O Verde Violentou a Cerca

Religião e Ambientalismo no MST

Vanderlei J. Zacchi

Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/462>

DOI: 10.4000/pontourbe.462

ISSN: 1981-3341

Editora

Núcleo de Antropologia Urbana da Universidade de São Paulo

Refêrencia eletrónica

Vanderlei J. Zacchi, « O Verde Violentou a Cerca », *Ponto Urbe* [Online], 12 | 2013, posto online no dia 31 julho 2013, consultado o 30 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/pontourbe/462> ; DOI : 10.4000/pontourbe.462

Este documento foi criado de forma automática no dia 30 Abril 2019.

© NAU

O Verde Violentou a Cerca

Religião e Ambientalismo no MST

Vanderlei J. Zacchi

Introdução

- 1 Um dos principais objetivos do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) é assegurar a realização no Brasil de uma ampla reforma agrária que garanta o acesso à terra para milhões de trabalhadores do campo atualmente às margens do processo produtivo. No entender do movimento, entretanto, o acesso à terra não seria suficiente, pois não mudaria a estrutura social vigente e manteria as condições que têm gerado a desigualdade no campo no decorrer da história. Seria necessária, então, uma profunda mudança estrutural. Para alcançar esses objetivos, o MST tem se aliado a grupos sociais diversificados, que podem agir tanto local quanto globalmente. São grupos que não têm necessariamente as mesmas causas que o movimento, tais como reforma agrária e financiamento agrícola, mas que têm em comum o fato de representarem comunidades minoritárias na resistência aos interesses dos grupos dominantes e hegemônicos. Na pauta do movimento, portanto, entram também questões como diferenças de classe, gênero e etnia, ou ainda relacionadas com o ambientalismo.
- 2 O objetivo deste trabalho é analisar a maneira como o MST se engaja em causas ambientalistas no contexto de sua luta não apenas para a conquista da terra, mas principalmente para a transformação da sociedade. Nota-se que esse engajamento está profundamente entrelaçado com algumas tendências religiosas do movimento, de modo que serão abordados certos temas que subjazem à relação entre ambientalismo e religião. Pode-se dizer que o MST deslocou para outras esferas o discurso teológico da intervenção divina, seguindo a tendência secularizante da modernidade, que se expressou mais profundamente em duas correntes contraditórias: o socialismo e o liberalismo. Por outro lado, como numa narrativa épica, o movimento empenha-se em empreender uma cruzada para libertar a humanidade do Mal representado pelo capitalismo neoliberal, quando então se restabeleceria o Jardim do Éden na Terra. Essa ideia remete a noções como utopia e messianismo, que serão exploradas na seção a seguir. A utopia – ou *u-cronia*,

como se verá – implica variantes de tempo e de espaço. Dessa forma, serão apresentadas diferentes noções de tempo no contexto de variados períodos históricos. Por fim, serão discutidas as relações entre ciência e religião, suas implicações para o ambientalismo e a maneira como o MST se posiciona quanto a essas questões.

Utopia e u-cronia

- 3 Segundo Cícero, militante sem-terra pernambucano, antes da chegada do MST à região só havia duas opções: “entregar-se à cachaça ou ir atrás da salvação nas igrejas pentecostais” (BRANFORD; ROCHA, 2004, p. 109). Um dos militantes mais ativos do MST, Cícero fazia reuniões na praça do povoado Alto do Céu para congregar novos militantes. Branford e Rocha relatam que a retórica de Cícero atraía cada vez mais pessoas, pois oferecia-lhes não só um fim para a miséria, “mas um novo mundo, uma Utopia” (p. 104-105), o que trouxe à memória das autoras os tradicionais movimentos messiânicos do Nordeste. Porém, ressaltam elas, Cícero deixava claro que a terra prometida não seria ganha seguindo-se a ele ou a outros líderes cegamente; ela teria que ser conquistada.
- 4 Para Scherer-Warren (2005, p. 39), os movimentos sociais que operam com base na Teologia da Libertação caracterizam-se não pelo messianismo, mas por uma utopia da libertação que se realiza através da luta humana e não depende, portanto, da chegada de um Messias ou da conquista da Terra Prometida. A libertação de qualquer forma de opressão seria o ponto de partida “para a construção de uma ‘Nova Sociedade’, rumo ao ‘Socialismo’ e à ‘democracia’” (p. 56). Isso se daria através da “resistência ativa não-violenta”. De acordo com a autora, esse é outro aspecto que diferencia os novos movimentos sociais daqueles do passado, principalmente camponeses, que além da resistência prolongada caracterizavam-se também pelo uso da violência física e por uma “consciência messiânica na projeção do futuro”.
- 5 Mesmo assim, podem-se encontrar exemplos de utopia messiânica no MST, alguns bastante evidentes, como é o caso das letras de canções do 13°. Grito dos/as Excluídos/as, que aconteceu em Aracaju no dia 6 de setembro de 2007. Esse evento foi realizado em vários lugares do país juntamente com a Campanha Nacional pela Anulação do Leilão da Vale do Rio Doce. Em Aracaju, várias entidades participaram na organização, além do MST: centrais sindicais, partidos, pastorais da Igreja Católica e até mesmo associações de servidores militares. As letras foram impressas e distribuídas para que todos pudessem acompanhar. Uma delas, “Xote ecológico” (nº. 1), num tom apocalíptico, mostra um presente desolador, de um mundo dominado pela poluição, apesar de conter uma certa dose de humor (“até pinga da boa é difícil de encontrar”). A menção à morte de Chico Mendes remete a questões políticas, mas faz também uma conexão entre a devastação da Amazônia, onde ele atuava, e a poluição. O teor utópico é mais intenso em outras canções. “Irã chegar” (nº. 4) fala de “um novo dia, um novo céu, uma nova terra, um novo mar”, quando então todos os oprimidos serão libertados. A escravidão será de fato abolida, as mulheres serão valorizadas “e todos vão comer no mesmo prato”. Em “Utopia” (nº. 9), o tom é o mesmo, colocando-se toda a esperança no futuro: “Quando o dia da paz renascer, [...] quando as cercas caírem no chão, quando as mesas se encherem de pão, eu vou cantar”. No “tempo novo de eterna justiça”, não haverá mais ódio, nem sangue nem cobiça. Nessas duas canções, um futuro idealizado surge com todo o potencial de redenção, quando tudo então estará em harmonia, e os conflitos e antagonismos cessarão, pois já não terão sua razão de ser. Em outras canções, há também várias menções a

elementos de religiões diversas, como Deus, Javé e Axé, evidenciando ainda toda a heterogeneidade do evento e do MST. Apesar da dominância de um credo central no movimento, a diversidade de religiões, a exemplo de outras expressões culturais, é uma característica comum a seus membros.

