



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
Faculdade de Ciências Aplicadas

BRUNO CARLOS HAYATA

A MÍSTICA E O DIÁLOGO DE SABERES AGROECOLÓGICO

MÍSTICA AND KNOWLEDGE DIALOGUE IN AGROECOLOGY

LIMEIRA
2019

BRUNO CARLOS HAYATA

A MÍSTICA E O DIÁLOGO DE SABERES AGROECOLÓGICO

MÍSTICA AND KNOWLEDGE DIALOGUE IN AGROECOLOGY

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências Aplicadas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas.

Orientador: Prof. Dr. ROBERTO DONATO DA SILVA JÚNIOR

Co-orientadora: Prof^a. Dr^a. CAROLINA CANTARINO RODRIGUES

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO
DEFENDIDA PELO ALUNO BRUNO
CARLOS HAYATA, ORIENTADO PELO
PROFESSOR DOUTOR ROBERTO
DONATO DA SILVA JÚNIOR E
COORIENTADO PELA PROFESSORA
DOUTORA CAROLINA CANTARINO
RODRIGUES.

LIMEIRA

2019

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca da Faculdade de Ciências Aplicadas
Renata Eleuterio da Silva - CRB 8/9281

H323m Hayata, Bruno Carlos, 1988-
A mística e o diálogo de saberes agroecológico / Bruno Carlos Hayata. –
Limeira, SP : [s.n.], 2019.

Orientador: Roberto Donato da Silva Júnior.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade
de Ciências Aplicadas.

1. Ecologia agrícola. 2. Sociologia rural. 3. Performance (Arte). 4.
Movimentos sociais. I. Silva Júnior, Roberto Donato, 1975-. II. Universidade
Estadual de Campinas. Faculdade de Ciências Aplicadas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Mística and knowledge dialogue in agroecology

Palavras-chave em inglês:

Agroecology

Rural sociology

Performance (Art)

Social movements

Área de concentração: Modernidade e Políticas Públicas

Titulação: Mestre em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Banca examinadora:

Roberto Donato da Silva Júnior [Orientador]

Thaís Chang Waldman

João José Rodrigues Lima de Almeida

Data de defesa: 21-02-2019

Programa de Pós-Graduação: Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas e Sociais
Aplicadas

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0003-1535-5560>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/7776015175448071>

Autor: Bruno Carlos Hayata

Título: A mística e o diálogo de saberes agroecológico

Natureza: Dissertação de mestrado

Instituição: Faculdade de Ciências Aplicadas, Universidade Estadual de Campinas

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Roberto Donato da Silva Júnior (orientador)
Faculdade de Ciências Aplicadas (FCA/UNICAMP)

Prof. Dr. João José Rodrigues Lima de Almeida
Faculdade de Ciências Aplicadas (FCA/UNICAMP)

Dra. Thaís Chang Waldman
Museu Paulista da Universidade de São Paulo

A ATA DA DEFESA COM AS RESPECTIVAS ASSINATURAS DOS MEMBROS
ENCONTRA-SE NO PROCESSO DE VIDA ACADÊMICA DO ALUNO

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao meu orientador, professor Roberto Donato, que foi, desde o início, uma grande inspiração intelectual, acadêmica e profissional, me apoiando em cada decisão tomada, e sempre próximo e atento aos movimentos que a pesquisa tomava.

Agradeço à minha co-orientadora, professora Carolina Cantarino, pelas leituras e recomendações feitas ao longo da escrita, bem como pelas sempre estimulantes reflexões provocadas em sala de aula, e no programa de estágio docente.

Aos demais professores do ICHSA, o meu profundo obrigado pelas aulas, ensinamentos e conversas.

Agradeço a todos aqueles e aquelas que aceitaram participar das entrevistas, sem as quais esta dissertação não seria possível.

Agradeço ao professor JJ pelas contribuições e reflexões que deram nova vida ao texto, e também ao meu trabalho enquanto pesquisador, e à Thaís Waldman, pela presença determinante em todo o processo de pesquisa.

Aos meus colegas e amigos do ICHSA, e principalmente à turma do CAI-CHS, meu muito obrigado. Um agradecimento especial à Roberta Espote, pela companhia, presença e carinho.

Por fim, agradeço à minha mãe e aos meus amigos que compreenderam as minhas tantas ausências.

RESUMO

A agroecologia se destaca por ser uma ciência voltada para o desenho e o manejo de agroecossistemas sustentáveis, levando em consideração não apenas o equilíbrio ambiental, mas também a defesa das populações tradicionais. O diálogo de saberes é uma das premissas que fundamentam a agroecologia, que também se confunde com movimento social, tendo como um dos principais protagonistas, no caso do Brasil, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). O intuito deste trabalho é investigar o diálogo de saberes agroecológico partindo de uma importante prática cultural do MST, a mística. Presente na maioria dos eventos do MST, a mística é uma espécie de celebração em forma de teatro que busca, entre outras coisas, cultivar um sentimento de engajamento, coletividade e identidade para o sem-terra. A mística, compreendida aqui a partir das teorias da *performance*, vem marcando forte presença também nos encontros agroecológicos, e, por essa razão, oferece uma interessante perspectiva para se pensar a relação entre diferentes sujeitos e demandas políticas no contexto do diálogo de saberes agroecológico. Para a realização do objetivo proposto, foi feita uma observação participante, de inspiração etnográfica, sobre a mística encenada no X Congresso Brasileiro de Agroecologia (CBA), na cidade de Brasília - DF, no mês de setembro de 2017. Na ocasião também foram realizadas entrevistas abertas com parte do público participante, e também com alguns indivíduos envolvidos com a mística que abriu o evento. Os resultados obtidos por essa investigação apontam para a importância que a mística ocupa na narrativa do sem-terra, sendo considerada uma prática séria que exige a participação e o envolvimento da coletividade na construção de um sentido maior para o grupo. No contexto da agroecologia, porém, a mística revelou parte da tensão que se estabelece no diálogo de saberes, ou seja, existe um verdadeiro campo em disputa, onde os movimentos sociais buscam protagonizar um importante papel nas definições da agroecologia. Outra constatação possível, a partir deste trabalho, sugere que o próprio conceito de mística pode ser expandido para o congresso agroecológico que, por sua vez, opera na tentativa de construção de uma coletividade baseada na valorização da diferença, ou seja, a mística não apenas oferece uma perspectiva do diálogo de saberes, mas, em certa medida, corporifica essa relação intersubjetiva.

Palavras-chave: Agroecologia; Sociologia rural; *Performance*; Movimentos sociais

ABSTRACT

Agroecology stands out as a science focused on the design and management of sustainable agroecosystems, taking into account not only the environmental balance, but also the defense of traditional populations. The knowledge dialogue is one of the premises that underlies agroecology, which is also comprehended as social movement, having as one of the main protagonists, in the case of Brazil, the Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). The aim of this work is to investigate the agroecological knowledge dialogue from the perspective of an important cultural practice of the MST, the *mística*. Present in most MST events, *mística* is a kind of celebration in the form of theater that seeks, among other things, to cultivate a sense of engagement, collective and identity for the landless. *Mística*, understood here from the theories of performance, has marked a strong presence also in the agroecological meetings, and, for this reason, offers an interesting perspective to think the relation between different subjects and political demands in the context of the knowledge dialogue. In order to achieve the proposed objective, we did a participant observation, inspired by ethnography, about the performance staged at the X Brazilian Congress of Agroecology (CBA), in the city of Brasília, DF, in September 2017. At the time, there were used open interviews with part of the participating public, and also with some individuals involved with the *mística* that opened the event. The results obtained by this research points to the importance that *mística* occupies in the narrative of the landless, being considered a serious practice that requires the participation and the involvement of the collectivity in the construction of a greater sense for the group. In the context of agroecology, however, *mística* has revealed part of the tension that is established in knowledge dialogue, in other words, there is a field in dispute, where social movements seek to play an important role in the definitions of agroecology. Another possible reading, from this work, suggests that the very concept of *mística* can be expanded to the agroecological congress, which, in turn, operates in the attempt to build a collectivity based on the valorization of difference, that is, *mística* not only offers a perspective of the knowledge dialogue, but to some extent embodies this intersubjective relation.

Keywords: Agroecology; Rural sociology; Performance; Social movements

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 0.1. – De que lado você está?.....	15
Figura 0.2. – Bela Gil e a alimentação como ato político.....	16
Figura 0.3. – Agroecologia e as mulheres.....	17
Figura 0.4. – Agricultores e técnicos em avaliação participativa.....	18
Figura 0.5. – Mística do 6º Congresso Nacional do MST.....	21
Figura 0.6. – Poesia de Ademar Bogo.....	21
Figura 0.7. – Como explicar imagens a uma lebre morta – Joseph Beuys, 1965.....	27
Figura 0.8. – Modelo de drama social e drama estético de Richard Schechner.....	29
Figura 0.9. – Anais do VI Congresso Latino-americano de Agroecologia.....	37
Figura 1.1. – Igreja dos Pobres, Igreja de Todos.....	67
Figura 1.2. – Ocupação da Encruzilhada Natalino, próximo às granjas Macali e Brilhante.....	70
Figura 1.3. – Antônio Conselheiro em Pintura de Israel Pedrosa.....	73
Figura 2.1. – Mística de abertura do curso.....	78
Figura 2.2. – Segunda mística do curso.....	80
Figura 2.3. – Poesia de Brecht.....	82
Figura 2.4. – Oficina dos assentados.....	83
Figura 2.5. – Mística de encerramento do curso I.....	84
Figura 2.6. – Mística de encerramento do curso II.....	85
Figura 2.7. – Poesia de Ademar Bogo.....	85
Figura 2.8. – Poesia de Pedro Munhoz.....	86
Figura 2.9. – Boletim da Educação.....	88
Figura 2.10. – <i>Uncle Sam</i> , por James Montgomery Flagg.....	94
Figura 2.11. – De punhos cerrados.....	99
Figura 2.12. – Características de <i>eficácia e entretenimento</i>	107
Figura 3.1. – Telão do auditório.....	114
Figura 3.2. – Movimentos tomam o palco.....	116
Figura 3.3. – Facilitação gráfica da mística de abertura.....	117
Figura 3.4. – O homem-pássaro ocupa o palco.....	135
Figura 3.5. – Cartaz de repúdio ao machismo.....	138
Figura 3.6. – Tendas da Rede de Grupos de Agroecologia do Brasil.....	140
Figura 3.7. – Roda de capoeira na feira agroecológica.....	141

Figura 3.8. – Produtos da Amazônia na feira agroecológica.....	142
Figura 4.1. – A <i>performance</i> da mística em diferentes contextos.....	147

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Agroecologia
CAI	Ciências, Ambientes e Interdisciplinaridades
CBA	Congresso Brasileiro de Agroecologia
CEAS	Centro de Estudos e Ação Social
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CELAM	Conferência dos Bispos da América Latina
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa
CEPAL	Comissão Econômica para a América Latina
CETAP	Centro de Tecnologias Alternativas e Populares
CHS	Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CPA	Cooperativas de Produção Agropecuárias
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CRB	Confederação Rural Brasileira
CSA	<i>Community Suportted Agriculture</i>
CUT	Central Única dos Trabalhadores
ECA	Escola de Comunicações e Artes
EMBRAPA	Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
FCA	Faculdade de Ciências Aplicadas
FEAB	Federação de Estudantes de Agronomia do Brasil
IECLB	Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil
IA	Instituto de Artes
IC	Iniciação Científica
ICHSA	Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas
JAC	Juventude Agrária Católica
MASTER	Movimento dos Agricultores Sem Terra
MEB	Movimento de Educação de Base
MMTR	Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
ONG	Organização Não Governamental
PCB	Partido Comunista do Brasil

PJR	Pastoral da Juventude Rural
PSC	Partido Social Cristão
PSD	Partido Social Democrático
PIB	Produto Interno Bruto
PRONAF	Programa Nacional da Agricultura Familiar
Redes PTA	Redes de Intercâmbio em Tecnologias Alternativas
SNA	Sociedade Nacional da Agricultura
SNCR	Sistema Nacional de Crédito Rural
SOCLA	<i>Sociedad Científica Latinoamericana de Agroecología</i>
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
TFP	Tradição, Família e Propriedade
ULTAB	União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Brasil
UNESP	Universidade Estadual “Júlio de Mesquita Filho”
UNICAMP	Universidade Estadual de Campinas
USP	Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
<i>O problema.....</i>	<i>14</i>
<i>A mística enquanto performance</i>	<i>25</i>
<i>A construção de uma sensibilidade etnográfica.....</i>	<i>30</i>
<i>Sobre o pesquisador.....</i>	<i>33</i>
<i>Sobre o campo</i>	<i>35</i>
<i>Sobre a divisão do texto.....</i>	<i>37</i>
<i>O papel da interdisciplinaridade.....</i>	<i>39</i>
CAPÍTULO I	41
<i>1.1. A agroecologia.....</i>	<i>42</i>
<i>1.1.1. A agroecologia como contraposição à Revolução Verde.....</i>	<i>42</i>
<i>1.1.2. As bases teóricas da agroecologia</i>	<i>44</i>
<i>1.1.3. O diálogo de saberes como paradigma da construção do conhecimento agroecológico.....</i>	<i>48</i>
<i>1.1.4. Tensionando o diálogo de saberes</i>	<i>54</i>
<i>1.1.5. O uso do discurso agroecológico por movimentos sociais: o caso do MST</i>	<i>60</i>
<i>1.2. O MST.....</i>	<i>64</i>
<i>1.2.1. A importância da Igreja.....</i>	<i>64</i>
<i>1.2.2. A Teologia da Libertação.....</i>	<i>65</i>
<i>1.2.3. Nasce o MST.....</i>	<i>69</i>
<i>1.2.4. Um milenarismo profano.....</i>	<i>72</i>
CAPÍTULO II	76
<i>2.1. Uma experiência com a mística.....</i>	<i>77</i>
<i>2.1.1. Sentindo a mística.....</i>	<i>77</i>
<i>2.1.2. A mística é um instrumento político-pedagógico</i>	<i>87</i>
<i>2.1.3. O Teatro do Oprimido</i>	<i>90</i>
<i>2.1.4. Um ritual para unir</i>	<i>97</i>
<i>2.1.5. Religião ou arte?.....</i>	<i>101</i>
<i>2.1.6. A mística é coisa séria</i>	<i>106</i>
CAPÍTULO III	111
<i>3.1. Juntando as peças: a mística encontra a agroecologia (e vice-versa).....</i>	<i>112</i>
<i>3.1.1. Da marcha ao palco</i>	<i>112</i>
<i>3.1.2. O teatro invisível.....</i>	<i>118</i>
<i>3.1.3. Poder, verdade e identidade</i>	<i>121</i>
<i>3.1.4. Mística não, intervenção!.....</i>	<i>126</i>
<i>3.1.5. Outras místicas possíveis.....</i>	<i>130</i>
<i>3.1.6. Os recortes do tempo e do espaço.....</i>	<i>133</i>
<i>3.1.7. O homem-pássaro</i>	<i>134</i>
<i>3.1.8. Estar junto: o congresso é uma grande mística.....</i>	<i>137</i>
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	144
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	149

INTRODUÇÃO

O problema

Esta dissertação é o resultado de uma pesquisa realizada no programa de mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas (ICHSA), da Faculdade de Ciências Aplicadas - Universidade Estadual de Campinas (FCA/UNICAMP). O objetivo deste trabalho foi investigar o diálogo de saberes agroecológico tendo como objeto de observação as tradicionais místicas do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST). Assim, buscou-se compreender os diferentes sentidos que esse fenômeno pode adquirir no contexto da agroecologia, uma ciência que valoriza o diálogo entre diferentes saberes e que tem como premissa o desenho de formas de produção agrícola que respeitem tanto a natureza como o modo de vida das populações tradicionais. Prática cuja origem remete a elementos religiosos presentes nos primeiros momentos do MST, a mística vem adquirindo um grande destaque nos eventos agroecológicos, sendo, na maioria das vezes, executada na forma de encenação teatral, canção ou poesia, e tendo como temática as questões do campo. Portanto, o que inspira esse trabalho é uma tentativa de resposta para a seguinte pergunta: o que a mística pode revelar acerca do diálogo de saberes agroecológico?



A questão requer uma breve digressão. Foi no ano de 2013 que conheci o Congresso Brasileiro de Agroecologia (CBA), que na ocasião estava em sua oitava edição e cujo tema era “Cuidando da Saúde do Planeta”. Fiz uma viagem até a capital do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, sem saber ao certo o que me esperava, e posso dizer que conheci o congresso antes mesmo da agroecologia. Opção arriscada, com consequências que reverberaram durante muito tempo. A minha noção vaga era de que se tratava de um tipo de ciência que mesclava sustentabilidade com agricultura – e não que estivesse totalmente errado –, mas fui tomado por uma grande surpresa ao notar que aquele evento extremamente politizado reunia muito mais do que cientistas, mas também agricultores, indígenas, quilombolas, movimentos sociais, feministas e tantas outras subjetividades.

Desde então não foi preciso muito esforço para perceber que a agroecologia não se resume apenas a uma disciplina científica, mas também a um movimento político complexo e, muitas vezes, permeado por contradições e disputas internas. A agroecologia, enquanto disciplina científica, parte daquilo que Gliessman (2002) chama de agroecossistema, ou seja,

um ecossistema voltado para a produção agrícola. A busca pelo equilíbrio entre os diversos elementos desse sistema ao mesmo tempo em que se garante a produção de alimentos é apenas um dos objetivos da agroecologia, que também reforça a ideia de que é necessário pensar a partir dos saberes tradicionais que há milênios vêm garantindo a sobrevivência das comunidades ao redor do mundo, sem que exista uma relação predatória com o meio ambiente. Nesse sentido, a agroecologia faz conjugar, de maneira revolucionária, a questão da soberania alimentar com a preservação ambiental, o que a torna um importante instrumento de defesa para os diversos grupos sociais prejudicados pela agricultura moderna representada pelo agronegócio. (ALTIERI, 2012; GLIESSMAN, 2002; LEFF, 2002; SEVILLA-GUZMÁN, 2001)

Figura 0.1. – De que lado você está?



Fonte: Página do Facebook, do Livro A Alternativa da Permacultura¹

¹Disponível

em <https://www.facebook.com/aalternativadapermacultura/photos/a.840989732752893/913111468874052/?type=3&theater> >, Acesso em 06/12/2018.

Porém, o discurso agroecológico vem se estabelecendo para muito além do limite geográfico do campo, e mesmo nas cidades grandes o termo vem ganhando familiaridade a partir de grupos de consumo consciente, como os CSA, ou *Community Supported Agriculture* que, conforme Benini (2018), trata-se de uma proposta de estreitamento de relação entre consumidores e agricultores, na qual ambos assumem tanto os riscos como os benefícios da produção agrícola, buscando superar as relações hierárquicas. Dessa forma, tanto a superabundância da produção devido ao tempo favorável, como a escassez devido a uma doença na lavoura, por exemplo, seriam socializadas pela comunidade, que não teria mais a competição como o princípio da relação, mas a cooperação entre os diversos atores implicados.

Outro aspecto muitas vezes explorado quando se trata do tema da agroecologia é o da alimentação saudável, que teria como o maior inimigo a agroindústria e o seu uso intensivo de veneno e de produtos nocivos à saúde do consumidor. Dessa perspectiva, a agroecologia é muitas vezes confundida como produção orgânica ou outras alternativas de alimento não processado (CAPORAL; COSTABEBER 2002), o que, de certa forma, tem contribuído tanto para uma maior confusão com relação ao termo, mas também com a sua popularização. Assim, nomes como o de Bela Gil, importante influenciadora da alimentação natural, frequentemente se utilizam do discurso agroecológico como argumento para uma vida mais saudável, e até mesmo como forma de combater o aquecimento global e a destruição do meio ambiente.

Figura 0.2. – Bela Gil e a alimentação como ato político



Fonte: Página do Facebook de Bela Gil²

² Disponível em: <https://www.facebook.com/belagiloficial/?ref=br_rs>, Acesso em 06/12/2018.

Contudo, são os movimentos sociais que parecem carregar a bandeira da agroecologia, isso ao menos no Brasil (BORSATTO; CARMO, 2013; DE' CARLI, 2013). O MST, um dos maiores protagonistas da divulgação agroecológica enquanto antagonista ao agronegócio, reforça que, de seu ponto de vista, a agroecologia deve ser mais do que produzir de forma saudável, mas também deve cuidar do meio ambiente e de todos os elementos presentes nele, garantindo a soberania sobre as sementes e valorizando os conhecimentos dos povos tradicionais (MST, 2018). A agroecologia, portanto, não deveria ser pensada de um ponto de vista reducionista, e embora a questão da saúde do ser humano seja um dos pilares fundamentais, seria necessário defender a saúde de todo o meio ambiente, o que requer uma crítica profunda das relações hegemônicas de exploração e opressão, e o feminismo, por exemplo, parece dialogar com a agroecologia justamente nesse ponto.

Figura 0.3. – Agroecologia e as mulheres



Fonte: Página do Facebook do MST³

³ Disponível em: < <https://www.facebook.com/MovimentoSemTerra/> > Acesso em: 06/12/2018.

Pesquisas recentes vêm apontando para o forte vínculo existente entre as mulheres e a terra. Noronha (2018), ao explorar a questão em um contexto do MST e da agroecologia, afirma que a terra, para a mulher, é ao mesmo tempo objeto de luta e fonte de sustentação da vida, conferindo uma identidade coletiva capaz de denunciar os modelos hegemônicos da sociedade. Será, pois, por conta de uma experiência voltada para o trabalho reprodutivo que as mulheres teriam, ao longo do tempo, adquirido uma outra forma de consciência a respeito dos recursos disponíveis e da materialidade dos corpos. Dessa forma, podemos perceber que a agroecologia transversaliza não apenas uma agenda específica de lutas, mas diversas bandeiras, o que reforça um dos seus principais aspectos, ou seja, o diálogo de saberes.

A agroecologia se destaca por uma tentativa constante de quebrar a hierarquia existente entre o conhecimento científico e os saberes tradicionais. Como demonstram Santos e Curado (2012), em publicação editada pela Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA), a evolução do conhecimento agroecológico requer a construção de um diálogo efetivo entre todos os conhecimentos, sejam eles oriundos dos técnicos e cientistas ou dos agricultores. Os processos participativos adquirem grande importância nessa dinâmica, como a consulta e a intervenção nas comunidades ou a incorporação dos saberes e práticas ao conhecimento do laboratório. Os “agricultores experimentadores” vão se multiplicar, portanto, em diversos espaços, como em Organizações Não Governamentais (ONGs) e mesmo nos organismos oficiais de pesquisa.

Figura 0.4. – Agricultores e técnicos em avaliação participativa



Fonte: SANTOS; CURADO, 2012, p.10

O diálogo de saberes trata, dessa forma, de uma questão não apenas de ordem metodológica, mas também política. Nesse sentido, é interessante notar o quanto essa relação academia-agricultores é um desafio para a agroecologia, pois, como dizem os autores da Embrapa, “Não cabe aos pesquisadores agroecológicos a tarefa de buscar denominações para tais atividades, mas *conduzir um amplo diálogo com os agricultores*, aperfeiçoando e aprimorando os conhecimentos de ambos em direção ao manejo sustentável destes agroecossistemas” (SANTOS; CURADO, 2012, p.15, grifo nosso) A condução desse processo talvez seja um dos maiores dilemas políticos da agroecologia, pois, como é possível perceber, ao mesmo tempo em que se constitui enquanto uma prática científica, a agroecologia é reivindicada pelos atores sociais do campo como um instrumento de enfrentamento à opressão de um sistema hegemônico no qual a própria ciência possui a sua carga de responsabilidade.

Um olhar em profundidade para o problema do diálogo de saberes agroecológico nos conduz, portanto, para um quadro social complexo e, por muitas vezes, ambíguo, isso pois, se por um lado é possível perceber um esforço epistemológico muito grande por parte dos teóricos em tentar aproximar saberes e fazeres historicamente distintos, existe uma dimensão ontológica que põe em questão toda uma suposta harmonia intersubjetiva. Assim, a cultura técnico-científica, no contexto agroecológico, passa a negociar sentidos e significados com uma grande diversidade de sujeitos, sejam eles os camponeses, os quilombolas ou outros povos genericamente compreendidos como tradicionais. É possível dizer, dessa maneira, que a construção do conhecimento agroecológico se faz a partir de mediações potencialmente conflituosas: o que acontece quando a pretensa racionalidade da ciência se depara com um repertório simbólico que, no mais das vezes, é atravessado por expressividades e afetividades que remetem ao mais profundo da experiência humana? Talvez as chamadas místicas sejam um dos melhores exemplos para se pensar os limites dessa relação epistêmico-ontológica do diálogo de saberes agroecológico.

É muito comum presenciar nos encontros agroecológicos uma prática que se assemelha a um teatro popular, geralmente abrindo ou encerrando o evento, e denunciando a violência da histórica luta pela terra⁴ no Brasil e exaltando o poder da mobilização popular.

⁴ Fernandes (2000) nos lembra que as lutas no campo brasileiro não são uma realidade apenas da atualidade. Como a história pode testemunhar, a resistência contra o latifúndio existe há pelo menos cinco séculos: primeiro contra a violação do território indígena, depois contra o trabalho escravo, e, por fim, contra a exploração capitalista. Às populações indígenas e quilombolas somam-se, no final do século XIX, o trabalhador livre – figura já presente desde a época da escravidão e conhecido como *sitiante* –, que poderia ser um pequeno proprietário ou posseiro; os agregados, que trabalhavam em terra alheia em troca de sua permanência, e os negros libertos. Nesta última fase de exploração capitalista e trabalho livre, a relação social determinante será a venda da força de trabalho para o latifundiário. Para Martins (2013) o processo básico de acumulação primitiva responsável por separar o trabalhador dos meios de produção – e que resultaria na sua condição de não possuir outra coisa a não ser a sua

Trata-se do momento da mística, uma tradição cultural do MST. Coelho (2011, p.237) afirma: “Essa prática é realizada nos mais variados espaços como nos acampamentos, assentamentos, em Encontros, Congressos e nas diversas manifestações que o MST organiza. Em geral é praticada em forma de teatro, contendo músicas, poesias e diversos elementos simbólicos em seu interior.” É espantoso notar a energia investida nas místicas, o que já demonstra a importância dessa atividade, que pode ser tanto planejada por uma grande coletividade de pessoas como ocorrer de forma espontânea nos mais diversos ambientes em que os militantes se encontrem reunidos.

Ademar Bogo (2003), poeta e intelectual do MST, afirma que a mística seria um tipo de motivação para os militantes dos movimentos sociais, conferindo energia para vencer a luta. Seria, portanto, um tipo de expressão das razões que mantém o indivíduo firme em sua convicção, animando a ideia de um outro mundo possível: “[...] sem mística na vida cotidiana, perdemos a alegria, a vibração, o interesse e a motivação de viver. Sem mística na luta, perdemos a vontade, a combatividade, a criatividade e o amor pela causa.” (p.150) O significado da mística, para o pensador, seria a representação do mistério, porém, no contexto do MST, seria também essa força que permite resistir em nome de uma causa coletiva. A busca por explicações desse mistério levaria à compreensão da mística “[...] como manifestações nas atitudes de energias, persistências, vigor e reações positivas inexplicáveis do ponto de vista analítico. Ou seja, são reações que acontecem sem sabermos de onde se originam e nem porque se manifestam com maior intensidade em uns, e menos em outros.” (p.151)

força de trabalho, transformando-o em "homem livre" – não teria ocorrido no Brasil à maneira da interpretação clássica. Isso pois, aqui, o trabalhador livre teria sido, inicialmente, o imigrante que trouxera consigo a experiência de ser despejado de sua terra. Na verdade, o sociólogo reconhece que o Brasil teve um equivalente da acumulação primitiva – isso com a Lei de Terras, de 1850, que instituiu a privatização da terra. Por esta lei ficava garantido o domínio da terra a partir da apresentação de um documento legitimando a sua posse, contudo, não eram raras as situações onde, mediante um acordo entre os fazendeiros e os párocos responsáveis pelo registro das terras, obrigavam-se os posseiros – geralmente mestiços remanescentes da escravidão indígena – a reconhecerem o registro em nome do fazendeiro. Ou seja, no caso do Brasil a experiência de trabalho livre decorre, primeiramente, da expropriação da terra dos mestiços que trabalhavam no campo.

Figura 0.5 – Mística do 6º Congresso Nacional do MST



Fonte: Página da Articulação Nacional da Agroecologia⁵

Bogo (2003) dramatiza, em sua obra *Arquitetos de Sonhos*, a vivência e os dilemas da militância. Inspirado em fatos e pessoas reais, o autor nos brinda com um relato cheio de vivacidade acerca da mística. Uma das personagens, Celso, afirma que essa prática “[...] no primeiro momento, se destacou mais com a animação, a preparação do ambiente das reuniões, os cantos selecionados e ensaiados etc. Mas, para definir essas manifestações, não havia um nome, pelo desconhecimento da importância dessa arte de motivar a militância.” (p.308) Essa “arte de motivar”, que permitia a organização dos eventos, ganha o nome de mística e aos poucos passa a ser referência para aquilo que é belo e sentimental.

Figura 0.6. – Poesia de Ademar Bogo

É tempo de colher - Ademar Bogo

Há momentos na história
em que todas as vitórias
parecem fugir da gente.

Mas vence quem não desanima
e busca em sua auto-estima

⁵ Disponível em: <<http://www.agroecologia.org.br/2014/02/10/mistica-de-abertura-do-6-congresso-resgata-a-historia-de-30-anos-do-mst/>> Acesso em 06/12/2018.

a força pra ser persistente.

O tempo passa lento mas também passa
com ele a glória do imperador
quem tem as mãos de construir
terá de levantar-se e decidir
o dia de enterrar a dor.

E erguer-se de todos os lugares
para dizer que é hora de colher
tudo o que se plantou.
Gente é como água do mar
mesmo se movendo de vagar
mostra no seu balançar
que nunca se dobrou.

Regamos o deserto da consciência
e um novo ser nasceu
é hora de ir em frente companheiro
você é o guerrilheiro que a história nos deu

Regamos o deserto da consciência
e um novo ser nasceu
é hora de ir em frente companheira
você é a guerrilheira que a história nos deu.

Fonte: MST (2009, p.159)

De acordo com o poeta três raízes fundamentariam a mística. A primeira raiz, a *contemplação*, seria o próprio ato de observar o mistério da matéria em suas diferentes manifestações na natureza. Assim coloca Míriam, uma das interlocutoras do diálogo: “[...] o contemplativo não vive apenas o presente, consegue *antecipar simbolicamente o futuro*, e isso ocupa todo o seu tempo.” (p.306, grifo nosso) A segunda raiz, seria a *adoração*, uma herança das Igrejas católica e luterana. Celso relembra: “[...] este gosto pelas belas cerimônias, a ornamentação dos locais de encontros e reuniões e os cantos têm origem na raiz da devoção às forças superiores!” (p.307) Por fim, a última raiz, o *gosto pelos sons*, seria justificada por Míriam da seguinte forma: “[...] o gosto pelo canto saído da boca dos homens, ou do bico dos pássaros, é uma raiz antiga, que imprime características específicas na construção da existência dos camponeses e da organização social, religiosa, ou política de que participam.” (ibidem) Todo esse resgate poético que o autor faz já sugere a ideia de que, do ponto de vista do sem-terra, a mística não se explica:

Quem gostava de discutir muito os termos e conceitos eram os intelectuais com pouca inserção nas lutas; fundamentalmente, *a mística não se explicava com palavras, mas sim com ações*; nisso os camponeses levavam vantagem. Por isso, desenvolveram a mística e, com o tempo, foram dando conteúdo ao conceito. (BOGO, 2003, p.309, grifo nosso)

A edição número 27 do Caderno de Formação⁶ parece dedicar-se justamente a “dar conteúdo” ao conceito da mística. Nessa publicação, Ranulfo Peloso (1998), outro importante militante histórico do MST e educador popular, assina um dos pequenos capítulos onde define a prática e coloca, com enorme clareza, como ela deve ser realizada. Sem poupar elogios ao segredo e ao mistério que alimentam a luta diária do trabalhador, o intelectual afirma que alguns sinônimos para a mística seriam: ânimo, entusiasmo, teimosia, vivência, energia, paixão, motivação, “alma da esquerda” entre outros. Todos esses termos explicam menos do que retratam um fenômeno capaz apenas de ser sentido, conforme fica evidente na passagem abaixo:

Essa força é uma realidade que mais se vive do que se fala sobre ela. É uma experimentação que contempla a realização de um conteúdo invisível: o valor da vida, a dignidade das pessoas e a eterna rebeldia para continuar livre, a função criadora do trabalho, a solidariedade universal. É uma sabedoria, um modo de saborear a vida que junta, sem contradição, o sentimento, a ação e o pensamento. (PELOSO, 1998, p.8, grifo nosso)

Caldart (2000, p.133) justifica que é difícil explicar a mística porque o seu significado “[...] não se expressa tanto em palavras, mas muito mais em símbolos e emoções. Na própria palavra está contido o limite de compreensão: mística quer dizer *mistério*, ou seja, se for completamente desvelada perderá a essência do seu sentido.” Leonardo Boff (1998), nesse mesmo Caderno de Formação, também faz uma leitura “espiritualista” da mística, enquanto uma “força secreta” capaz de sustentar a luta daqueles que há séculos resistem às mais diversas formas de opressão, como os negros, os camponeses e os indígenas.

Seja no cristianismo, no socialismo, no marxismo ou em um humanismo radical, os diversos militantes buscariam inspiração para o engajamento de suas batalhas diárias. Diz o teólogo: “É neste contexto que cabe falar de mística do engajamento e da luta. Sem constrangimentos ou pruridos motivados pelas ressonâncias religiosas desta palavra.” (BOFF, 1998, p.22) Essa opção pela espiritualidade favoreceria aqueles grupos que têm de lidar constantemente com a derrota, recarregando a energia vital e entusiasmando o ânimo. Resgatando o sentido da palavra, o autor diz:

⁶ Essas publicações, como explica Coelho (2010), são editadas desde meados da década de 1980 e têm uma circulação mais restrita, voltadas para a formação da militância do MST.

Originariamente a palavra mistério (mysterion em grego, que provém de múiein, que quer dizer perceber o caráter escondido, não comunicado de uma realidade ou de uma intenção), não possui um conteúdo teórico, mas está ligada à experiência religiosa, nos ritos de iniciação. A pessoa é levada a experimentar através de celebrações, cânticos, danças, dramatizações e realização de gestos rituais uma revelação ou uma iluminação conservada por um grupo determinado e fechado. Importa enfatizar o fato que mistério está ligado a essa vivência/experiência globalizante. (BOFF, 1998, p.23)

Apesar de também ressaltar o mistério que envolve a prática, Peloso (1998, p.11) desloca o fenômeno da esfera religiosa e condena os desvios dessa prática: “O fanatismo, político ou religioso, leva as pessoas a agir sem pensar e a seguir comandos como se fossem animais. [...] O fanatismo tem acabado na desilusão porque as pessoas cansam de ser manipuladas.” É preciso uma metodologia, diz o educador, para gerar as convicções necessárias. Essa metodologia diria respeito ao reconhecimento da dimensão afetiva como forma de conquistar a confiança do trabalhador para o projeto popular, ao contrário dos discursos políticos desmotivados feitos por intelectuais: “[...] na hora de conversar e de convencer usam explicações frias e insossas; fazem reuniões secas, chatas e cheias de discursos teóricos; realizam mobilizações sem entusiasmo e sem garra. Dão a impressão de que é errado por tempero em nossas atividades.” (p.11)

Assim, quando a dimensão “fria e insossa” dos teóricos fica frente a frente com o “tempero” da mística encenada por corpos marcados por suas vivências é que podemos perceber o que está em jogo no diálogo epistêmico-ontológico entre diferentes identidades. É nesse sentido, portanto, que neste texto buscarei tomar a mística como a cena principal de uma investigação acerca do diálogo de saberes agroecológico. Ou seja, pretendo pensar o diálogo de saberes a partir da perspectiva da mística, o que demanda um olhar para os *possíveis sentidos* que essa prática pode adquirir sob as diferentes subjetividades implicadas na relação. Esse exercício requer algumas escolhas de ordem teórico-metodológicas, bem como certas renúncias e desvios que, embora impliquem em insuficiências, pretendem oxigenar o problema proposto. Tendo isso em mente, gostaria de reforçar que esta pesquisa não trata a mística de maneira extensiva e na profundidade que o objeto merece: aqui tenho a intenção de investigar tão somente o que a mística põe em operação no contexto da agroecologia.

Para uma maior aproximação com o tema específico dessa tradição cultural sugiro a dissertação de Fabiano Coelho (2010), cujo título é “A prática da mística e a luta pela terra no MST”; destaco também o livro de Roseli Salete Caldart (2000), intitulado “Pedagogia do Movimento Sem Terra”, que, embora não tenha a mística como objeto central, faz uma aproximação com o fenômeno ao localizá-lo enquanto uma das mais importantes práticas

pedagógicas do movimento e, por fim, para uma perspectiva poético-militante, indico a já citada obra de Ademar Bogo (2003), sob o título “Arquitetos dos sonhos”.

Todos esses trabalhos, assim como outros que serão referenciados ao longo do texto, exploram a mística de uma forma muito séria e dedicada, e certamente serão, para aqueles interessados pelo tema, uma importante fonte de consulta e aprendizagem. Resta saber, portanto, de que maneira a mística pode fornecer uma perspectiva do diálogo de saberes na agroecologia. Para isso, apresentarei o itinerário teórico-metodológico que guiou esta investigação, começando pela escolha em compreender a mística a partir de seus aspectos performativos. A seguir, gostaria de fazer um rápido comentário acerca da tentativa de construção de uma sensibilidade etnográfica. Trago, também, uma breve descrição acerca do campo de investigação, e, por fim, apresento as principais ideias contidas nos três capítulos que compõem este trabalho, encerrando com uma singela reflexão acerca do processo de pesquisa interdisciplinar.

A mística enquanto performance

A epígrafe da obra de Glusberg (2013, p.7), *A Arte da Performance*, atribuída a Jochen Gerz, descreve bem o conceito: “Performance é aquilo que não foi nomeado, que carece de uma tradição, mesmo recente, que ainda não tem lugar nas instituições. Uma espécie de matriz de todas as artes.” A *performance* situa-se ali entre a vida comum e a arte, ou melhor, faz avançar para as artes tudo aquilo que outrora se via muito pouco valorizado. Como nota Cohen (2013), a *performance* está ontologicamente ligada a toda uma nova forma de encarar a arte, chamada de *live art*, que pode significar tanto *arte ao vivo* como *arte viva*. Sai todo o ensaio e preparo da arte convencional, e entra a espontaneidade da vida. Como notam os teóricos da arte, existe uma conexão muito forte entre a *performance* e os ritos ancestrais da humanidade:

A *live art* é um movimento de ruptura que visa dessacralizar a arte, tirando-a de sua função meramente estética, elitista. A ideia é de resgatar a característica ritual da arte, tirando-a de “espaços mortos”, como museus, galerias, teatros, e colocando-a numa posição “viva”, modificadora. (COHEN, 2013, p.38)

Cohen (2013) nota que esse movimento é dialético pois retira, por um lado, a arte de sua posição sagrada, mas, por outro, ritualiza o próprio “ato comum da vida”. Glusberg (2013, p.12) diz que “[...] podemos localizar, segundo alguns autores, a verdadeira pré-história do gênero remontando aos rituais tribais, passando pelos mistérios medievais e chegando aos

espetáculos organizados por Leonardo da Vinci do século XV, e Giovanni Bernini duzentos anos mais tarde.” De forma semelhante, Cohen (2013, p.41) afirma que a ancestralidade da *performance* “[...] passa pelos primeiros ritos tribais, pelas celebrações dionisíacas dos gregos e romanos, pelo histrionismo dos menestréis e por inúmeros outros gêneros, calcados na interpretação extrovertida, que vão desaguar no *cabaret* do século XIX e na modernidade.” Portanto, se a pré-história da *performance* remete ao ritual, a sua história começa com as vanguardas⁷ artísticas da era moderna:

É importante enfatizar o papel de radicalidade que a *performance*, como expressão, herda de seus movimentos predecessores: a *performance* é basicamente uma linguagem de experimentação, sem compromissos com a mídia, nem com uma expectativa do público e nem com uma ideologia engajada. Ideologicamente falando, existe uma identificação com o anarquismo que resgata a liberdade na criação, esta a força motriz da arte. (COHEN, 2013, p.45)

Para além do debate pós-modernista no qual a *performance* se situa, ao que tudo indica, o ritual está na sua essência, e talvez isso tenha chamado a atenção da antropologia. Segundo Dawsey (2013), a antropologia da *performance* surge do contato entre o antropólogo Victor Turner e o diretor de teatro Richard Schechner, onde um vai entrando no universo do outro: um torna-se antropólogo e o outro arrisca-se no teatro. Discípulo de Gluckman, Turner herda a tradição durkheimiana que afirmava que a coesão social seria o produto orgânico da interpenetração das diferentes partes componentes de uma dada sociedade. O problema que animava Turner era explicar as razões que permitem a coesão social mesmo quando a comunidade é ameaçada por diferentes conflitos entre os seus sujeitos. Assim, a dimensão política das relações sociais era uma grande preocupação subjacente, e é nesse sentido que o ritual surge para esse antropólogo: como elemento central para a manutenção da ordem social. (ERICKSON; MURPHY, 2008)

⁷ A princípio a proposta modernista é a de confrontar a arte institucionalizada e o estatuto sagrado da obra de arte. Em um primeiro momento o movimento futurista questiona os conceitos do que é arte, dando origem ao Dadá, que, por seu turno, abre caminho para o Surrealismo, escandalizando as plateias e atacando o Realismo no teatro. Enquanto na Alemanha a Bauhaus intenta integrar arte, vida e tecnologia, do outro lado do oceano, nos Estados Unidos, o *happening* dá os seus primeiros sinais: “[...] A tradução literal de *happening* é acontecimento, ocorrência, evento. Aplica-se essa designação a um espectro de manifestações que incluem várias mídias, como artes plásticas, teatro, *art-collage*, música, dança etc.” (COHEN, 2013, p.43) As artes plásticas também trarão o seu quinhão para a conformação da *performance*, isso por meio das *action painting*, que colocam o artista ao mesmo tempo como sujeito e objeto da sua obra, emprestando às artes cênicas a ideia de que ele, o artista, se torna um corpo-instrumento, ligando-se com o público e interagindo com a relação tempo-espço: surge a *body art*, que convergirá para as *performance art* dos anos 70.

Figura 0.7. – Como explicar imagens a uma lebre morta – Joseph Beuys, 1965



Fonte: ARCHER, 2012, p.115⁸

Cavalcanti argumenta (2014, p.10): “[...] Com o ritual, atravessamos também fronteiras disciplinares externas em proveitosos diálogos com a história, a sociologia, a psicanálise, a arte e os estudos da cultura de modo geral.” Essa mesma autora nos lembra que o ritual perpassa toda a antropologia, seja a política, a econômica, da arte, da religião ou tantas outras, reacendendo, vez ou outra, os sonhos maussianos de apreensão do fato social total. Em suas palavras:

[...] Em um sentido mais estrito, portanto, designamos como rituais esses agregados de condutas e ações simbólicas que, sempre feitos e refeitos no curso do tempo, permeiam a experiência social, conferindo-lhes graça, intensidade e ritmos próprios. Sua principal característica, ou seu principal apelo, é o fato de nos trazerem sempre para o solo vital e concreto da experiência humana — feita de cores, sabores, cheiros, visualidades, danças, gestos, vocabulários, pensamentos, melodias, interações e relações, processos, conflitos e tensões, sentimentos, emoções e afeições. Por essa razão, os rituais configuram portas de entrada privilegiadas para a compreensão de processos de elaboração das identidades sociais, da construção de subjetividades e da natureza dinâmica e sempre tensa da experiência social. (CAVALCANTI, 2014, p.10)

De acordo com Erickson e Murphy (2008), se os funcionalistas-estruturalistas se assentavam na ideia de que a solidariedade orgânica depende de instituições concretas e nas relações formais, Turner irá concentrar-se no aspecto simbólico que conecta os indivíduos. Portanto, em sua perspectiva, a unidade social é, de partida, problemática, ou seja, as pessoas

⁸ O artista alemão Joseph Beuys, em sua *performance* “Como explicar imagens a uma lebre morta”, realizada em uma galeria na qual o público era excluído. Sua cabeça está besuntada de mel e coberta com ouro em folha. Sentado, o artista conversa com o animal, pois este entenderia melhor que o humano, que se restringe a apenas olhar por uma janela. (ARCHER, 2012)

devem a todo instante construir a vida social, indo em direção contrária a todas as forças que ameaçam esfacelar o mundo. Os símbolos, nesse sentido, são os veículos que permitem a organização dessa solidariedade, e são ferramentas cuja finalidade é reproduzir a ordem social.