- 6 Outros casos de utopia projetam-se na busca pelo retorno a um passado mítico de pureza e fartura que encontrará expressão plena quando a Terra Prometida finalmente for alcançada, ao fim da longa “caminhada” empreendida pelos sem-terra. Essa caminhada se expressa tanto no nível da militância coletiva, com suas narrativas sobre a sociedade igualitária que se construirá sob o socialismo, quanto no nível individual-familiar dos próprios assentados, que esperam re/conquistar um padrão de vida melhor. Pode-se dizer que a primeira tem um teor mais abstrato e a segunda, mais concreto. Branford e Rocha (2004, p. 110) mencionam o caso de velhos agricultores pernambucanos, agora membros do MST, que se lembravam “saudosos” da vida antes da chegada dos latifundiários na década de 1950. Uma deles, Alice, descreve-a da seguinte maneira:

Em janeiro era uma festa atrás da outra, para comemorar o dia da padroeira da igreja, Nossa Senhora da Boa Viagem. Não havia estradas e a gente caminhava em procissão ao longo de um atalho até a casa do senhor de engenho. Carregávamos a imagem de Nossa Senhora, da igreja, e cantávamos hinos. A gente comia tão bem nessas festas – havia colheitas maravilhosas de mandioca, feijão, milho, banana, manga, jaca e coco. As pessoas eram pobres, mas ninguém jamais passou fome. Hoje, tudo é tão diferente. (BRANFORD; ROCHA, 2004, p. 110)

- 7 Esse relato mostra que, apesar da pobreza, esses trabalhadores rurais consideravam-se vivendo com fartura, não apenas de alimento, mas de sociabilidade também. Fica evidente ainda que eles não eram os donos de suas próprias terras, já que viviam em terras do senhor de engenho e provavelmente pagavam pelo uso da terra com parte da produção, como meeiros ou parceiros. O depoimento todo coincide com a descrição que Candido (1982) faz das parcerias existentes no interior de São Paulo em meados do século 20: o sistema de produção agrícola, as festividades religiosas, a vida em comunidade. Tudo isso acabaria ameaçado pela economia de fazenda, que, eliminando as pequenas propriedades, mudaria também as diversas formas de sociabilidade dos trabalhadores rurais. Pode-se dizer que o sem-terra é um deslocado, desenraizado, que deseja voltar para casa. Para isso, contudo, ele precisa ocupar outros espaços, outras casas, outras terras. Na busca utópica por um espaço todo seu, com o qual se identifique plenamente, ele acaba por redefinir sua identidade performativamente, nas múltiplas e incertas relações do cotidiano. A terra prometida pode ser vista também como essa identidade plena, acabada, que nunca se efetivará. Dessa forma, a identidade do sem-terra se define muito mais por algo que se quer alcançar, um desejo de ser, que por algo que se é, como parte de uma possível essência imutável.
- 8 Os exemplos acima mostram ainda que a utopia pode se projetar tanto para o futuro quanto para o passado, mas não se situa nunca no presente. Segundo Scherer-Warren (2005, p. 28), a utopia é inerente a correntes, como o socialismo e a democracia, que propõem uma sociedade justa e igualitária. Está presente, portanto, na maioria dos movimentos sociais. Para muitos deles, como aqueles organizados em torno de ambientalistas, indígenas ou trabalhadores rurais, o capitalismo é essencialmente anti-utópico, por ser não apenas um obstáculo ao alcance dessa sociedade, mas acima de tudo por representar uma forte ameaça à vida sobre a Terra. Para Marramao (1995, p. 203), todavia, o processo de secularização na Europa do século 18 transforma, a partir do conceito de progresso, a escatologia teológica em utopia ao tornar a planificação da

história tão importante quanto a conquista da natureza. Essa ideia contrasta com a visão de utopia dos séculos 16 e 17, que seguiam uma lógica de deslocamento espacial e não de prospecção temporal, apoiando a tese de que “*a sociedade ideal é realizável nas condições e com os meios do presente*” (p. 91 – grifos no original). Isso se dá porque, segundo Mignolo (2003, p. 385), é o *espaço* que domina o imaginário dessa primeira etapa da modernidade, impulsionada pela exploração mundial. A partir do século 18, o *tempo* se tornaria a “essência” da modernidade ao reordenar a história universal. Ao projetar-se como futuro programável da Humanidade, a utopia torna-se então *u-cronia* (MARRAMAO, 2003, p. 112). Pode-se dizer que as marchas do MST, embora impliquem um deslocamento espacial, ilustram antes uma prospecção temporal; são mais *u-cronia* que utopia, como o demonstra a definição de Suptitz (2009, p. 140): “A marcha é um grande exército de militantes em busca de um sonho”.

- 9 Marramao sugere, portanto, que o modelo de tempo histórico linear-direcional como “liberação das pesadas voltas do tempo cíclico” (p. 104) tem uma vida de apenas dois séculos aproximadamente. O que predomina nele é o futuro, não mais o passado da tradição nem o “presente espacializado”. A moderna união entre razão e tempo mundano é ilustrada pelas grandes categorias, segundo Marramao, comuns ao progresso e à revolução: liberdade, igualdade e democracia. Assim, o político operaria sobre um sentido que coincide com o rumo da história e que permite transformar o evento em uma etapa de um processo orientado. A unicidade e irrepetibilidade do evento seria, portanto, incluída e neutralizada. A um tempo cíclico, opõe-se, dessa forma, um tempo linear. O primeiro é comumente identificado com o tempo pagão e a política clássica: o tempo seria passível de regeneração, e os eventos naturais-sociais, sujeitos à reversibilidade. O segundo estaria vinculado à ideia de temporalidade irreversível da teologia judaico-cristã, cuja versão secularizada se expressaria no conceito moderno de progresso a partir do século 18. Marramao argumenta, contudo, que persiste ainda um cruzamento simbólico de “linha” e “círculo”, um entrelaçamento, uma vez que a imagem do Tempo não se resolve em apenas uma das duas figuras. Para Derrida (2006, p. 106), a história sempre foi associada “a um esquema linear do desenrolamento da presença”, em que a presença final pode se relacionar com a originária tanto pela reta quanto pelo círculo. Bakhtin (1993), por sua vez, sustenta que a ideia de tempo linear surge no Renascimento. Até então predominava a imagem do tempo cíclico da Idade Média, que estaria na base do jogo entre vida e morte, novo e velho, e portanto da renovação. Mas ele apresenta ainda uma outra imagem relacionada à Idade Média: a de hierarquia espacial vertical, que pressupunha um tempo imóvel. A perda do paraíso, inicialmente vista como uma queda espacial vertical, passaria a ser concebida como a impulsão inexorável do ser humano, num movimento horizontal para frente, através do tempo, até a redenção.
- 10 O conceito moderno de temporalidade irreversível é um dos temas principais das “Teses” de Benjamin (1994). Na tese 9 (p. 226), ele a compara a uma tempestade – chamada “progresso” – que sopra do paraíso e prende-se às asas do “anjo da história”, impedindo-o de fechá-las e impelindo-o irresistivelmente para o futuro. De costas para o futuro e mirando o passado, o anjo presencia, impotente, uma catástrofe única em vez de uma cadeia de acontecimentos, e “o amontoado de ruínas cresce até o céu”. O tempo linear para Benjamin (p. 229) é um “tempo vazio e homogêneo”, que o historicismo preenche de fatos e no qual se dá o progresso da humanidade na história. Ele propõe, por outro lado, que a história seja um tempo saturado de “agoras”, que faria “explodir o *continuum* da história” (p. 230). Esse “tempo de agoras”, segundo Gagnebin (1994, p. 8), foi inspirado na

tradição messiânica e mística judaica, embora Benjamin se valha também do materialismo histórico para opor-se ao historicismo. Para ele (BENJAMIN, 1994, p. 232), um fato torna-se histórico somente quando entra em contato com outros fatos que podem estar separados dele por milênios: no presente como um “agora”, infiltram-se “estilhaços do messiânico”. O Messias, porém, poderia penetrar apenas por uma “porta estreita”. Reside nesse aspecto, segundo Marramao, a diferença entre as formas católica e judaica de teologia política. Porta estreita, neste caso, significa que “do problema do Sentido da história como redenção permanece aberta e atual somente a interrogação, não a sintaxe na qual ela foi historicamente ‘sistemizada’” (1995, p. 174 – grifos no original). A explosão do *continuum* da história – ao romper a serialidade temporal do progresso e fazer emergir as lacunas – desfaz qualquer nexos causal entre os eventos e promove a releitura de fatos passados à luz de novos acontecimentos, permitindo, sobretudo, a transformação do presente. Essa ruptura, de acordo com Marramao (1995, p. 125-126), nada tem de nostálgico, pois, se o tempo do progresso é o de um futuro que existe apenas para tornar-se passado, é no passado que devem ser procuradas as exclusões e latências dessa “futuração”. Na proposta de Marramao para um novo antagonismo, pode-se sentir ecoar a teoria benjaminiana de tempo histórico:

Do novo antagonismo nos é dado recortar os contornos, esboçar o perfil, construir a forma – mas não indicar substantivamente os “sujeitos”. Porém, é nesta capacidade de redefinição e constituição de forma que se joga hoje o destino da esquerda, da sua fisionomia e configuração de conjunto. Formalizar e projetar com a lúcida consciência do *limite radical* inerente a estas operações significa não apenas renúncia à ilusão de uma teoria geral, mas sobretudo abertura ao possível-imprevisível: disponibilidade de acolher um “hóspede inesperado”. (MARRAMAO, 1995, p. 270-271 – grifos no original)

- 11 Preencher as lacunas da história a partir de eventos excluídos do passado não é o mesmo que resgatar uma visão romântica e idealizada de um passado estático e eternizado, nem projetar esse passado num futuro redentor. Nota-se que o MST procura narrar a história, em particular a brasileira, a partir de eventos normalmente marginalizados. Por um lado, evoca heróis e personalidades populares pouco valorizados pela história oficial. Por outro, conecta o popular com lutas históricas contra a opressão em nível nacional e mundial. Daí que se encontrem nomes de assentamentos tão díspares quanto Patativa do Assaré, Rosa Luxemburgo e Dom Hélder Câmara,¹ assim como quadros e fotos desses “heróis” nas paredes de suas secretarias e dos prédios da Escola Nacional Florestan Fernandes (ENFF), no interior de São Paulo. No *website* do movimento, há ainda uma página chamada “Lutadores e lutadoras do povo”. Nesses lugares, convive-se com eventos e personalidades aos quais alunos de escolas brasileiras raramente têm acesso. Da mesma maneira, na seção “Para não esquecer” do *Jornal Sem Terra*, há uma lista de acontecimentos históricos relevantes no mês em questão. No mês de dezembro, por exemplo, lembra-se a morte de Chico Mendes e o nascimento de Mao Tse-Tung.
- 12 É certamente uma tentativa de se renarrar a história a partir de suas margens. No entanto, essa narração, mesmo que alternativa, ainda corre o risco de cair na teleologia, pois baseia-se também numa tradição que deveria ser retomada e transmitida, ao longo de um “tempo vazio e homogêneo”. Fonte de muita inspiração para os sem-terra, o episódio de Canudos, por exemplo, é ilustrativo. Stronzake (2008) evoca os conselheiristas para afirmar a redenção da classe trabalhadora como um efeito consequente, não apenas deste, mas de uma série de outros eventos históricos. Segundo Bhabha (1998, p. 229), saberes culturais adjacentes e adjuntos não são necessariamente cumulativos,