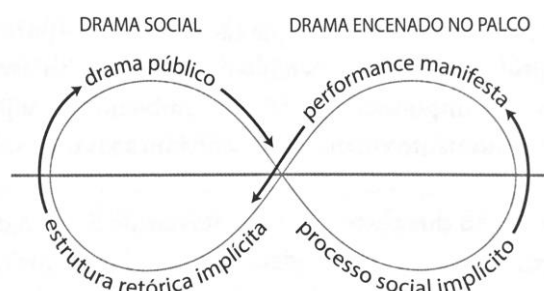
Em especial, a fase da *liminaridade*⁹, presente nos rituais de transição, marcará profundamente as ideias de Turner. Seria nesse momento que os indivíduos se despiriam de suas características marcantes dentro da estrutura, ou seja, é aí que emergirá a *antiestrutura*: campo aberto de possibilidades e uma ameaça às classificações, distinções e diferenciações comumente estabelecidas. A importância da *antiestrutura* na *liminaridade* se dará no alargamento de possibilidades permitidas pela experimentação, mas, principalmente, no reconhecimento e reafirmação do compromisso com uma coesão social mais fundamental, que se expressa pelo conceito de *communitas*. (ERICKSON; MURPHY, 2008)

Como nos explica Silva (2005), o conceito de *liminóide*, por sua vez, permitiu a Turner analisar e interpretar as sociedades complexas, dando, desta forma, um salto do *drama social* para aquilo que posteriormente formulou-se como teoria da *performance*. Essa passagem marcará a entrada do antropólogo na vertente pós-moderna da antropologia, o que tornaria as suas categorias mais flexíveis e manipuláveis do que até então produzira — lembrando que a sua formação se deve muito aos “clássicos”, e em especial a Durkheim. Já Schechner, continua o autor, dialoga tanto com Van Gennep como Victor Turner, mas partindo de sua própria experiência no teatro, preocupado com a relação entre *performer* e audiência.

Em comum, tanto Turner como Schechner, pensam os rituais e os *dramas sociais* enquanto metateatros, ou espaços de representação metafórica da realidade social. (SILVA, 2005) Turner (2015, p.150) diz: “[...] Embora essa proximidade do teatro com a vida mantenha uma distância de espelho, ela faz com que o teatro seja a forma mais apta para comentar ou ‘metacomentar’ o conflito, pois a vida é conflito, e a competição é apenas um tipo de conflito.”

⁹ A antropologia desenvolvida por Turner deve parte de suas heranças não apenas a Durkheim e sua concepção de “efervescência coletiva”, mas também à Arnold Van Gennep, que já se aventurara anteriormente na investigação do lugar dos ritos nas sociedades. Esse pesquisador terá uma grande influência sobre Gluckman e seus discípulos, dentre os quais Turner. O modelo processual de rito de passagem desenvolvido por Van Gennep previa três momentos: i) separação do grupo, ii) transição (liminar) a uma nova situação e iii) reagregação ou reincorporação na ordem social. Partindo deste modelo, e também da tragédia grega e do teatro aristotélico, Turner propôs uma complexificação de seu conceito de ritual, ainda muito influenciado por Durkheim, no qual a ordem será marcada por quatro, e não três fases: i) ruptura, ii) crise e intensificação da crise, iii) ação reparadora e iv) desfecho (rumo à harmonia ou a completa cisão social). (DAWSEY, 2007; ERICKSON; MURPHY, 2008)

Figura 0.8. – Modelo de drama social e drama estético de Richard Schechner



Fonte: TURNER, 2015, p.103

De acordo com Dawsey et al. (2013, p.24), na figura acima, desenvolvida por Schechner, na esquerda vemos a esfera do drama social, subdividida nas áreas do drama explícito (acima da linha) e estrutura retórica implícita (abaixo da linha). Do outro lado (direita) vemos a esfera do drama estético (palco), que também se divide nas regiões de *performance* manifesta (acima da linha) e o processo social implícito (abaixo da linha). As flechas indicariam a dinâmica do processo, que é espelhado e interativo. Turner (2015, p.103) diz: “[...] Embora eficaz, acho o modelo um tanto equilibrista em suas implicações, além de sugerir um movimento cíclico ao invés de linear. Mas ele tem o mérito de realçar a relação dinâmica entre drama social e gêneros culturais expressivos.”

Assim, *performance*, como nota Taylor (2013), pode referir-se a uma multiplicidade de práticas e eventos: pode ser uma dança, um teatro, um ritual, um comício, em suma, qualquer comportamento ensaiado e preparado para determinada ocasião. É algo que se evidencia, em geral, por apresentar peculiaridades em relação ao seu redor. Também pode significar, segundo a autora, uma lente metodológica e a sua indefinibilidade seria uma de suas potencialidades, como nota Dawsey (2007, p.531): “[...] Aquém ou além de uma disciplina, ou até mesmo de um campo interdisciplinar, os estudos de performance se configuram como uma espécie de antidisciplina. Com base em diferentes campos do saber e da expressão artística [...] formula-se o conceito de performance.”

Pensar a mística enquanto um tipo *performance* pode ser útil na medida em que esse conceito não desconsidera a complexidade do fenômeno. Nem teatro e nem ritual, portanto: a mística pode apresentar traços que remetem a ambos, e até mesmo para além dessas duas possibilidades. Pereira (2014, p.140) afirma que, enquanto ritual, a mística “[...] reúne o lado histórico, o social, o político e as experiências dos sujeitos juntamente com o lado artístico, representado por meio dos cenários, do teatro, das artes visuais, das artes plásticas.” Essa percepção “híbrida” da mística fica ainda mais clara na passagem abaixo:

[...] Percebemos nas místicas que os atos dos sujeitos têm resquícios que podem ser caracterizados como artísticos, estes conseguem se manter durante toda a manifestação do ritual, pois o que está em jogo é a representação da realidade que os sujeitos vivem na sociedade. Nem que, para isto, seja necessário teatralizar os enfrentamentos e as condições de vida que as pessoas que moram no campo vivem para permanecer em sua terra. (p.142)

Portanto, Pereira (2014) defende uma interpretação performática da mística, argumentando que ela pode ser entendida como *performance* cultural por duas razões: em primeiro lugar pois trata-se de um fenômeno presente o tempo todo, possuindo certas regras a serem seguidas, e em segundo lugar pois trata-se de uma representação do comportamento dos trabalhadores rurais. “[...] Dessa forma, as expressões são criadas para representar o contexto social que os trabalhadores vivem; isto traz uma estética amparada em uma performance artística.” (p.141) Resta saber em que medida é possível operacionalizar uma investigação a partir do recorte teórico da *performance*, e uma resposta possível talvez seja a construção de uma sensibilidade etnográfica.

A construção de uma sensibilidade etnográfica

Rosana Guber (2001, p.11, tradução nossa) entende que, enquanto enfoque, a etnografia “[...] é uma concepção e prática de conhecimento que busca compreender os fenômenos sociais da perspectiva de seus membros (entendidos como ‘atores’, ‘agentes’ ou sujeitos sociais)” O seu elemento diferencial será a descrição, o “como algo se apresenta para o outro”, e a boa descrição será aquela que não interpreta de forma etnocêntrica¹⁰, ou seja, substituindo os pontos de vista, valores e razões do investigado por aqueles do investigador. Prossegue a autora argumentando que o enfoque etnográfico supõe a elaboração de uma representação coerente daquilo que o nativo pensa e fala, sendo que essa descrição não será verdadeiramente o mundo do nativo, mas uma interpretação do investigador acerca dele. Assim, no contexto desta pesquisa, a etnografia possui o papel fundamental de provocar um movimento em direção àquilo que os diferentes atores sociais pensam acerca da mística.

Mas como proceder diante de um objeto capaz de provocar afetivamente o investigador? Quando procuramos pelas palavras “afeto” ou “afetividade”, na maioria dos

¹⁰ Enquanto fenômeno universal do ser humano, o etnocentrismo designa uma postura coletiva de rejeição ou reconhecimento das demais culturas diferentes daquela a qual se pertence. Seja na antiguidade onde gregos e romanos tratavam os estrangeiros por “bárbaros”, ou mesmo nos povos inuítes, para os quais o próprio nome significa “ser humano”, o etnocentrismo marca diversas formas de violência em relação ao *outro*. (DORTIER, 2010)

dicionários, dificilmente as encontramos descoladas de seus sentidos e usos mais comuns, ou seja, “*sentimento* de afeição ou inclinação por alguém; amizade, paixão, simpatia”. (MICHAELIS, 2018) O afeto adquire importância especial na investigação da mística pois, como não será difícil notar nas suas diferentes definições, um ponto bastante enunciado sobre ela é a sua “não explicabilidade”. Ouvi de um de meus primeiros interlocutores que “a mística não se explica, mas se sente”. Dessa maneira, aparentemente, estaria arruinada qualquer tentativa de investigar um fenômeno capaz de me afetar. É preciso, portanto, transformar o afeto em um dispositivo de conhecimento.

Favret-Saada (2005) afirma que, geralmente, o afeto é ignorado pelos autores, sendo reconhecido ou enquanto construção cultural, ou enquanto representação, e, portanto, fadado ao desaparecimento. Na tentativa de reabilitar a sensibilidade enquanto forma de apreensão na pesquisa de campo, a autora elabora um “dispositivo metodológico” capaz de produzir um saber a posteriori, e que não se confunde nem com a tradicional observação participante e nem com o sentimento de empatia pelos investigados. Participar, argumenta a antropóloga, não deve ser confundido com sentir empatia, pois este sentimento ainda pressupõe o distanciamento. Trata-se, por outro lado, de ocupar realmente determinado lugar e expor-se aos mesmos *afetos* que aqueles aos quais se investiga. Em suas palavras, “[...] quando se está em um tal lugar, é-se bombardeado por intensidades específicas (chamemo-las de afetos), que geralmente não são significáveis. Esse lugar e as intensidades que lhe são ligadas têm então que ser experimentados: é a única maneira de aproximá-los.” (FAVRET-SAADA, 2005, p.159)

O principal argumento da autora é o de que ao aceitar ser afetado da mesma forma que o *nativo*, abre-se um canal de comunicação específico¹¹, sempre involuntário e desprovido de intencionalidade, verbalizado ou não. Assim, Favret-Saada reinsere a questão da afetividade diretamente no seio do trabalho etnográfico. Se convencionalmente as pesquisas tendem a ocultar qualquer tipo de “irracionalidade” no envolvimento entre pesquisador e objeto, privilegiando o universo das representações e o discurso científico, uma outra possibilidade, portanto, será aproveitar ao máximo as condições oferecidas pela dimensão afetiva, que, a princípio, parece não oferecer nada mais do que situações inusitadas, mas que pode revelar, no

¹¹ Sintetizando os traços distintivos dessa proposta etnográfica, Favret-Saada (2005, p.160) coloca que é imprescindível: i) que o etnógrafo reconheça que a comunicação convencional da pesquisa, verbal, voluntária e intencional, com o objetivo de apreender as representações nativas, é sempre a mais pobre das variedades de comunicação humana, sobretudo quando diz respeito a experiências não verbais e involuntárias; ii) que o etnógrafo aceite viver em um estado “schizo”, ora sendo profundamente afetado pela experiência, ora optando por fazer dela um objeto de sua investigação; iii) que o etnógrafo compreenda a temporalidade específica dessa modalidade, na qual primeiro se é afetado e apenas depois é que se analisa a situação, e, por último, iv) que o etnógrafo esteja preparado para lidar com o material levantado, cuja densidade pode colocar em dúvida as maiores certezas científicas.

momento da análise, uma realidade a qual seria impossível acessar pelas vias tradicionais de pesquisa.

A ideia é, portanto, realizar uma aproximação etnográfica sobre a cultura da mística, buscando construir um conhecimento situado entre a minha experiência afetiva, enquanto pesquisador, e os sentidos construídos pelas diversas subjetividades implicadas no fenômeno. Aqui é importante nos determos no conceito de invenção. O antropólogo norte-americano Roy Wagner (2010) reflete que o pesquisador, ao experienciar uma nova cultura, identifica novas possibilidades de vida das quais ele mesmo, enquanto indivíduo, poderia vir a adotar, em um processo objetivo que envolve observação e aprendizado. Antes de vivenciar essa nova cultura, argumenta o antropólogo, seria possível até mesmo dizer que a “cultura em si” não existe, uma vez que, antes de conhecermos novas formas de se viver a vida, vivemos de acordo com as nossas pressuposições autoevidentes. Ou seja, é no movimento de conhecer o novo e o diferente que nos apercebemos de nós mesmos enquanto parte de determinada cultura. É nesse sentido que o conceito wagneriano de invenção ganha forma:

[...] É apenas mediante uma "invenção" dessa ordem que o sentido abstrato de cultura (e de muitos outros conceitos) pode ser apreendido, e é apenas por meio do contraste experienciado que sua própria cultura se torna "visível". No ato de inventar outra cultura, o antropólogo inventa a sua própria e acaba por reinventar a própria noção de cultura. (WAGNER, 2010, p.31)

Esse tipo de procedimento que se assemelha a uma tradução é fundamental na antropologia. Wagner (2010) diz que o antropólogo em campo vive à maneira de um forasteiro, em relação à cultura nova, mas, ao mesmo tempo, como um nativo metafórico de sua própria cultura. Por sua vez, a relação que o antropólogo constrói entre duas culturas surgirá desse ato de invenção que une os significados já conhecidos pelo antropólogo, a partir de sua cultura nativa, com aqueles novos, gerando uma representação compreensível de seu objeto. Dessa maneira, as analogias daí resultantes traduzirão os significados de uma cultura para outra, participando, ao mesmo tempo, de ambas as culturas, tal qual o pesquisador. Essa tradução não está livre de equívocos, porém, Viveiros de Castro (2015, p.92) diz: “[...] Um equívoco não é um erro, um logro ou uma falsidade, mas o fundamento mesmo da relação que o implica, e que é sempre uma relação com a exterioridade.” O erro, continua o antropólogo, supõe o já constituído, o homogêneo; o equívoco, por sua vez, supõe a diferença e a coloca como premissa

da relação, sendo não uma falha da subjetividade mas um “dispositivo de objetivação” presente nas relações sociais:

[...] O equívoco não é o que impede a relação, mas aquilo que a funda e a propõe: uma diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que há desde sempre e para sempre um equívoco; é comunicar pela diferença, em vez de silenciar o Outro ao presumir uma univocidade originária e uma redundância última — uma semelhança essencial — entre o que ele e nós “estávamos dizendo”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.91)

Viveiros de Castro (2015, p.93) argumenta: “[...] O erro ou ilusão por excelência consistiria, justamente, em imaginar que haja um unívoco por baixo do equívoco, e que o antropólogo seja seu ventríloquo.” Assim, o equívoco seria uma categoria transcendental que constitui o próprio fazer antropológico, gerando a sua condição de possibilidade enquanto discurso de tradução, que é, justamente, o ato de “instalar-se no espaço do equívoco e habitá-lo”, porém não para desfazê-lo, mas para potencializá-lo em sua vocação para expor a diferença conceitual entre mundos. Em suma, gostaria de pensar a mística a partir dos equívocos que ela suscita; as incompreensões, traduções e rasuras são fundamentais para este trabalho, na medida em que “comunicam pela diferença”. Portanto, será útil tecer ao menos um rápido comentário acerca da perspectiva daquele que aqui escreve.

Sobre o pesquisador

A mística, mais do que o objeto de pesquisa deste trabalho, significa o resultado de um breve percurso acadêmico, e o meu primeiro contato efetivo com as questões do campo, e principalmente com a agroecologia. Para compreender os caminhos não tão óbvios que me levaram à mística, é necessário recordar alguns pontos em meus primeiros estudos na Escola de Comunicações e Artes (ECA) da Universidade de São Paulo (USP).

A formação em Comunicação Social, naquele momento, se dava a partir do oferecimento das disciplinas específicas de cada habilitação, mas também de um núcleo básico que compreendia sociologia, filosofia, antropologia e linguística. Uma dessas disciplinas era marcada pela discussão teórica acerca das linguagens da cultura, como as mediações da oralidade, por exemplo, e a sua avaliação final consistia na pesquisa e na escrita de um ensaio literário com tema livre. A liberdade temática me possibilitou, pela primeira vez, explorar uma curiosidade que me acompanhava há um bom tempo: a figura folclórica do caipira paulista. Produzi um ensaio acerca das obras do jornalista Cornélio Pires, responsável, entre outras coisas, por reunir parte do folclore paulista, bem como divulgar e popularizar as canções

caipiras por meio da indústria fonográfica, e essa primeira experiência me chamou a atenção para a questão mais específica da cultura do campo e do meio rural.

A cidade, então, se mostrou a partir de sua oposição ao rural. As questões “centro e periferia”, “atraso e progresso”, me fizeram, posteriormente, também olhar para o urbano a partir da sensibilidade de figuras como Adoniran Barbosa, o poeta da cidade, que, a exemplo de sua canção “Conselho de mulher”, denuncia, como aponta Matos (2009), o caráter penoso do trabalho explorado na sociedade industrial: “[...] Progrêssio, Progrêssio / Eu sempre escutei falá / Que o progrêssio vem do trabaio/ Então amanhã cedo nós vai trabaiaí [...]” (Adoniran Barbosa, Oswaldo Moles e João B. Santos, 1953, apud Matos, 2009).

O atraso, por vezes incorporado pela figura do caipira, ou até mesmo da natureza, que deve ser substituída pelo avanço civilizatório que a cidade representa, torna-se uma questão cada vez maior para mim, e decido, então, persistir nos estudos do campo, certo de que tais oposições e o sentido de progresso deveriam ser problematizados. Assim, em minha Iniciação Científica (IC), que posteriormente tornou-se também o meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), decido observar uma rede de consumo agroecológico.

Ainda não estava claro, mas eu já estava entrando em novos terrenos. Antes de concluir a graduação visitei o VIII Congresso Brasileiro de Agroecologia, e tive a certeza de que aquilo tudo o que eu vinha estudando de forma não sistematizada era objeto de investigação da agroecologia. O mais difícil foi compreender se esta se tratava de um campo científico, de um movimento social ou um “eixo temático” no qual convergiam os problemas da sustentabilidade, do meio rural e do “consumo consciente”. A certeza que tive era a de que a agroecologia parecia aberta à contribuição de diversas disciplinas e saberes, e propunha não apenas uma virada sustentável, mas uma profunda ressignificação da relação entre o ser humano e a natureza a partir do resgate dos valores e da cosmovisão dos diversos povos soterrados pelo progresso.

Os dois anos que se seguem à graduação foram dedicados a aprofundar as minhas questões acerca do campo, da sustentabilidade e da agroecologia, isso tudo a partir da perspectiva das ciências humanas. cursando uma pós-graduação no Instituto de Artes (IA) da Universidade Estadual “Júlio de Mesquita Filho”, (UNESP), pude avançar de forma mais direta na relação entre as ciências, a sustentabilidade e as artes, em partes muito estimulado pela 32^a Bienal de São Paulo, intitulada *Incerteza Viva*. Em que medida a ciência e a sensibilidade artística podem caminhar juntas, sobretudo em um contexto de profunda crise socioambiental? A Bienal parecia refletir um importante momento não apenas na arte contemporânea, mas da ruptura dos valores do mundo moderno e da incerteza quanto ao futuro.

Assim, do folclore caipira e do estudo da rede de consumo agroecológica, até o diálogo entre a ciência, a sustentabilidade e as artes, a “dimensão cultural”, que implica tanto nos valores compartilhados por aqueles por trás da destrutiva locomotiva do progresso, como na visão daqueles que lutam pelo resgate de práticas e concepções de mundo menos destrutivas e mais igualitárias, se mostra um elemento constante nos caminhos traçados até aqui. Portanto, a decisão de retornar ao evento agroecológico para estudá-lo é fruto de uma vivência permeada por desencontros e equívocos, mas também remete a um sincero encantamento acerca das inúmeras possibilidades que surgem do complexo diálogo entre saberes, fazeres, subjetividades e linguagens. Já é tempo de rumar em direção ao campo de investigação.

Sobre o campo

Criado na esteira dos quatro seminários de agroecologia realizados entre os anos de 1999 a 2002, no estado do Rio Grande do Sul, o CBA nasce no ano de 2003, demarcando a agroecologia enquanto uma ciência ou campo de conhecimentos multidisciplinares que visa fomentar estilos de agricultura de base ecológica, e elaborar estratégias de desenvolvimento rural. (CAPORAL, 2019) Na primeira edição do evento, cujo tema foi "Conquistando a Soberania Alimentar", foi proposta a criação de uma entidade científica, sendo que no ano seguinte, em 2004, entrou em atividade a Associação Brasileira de Agroecologia (ABA), que se tornaria a promotora oficial do congresso, que até 2007 acontece anualmente, passando, a partir de então, ao formato bianual.

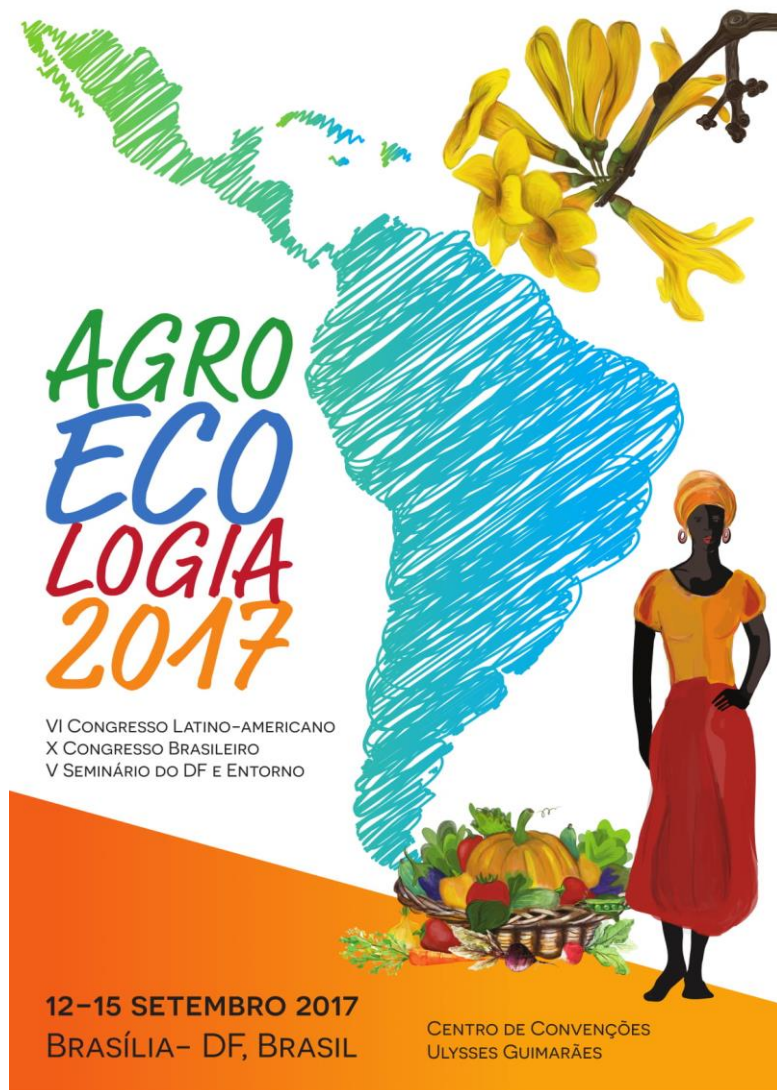
A décima edição do CBA, em 2017, ocorreu em conjunto com o VI Congresso Latino-Americano de Agroecologia, esse organizado pela Sociedad Científica Latinoamericana de Agroecología (SOCLA), e com o V Seminário de Agroecologia do Distrito Federal e Entorno, esse outro, por sua vez, organizado pelos membros da ABA de cada região, tradicionalmente sempre no ano prévio ao CBA. A escolha da cidade sede para o conjunto de eventos foi justificada pela ABA como um movimento estratégico de discussão da agroecologia no centro do poder político do Brasil: “[...] realizar este Congresso no centro do poder político brasileiro, será importante para discutir o papel da Agroecologia como elemento transformador para uma proposta de desenvolvimento rural centrado em outra relação da natureza com as pessoas e os espaços, buscando contribuir para a construção de sociedades mais sustentáveis.” (ABA, 2019)

O X CBA durou ao todo quatro dias, e o seu tema¹² foi “Agroecologia na transformação dos sistemas agroalimentares na América Latina: memórias, saberes e caminhos para o bem viver”. A ideia amplamente difundida no congresso foi a de que cada um deveria trilhar o seu próprio caminho, baseado nas suas vivências. Assim, nessa ocasião assisti, ao longo de todo o congresso, uma variedade de apresentações identificadas como místicas oficiais e não oficiais, ou seja, anunciadas pela organização do evento, ou realizadas de forma espontânea, sendo algumas delas registradas em vídeo ou no diário de campo, e também coletei nove entrevistas abertas, tendo sido autorizado pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), sob o número 69670317.2.0000.5404, e das quais, invariavelmente, substituí os nomes reais por nomes fictícios, respeitando o sigilo das informações prestadas.

Na minha passagem pelo CBA não fui apenas um observador-participante. Embora o foco dos meus relatos neste texto seja essencialmente a respeito da observação da mística, é preciso deixar claro para o leitor que assumi diferentes perspectivas em distintos momentos, pois também participei do evento enquanto parte dessa mesma comunidade, como pesquisador – o que pode ser conferido nos anais do congresso. Com isso gostaria de reforçar que nunca foi pretensão percorrer aqueles coloridos corredores coberto por alguma suposta neutralidade. Se em um primeiro momento o congresso me provocara um estranhamento tal que me levou ao desafio de compreendê-lo em suas multiplicidades, é certo que ao longo do processo de pesquisa o desafio se converteu em tentar reanimar aquele mesmo sentimento de espanto, porém agora diante de uma cultura que me era cada vez mais familiar. Em outras palavras, na medida em que eu adentrava no universo da agroecologia, me parecia mais natural e pacífico o convívio entre diferentes saberes e culturas, assim como afirma o diálogo de saberes. Dessa maneira foi preciso desconstruir e desnaturalizar muitas vezes o sentido do que é, afinal, a agroecologia, bem como questionar significados aparentemente já cristalizados para a grande maioria dos sujeitos – incluindo a mim mesmo, evidentemente.

¹² Os temas geradores do congresso foram os seguintes: Políticas públicas e conjuntura, Mulheres e Agroecologia, Juventudes e Agroecologia, Educação em Agroecologia, Construção do Conhecimento agroecológico, Campesinato e soberania alimentar, Conservação e manejo da socio biodiversidade e direitos dos agricultores e povos e comunidades tradicionais, Agroecologia e resiliência socio ecológica às mudanças climáticas e outros estresses, Manejo de agroecossistemas e agricultura orgânica, Agrotóxicos e organismos geneticamente modificados, Agroecologia e agriculturas urbana e Peri urbana, Estratégias econômicas em diálogo com a Agroecologia e, por fim, Memórias e história da Agroecologia.

Figura 0.9. – Anais do VI Congresso Latino-americano de Agroecologia; X Congresso Brasileiro de Agroecologia; V Seminário de Agroecologia do Distrito Federal e Entorno; 12 a 15 de setembro de 2017, Brasília/DF



Fonte: *site da ABA*¹³

Sobre a divisão do texto

Escrever sobre a mística e a agroecologia, enquanto um e mesmo objeto, foi, desde o início da empreitada, um dos maiores desafios. Se não foram totalmente vencidas, as dificuldades enfrentadas deixaram as suas marcas no texto, que, em certo sentido, se assemelha a um tipo de bricolagem. Dessa forma, o trabalho está dividido em três capítulos principais que, embora estejam inter-relacionados, possuem características distintas.

¹³ Disponível em: <<http://cadernos.aba-agroecologia.org.br/index.php/cadernos/issue/view/1>>, Acesso em: 08/12/2018.

O primeiro capítulo trata da questão da agroecologia por meio de uma breve revisão bibliográfica, porém buscando, desde o início, oferecer uma leitura direcionada para o problema do diálogo de saberes. Assim, em um primeiro momento localizarei a agroecologia enquanto uma disciplina que nasce em contraposição ao modelo de agricultura proposto pela Revolução Verde. Tendo isso em mente será possível discorrer sucintamente acerca dos principais autores que fundamentam os paradigmas agroecológicos. Em seguida proponho um olhar mais detido para o diálogo de saberes como uma das premissas norteadoras da agroecologia, porém buscando pelos indícios que já sugerem que esse diálogo possa ser complexificado. É dessa forma que abro espaço para uma discussão acerca do papel dos movimentos sociais, e em específico o MST, no protagonismo da agroecologia enquanto uma ciência reflexiva.

Ainda no primeiro capítulo discorro rapidamente sobre o MST, porém, de maneira semelhante com a seção dedicada à agroecologia, a leitura que proponho já é direcionada para o problema maior da mística, que será tratada nos outros dois capítulos. Com isso, a história do MST vai ser resgatada sobretudo no que diz respeito às suas raízes político-culturais de inspiração religiosa, o que possibilitará uma maior compreensão do lugar da fé, dos ritos e do simbolismo presente no movimento até os dias atuais.

O segundo capítulo tem como propósito maior oferecer um olhar etnográfico para o fenômeno da mística. Partindo de uma experiência na qual participei de um curso de formação em agroecologia junto a uma escola técnica do MST, faço uma reflexão que se sustenta entre as teorias da *performance*, o teatro e a filosofia. Assim, a mística será tratada primeiramente a partir de seus aspectos político-pedagógicos, onde será possível perceber o seu lugar na formação da identidade do sem-terra. Em seguida busco me aproximar do modelo de teatro proposto por Augusto Boal para tentar compreender os aspectos teatrais que perpassam essa prática que se estabelece entre as artes e o ritual. É nesse viés que aproveito para trazer para a discussão alguns autores que oferecem diferentes perspectivas da mística, ora compreendida enquanto teatro, ora tomada como demonstração de fé do militante do MST. Concluo o capítulo extraindo algumas consequências tanto da discussão teórica como da minha experiência etnográfica, o que me leva a considerar a *seriedade* da mística enquanto um importante aspecto evocado pelos militantes.

O último – e mais importante – capítulo trata da minha experiência com a mística encenada no CBA, em setembro de 2017, na cidade de Brasília – DF. Diferentemente do segundo capítulo, aqui o fenômeno será explorado predominantemente a partir dos sentidos explicitados pelos diversos sujeitos entrevistados, bem como das minhas próprias impressões.

Começo o capítulo fazendo uma descrição da mística de abertura do congresso, e a seguir busco explorar os recursos técnicos e metodológicos que foram empregados na sua realização. Em seguida tento identificar o tipo de discurso que está em operação na agroecologia e que é confrontado por uma contra narrativa proposta pela mística. Para além da apresentação de abertura, investigo outras encenações que podem ser consideradas como “místicas não oficiais”, e que puderam ser vistas ao longo de todo o evento. Uma das consequências mais pungentes da mística no contexto em que ela foi observada é a sua capacidade de tornar certos sujeitos visíveis no tempo e no espaço. Assim, a mística tem a ver com um recorte político, e a sua forma pode ser tanto solene como afrontosa, como demonstra uma das *performances* que ocorreu ao final do CBA. Por fim, encerro o capítulo argumentando que o congresso opera como uma grande mística pois, o que está em jogo nesse importante evento da agroecologia é a necessidade de criar o sentimento de pertencimento ao grupo, conferindo uma identidade para essa ciência que se confunde com movimento social.

O papel da interdisciplinaridade

Como é possível perceber, os capítulos diferem entre si quanto ao conteúdo mobilizado no processo de escrita. Nesse sentido, esta dissertação apresenta dois momentos distintos, um representado pelo primeiro capítulo, e o outro pelos segundo e terceiro capítulos. Portanto, deixo ao leitor que construa a sua rota de leitura, principalmente se já houver alguma familiaridade com o tema da agroecologia, pois a segunda parte, embora dependa da problematização que lhe antecede, ainda assim mantém certa unidade de sentido, uma vez que diz respeito mais propriamente à mística. Quanto aos aspectos teórico-metodológicos, é possível dizer que este texto é o resultado de uma operação interdisciplinar que foi sendo construída a partir das demandas específicas levantadas pelo problema. Sobre o processo investigativo interdisciplinar, Floriani (2000) aponta:

A interdisciplinaridade não existe de antemão. Não nasce por decreto. É constitutiva e constituinte do processo interdisciplinar, produto de uma associação disciplinar. A ação interdisciplinar ocorre em regiões de fronteira de representação da realidade e se amplia pela ação combinada das disciplinas presentes no programa. A fronteira não é o limite intransponível; é, porém, o limite da diferenciação que permite, ao mesmo tempo, juntar-se entre diferentes domínios e separar-se das especificidades da realidade, captadas pelos procedimentos disciplinares, para fazer uma nova síntese integradora da multiplicidade do real. (p.106)

Penso que este texto, com todas as suas deficiências possíveis, seja o resultado de um esforço contínuo de aceitação de limites, mas também de exploração dos caminhos sugeridos pela própria pesquisa, em suas vivas necessidades. Pelbart (2014, p.251), lendo Souriau, para o qual a arte e a filosofia instaurariam seres que reclamam a sua existência por si mesmos, reflete que uma obra — e não apenas uma obra de arte — nos desafia constantemente a responder às suas perguntas, não tanto como uma criação que se faz do zero, mas como uma travessia pelo caos: “[...] O trajeto vital é feito de exploração, de descobertas, de encontros, de cisões, de aceitações dolorosas, contra o voluntarismo idealista do criador que parte do nada, contra a solicitude em relação à ‘matéria’ que o chama: ‘o ser em eclosão reclama sua própria existência’”. Refletindo sobre a interdisciplinaridade, Olga Pombo (2005) segue em caminho semelhante:

[...] A interdisciplinaridade é mesmo capaz de não ser qualquer coisa que se faça. Ela situa-se algures, entre um projecto voluntarista, algo que nós queremos fazer, que temos vontade de fazer e, ao mesmo tempo, qualquer coisa que, independentemente da nossa vontade, se está inexoravelmente a fazer, quer queiramos quer não. E é na tensão entre estas duas dimensões que nós, indivíduos particulares, na precariedade e na fragilidade das nossas vidas, procuramos caminhos para fazer alguma coisa que, por nossa vontade e porventura independentemente dela, se vai fazendo. (POMBO, 2005, p.4)

Estar desabrigado da cultura disciplinar e dos seus benefícios gera incerteza, mas, como diz Mia Couto (2016, p.6): “[...] Se há razão para temer as incertezas, haverá outras tantas razões para temer a certeza. Porque, afinal, a certeza pode excluir, pode afastar-nos da complexidade e diversidade do mundo, pode criar uma falsa ideia de segurança e de superioridade racional e moral.” Fica apresentado, assim, um resumo do itinerário percorrido por mim ao longo de todo o processo de pesquisa, que se fez da aceitação dos desafios do problema, mas também do reconhecimento dos limites e potencialidades do diálogo interdisciplinar.

CAPÍTULO I

A AGROECOLOGIA E O MST

Na terra onde se desterrou a natureza e a cultura; neste território colonizado pelo mercado e pela tecnologia, a Agroecologia rememora os tempos em que o solo era suporte da vida e dos sentidos da existência, onde a terra era torrão e o cultivo era cultura; onde cada parcela tinha a singularidade que não só lhe outorgava uma localização geográfica e suas condições geofísicas e ecológicas, senão onde se assentavam identidades, onde os saberes se convertiam em habilidades e práticas para lavrar a terra e colher seus frutos.

Enrique Leff¹⁴

¹⁴ 2002, p.37

1.1. A agroecologia

Apresento a seguir um breve histórico da agroecologia, primeiro enquanto ciência que se contrapõe à Revolução Verde, e, em um segundo momento, resgatando alguns dos autores que contribuíram com a sua consolidação enquanto disciplina. Daí em diante proponho uma leitura da agroecologia a partir de um de seus mais importantes pressupostos: o diálogo de saberes. Algumas consequências podem ser extraídas do diálogo de saberes agroecológico, e, em especial, a tensão política que se estabelece entre os diferentes atores sociais. Terminando essa seção, por fim, estabelecendo o MST como um dos principais protagonistas da agroecologia.

1.1.1. A agroecologia como contraposição à Revolução Verde

De acordo com Mazoyer e Roudart (2010), a revolução agrícola contemporânea, que ocorreu ao longo da segunda metade do século XX, pode ser descrita como o desenvolvimento de uma atividade agrária baseada na elevada motorização-mecanização, na intensa utilização de fertilizantes e na seleção de variedades de plantas e animais que apresentam um melhor potencial de rendimento. O desenvolvimento deste modelo de agricultura resultou na queda dos preços agrícolas reais, mas, ao mesmo tempo, implicou no bloqueio do desenvolvimento de 90% dos estabelecimentos agrícolas de pequeno porte ao redor do mundo, expulsando o trabalhador do campo e engrossando as fileiras de mão de obra disponível na cidade.

Nos anos 1960 surge, então, uma variante da revolução agrícola contemporânea, porém menos motorizada e mecanizada: trata-se da Revolução Verde, um conjunto de inovações tecnológicas desenvolvidas para a agricultura, como a seleção de variedades com alta rentabilidade e potencial para exportação, o uso ainda mais acentuado de fertilizantes químicos, e o controle nas condições de oferta da água, irrigação e drenagem. Como era de se esperar, os custos de acesso para este tipo de agricultura foram impeditivos para a maioria dos camponeses. Assim, se ambas as revoluções parecem carregar consigo as noções de avanço e progresso, a experiência demonstra que, nos lugares onde o estágio da agricultura moderna se encontra avançado, parece impossível aumentar a produtividade intensificando os mesmos processos técnico-científicos, sob o risco de potencializar ainda mais os prejuízos já existentes, que são de ordem ecológica, sanitária e social: poluição do meio ambiente, redução da qualidade dos alimentos, empobrecimento do solo, marginalização do trabalhador rural etc.

Gliessman (2002) aponta que os sistemas atuais de produção de alimentos, baseados na Revolução Verde, estão destruindo as suas próprias bases fundamentais. As estratégias de aumento de produtividade no campo estariam resultando no seu oposto, uma vez que têm degradado o solo, a água e a diversidade genética, ao mesmo tempo em que mantém forte dependência do uso de recursos não renováveis, como o petróleo. Para o autor a agricultura convencional se basearia em dois objetivos: a *maximização da produção* e a *maximização dos lucros*. Para alcançar estes objetivos a agricultura moderna se sustentaria em seis pilares: lavoura intensiva, monocultivo, irrigação, aplicação de fertilizantes inorgânicos, controle químico das pragas e a manipulação genética das culturas. Essas medidas tenderiam a favorecer a produtividade à curto prazo, comprometendo, porém, os resultados futuros.

Nesse sentido, Moreira (2000) identifica ao menos três dimensões críticas à Revolução Verde. A primeira delas seria a *crítica à técnica*, na qual os conceitos relacionados à natureza, ao ser humano e ao trabalho produtivo seriam questionados frente aos efeitos da poluição, do envenenamento dos recursos naturais e dos alimentos, da perda da biodiversidade, da destruição dos solos e do assoreamento dos rios. O autor aponta que a partir dessa percepção crítica à técnica nasceriam os movimentos de agricultura alternativa, como a orgânica e agroecológica, acompanhado das discussões acerca dos riscos da transgenia.

A segunda dimensão seria a *crítica social*. A pobreza enfrentada pelos trabalhadores rurais, seguida de seu êxodo em direção aos meios urbanos, e a precarização de suas condições de vida e trabalho seriam algumas das consequências sociais da Revolução Verde. Tal crítica, aponta Moreira (2000), se volta à própria natureza do capitalismo na formação social do Brasil, marcado pela concentração da propriedade da terra e pela distribuição desigual dos recursos produtivos industriais, como também ao conjunto de políticas públicas que beneficiaram apenas as elites dominantes.

O terceiro viés crítico à Revolução Verde seria a *crítica econômica*. A crise do petróleo na década de 1970, associada ao aumento de custos, teria gerado um salto nos preços dos pacotes da Revolução Verde. Com a crise financeira segue-se a redução nos subsídios e créditos, e entra-se na discussão, em nível nacional e internacional, da necessidade de se pensar em matrizes energéticas alternativas. Os camponeses, impedidos de acessar os pacotes tecnológicos da Revolução Verde, representariam uma possibilidade produtiva baseada em técnicas tradicionais e alternativas, embora, na prática, poucas políticas públicas tenham sido efetivas em seu favor.

O quadro em que se insere a Revolução Verde parece contraditório em diversos aspectos. Se por um lado aumenta a produtividade para o investidor do campo, por outro inviabiliza o trabalho do pequeno agricultor, e ainda não resolve o problema da segurança alimentar. Se por um lado o capital científico e tecnológico da Revolução Verde permite manipular profundamente paisagens e espécies animais e vegetais em favor dos interesses do ser humano, por outro parece perder completamente o controle de seus efeitos colaterais. Assim, a agroecologia se consolida nesse contexto, questionando a Revolução Verde e os seus efeitos.

1.1.2. As bases teóricas da agroecologia

Stephen Gliessman (2002) explica que ao longo do século XX as duas ciências das quais a agroecologia se origina teriam mantido uma relação distante entre si. A ecologia teria focado os seus estudos nos sistemas naturais, enquanto a agronomia teria centrado os seus esforços na investigação científica da agricultura. A combinação entre ambas teria as suas primeiras tentativas nos fins dos anos 1920, a partir do campo chamado, então, de "ecologia de cultivos". Essa disciplina tinha a intenção de estudar as condições físico-ambientais para determinar os melhores campos de cultivo. Porém, será nos anos 1930 que o termo agroecologia surgirá, indicando a aplicação da ecologia na agricultura. Seu uso, entretanto, não teria sido estimulado, em partes, devido à apropriação da "ecologia de cultivos" pela agronomia.

Nos anos 1940, ao passo que a ecologia teria se projetado enquanto uma ciência pura, a agronomia teria se voltado para a prática, acompanhando a demanda pelo desenvolvimento de tecnologias de mecanização e agroquímicos, no pós guerra. Nos anos 1950 consolida-se o conceito de ecossistema, que abarca, de forma generalista, os processos ecológicos *também* na agricultura. Já nos anos 1970, um aumento pelos interesses ambientalistas, mas, também, devido à investigação do campo de ecologia de comunidades e populações, fará surgir, no Primeiro Congresso Internacional de Ecologia, em 1974, um grupo dedicado à análises de *agroecossistemas*. Assim, nos anos 1980, a agroecologia se torna uma disciplina dedicada aos estudos do *agroecossistema*, que segundo Gliessman (2002), é um espaço de produção agrícola visto como um ecossistema particular. A importância desse conceito reside na possibilidade de se "[...] analizar sistemas de producción de alimentos en su totalidad, incluyendo el complejo conjunto de entradas y salidas y las interacciones entre sus partes." (p.17)

Partindo do conceito de *agroecossistema*, Gliessman (2002) tece suas contribuições para o que seria a agroecologia. Para o autor é necessário manter a produtividade da superfície agricultável do mundo, ao mesmo tempo em que se transformam os padrões de consumo e uso do solo, beneficiando produtores e consumidores. Para preservar essa produtividade será necessário incorporar sistemas sustentáveis de produção de alimentos baseados no conhecimento profundo dos processos ecológicos. Assim, a agricultura do futuro deverá ser, ao mesmo tempo, sustentável e produtiva, para atender à crescente demanda por alimentos, razão pela qual não ser possível substituir completamente a agricultura convencional pelos modelos indígenas ou tradicionais. Dessa forma, a agroecologia aparece como uma abordagem que sintetiza práticas tradicionais com o conhecimento moderno da ecologia:

El llamado demanda un nuevo enfoque hacia la agricultura y desarrollo agrícola construida sobre la base de la conservación de los recursos y otros aspectos de la agricultura tradicional, local y de pequeña escala, y que al mismo tiempo aproveche los conocimientos y métodos modernos de la ecología. Este enfoque está incluido en la ciencia llamada agroecología, la cual se define como *la aplicación de conceptos y principios ecológicos para el diseño y manejo de agroecossistemas sostenibles*. (GLIESSMAN, 2002, p.13, grifo nosso)

A abordagem ecológica de Gliessman será seguida de perto pelos demais pensadores da agroecologia. De acordo com Silva Júnior e De Biasi (2012), Miguel Altieri promove uma linha interpretativa da agroecologia semelhante ao pensamento de Gliessman, reconhecendo que a agricultura tradicional comporta importantes informações que podem orientar estratégias agrícolas frente aos processos de modernização no campo. Como notam os autores, Altieri demonstra urgência na transferência entre conhecimentos tradicionais e a ciência, com vistas a salvaguardar os saberes etnocientíficos de seu total desaparecimento, dando origem a uma perspectiva técnico-agronômica na agroecologia.

Altieri (2012) afirma que as tradicionais estratégias camponesas, ainda que contem com um baixo nível tecnológico, apresentam uma grande estabilidade produtiva, garantindo a segurança alimentar da comunidade e, ao mesmo tempo, conservando a biodiversidade e os recursos naturais. Assim, os cientistas podem aprender muito a respeito da dinâmica de sistemas complexos, sobretudo da relação entre biodiversidade e o funcionamento dos ecossistemas. O autor também argumenta que mais pesquisas devem ser feitas para que não se perca o legado ecológico neolítico diante do avanço do progresso agroindustrial, contudo, adverte que as diversas agriculturas encontradas no mundo se desenvolveram em lugares específicos, evoluindo no tempo em *habitats* específicos, de modo que sua simples

transferência para outros contextos pode implicar em fracasso: mudam-se os solos, implementos e organização social, e muda-se o resultado.

Os agricultores deteriam um grande conhecimento sobre seu ambiente específico, estando restritos, porém, aos termos culturais e geográficos onde se encontram. Nesse sentido, Altieri (2012) defende que o conhecimento empírico do agricultor não deva ser comparado ao do ecólogo. Se o camponês sabe muito de sua região, pouco saberá para além dela. Da mesma forma, o conhecimento generalista do ecólogo, ainda que cubra grande parte dos casos, dificilmente alcançará a profundidade e especificidade que o agricultor detém sobre seu meio. A solução parece residir no *diálogo de saberes* possibilitada pela agroecologia:

[...] E é justamente por isso que um *diálogo de saberes* se faz necessário entre ecólogos e agricultores tradicionais. Na verdade, é uma condição essencial para o desenvolvimento de uma agricultura verdadeiramente ecológica, em que as pessoas que possuem o conhecimento devam ser parte do processo de planejamento. Habilidades locais podem ser mobilizadas por meio de abordagens participativas de desenvolvimento, combinando o saber local com o conhecimento e as competências dos agentes externos na *concepção e difusão de técnicas agrícolas apropriadas*. (ALTIERI, 2012, p.166, grifo nosso)

Porém, ainda que reconheça a importância do saber empírico dos agricultores tradicionais, a estratégia defendida por Altieri guarda, de forma implícita, conforme observam Silva Júnior e De Biasi (2012), a ideia de que aspectos culturais e técnicos podem ser dissociados, ou seja, as diferentes técnicas e soluções desenvolvidas por povos distintos poderiam ser incorporadas pela ciência e difundidas em qualquer contexto sociocultural. Portanto, dessa perspectiva a agroecologia teria o papel de catalogar todos os saberes ecologicamente sustentáveis, validá-los e disseminá-los por todo o mundo.

De forma diferente de Altieri, a proposta de Sevilla-Guzmán, de olhar para o "endógeno", reconhece a potencialidade dos conhecimentos tradicionais em resistir aos processos de modernização (SILVA JÚNIOR; DE BIASI, 2012). Ainda que o avanço agroindustrial deixe as suas marcas no campo, as práticas e as técnicas tradicionais sofrem atualizações que lhes permitem persistir ao longo do tempo. Se para Altieri o saber-fazer local é tratado como um elemento que pode ser transportado e preservado, o mesmo não ocorre com Sevilla-Guzmán, que vê a indissociabilidade entre a cultura e a técnica em sua dinâmica viva.

Segundo Sevilla-Guzmán (2001), mesmo que tenham sofrido os impactos da modernização e do progresso e suas implicações, como imposições econômicas, políticas e culturais, as comunidades tradicionais, pautadas mais pelo valor de uso do que pelo valor de troca, teriam gerado uma série de mecanismos para resistir à invasão da identidade ocidental,

preservando tanto suas formas locais de relação humana, como também entre humano e natureza, o que o sociólogo chama de *respostas endógenas*.

Assumindo a perspectiva da agroecologia, Sevilla-Guzmán (2001, p.36) defende a seguinte definição: "A agroecologia, que propõe o desenho de métodos de desenvolvimento endógeno para o manejo ecológico dos recursos naturais, necessita utilizar, na maior medida possível, os elementos de resistência específicos de cada identidade local." Para concretizar essa visão, o autor argumenta que é necessário potencializar "as formas de ação social coletiva", ou seja, aproveitar as soluções locais ao invés de buscar externamente modelos de atuação. A chave para se promover a solução *endógena* passaria, dessa forma, pelas metodologias participativas, que resgatariam, a partir dos próprios sujeitos implicados, as inovações relativas a cada *agroecossistema*.

Porém, Sevilla-Guzmán (2001) não acredita que as soluções endógenas devam substituir as pesquisas científicas ou concorrer com elas, mas, ao contrário, devem modificá-las, transformando seus fundamentos científicos convencionais em prol dos conhecimentos locais, que, notadamente, teriam a capacidade de desenvolver, de forma sustentável e rentável, os diferentes *agroecossistemas*. Dessa forma, o plano de desenvolvimento rural endógeno, segundo o autor, deve respeitar algumas condições, entre elas a *integralidade*, onde os recursos do *agroecossistema* devem ser aproveitados em suas diferentes potencialidades, integrando atividades socioculturais e econômicas; a *harmonia e equilíbrio*, em que o desenvolvimento dos *agroecossistemas* deve se pautar pelo crescimento econômico e, ao mesmo tempo, garantir a manutenção da qualidade do meio ambiente; a *autonomia de gestão e controle*, onde os habitantes do *agroecossistema* devem ser responsáveis pela sua gestão e controle e, por fim, a *utilização do conhecimento local vinculado aos sistemas tradicionais de manejo dos recursos naturais*, enquanto forma de aproveitar as vantagens da Co evolução do manejo tradicional e o seu potencial de sustentabilidade nos *agroecossistemas*.

Portanto, o *endógeno*, para Sevilla-Guzmán (2001), não se trata de um processo estático, como o nome poderia sugerir em seu significado de "nascido desde dentro". No contexto da agroecologia, o endógeno seria a articulação entre a sustentabilidade histórica do tradicional com as novas tecnologias e processos da natureza. Ou seja, trata-se de um processo dinâmico onde os aportes externos são incorporados pelas diferentes lógicas etnoecológicas, em uma troca que respeita a identidade tradicional local. A co-evolução entre homem e natureza seria o resultado do ajuste entre elementos culturais e ambientais, gerando uma identidade única do *agroecossistema*, que potencializaria e marcaria os limites de determinado

sistema, ao mesmo tempo em que fortaleceria as forças sociais atuantes, empoderando os atores locais em sua relação com os elementos do entorno.

Assim, as duas concepções de agroecologia, a de Altieri e de Sevilla-Guzmán, tratam a questão da relação entre ciência e saberes tradicionais de forma substancialmente distinta. Enquanto para Altieri a agroecologia representa uma força capaz de legitimar, guardar e difundir os conhecimentos tradicionais, Sevilla-Guzmán entende que a agroecologia deva fortalecer endogenamente as comunidades e populações afetadas pelo avanço da agricultura moderna. Na primeira perspectiva a relação de saber na agroecologia se dá de forma hierarquizada, submetendo o saber tradicional ao técnico-científico. Já a segunda reconhece o valor e a autonomia das culturas tradicionais. No caso brasileiro, a agroecologia estaria submetida principalmente ao modelo técnico-agronômico, embora importantes nomes do pensamento agroecológico estejam reconhecendo, cada vez mais, a necessidade de uma abordagem que supere a estrutura científica hiperespecializada em favor de uma compreensão mais complexa das populações diferenciadas. (SILVA JÚNIOR; DE BIASI, 2012)

O debate inaugurado pelos autores apresentados acima, com especial atenção a Sevilla-Guzmán, acerca da potencialidade da participação dos atores implicados nos *agroecossistemas*, como as culturas tradicionais, irá fomentar o surgimento de um paradigma agroecológico que se baseia na troca entre conhecimento científico e saberes populares, o chamado diálogo de saberes.

1.1.3. O diálogo de saberes como paradigma da construção do conhecimento agroecológico

Conforme argumenta Floriani (2007), nas sociedades de mercado, cuja confiança no domínio e exploração da natureza garantiriam sua reprodução, o conhecimento científico se imporia sobre os demais sistemas, desvalorizando saberes tradicionais como os indígenas e camponeses. Porém, na medida em que as externalidades dessa sociedade científicizada se mostram extremamente danosas, movimentos, e em especial os ambientalistas, recorreriam ao resgate dos saberes tradicionais para se contrapor à hegemonia da sociedade moderna. Para o autor o diálogo de saberes assim se resume:

Entendemos por “diálogo de saberes” a possibilidade de se estabelecer intercâmbios entre diversas áreas de conhecimento humano, seja entre aqueles reconhecidos e legitimados pelas instituições produtoras e difusoras do conhecimento científico, como entre outros conhecimentos considerados não-científicos (saberes culturalmente arraigados). (FLORIANI, 2007, p.107)

Para Leff (2002, p.37), a agroecologia se constitui por sua "[...] constelação de conhecimentos, técnicas, saberes e práticas dispersas que respondem às condições ecológicas, econômicas, técnicas e culturais de cada geografia e de cada população." A unificação destes saberes e práticas não se daria, segundo o autor, pelo viés científico, mas localmente, em cada condição histórica e em suas respectivas teorias e práticas. Algumas linhas adiante, o autor prossegue alertando que os saberes agroecológicos "se forjam na interface entre as cosmovisões, teorias e práticas", assim, configurando um novo paradigma produtivo, chamado de *ecotecnológico*, onde a produtividade natural se combina com as técnicas que potencializam a capacidade produtiva dos sistemas de forma sustentável e ecológica.

Leff (2002, p.37) parece compreender um papel ontológico para a agroecologia, transcendendo a discussão epistemológica tradicional: "A agroecologia é terra, instrumento e alma da produção, onde se plantam novas sementes do saber e do conhecimento, onde enraíza o saber no ser e na terra". Superando-se a discussão da agroecologia enquanto uma disciplina científica é possível resgatar um olhar não cientificizado sobre a terra, que, deixando de ser objeto de intervenção do conhecimento tecnológico moderno, passa a ser entendida como o sustentáculo de identidades e saberes-fazeres.

O resgate da importância ecológica da terra, não mais caracterizada por sua "utilidade", mas pelo seu valor "em si", implicaria no reconhecimento da capacidade tanto produtiva como reprodutiva da natureza, e de sua importância como suporte para as condições materiais e simbólicas da humanidade. Desta forma, se inauguraria uma *racionalidade ambiental*, que se preocupa com as condições ecológicas na recuperação da natureza e de uma civilização guiada por uma racionalidade econômica:

A Agroecologia convoca a um diálogo de saberes e intercâmbio de experiências; a uma hibridação de ciências e técnicas, para potencializar as capacidades dos agricultores; a uma interdisciplinaridade, para articular os conhecimentos ecológicos e antropológicos, econômicos e tecnológicos, que confluem na dinâmica dos agroecossistemas. Estas ciências se amalgamam no caldeirão no qual se fundem saberes muito distintos para a construção de um novo paradigma produtivo. Esta hibridação de conhecimentos e diálogo de saberes orienta uma grande transformação da natureza [...] Não é só a contraposição de uma lógica camponesa a uma lógica urbana, senão que de uma racionalidade econômica "contra natura" a uma racionalidade ambiental que recupera as condições ecológicas e os potenciais produtivos da natureza, para conduzir um processo de regeneração civilizatória, em direção à sustentabilidade. (LEFF, 2002, p.42)

O diálogo de saberes do qual o nosso autor se refere diz respeito ao esforço em potencializar os saberes e conhecimentos de base conservacionista, garantindo o interesse ecológico-cultural no *agroecossistema*, e não o lucro capitalista. Para o autor essa união de

saberes e práticas não visaria formar um paradigma científico com o objetivo de confrontar a ciência normal e os seus valores, mas, pelo contrário, o diálogo adquiriria "[...] coerência paradigmática em níveis teóricos mais gerais, nos quais é possível contrastar as práticas agronômicas que se originam da racionalidade econômica dominante, com a Agroecologia vinculada a uma racionalidade ambiental." (LEFF, 2002, p.43) Ou seja, ao contrastar o paradigma da agricultura moderna com o paradigma agroecológico, não se almejava criar uma disputa no terreno das regras científicas, tal como entendidas por Kuhn ou Popper. A diferença paradigmática se daria, aqui, em seu valor prático, nas consequências da escolha estratégica de cada projeto em específico:

Ao contrário dos paradigmas científicos que são contrastados e provados em espaços restritos de experimentação científica, a Agroecologia se prova nos campos de produção agrícola. Seus saberes não se validam ou refutam no laboratório científico, porém nas práticas de cultivo de indígenas, camponeses e agricultores. Por isso, a Agroecologia desafia o conhecimento, mas este se aplica e se testa no terreno dos saberes individuais e coletivos. (LEFF, 2002, p. 43)

Já para Caporal (2009) a agroecologia se afastaria do modelo convencional de ciência baseada no paradigma cartesiano, e buscaria integrar os saberes históricos dos agricultores com o conhecimento científico, tudo isso a partir de uma *abordagem holística* e do pensamento complexo:

A agroecologia, como matriz disciplinar, se encontra no campo do que Morin (1999, p.33) identifica como do “pensar complexo”, em que “complexus significa o que é tecido junto”. O pensamento complexo é o pensamento que se esforça para unir, não na confusão, mas operando diferenciações.”. A Agroecologia, logo, não se enquadra no paradigma convencional, cartesiano e reducionista, no paradigma da simplificação (disjunção ou redução), pois, como ensina Morin, este não consegue reconhecer a existência do problema da complexidade. E é disto que se trata, reconhecer que nas relações do homem com outros homens e destes com o meio ambiente, estamos tratando de algo que requer um novo enfoque paradigmático, capaz de unir os conhecimentos de diferentes disciplinas científicas, com os saberes tradicionais. (CAPORAL, 2009, p.19)

Gomes (2011), por sua vez, compreende que a agroecologia se alimentaria dos "debates contemporâneos" sobre a ciência, que se dão, em grande medida, a partir da crítica à ciência convencional, na reflexividade de alternativas para a própria ciência e na maior democratização do conhecimento científico. Ao fundamentar-se em paradigmas mais flexíveis de ciência, a agroecologia cairia, necessariamente, no tema da articulação de conhecimentos científicos com os saberes cotidianos, mas não seria, ainda, um paradigma estabelecido:

[...] a Agroecologia ainda não pode ser considerada como um novo paradigma, como algo puro e acabado, que represente uma ruptura e que oriente a produção e circulação do conhecimento na agricultura. O que sem dúvida está acontecendo e pode ser notado facilmente, é a explosão de anomalias no interior do paradigma convencional. A consolidação da Agroecologia como novo paradigma poderá vir a ocorrer, mas depende de esforço intelectual, prática política, ajustes institucionais, entre outras coisas. (GOMES, 2011, p.25)

Cotrim e Dal Soglio (2016) problematizam a construção do conhecimento agroecológico apontando que, se alguns teóricos acreditam que a agroecologia representaria o retorno à agricultura tradicional, certos elementos indicariam o contrário, como o uso, pelas diversas agriculturas, de tecnologias geradas no próprio período moderno. Localizando o paradigma que orienta a agricultura moderna nos pressupostos científicos e filosóficos racionalistas, os autores afirmam que o que se vê hoje em dia não é uma completa ruptura com a visão de modernidade, ainda hegemônica, mas sim o surgimento de um novo paradigma orientado para a complexidade, resgatando, como Caporal (2009), a figura de Edgar Morin e seu *pensamento complexo*.

Nesse sentido, Cotrim e Dal Soglio (2016) prosseguem afirmando que o diálogo de saberes, do ponto de vista da construção do conhecimento agroecológico, seria imprescindível, uma vez que a agroecologia entende por conhecimento não apenas as realizações da ciência em seus laboratórios, mas também aquilo que os agricultores aprendem e transmitem nas suas relações com os *agroecossistemas*. Trata-se de um *saber fazer* orientado pela cultura. A possibilidade de diálogo entre conhecimentos populares, ou tradicionais, e o conhecimento científico se daria por meio de atores e interfaces específicas:

Os processos localizados de produção do conhecimento possuem o aporte do conhecimento científico produzido. A produção de conhecimento popular parte das premissas desenvolvidas disciplinarmente na ciência. Um agricultor, por exemplo, quando busca um novo modo de cultivar a terra não desconhece as ferramentas da motomecanização ou o efeito dos agroquímicos. Ele parte desse conhecimento científico e configura e reconfigura um novo conhecimento. (COTRIM; DAL SOGLIO, 2016, p.265)

A convivência entre saberes científicos e populares se mostraria também no aprendizado prático de conceitos. Estrutura trófica, fluxo de energia e ciclagem de nutrientes seriam conceitos apropriados pelos agricultores que "[...] fazem experiências localizadas misturando pedaços dos conhecimentos populares e de conhecimentos científicos que possibilitam a emergência de novidades." (COTRIM; DAL SOGLIO, 2016, p. 266) Paralelamente, o *método participativo* garantiria uma arena de discussão democrática dos

diversos projetos. Trata-se, portanto, de uma perspectiva construtivista que se opõe às relações hierárquicas, garantindo a plena participação de todos os atores.

Em abordagem semelhante, Gomes (2011), defende uma *propuesta epistemológica pluralista*, onde não se deve abolir os especialistas, e tampouco idealizar o conhecimento popular, mas, pelo contrário, articular saberes e incluir a pauta social na agenda científica, que deve se guiar pelos interesses da sociedade:

[...] É necessário adotar não só ações de tipo interdisciplinar ou transdisciplinares como também promover o diálogo de saberes, articulando os conhecimentos científico e “tradicional”. Ou seja, é preciso superar a concepção de ciência como fonte única do conhecimento válido, pois os conhecimentos produzidos pela “epistemologia natural” também representam importante alternativa na recuperação e manutenção dos recursos naturais ou na construção da sustentabilidade, em suas várias dimensões. Em lugar do conhecimento que permita o domínio da natureza, deve ser introduzida a cooperação (ou, de novo, o diálogo), entre cientistas, cidadãos e natureza. (GOMES, 2011, p.39)

Já para Ruiz-Rosado (2006) a agroecologia se apresentaria como uma transdisciplina. Tradicionalmente, a agroecologia se constituiria de forma disciplinar, analisando as relações ecológicas dos *agroecosistemas*. Mas em sua prática atual, para além do uso de instrumentos e metodologias científicas, é cada vez mais comum que incorpore as experiências e opiniões das pessoas envolvidas ou beneficiadas pelo conhecimento agroecológico. Dessa forma, a agroecologia tenderia de uma disciplina para a transdisciplina, ou seja, um novo enfoque, de natureza holística, capaz de se encontrar não apenas entre outras disciplinas, mas para além delas.

Portanto, as disciplinas científicas não deixam de ser consideradas em sua importância, mas os saberes tradicionais, ou seja, o fator humano, ganham novo destaque na agroecologia que, conforme lembra o autor, possui o “eco” em seu nome: eco, de ecologia, significaria a relação entre organismos e seu entorno, e o *Homo Sapiens* seria o organismo ou ente que decidiria e transformaria “[...] a los agroecosistemas de acuerdo a la información que obtiene de otros campesinos, agricultores y productores, de los medios de comunicación, de instituciones educativas y de investigación o bien de instituciones de servicio, financieras o instituciones políticas.” (RUIZ-ROSADO, 2006, p.144).

Toledo (2005) afirma que se a modernidade desenvolveu sua interpretação de natureza apenas nos primeiros tempos da Revolução Industrial, as demais culturas já teriam seus sistemas de compreensão moldados há milênios. Estas populações poderiam ser resumidas nas chamadas agricultura familiar ou campesina, e cada qual possuiria seu *saber local*: “[...] Dado lo anterior, cuando utilizamos el término de «saber local» nos referimos a toda una gama

de conocimientos de carácter empírico transmitidos oralmente que son propios de las formas no industriales de apropiación de la naturaleza." (p.16) As primeiras tentativas de aproximação entre conhecimento científico e saberes tradicionais estiveram marcadas pela tendência de análise a partir de uma perspectiva científica, ou seja, os saberes foram demarcados cientificamente, onde a cultura e a prática produtiva foram interpretadas de maneira separada, e destituídos de suas cosmovisões.

Atualmente, entretanto, parece ficar cada vez mais claro que para se compreender os saberes tradicionais é necessário reconhecer a complexidade implicada nos valores, técnicas e crenças de determinada cultura. Esses saberes possibilitariam uma taxonomia particular da natureza, identificando constelações, plantas, animais, águas, solo, vegetações, clima etc., e, com isso, "[...] los saberes locales también sirven para tomar decisiones respecto a la identificación de unidades en el espacio, el tipo de actividad a realizar, la clase de cultivo, los periodos de siembra y de cosecha, o los fenómenos de erosión o pérdida de fertilidad edáfica." (TOLEDO, 2005, p.18).

Por fim, os saberes seriam essenciais para a agroecologia pois possibilitariam uma outra racionalidade ecológica, intrínseca aos camponeses e produtores tradicionais. Enquanto a indústria agrícola se voltaria para a especialização, os sistemas tradicionais visariam a diversidade. Portanto, a saída para as crises ecológicas, sociais e econômicas que se desencadeiam a partir da agroindústria, pode estar nas soluções milenares dos povos tradicionais, e a agroecologia, cujos fundamentos científicos visam uma agricultura alternativa, pode representar a síntese entre conhecimentos científicos e saberes tradicionais:

La agroecología contempla también el reconocimiento y la valoración de las experiencias de los productores locales. Por lo anterior, y a diferencia de lo que ocurre con la propuesta agroindustrial donde los productores son considerados recipientes pasivos de los conocimientos provenientes de la ciencia moderna (la agronomía), la agroecología reconoce en la investigación participativa un principio fundamental. El «diálogo de saberes» se vuelve entonces un objetivo fundamental de la investigación agroecológica. (TOLEDO, 2005, p.19)

Como foi possível perceber, o diálogo de saberes surge como elemento crucial para a conformação da agroecologia enquanto uma ciência voltada para uma nova racionalidade que considera saberes outros que não apenas o conhecimento científico, e que valoriza processos endógenos e construtivistas, em uma tentativa de derrubar as tradicionais hierarquias. Palavras como holismo, pluralidade, participação, complexidade e tantas outras dão apenas uma ideia do que está em jogo quando a questão é a agroecologia. Porém, é preciso reconhecer que, a despeito de todo o esforço que vem sendo empreendido na construção de um conhecimento

socialmente e ambientalmente mais justo, existe toda uma dimensão política da agroecologia que põe a prova os limites do diálogo de saberes.

1.1.4. Tensionando o diálogo de saberes

Gerhardt (2014) denuncia que o termo "agroecologia" impõe o consenso por meio da disciplinarização e regulação das diferenças. Esta imposição se daria através de argumentos de autoridade, cujo vetor se dirigiria dos agroecólogos, sujeitos ativos, aos agricultores, sujeitos passivos. O discurso "salvacionista" que guiaria as políticas extensionistas atuais identificaria um mal a ser combatido por meio de signos, como "Revolução Verde" e "agricultura convencional".

Assim, a solução contra a Revolução Verde e os paradigmas científicos modernos viria a partir dos novos "mandamentos agroecológicos", dentre os quais podemos destacar a visão holística, o construtivismo, a metodologia participativa e o *diálogo*. Esses mandamentos diferenciariam a agroecologia, alçando-a à posição de novo paradigma, em contraposição à ciência convencional, simplificadora, reducionista e autoritária. A legitimação desse pensamento se daria pelo agroecólogo, figura de autoridade que, a partir de sua *performance*, determinaria o que seria negativo ou positivo nos projetos de extensão rural:

[...] Ainda que o efeito estigma produzido dependa do contexto enunciativo e da autoridade da fala do locutor, o caráter performático das expressões (significantes que condensam um imaginário coletivo incorporado) faz com que sirvam para acusar, denunciar, elogiar ou exaltar algo ou alguém. Daí seu uso corriqueiro em textos sobre extensão rural. (GERHARDT, 2014, p.22)

Assim, quem determinaria o quanto alguma ação é agroecológica seria sempre aquele capacitado a emitir juízos, ou seja, o agroecólogo. Seu repertório discursivo lançaria mão de termos como "facilitar", "formar" e "apoiar", e que, por sua vez, desqualificariam projetos, baseados no "difundir", "ensinar" e "transferir", identificados como ultrapassados e ligados ao paradigma convencional. Como nota Gerhardt (2014), estes termos apenas suavizam uma relação que ainda se sustenta na diferença entre os sujeitos, e que se estrutura a partir da pilhagem dos saberes tradicionais, sua purificação, e sua sistematização para aplicação universal em qualquer contexto, finalizando um ciclo de apropriação, validação/legitimação e retorno:

[...] a cientificização agroecológica tende a higienizar conhecimentos e práticas locais. Apropriados por técnicos, cientistas, agências oficiais e empresas, saberes afetiva e intimamente ligados à história vivida por grupos sociais são "resgatados" (outro termo que lembra o tom abnegado e altruísta de quem pensa estar ajudando o próximo) e classificados como agroecologicamente relevantes. Em seguida, após retirados de sua circunstancialidade e levados às suas instituições de pesquisa, são avaliados a partir de conceitos e métodos da "agroecologia científica" (lembrando que isso ocorre desde seus primórdios, quando agrônomos começaram a valorizar práticas da "agricultura tradicional"). Finalmente, depois de depurados e "aperfeiçoados" tais conhecimentos e práticas, por esta "ciência", quanto maior a sintonia entre saber/prática local "resgatado(a)" e critérios científicos pré-estabelecidos, maior será seu valor agroecológico. (GERHARDT, 2014, p.31)

A partir da crítica ao posicionamento da agroecologia enquanto uma ciência "diferente" e de caráter "salvacionista", mas que impõe, sutilmente, a sua autoridade perante as diversas culturas com as quais se depara, somos levados a concordar que, a despeito do *diálogo de saberes*, a dimensão científica ainda mostra sua força e alcance, e, com isso, torna visível aquilo que Borsatto e Carmo (2013) identificam como *Paradoxo da Agroecologia*, que seria a contradição inerente ao pensamento científico agroecológico que, por um lado, luta para se firmar diante das demais disciplinas, mas que, por outro, critica o modelo paradigmático científico e se sustenta nos saberes das culturas locais.

Borsatto e Carmo (2013), oferecem uma perspectiva essencialmente científica da agroecologia, ainda que reconheçam que se trate de uma *scienza nuova* (MORIN, apud BORSATTO; CARMO, 2013), transdisciplinar e desafiadora da comunidade científica estabelecida. O pressuposto do qual os autores partem é o de que a agroecologia vem se constituindo enquanto ciência, mas paralelamente também se apresenta como *movimento social contestatório* do padrão de produção de alimentos, ou ainda, enquanto *prática* agrícola sócio ambientalmente amigável.

A partir da leitura de Pierre Bourdieu, Borsatto e Carmo (2013) apontam que o campo universitário acadêmico seria um local caracterizado por intensas disputas entre diferentes grupos almejando definir as regras, metodologias e critérios para a produção do conhecimento. Portanto, o campo científico não seria um espaço neutro, mas um cenário onde pulsam valores que são confrontados entre si e que objetivam a hegemonia sobre os demais, isso sem deixar de considerar que o campo sofreria influências de outras esferas sociais alheias a ele.

Assumindo, assim, a não neutralidade da ciência, Borsatto e Carmo (2013) defendem que a agroecologia deva se consolidar *dentro* do campo científico, uma vez que aí poderá ser legitimada para disputar com os demais paradigmas científicos quais serão os rumos para um desenvolvimento rural sustentável. Por sua vez, os autores enfrentam o *Paradoxo da*

Agroecologia argumentando que, na realidade, tal paradoxo não teria efeito, uma vez que, ainda que a agroecologia critique os pressupostos paradigmáticos da ciência, e levante a bandeira da abertura epistemológica a outros saberes, a influência dos demais atores envolvidos na agroecologia complementaria o potencial do campo científico.

Portanto, não seria prejudicial para a agroecologia se mostrar aberta a sujeitos externos, pois essa ciência, ao contrário daquelas disciplinas das quais ela entra em disputa, não deveria se isolar das demandas sociais. Trata-se, dessa forma, de uma proposta de ciência que não se submete inteiramente aos modelos vigentes da academia, mas que tampouco se apresenta exclusivamente enquanto uma bandeira político-social: a agroecologia deve ser autônoma. (BORSATTO; CARMO, 2013)

A vantagem de a agroecologia se constituir enquanto campo científico, de acordo com os autores, seria a de evitar o seu desvirtuamento diante de interesses diversos. Uma vez estabelecida dentro da academia, a agroecologia não correria o risco de ser confundida ou cooptada, e ainda poderia questionar os paradigmas nocivos da ciência a partir de dentro da própria ciência. Outra vantagem da cientificização da agroecologia seria a de *legitimar* os conhecimentos tradicionais diante de uma comunidade intelectual que, de outra forma, não daria a devida atenção.

Por fim, a ação da agroecologia se pautaria na tradução, para a linguagem científica, de demandas sociais, e, ao mesmo tempo, na tradução do próprio conhecimento gerado no âmbito da academia para as comunidades não científicas, como povos tradicionais, pequenos agricultores e a população em geral. O enfoque, portanto, é o de uma ciência que se mantém aberta ao diálogo em uma via de mão dupla, mas que só é possível a partir da consolidação científica e da sua autonomização diante das inúmeras demandas das quais é influenciada. (BORSATTO; CARMO, 2013)

Caporal e Costabeber (2002) também reafirmam a necessidade de fixar o conceito da agroecologia, tendo em vista que muito do que se diz e se faz em nome da agroecologia não corresponderia a um enfoque científico e estratégico que valorize este campo enquanto uma disciplina científica. Os autores apontam que a agroecologia tem sido tratada por inúmeros pensadores como uma disciplina científica cujo campo de conhecimento é multidisciplinar e dotado de metodologias e conceitos próprios que permitem atuar nos *agroecossistemas*. Colocar o equilíbrio do *agroecossistema* acima de interesses produtivos da atividade agrícola é a meta da agroecologia, cuja ênfase deveria privilegiar os conhecimentos, as análises e interpretações da complexidade envolvida nas relações entre pessoas, cultivos, solo, água e animais.

Para Caporal e Costabeber (2002) é necessário que não se confunda a agroecologia com estilos de agricultura, nem com um conjunto de práticas agrícolas ambientalmente amigáveis. Isso pois a agroecologia deve propor soluções que perpassam diversas dimensões da sustentabilidade, e não apenas atacar questões pontuais. Portanto, a defesa da agroecologia enquanto ciência seria mais do que simplesmente fixar um conceito, seria, antes de tudo, assumir uma *estratégia* para promover a construção de processos de desenvolvimento rural sustentável, guiados pela necessidade de estabelecer a igualdade social e o equilíbrio socioambiental.

[...] Na prática e teoricamente, a Agroecologia precisa ser entendida como um enfoque científico, uma ciência ou um conjunto de conhecimentos que nos ajuda tanto para a análise crítica da agricultura convencional (no sentido da compreensão das razões da insustentabilidade da agricultura da Revolução Verde), como também para orientar o correto redesenho e o adequado manejo de agroecossistemas, na perspectiva da sustentabilidade. (CAPORAL; COSTABEBER, 2002, p. 16)

Portanto, se o *diálogo de saberes* reafirma o compromisso da agroecologia em estimular o envolvimento harmonioso entre os diferentes atores implicados, o que parece ocorrer, na prática, é a defesa da sua cientificização, seguida da crítica dos próprios pressupostos epistemológicos da ciência, o que resultaria no *paradoxo agroecológico* (BORSATTO; CARMO, 2013). A escolha estratégica da agroecologia sob um enfoque científico (CAPORAL; COSTABEBER, 2002) parece desconsiderar que o "[...] *correto* redesenho e o *adequado* manejo de agroecossistemas" (p.16, grifo nosso) depende de uma valoração subjetiva, da qual apenas o agroecólogo é autorizado a produzir, perpetuando relações de poder que submetem agricultores ao cientista técnico e seus instrumentos de validação (GERHARDT, 2014), tudo isso sob a bandeira do "novo" contra o "velho", repetindo, ironicamente, a lógica moderna.

Todos esses pontos levantados parecem complexificar o diálogo de saberes. É necessário, pois, ampliar a perspectiva acerca do papel da ciência: o que permite que a ciência seja ao mesmo tempo crítica e entusiasta de si mesma, como ocorre com o pensamento agroecológico? Por que parece ser cada vez mais consenso a necessidade de abertura às demandas sociais? De acordo com o sociólogo alemão Ulrich Beck (2011), se a modernidade operou, no passado, transformando e superando o mundo tradicional, na atualidade, não tendo mais o seu oposto, passaria a modernizar as próprias premissas da sociedade industrial - por mais estranho que isso possa soar, como nota Beck: trata-se de uma *modernização reflexiva*.

Esse é o cenário em que emerge a *sociedade de risco*, definida como uma ruptura dentro da própria modernidade e caracterizada pela "[...] indiscernibilidade dos perigos, sua dependência do saber, sua supranacionalidade, a 'desapropriação ecológica', a mudança repentina da normalidade em absurdo etc." (BECK, 2011, p.10) O papel da ciência nessa sociedade seria não menos contraditório, adquirindo um sentido triplo: a ciência seria a *causadora* dos perigos, ao mesmo tempo em que os *definiria* e buscaria soluções para *eliminá-los*. Portanto, os *riscos* seriam codefinidos, coproduzidos e co-solucionados pela ciência. Como bem demonstra Leff (2002), a tecnologia científica age sobre a vida com a justificativa de preservá-la, terminando, porém, por destruí-la:

Hoje, em nome da preservação da biodiversidade, se homogeneizam os cultivos de exportação, a tecnologia intervém na vida, manipulando genes, gerando uma transgênese que, com seu orgulho produtivo, vence as resistências dos estados livres de transgênicos e as defesas da biossegurança. Em nome da sobrevivência se vai matando a vida. A produtividade agrônômica não garante a distribuição de alimentos nem a segurança alimentar; avança sepultando os sentidos do cultivo e os sabores da terra. (p.38)

Beck (2011) sustenta o seu argumento da contradição da ciência em quatro teses. A *primeira tese* refere-se à reflexividade da ciência. Em um primeiro momento a ciência confrontou um mundo do qual ela pretendia desmistificar. A racionalidade e o esclarecimento visavam superar a tradição por meio do método científico. Trata-se, neste ponto, de uma cientificização que ocorreu "pela metade", ou de forma *simples*. Porém, uma vez que a dúvida metódica atinge os limites possíveis do mundo tradicional, ela se voltou contra si mesma, em um processo de cientificização *reflexiva*, ou completa. Assim, a verdade científica, outrora legitimada diante do mundo encantado, passa a ser, ela mesma, desencantada e questionada:

[...] justamente com seus êxitos, parecem crescer desproporcionalmente também os riscos da evolução técnico-científica; soluções e promessas libertadoras, quando realizadas na prática, acabam por revelar inegavelmente seu lado problemático, que se converte, por sua vez, em objeto de intensivas análises científicas; e, por paradoxal que pareça, num mundo já loteado cientificamente e profissionalmente administrado, as perspectivas de futuro e as oportunidades de expansão da ciência estão vinculadas também à crítica da ciência. (BECK, 2011, p.236)

Ora, a agroecologia parece se expandir justamente às custas da denúncia do paradigma cartesiano, e de seus derivados como a Revolução Verde. O *diálogo de saberes* justifica, dessa forma, um discurso que não opera unicamente a partir da ciência, já tão questionada, mas também de atores que carregam novos valores, dos quais essa pretendida

nova ciência busca se beneficiar. Tal constatação pode ser reforçada pela *segunda tese* de Beck (2011), que aponta para o fim do monopólio das pretensões científicas de conhecimento.

Mesmo sendo cada vez mais necessária, a ciência se torna cada vez menos suficiente para a verdade socialmente aceita. Fica cada vez mais evidente que a "verdade científica" não passa de um conjunto de regras, convenções e acidentes que poderiam ter impedido ou provocado outros resultados. A dimensão persuasiva da ciência vem à tona. Ou seja, mais do que o desencadeamento lógico de ideias que contém a verdade, a ciência operaria por meio de disputas políticas, interesses alheios e pressões da sociedade e do mercado. A *cientificização da política* e a *politização da ciência* revelam, portanto, a impossibilidade de se pensar a ciência e a política de forma isolada. (BECK, 2011) Autores como Borsatto, Carmo, Caporal e Costabeber representariam parte desse esforço para manter a agroecologia sob os domínios científicos, e a palavra *estratégia* parece ilustrar bem a dimensão persuasiva da ciência.

Nesse processo de cientificização da agroecologia, como nota Gerhardt (2014), ocorre a "agroecologização" dos agricultores, indígenas e demais grupos sociais, que passam a ser constrangidos por "[...] toda uma estrutura de adestramento, vigilância e, conforme for, recompensa a quem aderir 'participativamente' à 'transição' ou então punição a quem a ela resistir ou dela se desviar." (p.37) Esse "imperativo agroecológico" parece encontrar a sua definição na *terceira tese* de Beck (2011), que reconhece uma dinâmica de criação de tabus na ciência. Se no passado a ciência esteve destinada a desfazer tabus, na medida em que se desenvolveu, ela mesma passou a criar uma série de novos tabus, em um movimento que abre e encerra possibilidades de ação.

A agroecologia, a despeito de seu discurso emancipador, pode não escapar dessa mesma condição, mas o seu mérito talvez possa ser reconhecido na sua disposição em controlar os seus próprios *riscos*, coadunando com a *quarta tese*, que reconhece que, no processo de reflexividade científica, os feitos da ciência podem ser questionados e até mesmo anulados por pressões exteriores a ela. Este ponto é importante nas ideias de Beck (2011) pois indica alguma possibilidade de aprendizagem, ou "autocontrole", caso a ciência se volte para o contexto de produção dos riscos. A exemplo disso, Gerhardt (2014) aponta:

[...] não se trata de um ataque a cientistas, militantes de ONGs e movimentos sociais, agricultores e burocratas de agências de extensão que há décadas participam deste trabalho de invenção social que subversivamente se contrapõe à ordem vigente. Tal esforço coletivo de pessoas e instituições com trajetórias e interesses distintos tem papel crucial como desestabilizador de hierarquias morais dominantes. Ao mobilizar forças sociais heterogêneas, tensionam o status quo blindado por políticas

excludentes de desenvolvimento rural. Como sugere Almeida (2003), *a força do termo agroecologia está justamente no seu caráter abrangente, aberto e aglutinador. Mas, além de não restringi-lo à imposição de um paradigma único, é preciso incentivar a criação de espaços de diálogo que permitam a este movimento se abrir ainda mais à diferença e a modos de pensar outra agricultura e outro rural de forma plural e não dogmática.* (p.39, grifo nosso)

Em síntese, a agroecologia e o diálogo de saberes, podem ser assim problematizados a partir de uma leitura beckiana: (i) a agroecologia se expande e ocupa novos espaços a partir da crítica à própria ciência, o que configura a *cientificização reflexiva*; (ii) o diálogo de saberes corrobora com o *fim do monopólio das pretensões científicas de conhecimento*, quando afirma que ciência e saberes tradicionais podem conviver e superar uma visão simplificadora, e admitindo, também, a impossibilidade de separar política da ciência; (iii) a agroecologia, por meio da validação dos técnicos e cientistas, *cria novos constrangimentos e tabus*, redefinindo até mesmo as culturas implicadas na transição agroecológica, e, finalmente, (iv) a agroecologia, a despeito das críticas que se possa fazer, se mostra como *uma ciência voltada para a diferença*.

O pensamento agroecológico pode, muitas vezes, esconder as relações de poder que submetem agricultores aos cientistas e agroecólogos. O conceito de *reflexividade científica* possibilita complexificar a dinâmica da agroecologia e tensionar o discurso agroecológico, revelando as relações em sua dimensão conflitiva, trazendo os jogos de interesse, os mecanismos de persuasão e os projetos políticos que disputam a hegemonia entre si. Ciência ou movimento político? A agroecologia pode ser compreendida em sua hibridez, como uma "ciência-movimento", onde, enquanto uns lutam para mantê-la sob o domínio científico, outros lutam para não terem as suas demandas absorvidas, neutralizadas e validadas pela ciência. O mérito da agroecologia pode se encontrar justamente em sua pluralidade, sendo necessário apenas não tomá-la como um campo harmonioso, como o diálogo de saberes pode fazer supor em um primeiro olhar, mas como um espaço de disputas que se travam a partir da cientificização da política e da politização da ciência.

1.1.5. O uso do discurso agroecológico por movimentos sociais: o caso do MST

Borsatto e Carmo (2013) apontam que o MST vem mudando o seu discurso ao longo das últimas décadas, adotando a agroecologia como solução para os problemas do campo, ao invés das tradicionais estratégias produtivistas. Os autores afirmam que o modelo que guiou o MST em suas primeiras empreitadas se baseia no chamado *Marxismo Agrário*,

corrente de pensamento formada principalmente no pressuposto marxista de que a classe camponesa teria pouco ou nenhum papel na constituição de uma nova sociedade, sendo muito útil aos interesses burgueses ao se oferecer como mão de obra para a formação do *exército industrial de reserva*, na medida em que seria expulsa do campo pelas dinâmicas capitalistas.

Karl Kautsky, um dos principais pensadores marxistas do campesinato, acreditava que os pequenos camponeses estavam em vias de extinção devido ao desenvolvimento tecnológico capitalista, não restando muitas opções de sobrevivência até mesmo no sistema socialista, uma vez que este, ao eliminar a propriedade privada da terra, os transformaria automaticamente em proletariado urbano. Para Kautsky o modelo ideal de agricultura seria baseado nas grandes unidades de produção, assim como Lênin, que acreditava na superioridade da agricultura tecnificada de larga escala. (BORSATTO; CARMO, 2013)

Porém, como notam os autores, à diferença de Kautsky, Lênin não acreditava na proletarianização imediata do camponês, mas em uma aliança proletário-camponesa, que seria possível graças à heterogeneidade do camponês, que poderia aderir à causa revolucionária desde que conscientizado da superioridade das fazendas coletivas e mecanizadas. Assim, a transição do modelo camponês para o socialista seria mediada por soluções graduais, sendo o cooperativismo este importante instrumento, ao oferecer ao camponês uma experiência de produção coletiva mas que também respeita a sua individualidade.

O MST do início dos anos 1990 teria sido fortemente influenciado por essa interpretação cooperativista, que foi, contudo, imposta de forma verticalizada, sem respeitar as particularidades regionais, e voltada, principalmente, para o desenvolvimento econômico, a exemplo das Cooperativas de Produção Agropecuárias (CPAs) e também dos cursos de formação de assentados, que difundiam as ideias coletivistas, ao mesmo tempo em que desqualificavam o isolacionismo e individualismo camponês. Porém, os projetos em grande escala, baseados nesse modelo cooperativista, não obtiveram êxito na maioria dos casos. Os fundamentos da Revolução Verde se mostraram um ponto contraditório nas cooperativas agroindustriais, e, ao longo dos anos 1990, novas experiências passam a ser incorporadas, tanto por conta do fracasso das tentativas anteriores, como do aumento dos debates ambientalistas, e do intercâmbio entre o MST e movimentos internacionais, como a Via Campesina. (BORSATTO; CARMO, 2013)

Assim, os anos 2000 viram florescer, no IV Congresso Nacional do MST, a agroecologia enquanto proposta alternativa para a reforma agrária. O desenvolvimento econômico é substituído pela bandeira da segurança alimentar, e o camponês deixa de ser figura coadjuvante e coletivizada, e passa a ser visto como protagonista na transformação do planeta:

"[...] O conhecimento tradicional camponês, antes rejeitado, assume lugar central nas propostas para o desenvolvimento dos assentados, assim como também são quebradas as barreiras internas que separavam a luta pela reforma agrária da questão ambiental." (BORSATTO; CARMO, 2013, p.657)

Caetano De' Carli (2013) afirma que o MST passa a adotar o discurso agroecológico enquanto bandeira política como forma de se contrapor ao modelo agrícola dominante, ao mesmo tempo em que entra no debate global acerca do desenvolvimento sustentável. O autor afirma que a particularidade da agroecologia nas regiões latino-americanas se deve a dois fatores principais: a pobreza das populações rurais, e o aproveitamento dos saberes tradicionais. Assim, se nos países europeus, no Japão e nos Estados Unidos se desenvolveu uma agroecologia de base científica, na América Latina ela seria o resultado de práticas e vivências camponesas, indígenas e quilombolas. No caso brasileiro, a agroecologia representaria um processo em transição paradigmática da agricultura convencional em áreas de reforma agrária.