teleológicos ou dialéticos, e é preciso manter aberto um espaço suplementar para sua articulação. Para ele, as contra-narrativas da nação desestabilizam as fronteiras totalizadoras e ao mesmo tempo diluem identidades essencialistas na inscrição de um espaço plural. Uma contra/narrativa calcada na serialização de eventos poderia fazer “A diferença do espaço retorna[r] como a Mesmice do tempo, convertendo Território em Tradição, convertendo o Povo em Um” (p. 211). No caso do MST, torna-se uma questão de evitar sair de um essencialismo para cair noutro. Mesmo assim, se esse é um risco presente no momento da enunciação, não se pode desconsiderar a possibilidade de que a interpretação por parte daqueles que entram em contato com as contra/narrativas do MST faça “explodir o *continuum* da história” (BENJAMIN, 1994, p. 230).

- 13 Da mesma forma, pode-se dizer que essa mesma interpretação inscreve-se na dialética entre diferença e repetição, conforme proposta por Deleuze (2000), que também faz um questionamento do tempo linear. Se Benjamin pensa na história como um tempo saturado de “agoras”, Deleuze concebe o tempo a partir da repetição, mas não do idêntico. O filósofo francês retoma a noção de tempo cíclico a partir do conceito nietzschiano de eterno retorno. Segundo Marramao (1995, p. 106), a teoria clássica do eterno retorno do idêntico exclui a possibilidade de uma felicidade resolutive e final, a qual passaria a ser invocada pela fé e pela esperança assim que se introduziu a ideia de um ponto de não retorno, atrelada à chegada de um redentor. Para ele, a proposta de Nietzsche, por outro lado, ao invés de retomar o tempo cíclico, é romper tanto com ele quanto com o tempo histórico progressista. Deleuze (2000, p. 100), por sua vez, concebe o eterno retorno não como o retorno do idêntico, mas da diferença, e a identidade produzida por ela seria determinada como “repetição”. Assim, “a repetição do eterno retorno consiste em pensar o mesmo a partir do diferente”. Para ele, portanto, não há repetição sem diferença e vice-versa. E a tradicional oposição entre “linha” e “círculo” é desconstruída: “Assim acaba a história do tempo: cabe-lhe desfazer o seu círculo físico ou natural, bem centrado de mais, e formar uma linha recta, mas que, levada pelo seu próprio comprimento, torna a formar um círculo eternamente descentrado” (p. 204). Para Deleuze, escatológico é o bom senso, “profeta de uma compensação e de uma uniformização finais” (p. 365). Símbolo da flecha do tempo, ele é vivido como uma regra de partilha universal, identificando no futuro a anulação da diferença.

Ambientalismo e religião

- 14 Outra visão alternativa de tempo é apresentada por Castells (1999, p. 157), que propõe uma distinção entre três formas de temporalidade: cronológica, intemporal e glacial. A primeira, típica do industrialismo, seria caracterizada pela sequência cronológica de eventos. O *tempo intemporal*, característico da sociedade em rede, seria marcado pela ruptura da ordem sequencial dos fenômenos. Baseando-se em Lash e Urry, Castells propõe uma terceira forma, o *tempo glacial*, que, identificado com o movimento ambientalista, implica uma relação de longo prazo entre ser humano e natureza, que se projeta tanto para o passado quanto em direção a um futuro indeterminado. Esse movimento do tempo nas duas direções pode ser visto como a expressão de uma visão linear de tempo, mas não teleológica, pois não há um fim a ser alcançado, tampouco se propõe um conjunto serializado de eventos. Na verdade, o movimento é simultâneo, ao propor a preservação da multiplicidade de espécies e formações sociais em função da garantia de existência de um futuro, ainda que indeterminado. O uso de produtos renováveis, por exemplo, tem

como pressuposto a conservação do “delicado” equilíbrio ecológico, que poderia ser desfeito a partir de qualquer alteração nos mecanismos da natureza. Muitas das consequências não seriam imediatas, mas se desenvolveriam ao longo do tempo. Para Castells, essa é uma “noção holística” de integração entre seres humanos e natureza (1999, p. 158), ou ainda de integração “ao nosso eu cosmológico”, que poderia acontecer apenas a partir do prisma do tempo glacial. Da mesma forma, o respeito a culturas autóctones deve estender-se até o passado, compreendendo todas as formas de existência humana de diferentes épocas e “afirmando que nós somos eles e eles somos nós”. Castells propõe a administração de nossas vidas em função das gerações futuras, o que seria uma forma de cuidar de nossos descendentes.