Para entender a incorporação do discurso agroecológico pelo MST, De' Carli (2013) contextualiza a Revolução Verde no Brasil, que teria se intensificado a partir da Ditadura Militar (1964-1985) com a adoção de uma série de políticas públicas¹⁵ de cunho produtivista para o campo, e se estendido para os governos seguintes, com o Estado deixando de ser o principal financiador da Revolução Verde, e sendo substituído pelo capital financeiro de empresas transnacionais agro farmacêuticas, com o apoio de empréstimos do Estado. Paralelamente, projetos de desenvolvimento local, como escolas técnicas agrícolas, universidades públicas e assistências técnicas, passam a receber cada vez menos recursos.

¹⁵ O projeto desenvolvimentista foi discutido, segundo Delgado (2010), desde meados da década de 1950 até o golpe militar, principalmente, por um grupo de economistas conservadores vinculados à USP. Enquanto o Partido Comunista do Brasil (PCB), a CPT, e a Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL) defendiam a reforma agrária, denunciando as relações sociais fundiárias que geravam a desigualdade e a miséria no campo, alertando para o perigo de colapso na oferta dos alimentos e para a necessidade de revisão da função social da propriedade — que desde a Lei de Terras teria sido negligenciada em detrimento da concepção capitalista —, o grupo conservador da USP, guiado pelo funcionalismo econômico norte-americano, não reconhecia a questão agrária do ponto de vista econômico, uma vez que a estrutura agrária brasileira teria, em tese, atendido a todas as necessidades até então, como a manutenção de oferta de alimentos, a liberação de mão de obra para o setor industrial, a criação de mercado para os produtos industrializados e o financiamento de parte da capitalização da economia. A partir do golpe de 1964, o debate agrário será abafado e o projeto conservador da USP, encabeçado por Antônio Delfim Neto, ganhará destaque junto aos militares, recomendando uma modernização técnica da agricultura brasileira, o que, de fato, acontece, por meio de medidas como o Sistema Nacional de Crédito Rural (SNCR), e da aproximação da agricultura com a indústria e seus insumos, máquinas e diversos equipamentos, tudo subvencionado pelo governo. Delgado (2010) aponta que o período de 1965 a 1982 teria sido a "idade de ouro" da agricultura capitalista integrada à economia industrial, mas lembra que a *modernização conservadora* não seria apenas fruto da derrota do movimento pela reforma agrária, mas também a resposta a uma política agrícola que, na década de 1950, teria sido voltada exclusivamente para a valorização do café e a manutenção do regime cambial.

Por trás de todas as políticas pensadas sob o paradigma da Revolução Verde existia o interesse em transformar os pequenos agricultores e assentados em empreendedores rurais. Assim, as diretrizes do Programa Nacional da Agricultura Familiar (PRONAF) privilegiaram a modernização do meio rural, implicando na adoção de pacotes tecnológicos que, muitas vezes, provocaram o endividamento dos agricultores, impossibilitados de acessar o mercado por conta de questões estruturais e tecnológicas. Poucos foram os casos de sucesso, se restringindo àqueles agricultores estabelecidos próximo às cidades ou beneficiados por condições logísticas e tecnológicas favoráveis. Assim, a agroecologia surge como alternativa viável para o discurso político do MST, que pressiona por mudanças nos paradigmas de políticas públicas relacionadas à reforma agrária. (DE' CARLI, 2013)

Duas dinâmicas principais explicariam a adoção do discurso agroecológico pelo MST: as parcerias com outras organizações da sociedade civil brasileira e latino-americana, e as avaliações internas sobre as expectativas de produção dos assentamentos e cooperativas. O mau desempenho da produtividade fez com que o movimento buscasse, ao longo do final dos anos 1980 e durante os anos 1990, apoio em modelos de agricultura contra hegemônicos, muitos estimulados pela Federação de Estudantes de Agronomia do Brasil (FEAB), e posteriormente desenvolvidos no Centro de Tecnologias Alternativas e Populares (CETAP). (CORREA apud DE' CARLI, 2013)

A partir da FEAB formam-se as Redes de Intercâmbio em Tecnologias Alternativas (Redes PTA), assegurando a continuidade das experiências contra hegemônicas. Será especificamente no ano de 1996 que o MST lança a campanha *Plantando Seremos Milhões*, cujo objetivo era a recuperação, por meio do plantio de árvores nativas e frutíferas, de áreas degradadas pelo agronegócio. A partir de então as experiências agroecológicas se tornam uma realidade mais presente, e, nos anos 2000, balizam uma importante bandeira política do MST, que passa a enfrentar as grandes empresas agro farmacêuticas instrumentalizando politicamente o discurso agroecológico. (CORREA; ZACUNE apud DE' CARLI, 2013)

Em resumo, os autores apresentados acima endossam a leitura de que a agroecologia é incorporada pelo MST por oferecer um modelo produtivo que supera as deficiências do projeto cooperativista e produtivista de inspiração do *marxismo agrário*, ao mesmo tempo em que serve como bandeira política sintonizada com as questões ambientais que tanto agitam o final do século XX e começo do século XXI. Ao identificar os prejuízos ambientais que o modelo da agroindústria provoca, o MST utiliza o discurso agroecológico como forma de pressionar políticas públicas em favor da reforma agrária e na defesa de modelos contra hegemônicos de produção agrícola.

O problema a ser enfrentado daqui em diante, porém, não é o de saber o quanto a agroecologia é instrumentalizada pelo MST, mas, entrando a fundo no diálogo de saberes, tentar compreender as tensões políticas que se processam quando diferentes culturas entram em choque. Afinal, se a agroecologia é uma ciência que opera sob uma dinâmica reflexiva, onde os muitos atores buscam persuadir os demais no que diz respeito aos rumos a serem tomados, e mobilizando, para isso, uma profunda crítica às pretensões científicas do conhecimento, é evidente que se instaure, então, um verdadeiro campo em disputa.

1.2. O MST

O MST, que é um dos mais importantes movimentos sociais do Brasil e da América Latina, surge a partir das primeiras experiências políticas entre um ainda incipiente movimento social rural e setores religiosos mais progressistas vinculados à Teologia da Libertação, oriundos principalmente da Igreja Católica. As profundas marcas que o passado deixou no sem-terra irá se refletir em suas práticas culturais. Assim, apresento a seguir um breve histórico de constituição do MST, tentando resgatar alguns de seus principais momentos, que podem ajudar a compreender melhor o que virá a se tornar a sua mística.

1.2.1. A importância da Igreja

A ascensão militar ao poder, com o golpe de 1964, representou um grande retrocesso para as lutas no campo, e os trabalhadores foram os maiores prejudicados, sendo perseguidos politicamente e até mesmo exilados ou assassinados. O governo militar optou por um modelo de desenvolvimento rural capitalista, baseado na indústria moderna e mecanizada, e, com isso, agravou as desigualdades no campo, resultando na eclosão de intensos conflitos, abafados por meio da repressão. Nesse contexto, é importante destacar o papel das frentes mais progressistas da Igreja Católica, que, em um primeiro momento, apoiou o golpe, mas que, depois, será identificada como uma das protagonistas no processo de redemocratização, e, de forma mais ou menos direta, uma das responsáveis pelo nascimento do MST.

Poletto (2010) afirma que é comum que as instituições eclesiásticas se comprometam com posicionamentos políticos divergentes dos interesses da população. A Igreja Católica teria sido um dos apoiadores do golpe de 1964, em partes por temer o avanço da “ideologia comunista”, porém, com o aumento da violência e repressão do governo militar, ganharam voz posicionamentos críticos e contrários ao regime, o que prova que as instituições

religiosas são menos homogêneas e estáticas do que se pode imaginar. Organizações que já vinham assumindo um protagonismo social inédito na Igreja Católica, como a Juventude Agrária Católica (JAC) e outras frentes de Ação Católica, a exemplo do Movimento de Educação de Base (MEB), passam a ser perseguidas e reprimidas, tendo pouco apoio da hierarquia eclesial.

Ao investigar o que poderia ter levado a Igreja Católica a mudanças tão intensas, Löwy (2016) encontra diferentes explicações. Uma delas diria respeito à necessidade de adequação da Igreja a um cenário social em que vinha perdendo cada vez mais seu poder de influência para as igrejas protestantes e os movimentos políticos de esquerda, ao mesmo tempo em que via as suas receitas diminuírem e a sua dificuldade em recrutar novos membros aumentar. Já a outra explicação diria que as mudanças da Igreja foram resultado da sua ocupação pelos pobres. O autor, porém, sugere uma terceira hipótese: as mudanças teriam decorrido de transformações internas e externas à Igreja nos anos 1950, partindo da periferia em direção ao centro. Internamente, a Igreja se depararia com novas correntes teológicas, novas formas de cristianismo social e um maior diálogo com a filosofia e as ciências sociais. Externamente, figurariam as mudanças sociais que ocorriam na América Latina, como o processo de industrialização, a proletarianização, a intensificação das desigualdades sociais, a formação de grupos guerrilheiros e sucessivos golpes militares, colocando em crise a legitimidade dos diversos sistemas políticos. Dessas novas correntes teológicas comprometidas com uma responsabilidade social, destaca-se a Teologia da Libertação.

1.2.2. A Teologia da Libertação

Segundo Löwy (2016), a Teologia da Libertação se configura por um corpo de textos produzidos a partir da década de 1970 e assinada por nomes de toda a América Latina, e que se inspira em um movimento social que se inicia na década anterior, envolvendo religiosos da Igreja Católica, religiosos laicos e demais organizações sociais. Nesse sentido, o autor argumenta em favor do uso do termo Cristianismo da Libertação, por incluir não apenas teólogos e religiosos ligados à Igreja, mas toda a rede social envolvida. É necessário ter em conta, alerta o sociólogo, que a Teologia da Libertação não é um discurso social ou político, é, antes de tudo, uma reflexão teológica que, ao contrário da interpretação tradicional da Igreja, coloca o pobre como protagonista de sua própria história, e não como objeto da atenção caridosa. Leonardo Boff (1994) coloca nessas palavras:

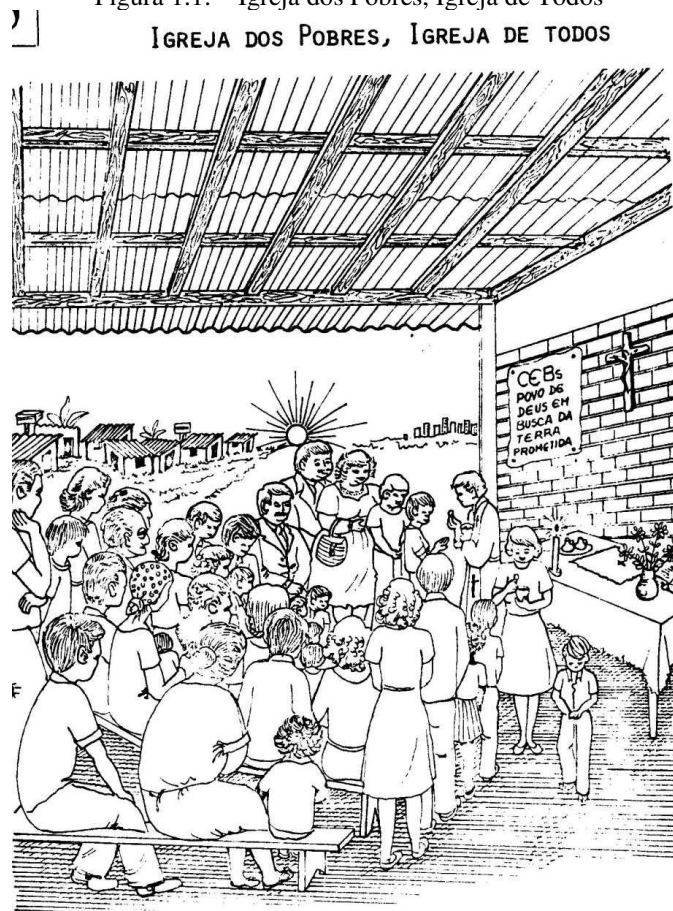
[...] Trata-se de privilegiar os pobres (sem exclusivismo) como o novo sujeito histórico emergente que vai preferentemente realizar o projeto cristão no mundo. Os pobres aqui não são compreendidos apenas como aqueles que possuem carências; eles as têm, mas possuem também força histórica, capacidade de mudança, potencial evangelizador. A Igreja acede a eles diretamente; não passa pela mediação do Estado ou das classes hegemônicas. Por isso aqui não se trata mais de uma Igreja para os pobres, mas de uma Igreja de pobres e com os pobres. A partir desta opção e inserção nos meios pobres e populares é que a Igreja define sua relação para com os demais estratos sociais. Ela não perde sua catolicidade; dá-lhe um conteúdo real e não retórico; dirige-se a todos, mas a partir dos pobres, de suas causas e de suas lutas. Daí ser a temática essencial desta Igreja a mudança social na direção de uma convivência mais justa, direitos humanos, interpretados como direitos das grandes majorias pobres, justiça social, libertação integral, passando principalmente pelas libertações sócio-históricas, serviço concreto aos deserdados deste mundo etc. (p.30)

Löwy (2016, p.77) identifica os princípios básicos da Teologia da Libertação como:

(i) a luta contra a idolatria como o inimigo principal da religião, sendo os bens materiais, o mercado e a riqueza as representações destes novos ídolos; (ii) a libertação humana histórica como parte da antecipação da salvação cristã; (iii) uma crítica da teologia dualista tradicional; (iv) uma leitura da bíblia com foco no livro do Êxodo; (v) uma crítica ao capitalismo como o um sistema injusto e uma forma de pecado estrutural; (vi) a utilização do marxismo como referencial teórico para a compreensão da luta de classes, das contradições do capitalismo e da pobreza; (vii) a opção pelos pobres e (viii) o desenvolvimento das comunidades de base como forma de escapar ao individualismo capitalista e de formar uma nova Igreja.

Já Poletto (2010) argumenta que a virada teológica que se dá em parte da Igreja Católica, na década de 1960, deve muito às Comunidades Eclesiais de Base (CEB), grupos de cristãos que se inspiravam em uma leitura comunitária da Bíblia e que organizavam formas de reivindicar melhorias nas condições de vida. Essa solidariedade de grupo seria respaldada pelo Concílio Vaticano II, que, segundo Neto (2007), respondia à necessidade de uma Igreja temerosa de perder o controle sobre as suas bases, e também da Conferência dos Bispos da América Latina (CELAM), acontecida em Medellín, no ano de 1968, onde se discutiu os fundamentos teológicos e pastorais de uma postura renovadora.

Figura 1.1. – Igreja dos Pobres, Igreja de Todos



O que estamos vendo neste desenho?

Fonte: Serviço de Formação de Agentes de Pastoral Popular -
Cartilha Preparatória - VI Intereclesial, p. 45. apud
 COELHO, 2010, p.71

Frei Betto (1985) explica que as CEBs são pequenos grupos que se organizam a partir de uma paróquia urbana ou uma capela rural, sendo a sua iniciativa possível tanto por leigos, como por padres ou bispos. O sentido de *comunidade* remeteria aos laços de fé e de proximidade geográfica entre seus membros, que enfrentariam problemas urgentes na luta pela melhoria da vida. Já o termo *eclesiais* apontaria para a sua origem religiosa, sendo a igreja o elemento que congregaria os indivíduos. Por fim, a *base* diria respeito àqueles que trabalham "com as próprias mãos", ou seja, fazem parte da "classe popular", em todas as suas funções possíveis, seja o trabalho doméstico, o operário ou o trabalhador do campo em suas diversas matizes, como posseiros, arrendatários etc. Portanto, as CEBs responderiam aos anseios modernos: se antigamente a única organização pastoral disponível era a paróquia, com as pequenas comunidades de base seria possível superar os limites do eixo geográfico. Boff (1994) compreende que as CEBs devem aproximar a dimensão da vida em seus problemas urgentes com a dimensão do Evangelho:

A relação entre Evangelho e Vida comporta um processo lento e difícil. Inicialmente, a Palavra leva a se interessar pelos problemas do grupo reunido: uma doença, desemprego etc. Com o tempo, o grupo se abre para a problemática social do meio ambiente, com a rua ou o bairro. São problemas de água, luz, esgotos, ruas, posto médico, escolas etc. Já numa fase mais evoluída, o grupo se posiciona politicamente ante o sistema social. Questiona-se então o modo vigente de organização social. E a ação correspondente a esse nível de consciência é a participação nos instrumentos de luta do povo: sindicatos, movimentos populares variados, partido etc. (p.212)

Como explica Poletto (2010), no início dos anos 1960, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) vê a reforma agrária como indispensável para a modernização do país em direção ao desenvolvimento capitalista, mas tal posicionamento foi contestado internamente por grupos ligados ao ultraconservador Tradição, Família e Propriedade (TFP), defensor do direito de propriedade, considerado natural e divino. Se a CNBB se mostra simpática ao regime por causa da promulgação do Estatuto da Terra¹⁶, porém, com o passar do tempo, e com o aumento da violação dos direitos humanos e com a repressão aos religiosos, a situação se inverte, e, em 1973, surgem os primeiros documentos — três cartas episcopais escritas por um grupo informal de bispos — marcando um posicionamento crítico aos militares, e afirmando o comprometimento com a construção da democracia popular.

O fruto das cartas pôde ser colhido no Encontro de Articulação, onde o grupo informal conclama a participação de educadores e agentes pastorais em um encontro em Salvador, na Bahia, no ano de 1974, patrocinado pelo Centro de Estudos e Ação Social (CEAS) dos Jesuítas. No encontro, decidiu-se por seguir o exemplo do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que vinha trabalhando com a questão indígena, ou seja: realizar uma articulação a partir da realidade específica do campo. A CNBB aceita patrocinar um Encontro Pastoral da Amazônia Legal, a pedido de Dom Pedro Casaldáliga, um dos bispos do grupo informal, e que vinha enfrentando dificuldades em sua Prelazia, marcada pela violência do latifúndio. (POLETTI, 2010)

Assim, nasceria em Goiânia, em junho de 1975, a CPT, um organismo oficioso, autônomo em relação à CNBB, mas a ela ligado pastoralmente, e orientado sob o ecumenismo pregado pelo Concílio Vaticano II, o que lhe permitiu agregar, posteriormente, outras igrejas

¹⁶ Mesmo com a resistência e a vitória das organizações patronais no plano dos projetos políticos para o campo, Medeiros (2010) afirma que houve avanços no reconhecimento dos direitos do trabalhador rural, onde, em 1962, regulamenta-se a sindicalização rural, e, em 1963, promulga-se o Estatuto do Trabalhador Rural, finalmente estendendo ao trabalho do campo os direitos conquistados desde a década de 1930 pelo operário urbano. O Estatuto da Terra, de 1964, marcará o aparente compromisso do, então, recém governo militar com a reforma agrária, porém, com as principais lideranças do campo presas ou assassinadas, e a intervenção direta dos militares, os sindicatos perdem sua vocação como um espaço de articulação entre os trabalhadores. Assim, de acordo com Fernandes (2000), a sindicalização significaria a institucionalização das organizações camponesas, e permitiria a sua subordinação ao governo, deixando os trabalhadores à margem de qualquer decisão.

como a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), e até mesmo igrejas evangélicas pentecostais. Primeiramente criada para socorrer nos conflitos da Amazônia, em 1979 quase todos os estados já possuíam regionais da CPT. Portanto, além de participar ativamente na denúncia da ditadura militar, a Igreja Católica se faz presente na questão agrária por meio da CPT, que marcará profundamente a história do MST.

1.2.3. Nasce o MST

A narrativa de Fernandes (2000) acerca dos momentos decisivos de formação do MST atesta o importante papel dos religiosos. A gestação do movimento tem início em 7 de setembro de 1979, data da ocupação da Gleba Macali, em Ronda Alta, Rio Grande do Sul. Em maio do ano anterior índios Kaingang, da Reserva Indígena de Nonoai, teriam decidido recuperar o seu território, expulsando mil e oitocentas famílias de trabalhadores sem-terra, em sua maioria oriundos do MASTER¹⁷, que, desde 1963, haviam sido alocados pelo governo para trabalhar como rendeiros na Reserva Indígena. Sem ter para onde ir, parte dos colonos ocupa, em junho de 1978, as Glebas públicas de Macali e Brilhante, ambas em Ronda Alta, e a Reserva Florestal pertencente à fazenda Sarandi, em Rondinha. Sem organização definida, as ocupações começam com trinta famílias e logo se multiplicam chegando a trezentas, chamando a atenção do governo do estado que promete assentar os colonos em Bagé, seguido pelo governo federal que oferece um projeto de colonização em Mato Grosso.

Esperançosos de serem assentados, algumas famílias desocupam as Glebas e buscam abrigo em casas de parentes e amigos, porém, novos grupos chegam ao local, ouvindo os rumores da possibilidade efetiva de assentamento. Nesse contexto de expectativa e apreensão, Fernandes (2000) detalha a importância de uma Paróquia de Ronda Alta para a organização dos sem-terra: o pároco responsável, padre Arnildo, membro da CPT, não hesitou em acolher pousada a cinco famílias, compostas por algo em torno de cinquenta pessoas que vagavam sem esperanças, de abrigo em abrigo. Entretanto, além da pousada, o padre teria

¹⁷ Em 1955, uma associação de foreiros de Pernambuco dá vida ao primeiro núcleo das Ligas Camponesas, principal organização que disputa com o Partido Comunista do Brasil (PCB) os rumos da revolução brasileira no campo. A diferença entre ambas organizações pode ser notada em diversos momentos da história, como no Congresso Nacional Camponês, em Belo Horizonte, no ano de 1961, onde o partido defendeu a regulamentação da parceria e do arrendamento, ao passo que as Ligas Camponesas argumentaram em defesa de uma reforma agrária radical que suprimisse as formas provisórias de acesso à terra. Já mais para o fim da década de 1950, surge, no Rio Grande do Sul, o Movimento dos Agricultores Sem Terra (MASTER), e uma de suas características — que determinaria diretamente na futura formação do MST — seria a de montar acampamentos próximos às cercas dos latifúndios, o que representaria não apenas resistência, mas uma ameaça concreta aos domínios do fazendeiro. (FERNANDES, 2000; MEDEIROS, 2010)

oferecido conforto espiritual, por meio da leitura do terceiro capítulo do livro do Êxodo, passagem que narra a busca da terra prometida pelo Povo de Deus.

Figura 1.2. – Ocupação da Encruzilhada Natalino, próximo às granjas Macali e Brilhante



Fonte: Site do MST¹⁸

A associação entre aquilo que acabaram de ouvir e a sua própria vida teria sido decisiva, e tão logo aqueles colonos juntariam-se aos acampamentos da região, decididos a discutir entre si as possíveis soluções. Essas reuniões resultaram no entendimento de que a luta deveria ser coletivizada, e duas resoluções seguiriam esse princípio: seria entregue um abaixo-assinado para o governador, reivindicando o assentamento no próprio estado, e, caso esse pedido não fosse atendido, a fazenda Sarandi seria novamente ocupada. Diante da negativa, a ocupação, de fato, ocorre, entre os dias 6 e 7 de setembro:

[...] Era a madrugada do dia 7 de setembro de 1979, a lua cheia clareava o caminho da terra prometida e em pouco tempo a Macali era terra ocupada. Haviam decidido nas reuniões que assim que entrassem na terra fincariam uma cruz, que significa tanto o sofrimento quanto a conquista. E na cruz colocaram a bandeira do Brasil, porque era o dia da pátria e porque lutavam para serem cidadãos. Na tarde do dia 7 realizaram a primeira celebração. Recordaram a caminhada passo a passo, como quem reconstrói a própria história, leram os versículos do livro do Êxodo, que descrevia a caminhada do Povo de Deus em busca da terra prometida. (FERNANDES, 2000, p.53)

¹⁸ Disponível em: <<http://www.mst.org.br/nossa-historia/70-82>>, Acesso em: 08/12/2018

Recuado, o governo acaba por ceder e logo os colonos estariam plantando naquela terra o que seria o exemplo da primeira experiência bem sucedida de ocupação. Nos próximos anos que se seguem ao feito, outras ocupações continuariam a luta, mas estaria lançada a semente que logo daria seus frutos não só no estado do Rio Grande do Sul, mas em todo o país, começando primeiramente por Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Mato Grosso do Sul. Articulando a luta dos trabalhadores do campo, a CPT possibilitou a troca de experiências entre essas diversas ocupações que estouraram no país, e, em 1982, ajudaria na organização dos encontros regionais, onde discutiria-se as amplitudes da luta até o momento, e cada estado traria a sua história de ocupações e as diferentes vivências nos acampamentos.

O encontro de Goiânia, ocorrido entre os dias 23 e 26 de setembro de 1982, seria um marco na articulação regional dos trabalhadores sem-terra, que logo participariam, em 1983, da Coordenação Nacional Provisória dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, em Belo Horizonte, levantando as regiões em conflito no país, e articulando as diversas frentes de luta para a formação de um futuro movimento nacional. A impossibilidade de amadurecer um movimento em nível nacional, naquele momento, leva à criação do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra da Regional Sul, reunindo os estados que já haviam passado pela experiência das ocupações, e discutindo o cenário local, com o objetivo de levar sugestões para o Encontro Nacional, que ocorreria entre os dias 20 e 22 de janeiro de 1984, na cidade de Cascavel, Paraná, marcando o nascimento oficial do MST. (FERNANDES, 2000)

Löwy (2016) acrescenta que nesse importante encontro regional pela primeira vez os militantes teriam se organizado sem a CPT, tendo sido realizada, também, uma declaração de autonomia frente a essa ou qualquer outra instituição. Segundo o autor, o desvincilhamento entre o MST e a CPT não aconteceu de forma harmoniosa, sendo marcado por tensões entre o clero, e parte do bispado, e os trabalhadores. Os primeiros foram relutantes, inicialmente, em entregar os direcionamentos do movimento aos camponeses, entretanto, a autonomia desses prevaleceu e a CPT passa a respeitar a organização. Diz o sociólogo que, ainda que a religião tenha se desvinculado do movimento, não seria nenhum segredo o fato de que “[...] a grande maioria dos militantes ativos do MST tem origem na CPT e nas CEBs; alguns guardam ligações com suas estruturas, mas todos extraíram do Cristianismo da Libertação e da sua cultura sociorreligiosa e a motivação ética mais profunda para o seu engajamento.” (p.230)

1.2.4. Um milenarismo profano

Para Romano (1995) a particularidade, ou heterodoxia, da CPT residiria em um duplo processo: "[...] de 'religiosização' do político e de 'politização' do religioso. Pensar ou agir religiosamente seria considerar a realidade em termos de um universo simbólico que orienta a experiência dos homens segundo um sistema religioso em sua origem." (p.67) Já Stedile e Fernandes (2005) afirmam que o surgimento da CPT foi muito importante para a reorganização da luta no campo, ao mesmo tempo em que refletia uma autocrítica da Igreja, que até então vinha apoiando o golpe militar, especialmente nas questões agrárias. Outro fator importante é o caráter ecumênico da CPT, sem o qual o movimento que viria a se tornar o MST não poderia sequer ter existido, dada a fragmentação em diversas frentes e correntes. A CPT seria, nas palavras do intelectual, a aplicação da Teologia da Libertação na prática. Trata-se, portanto, de um exemplo claro desse processo de politização da religião:

A CPT foi a aplicação da Teologia da Libertação na prática, o que trouxe uma contribuição importante para a luta dos camponeses pelo prisma ideológico. Os padres, agentes pastorais, religiosos e pastores discutiam com os camponeses a necessidade de eles se organizarem. A Igreja parou de fazer um trabalho messiânico e de dizer para o camponês: "Espera que tu terás terra no céu". Pelo contrário, passou a dizer: "Tu precisas te organizar para lutar e resolver os teus problemas aqui na Terra". A CPT fez um trabalho muito importante de conscientização dos camponeses. (p.20)

É necessário, porém, reconhecer que, ainda que o trabalho da CPT fosse voltado sobretudo para o enfrentamento das questões "terrenas", como colocou Stedile, a religiosidade deixou profundas marcas no movimento. Bedoya (2012) diz que a força emancipadora do MST é alimentada por uma forte espiritualidade que dialoga com o cotidiano e as lutas do sem-terra, tornando-o "inatingível" às diversas pressões que ele sofre, seja da mídia, do governo ou dos demais poderosos. Tal condição aproximaria o MST dos movimentos messiânicos do campo, como o de Canudos, onde mesmo diante da morte iminente, Belo Monte resistira à violência republicana com grande coragem: "[...] Uma força maior e mais poderosa que as armas do exército e as ideologias deu sentido à razão de viver desses homens e mulheres protagonistas das suas histórias na luta por melhores condições de vida: a força das suas experiências de espiritualidade e da sua mística." (p.168)

Figura 1.3. – Antônio Conselheiro em Pintura de Israel Pedrosa



Fonte: GALVÃO, 2009, p.51

Essa “mentalidade messiânica” seria uma constante nas populações rurais brasileiras, como nota Queiroz (2005), figurando como elemento central de seu universo simbólico, fruto direto de um catolicismo “rústico”, religião exclusiva da população livre e pobre do sertão, como posseiros e agregados, e que se firma no Brasil desde o período colonial. Tal catolicismo seria marcado pelos sentimentos de penitência e de apocalipse, e influenciado por elementos indígenas e africanos. O distanciamento com a doutrina católica oficial permitiria o crescimento de lideranças como a de capelães, responsáveis por conduzir os ritos na ausência das autoridades eclesiais — percebidas como funcionários da igreja — e até mesmo inacessíveis, quando estrangeiros. Trata-se, dessa forma, de um catolicismo popular fortemente inspirado na ideia de que a vida terrena estaria condenada, restando a espera pelo reino dos céus, esse sim justo:

Um de seus traços de maior importância é a crença no retorno do Salvador, agente divino dotado de poderes excepcionais, cuja missão seria a de conduzir os eleitos à salvação, ao reino da eterna felicidade. Dessa maneira, a mentalidade messiânica expressa a convicção de que o mundo presente é transitório, pecaminoso e injusto, requerendo uma transformação a ser operada por interferência divina. A despeito de reafirmar o princípio da origem comum de todos os homens, esse repertório de crenças messiânicas reserva o Novo Reino apenas aos pios, de vez que o Juízo Final irá apartá-los dos ímpios, ou seja, dos que não acreditarem nas palavras do Salvador, recusando-se, pois, a segui-lo. (QUEIROZ, 2005, p.138)

Nesse sentido, é importante destacar o lugar da profecia no discurso messiânico. Romano (1995, p.75) afirma que a “[...] predominância da dimensão profética no discurso implica na tendência de absorção do temporal pelo espiritual. A assimetria entre esses planos, como um tipo de intertextualidade — isto é, de relação de um discurso com outros discursos — é uma condição particular do discurso religioso.” O autor prossegue dizendo que na dimensão profética dissimula-se o tempo histórico como possibilidade de constituir-se, e tanto o tempo verbal no pretérito perfeito (futuro já realizado) como o conteúdo messiânico seriam formas de fazê-lo. Por meio da profecia, o tempo e o espaço veriam-se diluídos, estando o passado e o futuro em ligação direta, conformando uma não-historicidade.

Assim, Romano (1995) reconhece que através da CPT o camponês via-se dentro do tempo místico do Reino de Deus. Portanto, a luta no campo teria sido colocada em diferentes tempos, um místico e outro histórico, e a obscuridade, ou segredo, da profecia permitiria a articulação entre ambos, possibilitando a aproximação entre a religião, a política e a esfera jurídica. Comerlatto (2010, p.75) vai em direção semelhante ao afirmar que o MST também teria incorporado uma dimensão profética em sua práxis, pois “[...] Anuncia uma nova sociedade alicerçada na produção cooperativada e na função social dos meios de produção antes do lucro do capital, da propriedade privada e dos privilégios de classe.” Isso tudo, segundo o autor, por meio da ocupação de terras improdutivas, dominadas pela especulação imobiliária e pela exploração do capital internacional do agronegócio, mas também graças à denúncia do acúmulo de riquezas que favorece uns enquanto condena a grande maioria a uma realidade de miséria.

Porém, se para Stedile a Igreja teria abandonado o messianismo, para Löwy (2016, p.227) o que teria ocorrido na CPT, e mesmo nas CEBs, é a sua ressignificação, ou tradução, “[...] na utopia sociorreligiosa do ‘Reino de Deus’ não como transcendência projetada em um outro mundo, mas como uma sociedade nova aqui embaixo, fundada no amor, na justiça e na liberdade.” Diferente do milenarismo tradicional, prossegue o autor, esse Reino seria alcançado por meio de uma longa marcha até a Terra Prometida, em uma interpretação teológica “sui generis” que colocaria as lutas sociais como uma necessidade para se alcançar o objetivo. Toda essa relação político-religiosa que funda o MST, bem como a busca por uma utopia de igualdade terrena, ganha vida na mística:

Mas a “mística” — não na acepção estritamente religiosa do termo, mas no sentido mais ampliado formulado por Charles Peguy —, impregna de um modo geral a cultura sociopolítica secular do MST. O termo é empregado pelos próprios militantes para descrever a intransigência moral, o engajamento emocional, a devoção à causa com o risco da própria vida, a esperança de uma transformação social radical. [...] Essa mística laica, esse milenarismo profano, são apresentados nos rituais, nos textos,

nos discursos e na formação política dos militantes dos movimentos. Eles representam um tipo de investimento da “energia crente” dos militantes na utopia revolucionária do MST. (LÖWY, 2016, p.231)

Portanto, é importante que reconheçamos que a mística do MST pode ser compreendida, antes de tudo, como o produto de uma relação histórica entre movimentos sociais e a Igreja. Grupos messiânicos já experimentaram, em outros momentos, essa forte identificação entre fé, religiosidade e resistência política. Entretanto, é possível notar a particularidade do MST e de sua mística se nos voltarmos para a Teologia da Libertação, que, em sua abordagem inovadora da bíblia, possibilitou, nesse grupo específico, o que Löwy chama de *milénarismo profano*, e do qual podemos destacar, principalmente, o seu sentido de *intransigência moral, engajamento emocional* e da esperança de *transformação da sociedade*.

CAPÍTULO II

A MÍSTICA

Por essa característica que tem o camponês de raciocinar associando as palavras com as coisas ou fatos, era preciso transformar tudo – os objetos de trabalho, livros, fogo, pessoas etc. – em símbolos. Assim, a enxada lá em sua roça era um instrumento de trabalho; ali no encontro transformava-se em símbolo da vontade de carpir todos os males do mundo, para fazer a grande roça da igualdade social.

Ademar Bogo¹⁹

¹⁹ 2003, p.310

2.1. Uma experiência com a mística

Apresentarei aqui uma narrativa de minhas primeiras experiências com a mística. O texto a seguir é fruto do diário de campo da ocasião em que participei de um curso de formação em agroecologia oferecido pelo MST em conjunto com uma universidade do estado de São Paulo, na região de Bauru-SP, em uma escola do movimento, e com duração de três dias no segundo semestre de 2016, na fase de pré-campo desta investigação. Assim, por se tratar da fase de pré-campo, não foram coletadas entrevistas ou qualquer outro procedimento controlado por mim, baseando-se esse relato unicamente nas impressões particulares registradas após os eventos, e em material audiovisual pessoal.

2.1.1. Sentindo a mística

A programação do curso de formação em questão agrária, cooperação e agroecologia indicava a integração cultural para as 20:30 horas. Quando o meu grupo²⁰ chegou, bem depois das 21 horas, e guiado por um dos assentados que nos buscara na rodoviária da cidade mais próxima, foi logo conduzido para a sala onde boa parte da turma já se encontrava. Entramos no meio de um sarau, e naquele instante me frustrei por não ter acompanhado a abertura. Teria perdido uma mística? A ansiedade foi desfeita já na manhã seguinte, após o café e antes da primeira plenária que analisaria a conjuntura política brasileira de 2016. Éramos aguardados no hangar da antiga fazenda de 1700 hectares, redistribuídos entre oitenta e nove famílias de sem-terras. O grande prédio servia agora de sala de aula para as turmas de agroecologia do assentamento, e suas paredes marcavam com pinturas a passagem de cada uma dessas turmas. Ilustrações de grandes nomes e frases políticas ressignificavam o antigo espaço. Com toda a turma reunida e acomodada a mística tinha início.

Folhas de papel repousam sobre duas fileiras de terra. Em cada uma delas lê-se o nome de um dos gigantes do agronegócio. Por entre as duas carreiras de terra entram, marchando, quatro indivíduos segurando pedaços de paus, de forma militarmente organizada. Chegam diante da mesa ao fundo do prédio e ali se postam diante do público, perfilados e criando um ritmo com a sua forte pisada. Uma mulher percorre o mesmo caminho, mas

²⁰ A viagem se inicia comigo e com uma de minhas colegas do grupo de estudos Ciências, Ambientes e Interdisciplinaridades, do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas (CAI-CHS), conduzido pelo professor Roberto Donato, na FCA-Unicamp. Ambos tínhamos as questões rurais como interesse de pesquisa, e naquele momento a participação no curso de formação em questão agrária nos representava a possibilidade de uma importante vivência junto aos movimentos sociais. Quando chegamos na rodoviária encontramos mais alguns participantes do curso e ficamos por algum tempo aguardando o restante do grupo, porém, a dificuldade em contatar parte das pessoas acabou provocando um grande atraso em nossa chegada.

desarmada. Alcança a fileira de "soldados", e é repelida. Retorna e traz consigo mais dois homens. A violência os rechaça, mas, mesmo desarmados, os "subversivos" conseguem empurrar a barreira para as laterais. O som dos pés ecoando pelo prédio dá lugar ao indistinguível barulho de um confronto equilibrado, onde, no fim, a luta do “povo organizado” afasta os soldados do agronegócio.

Figura 2.1. – Mística de abertura do curso



Fonte: Acervo pessoal

As folhas são recolhidas, amassadas e arremessadas ao lixo. As duas carreiras de terra, agora desnudadas, são o alvo de sementes e livros. Pés de alface, berinjelas, pimentões, cebolas e mandiocas crescem da terra. Todos junto à mesa da plenária, entoam, em uníssono, palavras de ordem e de resistência, proclamando a vitória sobre o agronegócio. A agroecologia é tomada como uma grande aliada do trabalhador rural na luta pela terra e pela saúde do meio ambiente: “Agroecologia, na mesa todo dia!” É assim que a primeira mística do curso se encerra.

Depois da programação do primeiro dia, e após a janta, fui gentilmente convidado a participar do grupo de criação das místicas. O grupo era formado pelos estudantes do curso técnico. Sabendo já de meu interesse nas místicas, quatro ou cinco deles me aguardavam diante de uma imensa pilha de livros, de poesia e prosa, dos mais variados autores da literatura nacional e estrangeira. O processo era curioso e estimulante. Livros eram abertos de maneira

mais ou menos aleatória. Lia-se um trecho de poesia aqui, outro ali. O tema da mística ainda não havia sido definido, e, de alguma maneira, parecia existir uma ansiedade em dar a sugestão mais criativa, que seria democraticamente escrutinada pelo grupo. Eu parecia estar diante de um jogo, ou melhor, de uma grande brincadeira. Para mim, que havia presenciado as místicas apenas por meio de gravações ou da leitura, toda aquela cena parecia muito mais divertida do que eu imaginara.

Foram-se alguns minutos assim, onde os estudantes dividiam a sua atenção entre elaborar a cena e responder às minhas ingênuas perguntas. Alguns dos indivíduos ali assumiam determinadas posturas quando a reunião se expandia para a diversão entre amigos. Um dos jovens, aparentemente mais engajado na tarefa — e também um dos mais atenciosos em me responder as perguntas — deixava transparecer a sua seriedade, em contraste com a as brincadeiras do processo criativo apenas aparentemente às soltas. Entre a tarefa de produzir uma mística para o dia seguinte, e as minhas questões, se passou quase meia hora. Ouvei durante esse tempo que *“a mística não é um teatro, mas uma atividade de grupo, onde os companheiros que participam devem manter total sigilo de seu conteúdo até o dia da apresentação, com o objetivo de causar espanto e sentimentos no espectador”*.

A ansiedade em concluir a tarefa fez com que logo se chegasse a um termo. Alguém sugere a leitura de um poema de "um tal de Brecht", *Intertexto*. A ideia vai tomando forma. Cada um contribui com algum detalhe da cena. O capitalismo, que seria representado por uma figura trajada de Tio Sam, controlaria um indivíduo alienado, impedindo-o de ver a realidade de opressão social. Impediria de ver o racismo, impediria de ver a exploração do operário, impediria de ver a miséria e o desemprego que atormenta o trabalhador. A ideia estava aceita, e a diversão agora dava lugar às encenações.

Entre risos cada um logo se ajeitou em seu papel, e outros foram separados para os estudantes ausentes. Um seria o que espancaria. Outro apanharia por ser negro, ou seria explorado na fábrica. Um outro negaria emprego ao pobre desempregado, e um último faria o papel de pedinte. Alguém deveria ser o "capitalismo". Naquela altura eu já estava envolvido com a cena, embora sem querer palpar. Quando a convocação se fez, eu não pensei muito e me prontifiquei para o papel de vilão. O restante do ensaio, que durou incrivelmente pouco, foi marcado pela brincadeira autorizada. “Bater” no companheiro e companheira, a despeito de sua carga simbólica extremamente violenta, foi uma das atividades que mais gerou risos e gargalhadas. Aquele processo criativo e espontâneo duraria até o dia seguinte, na confecção do figurino.

O coordenador da mística logo cedo acordara para organizar os preparativos finais. Quando cheguei no alojamento dos estudantes, no espaço que possivelmente seria a casa do antigo latifundiário, vi a mesma seriedade e comprometimento do dia anterior. Ele costurava, em um tecido de TNT, a minha capa de Tio Sam. O chapéu já estava pronto. Uma cartola de cartolina, listrada à moda americana. Ganhei, junto com o figurino, uma corda que serviria para amarrar a minha vítima. Afixados na capa, dois papéis de sulfite continham as palavras "capitalismo" e "alienado".

As mesas da plenária começariam às 10 horas. Alguns minutos antes já estávamos todos no nosso "palco", o hangar. Ensaíamos algumas vezes. Eu, adaptando-me à corda que recebera mais cedo, teria agora a minha vítima amarrada como um fantoche. A ação pedia que eu a segurasse por meio das cordas, impedindo que ela percebesse, enquanto falava "futilidades" no celular, o conjunto de cenas que se desenvolviam ao seu redor. Após alguns ajustes encontrei a medida certa da corda para o seu corpo, e estávamos prontos. Uma das estudantes do dia anterior, abre a cena. Enquanto a minha vítima fala ao celular, surge uma jovem, no corredor feito pelas carteiras, levando bordoadas e pauladas de seu feitor. A minha vítima alienada intenciona virar o rosto para ver. Impeço-a, afasto o seu corpo e logo amarro a sua perna direita com a corda. Na cena seguinte, um rapaz vestido com uma jaqueta de estampa militar, surge com um martelo. Ajoelha-se no chão e passa a martelar o piso, de forma a aumentar o ritmo em resposta ao comando de seu patrão. Novamente desvio o olhar da minha vítima e impeço que ela veja o operário exaurido no chão. Amarro agora o seu braço direito.