- 15 Essa ideia de preservação e permanência remete à noção de religião como projeto de imortalidade de Wilber: “A idéia é simplesmente que a religião incorpora fundamentalmente uma crença regida pela vontade, defensiva e compensatória, criada para aliviar a insegurança e a ansiedade” (1987, p. 87-88). Aplica-se, pois, tanto a aspectos espirituais quanto racionais e seculares. Contudo, por não se restringir à visão limitada do “eu” ou do “nós”, mas sim assumir uma abrangência cósmica, tal ambientalismo pode se inserir na categoria de “religião autêntica”, que “*valida a transformação* para um nível de dimensão específico considerado o mais religioso em seu cerne” (WILBER, 1987, p. 91 – grifos no original). Seguindo-se essa linha de pensamento, torna-se possível afirmar que o ambientalismo tem enorme potencial para desafiar a autenticidade das “religiões” da era moderna, como o racionalismo, o liberalismo, o capitalismo e mesmo o socialismo: “A nova perspectiva de mundo encarna um poder transformativo novo e mais elevado, assim desafiando a antiga, não apenas com relação à legitimidade mas também quanto à própria autenticidade” (p. 92). A ideia de religião nesse caso pode ser vista como uma concepção de mundo, que no entender de Gramsci (2001, p. 289) somente se transforma em “fé” quando demonstra capacidade de substituir “as concepções e fés precedentes” em grau abrangente.
- 16 O entrelaçamento de religião e ecologia expressa-se na maneira como bebem na fonte uma da outra. Em 29 de abril de 2008, foi realizado um evento em Winnipeg, Canadá, pela Canadian Biotechnology Action Network (CBAN), para uma discussão sobre crise alimentar e biocombustíveis. Na ocasião foram distribuídos folhetos convocando as pessoas a um “*Carbon Sabbath*” para re-energizar a si mesmos, “suas igrejas, suas comunidades e o mundo”. Há um entrecruzamento de discursos políticos, ecológicos e religiosos no conteúdo do folheto, pois a ideia principal é atuar no mundo para preservá-lo, criando melhores condições de vida e restaurando “todas as coisas boas que Deus criou”. Está presente também a ideia de tempo glacial, já que com essas medidas todas as espécies se beneficiariam, e “nossos filhos” também poderiam usufruir. Os folhetos foram produzidos pela Kairos, congregação que reúne várias igrejas e agências a elas relacionadas, como a Développement et Paix, organização ligada à Igreja Católica que dá suporte ao MST no Canadá.
- 17 Existe, no entanto, uma vertente apocalíptica da ecologia. Pompeu (2005, p. 24) relata que muitos ambientalistas, assim como “milénaristas e messiânicos” de várias religiões, acreditam que o Apocalipse acontecerá em breve. Para alguns, ele já teria chegado na pessoa de “um messias ao contrário”: o ex-presidente norte-americano George W. Bush. Outros acreditam ainda, bem ao estilo milénarista, que haverá uma interferência de seres extraterrestres no destino da Terra, para salvá-la do desastre derradeiro ao qual os seres humanos a estariam conduzindo. Há uma certa ironia nessas crenças. A ideia da vinda de

um messias ou redentor tem permeado o imaginário humano em várias localidades e épocas. A política intervencionista dos Estados Unidos encaixa-se de alguma maneira nesse contexto, pois parte do pressuposto de que uma determinada comunidade necessita da interferência de uma força externa para resolver seus problemas internos e voltar a uma possível normalidade. Do outro lado, certas comunidades, cientes da enorme complexidade de seus conflitos internos, principalmente em casos de violência extrema, até mesmo contam com essa intervenção. É como se aguardassem a irrupção repentina de um messias ou, melhor ainda, de um Deus *ex machina*, acima de qualquer suspeita, para impor o desfecho de um drama que em muitos casos essas comunidades não se veem aptas a solucionar. Pode-se dizer ainda que essa ideia sustenta também o discurso de autoridades britânicas que, principalmente nos séculos 19 e 20, impuseram o inglês como língua oficial em países colonizados para não beneficiar este ou aquele idioma local, o que supostamente poderia gerar conflitos internos.

- 18 Na direção oposta ao Apocalipse, há também uma vertente utópica do movimento ambientalista, que procura resgatar o Jardim do Éden. Essa tendência está de certa forma relacionada a uma visão romântica que, segundo Wilber (2005, p. 14), associa o estágio pós-racional da espiritualidade a uma volta ao pré-racional. De acordo com essa visão, a partir de uma “união inconsciente com o mundo como um todo”, o ego racional teria se desenvolvido e se separado dessa unidade, fragmentando-se e criando “um mundo de pecado, sofrimento, catástrofe ecológica, brutalidade patriarcal e maldade generalizada”. O estágio pós-racional seria então uma re-união com essa unidade original. Haraway (1991, p. 151) afirma que essa unidade e completude original é o que move a narrativa ocidental da origem e é representada “pela mãe fálica da qual todos os seres humanos devem se separar”. Romântica é também, para Marramao (1995, p. 296), a perspectiva interpretativa que vê na chamada “crise do progresso” uma retomada do combate à ciência e à técnica. O que se coloca em questão nessas afirmações é a noção de que houve um período de felicidade e realização plenas, de integração com o Todo – uma espécie de “época da inocência” – que se perdeu e torna-se, portanto, necessário recuperar.
- 19 A dimensão cósmica da ecologia, afirma Castells (1999, p. 159), tem no nacionalismo de Estado seu inimigo declarado, pois este está vinculado a um território específico e rompe com a inter-relação de territórios implícita numa visão de “ecossistema global compartilhado”. Uma identidade nacionalista entraria em conflito direto com a “identidade sociobiológica” dos ecologistas, mais afeita à diversidade cultural e biológica. Castells conclui que os ecologistas são ao mesmo tempo localistas e globalistas, pois relações ecológicas têm início em comunidades locais. Fairclough (2006, p. 134) argumenta também que conflitos locais integram contextos globais. Pode-se citar como exemplo o desmatamento da Amazônia, que embora seja um evento local afeta as condições climáticas de todo o planeta. Essas questões têm se tornado mais frequentes com o processo atual de globalização, o qual propicia também alianças e coalizões transnacionais entre diversos movimentos de proteção à natureza. A preservação da Amazônia tem sido defendida no Brasil por movimentos mais diretamente afetados pela sua destruição, como os ligados a indígenas e quilombolas e o MAB, Movimento dos Atingidos por Barragens. Suas causas coincidem com as de outros povos ao redor do mundo, que encontram na aliança com organizações globais como o Greenpeace ou o World Wildlife Fund uma forma de tornar suas lutas universais. De certa forma, as causas ambientais têm um potencial maior de universalização, pois não falam em nome apenas

de grupos específicos – negros, mulheres, sem-terra –, mas de toda a humanidade. Mais ainda: de todas as espécies.

- 20 Essas parcerias, porém, nem sempre são bem vindas. Segundo um sem-terra,² a organização paranaense Sociedade de Pesquisa em Vida Selvagem (SPVS) alegou que o acampamento em que ele vivia no litoral do Paraná causava prejuízos ao meio ambiente. Essa organização, no entanto, estaria promovendo a criação de búfalos em outras terras, o que também causa impactos ambientais negativos. Segundo o informante, por trás da SPVS estavam proprietários da região interessados em tomar posse do acampamento para transformá-lo em latifúndio. Por outro lado, frações conservadoras da sociedade que se beneficiam da exploração ilícita dos bens naturais – como certos latifundiários, empresas agroindustriais e madeireiros – veem as alianças com organizações internacionais como ingerências externas de grupos que estariam ameaçando a soberania nacional. Dessa visão, compartilham também setores vinculados ao Estado, como a Escola Superior de Guerra (SCHERER-WARREN, 2005, p. 120), que chega ao ponto de referir-se a essas alianças como conspirações. Esse é um caso evidente de conflito entre identidade nacional e identidade sociobiológica de que fala Castells (1999, p. 159). Não se pode deixar de mencionar que o MST também se caracteriza por uma identidade nacional. Dessa forma, nota-se como o movimento trafega por diferentes contextos, ou pelo que Fairclough (2006) chama de escalas, de acordo com a causa em questão: local, nacional, regional, global e, por que não dizer, universal.
- 21 Scherer-Warren (2005, p. 99) afirma que em geral a consciência ecológica entre as populações rurais não é tão abrangente. Ela surge apenas quando afeta diretamente o grupo. Isso, no entanto, não se aplica aos sem-terra, que têm na identidade territorial apenas uma de suas facetas. Não fosse pela consciência ecológica, o movimento não se oporia à ocupação indiscriminada da Amazônia, que seria uma fonte abundante de terras para a reforma agrária. Essa postura contrasta com a do governo militar na década de 1970, que, com seus projetos de colonização, incentivou trabalhadores rurais de várias partes do país a migrar e ocupar essa região como se fosse “um vazio demográfico, um deserto humano” (TORRES, 2007, p. 17), ignorando completamente a existência de várias populações nativas. O choque de interesses é evidente: essas populações dependem da floresta, pois em geral vivem do extrativismo, ao passo que a agricultura exige o desmatamento. Os resultados dessa ocupação, segundo Picoli (2006, p. 14), foram rios poluídos por mercúrio, matas devastadas por agentes químicos utilizados como desfolhantes e também pelas queimadas que preparam o terreno para as monoculturas. Para Torres (2007, p. 19), a Amazônia ainda é vista como “um banco de recursos a ser predatoriamente explorado” e os povos que aí habitam têm uma função vital para conter o desmatamento. O MST tem estrategicamente feito alianças com essas populações não apenas para apoiá-las em suas lutas locais, mas para lutar contra inimigos em comum, como os latifundiários em escala nacional e as transnacionais de alimentos em escala global. Além disso, a opção pela agroecologia tem colocado o movimento na vanguarda da defesa ambiental mundial. A agricultura orgânica, a diversificação de culturas e o uso consciente do solo são apenas alguns exemplos. Há experiências em assentamentos com biofossas, adubação verde e produção de plantas biomedicinais.³ Em visita à ENFF, em Guararema, no interior de São Paulo,⁴ constatou-se ainda o uso de sistemas de captação de água da chuva, de tratamento de água de esgoto e de captação de energia solar. São vários dispositivos que procuram garantir o máximo aproveitamento dos recursos naturais, como é o caso ainda da “mandala produtiva”, um tipo de horta circular cujo objetivo é

aproveitar melhor a terra e a água. Além disso, os prédios da escola são construídos com material reciclado.

- 22 Todas essas iniciativas permitem afirmar que o MST é possuidor de uma “sabedoria ecológica” (WILBER, 2005, p. 54). Apontam ainda para a superação de interesses imediatos em favor de interesses universais. Wilber (p. 37) concebe uma escala holística que congrega as esferas egocêntrica, etnocêntrica, mundicêntrica e cósmica. Cada esfera mais ampla implica uma individualidade cada vez mais expandida, e não obliterada. Para o autor, estender a simpatia que se tem pelo próprio ego, ou o cuidado que se tem com ele, para a família e então a comunidade significa um auto-enriquecimento. Da mesma forma, expandir a simpatia e a identidade própria para abranger a tribo, e daí a nação, a humanidade e finalmente todos os seres vivos é encontrar um Eu mais profundo em meio a cada uma dessas esferas mais amplas. Assim, a “consciência Cósmica” não seria a obliteração da individualidade, mas sua completude, de modo que “o seu Eu é o Eu de todo o Cosmos”, de maneira semelhante ao que propõe Castells com o tempo glacial do “eu cosmológico” (1999, p. 158). Em vez de progressão, a passagem de uma esfera a outra refere-se a um aprofundamento da anterior, de forma que o Eu nunca se elimina. É uma estrutura mais transubjetiva que pós-subjetiva.
- 23 A foto abaixo, de uma mística do MST, pode ilustrar essa escala holística de Wilber. As místicas são encenações que os sem-terra costumam fazer na abertura de seus eventos nacionais ou regionais. Em geral, elas contêm uma narrativa, que se vale da memória para reforçar a identidade coletiva dos sem-terra e promover a coesão grupal. Já foi dito anteriormente que as marchas podem ser ilustrativas do tempo linear teleológico que caracteriza boa parte das ações e discursos do movimento. Podem também ser comparadas com a procissão católica ou com a caminhada de fundo cristão. Na imagem da mística em questão, a formação em espiral é sugestiva de uma expansão no espaço que abarca níveis cada vez mais amplos e profundos. Do indivíduo (ego) no centro, move-se para a comunidade (etno) – primeiro na forma da família, representada pelos barracos, depois com os próprios sem-terra organizados coletivamente. Na continuação, vêm os seres humanos em geral (mundo) e pode-se dizer que o Cosmos estaria presente em toda parte. A imagem traz à lembrança ainda rituais de comunidades indígenas. Pode-se definir a mística então como uma narrativa espacial de celebração da memória.