Figura 2.2. – Segunda mística do curso



Fonte: Acervo pessoal

Dois outros indivíduos tomam um dos cantos do galpão. Um deles, sentado no chão, mendiga alguns trocados, ao que é prontamente repellido pelo transeunte, que lhe manda "trabalhar" ofendendo-o de vagabundo. Sigo o ritual, amarro o braço esquerdo, de tal forma a construir um "arreio" no corpo de minha companheira de cena. A ação do pedinte conecta-se à próxima. Um outro rapaz avança em direção a uma das carteiras onde encontra-se um "empresário", que lhe nega trabalho. Faço o último laço na perna esquerda, e completo o meu esquema de fantoche humano. A sala se transforma em um ambiente caótico, cada solo desenvolve-se simultaneamente e os barulhos das pancadas do feitor confundem-se com as marteladas do operário, vozes agitadas alternam-se. Em um súbito arroubo de liberdade a minha vítima se solta da corda. A leitura do poema de Brecht inicia-se ao fundo da sala. A cada verso a jovem, agora liberta, avança em direção a uma das cenas isoladas.

"Primeiro levaram os negros, mas eu não me importei com isso, eu não era negro". As pancadas desferidas na personagem negra agora eram dadas nela. *"Em seguida levaram os operários, mas eu não me importei com isso, eu também não era operário".* A jovem toma o martelo em suas mãos e bate freneticamente no piso. *"Depois prenderam os miseráveis, mas eu não me importei com isso, porque eu não sou miserável".* Ela é rechaçada para longe, quando pede alguma ajuda. *"Depois agarraram uns desempregados, mas como tenho meu emprego, também não me importei".* Ela é ignorada pelo empresário. *"Agora estão me levando, mas já é tarde. Como não me importei com ninguém, ninguém se importa comigo".* E sai carregada para longe do centro da sala. Todos se recompõem. Um paredão forma-se rente a lousa, e todos, lado a lado, novamente entoam as palavras de ordem do MST e daquela turma de estudantes de agroecologia, com os braços esquerdos erguidos e com o punho fechado. No reflexo estendi o braço direito, no que fui rapidamente corrigido pelo colega ao lado.

Essa experiência me reposicionou no curso. Diferente da mística do primeiro dia, essa não lidava diretamente com a questão ambiental ou agroecológica. O seu tema principal acompanhava a ideia de *Intertexto*, e evidenciava tanto o poder do *status quo*, na figura da hegemonia política e cultural norte-americana, como também a violência praticada contra negros e operários, invisíveis aos olhos de uma sociedade "fantochizada". Buscar o meu próprio papel naquelas cenas se estendeu ao questionamento de meu papel naquele lugar.

Acredito que para os meus colegas de mística o ensaio de seus papéis se dava no dia a dia. Enquanto assentados, muitos sendo filhos de gerações de sem-terra que ainda não tinham conquistado o seu pedaço de chão, não pareciam seguir apenas um roteiro acordado no dia anterior. Tratava-se, evidentemente, de suas vidas. Já para mim, restava apenas repetir

aquilo que me foi designado: ser o vilão.²¹ Pude perceber, tempos depois, que esse papel me seria determinante para compreender o sentido da mística para o sem-terra.

Figura 2.3. – Poesia de Brecht

Intertexto - Bertolt Brecht

Primeiro levaram os negros
Mas não me importei com isso
Eu não era negro

Em seguida levaram alguns operários
Mas não me importei com isso
Eu também não era operário

Depois prenderam os miseráveis
Mas não me importei com isso
Porque eu não sou miserável

Depois agarraram uns desempregados
Mas como tenho meu emprego
Também não me importei

Agora estão me levando
Mas já é tarde.
Como eu não me importei com ninguém
Ninguém se importa comigo.

Fonte: BRECHT, 2017

Logo à tarde, naquele mesmo dia, participaríamos de oficinas dadas por assentados, e no fim do dia, uma roda de samba animaria os presentes. Se na noite anterior eu estava junto com o grupo da mística, dessa vez, porém, não havia sido convidado, e tampouco os procurara. Para a minha surpresa, contudo, no dia seguinte eu era aguardado para completar o quadro de papéis da mística de encerramento do curso. Outros estudantes que não haviam participado também estavam lá, e a cena já estava pronta. Uma das jovens que não participaram na mística anterior parecia ser a coordenadora da vez. Esta era a proposta de cena: um empregado da

²¹ Eu faria o papel de “vilão da mística” mais uma outra vez, ainda naquele ano, na cidade de Dourados - MS. Na ocasião participei de uma oficina sobre educação no campo, em um evento regional de agroecologia. No fim do encontro os oficineiros, ambos jovens militantes do MST e envolvidos com teatro, convidaram o público a participar da mística que abriria um debate mais à noite. A cena dessa vez era uma espécie de “leilão” onde os oprimidos eram oferecidos como produto. Meu papel seria o do carrasco que trazia, um a um, os pobres diante dos compradores. A cena era violenta, e tive de colocar mais de uma vez as pessoas sobre os joelhos ou puxá-las pelo cabelo. Destaco, ainda, o fato de que *Intertexto* também motivou a apresentação daquela mística.

agroindústria pulveriza a terra com veneno e destrói a mata; os sem-terra assumem o seu lugar, semeiam o solo, fazendo brotar a vida, simbolizada por mudas e outros elementos significativos.

Figura 2.4. – Oficina dos assentados



Fonte: Acervo pessoal

Toda a ação se desenvolverá por meio de um mecanismo simples, mas criativo, onde folhas de papel grosso, como cartolinas, simularão a terra e, ao mesmo tempo, esconderão pessoas por baixo delas. Escolho, novamente, o papel do inimigo, e dessa vez não há tempo para ensaiar. O horário da última plenária já bate no relógio. Aqueles que vão para debaixo das cartolinas já se ajeitam, e uma surpresa final pretende surpreender o ânimo da platéia: no centro da terra esconde-se uma criança, que confunde-se com uma muda, ambas representando o futuro e a esperança. Abrem-se as portas do hangar-sala, o público se acomoda e tem início a última mística.

Sou o primeiro a entrar. Seguro o pulverizador de forma desajeitada. Trata-se de uma mochila com um repositório para veneno, e uma longa mangueira com gatilho. Por cima dela um cartaz ilustrado com caveiras diz “Agronegócio = tóxico”. Avanço pelo corredor em direção à terra. Galhos cheios de folhas estão encaixados entre tijolos e os papéis, e de pé parecem pequenas árvores. Pulverizo a terra, e me aproximo de cada um dos galhos,

quebrando-os pela metade com as mãos.

Figura 2.5. – Mística de encerramento do curso I



Fonte: Acervo pessoal

Com o olhar uma das colegas me notifica que estou demorando demais na cena, ao que ruborizo envergonhado. A ideia de ter chamado mais a atenção do que o necessário me aterroriza pelo simples fato de que não estou em uma peça de teatro, e qualquer zelo excessivo com a representação parece despertar mais de “ vaidade estética ” do que a entrega ao momento. O porquê dessa reação ainda não era claro para mim. Enquanto a cena se desenrola a sonoplastia toca em *loop* o *merchandising* do agronegócio veiculado pela Rede Globo, que enaltece as qualidades da agroindústria, que geraria lucro e investimento revertidos para o campo, tudo isso com o slogan “o agro é pop”. Saio de cena e dou lugar a um sem-terra que entra com a bandeira do MST hasteada ao som da canção-poema *Terra Sertaneja*, de Ademar Bogo. Chegando no fundo da sala o jovem finca a bandeira no cenário.

Figura 2.6. – Mística de encerramento do curso II



Fonte: Acervo pessoal

Figura 2.7. – Poesia de Ademar Bogo

Terra Sertaneja – Ademar Bogo

Somos milhões de companheiros e companheiras buscando a libertação da terra, de homens e mulheres em um país onde a terra vale ouro e os seres humanos, alguns gramas de chumbo moldados em balas que fazem sangrar o destino do nosso povo sofredor!

Na arte de resistir às tentativas da destruição dos nossos sonhos, trincheiras da criatividade, se revela a rebeldia dos poetas e dos cantadores filhos da terra e da esperança no palco imaginário para onde marcham as colunas dos grandes guerreiros e lutadores sem terra.

A terra no seu suspiro nos abençoa e agradece através das nuvens de poeira provocadas pelos rígidos pés descalços que seguem destemidos, construindo esta grande irmandade de companheiros em busca da dignidade perdida. Seguimos cantando.

Na poesia do cantador se misturam o desejo da terra de homens na grande sinfonia da esperança que aponta o horizonte e o longe fica perto quando se caminha adiante.

As cordas movem paixões. O sentimento, as pulsações, o sonho de vencer, os corações. Cantar pois é mais que um prazer quando as vozes brotam de forças em movimento que ao som suave de belas melodias elevam foices e facões rompendo cercas, retirando morões para ver nascer o novo dia.

Assim a terra se converte em causa, a liberdade se converte em sonho, o grito forte se converte em guerra e o povo todo segue um só

caminho na trilha estreita plantando futuro.

Que a noite escura da dor e da morte passe ligeira, que o som dos
nossos hinos anime nossas consciências e que a luta redima nossa
pobreza, que o amanhecer nos encontre sorridentes festejando a
nossa liberdade.

Fonte: BOGO, 2017.

Enquanto um rapaz faz uma breve leitura em defesa da luta dos sem-terra e pela história dos antigos companheiros, conclamando à união pela revolução dos explorados, entram em cena dois camponeses, um deles usando chapéu de palha e a outra portando sementes em uma bolsa. Juntos, semeiam a terra com a ajuda dos demais, agora ao som da Canção da Terra, de Pedro Munhoz. Lentamente mãos rasgam a "terra" e fazem surgir a pequena muda. A criança então se levanta, logo acompanhada pelos demais, cada um portando um elemento carregado de simbolismo: água, terra, um pandeiro e um livro. O público é convidado a participar da canção, e uma grande ciranda se forma, todos cantando juntos o refrão.

Figura 2.8. – Poesia de Pedro Munhoz

Canção da Terra – Pedro Munhoz

Tudo aconteceu num certo dia
Hora de Ave Maria
O Universo viu gerar
No princípio, o verbo se fez fogo
Nem Atlas tinha o Globo
Mas tinha nome o lugar
Era Terra,

E fez o criador a Natureza
Fez os campos e florestas
Fez os bichos, fez o mar
Fez por fim, então, a rebeldia
Que nos dá a garantia
Que nos leva a lutar
Pela Terra,

Madre Terra, nossa esperança
Onde a vida dá seus frutos
O teu filho vem cantar
Ser e ter o sonho por inteiro
Sou Sem Terra, sou guerreiro
Co'a missão de semear
A Terra, Terra,

Mas, apesar de tudo isso
O latifúndio é feito um inço
Que precisa acabar
Romper as cercas da ignorância
Que produz a intolerância
Terra é de quem plantar
A Terra, Terra,
Terra, Terra...

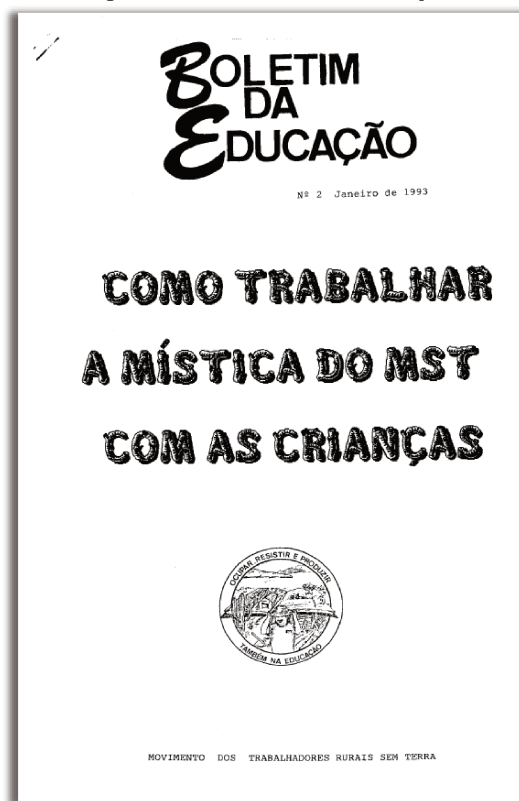
Fonte: MUNHOZ, 2017.

2.1.2. A mística é um instrumento político-pedagógico

A necessidade de “conscientização” promovida pelas místicas do curso de formação sugere que essa prática está vinculada a um projeto político-pedagógico importante dentro do movimento. Para Comerlatto (2010, p.185) o processo de luta do MST é educativo no próprio “instituir-se” e “desenvolver-se” enquanto sujeito coletivo. Assim, todos os espaços ocupados pelos movimentos sociais possuiriam um caráter educativo, bem como cada ação se tornaria um “laboratório de ambiente educativo”, ou seja, a educação não diria respeito apenas à aprendizagem escolar, mas à própria dinâmica de luta política. Por isso o autor afirma que por meio da mística o indivíduo se encontra com as suas convicções, rompendo com a sua consciência habitual e vislumbrando novas possibilidades de mundo: “[...] Ela faz brotar no indivíduo um sentimento de pertença a uma causa maior, transforma-o em alguém capaz de interferir no seu próprio destino ao participar ativamente dos processos da militância. Faz do “Zé ninguém” um revolucionário.” (p.190)

Esse papel formativo da mística, que transforma pessoas comuns em verdadeiros revolucionários, também é destacado por Martins e Nascimento (2008). Os autores partem da pedagogia do oprimido de Paulo Freire para compreender o lugar da mística no movimento, reconhecendo que o diálogo “oprimido-oprimido” é um primeiro passo para a *conscientização* da realidade de exploração: “[...] O diálogo deve sempre estar voltado para a realidade e para o mundo do educando, para que os debates — o que Paulo Freire chama de ‘círculos de cultura’ — possam ter sentido. Sem a mística, esse diálogo deteriora-se.” (p.114)

Figura 2.9. – Boletim da Educação



Fonte: Biblioteca virtual do MST²²

Os autores reconhecem que o MST se distancia tanto da tradição marxista ortodoxa, como também do capitalismo, utilizando aquela primeira como “mediação sociológica” para se compreender a sociedade. Assim, nesse sentido, não haveria contradição entre religião e ideologia marxista, e a utopia encontraria o seu lugar justamente na pedagogia do oprimido: “[...] sem sonhos e utopias não há pedagogia da mística. O sonho e a utopia são os fundamentos da pedagogia da mística existente no MST.” (MARTINS; NASCIMENTO, 2008, p.115) A citação a seguir parece condensar bem o quanto a religião e a sua força espiritual podem animar uma caminhada política revolucionária:

A mística no MST acontece para fortalecer as pessoas na caminhada, para fazer todos se sentirem bem na participação. A marcha é uma mística do MST. É uma simbologia que caracteriza o povo em movimento. Só participa da marcha quem está bem consigo mesmo, com o outro (a comunidade dos marcheiros) e com Deus, que caminha junto com o povo sofrido. A fase do acampamento demonstra também um período de mística libertadora. Para o sem-terra do MST é um momento de sacrifício, de renúncia, mas de caminhada em busca da Páscoa (outra simbologia cristã). Da cruz à Páscoa. Para se alcançar a Páscoa precisa-se carregar a cruz, mas a cruz já é Páscoa. Ambas estão intrinsecamente ligadas. Cruz na Páscoa, Páscoa na Cruz. (MARTINS; NASCIMENTO, 2008, p.118)

²² Disponível em: <<http://www.reformaagrariaemdados.org.br/biblioteca/caderno-de-estudo/mst-boletim-da-educacao-nº-02—como-trabalhar-mística-do-mst-com-crian>>, Acesso em: 09/12/2018

De forma semelhante, Caldart (2000) atenta para o fato de que a mística evoca dois significados combinados, sendo, por um lado, um sentimento muito forte capaz de unir as pessoas em torno de objetivos comuns, e, por outro, no plano do mistério, suscitando uma pergunta a respeito do que, afinal, manteria todas as pessoas em marcha, apesar do cansaço e de todas as tormentas da caminhada. Outro aspecto da mística, segundo a autora, é o seu lado “material”, onde, simbolicamente, o sentimento seria traduzido na ornamentação dos ambientes de encontros, nas celebrações, nos cantos, nas poesias, nas danças, nas encenações, nos gestos e nas homenagens feitas pelo movimento, sempre acompanhados dos instrumentos de trabalho, dos gritos de ordem etc. Diz a autora:

A palavra e boa parte do seu sentido o MST trouxe como herança de sua relação de origem com a Igreja, por sua vez já misturada com a própria cultura camponesa, acostumada a atribuir novos significados às coisas da natureza com as quais convive e trabalha todo o dia, geralmente vinculados a sonhos de uma vida melhor. *Se terra é mais do que terra*, uma bandeira pode ser mais do que uma bandeira; uma cruz pode ser mais do que uma cruz; uma foice..., uma canção..., um grito..., uma escola... A mística é exatamente a capacidade de produzir significados para dimensões da realidade que estão e não estão presentes, e que geralmente remetem as pessoas ao futuro, à utopia do que ainda não é mas que pode vir a ser, com a perseverança e o sacrifício de cada um. É uma experiência pessoal, mas necessariamente produzida em uma coletividade, porque o sentimento que lhe gera é fruto de convicções e valores construídos no convívio em torno de causas comuns. Neste sentido se pode dizer que o MST re-significou a própria experiência da mística, ainda que mantenha a sua raiz cultural e utilize símbolos muito semelhantes aos grupos que lhe deram origem. (CALDART, 2000, p.134)

Caldart (2000, p.135) também pensa na capacidade que a mística possui de cultivar a memória, dizendo que “[...] talvez sejam os chamados *momentos de mística*, no sentido de tempo e espaço institucionalmente reservado ao processo de simbolização e emocionalização da luta, aqueles onde, no Movimento, mais se trabalha a postura de respeito à história.” Outro importante papel desempenhado por essa prática é o de criar uma contra-narrativa capaz de fazer frente à estigmatização estimulada pelo Estado e pelos meios de comunicação²³, ou seja, a mística seria um exercício de *auto-representação* do sem-terra que se faz por meio dos

²³ Um exemplo interessante de interpretação da mística, e que parte do campo da comunicação, é o de Barbosa (2013), que compreende a mística enquanto um instrumento de comunicação que incorpora elementos da cultura popular do camponês, e a define como “[...] momentos de celebração da luta que mexem com os sentimentos dos militantes.” (p.70) Assim, a mística auxiliaria nos processos comunicativos do movimento, não apenas por meio da compreensão da razão, mas pela emoção. Em outro trecho o autor afirma: “A política de comunicação do MST, com o foco nas necessidades do destinatário e a preocupação de incluir a cultura popular do camponês como uma das principais categorias de seleção e construção das notícias, faz uso da mística, ou seja, de rituais de incentivo e celebração da luta, que são resultado da Teologia da Libertação, na gênese e na configuração do movimento.” (p.75) Em resumo, Barbosa (2013) cruza o simbolismo místico com a dimensão comunicacional de diferentes meios, incluindo o teatro, as marchas, músicas etc., como uma forma de o MST transformar a cultura popular camponesa em luta política.

símbolos e da arte. Coelho (2011) toma um caminho parecido, compreendendo que a mística, enquanto prática cultural e política que se manifesta de diversas formas possíveis, mescla cultura e política e fornece as representações do mundo e das lutas do MST, consolidando significados e sentidos para os militantes. Enquanto criadora de representações, a mística se torna uma *prática identitária* capaz de estimular o sem-terra a interiorizar determinados valores e visões de mundo de seu grupo.

A mística operaria, portanto, “[...] como uma prática relevante na construção e afirmação dessa identidade que é edificada, ao mesmo tempo em que se torna um momento privilegiado em que se erigem representações sobre todas as instâncias e dimensões que permeiam sua organização e vida dos sujeitos.” (COELHO, 2011, p.330) Ou seja, a mística possibilitaria aos integrantes do MST interiorizar um sentimento de pertencimento junto ao movimento, substituindo antigas definições como “arrendatários”, “bóias frias” e “sem-terras” por uma identidade²⁴ coletiva de *Sem Terra*, em maiúsculo — esse identificado positivamente como “lutador pela terra” e como parte integrante de um grande movimento social.

2.1.3. O Teatro do Oprimido

Mais do que outras místicas que pude assistir ou participar, as místicas do curso de formação me marcaram profundamente, e esse contato resultou em uma série de impressões muito vivas, embora confusas de início. Da primeira mística, a qual não participei efetivamente, lembro de ter tentado ler cada ação tal qual alguém que vai a um teatro comum, e confesso que se não tivesse participado das demais, nos dias seguintes, poderia ter ido embora daquele curso pleno dessa convicção. Talvez a minha evidente curiosidade tenha provocado a abertura necessária para aceitar o gentil convite de fazer parte da mística.

Fazer parte, efetivamente, não estava planejado no roteiro — que, na verdade, não existiu —, mas não posso deixar de relatar que por essa época eu já tinha tido contato com o texto de Favret-Saada (2005), o que pode ter me ajudado a aceitar a proposta sem hesitação,

²⁴ Outro trabalho que pensa a mística pelo viés da identidade é o de Indursky (2014), que baseia sua leitura em em Guattari, segundo o qual a produção do desejo, da fala e das imagens não se originaria no indivíduo, mas nos múltiplos agenciamentos sociais, considerando que o desejo seria fruto de pulsões político-sociais. Portanto, a mística seria uma forma de mobilização de um sujeito desejante, porém não a partir de um desejo psíquico individual, mas de uma pulsão política que sustentaria uma produção coletiva do desejo. Seria, assim, um instrumento de identificação para o sem-terra. A autora foca sua interpretação das místicas em sua “potência” no estímulo da luta sem-terra: “[...] É dessa prática político-ritualística que os sem-terra tiram sua força e reafirmam suas convicções e seu pertencimento ao movimento. Uma prática através da qual afirmam e reafirmam sua identificação aos saberes do Movimento, reforçando sua luta e atualizando a memória social do Movimento. E, assim, vão tecendo sua trilha em direção à utopia que “está lá, distante, no horizonte, impulsionando-os para que não cessem de caminhar”. (INDURSKY, 2014, p.124)

passando por cima de qualquer constrangimento que a exposição pudesse me causar. Eu jamais poderia prever de que forma seria afetado. Na segunda mística, quando aceitei o papel de Tio Sam, embora tenha me esforçado apenas em repetir aquilo que havíamos ensaiado na noite anterior, fui tomado por um sentimento completamente diferente daquele de quando fui parte do público. Não apenas porque eu era visto, ao invés de ver, mas, principalmente, porque eu estava mais absorvido na temperatura do momento do que da primeira vez. Estar ao lado dos *performers* da mística me transmitia um tipo de energia diferente.

Quando me recordo do processo criativo do grupo vem à memória também os risos e as brincadeiras. A mística, em todo o seu processo, provoca diferentes afetos desde sua concepção até o momento da *performance*, e pode ser que seja essa a palavra sagrada: envolvimento. Era preciso participar. Durante todo o tempo em que estive envolvido com a mística não houve nenhuma discussão teatral, e mesmo quando fui mais direto nas minhas perguntas, a única resposta que tive era de que aquilo tudo não se tratava de uma peça. Não era necessário um nome, porém, para atestar que aquela experiência remetia a um tipo de teatro que tem como princípio fundamental o engajamento e a participação de toda a comunidade. Aqui é preciso lembrar da poética do oprimido de Boal (2013, p.123): “Para que se compreenda bem essa *Poética do Oprimido*, deve-se ter sempre presente seu principal objetivo: transformar o povo, ‘espectador’, ser passivo no fenômeno teatral, em sujeito, em ator, em transformador da ação dramática.”

O importante teatrólogo brasileiro levou à cabo, durante toda a sua vida intelectual e militante, a tarefa de resgatar a dimensão política do teatro, que, em sua teoria e prática tomou as formas do conhecido “Teatro do Oprimido”. Como explica o pensador na obra que leva o nome de sua proposta político-artística, o seu objetivo é mostrar que todo o teatro é necessariamente político, pois, se todas as atividades do homem são políticas, o teatro haveria de ser *uma* dessas atividades. O teatro em particular seria uma arma, e, como arma, pode parar em diversas mãos. Quando na posse das classes dominantes, o teatro seria instrumento de manipulação, mas nas mãos do povo seria uma arma de liberação. (BOAL, 2013)

Essa divisão entre os que atuam representando no palco e os que *apenas* assistem refletiria a desigualdade política entre os atores sociais envolvidos, e como diz o nosso autor, “[...] algumas pessoas iriam ao palco e só elas poderiam representar enquanto que todas as outras permaneceriam sentadas, receptivas, passivas: estes seriam os espectadores, a massa, o povo.” (BOAL, 2013, p.13) A origem desse dispositivo de opressão social, para o teatrólogo, remeteria ao sistema trágico de Aristóteles, que teria constituído uma verdadeira arma de

intimidação ao espectador. O filósofo grego partiria do princípio de que a Natureza tende à perfeição e o artista deveria imitar os homens como estes *deveriam ser* segundo a sua perfeita natureza, e não como o são quando não seguem o bom rumo natural. Nesse sentido, a arte teria o papel de “corrigir” os desvios que afastam desse bem. O grande problema é que para Aristóteles as desigualdades seriam naturais, ou seja, o justo já estaria contido nas coisas como elas se nos mostram, e, com isso, a tragédia, enquanto arte, deveria fornecer modelos de comportamento político que justifiquem as diferenças como elas existem, buscando sempre o efeito da *catarse*:

A natureza tem certos fins em vista; quando fracassa e não consegue atingir seus objetivos, intervêm a arte e a ciência. O homem, como parte da natureza, tem certos fins em vista: a saúde, a vida gregária no Estado, a felicidade, a virtude, a justiça etc. Quando falha na consecução desses objetivos, intervêm a arte da tragédia. Essa correção das ações do homem, do cidadão, chama-se “catarse”. (BOAL, 2013, p.50)

O grande problema da catarse, segundo Boal (2013), é que ela, enquanto fim último de toda tragédia, deve corrigir e purificar. Mas corrigir e purificar o quê, necessariamente, pergunta-se o autor. Se a virtude maior do homem seria a obediência às leis, o papel da tragédia seria, por sua vez, o de corrigir a transgressão que a personagem principal teria cometido, por conta de uma falha que a lançara à infelicidade, e nisso o espectador, identificando-se com aquela por meio dos sentimentos de piedade e terror, seria levado a obedecer o que é o justo. Em outras palavras, o que se purga, por meio da catarse, é a transgressão às leis: “[...] Aristóteles formulou um poderosíssimo sistema purgatório, cuja finalidade é eliminar tudo que não seja comumente aceito, legalmente aceito, inclusive a revolução, antes de que aconteça...” (p.68) Dessa forma, portanto, o “Sistema Trágico Coercitivo” de Aristóteles serviria apenas à conformação do *status quo*, e o espectador, enquanto alvo principal dessa estratégia político-poética, seria identificado sobretudo por sua passividade diante do que lhe é oferecido, sendo-lhe negado tomar a ação ou transgredir, no sentido mais profundo da palavra.

É contra esse modelo aristocrático e aristotélico de teatro, onde uns *fazem* e outros *observam*, que o Teatro do Oprimido se põe a lutar contra. Boal (2013) afirma que no teatro de Aristóteles os espectadores delegam poderes à personagem, que pensa em seu lugar. No teatro brechtiano, por sua vez, prossegue o nosso autor, o espectador delega poderes à personagem para que esta atue em nome de quem assiste, podendo o público, porém, pensar por si só. A poética do oprimido seria fundamentalmente revolucionária por trazer o espectador para o plano principal da ação. Nem catarse nem conscientização, portanto, mas envolvimento direto

do espectador naquilo que acontece, que seria o resultado da mobilização coletiva acerca dos rumos do que se discute e encena:

[...] O espectador não delega poderes ao personagem para que atue nem para que pense em seu lugar, ao contrário, ele mesmo assume um papel protagonista, transforma a ação dramática inicialmente proposta, ensaia soluções possíveis, debate projetos modificadores: em resumo, o espectador ensaia, preparando-se para a ação real. Por isso, eu creio que o teatro não é revolucionário em si mesmo, mas certamente pode ser um excelente “ensaio” da revolução. O espectador liberado, um homem íntegro, se lança a uma ação! Não importa que seja fictícia: *importa que é uma ação*. (BOAL, 2013, p.124)

Diversos seriam os instrumentos para recuperar os “meios de produção teatral” de volta para o povo, mas o roteiro dessa poética obedeceria essencialmente aos seguintes passos: i) o conhecimento do corpo, modificado socialmente de acordo com as diversas formas, ou deformações, causadas pela alienação do trabalho; ii) tornar o corpo expressivo, superando o uso da palavra como única forma de discurso possível; iii) o teatro enquanto forma de participação direta do espectador, que passa, de maneira progressiva, primeiro de “público-dramaturgo”, escrevendo as ações, depois fornecendo imagens a partir dos corpos dos atores em cena e, por fim, eles mesmos, os espectadores, intervindo diretamente na ação, substituindo os atores. Por fim, iv) o teatro enquanto discurso, ou seja, as formas possíveis nas quais o “espectador-ator” apresenta o espetáculo, que pode ser o teatro-jornal, o teatro invisível, o teatro-fotonovela, a quebra de repressão, o teatro-mito, o teatro julgamento e os rituais e mascaras.

É evidente que a poética do oprimido não pode se resumir a uma simples fórmula, mas o que é importante, e provavelmente suficiente, ressaltar aqui é, sobretudo, o lugar do espectador nessa perspectiva específica. Isso pois as místicas devem muito à essa poética, e é possível notar isso particularmente quando parte da militância denuncia qualquer forma de alienação provocada pelo entretenimento a serviço da classe dominante, e nos alerta para o fato de que ela, a mística, não pode ser associada ao teatro. Talvez devamos entender essa ressalva não de forma literal, ou seja, muito provavelmente a crítica implícita se direciona a uma *determinada forma de teatro*, que aliena e conforma o espectador passivo à sua condição, sufocando qualquer ímpeto revolucionário. Boal (2013, p.23) assim coloca: “Fazer Teatro do Oprimido já é o resultado de uma escolha ética, já significa tomar o partido dos oprimidos. Tentar transformá-lo em mero entretenimento sem consequências seria desconhecê-lo; transformá-lo em arma de opressão seria traí-lo”.

Participar do Teatro do Oprimido implica trabalhar a partir dos símbolos que são reconhecidos pelo grupo, e, nesse sentido, a linguagem retrata o universo comum daquelas pessoas. Boal (2013, p.127) diz: “[...] Um símbolo só é um símbolo se é aceito por dois interlocutores: o que transmite e o que recebe. A coroa pode provocar um tremendo impacto em uma pessoa e deixar uma outra completamente insensível.” A ideia de representar o capital a partir da figura do Tio Sam partiu do próprio grupo, e ao que tudo indica essa figura possui, na vivência da militância, o poder de evocar não apenas um inimigo político, mas sim toda uma ideia a ser combatida: a ganância, o egoísmo, o individualismo, a alienação etc. Não à toa, tal imagem parece ser recorrente, como atesta o nosso teatrólogo: “O que é a exploração? A tradicional figura do Tio Sam é, para muitos grupos sociais espalhados por todo o mundo, o mais perfeito e acabado símbolo da exploração. Expressa com perfeição a rapina do imperialismo ianque.” (ibidem)

Figura 2.10. – *Uncle Sam*²⁵, por James Montgomery Flagg



Fonte: Site Britannica²⁶

²⁵ Chequi (2010) explica que a origem da figura do Tio Sam não é bem definida, sendo baseada principalmente em especulações. Essa figura carregada de simbolismo personifica os Estados Unidos da América, e teria sido inspirado em Samuel Wilson (1766-1854), proprietário de empresa fornecedora de suprimentos de carne para o exército norte-americano, ao longo da Guerra de 1812. Os barris que continham as carnes eram estampados com as letras U.S., ou *Uncle Sam*. A associação que os soldados faziam dessas iniciais os levavam a crer que se tratava do governo federal, ou *United States*. A representação humana, por sua vez, teria ficado a cargo de James Montgomery Flagg, que, ao criar um cartaz para o recrutamento de soldados para a Primeira Guerra Mundial, teria aproveitado a figura de *Brother Jonathan*, um típico revolucionário americano, retratado por Thomas Nast a partir do rosto de Abraham Lincoln

²⁶ Disponível em: <<https://www.britannica.com/topic/Uncle-Sam>>, Acesso em: 09/12/2018.

Eu fiquei desconcertado em assistir um ensaio em que uma pessoa apanha por conta de sua cor de pele, isso ao som de gargalhadas, como em um verdadeiro jogo de “pega-pega”. Porém, a preparação das cenas, que naquele momento eu percebi como uma grande algazarra, na verdade tratava-se de um exercício. É preciso reconhecer que aquele momento não era pura descontração, era também um jogo de conscientização corporal. Boal (2013) afirma que se o corpo é o vocabulário do teatro, é preciso que o povo o conheça para dominar os meios de produção teatral. O corpo, nesse sentido, reflete as diversas deformações provocadas pelo trabalho. Os movimentos de um camponês diferem de um operário, de um sacerdote ou de um vigia. Cabe, portanto, aprender a desfazer a própria estrutura muscular para tornar consciente cada uma dessas possibilidades de corpos: “Se uma pessoa é capaz de ‘desmontar’ suas próprias estruturas musculares, será certamente capaz de ‘montar’ estruturas musculares próprias de outras profissões e de outros status sociais, estará mais capacitado para interpretar outros personagens diferentes de si mesmo” (p.131)

Por sua vez, a escolha de meu papel de vilão foi voluntária, e as razões pelas quais eu me sentira mais à vontade nessa posição talvez seja por conta da minha própria vivência. A percepção de meu lugar em relação aos movimentos sociais, e particularmente aqueles do campo, como o MST, despertou uma sensibilidade que, do ponto de vista da mística pode ser tomada como *conscientização*. Eu não via aqueles jovens apenas interpretando alguns papéis de homens e mulheres oprimidos, mas, pelo contrário, via os próprios corpos, negros e camponeses, denunciando uma exploração na qual a indiferença já sinalizaria, de certa forma, o posicionamento em um dos lados daquela narrativa. Nesse sentido, não era possível teatralizar ou emular a dor. Tratava-se de suas vidas, não encenadas a partir de um ensaio, mas de sua vivência. Seria possível sair indiferente dessa experiência? É certo que no Teatro do Oprimido o objetivo é provocar determinado corte no real, apresentando, por meio da participação, e não da apreciação, aspectos aparentemente ocultos:

Aqui não se produz de nenhuma maneira o efeito catártico. Estamos acostumados a peças em que os personagens fazem a revolução no palco, e os espectadores se sentem revolucionários triunfadores, sentados nas suas poltronas, e assim *purgam* seu ímpeto revolucionário: para que fazer a revolução na realidade, se já a fizemos no teatro? Mas isso não acontece neste caso: o “*ensaio*” *estimula a praticar o ato na realidade*. O *teatro-debate* e essas outras formas de teatro popular, em vez de tirar algo do espectador, pelo contrário, infundem no espectador o desejo de praticar na realidade o ato ensaiado no teatro. A prática dessas formas teatrais cria uma espécie de insatisfação que necessita complementar-se através da *ação real*. (BOAL, 2013, p.148)

Porém, não basta apenas desnudar a realidade, de acordo com essa proposta teatral, mas também é necessário transformá-la, caso contrário teríamos mais uma vez o modelo de teatro burguês, no qual o mundo se apresenta já acabado. Essa transformação foi antecipada já na primeira mística, quando a proposta cênica dividiu a peça em duas metades, onde uma apresentava a opressão e a outra a vitória. Em um primeiro momento os soldados do agronegócio se mostravam grandes e imponentes, intransponíveis ao indivíduo isolado, mas com a mobilização popular não existe força que se sustente. Essa estrutura também é prevista no Teatro do Oprimido, e Boal (2013) dá o nome de “quebra de repressão”.

Segundo o teatrólogo, as classes dominantes se sustentam no poder por meio da repressão, e nunca a partir do diálogo e da conversa. Velhos dominando jovens, homens dominando mulheres, brancos dominando negros etc. Na mística em questão o que se viu foi o agronegócio dominando o pequeno agricultor por meio da repressão. Diz o autor: “O capitalista não pergunta ao operário se ele está de acordo com que o capital seja de um e o trabalho de outro: simplesmente põe um policial armado à porta da fábrica e acabou o assunto. Fica decretada a propriedade privada.” (p.156) Assim, é claramente visível, no caso dessa mística, o quanto a técnica da quebra de repressão estrutura a narrativa:

Uma vez terminada a “reprodução” dos fatos acontecidos, pede-se que o protagonista repita a cena, mas desta vez *sem aceitar a repressão*, lutando para impor sua vontade, suas ideias e seus desejos. Os demais participantes são instados a tentar manter a mesma repressão da primeira vez. O choque que se produz ajuda a medir a possibilidade que uma pessoa às vezes tem de resistir e não permite ao protagonista ter a oportunidade de tentar outra vez e de realizar, na ficção, o que não pôde realizar na realidade passada, preparando-se para, talvez, realizar na realidade futura. Já vimos que esses processos não são catárticos: o fato de haver *ensaiado* resistir à opressão preparará o protagonista para resistir efetivamente à repressão futura, quando a mesma volte a se apresentar. (BOAL, 2013, p.157)

É possível dizer que a mística opera no sentido da transformação, assim como o Teatro do Oprimido, e, como esse, também coloca a participação e o engajamento como uma estratégia fundamental de libertação. Transformar o sem-terra de espectador para protagonista da própria sorte é apenas uma das virtudes da mística. Boal (2013, p.162) é enfático em sua crítica: “[...] espectador, que palavra feia! O espectador, ser passivo, é menos que um homem e é necessário reumanizá-lo, restituir-lhe sua capacidade de ação em toda sua plenitude. Ele deve ser também o sujeito, um ator, em igualdade de condições com os atores, que devem por sua vez ser também espectadores.” Assim, quando os militantes-atores enfrentam a resistência do agronegócio na ação dramática, não se trata de encenação, mas de ensaio revolucionário. A mística requer tomar parte na ação, e nada mais prejudicial do que ser espectador diante da

injustiça. A mística de inspiração brechtiana não poderia ser mais clara quanto a isso: ser espectador diante da opressão equivale a selar o próprio destino.

2.1.4. *Um ritual para unir*

Se mesmo com tantas referências ao teatro e, ainda assim, dificilmente associa-se a mística com a arte, isso pode ser explicado pelo fato observado por Boal (2013) de que é recorrente a ideia de que o teatro e as classes dominantes possuam alguma afinidade, de tal modo que, muitas vezes, ele seja associado pelo povo a “[...] uma ideia deformada pela televisão, pelo mau cinema ou por algum grupo circense. É muito comum que essas pessoas associem ‘teatro’ com ócio ou perfumes” (p.129) Tal explicação, contudo, parece subestimar o fato de que no caso específico da mística existe todo um repertório simbólico que se construiu historicamente voltado para o mistério e para a experiência da espiritualidade. Efetivamente, não parece ser o preconceito que lança a mística para além do teatro, mas talvez sejam as suas raízes mais ancestrais que façam com que ela seja não apenas uma forma de teatro, mas também algo mais do que isso: a mística também pode ser compreendida enquanto um tipo específico de ritual que objetiva manter a coesão do grupo diante das tantas dificuldades.

Para tentar compreender melhor de que forma a mística pode operar enquanto um ritual que agrega a comunidade, é preciso resgatar o conceito de drama social²⁷ formulado por Victor Turner (2015). De acordo com o antropólogo, o drama social se inicia a partir do abalo da vida social regular, quando uma *ruptura* qualquer se interpõe perante as regras estabelecidas. Gradualmente, ou de forma rápida, surgirá um estado de *crise* nessa organização social, que, se não solucionada, poderá causar a divisão da comunidade em diversas facções rivais entre si. É na necessidade de se evitar uma completa ruptura da comunidade que meios de *reparação* são colocados em operação pelos líderes do grupo, tomando a forma de rituais, ações legais, cerimônias religiosas ou ações militares. A situação, então, pode retroceder para a crise — que pode até mesmo se tornar endêmica — ou evoluir para o estágio seguinte, de soluções

²⁷ Turner (2015) reconhece que o termo *drama* é alvo de muitas críticas, sobretudo aquelas que compreendem que se trata de um esquema derivado de gêneros culturais, sendo, portanto, “não neutro” o suficiente para observações empíricas — dado que é fruto de uma tradição ocidental que remonta à noção de teatro aristotélico. Porém, argumenta o autor, a sua noção de *drama social* pode ajudar a pensar qualquer nível de organização social, seja o Estado ou a família, e independente da cultura analisada, pois é “[...] uma forma processual quase universal e representa um desafio perpétuo a todas as aspirações à perfeição na organização social e política.” (TURNER, 2015, p.100)

alternativas, culminando na *reconciliação* entre as partes, ou na *ruptura* total e irremediável, levando os grupos a seguirem rumos diferentes. Assim resume o antropólogo:

Pode-se dizer que vejo o drama social basicamente como agonístico, abundante em problemas e conflitos, e isso não é meramente porque ele presume que sistemas socioculturais nunca são sistemas lógicos ou *Gestalten* harmoniosos, mas repletos de contradições estruturais e conflitos de normas. A verdadeira oposição não deveria ser definida nesses termos “objetivados”. Ela ocorre entre a indeterminação e todos os modos de determinação. A indeterminação está, por assim dizer, no “modo subjuntivo”, já que se trata daquilo que ainda não foi resolvido, concluído e conhecido. É tudo que pode ser, que poderia ser ou que talvez até devesse ser. É o que aterroriza nas fases de ruptura e crise de um drama social. (TURNER, 2015, p.107)

No caso do MST, a crise pode ser o próprio esmorecimento diante de forças que podem ser tanto externas como internas ao movimento. Nas três místicas narradas neste texto, alguns indícios fortalecem essa leitura. A mística do primeiro dia tem como cena principal o embate entre indivíduos isolados e uma tropa de soldados bem articulados do lado do agronegócio. A solução para a fraqueza dos trabalhadores só é encontrada quando os indivíduos se tornam um coletivo. A vida, que brota da terra, é uma consequência do companheirismo, da existência enquanto grupo. Na mística do segundo dia, vemos novamente um indivíduo, em sua singularidade alienante, vagante e desconectado da realidade, e que só percebe a sua condição quando já não há mais possibilidade de salvar sequer a sua própria pele. Por fim, na última mística, temos mais uma vez o antagonismo do agronegócio que desertifica a terra de um lado, e a mobilização social do outro, que marcaria o retorno da vida e da esperança mesmo em um cenário de destruição.

Em comum, todas essas místicas contaram algo sobre o mundo, ou ao menos sobre o mundo dos sem-terra: elas identificaram inimigos internos e externos, seja o agronegócio ou o capitalismo, seja a própria falta de empatia e companheirismo da militância; elas também evidenciaram um processo de transformação da realidade, que sempre parte de uma condição de falta, de desesperança e de violência para uma outra de compromisso com o coletivo e de esperança no futuro e, por fim, todas encerraram com símbolos afirmativos do movimento, uma semente, uma bandeira, uma canção, uma ciranda ou um grito de ordem. Trata-se do momento da materialização do grupo enquanto uma coletividade.

Figura 2.11. – De punhos cerrados



Fonte: Acervo pessoal

Turner (2013, p.113) explica: “[...] As sucessivas etapas dos dramas sociais e dos ritos de passagem *têm* uma distinção qualitativa que lhes torna irreversíveis, sua sequência não é uma ilusão, o movimento unidirecional é transformador.” Existe uma necessidade muito grande, por parte do movimento, de acolher os membros, de conquistar a sua confiança, de fortalecer a sua caminhada e de indicar uma utopia possível, no que a mística parece cumprir essas funções. É possível arriscar dizer, dessa forma, que um dos seus efeitos seria o de impedir a desagregação do grupo, que é constantemente desafiado por inúmeros fatores, como o perigo real da violência, a incerteza da vitória, a falta de apoio da sociedade entre tantos outros obstáculos. Se nos voltarmos para o livro do Êxodo, a narrativa bíblica que inspirou a Teologia da Libertação, teremos muitos exemplos de momentos em que a fé foi abalada pelas condições da caminhada, e que, de certa forma, faz um paralelo com a luta dos trabalhadores do campo:

[...] Toda a comunidade de Israel murmurou contra Moisés e Aarão no deserto, dizendo: “Era melhor termos sido mortos pela mão de Javé na terra do Egito, onde estávamos sentados junto à panela de carne, comendo pão com fartura. Vocês nos trouxeram a este deserto para fazer toda esta multidão morrer de fome!” (Ex, 3,16, A BÍBLIA)

Inúmeras outras narrativas podem ser temas de místicas, como o resgate histórico, a valorização de conquistas, o agradecimento a figuras importantes etc., mas esse movimento unidirecional das encenações parece sempre terminar tendo cumprido o propósito de preencher uma falta ou de ressaltar algum aspecto que impeça a desintegração do grupo. Turner (2013)

esclarece que o ritual, por comunicar os valores mais profundos do grupo, acaba por possuir uma função paradigmática. Partindo de Geertz, o nosso antropólogo diz: “[...] Como um ritual ‘*modelo para*’, ele pode antecipar ou até gerar mudança; como um ritual ‘*modelo de*’, pode inscrever uma ordem nas mentes, nos corações e nas vontades dos participantes.” (p.116) A mística parece situar-se nesses dois registros: enquanto “*modelo para*” ilumina a jornada rumo ao mundo de igualdade e onde a terra não é mais uma utopia, mas realidade, e enquanto “*modelo de*” reafirma os valores, as referências, as conquistas, as histórias e os personagens importantes para o grupo.

É importante perceber que Turner (2013) não concebe o ritual como uma luta entre ordem e vazio, cosmos e caos, e forma e indeterminação, com a vitória dos primeiros, mas sim um descolamento da realidade, e que possibilitaria uma outra atualidade, ou seja, esse seria o potencial subjuntivo²⁸ da liminaridade: “[...] na liminaridade o que está preso mundanamente nas formas socioculturais pode ser desprendido e reprendido.” (p.119) Adiante, o autor prossegue dizendo que a “[...] liminaridade ritual, portanto, contém a potencialidade para a renovação cultural, bem como os meios de efetuar transformações dentro de um sistema sociocultural relativamente estável.” (p.120)

Assim, no caso da mística, é possível notar que ela também atualiza o presente com a presença, *agora*, da utopia que ainda está no futuro. O agronegócio ainda é hegemônico e o capital ainda é a lógica que rege e organiza o mundo, mas durante a mística rompe-se, por um breve momento, com a ordem estabelecida, e experimenta-se outra realidade possível, onde “o jogo finalmente vira”, onde o indivíduo se “desaliena” e onde a terra pode, enfim, levar o alimento à boca dos famintos de todo o mundo. Dessa maneira, a mística, em sua mais profunda herança religiosa pode levar o indivíduo não apenas a aprender a partir de determinados eventos, mas a *vivê-los*:

²⁸ Dawsey (2007) traduz de forma muito precisa de que forma as culturas enfrentam a si mesmas a partir dessa antiestrutura, reconhecendo-se, experimentando-se e, em alguns casos, reinventando-se: “[...] Em momentos de interrupção de papéis, ou de anti-estrutura, sociedades produzem efeitos de estranhamento em relação a si mesmas. Elas brincam com o perigo. Sob o signo da subjuntividade, fricciona-se a experiência do real explorando suas dimensões de ficção. Abrem-se fendas em superfícies endurecidas. Manifestam-se elementos não-resolvidos. Ctônicos. Vulcânicos. No espelho mágico dos rituais, sociedades se recriam, transformando elementos do caos em universos sociais e simbólicos.” (p.534)

Tal como a arte, a religião *vive* uma vez que é encenada, ou seja, uma vez que seus rituais são “preocupações em andamento”. Se alguém deseja castrar a religião, primeiro remova seus rituais, seus processos generativos e regenerativos. Pois a religião não é um sistema cognitivo ou um conjunto de dogmas; ela é experiência significativa e significado experimentado. No ritual, o sujeito *vive através* de eventos, ou através da alquimia de seus enquadramentos e simbolizações; e *revive* eventos semiogenéticos, os feitos e as palavras de profetas e santos, ou, na falta destes, mitos e épicos sagrados. (TURNER, 2013, p.122)

Ao que tudo indica, portanto, ao olharmos para a mística sob a perspectiva do drama social que a anima, é possível afirmar que o seu lugar, para o sem-terra, é o da experimentação de um mundo futuro no agora, uma *ferramenta simbólica de transformação* que, menos do que representar a sua vida, exige do indivíduo a sua entrega quase religiosa, onde ele ou ela irá viver e reviver a sua experiência de ser sem-terra. Assim, a mística opera no sentido de *romper* com a estrutura do que já está dado para o sem-terra — o mundo de opressão, o cansaço da luta e as dores da derrota — reforçando, entre todas essas dificuldades, um lado afirmativo e positivo, que, ritualizado, tem, por fim, sempre a vitória do trabalhador do campo. Até mesmo alguns símbolos de opressão para o sem-terra podem ser evocados para ganhar um novo sentido, como a música tocada em *loop* na última mística. O *slogan* veiculado pelo maior canal de televisão do Brasil defendendo o agronegócio e que é diariamente associado, em rede nacional, ao progresso e ao desenvolvimento ganhou, nessa mística, um novo lugar: foi a trilha sonora da desertificação, da morte e da fome.

2.1.5. Religião ou arte?

Souza (2012) faz um esforço para distanciar a mística daquilo que ele entende como sendo o seu passado de *pensamento mágico*. Para tanto, o autor a aproxima de uma representação estética realista, essa capaz de revelar contradições sociais e propor caminhos novos para a luta, ao invés de alienar. Diz o pesquisador que, embora a matriz religiosa cristã seja forte na mística, não necessariamente a mesma carregaria consigo elementos “sobrenaturais” para o MST: “[...] A convicção na luta recebe sim o combustível dos valores e das contribuições ideológicas formatadas em rito, contudo [...] o fator emotivo encontra-se na perspectiva estética, que reencanta o mundo por meio da criação de projetos e alternativas ao modelo vigente.” (p.73)

Ou seja, Souza (2012) posiciona a mística ao lado das artes, entendendo que a *performance* artística não é devedora do pensamento mágico. Em suas observações o autor notou que o enfoque da mística é promover — ainda que em um formato herdado do campo

ritualístico e religioso — as noções da realidade concreta de luta, tendo como papel principal o militante social, enquanto o sujeito do processo de mudança. Também percebeu que os “elementos passadistas e religiosos” são tratados de forma secundária, sendo substituídos pela potencialidade da arte realista em sua força de *conscientização* política e formatação de projetos de futuro. Portanto, ao que tudo indica, esse pesquisador não cede aos limites impostos pelo mistério — impossível de ser descrito ou explicado — e define o fenômeno como sendo, atualmente, uma forma de arte:

A mística é uma forma de arte que nasce do pensamento mágico, mas que dele tenta se desvencilhar em busca de autonomia, um processo não inteiramente concluído. As performances aproximam-se de uma representação realista do mundo, cujo reflexo, inerente às formas artísticas, possui a tendência de atuar na constituição educativa do homem enquanto sujeito histórico. (SOUZA, 2012, p.77)

Baseando-se principalmente em Lukács e Mészáros, Souza (2012) defende, portanto, uma interpretação realista da obra de arte, que deve revelar as tendências e características que fundamentam a realidade humana em sua constante transformação, tornando sensível a essência e possibilitando uma reflexão acerca do mundo. A arte, nesse sentido, teria o papel de desvelar aquilo que é oculto, e a mística, em particular, seria uma representação estética determinada pelas condições sócio-históricas, e que colocaria “[...] à disposição dos militantes um conjunto de elementos perceptíveis por eles, mas não superficialmente evidentes por pessoas fora do movimento.” (SOUZA, 2012, p.78)

O autor aponta que nem todas as místicas teriam esse potencial pedagógico, sendo que algumas seriam executadas de forma “[...] meramente utilitária, exaltando a colheita e o trabalho diário de campo, que até motivam os militantes, mas sem capacidade de gerar a unidade entre fenômeno e essência apontada por Lukács.” (ibidem) Outro empecilho, de acordo com o autor, seria o culto à organização, representada por sua infalibilidade e por sua aparente ausência de contradições, o que ressaltaria o messianismo do MST. Não seria, essa, porém a grande qualidade da mística: “[...] Todavia, o que predomina é a capacidade dessas apresentações, sejam elas teatrais, musicais, simbólicas, festivas, de elucidar questões em torno da luta e, mais do que isso, cimentar um conjunto de ideias emancipatórias capazes de impulsionar as ações políticas do MST.” (SOUZA, 2012, p.79)

O nosso autor reconhece o estranhamento que há em aproximar a mística da arte realista, sobretudo se seguirmos o rigor com que Lukács separa a “grande arte” das demais. A mística, argumenta Souza (2012), sequer poderia colocar-se como uma obra que transcende o tempo. Outra questão importante seria o uso político da mística, que poderia direcionar a arte

para um “fim não autônomo”. O interesse maior do pesquisador, contudo, parece concentrar-se na disputa que a mística parece representar entre o pensamento religioso e a realidade: “[...] Ao historicizar a evolução da arte e sua luta pela autonomização, percebemos que a mística passa por um processo histórico semelhante, de recuos e avanços no sentido das atividades se tornarem desvinculadas do pensamento messiânico.” (SOUZA, 2012, p.81)

Souza (2012) resume essa batalha como uma disputa entre uma função mágica e uma função estética, sendo essa última responsável por expressar a necessidade da luta social, desvelando a possibilidade de transformação do sem-terra em um sujeito concreto: “[...] a mística depende de outros auxílios na missão da conscientização dos trabalhadores, mas permanece como mediação fundamental e indispensável aos trabalhadores do movimento, podendo ser considerada uma experiência a ser testada em outros contextos.” (p.81) Por fim, vale a pena acompanhar uma última citação de seu trabalho, e que condensa de forma extremamente clara todo o raciocínio em defesa do argumento da luta entre pensamento mágico e realidade:

Na mística do MST parece haver uma luta entre realismo e transcendentalismo, luta em que o humanismo e o reflexo do conflito de classes propiciam uma representação afinada com os dilemas sociais dos trabalhadores. Mesmo motivada ideologicamente, as apresentações, os cenários simbólicos, as danças e músicas, que assumem a função estética, seguem a necessidade de expor o homem como sujeito de sua própria história. Há uma elevação capitaneada pela mística, apoiada pela representação de uma sociabilidade nova, em que novos valores são testemunhados simbolicamente. Instrumento (vale lembrar, em constante processo de mudança e definição) de uma proposta eticizante, a mística, quando bem sucedida, coloca-nos frente a uma superação do cotidiano alienado. *Embora pareça surpreendente que a “mística” consiga “desmistificar” a realidade, é exatamente o que ocorre na maior parte dessas experiências estéticas.* (SOUZA, 2012, p.82, grifo nosso)

Essa disputa parece estar longe de ser resolvida. Se o que acabamos de ver é uma tentativa de resguardar a mística de qualquer dívida com o pensamento mágico, com Bedoya (2012) temos o oposto. Partindo da fenomenologia da religião, o autor afirma que o patrimônio espiritual construído pela militância do MST alimenta a mística em sua potência emancipadora e libertadora. O movimento teria se consolidado “[...] mais por força de certo tipo de relacionamentos imediatos baseados na confiança, reciprocidade e solidariedade entre seus membros e com outros grupos sociais afins, que por ideologias.” (p.163)

Mais adiante o pensador afirma que as místicas fazem parte de um capital cultural e político que é capaz de criar condições grupais de empoderamento e participação dos militantes, resultando em uma rede de relações dentro e fora do movimento, e aproximando interesses valores e expectativas, sendo que “[...] a base de sustentação das atividades da mística procede das experiências de espiritualidade e de mística dos seus militantes que as

precedem.” (BEDOYA, 2012, p.165) Esse autor, ao que parece, reconhece o caráter instrumental da mística, porém não deixa cair no esquecimento a sua origem: “É desta fonte primeira que são as experiências de vida, de espiritualidade e de mística da militância que decorrem outras virtualidades da chamada mística do MST, abordadas com frequência nas pesquisas e que dizem respeito a seu valor pedagógico, identitário, mobilizador, político, conscientizador, etc.” (ibidem)

Para sustentar essa posição, de certa forma antagônica à grande maioria de pesquisadores atrelados ao caráter material da mística, o pesquisador apela para a força moral e espiritual de emancipação que a mística põe em jogo. O argumento é construído em cima da tipologia weberiana de *autoridade carismática do profeta*, na qual esse poder impor-se-ia por sua força moral capaz de influenciar a adesão social, a partir de determinadas crenças e proposições, ou de catalisar os conflitos. Em suas palavras, “[...] no MST este poder carismático não existe centralizado, mas distribuído entre lideranças representativas em âmbito nacional, regional, local e militantes de base. As atividades de mística expressam a necessidade de manter vivo este carisma na militância e no MST” (BEDOYA, 2012, p.166) Por fim, talvez nada poderia contrapor-se de forma mais diametralmente oposta à concepção de mística enquanto arte realista do que a citação seguinte:

A força espiritual emancipadora da militância torna-se catalisadora no MST na medida em que o movimento conserva um “poço profundo” de espiritualidade libertadora que alimenta o cotidiano de lutas e que possibilita, em condições adversas, manter uma postura vigilante, até quando as circunstâncias demandam um particular protagonismo. É esta força de sentido transcendente, ao interior da história, que, nos parece, vem tornando o MST inatingível a qualquer situação contrária que se lhe apresenta em confrontos articulados por governos, deputados, senadores, polícia, judiciário, elites jornalísticas, etc. É o que de modo semelhante podemos resgatar da experiência de Canudos. A morte anunciada de Belo Monte, pela vontade de extermínio da “república” nascente a esta conformação social autônoma, não intimidou os/as sertanejos/as. *Uma força maior e mais poderosa que as armas do exército e as ideologias deu sentido à razão de viver desses homens e mulheres protagonistas das suas histórias na luta por melhores condições de vida: a força das suas experiências de espiritualidade e da sua mística.* (BEDOYA, 2012, p.168, grifo nosso)

Essa tensão entre espiritual e material também ganha forma na crítica à teatralização da mística. Ao que parece, quando aproximada do teatro a mística perde parte de sua potência. Ademar Bogo (2009, p.156), em texto poético, deixa o recado claro: “Mística não é um teatro, é atitude! Mantém a energia da juventude, mesmo quando envelhecemos por fora. É como o tempo que ultrapassa as horas e desrespeita a lógica dos ponteiros. Ela é a razão que nos faz ser herdeiros e herdeiras, de sonhadores que nunca foram embora.” A afirmação de

Coelho (2010) parece ir nesse sentido, pois o autor considera que o teatro, visto *apenas* por sua estética e beleza, não teria forças suficientes para agir na transformação do real, ao contrário da mística em sua densidade e multiplicidade de significados:

É necessário analisar a mística para além de uma encenação teatral, em que unicamente beleza e estética são vistas. A diversidade de elementos e distintas formas de se manifestar condensam no fazer da mística múltiplos significados. O teatro em si, as músicas, poesias e os símbolos sintetizam o que se quer expressar. Nesse sentido, torna a prática da mística dotada de poder, capaz de agir no real. Algo fundamental no desenvolvimento da mística é que tudo deve estar relacionado ao MST, estando a serviço do seu devir. A mística representaria diversas questões sobre aquilo que o Movimento vem construindo ao longo do tempo, bem como as suas visões de mundo, concepções políticas e ideológicas. (p.264, grifo nosso)

Outros autores também entendem que aproximar a mística da encenação teatral seria o equivalente a destruir a sua “seriedade”, e aqui talvez percebamos o quanto o teatro equivale, implicitamente, a entretenimento alienador, como percebemos na fala de Comerlatto (2010):

Normalmente quando vemos apresentações teatrais, encenações principalmente com jovens e crianças, há uma certa maneira de agir no palco como se mostrasse que o participante da encenação estivesse realmente encenando. Ou melhor, ficaria claro que o representado seria algo apenas simbólico. Por isso, se algo saísse minimamente errado, o riso era inevitável. Mas nesse contexto, a seriedade com a mística impressiona, pois não estamos vendo nada de “teatro”, nem “cenas” da vida de outras pessoas. As místicas refletem as ideias, as crenças, as motivações daquele grupo que está apresentando. É um re-contar a própria vida. Nisso o simbolismo se torna vida real, se torna carne. (p.116, grifo nosso)

Voltando ao *Caderno de Formação*, vemos que Peloso (1998), ao refletir quanto à melhor forma de organização da místicas, alerta para o cuidado com a escolha de um lugar agradável, que possa acolher a todos, facilitando o convívio e o envolvimento, e sustenta a necessidade de usar criativamente imagens, poesias, músicas e tudo aquilo que toque os sentimentos do povo: “[...] *Tudo pode ajudar a fazer uma atividade séria*, num clima de entusiasmo e com resultados. Para isso, desde a apresentação, as pessoas precisam se sentir reconhecidas, descontraídas e participantes de uma causa maior que une a todos, apesar das diferenças.” (p.13, grifo nosso) Mas o que seria fazer uma atividade *séria*? A resposta pode estar contida na passagem abaixo, onde percebemos que existe uma preocupação, por parte dos educadores do movimento, para que a mística não se transforme em entretenimento:

O mais importante na expressão pública, individual ou coletiva, de nossas motivações é a reafirmação de nossos objetivos e o fortalecimento da militância. Não existe fórmula, desde que ela seja atraente e bem feita. Depende da hora e do grupo: às vezes é de alegria pela vitória, outras de protesto e de dor; às vezes tem o tom da política e

outras a linguagem cultural ou a tradição religiosa. *Mas nunca pode ser um “show” para ser assistido. As pessoas devem, ao mesmo tempo, ser participantes e estar à vontade.* (PELOSO, 1998, p.12, grifo nosso)

A passagem acima pode indicar que um dos elementos dessa *seriedade* é o *fazer parte*, coisa que um *show* jamais permitiria, dado seu caráter apassivador. Esse fazer parte, por sua vez, implica estar em relação com o outro e *agir*, o que já nos sugere que o tipo de compromisso estabelecido pela mística, do ponto de vista do MST, está profundamente ligado à vivência do sem-terra, tendo menos a ver com uma representação teatral para ser exibida para um espectador, e mais com o viver em ato a própria vida. Nesse sentido, Arenhart (2003) faz uma declaração muito parecida ao pesquisar a vivência da mística entre crianças, reconhecendo o sentimento de respeito pela mística, por oposição a uma rotina banal, puramente encenada e descompromissada, como seria o teatro:

Talvez possamos apontar uma possível banalização da mística quando ela vira rotina, sendo encarada como mais uma tarefa, uma atividade a cumprir. *As próprias crianças comparam isso a teatro, parece que fica um tanto desprovido de seu caráter místico, misterioso. Nesse sentido, as crianças parecem fazer outra coisa, dramatização, encenação, teatro, mas não mística.* Por outro lado, aquilo que poderia ser visto como bagunça aos olhos dos adultos, é *respeitado* pelas educadoras como sendo o jeito delas fazerem. Portanto há aí uma compreensão da diversidade das crianças em relação a seus modos de produção. (p.55, grifo nosso)

Pereira (2014) endossa, igualmente, essa visão com a seguinte afirmação: “[...] A mística não deve ser comparada a um teatro, na verdade, os elementos que nela circulam permitem que ela seja comparada ao ‘contrateatro’. Além disso, *a mística não é para ser assistida, mas para ser vivenciada pelos sujeitos que lutam pela terra e pela transformação social.*” (p.143, grifo nosso) Mais uma vez a *ação* é evocada como um elemento essencial da mística. Por fim, ao que tudo indica, se em um primeiro momento a tensão inerente à mística se manifesta pela sua ambivalência entre o sagrado-espiritual e o profano-material, o que pudemos ver com estes últimos exemplos é que ela também se manifesta entre *agir* e *assistir*, ou, como afirmou Bogo (2009), a mística é *atitude*.

2.1.6. A mística é coisa séria

É importante reconhecer que a mística, enquanto *performance*, se estabelece no *continuum* que existe entre a religião e a arte — sem deixar de considerar que o próprio teatro é, em si, um tipo de ritual —, podendo até mesmo se tornar alvo de uma disputa entre um ou outro polo. Uma *performance* pode tanto entreter quanto fazer algo acontecer, pode representar

tanto o momento de entretenimento, como também criar situações de engajamento acerca de algo no mundo. Em suas obras, Schechner (2004) evidencia a conexão existente entre o ritual e o teatro, sendo ambos *performance*, e, dessa forma, rompe com uma tradição antropológica herdada de Durkheim, baseada em binarismos e dicotomias, como *sagrado* e *profano*. Em suas palavras:

The whole binary continuum efficacy/ritual–entertainment/theater is what I call “performance.” Performance originates in impulses to make things happen and to entertain; to get results and to fool around; to collect meanings and to pass the time; to be transformed into another and to celebrate being oneself; to disappear and to show off; from ritual to theater and back bring into a special place a transcendent Other who exists then-and-now and later-and-now; to be in a trance and to be conscious; to focus on a select group sharing a secret language and to broadcast to the largest possible audience of strangers; to play in order to satisfy a felt obligation and to play only under an Equity contract for cash. These oppositions, and others generated by them, comprise performance: an active situation, a continuous turbulent process of transformation. The move from ritual to theater happens when a participating audience fragments into a collection of people who attend because the show is advertised, who pay admission, who evaluate what they are going to see before, during, and after seeing it. The move from theater to ritual happens when the audience is transformed from a collection of separate individuals into a group or congregation of participants. (SCHECHNER, 2004, p.156)

Schechner (2004) afirma que as tendências de ritual ou teatro, ou *eficácia* ou *entretenimento*, na *performance*, estão o tempo todo sob uma tensão dialética. Sob o domínio da *eficácia* as *performances* tornariam-se universais, alegóricas e ritualizadas, estando vinculadas à ordem estabelecida. Por outro lado, sob o domínio do *entretenimento*, as *performances* são voltadas para as classes específicas, para o indivíduo e o mercado cultural, buscando adaptar-se, de forma conveniente, ao gosto da audiência.

Figura 2.12. – Características de *eficácia* e *entretenimento*

EFFICACY Ritual	ENTERTAINMENT Theater
Results Link to an absent Other Symbolic time Performer possessed Audience participates Audience believes Criticism discouraged Collective creativity	Fun Only for those here Emphasys now Performer knows what s/he’s doing Audience watches Audience appreciates Criticism flourishes Individual creativity

Fonte: SCHECHNER, 2004, p.130

O antropólogo argumenta que o teatro surge quando se separa o espectador e a *performance*. No teatro, um grupo de *performers* estaria à disposição de uma audiência que pode ou não comparecer. Mesmo comparecendo, essa pode ficar ou ir embora, sendo que, caso isso aconteça, quem sai em prejuízo é o teatro em si. Muito diferente, o ritual não admite a rejeição ou fuga do indivíduo, e caso este se recuse estará negando todo o grupo, ou sendo negado por ele. Nas palavras do autor, se muitos escaparem ao ritual, serão estes a sofrer as consequências, porém se *todos* evadirem, haverá a dissolução do grupo em si. Assim coloca Schechner (2004):

[...] Entertainment/theater emerges from ritual out of a complex consisting of an audience separate from the performers, the development of professional performers and economic needs imposing a situation in which performances are made to please the audience rather than according to a fixed code or dogma. It is also possible for a ritual to arise out of theater by reversing the process just described. [...] Also, the differences among ritual, theater, and ordinary life depend on the degree spectators and performers attend to efficacy, pleasure, or routine; and how symbolic meaning and effect are infused and attached to performed events. *In all entertainment there is some efficacy and in all ritual there is some theater.* (p.152, grifo nosso)

A minha breve experiência aponta para o fato de que no contexto do MST a mística exige, mais do que qualquer coisa, a participação do indivíduo, o que indica que a tensão “entretenimento-eficácia” se resolva para o lado do ritual, na maioria das vezes. Aquele instante em que julguei ter saído da sintonia do grupo, ao me demorar demais em cena, pode ser revelador do tipo de energia investida na mística. Foi ali que senti que a interpretação individual era menos importante do que manter a temperatura correta do momento. Era menos interessante representar com alguma fidelidade os movimentos de um “vilão do agrotóxico” diante de um crítico público de espectadores, do que abrir passagem para a bandeira que viria logo em seguida para tremular acima do simulacro de terra, reafirmando a vitória de todo o grupo. Nesse sentido é possível fazer uma analogia com as liturgias dos cultos católicos: parece mais essencial a *ordem* dos elementos sucedidos no tempo do que determinadas qualidades estéticas da *performance*. Portanto, é a circunstância grupal de engajamento e participação que parece suscitar o sentimento mais profundo de experiência coletiva na qual a mística ritualizada se efetiva. Segundo Schechner (2004):

[...] A performance is called theater or ritual because of where it is performed, by whom, and under what circumstances. If the performance's purpose is to effect transformations — to be efficacious — then the other qualities listed under the heading 'efficacy' will most probably also be present, and the performance is a ritual.

And vice versa regarding the qualities listed under 'entertainment'. No performance is pure efficacy or pure entertainment. (p.130)

O que eu vivi não pode ser comparado com os afetos experienciados pelos sem-terra, mas ao menos é um retrato do que é estar implicado em uma relação que exige algum tipo de entrega. Entoar um grito de ordem não é apenas elevar a altura da voz: trata-se de acreditar mais com o sentimento do que com a razão, e de materializar essa emoção em algo mais do que palavras. Não gritei, e não tinha condições para isso. Respeitei a formação do grupo, elevei o braço e apenas observei o quanto aquelas pessoas pareciam buscar no fundo de suas experiências passadas, em cada derrota e em cada vitória, o ânimo para se fazerem ouvir por toda a sala e para além dela. Trata-se de uma experiência quase religiosa, e seria esse um tipo de possessão que, em certa medida, até contrasta com os objetivos do Teatro do Oprimido. Não parece ser gratuita, portanto, a associação da mística com *coisa séria*.

De fato, a *seriedade* parece resumir bem o fato de que a mística não visa entreter, possuindo um lugar muito bem definido dentro da cultura do MST, ou seja, trata-se de uma ferramenta simbólica de *transformação* da realidade. Peloso (1998, p.4) enfatiza: “A mística tem a ver com a finalidade que sonhamos e com o caminho que percorremos para alcançá-la [...]”. Mais adiante o educador reforça a *seriedade* e o resultado afirmando que a mística pode acontecer em diversos momentos, como nas reuniões: “[...] com o uso de recursos audiovisuais (vídeo, cartazes, slide, teatro, quadro). A reflexão sobre frases, a recitação de uma poesia adequada, o aproveitamento de músicas que o povo sabe e gosta, também ajudam a fazer uma reunião *séria*, animada e com *resultados* [...]” (p.7, grifo nosso)

A mística parece suspender a realidade na medida em que traz à tona aspectos que, do ponto de vista do sem-terra, estão ocultos por causa da alienação provocada pelo capital, pela mídia ou pelo individualismo; durante a encenação o opressor ganha corpo, o inimigo é evidenciado. Nesse momento também superam-se as dificuldades da luta cotidiana, onde a vitória é experimentada no tempo presente. A esperança projetada para um futuro é reatualizada com a conquista no agora; Peloso (1998, p.4) comenta: “[...] Mas a gente não vai conseguir nosso objetivo se a gente não encontrar um jeito de praticar e experimentar, desde já, o futuro que nós queremos.”

Enquanto encena o sem-terra, na maioria das vezes, parece não representar um papel. A posse da própria vivência confere o tempero do momento. A emoção, amplificada pelo contato com todo o grupo e aguçada pelos símbolos, como canções, bandeiras, instrumentos de trabalho e elementos da natureza, cria uma atmosfera de engajamento afetivo;

trata-se de uma entrega quase religiosa²⁹, no sentido de re-ligar o sem-terra com o seu propósito maior de luta. Em todas as místicas narradas foi possível perceber, sobretudo no encerramento das encenações, a utilização de algum dispositivo afetivo capaz de mobilizar as pessoas presentes, como uma canção, uma ciranda ou um grito político que derruba a barreira entre o *nós e eles*, entre *performer* e público. Trata-se do momento de comunhão do grupo. Seja enquanto teatro ou enquanto ritual, esse parece ser um dos alicerces mais firmes da mística: ser uma prática *séria* capaz de eliminar o espectador, reafirmando a unidade do grupo acima de tudo.

²⁹ Daí, talvez, venha o contraditório receio da “entrega total” ao rito, que não pode virar emoção pura, sob o risco de “alienar” ao invés de “conscientizar”, como parece ser claro na passagem já destacada anteriormente em que Peloso (1998, p.11) faz o alerta: “É verdade que quando o entusiasmo não é a manifestação do conteúdo interior que está na alma do militante, pode virar fanatismo. O fanatismo, político ou religioso, leva as pessoas a agir sem pensar e a seguir comandos como se fossem animais. Vira a repetição cega de um ritual, baseado apenas no emotivo, com gestos e palavras sem criatividade. O fanatismo tem acabado na desilusão porque as pessoas cansam de ser manipuladas.”

CAPÍTULO III

A MÍSTICA E O DIÁLOGO DE SABERES AGROECOLÓGICO

As artes nunca emprestam às manobras de dominação ou de emancipação mais do que lhes podem emprestar, ou seja, muito simplesmente, o que têm em comum com elas: posições e movimentos dos corpos, funções da palavra, repartições do visível e do invisível. E a autonomia de que podem gozar ou a subversão que podem se atribuir repousam sobre a mesma base.

Jacques Rancière³⁰

³⁰ 2009, p.26

3.1. *Juntando as peças: a mística encontra a agroecologia (e vice-versa)*

Foi possível ver anteriormente de que forma a mística pode ser compreendida enquanto uma *performance* voltada para a conformação e coesão de um grupo, no caso o MST. Assim, partimos da ideia de que no contexto agroecológico a mística possua um lugar semelhante, ao menos no que diz respeito a uma tentativa de reafirmar certa unidade no grupo. Porém, nesse caso, vale lembrar, trata-se de uma coletividade construída não sob a ideia da igualdade, mas, ao contrário, da diferença, como propõe o diálogo de saberes. Daqui em diante, portanto, todo esforço se concentra em fazer unir essas peças anteriormente dispostas em separado.

3.1.1. *Da marcha ao palco*

Para não incomodar a visão das pessoas ao meu redor, por conta do tripé e da câmera que carrego comigo, ocupo um assento na ponta de uma das primeiras fileiras do maior auditório do Centro de Convenções Ulysses Guimarães, em Brasília, rebatizado de "Ipê Amarelo" para a ocasião do X CBA. Na programação geral consta como atividade das 8:30 da manhã a mística de abertura, chamada "Memórias da Agroecologia". Porém, como é de se esperar para eventos dessa natureza, existe antes o cerimonial que oficializa o início do congresso.

Um casal de jovens cerimonialistas assume a fala no canto esquerdo do grande palco e inicia os protocolos de apresentação. A mulher diz: *"Sejam todos muito bem-vindos à capital do Brasil! Este é o maior país da América Latina, e aqui nos orgulhamos muito de ser um país moderno e rural, tendo a maior parte do nosso Produto Interno Bruto (PIB) sustentado pelo agronegócio."* Uma voz da plateia, revoltada com essa apresentação, e abafada pelos microfones potentes dos cerimonialistas, se pronuncia: *"Como assim!?"*. Ouvem-se outros protestos timidamente, aqui e ali. O homem, então, continua: *"Recordista na exportação de carne, soja, milho, algodão, café e telenovelas, o Brasil agora entra na competição para se tornar um campeão na agroecologia!"*

Bastou a palavra "agroecologia" surgir para que alguns entusiastas quebrassem momentaneamente o murmurinho, permitindo que a mulher prosseguisse: *"Agro-eco-logia. Eis aqui uma das principais lições que damos para o mundo, que aquilo que existe de mais moderno também pode andar de braços dados com as nossas raízes e tradições!"*

"*Palhaçada!*", grita uma voz da plateia, e as vaías voltam em cena. O cerimonialista emenda: "*E assim convidamos a todas e todos a participarem dos nossos intensos debates e intercâmbio, visando a oportunidade de negócios que se abrirão no decorrer do nosso congresso!*" Em seguida a parceira prossegue: "*Esperamos que este seja um espaço de convívio e conciliação entre as grandes corporações do agronegócio, as ONGs e os movimentos sociais. Aqui, todos estamos juntos e contagiados pelo sentimento de progresso do Brasil!*"

As vozes da plateia já não se contêm, e é possível distinguir claramente a opinião dos espectadores. "*Que progresso é esse!?*", "*O agronegócio mata!*" e tantas outras mensagens são direcionadas ao par, mas também àqueles que, ingenuamente ou não, compactuaram e aplaudiram por algum momento o discurso. Nesse ponto a revolta toda se concatena em um único grito, que, acompanhando a temperatura política do momento, acaba resvalando no pedido de saída do presidente do Brasil, o "Fora Temer!"³¹.

Com dificuldade para retomar a palavra o homem continua: "*As páginas mais tristes da nossa história já foram viradas definitivamente, e uma nova era tem início, visando, no horizonte, a convergência entre o trabalho e o capital!*" Complementando a fala anterior a mulher anuncia: "*Agora, o capitalismo já está convicto de que a agroecologia é um grande nicho de mercado. Hoje é o consumidor que decide o que comer e de quem comprar.*" De forma irônica, e respondendo à plateia enraivecida, os cerimonialistas comentam entre si de que o congresso já começou de forma "animada", e declaram aberto o VI Congresso Latino-Americano de Agroecologia. Surpreendentemente as palmas e as vaías se equivalem em altura, o que provoca a estranha sensação de que o universo da agroecologia é mais complexo do que qualquer observação rápida poderia supor.

³¹ Partindo do esquema de drama social de Turner, Ribeiro (2016) traz uma interessante radiografia do que foi o turbulento cenário político que se instaurou a partir do Impeachment da presidenta Dilma Rousseff (PT), no ano de 2016. A fase de ruptura nesse drama político brasileiro se dá ainda no ano de 2015, quando o vice-presidente Michel Temer se ausenta de seus compromissos institucionais com a presidenta Dilma, afirmando ser um "vice decorativo" em uma carta amplamente divulgada, e que selou definitivamente o seu posicionamento antagônico dali em diante. Ao ser empossado como presidente interino, em 12 de maio de 2016, Temer acaba por deflagrar a reação da presidenta que, afastada por 180 dias, percorre o Brasil em campanha política para evitar a decisão final pelo impeachment, o que fomentou o movimento do "Fora Temer!"

Figura 3.1. – Telão do auditório



Fonte: Acervo pessoal

Os dois telões suspensos dos lados do palco principal começam a projetar fragmentos de vídeos e fotografias. O primeiro deles retrata a então senadora Kátia Abreu³² (PSD) discursando sobre os desafios de se vencer o MST, o código florestal e os indígenas. O próximo recorte traz os movimentos sociais entoando um grito de ordem. A contraposição seguinte não dá trégua ao embate proposto e mostra o então deputado Jair Bolsonaro (PSC) ameaçando o MST, para o qual o cartão de visitas deveria ser um "cartucho de 762". Em oposição, entra em cena um protesto indígena marchando por Brasília, seguido por centrais sindicais e pela Marcha das Margaridas³³, e culminando na icônica imagem do espelho d'água do congresso nacional tomado por manifestantes, que correm desesperadamente das bombas e da truculência dos policiais.

Outras manifestações são resgatadas, sendo que, em comum, todas são reprimidas de forma violenta pelas forças policiais e têm suas pautas omitidas pela mídia. O grito da vez que se estampa no telão, até que este seja desligado, é: "*Polícia é pra ladrão, queremos terra e pão!*". De volta ao palco, uma das militantes da agroecologia traça um paralelo entre a sua

³² Como explica Prado (2018), a senadora Kátia Abreu é uma das principais figuras do ruralismo brasileiro e do agronegócio. Em um primeiro momento atuante na atividade pecuária, depois no sindicalismo, e, por fim, na política, Kátia Abreu, de acordo com o pesquisador, promove a manutenção dos interesses dos grandes proprietários de terra por meio de uma legitimação racional-legal, transitando entre diferentes grupos sociais, como o dos católicos, das mulheres parlamentares, outros senadores e empresários ligados ao agronegócio.

³³ A Marcha das Margaridas, de acordo com Aguiar (2016), se trata de um movimento de mulheres do campo e da floresta, sendo realizada na forma de caminhada. Esse movimento nasce de uma articulação coordenada pelo Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais (MMTR), da Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG), envolvendo diversas outras organizações e entidades. Sua primeira edição remonta ao ano 2000, e, desde então, passou a ocorrer a nível nacional a cada quatro anos. O nome da marcha remete à líder sindical rural Margarida Maria Alves, assassinada no ano de 1983 por conta de sua intensa militância em favor dos trabalhadores rurais.

própria experiência e a memória do movimento, enfatizando a dificuldade de se resumir trinta anos de lutas em três minutos:

A árvore da agroecologia é muito antiga, de cerne grosso e forte. No mundo afora ela foi mantida viva por estudos e registros de incansáveis e determinados admiradores. No Brasil, que é onde começa essa história, nas décadas de setenta e oitenta, no auge de uma grande estiagem social, cultural, educacional e muitos outros "al". Nesse período uma pequena gema agroecológica começou a despertar nesse tronco dessa antiga árvore. Durante a década de noventa e os anos dois mil esse pequeno broto foi crescendo, crescendo e lentamente sendo cultivado por alguns que perceberam a beleza e o valor desta planta. Logo um grande e vigoroso galho destacou-se no velho e forte tronco. Chamou a atenção de muitos que ainda não haviam percebido essa força e esse vigor. Agora intempéries severas novamente chegaram, e ameaçam o jovem e formoso galho agroecológico. E aí, o que fazer? Nesse momento precisamos mais do que nunca estar juntos. Juntos, fortes, alegres e felizes, cantando juntos uma canção antiga que diz: "é preciso estar atento e forte, não temos tempo pra temer, e sim pra fazer acontecer". Um grande mutirão pra proteger e fortalecer esse formoso galho que de teimoso há de vencer. Eco é tudo. Eco é forte. Fora Temer! (MÍSTICA DE ABERTURA, 2017)³⁴

Terminado o discurso, um dedilhado de violão anuncia um novo momento. Vozes em meio à multidão pedem terra, pão e paz. Algumas pessoas da plateia erguem-se e, de forma dissonante, tal como aquele fraseado musical ainda um tanto desconcertado, provocam os espectadores absortos pelo que acabaram de ver, questionando se aquilo tudo era, de fato, a agroecologia, e denunciando os termos praticados pelo agronegócio, em uma tentativa, de certa forma angustiante, de fazer abrir os olhos daqueles para os quais o "espetáculo" não apresentava nenhuma contradição aparente. Uma das mulheres gritava: "*a nossa indignação é a nossa força, a nossa indignação é o que nos move!*", e conclamava os presentes a levantarem-se das cadeiras.

³⁴ Trecho extraído da encenação da mística de abertura ocorrida no X CBA, em Brasília – DF, 2017.

Figura 3.2. – Movimentos tomam o palco



Fonte: Acervo pessoal

Assim, os espectadores, então de pé, recebem os movimentos sociais rurais, que, entoando a canção "Axé - Irá Chegar", ocupam todo o palco central, formando uma grande muralha de pessoas, bandeiras, cores e gestos de luta. São camponeses, estudantes, homens, mulheres, jovens e velhos. A emocionante tomada do plano principal dos acontecimentos narrados aqui atinge o seu clímax quando dois militantes declamam a poesia "Os homens da Terra", de Vinícius de Moraes, seguidos pela elucidativa fala de um terceiro, que parece resumir bem a razão de ser dos movimentos sociais naquele congresso:

A caminhada até aqui foi longa, mas não foi de quilômetros. A caminhada aqui foi longa porque é uma caminhada de gerações. E nós não estamos aqui somente por nós. Estamos aqui porque a agroecologia tem sujeito, tem gente. Porque a agroecologia tem o cheiro, a cor e o sabor da terra. Porque a agroecologia tem o cheiro, a cor e o suor do trabalhador e da trabalhadora. Estamos aqui porque pela vida da terra precisamos de agroecologia. Pela vida da terra, a agroecologia! Pela vida da terra, a agroecologia! Pela vida da terra, a agroecologia! (MÍSTICA DE ABERTURA, 2017)³⁵

Gritos de ordem explodem em profusão e enquanto os movimentos se dispersam do palco ainda é possível ouvir outros mais, em um gesto que parece aproveitar a ocasião e o palco, dando visibilidade aos diferentes sujeitos e pautas, uma vez que não é apenas o MST a tremular a sua bandeira, mas também outros movimentos sociais³⁶.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Em meio às bandeiras do MST está a bandeira da CONTAG, que foi reconhecida em 1964 como a primeira entidade sindical do campo. Nos anos da ditadura militar essa entidade fez parte dos inúmeros movimentos sociais que lutaram a favor da democratização brasileira. (CONTAG, 2019). Além do MST e CONTAG também foi possível verificar a presença de militantes do Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB). Foschiera (2010) explica que as organizações dos atingidos por barragens surgem no final da década de 1970, fazendo oposição aos



projetos desenvolvimentistas defendidos pelo governo federal em sua demanda crescente por energia, o que significou a construção de inúmeras usinas hidrelétricas. De forma semelhante ao MST, o MAB deve muito de sua história aos setores progressistas da Igreja, e também à aproximação de entidades como a Central Única dos Trabalhadores (CUT).

3.1.2. *O teatro invisível*

O cerimonial de abertura *foi* a mística. Evidentemente, em certa altura daquela apresentação não restavam dúvidas de que se tratava de uma cena armada. Por muito tempo, porém, aquele muito bem alinhavado jogo discursivo provocou exatamente aquilo que pretendia: expôs as contradições inerentes à agroecologia. Eu havia chegado cerca de meia hora antes do cerimonial na esperança de captar a movimentação dos *performers*. Me aproximei de algumas pessoas que pareciam estar preparando-se em frente ao palco para a execução de uma atividade, e me identifiquei, buscando por um dos contatos que me indicaram às vésperas do início do evento. Os indivíduos, em sua maioria jovens, pararam por um instante e logo surgiu o professor Ricardo, que se apresentou como sendo um dos mentores do coletivo responsável pela organização da mística. O professor me segredou que a mística seria um teatro invisível, e vendo o meu equipamento de filmagem pediu gentilmente a minha ajuda para registrar o máximo possível daquelas cenas.

O teatro invisível, de acordo com Augusto Boal (2013), consiste em representar uma cena não no teatro convencional mas em um lugar qualquer, e diante de pessoas que não são um público espectador. Essas pessoas serão escolhidas acidentalmente, e durante toda a *performance* não deverão saber que se trata de uma cena, sob o risco de transformarem-se em espectadores. Os atores, por sua vez, devem preparar-se para incorporar até mesmo a interação com o pseudo público. Diz o teatrólogo: “O teatro invisível deve ‘explodir’ em um determinado local de grande afluência de pessoas. Todas as pessoas próximas devem ser envolvidas pela explosão, e os efeitos desta muitas vezes perduram até depois de muito tempo de terminada a cena” (p.150). A ideia aqui é, portanto, a de que o espectador possa atuar livremente, como se tudo que estivesse acontecendo diante de si fosse mais um episódio de seu cotidiano, ou seja, real.

Assim, no momento em que liguei a minha câmera eu já sabia exatamente para onde apontá-la. O controverso discurso dos cerimonialistas, a ordem das intervenções e o momento da entrada dos movimentos sociais, tudo já era por mim esperado. Teria eu sido tomado pela mesma surpresa que o desavisado público espectador caso não tivesse tido conhecimento de que se tratava de uma grande “farsa”? Seja qual for a resposta para essa pergunta, o fato é que tal situação me permitiu olhar com mais atenção para a reação escandalizada de alguns e a condescendência de outros.