JORNAL SEM TERRA, N.º. 273, JUN. 2007, P. 1

- 24 É preciso salientar, entretanto, que essa integração com o Cosmos não pode se efetivar completamente, pois dependeria da eliminação de todo antagonismo. A déia de uma integração *total* com o Cosmos implica a unicidade do Todo. Eliminadas as diferenças, o Outro seria completamente excluído ou absorvido, o que anularia qualquer projeto narrativo e identitário. Como a democracia radical de Laclau e Mouffe (2001) – cujo objetivo deveria ser a construção de uma identidade política coletiva visando a uma nova hegemonia, articulada através de relações, práticas e instituições sociais novas e igualitárias –, essa integração total serviria apenas como uma referência, mas nunca seria atingida. Essa abordagem não deixa também de ter sua utopia, no sentido da busca por um mundo melhor. A diferença é que a ênfase recai sobre a busca, o processo e não sobre o resultado, o produto. Ela tampouco propõe o retorno romântico a um passado mítico, original, de pureza e completude, em que as diferenças e conflitos seriam eliminados. A ideia do cósmico, paradoxalmente, projeta um futuro despido da progressão linear do tempo e, conseqüentemente, despido da valorização de feitos e conquistas. O tempo não acontece, ele simplesmente é.
- 25 No caso mais específico do MST, outros aspectos devem ser levados em consideração. A preservação da natureza, para o movimento, não exclui sua exploração e dominação. Há aí uma convergência com o projeto da modernidade que previa o domínio e a administração da natureza pelo ser humano. No entanto, a natureza deixou de ser vista como eternamente auto-renovável, um sistema auto-regulado, e passou a depender da intervenção humana para sua preservação e regeneração. Muitas das ações do MST apontam para uma preservação que inclui a adoção e propagação de espécies “puras” e “originais”, como as plantas medicinais e as sementes crioulas, que são definidas como sendo livres de manipulação genética ou tecnológica. Isso se estende para a esfera cultural, com o resgate de técnicas ancestrais de plantio e colheita. O problema é quando essa visão é transposta para outras manifestações culturais, principalmente artísticas. Com base num determinismo sociocultural, procura-se apor à sociedade as mesmas regras

de transformação e preservação que se aplica à natureza. Essa discussão evoca a noção platônica do modelo original e suas cópias, muito contestada por Deleuze e Derrida. Deleuze (2000, p. 136) se contrapõe à própria existência de um verdadeiro começo, uma origem: o que há são somente cópias. Para Derrida (2006), origem e cópia são mais uma das oposições binárias pressupostas na “metafísica da presença”. Daí o conceito de suplemento, que, não sendo nem presença nem ausência, dispensa qualquer essencialismo. A suplementaridade requer mais que a coisa em si: algo que a preceda e se prolongue para fora dela. Segundo Derrida,

O homem só *se denomina* homem ao desenhar limites excluindo o seu outro jogo da suplementariedade: a pureza da natureza, da animalidade, da primitividade, da infância, da loucura, da divindade. O aproximar-se destes limites é simultaneamente temido, como ameaça de morte, e desejado, como acesso à vida sem diferença. A história do homem *denominando-se* homem é a articulação de *todos* estes limites entre si. (2006, p. 298 – grifos no original)

Ciência e religião

- 26 Outra visão implícita no projeto modernista era que a natureza estaria sempre ao dispor da humanidade, que, com as conquistas tecnológicas, encontraria todas as soluções para contornar ou evitar problemas surgidos com a intervenção no meio ambiente. O paradoxo reside no fato de que a tecnologia tanto pode ser usada para explorar, e consequentemente devastar, quanto para preservar a natureza. Segundo Escobar (1995), a tecnologia, em boa parte do século 20, foi tratada como neutra e benéfica, algo que poderia resolver os problemas de países mais pobres, ignorando-se o fato de que ela é também um construto cultural. Por meio dela, criou-se então uma narrativa de desenvolvimento e progresso cuja premissa era levar a modernização a esses países, livrando-os de suas “superstições e relações arcaicas” (p. 39). Escobar acredita, no entanto, que esse processo de modernização – incluindo os Organismos Geneticamente Modificados, produção e distribuição homogeneizada de comida – falhou ao não resolver o problema da fome no mundo. Com o advento do ambientalismo e a defesa da biodiversidade, houve uma “capitalização da natureza” (p. 204) e os sistemas de conhecimento local passaram a receber significativa atenção por serem complementos importantes para a preservação ambiental. Observa-se assim um ciclo de construções simbólicas em torno da natureza que mostra como ela também é fruto de representações culturais. Em um primeiro momento, ela era considerada algo que precisava ser temido. Por essa razão, passou-se a acreditar que ela precisava ser domada, para que o ser humano pudesse sentir seu pleno domínio sobre ela e não o oposto. Isso abriu espaço para que se considerasse a natureza como um bem a ser explorado, de modo que servisse aos interesses da humanidade. A partir de sua exploração desmesurada, entretanto, criou-se a ideia de que ela precisaria ser protegida, tornando-se peça-chave para a harmonia cósmica que se espera alcançar no futuro.
- 27 Pode-se dizer que a produção de sementes crioulas e o resgate de técnicas ancestrais de cultivo promovidas pelo MST também possuem sua tecnologia. No entanto, para os sem-terra, há uma diferença de grau quanto à manipulação genética de sementes. As chamadas sementes transgênicas iriam contra a natureza porque remetem novamente para a relação cópia-original ou, neste caso, natural-artificial. Ao distanciar-se da natureza, seriam menos “puras” e teriam menos valor que as sementes crioulas. Nesse caso, a tecnologia passa a ser vista como um afastamento da natureza, e portanto sua

degenerescência. Contudo, se para Derrida (2006, p. 219) a razão e a cultura são suplementos da natureza – uma natureza que pode faltar ou exceder a si mesma –, pode-se dizer aqui que a tecnologia também o é. Outro aspecto é que a manipulação genética pode enveredar pelo caminho do divino, que estaria proscrito ao ser humano mortal. Como no caso de Frankenstein, a ciência e a tecnologia são vistas como tomando o lugar de Deus, o único que teria o poder de, por meio da natureza, prover a vida.