A criação da mística de abertura do evento foi, em si, um palco de disputas políticas, como foi possível perceber a partir da fala do professor Ricardo, que explicou que o coletivo responsável pela elaboração da mística atua na educação do campo utilizando-se do teatro e da produção audiovisual, colocando como protagonistas as comunidades rurais e os quilombolas. Os participantes desse coletivo, em sua maioria estudantes de licenciatura e também de teatro político, aceitaram o convite feito pela organização do evento, porém, como lembra o professor Ricardo, sem saberem, de início, da necessidade de falar sobre o tema do congresso, ou seja, da memória da agroecologia. À revelia das diretrizes do CBA, a primeira proposta apresentada pelo coletivo foi predominantemente crítica à agroecologia, marcando o posicionamento dos movimentos sociais:

A agroecologia está sendo apropriada pelo agronegócio como um nicho de mercado, como uma variação que dá uma ideia de que no campo do agronegócio há tolerância às diferenças e há espaço pra todos. E de pouco em pouco esse discurso da sustentabilidade vai entrando, do alimento saudável, e vai se apropriando de tecnologias sociais, de tradições, de resistências e também abrindo esse flanco... Mercantilizando também esse flanco. (RICARDO)

Houve resistência dos organizadores do CBA, e a representação governamental, e até mesmo Organizações Não Governamentais, podem ter tido um importante papel em refratar o discurso crítico à agroecologia. O professor me explica que o roteiro apreciado por uma das coordenadoras do evento foi elogiado, ainda que tenha sido apontado como “tenso” e “forte”. Porém os demais membros da coordenação “puxaram o freio”, questionando a pertinência de tal proposta bem na abertura do congresso, e cogitando a sua alocação para o meio da semana, como um ato político, mas não como o cerimonial principal. Nesse meio tempo outro grupo teria sido convidado para colaborar com a produção de uma nova mística. A proposta, muito mais “academicista”, teria consternado os movimentos sociais incumbidos anteriormente da tarefa:

Ia ser um pouco isso, assim, sem representações de segmentos sociais diversos, sem camponeses, como se os responsáveis por desenvolver a memória e portar a memória fossem só os pesquisadores né? E aí os movimentos deram bronca lá na reunião. O pessoal da reunião ficou assustado porque não tem muita experiência com isso, grandes eventos, e ficou com medo da mística ser um fiasco e aí decidiram voltar atrás e chamar a gente. (RICARDO)

O roteiro original, porém, já não podia contar com os estudantes anteriormente escalados, devido à escassez do tempo. Entra em cena, então, a Brigada Marighela. Criada em 2014, trata-se de um bloco de militantes de diversos estados que atuam com agitação e

propaganda em espaços como escolas públicas, universidades, estações de metrô e até mesmo outros lugares mais hostis aos movimentos sociais. Assim, a Brigada Marighela foi convocada para a mística do CBA e aceitou prontamente. O ensaio da dupla de apresentadores, conta o professor, foi feito de maneira extremamente rápida, entre o sábado e a segunda-feira seguinte. A questão mais difícil dos ensaios, porém, teria sido a de assimilar as técnicas necessárias para retomar o contato com a classe trabalhadora, e é nesse sentido que operaria a escolha pelo teatro invisível:

Então a gente queria alternar, quer dizer, não gerar uma mística óbvia, uma narrativa que começa com objetos simbólicos vindo ao palco, com finais mágicos, como a bandeira como a salvadora das contradições do mundo e restabelecendo uma ordem equitativa entre ser humano e natureza. A gente não queria produzir um discurso ingênuo, e a gente sabia que a composição do congresso é uma composição não necessariamente homogênea, quer dizer, tem disputa interna, tem disputa de posição, tem disputa de interesse. Então por isso a opção por começar de uma maneira incômoda né, assim, uma maneira... Ou seja, você produz o teatro invisível e depois joga cenas reais e contemporâneas de lutas concretas de sujeitos que são portadores de uma certa memória histórica da agroecologia, atacados por segmentos que são presidenciáveis como o Bolsonaro e tudo, e aí produzir esse contradiscurso do trabalho de base e os movimentos entrando em marcha, efetivamente como um ato político logo de cara na abertura do congresso. Quer dizer, a gente está aqui e nossa quantidade não nos diminui em termos de especificidade, quer dizer, não é o fato de sermos mil podendo ser representados por um aqui. Somos vários, então tinha uma intenção, e não nossa, dos movimentos de se mostrarem publicamente, sem protagonismo. (RICARDO)

A escolha pelo teatro invisível não foi pacífica. O professor cita o caso de uma antiga militante do MST para a qual a mística teria “começado mal” ao induzir o público do CBA a acreditar que era o agronegócio que abria o evento. Porém, a escolha por esse recurso, pontua Ricardo, não deixaria dúvidas quanto aos seus efeitos. A ironia presente no discurso dos cerimonialistas, associada às imagens projetadas no telão, seguida pelas falas da militância agroecológica e culminando com a ocupação do palco principal pelos movimentos sociais não teria outro resultado possível senão a conscientização para o problema levantado: “[...] a intenção principal do teatro invisível era mostrar como a nossa sensibilidade conjuntural-cognitiva é vulnerável ao fato de que aquilo poderia ser verdade.” (RICARDO). Assim, o teatro invisível teria sido capaz de expor as mais profundas contradições da agroecologia:

As mesmas pessoas que estavam irritadas... Óbvio que algumas continuaram irritadas, mas teve gente que: “Ae! Aplausos”. Ué, então você produz um discurso do qual você discorda, mas se o final, pela mesma lógica daquele discurso, insere a palavra agroecologia, você topa? Quer dizer, a agroecologia vai o quê? É pra competir em larga escala agora? A gente vai exportar agroecologia como quem exporta commodities? Quer dizer, que lógica... Então tem uma vulnerabilidade, tem uma ingenuidade, tem... O teatro invisível ele funciona muito pra mostrar o poder da manipulação, né? O quanto a gente é suscetível a acreditar ou a se seduzir por

determinadas ideias, às vezes muito intolerantes e agressivas inclusive, e se levar por elas né? (RICARDO)

Mas qual seria essa lógica que, ao introduzir a palavra agroecologia, provoca uma aceitação quase imediata do público? Uma resposta possível talvez resida no valor de verdade do discurso científico.

3.1.3. Poder, verdade e identidade

Eliana e Sílvia são discentes em um curso de licenciatura em Educação do Campo, e Alexandre é estudante de uma Escola Familiar Agrícola, todos do norte do estado de Minas Gerais. Esse grupo de amigos, que conheci um pouco depois da apresentação, me forneceu as primeiras impressões acerca da mística, ainda contagiados pelo calor do momento. Eles me explicaram que o curso de Educação do Campo tem como objetivo a formação de professores que irão atuar em escolas camponesas, usando, para isso, de uma metodologia voltada especificamente para os sujeitos que vivem no meio rural, e a mística teria um importante papel pedagógico:

A mística, ela é uma peça muito importante pra gente também, da educação do campo em geral, tanto na faculdade e nas escolas. Todos os sujeitos do campo, eles prezam muito. Toda vez que faz palestras sempre tem um marco inicial com a mística. A mística pra gente é um ato de poder falar e demonstrar a cultura, demonstrar aquilo que a gente vive e aquilo que a gente sente no momento. Então vai depender muito do momento, o que que a gente quer representar. Então pode ser variado de música, poema, dança... (ELIANA)

Concordando com Eliana, o Alexandre, por ser agricultor, se coloca como o receptor desse tipo de educação, que aceita e valoriza os saberes do homem do campo. Ao falar sobre a mística de abertura do CBA, Alexandre se emociona e recorda de suas lutas pela terra na região do Alto Rio Pardo, localizada no norte do estado de Minas Gerais, compondo uma área de transição entre os biomas do Cerrado e da Caatinga, e totalizando quase 17 mil km². Magalhães e Amorim (2015) relatam que essa região vem sendo palco de conflitos entre as comunidades tradicionais e os empreendimentos agrários voltados para a monocultura do eucalipto, sendo que recentemente soma-se a essa contenda o interesse de empresas de mineração. De acordo com os autores, essa população tradicional é identificada como a comunidade dos geraizeiros, fortemente associada ao cerrado, que, por sua vez, seria composto por três unidades integradas, sendo elas os gerais (a parte alta), os tabuleiros (parte intermediária) e as veredas (terras úmidas): “Para o geraizeiro, a dissociação dessas unidades constitui um de seus problemas fundamentais.” (MAGALHÃES; AMORIM, 2015, p.211)

A Sílvia esclarece que as lutas das comunidades do Alto Rio Pardo envolvem também os sindicatos dos trabalhadores, todos contra o maior inimigo, a monocultura de eucalipto, que vem privando o acesso à terra, o direito à água e impedindo a preservação das nascentes. A agroecologia, para as comunidades, teria um importante papel nessa luta, e a mística, por sua vez, ampliaria a voz do pequeno produtor rural dado que se utilizaria muito da força da juventude: *“Eu acho que a mística, ela traz muito forte esse sentimento do produtor rural, sabe? Daquele velhinho lá, no cantinho... Ele não tem aquela força de falar, de ir até um público de falar né? Enquanto o jovem tem esse entusiasmo também né?”* (SÍLVIA) Porém, ainda que esse pequeno grupo vivenciasse a mística como uma experiência do cotidiano, o teatro invisível pegou todos de surpresa:

Sílvia falou: “Como é que a gente tá num negócio de agroecologia e eles tão falando de agronegócio?” Aí eu olhei: “Sílvia, calma, é mística!” Aí eu... E eu tava assim, confusa também... Eu falei: “É mística, não é!? É a mística, eu tenho certeza que é a mística!” Aí depois nós estávamos... Tudo tão real, aí do nada eles tão falando, aí saem e todo mundo vaiando. Aí chega o cara com o violão e do nada aparece aqueles dois meninos falando. Eu falei: “É a mística gente!” Aí na hora que esses dois começou a levantar e falar da situação política, que a gente não podia aceitar aquilo né, então eles estavam trazendo essa representação, mostrando que o que as pessoas tentam fazer né? O poder que a linguagem tem, a comunicação tem, de transmitir e colocar na cabeça da gente algo que eles querem, não o que a gente pensa [...] Assim, muitas pessoas igual nós, assim, ficou em dúvida: “Ah então é pra isso, pra pensar? A gente tá num congresso de agroecologia, se vocês tão falando, tá bom né, se for pra pensar né?”. Aí depois que eles vieram contradizendo, você vê que é uma mística. Então, muita gente eu acho que pode ter até ficado assim: “Meu Deus e eu tava batendo palma só por bater porque tão ali na frente falando né? Então você vê como o poder daquela pessoa que tá ali em cima faz com que a gente bata palma por uma coisa que a gente não quer, mas se tem alguém ali falando a gente pensa né?” (ELIANA)

Na narrativa de Eliana fica claro o quanto aqueles primeiros momentos provocaram uma enorme tensão no público do auditório. O congresso de agroecologia, enquanto evento legitimador do discurso agroecológico, é percebido como a “verdade” do que seja essa ciência: *“[...] A gente tá num congresso de agroecologia, se vocês tão falando, tá bom né, se for pra pensar né?”* Também é revelador que boa parte do público tenha pensado exatamente nessa perspectiva evidenciada por Eliana: *“[...] Então você vê como o poder daquela pessoa que tá ali em cima faz com que a gente bata palma por uma coisa que a gente não quer, mas se tem alguém ali falando a gente pensa né?”* O “lugar ali em cima”, mais do que espaço físico, talvez seja justamente o espaço da legitimidade discursiva da ciência. Assim, enquanto o movimento de desvelamento das contradições não se efetuava, reinava soberana a voz dessa agroecologia cientificizada.

A obediência do pensamento à autoridade agroecológica pode ser o próprio reconhecimento da ciência enquanto portadora da verdade. Foucault (2011) explica que a verdade não existe fora do poder ou sem ele. A verdade, para o filósofo, seria algo pertencente ao próprio mundo, e produzida a partir de coerções, onde cada sociedade teria o seu próprio regime de verdade, estabelecendo as instituições, os mecanismos, os instrumentos e as instâncias capazes de validar o que é verdadeiro e o que não é. Na sociedade contemporânea ocidental a economia política da verdade seria centrada no discurso científico e em suas instituições legitimadoras. Esse discurso, por sua vez, seria atravessado por necessidades políticas e econômicas, constituindo-se tanto como objeto de consumo mas também como objeto de debate político e confronto social. Em síntese: “A ‘verdade’ está circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem. ‘Regime’ de poder” (FOUCAULT, 2011, p.14).

O teatro invisível parece ter operado precisamente nessa evidenciação do regime de poder que vem sendo disputado em torno da verdade agroecológica, como bem esclarecido pela fala do professor Ricardo: “[...] *A gente não queria produzir um discurso ingênuo, e a gente sabia que a composição do congresso é uma composição não necessariamente homogênea, quer dizer, tem disputa interna, tem disputa de posição, tem disputa de interesse.*” Nesse sentido, ao revestir-se do valor de verdade, o discurso científico, apropriado por determinados agentes, como o agronegócio, tende a ser instrumentalizado politicamente. As palmas para essa agroecologia moderna, competitiva e voltada para o progresso expõem, a uma só vez, a heterogeneidade dos atores agroecológicos e o poder que o discurso científico pode ter também na neutralização de um pensamento crítico. O constrangimento do aplauso foi, portanto, *necessário* para fazer sentir a contradição não evidente que tensiona a todo momento a agroecologia, enquanto ciência e movimento social. Prosseguindo na minha conversa com o grupo, Silvia respondeu o seguinte à fala de Eliana:

Realmente eu não entendi assim, eu falei: “Meu Deus, o que que eu to caçando aqui, num congresso de agroecologia falando de agronegócio!? Não acredito!” Porque assim, a minha comunidade, a gente vive de muitas práticas agroecológicas, sabe? Tanto pra preservar o meio ambiente quanto também pra gente se sustentar né? Então assim, eu fiquei indignada... Ai a Eliana: “Não, isso é a mística!” Ai assim, a hora que aquelas pessoas, elas entraram né? Com aquele canto assim, os meninos recitando aquilo lá... Aqueles meninos estavam expressando o que aquele povo todo que vinha com aquelas bandeiras, cantando aquelas músicas, queria dizer. Entendeu? Então assim, eu acho que os meninos eles foram bem assim, falaram de uma forma bem forte que conseguiu mostrar pro povo sobre a agroecologia, a importância da agroecologia, a importância de lutarmos pelos nossos direitos, a importância dos movimentos sociais: estar engajado nos movimentos sociais pra conseguir algo. (SILVIA)

A subida dos movimentos sociais naquele plano superior do grande auditório, cada um com a sua bandeira, parece ter provocado mais do que o efeito mágico, e salvacionista que tão frequentemente se associa às místicas. No contexto agroecológico se trata claramente da marcação de uma posição, que parece querer mostrar que os movimentos sociais devem protagonizar o projeto político da agroecologia, como exemplifica a colocação de Silvia: “[...] *Falaram de uma forma bem forte que conseguiu mostrar pro povo sobre a agroecologia, a importância da agroecologia, a importância de lutarmos pelos nossos direitos, a importância dos movimentos sociais: estar engajado nos movimentos sociais pra conseguir algo.*” E não parece existir qualquer ingenuidade quanto à percepção dos meus interlocutores, mas, pelo contrário, o congresso agroecológico é compreendido como um lugar de representação do poder, que deve ser disputado palmo a palmo pelos movimentos sociais:

Então, pra mim, estar num congresso, e a abertura com a mística ela fez assim... Ela foi muito importante, porque acho que deu, assim, aquela cara pro povo, assim: “Não, é isso que nós queremos, assim, nós queremos viver com práticas agroecológicas nas nossas comunidades!” O povo tá lutando é pra isso, sabe? Pra também... A gente já tá num lugar onde é que tá aqui os políticos né? Pro povo aqui também entender né: “O quê que esse povo fica aqui reunindo só falando?” (SILVIA)

Fica sugerido na fala de Silvia a ideia de que existe uma dimensão retórica na agroecologia, que, em última instância, pode ser preenchida pelas figuras dos técnicos, cientistas e teóricos não engajados com uma práxis política, e também pelas tradicionais representações políticas que se apropriam do discurso agroecológico. Dar uma “cara” para o povo no palco de abertura do congresso sugere a ideia de que nesse diálogo de saberes, a mulher e o homem do campo querem se reconhecer enquanto sujeito da mudança, e não apenas objeto da política. A fala emocionante de Alexandre traduz de forma precisa esse sentimento de identificação que se fez por meio do movimento da marcha ao palco:

Eu fiquei parado só observando mesmo, com os olhos cheios mesmo. Quando eles começaram a falar agronegócio lá, eu sei lá... “O que que esse pessoal tá falando aqui!?” Ai depois que eles começaram, e eu olhei pra trás lá, todas aquelas lutas lá. Você é louco... Aquilo disse tudo. As bandeiras... A bandeira que trás e consigo o seu movimento né, as suas bagagens e as suas raízes. Com isso veio trazendo o povo né? E com aquela bandeira, aquela luta, aquele canto, aí que eu me identifiquei mais ainda né? E nesse intuito de pensar, de agir, de sentir também né? Pelo fato de ser uma mística cultural e crítica, ainda, a gente se identifica literalmente. Porque a escola familiar agrícola mesmo, ela é voltada pra isso. Pra formar atores pro campo né? Sujeitos do campo mesmo. E aí lá a gente tem esse despertar crítico em relação à sociedade, às monoculturas e ao agronegócio né? Ai essa mística... Você é louco... Disse tudo! Foi a mística e a minha escola e a educação do campo, tudo em um momento só! (ALEXANDRE)

Evidentemente, com um público tão grande e diverso assistindo à mística, nem todas as reações poderiam ser de identificação, como no caso de Alexandre. Para muitos tratava-se do primeiro contato, como a Gisele, uma estudante do primeiro ano da graduação em agroecologia, que disse o seguinte: *“Sinceramente, quando eu tava lendo o negócio, a programação, eu falei: ‘O que que é mística?’ Aí eu fui sem saber ainda o que era, e eu ainda não sei exatamente o que é uma mística, mas achei uma, não sei, uma celebração, o que que é aquilo?”* Existe uma percepção muito recorrente de que a mística cumpre a função de criar uma comunhão entre os diferentes indivíduos, o que, de certa forma, reforça a leitura de que essa prática remonta a um modelo de *performance* voltado para o grupo, para o coletivo, como fica patente na fala de Ana, estudante do quarto ano de agronomia:

Eu também não tenho muito conhecimento de como elas são preparadas né? Mas foi uma coisa que fez parecer que todo mundo tava no mesmo nível ali também né? Tipo, se as pessoas que estão fazendo a mística tão junto aqui, significa que elas não são nem mais e nem menos do que quem tá assistindo né? Elas só estão ali querendo incluir todo mundo, que é meio o que eu acho que é o objetivo de uma mística né? Juntar. (ANA)

Quando a Ana diz que as pessoas que estão encenando a mística não são nem mais nem menos do que quem está assistindo, ela acaba por evidenciar a natureza ritualística da apresentação, que exige uma entrega e uma participação do espectador junto à cena. Esse modelo de *performance* vinculado à eficácia, conforme Schechner (2004), se afasta do entretenimento, ou do teatro, na medida em que não existe a separação entre *performer* e público, ressaltando a natureza comunística do grupo. De fato, a escolha por abrir o CBA com uma mística parece muito acertada do ponto de vista político, pois reforça o sentido de comunidade agroecológica, materializando o diálogo de saberes a partir de uma prática tradicional.

Dessa forma, é possível perceber o quanto a mística absorve diferentes interesses: por um lado existe uma representação oficial das instituições agroecológicas que se beneficia com uma narrativa de harmonização entre as diferentes subjetividades, e, por outro, figuram os movimentos sociais denunciando uma retórica agroecológica esvaziada de seu potencial político e social, onde a mística pode operar não na harmonização do grupo, mas na exposição das diferenças. Entre essas duas possibilidades da qual a mística pode ser pensada e utilizada, é preciso lembrar que também está em jogo a subjetividade do sem-terra, que compreende essa tradição cultural enquanto elemento constituinte de sua própria identidade, como afirma Coelho (2011).

3.1.4 *Mística não, intervenção!*

Um pouco antes da mística se iniciar, enquanto eu ajeitava o tripé da câmera, notei que uma mulher jovem que participaria da *performance* estava posicionada no banco de trás próximo ao meu. Perguntei se não podia encontra-la ainda naquele dia para conversarmos sobre a mística do CBA, e para a minha sorte ela aceitou o convite. O que me deixou impressionado naquele primeiro contato, contudo, foi a correção da Alice, que afirmou que eu iria presenciar não uma mística, mas um tipo de intervenção. Não havia tempo para maiores explicações, e o sentimento de que a “mística verdadeira” poderia sequer ter chegado naquele congresso provocara em mim uma estranha mistura de ansiedade e frustração.

A chave para compreender aquela enigmática afirmação veio apenas mais tarde, quase no horário do almoço, quando a Alice apareceu para a conversa acompanhada de João, um dos rapazes que participara da mística declamando um poema. O João contou que quando o seu grupo foi convidado para participar da mística, surgiu a ideia de fazer uma intervenção, provocando e denunciando o que vinha ocorrendo com a agroecologia. A ideia aqui era a de que a agroecologia é um instrumento de luta e de resistência dos movimentos sociais e dos pequenos agricultores, sendo uma contraposição ao agronegócio.

O que vem acontecendo nesses últimos anos é uma questão do agronegócio estar se apropriando da agroecologia, e, de uma certa forma, dentro de quem discute a agroecologia, tem muito essa ideia ainda de querer se tornar igual ao agronegócio. É claro que é isso que a gente quer, mas tem gente que quer usar, tipo quer aproveitar e fazer essa conciliação, que é uma coisa que não dá certo. Então a gente pegou e aproveitou e fez essa intervenção pra fazer um alerta e uma provocação mesmo, de que não dá certo a gente fazer essa conciliação com o agronegócio, e que a única forma é continuar lutando e contrapor. (JOÃO)

A fala crítica de João é complementada pela colocação de Alice, que afirmou que parte da militância se mantém firme no propósito agroecológico enquanto está lutando pelo seu pedaço de terra, porém, na medida em que acontece a conquista, existe uma perigosa aproximação com o agronegócio. É nesse sentido, portanto, que a crítica se faz da perspectiva dos movimentos sociais, enfatizando a impossibilidade de conciliação de projetos tão diferentes para o campo. Dessa forma, o sentido de intervenção parece ser muito mais adequado para o contexto de abertura de um congresso agroecológico do que uma mística celebrativa, uma vez que era preciso expor as contradições da comunidade agroecológica:

Tinha uma moça assim do lado e ela tava falando assim: “Nossa como é que num congresso desse a pessoa vai falar de agronegócio, de não sei o que lá...” Mas aí eu tava pensando: “Mas é verdade, é o que acontece!” Você vê muita gente falando umas coisas lá que não é verdade, tipo fala uma coisa e defende outra, e meio que trouxe um pouco disso na intervenção. (ALICE)

Ficava mais claro, assim, em que sentido a mística poderia se desdobrar em outros tipos de *performance*, como aquela intervenção no CBA. O elemento complexificador parece residir na pluralidade da agroecologia, quando aproxima distintas subjetividades e projetos ao redor da questão do campo. Se a *performance* daquela manhã tocava diretamente na ferida aberta das contradições da agroecologia, que se vê assediada pelo capital e pelo agronegócio enquanto os movimentos sociais a pensam enquanto um instrumento de resistência, a mística, por sua vez, parecia retratar, nela mesma, o limite simbólico desse diálogo de saberes. De um lado existe uma agroecologia que quer se mostrar homogênea, e de outro, porém, existem os movimentos sociais que reforçam a crítica a essa ciência que pode facilmente ser cooptada por interesses hegemônicos:

É, eles pediram pra gente fazer aquela coisa mais utópica, de... Que é essa coisa bem simples que a gente usa de dizer que tá tudo bem com a agroecologia e de mostrar a coisinha perfeita, mas a gente resolveu não fazer isso, não mostrar isso, porque mostrar as contradições foi meio que uma espécie de rebeldia nossa, porque muita gente não entendeu e incomodou muita gente ali no espaço. Aquela intervenção, a mística, incomodou muita gente. E foi a proposta. A nossa proposta era essa, de realmente causar esse incômodo e essa discussão. (JOÃO)

Essa mística em especial não poderia ser celebrativa, apesar de essa ser a intenção dos organizadores do evento, que desde o início se pautaram pela ideia do resgate da memória da comunidade agroecológica. Chamar essa mística de intervenção, portanto, parece ser um recurso contra o esvaziamento da crítica: não se trata de um momento de celebrar a homogeneidade do grupo, mas sim de denunciar, a partir da perspectiva dos movimentos sociais, tudo aquilo que a agroecologia pode se tornar diante dos desafios impostos pelo poder do capital. Quando perguntei se havia alguma diferença entre fazer uma mística nos assentamentos do MST ou em um congresso de agroecologia, o meu interlocutor foi bem enfático:

Há uma diferença bem grande, porque, de uma certa forma, nos nossos espaços a gente já tem essa apropriação de mística como o que faz parte da nossa luta e faz parte da gente. Já num espaço desses, muitas vezes as pessoas, elas vão ver a mística e elas esperam apenas como uma bonita apresentação, com uma boa estética que o sistema impõe né? O sistema hegemônico ele impõe pra gente, que tem que ter uma boa estética e aquela coisa bonitinha mesmo. E não é isso. Que as vezes a gente apenas, no assentamento nosso, a gente apenas quebra um pote ou toca fogo em algum pedaço de madeira... Aquilo vai ter um outro significado diferente e a pessoa

não vai questionar a estética da mística. A gente tem uma interpretação meio diferente de tudo, às vezes. (JOÃO)

Parece existir uma compreensão de que a agroecologia é heterogênea, de tal modo que o sem-terra não necessariamente se vê identificado com os demais atores dessa ciência que até mesmo se aproximaria perigosamente do “sistema hegemônico”. A mística, nesse sentido, é uma prática que diz respeito a uma raiz identitária profunda do sem-terra, que a partir de elementos simbólicos rememora as suas origens: quebrar um pote e tacar fogo em um pedaço de madeira pode não possuir sentido algum para o indivíduo comum, a não ser o estético, mas para o militante se trata de evocar práticas do cotidiano que reforçam o seu sentimento de pertencimento ao grupo, como explica João: *“A mística, ela, pro MST, ela é como se fosse um alimento, um fermento pra luta cotidiana, e é uma representação da nossa luta diária também. A gente usa muito isso pra alimentar a alma, alimentar o espírito de luta e tudo mais.”*

Na fala de João também é possível perceber o quanto a mística diz respeito a uma certa forma de ação no mundo que aproxima os indivíduos de uma mesma comunidade, não sendo uma *performance* para ser apreciada do ponto de vista de um público espectador, enquanto entretenimento: *“Pra gente, a gente não interpreta como um teatro, mas quem vê de fora, quem não é de movimento social acha que é apenas algo teatral. Mas ali é para além do teatro, de verdade, é como eu falei, é algo que é... Que faz parte da gente mesmo, do espírito de luta cotidiana que a gente tem.”*

Assim, foi dessa forma que aprendi com aqueles dois jovens militantes que o que eu assistira naquela manhã de abertura do congresso poderia não ser a aquilo que eu tanto aguardara. Não que aquela apresentação emocionante não tenha sido uma mística de fato — e essa nem é a questão mais importante —, mas para muitos sem-terra ali presentes a mística é um ritual que não se dissocia do cotidiano, do enraizamento do trabalhador com a terra. O palco daquele imponente centro de convenções pode ser comparado ao *establishment*, e entre oferecer uma “apresentação bonita” diante de uma plateia, sob o risco de criar uma peça de teatro, ou marcar um posicionamento político firme e contra hegemônico, nada melhor do que *intervir* causando uma fissura na ordem estabelecida. Para a indignação de João, houve até quem imaginasse que a mística fosse o momento de cantar o hino nacional:

Pra quem tá no primeiro contato muitas vezes não consegue ter... assimilar muita coisa né? Um exemplo que eu tava vendo aqui agora: eu tava sentado ali com os meninos aí eu ouvi a conversa do pessoal do lado que tava olhando a programação, aí o cara pegou e falou assim tipo: “E essa mística aqui, de abertura!?” Aí a outra pegou e... A menina começou: “Ah deve ter sido aí cantar o hino nacional e não sei o quê e não sei o quê...” Não, então eu olhei assim, deu vontade de eu me meter na

conversa deles né!? Só que eu também não me meti! Porque tipo assim, que porra é essa? A mística fazer o hino nacional! Nunca que nós fazemos o hino nacional no meio da mística! (gargalhadas) Porque é bem contraditório o hino também né!? (JOÃO)

Palco e mística não combinam, e a distância entre os *performers* e parte do público é física, mas também simbólica. Os signos aparecem trocados e a incompreensão revela o quanto a agroecologia está distante dessa realidade de grupo coeso. Existe uma disputa política acerca de quem protagoniza os rumos da agroecologia, se os movimentos sociais ou uma casta técnico-científica, e isso se torna mais evidente a partir da observação da mística. O palco, enquanto símbolo do poder de quem possui a fala, não foi utilizado para uma mística, mas, ao contrário, foi *ocupado* pelos movimentos sociais. Assim, o que para um determinado grupo poderia ser um momento de exaltação do diálogo de saberes, para o outro surge como uma preciosa oportunidade de reafirmar que essa ciência tem um lado: “[...] *Estamos aqui porque a agroecologia tem sujeito, tem sujeita, tem gente. Porque a agroecologia tem lado. Porque a agroecologia tem o cheiro, a cor e o sabor da terra. Porque a agroecologia tem o cheiro, a cor e o suor do trabalhador e da trabalhadora.*” (MÍSTICA DE ABERTURA, 2017)³⁷

O que esteve em jogo o tempo todo, da concepção da mística até a sua encenação, foi uma disputa por posições dentro da agroecologia. Portanto, a mística do CBA revela a face política do diálogo de saberes, que, longe de se estabelecer por meio de um pacto intersubjetivo harmonioso, deve ser compreendido enquanto um complexo jogo de forças, onde a tensão reflexiva entre ciência e movimento social surge a todo instante. Refletindo sobre a retórica agroecológica, Sílvia, a educadora do campo, questiona: “*O quê que esse povo fica aqui reunindo só falando?*” Não parece ser uma crítica gratuita. Existe um embate entre uma dimensão teórica e outra prática, onde o sujeito do campo, em sua vivência, encontra-se diante de uma autoridade científica que legitima o discurso agroecológico.

A dura crítica de Gerhardt (2014), que compreende existir, na narrativa agroecológica, uma assimetria entre os diferentes atores implicados, com larga vantagem para o agroecólogo, parece ganhar eco nas situações aqui relatadas. De maneira similar, Iara Sousa e Maria Garavello (2015) também afirmam que apesar de o diálogo de saberes ser um consenso para o desenvolvimento rural sustentável, o que se vê na prática dos serviços de extensão rural é um modelo de ensino-aprendizagem verticalizado, onde os saberes tradicionais são desvalorizados perante o conhecimento técnico-científico. Essencialmente, portanto, é possível dizer que a mensagem transmitida pela mística do CBA foi a de que sem os movimentos sociais

³⁷ Trecho extraído da encenação da mística de abertura ocorrida no X CBA, em Brasília – DF, 2017.

a agroecologia fica refém de interesses político-econômicos. É necessário dar à agroecologia uma cara de povo.

Como lembra o Professor Ricardo, a organização do evento resistiu ao roteiro crítico e até mesmo considerou permitir um ato político em outro momento menos solene. Mas que tipo de memória seria resgatada se não houvesse a presença dos movimentos sociais em marcha? Possivelmente o público seria brindado com uma narrativa academicista, muito mais pobre do ponto de vista da representatividade sociocultural: *“Ia ser um pouco isso, assim, sem representações de segmentos sociais diversos, sem camponeses, como se os responsáveis por desenvolver a memória e portar a memória fossem só os pesquisadores né?”* (RICARDO) O que se viu não foi apenas a tentativa de desconstrução de uma memória *sem sujeito*, mas, pelo contrário, a ocupação do palco de abertura pelos movimentos sociais deixou o recado de que mais urgente do que o resgate do passado, é preciso posicionar-se no presente contra o ataque silencioso daqueles que pretendem se apropriar do discurso agroecológico.

3.1.5. Outras místicas possíveis

É inegável que o formato daquilo que se compreende por mística, em seus aspectos performativos mais essenciais, ganhou o seu próprio lugar no contexto agroecológico. Porém, é necessário sensibilizar o olhar para o fato de que existem outras místicas possíveis, menos oficiais do que aquela de abertura. A necessidade performativa de quebrar distanciamentos e envolver todos os corpos em uma presença única, se beneficia dessa tradição popular. Pude observar em muitas palestras essas outras místicas, onde o público deixava de ser observador e se transformava em membro de uma coletividade. Foi assim, por exemplo, no terceiro dia de congresso quando assisti a uma mesa redonda intitulada “Mulheres e Agroecologia: avanços na economia feminista e solidária”.

Logo no início uma das palestrantes fez o convite para que todos “terminassem de chegar no encontro”. Primeiro nos foi sugerido que nos levantássemos de nossas cadeiras e que, de pé, olhássemos, em silêncio, para cada uma das mulheres e homens presentes. Um profundo silêncio tomou conta daquele pequeno auditório. Olhares se cruzaram, saudando uns aos outros e sentindo a energia do momento. Em seguida nos foi proposto que nos abraçássemos, estendendo ao toque aquele gesto que começara com o olhar. A temperatura dos afetos no ambiente aumentou, e aos poucos a seriedade deu lugar aos sorrisos e cumprimentos. Como ato final fomos levados a nos dar as mãos e a nos manter assim por cerca de um minuto,

em uma grande corrente que conectava a todos os presentes, de ponta a ponta: agora sim, estava aberta a mesa de debate.

Esse ritual para “chegar de verdade” mostra mais uma vez que a ideia principal aqui é a construção de uma relação de comunidade entre os presentes. Dessa forma, os princípios daquela mística original parecem reverberar por todos os espaços agroecológicos, tomando forma nos corpos e na variada combinação de *performances*. Uma outra experiência que compreendo aqui como uma mística, e que pude vivenciar no CBA, aconteceu em uma roda de conversa chamada de “Metodologias inovadoras para a construção do conhecimento agroecológico”, no quarto dia do congresso, em um auditório batizado de Babaçu.

Uma coordenadora introduziu a atividade, que começara às 10 horas da manhã, e no palco estavam alguns instrumentos de percussão, bandeiras em tecidos muito coloridos e alguns livros. Antes de passar a palavra para os palestrantes, a mulher convidou a todos para subirem àquele palco, sendo que os mais tímidos poderiam arrumar algum lugar nas primeiras fileiras das cadeiras mais à frente. Enquanto a roda se fazia, com muitos jovens e algumas crianças, a coordenadora explicou que os objetos ao centro seriam as coisas que motivam e inspiram a temática da atividade, e não apenas exemplificariam uma proposta artístico-pedagógica. O primeiro palestrante da roda, o professor Willer Barbosa, comentou que a sua fala seria pautada por uma proposta de educação popular. O professor anunciou ao público que decidira naquela manhã, mesmo sem ter combinado com a mesa organizadora, que iria reproduzir uma atividade que vivenciara na época em que fazia parte da Pastoral da Juventude Rural (PJR), e assim convidou a todos que se levantassem de onde estavam.

Parafraseando Bertolt Brecht, o professor Willer argumentou que é preciso que todos assumamos os nossos personagens, demonstrando uns aos outros que estamos realizando uma farsa: o exercício é a demonstração da incorporação de um outro ser que não nós mesmos. O primeiro pedido do professor foi de que caminhássemos em nossos próprios lugares, de forma natural. É uma mudança de lugar, porém “falseando” essa caminhada, que conduz à luta e arregimenta a marcha para uma nova sociedade. O professor, contudo, criticou o próprio sentido da novidade, enquanto exigência do sistema capitalista, e questionou o seu uso no nome daquela atividade. Enquanto todos caminhavam em seu próprio lugar, um violão acústico ornamentado com fitas que aparentavam ser de cetim compunha a trilha dessa jornada, sendo abafado, vez ou outra, pelas mãozinhas curiosas de uma criança que peralteava pelo palco junto aos adultos. O professor teceu, então, alguns comentários muito significativos sobre a atividade do pesquisador em sua relação com os sujeitos investigados:

E assim nós fizemos, constituímos intercâmbios buscando conhecer o outro lá no seu território. Eu fico pensando, eu como professor universitário, quantos de nós saímos da nossa clausura, do nosso quadrado, para conhecer a vida daquele sujeito com quem a gente lida. Eu fico imaginando, ainda que utopicamente, se não era a hora de nós, professores universitários, sairmos da universidade e vivenciarmos o lócus dos nossos trabalhos lá de onde eles dão origem, para que a gente deixe tanto de falar sobre o outro, para que a gente aprenda mais e mais a falar com o outro, então os intercâmbios promovem esse ir ao lugar do outro para que eu possa me redesenhar, me reestruturar. (BARBOSA, 2017)³⁸

A imagem da caminhada é uma constante nos movimentos sociais rurais, mas aqui assume ainda outros sentidos: por um lado simboliza uma comunidade que unida caminha para uma mesma direção, mas, por outro, reforçada pela fala do professor, significa um movimento de ir de encontro ao *outro*. O pesquisador é retratado como uma figura ensimesmada que vive em uma realidade muito distante daquela da qual ele mesmo tanto estuda, mas que pouco vivência. O clamor pelo diálogo de saberes assume, então, um sentido prático muito forte: é preciso sair da zona de conforto e deixar que o *outro* seja mais do que objeto de investigação. A operacionalização desse movimento rumo à alteridade, no contexto agroecológico, pode se dar a partir da dimensão estética:

Precisamos compreender que a dimensão estética é um fazer necessário do humano e da agroecologia. Quantas vezes a gente não ouve um agricultor ou uma agricultora: “Eu sou agroecólogo porque o que eu faço aqui é bonito! Aí eu ponho ali um banquinho num canto da minha propriedade pra eu me assentar a tarde e falar: é bonito! Eu gosto de ficar na sombra pra admirar o produto do que eu mesmo faço”. Então essa dimensão estética precisa ser mais e mais incorporada, para que a gente não se atenha meramente à pressão de análise do outro que nos imagina, que nos subordina, que é o elemento quantificador, que é o elemento economicista, financista, produtivista. Precisamos disso, mas não é apenas disso que precisamos. (BARBOSA, 2017)³⁹

A *performance*-palestra trouxe um recorte preciso do tipo de mística que vem sendo alimentada nos encontros agroecológicos. A necessidade de fortalecer os laços de um grupo heterogêneo é simbolizada pela caminhada, que põe todos sob um mesmo norte e um mesmo ritmo. Mas essa mística também explicita a dimensão estética evocada pela fala do professor, e alerta para o fato de que agroecologia não se orienta apenas para a produção, para os números e os resultados, mas também figura enquanto uma prática de resistência cultural, no sentido amplo do termo. Ou seja, a agroecologia se ocupa não apenas do resgate de saberes produtivos, mas também da defesa de posicionamentos éticos e até mesmo estéticos.

³⁸ Fala realizada em palestra ocorrida no quarto dia do CBA, na mesa intitulada “Metodologias inovadoras para a construção do conhecimento agroecológico” Brasília – DF, 2017.

³⁹ Ibidem.

3.1.6. Os recortes do tempo e do espaço

As observações das diversas situações descritas até aqui sugerem que a mística opera na produção de um recorte no plano sensível, materializando, ou melhor dizendo, perspectivando o diálogo de saberes a partir do olhar de diferentes subjetividades. Nesse sentido, é interessante recuperar a noção de partilha do sensível proposta pelo filósofo Jacques Rancière (2009, p.15), que a compreende como sendo “[...] o sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um *comum* e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas. Uma partilha do sensível fixa, portanto, ao mesmo tempo, um *comum* partilhado e partes exclusivas.” Repartir as partes e os lugares, afirma o filósofo, diz respeito à partilha dos espaços, tempos e atividades pelos quais são determinadas as formas que o *comum* pode adquirir, possibilitando ou não a participação neles. O que está em jogo, portanto, é a identificação de quem está autorizado a falar e a ser visto, a tomar parte no mundo comum:

[...] A partilha do sensível faz ver quem pode tomar parte no comum em função daquilo que faz, do tempo e do espaço em que essa atividade se exerce. Assim, ter esta ou aquela “ocupação” define competências ou incompetências para o comum. Define o fato de ser ou não visível num espaço comum, dotado de uma palavra comum etc. Existe portanto, na base da política, uma “estética” que não tem nada a ver com a “estetização da política própria à era das massas”, de que fala Benjamim. Essa estética não deve ser entendida no sentido de uma captura perversa da política por uma vontade de arte, pelo pensamento do povo como obra de arte. Insistindo na analogia, pode-se entendê-la num sentido kantiano – eventualmente revisitado por Foucault – como o sistema das formas *a priori* determinando o que se dá a sentir. É um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência. A política ocupa-se do que se vê e do que se pode dizer sobre o que é visto, de quem tem competência para ver e qualidade para dizer, das propriedades do espaço e dos possíveis do tempo. (RANCIÈRE, 2009, p.16)

O CBA pode ser compreendido como a expressão desse mundo *comum* da agroecologia: o agricultor, o cientista, o militante, cada um teria o seu *lugar*, e até mesmo a sua *língua*. Porém, a realidade agroecológica remete não apenas ao diálogo harmonioso, mas, muitas vezes, a uma hierarquia de saberes que se reflete, pois, em uma diferenciação da visibilidade. Quando o palco da mística da abertura foi *ocupado* pelos movimentos sociais o que se verificou foi, de fato, a visibilização de uma importante face da agroecologia. A militância, muitas vezes relegada às franjas da política agroecológica, deixa o recado de que essa ciência-movimento tem sujeito e sujeita. E aqui não se trata apenas de retórica, pois o que se viu foi a ocupação literal dos corpos em um determinado *espaço*, que foi preenchido por cores, bandeiras, gestos e gritos.

Enquanto *tempo*, por sua vez, quando houve a pressão para que a mística fosse executada na abertura do evento, descartando a proposta de seu deslocamento para um momento menos solene, o que se viu foi a reafirmação da partilha do comum. A intenção da mística foi provocar a estrutura de poderes estabelecida, reafirmando a existência de outros corpos que reivindicam o seu direito à existência não apenas naquele mesmo *espaço*, mas também naquele mesmo *tempo*: o corpo, elemento fundamental, provoca uma ruptura sensível na política apenas por existir e resistir em face dos demais, e por tornar-se visível no *aqui* e no *agora*. Contudo, enquanto na mística de abertura os corpos ocuparam o espaço da fala e da visibilidade simplesmente tomando o palco principal, no encerramento do congresso o que pude perceber foi uma outra forma de presença, onde o que se pretendeu não foi medir forças com o poder estabelecido, mas zombar de sua pretensão.

3.1.7. O homem-pássaro

Durante a mesa de conclusão do congresso, em meio às falas que contabilizavam os sucessos do evento, algo inesperado aconteceu. Um homem-pássaro com mais de dois metros de altura surgiu do fundo do auditório, zunindo, apitando e balançando chocalhos enquanto batia as suas grandes asas feitas de algo que se parecia com fibras de piaçava. A sua presença obviamente não poderia passar despercebida, e tão logo ele estava logo à frente do palco, desafiando a cerimonialista que se viu calada por aquela figura bizarra. Em um movimento rápido o homem saltou para o palco, e, retirando a sua máscara de pássaro, ajoelhou-se habilidosamente, a despeito das pernas de pau, diante de toda a plateia presente, cantando repetidamente e de maneira jocosa: “*Pica-pau, pica o pau, pica a cara desse povo, que esse povo tem a cara de pau!*” A plateia, sem entender ao certo se aquela *performance* fazia parte do *script*, aplaudiu o artista, que, com a mesma rapidez com que surgiu, desapareceu.

Essa *performance*, em tudo afrontosa, parecia querer fazer derreter todo o discurso formal, polido e sério, que se transformava em mero palavrório diante daquele bufão fantasiado de homem-pássaro, com os seus guizos barulhentos e o seu corpo desproporcionalmente gigante. Flertando com os ritos carnavalescos, a figura do homem-pássaro remete à fenômenos culturais e performativos medievais e antigos. Mikhail Bakhtin (1987) explica que na Idade Média o riso não estava presente apenas nos festejos do carnaval, mas também nos momentos solenes: “[...] os bufões e os ‘bobos’ assistiam sempre às funções do cerimonial sério, parodiando seus atos (proclamação dos nomes dos vencedores dos torneios, cerimônias de entrega do direito de vassalagem, iniciação dos novos cavaleiros, etc.)” (p.4) O filósofo

esclarece que a presença dessas personagens provocava uma dualidade no mundo, como uma segunda existência não oficial, situando-se entre a vida e a arte.

Figura 3.4. – O homem-pássaro ocupa o palco



Fonte: Acervo pessoal

Bakhtin (1987) afirma, porém, que essa dualidade já existia antes mesmo da Idade Média, sendo anterior à civilização primitiva, e estando presente nos folclores de diversos povos que possuíam, em paralelo aos cultos sérios, rituais de tom cômico, transformando o sagrado em objeto de blasfêmia e burla. Esses ritos mais primitivos, porém, tinham como oficiais tanto as cerimônias voltadas ao riso como as sérias. Foi apenas a partir da divisão de classes e do surgimento do Estado que as formas cômicas perderam a sua oficialidade, ganhando um novo estatuto. É assim que se pode pensar o bufão, portanto, enquanto um personagem medieval que troça do oficial, mesmo que se trate de uma cerimônia do mais alto valor moral, político ou religioso.

Jacques Lecoq (2010), por sua vez, observa que aqueles que zombam de tudo são seres que abrem espaço para o mistério das coisas: “[...] Os bufões falam essencialmente da dimensão social das relações humanas, para denunciar o absurdo disso. Eles falam também do poder, de sua hierarquia, invertendo-lhes os valores.” (p.182) Provando que o bufão não se restringe à Idade Média, o artista e pensador, em suas investigações sobre o corpo no teatro, identifica ao menos três grandes famílias dessa figura: os bufões do *mistério*, do *grotesco* e do *fantástico*.

Os primeiros seriam aqueles adivinhos, que falam com propriedade do futuro, anunciando o mundo vindouro, e até mesmo profetizando o fim dos tempos: são conhecedores dos mistérios da vida e da morte. Os grotescos, por seu lado, estariam próximos à vida do cotidiano, tal como desenhos humorísticos que nunca questionam os sentimentos ou os aspectos psicológicos do ser humano. Matos (2014) explica que essa família surge a partir de uma zombaria sobre os jogos de poder que se revezam, reforçando o ridículo que existe no exercício das diferentes funções sociais: “[...] Aqui, nota-se uma proximidade com um humor do cotidiano, da anedota, e do ridículo do ofício, do oficioso, do oficial, mas também uma paródia do exercício da política, ou um questionamento infindo sobre a política como prática discursiva e como regulação física das trocas cotidianas” (p.235).

Por fim, os bufões da família dos *fantásticos* seriam fruto da imaginação mais alucinada: “[...] Vimos personagens com várias cabeças, homens-animais, bufões com a cabeça na barriga. Aqui são possíveis todas as loucuras: elas constituem a liberdade do ator e sua beleza.” (LECOQ, 2010, p.184) Concluindo mais adiante, o teatrólogo reforça o aspecto afrontoso dos bufões: “Em seus rituais, os bufões não invocam o céu, cospem nele! Eles chamam as forças da terra. Estão do lado do diabo, no nadir. Saindo da terra, assumem forma humana. Inventam ritos que lhes pertencem, totalmente incompreensíveis para os profanos que somos.” (p.188)

O difícil, no caso do homem vestido de pica-pau que interrompeu a mesa de encerramento do CBA, é definir a qual família de bufões ele pertence. A sua presença é inegavelmente fantástica, meio homem e meio animal, com um tamanho sobre-humano e uma máscara que remete ao xamanismo primitivo. Porém, o seu evidente escárnio para com o discurso protocolar e oficial o aproxima do bufão grotesco. A canção, que alguns poucos até arriscaram a acompanhar em coro, retrata o tipo de atrevimento que apenas um *outsider* social pode cometer, e que apenas a esse seria autorizado o poder da denúncia, tal como os bobos da corte, que Bakhtin (1987) descreve não como atores cômicos que assumem um personagem no palco, mas como indivíduos que continuam sendo bufões em quaisquer circunstâncias: “[...]”

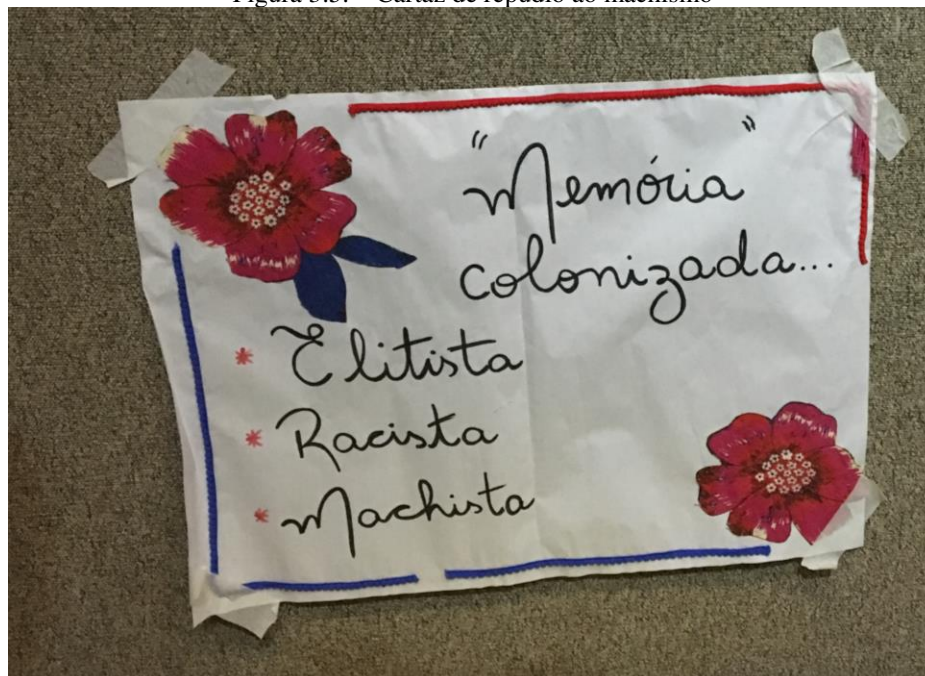
Como tais, encarnavam uma forma especial da vida, ao mesmo tempo real e ideal. Situavam-se na fronteira entre a vida e a arte (numa esfera intermediária, nem personagens excêntricos ou estúpidos nem atores cômicos)” (p.7).

Tanto nas místicas oficiais como na *performance* do homem-pássaro, o que se vê, portanto, são diferentes usos e percepções dos corpos, do espaço e do tempo. O palco, lugar onde esses corpos encenam, é percebido tanto como o objetivo a ser conquistado, como se o poder de falar e de tornar visível estivesse a ele diretamente ligado, mas também como o mais baixo dos terrenos, onde a mentira e a “cara de pau” vêm a público.

3.1.8. Estar junto: o congresso é uma grande mística

Foram quatro dias de muitas palestras, manifestações políticas, música, arte e compartilhamento de saberes e de sabores. Para quem já foi em um congresso agroecológico é bem recorrente a sensação de ter visitado algo que se aproxima mais de um grande festival de artes do que um evento científico qualquer. O CBA se constitui como um espaço de crítica permanente, onde a estrutura da hierarquia social é posta à prova pela narrativa do diálogo de saberes. Nesse sentido, a transgressão social, que inverte papéis e expõe os jogos de opressão e submissão, é a regra, e não a exceção. O homem-pássaro não foi interrompido em nenhum instante, ainda que tenha tripudiado um dos momentos mais importantes do cerimonial. Da mesma forma, uma das principais mesas de debate foi amplamente criticada por faltar com a representatividade feminina, o que fez com que se multiplicassem as manifestações de repúdio por todo o evento. Afinal, que tipo de memória estava sendo resgatada?

Figura 3.5. – Cartaz de repúdio ao machismo



Fonte: Acervo pessoal

A questão é que o congresso agroecológico propõe uma narrativa de igualdade entre os indivíduos, sustentando a ideia de que por debaixo dos diferentes papéis sociais e os seus respectivos saberes subjaz uma grande comunidade. Existe aqui uma proximidade com aquilo que Turner (2013) compreende por *communitas*, uma forma de relação entre indivíduos concretos, históricos e idiossincráticos, porém não estruturados ou segmentados de acordo com diferentes funções sociais: “[...] Juntamente com este confronto direto, imediato e total de identidades humanas, existe a tendência a ocorrer um modelo de sociedade como uma *communitas* homogênea e não estruturada, cujas fronteiras coincidem idealmente com as da espécie humana.” (p.127) Assim, o que está em jogo, para essa forma de relação social, é o rompimento com a estrutura em seus papéis evidentes:

Para mim, *communitas* preserva a distinção individual – não é uma regressão à infância, não é emocional, não é uma “fusão” em fantasia. Nos relacionamentos estruturais e sociais, as pessoas são, por vários aspectos abstratos, generalizadas e segmentadas em papéis, status, classes, sexos culturais, divisões em faixas etárias convencionais, afiliações étnicas, etc. As pessoas foram condicionadas a atuar em diferentes papéis sociais para cada tipo de situação social. E, desde que “se mostrem” obedientes ao conjunto de normas que controla os diferentes compartimentos do complexo modelo conhecido como “estrutura social”, não importa quão bem ou mal encenem esses papéis. (TURNER, 2015, p.62)

Contudo, a *communitas*, explica o antropólogo, não significa a extinção total da estrutura social, sendo até muito suscetível a ela, na medida em que é impossível que se

mantenha espontânea por muito tempo sem que, com isso, não acabe convertendo-se em estrutura normativa. A forma espontânea de *communitas* valorizaria um tipo de honestidade pessoal, caracterizando-se pela abertura e pela falta de presunção nas relações: “[...] Sentimos que é importante nos relacionarmos diretamente com o outro da forma como ele se apresenta no aqui e agora, para compreendê-lo de um modo simpático [...] livre dos obstáculos definidos culturalmente por seu papel, status, reputação, classe, casta, sexo ou outro nicho estrutural.” (TURNER, 2015, p.65)

Essa forma espontânea, porém, talvez ainda não seja a mais adequada para se compreender o tipo de *communitas* que floresce no congresso agroecológico. Turner (2015) descreve que a *communitas* ideológica, por sua vez, opera de tal forma que os indivíduos vivenciam a experiência comunal, já recorrendo à linguagem e à cultura para mediar os imediatismos anteriores: “[...] Alguns desses conjuntos de conceitos teóricos podem ser expandidos e concretizados num modelo ‘utópico’ de sociedade, em que todas as atividades humanas seriam empreendidas no nível de *communitas* espontânea.” (p.66) Não seria o diálogo de saberes uma prescrição de funcionamento de uma sociedade ideal, na qual, independentemente de sua origem e do seu lugar no mundo, existe uma equivalência entre você e o outro? Esse modelo de igualdade, levado à repetição na “*communitas* agroecológica”, parece fortalecer um tipo de normatividade, ainda que essa norma se estabeleça justamente na diferença. O antropólogo diz:

A *communitas* ideológica consiste simultaneamente numa tentativa de descrição de efeitos externos e visíveis – a forma exterior, poder-se-ia dizer – de uma experiência interior da *communitas* existencial, e numa tentativa de enunciar claramente as condições sociais ótimas nas quais seria lícito esperar que essas experiências floresçam e se multipliquem. A *communitas* ideológica e a normativa já se situam ambas dentro do domínio, da estrutura. É o destino de toda *communitas* espontânea na história sofrer aquilo que muitas pessoas consideram um “declínio e queda” na estrutura e na lei. (TURNER, 2013, p.128)

Assim, o diálogo de saberes parece buscar a comunhão entre os indivíduos que se encontram estruturalmente distantes e distintos, tornando-se mandamento e lei para a comunidade agroecológica. O tipo de *performance* evidenciada pelas místicas aqui observadas, porém, sugere que a tensão raramente se resolve para a conformação total da comunidade. As diferenças continuam a ser evocadas, e não no sentido pretendido pelo diálogo de saberes, mas, muito provavelmente, para reforçar um tipo de posicionamento político no qual a revelação dos binômios excluídos/incluídos, oprimidos/opressores etc., é imprescindível para o bom funcionamento da crítica. Turner (2015) argumenta que enquanto a *communitas* tende para a

inclusão: “[...] alguns podem chama-la de ‘generosa’ –, a estrutura social tende a ser exclusiva, esnobe até, deleitando-se na distinção entre nós/eles, incluídos/excluídos, alto/baixo, superiores/subordinados. Esse impulso a inclusão leva ao proselitismo. O sujeito quer transformar os *outros* em *nós*.”

Figura 3.6. – Tendas da Rede de Grupos de Agroecologia do Brasil



Fonte: Acervo pessoal

O que as místicas do congresso também revelam é que aparentemente esse processo de homogeneização tende a obliterar o lado socialmente mais vulnerável, daí as tantas manifestações de resistência. Contudo, é preciso ter cautela quanto a uma crítica não construtiva do diálogo de saberes, para que não se deixem escapar aspectos importantes, como a sua força em expressar os desejos de um tempo qualitativamente diferente, onde os números frios, os elementos quantificadores e economicistas denunciados pela palestra do professor Willer Barbosa, não sejam o princípio da agroecologia. Toda a estética do congresso corrobora com essa interpretação. As tendas armadas pelos grupos de militância nos ambientes externos ao centro de convenções remontam a um tipo de convívio mais arcaico, como se todos

fizéssemos parte de uma grande tribo desterrada pelo mundo moderno, mas que encontra abrigo em um lugar sagrado, cujo tempo e espaço não se confundem com aqueles do mundo da produtividade.

Michel Maffesoli (2003) entende que a contemporaneidade opera no registro de uma transição de um tempo monocrático, linear e projetista para um outro, representado pelo presenteísmo que se opõe ao utilitarismo burguês. Para o pensador seriam os primeiros sinais de uma pós-modernidade nascente e os seus grupos neotribais. Essa aparência juvenil dos movimentos contemporâneos, que resgatam uma vontade de *estar junto* em uma grande festa, seria um traço da força dionisíaca que irrompe contra a fórmula já gasta da modernidade. As tendas agroecológicas seriam, em certo sentido, a expressão exteriorizada dessa vontade do arcaico: “[...] Esse retorno ao antigo, ao arcaico, é próprio da pós-modernidade. Como se, além de um parênteses, para bem e para mal no cotidiano, ou no paroxismo, de uma maneira suavizada ou, ao contrário, nos excessos destrutivos, encontrássemos o aspecto sublime da beleza do mundo.” (p.28)

Figura 3.7. – Roda de capoeira na feira agroecológica



Fonte: Acervo pessoal

Essa beleza, por sua vez, remonta a um outro tipo de laço societário, não mais fundado em uma certa concepção de indivíduo, mas no sentimento de pertença a algo – e aqui

sim talvez faça algum sentido essa, ainda que imaginária, comunidade agroecológica, que rejeita o utilitarismo e sonha um outro mundo. Maffesoli (2003) reconhece a intensidade trágica que impele o indivíduo para além de sua condição empírica – uma necessidade de *mais ser* que toma forma, na contemporaneidade, com as grandes concentrações, os diversos tipos de transe e excitações, sejam eles religiosos ou culturais: “[...] Todas as coisas que elevam o indivíduo a uma forma de plenitude que a monotonia da funcionalidade econômica ou política não oferece. Em cada um desses fenômenos há uma espécie de participação mágica no estranho, na estranheza, na globalidade que supera a particularidade individual”. (p.35)

Figura 3.8. – Produtos da Amazônia na feira agroecológica



Fonte: Acervo pessoal

Exemplos dessa negação ao utilitarismo econômico não faltam no congresso. Nos salões da feira agroecológica, onde se vendiam a produção dos assentados do MST, podiam-se ver barracas ornamentadas com elementos típicos de cada região do Brasil. Os produtores, por sua vez, pareciam querer nos ensinar uma maneira diferente de consumir, como na ocasião em que adquiri uma pequena garrafa de extrato de Maracujá-Açu em uma barraca de produtos medicinais naturais produzidos em Ponta das Pedras, no Pará. Fui repreendido pela produtora indígena, que, ao me ver selecionando as garrafinhas por conta do rótulo, foi logo advertindo de que era a pajé quem prescrevia o tratamento. Fica claro, nesse exemplo, o desejo de superar as fronteiras do dinheiro e da simples troca: é preciso resgatar a ritualidade no cotidiano, seja

no comprar um remédio, no comer o alimento ou no sentar-se à mesa com os demais. Maffesoli (2003) argumenta:

A repetição ritual, a rotina cotidiana são maneiras idênticas de expressar e de viver o retorno do mito e, portanto, de escapar de uma temporalidade muito marcada pela utilidade e linearidade. Em cada um desses casos, há absorção do indivíduo, da história, da funcionalidade, por uma espécie de eternidade vivida no dia-a-dia. Esta eternidade cotidiana talvez permita compreender o assombroso romantismo das novas gerações, sua indiferença também, frente a um mundo social e econômico cada vez mais hostil, enfim, seus desejos e seus esforços para viver em uma realidade mais global, que não se reduz à realidade comercial que quer impor o filisteísmo moderno. (p.65)

Do que foi dito aqui, percebe-se que o CBA, em suas diversas expressividades e *performatividades*, mas sobretudo nas suas místicas, alimenta um desejo de conexão não apenas empírica, mas, em muitos sentidos, transcendental. Maffesoli (2003) argumenta que os místicos experimentaram esse desejo e as “*tribus*” contemporâneas vão por um caminho semelhante, sendo que a sensibilidade ecológica e a religiosidade pós-moderna seriam expressão desse movimento: “[...] Estando atentos a tal perspectiva holística, poderemos compreender a emergência de um *ethos* baseado, ao mesmo tempo, em um arraigamento material e em uma tensão espiritual, cujo aspecto paradoxal só incomoda às mentes limitadas pelo racionalismo moderno.” (p.96)

Assim, sem pretender alargar demais o conceito, é possível dizer que o congresso agroecológico seja, ele mesmo, uma grande mística ou um ritual que, ao menos enquanto dura, possibilita e insinua outras formas de vida possíveis, provocando um recorte na estrutura de poderes, e fortalecendo a reflexividade agroecológica. Foucault (1987, p.209) diz: “[...] O saber não é o canteiro epistemológico que desapareceria na ciência que o realiza. A ciência (ou o que passa por tal) localiza-se em um campo de saber e nele tem um papel, que varia conforme as diferentes formações discursivas e que se modifica de acordo com suas mutações”. Portanto, é preciso, antes de tudo, tentar compreender o campo epistemológico, o a priori histórico, ou a *epistémê*, conforme Foucault (2016), sobre a qual a agroecologia se constitui, e nesse sentido, os exemplos aqui trabalhados sugerem fortemente que as condições de possibilidade dessa ciência e movimento social se dão na convergência entre a crítica à racionalidade moderna e no sonho de outros mundos possíveis, onde os diferentes saberes e afetos também possuam o seu lugar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS



O problema todo do diálogo de saberes agroecológico se principia a partir do momento em que essa ciência é confrontada com o que ela – e talvez todas as demais disciplinas, como nos mostra Beck – é, ou seja, um campo político em plena disputa. A reflexividade presente na agroecologia, provavelmente apenas de maneira mais explícita do que nas demais, traz à tona o quanto a ciência opera, nos dias de hoje, a partir de múltiplas pressões que visam ditar os rumos a serem seguidos.

No caso agroecológico, como foi possível notar no primeiro capítulo, o diálogo de saberes assume formas nem sempre harmoniosas: existe uma dura crítica quanto a um processo de hierarquização dos saberes, partindo dos setores acadêmicos em direção aos agricultores. O mais interessante disso tudo é que essa crítica parte da própria *intelligentsia* agroecológica, o que, por si só, reforça a tese de que a agroecologia é, de fato, um dos melhores exemplos para se perceber a reflexividade científica.

Ao lutar pelo protagonismo político dentro da agroecologia, os movimentos sociais provocam toda uma agenda que tem como principal argumento a contraposição ao agronegócio. Não é para menos. Como a mística do CBA expôs, existe um perigo sempre à espreita, de que a agroecologia e todo o seu potencial revolucionário acabe nas mãos do *inimigo*. É preciso dar essa cara de povo para a agroecologia – é o que a mística nos ensinou. Quando a ciência perde esse laço social – parecem nos dizer os militantes – quem ganha espaço é o interesse do poder constituído. É preciso disputar palmo a palmo, nem que seja subindo ao palco e gritando diante dos doutores que a *cara é de pau*, como mostra a cena bufônica mais ao fim do congresso.

No segundo capítulo pudemos perceber que a mística deve se afastar ao máximo de qualquer sentido de entretenimento: ela não é qualquer coisa, mas uma prática séria, que alimenta o espírito de luta, engaja o militante na causa maior que é o movimento, e lhe confere identidade a partir dos símbolos do seu cotidiano de trabalho. Portanto, a mística do CBA não poderia ser um *show* nem um teatro. De fato, a mística do CBA foi provocadora: causou um enorme ruído e denunciou as incoerências que nascem da própria agroecologia. Ela foi coisa *séria*, ao menos no sentido evocado pelos próprios militantes.

A mística trouxe ao palco aquele mesmo povo que, de outra maneira, poderia ser compreendido apenas como objeto e não como sujeito do conhecimento. O recurso utilizado – o teatro invisível – não permitiu que a mística fosse um momento de celebração protocolar,

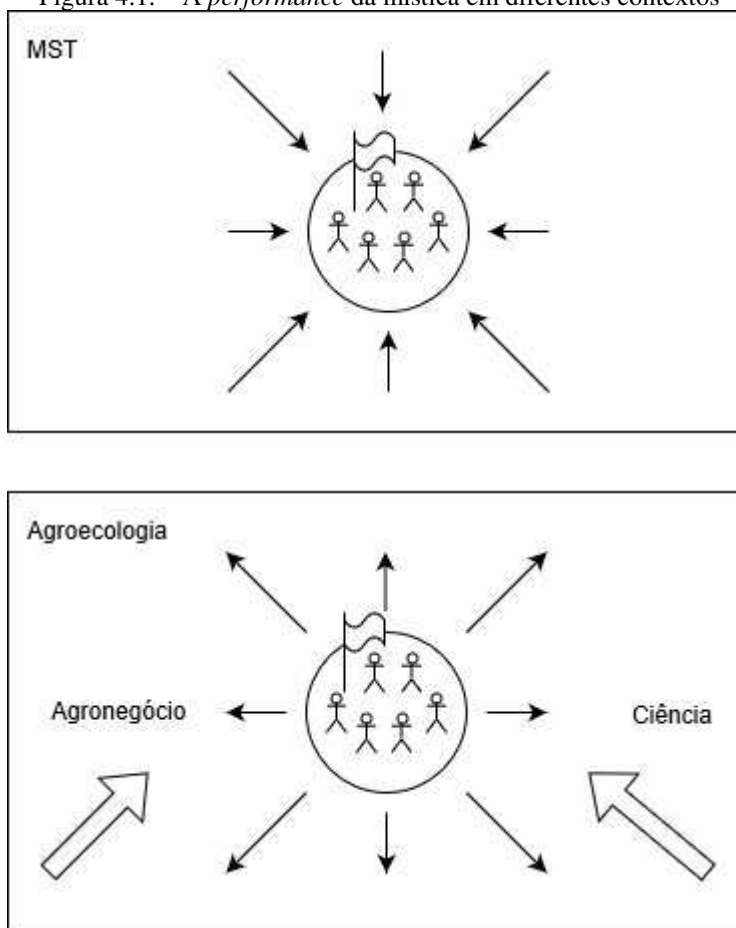
desses que a litania acadêmica vez ou outra exige nos seus rituais. Os corpos, as imagens, as palavras e os sons permitiram uma outra visibilidade dos sujeitos, o que provocou um verdadeiro recorte político no tempo e no espaço. Aliás, essa é uma das qualidades do CBA: existe o espaço para a presença do *outro* – mesmo que essa presença se faça na forma de ausência.

A denúncia dos grupos feministas presentes no congresso demonstra o quanto ainda há muito pelo que lutar nessa ciência-movimento que se põe como contraponto ao *status quo*. O fato é que, mesmo sob forte tensão política, ou melhor, justamente por causa desse jogo de forças, o CBA acaba por constituir a sua mística própria; trata-se de um sonho de comunidade que se promove a partir da diferença, um *estar junto* que visa uma nova ordem de coisas: de um consumo *consciente*, do desejo de um tempo não monetizado e do diálogo entre saberes que não se subjugam.

Evidentemente, não se trata de elevar o congresso agroecológico a um exemplo perfeito de comunidade, profetizando salvificamente uma terra capaz de acolher a diferença e de operar positivamente sobre ela, mas sim de reconhecer que aí mesmo, na multiplicidade de vozes e de sujeitos, é que talvez exista alguma chance de *desconstrução* e de formulação de uma nova gramática social, onde aqueles que raramente sobem ao palco da sociedade ganham voz e vez para denunciar as suas condições de opressão, e, nisso tudo, a mística, ao que tudo indica, tem o seu papel.

Mas afinal de contas, o que a mística nos diz propriamente a respeito do diálogo de saberes agroecológico? A resposta, ao fim e ao cabo, parece não ser única, e tampouco deveria ser, porém, ao longo destas linhas, um olhar atento para a mística em seus diferentes contextos pôde revelar toda uma pletora de efeitos que vão muito além do seu conteúdo programático original.

Assim, é possível dizer, basicamente, que a mística opera, nos exemplos tratados neste trabalho, principalmente sob dois registros distintos: enquanto no MST a *performance* estabelece vínculos, buscando agregar e provocar o sentimento de comunidade, ou seja, atuando como uma verdadeira força centrípeta sobre os indivíduos em direção ao núcleo simbólico do grupo, no contexto da agroecologia vemos um movimento contrário: no CBA a mística se mostrou uma força centrífuga no que diz respeito à projeção do militante sem-terra em direção aos demais vetores que compõem a agroecologia. Em outras palavras, no MST a mística busca juntar, ao passo que no CBA ela rasurou as relações sociais já estabelecidas, criando um contraponto e uma força de resistência no jogo de forças que busca definir o que é a agroecologia.

Figura 4.1. – A *performance* da mística em diferentes contextos

Fonte: Elaborado pelo autor

Essa interpretação, contudo, só passa a fazer sentido se levarmos em consideração o fato de que a mística encenada no congresso agroecológico possui o efeito não de confirmar as certezas estabelecidas pela narrativa do diálogo de saberes, mas, contrariamente, o de introduzir elementos extraídos da prática e da vivência do militante sem-terra, tendo como resultado imediato o embaralhamento de qualquer harmonia intersubjetiva. Ou seja, toda a questão pode ser resumida na tensão ontológica que a mística provoca no terreno de *epistêmé* agroecológica. A mística aponta para as insuficiências do diálogo de saberes, contrariando a tese principal de que a união entre os diferentes possa se dar por meio do consórcio epistemológico. Só assim é que é possível compreender o poder de crítica que essa *performance* adquire na agroecologia.

Ora, a mística não está ali presente para ilustrar o diálogo de saberes, materializando a profecia de uma grande comunidade de diferentes – muito embora esse fosse, talvez, o grande interesse do discurso agroecológico fundamentado por nomes como o de Enrique Leff –, mas sim efetua uma presença que parece reivindicar outras existências, e,

juntamente com elas, as suas pautas, interesses e objetivos. Evidentemente que, dessa maneira, por se tratar de um vetor a mais no jogo de forças político já existente, a mística acaba por renovar o fôlego dos atores implicados nessa relação intersubjetiva, causando nova ebulição em todo o sistema. É nesse sentido que se pode falar em tensionamento do diálogo de saberes.

Portanto, a mística parece exigir um deslocamento em direção à superação do sonho epistemológico da construção de um conhecimento genuinamente agroecológico, apontando os passos para uma outra forma de relação, fundada, por sua vez, não apenas nos *saberes*, mas nos *fazer*es, ou melhor, na existência em toda a sua complexidade. Assim, os termos do diálogo podem ser agora reescritos: para além da dimensão técnico-produtiva que os diferentes povos trazem consigo, no que diz respeito ao manejo dos agroecossistemas, existe o afeto, a crença e a energia que reforçam o sentido da vida e que, de muitas maneiras, transcendem o terreno da epistemologia.

Todas as possibilidades de respostas aqui aventadas poderiam sugerir, para um olhar desatento, que o diálogo de saberes, embora exista enquanto projeto muito bem alinhavado pelos teóricos, não encontre firme correspondência na realidade. Contudo não se trata de dizer que o diálogo de saberes, por fim, não exista, mas sim de acrescentar à sua tese principal um grau a mais de complexidade, ou seja: o diálogo de saberes agroecológico opera não apenas sob os signos da compreensão e da complementaridade, mas também da tensão e do embate. Nesse sentido, uma visada sobre o CBA, pensado enquanto uma grande mística, pode fornecer vivo exemplo do quanto os sujeitos estão a todo momento negociando, impondo, resistindo e criando novas estratégias para lidar com a diferença. Eis a riqueza do diálogo de saberes agroecológico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABA. **O congresso**. Disponível em: < <http://agroecologia2017.com/apresentacao/>>, Acesso em: 12 jan. 2019.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGUIAR, Vilenia V. P. Mulheres Rurais, Movimento Social e Participação: reflexões a partir da Marcha das Margaridas. **Política e Sociedade**. v. 15, Edição Especial. Florianópolis, 2016.

ALTIERI, Miguel. **Agroecologia: bases científicas para uma agricultura sustentável**. Rio de Janeiro: Expressão Popular, 2012.

ARCHER, Michael. **Arte contemporânea: uma história concisa**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

ARENHART, Deise. **A mística, a luta e o trabalho na vida das crianças do Assentamento Conquista na Fronteira: significações e produções infantis**. 2003. 158 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, 2003.

BARBOSA, Alexandre. **A Comunicação do MST: uma ação política contra-hegemônica**. 2013. 253 f. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) - Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

BAKHTIN, Mikhail M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo, HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1987.

BECK, Ulrich. **Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade**. São Paulo: Editora 34, 2011.

BEDOYA, Luis Eduardo T. **A força emancipadora da espiritualidade e da mística no MST: experiências formadoras na vida dos/as militantes como poder catalisador do movimento**. 2012. 203f. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, 2012.

BENINI, Maria Luiza de Andrade. **Transição agroecologia na perspectiva do consumo: um olhar etnográfico em um grupo de CSA (Community Supported Agriculture)**. 2018. 181f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas) – Faculdade de Ciências Aplicadas, Universidade Estadual de Campinas, Limeira - SP, 2018.

BETTO, Frei. **O que é Comunidade Eclesial de Base**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BÍBLIA, A. **Êxodo**. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1990.

BOAL, Augusto. **Teatro do Oprimido e outras poéticas políticas**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

BOFF, Leonardo. **Igreja: carisma e poder**. São Paulo: Editora Ática, 1994.

_____. Alimentar nossa mística In: MST. **Mística: Uma necessidade no trabalho popular e organizativo**. São Paulo: MST, 1998. 46 p.

BOGO, Ademar. **Arquitetos dos sonhos**. São Paulo: Expressão Popular, 2003.

_____. **Terra Sertaneja**. Disponível em: <<http://www.landless-voices.org/vieira/archive-05.php?rd=SERTANEJ543&ng=p&sc=2&th=49&se=0>>. Acesso em: 10 dez. 2017.

BORSATTO, Ricardo S.; CARMO, Maristela S. A Agroecologia como um campo científico. **Revista Brasileira de Agroecologia**, v.8, n.2, p. 4 -13, 2013.

BORSATTO, Ricardo S.; CARMO, Maristela S. A Construção do Discurso Agroecológico no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST). **RESR**, v. 51, n.4, p. 645 - 660, 2014.

BRECHT, Bertold. **Intertexto**. Disponível em: <<http://projetos.unioeste.br/projetos/leitura/arquivos/oficinas/texto08.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2017.

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

CAPORAL, Francisco R; COSTABEBER, José A. Agroecologia: Enfoque científico e estratégico. **Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável**, v.3, n.2, p. 13-16, 2002.

CAPORAL, Francisco R. Agroecologia: uma nova ciência para apoiar a transição a agriculturas mais sustentáveis. In: CAPORAL, Francisco R. (Org.). **Agroecologia: uma ciência do campo da complexidade**. Brasília: Dos Autores, 2009. p. 9 – 46.

CAPORAL, Francisco R.; COSTABEBER, José A.; PAULUS, Gervásio. Agroecologia: Matriz disciplinar ou novo paradigma para o desenvolvimento rural sustentável. In: CAPORAL, Francisco R. (Org.). **Agroecologia: uma ciência do campo da complexidade**. Brasília: Dos Autores, 2009. p.65 - 104.

CAPORAL, Francisco R. **CBA: 10 anos contribuindo para a saúde do planeta**. Disponível em: <<https://pt.slideshare.net/VIIICBA/apresentao-francisco-roberto-caporal-cba-agroecologia-2013>>, Acesso em: 19 jan. 2019.

CAVALCANTI, Maria Laura V. C. Introdução. In: _____.(Org.). **Ritual e performance: 4 estudos clássicos**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2014, p. 9 - 20.

CHEQUI, Wilson. De atlas a Tio Sam: Imagens (e vozes) que se repetem sem se repetir. **Revista Lumen et Virtus**, v.1, n.2, p.93-110, 2010.

COELHO, Fabiano. **A prática da mística e a luta pela terra no MST**. 2010. 284 f. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados/MS, 2010.

_____. É preciso fazer a mística: o forjar de uma identidade coletiva sem-terra. **Dimensões**, v. 26, n.1, p. 325 – 349, 2011.

COHEN, Renato **Performance como Linguagem**: criação de um tempo-espço de experimentação. São Paulo: Perspectiva, 2013.

COMERLATTO, Giovani V. **A Dimensão Educativa da Mística na Construção do MST como Sujeito Coletivo**. 210 f. Tese (Doutor em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul, 2010.

CONTAG. História da CONTAG. Disponível em: <<http://www.contag.org.br/index.php?modulo=portal&acao=interna&codpag=227&nw=1>>. Acesso em: 16 abr. 2019.

COSTA NETO, Canrobert P. L. Ciência e saberes: tecnologias convencionais e agroecologia. **Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável**, v. 1, n. 2, p.18 - 23, 2000.

COTRIM, Décio S.; DAL SOGLIO, Fábio K. Construção do Conhecimento Agroecológico: problematizando o processo. **Revista Brasileira de Agroecologia**, v.11, n.3, p. 259-271, 2016.

COUTO, Mia. Escrever e saber. In: VOLZ, Jochen; PRATES, Valquíria. **Incerteza viva: Narrativa e Incerteza**, São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo: 2016. p. 3 - 6.

DAWSEY, John C. Sismologia da Performance: Ritual, Drama e *Play*. **Revista de Antropologia**, v.50, n.2, p. 527 - 570, 2007.

DAWSEY, John C. et al. Tranças (apresentação) In:_____(Org.). **Antropologia e performance**: ensaios na pedra. São Paulo: Terceiro Nome, 2013. p. 17 - 37.

DE' CARLI, Caetano. O discurso político da agroecologia no MST: O caso do Assentamento 17 de Abril em Eldorado dos Carajás, Pará. **Revista Crítica de Ciências**, v. 100, n.1, p. 105-130, 2013.

DELGADO, Guilherme C. A questão agrária e os movimentos sociais do campo. In: CARTER, Miguel (Org.). **Combatendo a desigualdade social**: O MST e a reforma agrária no Brasil. São Paulo: Editora Unesp, 2010. p. 81 - 112.

DORTIER, Jean-François. **Dicionário de Ciências Humanas**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

ERICKSON, Paula A.; MURPHY, Liam D. **História da Teoria Antropológica**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, v.1, n.13, p. 155 - 161, 2005.

FERNANDES, Bernardo M. **A formação do MST no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. A luta pela terra: história e mobilização do MST. In: CARTER, Miguel (Org.). **Combatendo a desigualdade social**: O MST e a reforma agrária no Brasil. São Paulo: Editora Unesp, 2010. p. 161 - 198.

FLORIANI, Dimas. Marcos conceituais para o Desenvolvimento da Interdisciplinaridade. In: PHILIPPI JR., Arlindo; TUCCI, Carlos E. M.; HOGAN, Daniel J. **Interdisciplinaridade em Ciências Ambientais**. São Paulo: Signus Editora, 2000.

FLORIANI, Dimas. Diálogo de saberes: uma perspectiva socioambiental. In: FERRARO JÚNIOR, Luiz A. (Org.) **Encontros e caminhos: formação de educadoras(es) ambientais e coletivos educadores**. Brasília: MMA, Departamento de Educação Ambiental, 2007.

FOSCHIERA, Atamis A. Conhecendo a trajetória de organização dos atingidos por barragens. **Caminhos de Geografia**. v.11, n.36, p.113 – 128, dez/2010.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

_____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2011.

_____. **As palavras e as coisas**. Uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

GALVÃO, Walnice Nogueira. Euclides da Cunha, precursor. **Revista USP**, v.1, n.82, p. 46-53, 2009.

GERHARDT, Cleyton H. Tautologia e retórica messiânica da "Transição agroecológica" na "Nova extensão rural". **Revista Extensão Rural**, v.21, n.3, p. 9-43, 2014.

GLIESSMAN, Stephen R. **Agroecología: procesos ecológicos en agricultura sostenible**. Turrialba: CATIE, 2002.

GLUSBERG, J. **A arte da performance**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

GOMES, João C. C. As bases epistemológicas da Agroecologia. In: CAPORAL, Francisco R.; AZEVEDO, Edisio. (Orgs.) **Princípios e perspectivas da Agroecologia**. Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná - EAD, 2011. p. 13 – 42.

GUBER, Rosana. **La etnografía, método, campo y reflexividad**. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2001.

HICKEY, Donald R. A note on the origins of “Uncle Sam”, 1810-1820. **The New England Quarterly**, v. 88, n.4, p.???, 2015.

INDURSKY, Freda. O ritual da *mística* no processo de identificação e resistência. **Revista Rua**, Edição Especial - 20 anos, p. 108 - 125, 2014.

LECOQ, Jacques. **O corpo poético: uma pedagogia da criação teatral**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2010.

LEFF, Enrique. Agroecologia e saber ambiental. **Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável**, v.3, n.1, p. 36 - 51, 2002.

LÖWY, Michael. **O que é Cristianismo da Libertação: religião e política na América Latina**. São Paulo: Expressão Popular, 2016.

MAFFESOLI, Michel. **O instante eterno**: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas. São Paulo: Zouk, 2003.

MAGALHÃES, Fabiano R.; AMORIM, Rogério A. O movimento dos geraizeiros e a luta pela terra no Alto Rio Pardo. **Ruris**, v. 9, n.2, p. 209-238, 2015.

MARTINS, José S. **O cativo da terra**. São Paulo: Contexto, 2013.

MARTINS, Leila C; NASCIMENTO, Claudemiro G. Pedagogia da mística: as experiências do MST. **Emancipação**, v.8, n.2, p. 109 - 120, 2008.

MATOS, Lucas. Outros corpos, outros discursos: a figura do bufão como ferramenta de leitura para a poesia marginal. **Revista Estação Literária**, v.12, n.1, p.229-241, 2014.

MATOS, Maria I. S. A voz de São Paulo: Adoniran Barbosa. **Confluente**. v.1, n.2, p. 160 - 173, 2009.

MAZOYER, Marcel; ROUDART, Laurence. **História das agriculturas no mundo**: do neolítico à crise contemporânea. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: NEAD, 2010.

MEDEIROS, Leonilde S. Movimentos sociais no campo, lutas por direitos e reforma agrária na segunda metade do século XX. In: CARTER, Miguel (Org.). **Combatendo a desigualdade social**: O MST e a reforma agrária no Brasil. São Paulo: Editora Unesp, 2010. p. 113 – 136.

MICHAELIS. **Dicionário**. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=afeto>>. Acesso em: 28/07/2018. Acesso em: 19 jan. 2019.

MOREIRA, Roberto J. Críticas ambientalistas à Revolução Verde. **Estudos Sociedade e Agricultura**, v.15, n.1, 2000.

MST. **Caderno de Formação nº 38**. São Paulo: MST, 2009.

_____. **Agroecologia, saúde e mulher**. Disponível em: <http://www.mst.org.br/2018/10/30/agroecologia-saude-e-mulher.html?fbclid=IwAR2OV1OI0BsvnWdVyCrs895H9HdygTki4_YliS11a4UFRD62n4_AG7VbWUk>, Acesso em: 06 dez. 2018.

MUNHOZ, Pedro. **Canção da Terra**. Disponível em: <<http://www.mst.org.br/2015/06/19/cancoes-marchantes.html>>. Acesso em: 10 dez. 2017.

NORONHA, Isabela. **Entre o solo e a terra**: mulheres inseridas em experiências de agroecologia no MST. 2018. 106f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas - Faculdade de Ciências Aplicadas, Universidade Estadual de Campinas, Limeira/SP, 2018).

PELBART, Peter P. Por uma arte de instaurar modos de existência que “não existem”. In: 31ª Bienal de São Paulo. **Como (...) em coisas que não existem**. São Paulo: Sesc, 2014. p. 250 – 265.

PELOSO, Ranulfo. A força que anima os militantes. In: MST. **Caderno de Formação nº 27 - Mística: Uma necessidade no trabalho popular e organizativo**. São Paulo: MST, 1998. p. 7 – 14.

PEREIRA, Antônio J. **As línguas presentes nas místicas do MST no processo formativo da militância orgânica**. 2014. 162f. Dissertação (Mestrado em Performances Culturais) - Escola de Música e Artes Cênicas, Universidade Federal de Goiás, Goiás, 2014.

POLETO, Ivo. A igreja, a CPT e a mobilização pela reforma agrária. In: CARTER, Miguel (Org.). **Combatendo a desigualdade social: O MST e a reforma agrária no Brasil**. São Paulo: Editora Unesp, 2010. p. 137 - 160.

POMBO, Olga. Interdisciplinaridade e integração dos saberes. **Liinc em Revista**, v.1, n.1, p. 3-15, 2005.

PRADO, Fellipe S. Hegemonia do Agronegócio e Representação Patronal: Kátia Abreu fusão de liderança política e corporativa? **Revista IDEAS**, v. 10, n. 1, p. 88 – 116, 2018.

QUEIROZ, Renato S. Mobilizações Sociorreligiosas no Brasil: os surtos messiânico-milenaristas. **REVISTA USP**, v.1, n.67, p. 132-149, 2005.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível**. São Paulo: EXO experimental org.; Editora 34, 2009.

ROMANO, Jorge O. Discurso religioso e imaginário na luta pela terra. **Estudos Sociedade e Agricultura**, v.4, n.1, p. 66 - 77, 1995.

RIBEIRO, Gustavo L. Gramsci, Turner e Geertz: O Fim da Hegemonia do PT e o Golpe. **Revista de @ntropologia da UFSCar**, v.8, n.2, p. 11 – 18, jul/dez 2016.

RUIZ-ROSADO, Octavio. Agroecologia: una disciplina que tiende a la transdisciplina. **Interciencia**, v. 31, n.2, p.140 – 145, 2006.

SANTOS, Amaury S.; CURADO, Fernando F. **Perspectivas para a Pesquisa Agroecológica: Diálogo de Saberes**. Aracaju: Embrapa Tabuleiros Costeiros, 2012.

SCHECHNER, Richard. **Performance Theory**. New York: Taylor & Francis Group, 2004.

SEVILLA-GUZMÁN, Eduardo. Uma estratégia de sustentabilidade a partir da Agroecologia. **Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável**, v.2, n.1, p. 35 – 45, 2001.

SILVA, Rubens A. Da. Entre as “artes” e “ciências”: a noção de *performance* e *drama* no campo das ciências sociais. **Horizontes Antropológicos**, v.11, n. 24, p. 35 - 65, 2005.

SILVA JÚNIOR, Roberto D.; DE BIASI, Laura. Na encruzilhada dos saberes e práticas: inserções antropológicas sobre estranhamento e alteridade no interior da Agroecologia. **Revista Brasileira de Agroecologia**, v. 7, n. 2, p. 3-18, 2012.

SOUSA, Iara F.; GARAVELLO, Maria E. P. E. O diálogo de saberes na extensão rural. **Cadernos de Agroecologia**, v.10, n.3, p.??, 2015.

SOUZA, Rafael B. R. **A mística no MST**: mediação da práxis formadora de sujeitos históricos. 2012. 148 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Araraquara/SP, 2012.

STEDILE, João P.; FERNANDES, Bernardo M. **A Trajetória do MST e a Luta pela Terra no Brasil**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2005.

TAYLOR, Diana. Traduzindo performance (prefácio). In: DAWSEY, John C. et al. (Org.). **Antropologia e performance**: ensaios na pedra. São Paulo: Terceiro Nome, 2013. p. 9 - 16.

TOLEDO, Victor M. La memoria tradicional: la importancia agroecológica de los saberes locales. **LEISA Revista de Agroecología**, v.20, n.4, p.16-19, 2005.

TURNER, Victor. **Do Ritual ao Teatro**: a seriedade humana de brincar. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.

_____. **O Processo Ritual**: estrutura e antiestrutura. Petrópolis- RJ: Vozes, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.