JORNAL SEM TERRA, OUT. 2008, P. 11

- 28 Por serem “um afastamento da natureza” (DERRIDA, 2006, p. 47), as sementes transgênicas tomam assim a feição de monstro e podem provocar profunda ansiedade baseada no medo de que a ciência e a tecnologia tenham consequências imprevisíveis, perigosas e grotescas. Penna (2007, p. 24) dá a esse processo o nome de “*hubris* científica”. A noção de desmedida contida na palavra grega *hubris* viria a tomar o sentido de pecado na tradição cristã. Criou-se então um sentimento de culpa que, principalmente nas ficções científicas, define o percurso do herói como aquele que “se excede ao desconhecer o limite do humano e querer ser Deus”. Se os latifundiários e a grande mídia consideram os sem-terras bárbaros e atrasados, as transnacionais de alimentos são vistas como monstruosas pelo MST, fato evidente na charge acima. No entender de Itelvina Mafioli (2008, p. 6), da direção nacional do movimento, a natureza, assim como a mulher, é sinônimo de provedora da vida. Estabelece-se assim uma dicotomia baseada na ideia de que existem dois projetos claros para o campo: um de vida – agricultura popular, defesa da biodiversidade, produção de alimentos saudáveis, relação harmoniosa com a natureza –, outro de morte – comandado pelas transnacionais e pelo agronegócio. Argumentar a favor da convivência de ambos é impensável: “Trata-se apenas de uma forma envergonhada de defender o agronegócio. [...] Como diz o ditado popular, não se pode ‘acender uma [vela] para Deus e outra para o diabo’” (AS PERVERSIDADES..., 2006). Pode-se perguntar, pensando-se em Deleuze: de que lado da “cerca” então está o MST? Segundo

o autor, “a particularidade dos demónios é operar nos intervalos entre os campos de acção dos deuses, como saltar por cima das barreiras ou das cercas queimando as propriedades” (DELEUZE, 2000, p. 94). Saltar, neste caso, refere-se aos “distúrbios subversivos que as distribuições nómadas introduzem nas estruturas sedentárias da representação”. Deleuze vê nesse salto ainda uma subversão da hierarquia, que vem a coroar a anarquia, a desmedida, e faz o ser ultrapassar os seus limites.

Conclusão

- 29 Para Castells (1999, p. 155), a ciência está na base também do ambientalismo. Refletindo um “temor ancestral da humanidade”, um dos objetivos do ambientalismo seria “reassumir o controle social sobre os produtos da mente humana antes que a ciência e a tecnologia adquiram vida própria, com as máquinas finalmente impondo sua vontade sobre nós e sobre a natureza”. Haraway (1991, p. 180) afirma que “Monstros sempre definiram os limites da comunidade nas imaginações ocidentais”. Aqui talvez se possa dizer que o limite venha a se transformar em limiar, nas definições de Deleuze e Guattari (1997, p. 130): limite designa o penúltimo, marcando um recomeço necessário; limiar designa o último, que marca uma mudança inevitável. Para além dele, inicia-se um novo agenciamento. Uma das grandes angústias da humanidade atualmente talvez seja a consciência de que esse limiar que separa os “deuses” dos seres humanos esteja para ser alcançado, dando início a um novo agenciamento a partir das novas experiências genéticas e cibernéticas, como a própria clonagem humana, com todas as suas implicações éticas, políticas e religiosas. Segundo Castells (1999, p. 276), as transformações na área da reprodução biológica nas últimas décadas já têm sido suficientes para pelo menos redefinir os papéis tradicionalmente reservados à família.
- 30 A situação presente, de uma possível transformação profunda nas relações humanas, talvez possa ser comparada à transição europeia do Renascimento. Bakhtin (1993, p. 293) fala do “medo cósmico” característico da sociedade medieval: o medo do desconhecido, do incerto, a sensação de desamparo diante do imenso universo. Para ele, esse medo era utilizado pelos sistemas religiosos para oprimir o ser humano e dominar sua consciência. Entretanto, a luta contra ele, nas manifestações populares, não se apoiava sobre a eternidade do espírito, mas sobre o princípio material do próprio corpo humano, que absorvia os elementos cósmicos e era absorvido por eles. Daí a noção de corpo grotesco, que fazia vencer o medo pelo riso. Em constante movimento e sempre em construção, ele simbolizava a renovação e trazia em si tanto o princípio da vida quanto da morte. Bakhtin (p. 322) argumenta que dessa concepção grotesca de corpo surgiria “um novo sentimento histórico”, em que o ser humano se sentiria “criador da história”. A renovação passaria a se dar então com a sucessão de gerações infinitamente renovadas, que garantiria o movimento no tempo e a progressão do “corpo histórico da humanidade”. Essa imagem seria construída, segundo o autor, sobre as horizontais do espaço e do tempo típicas do Renascimento, deixando para trás a vertical hierárquica medieval. Nesse processo, acrescenta Bauman (2005, p. 79), a ciência moderna construiu uma linguagem para narrar o mundo em termos que não fossem teológicos, sem referência a uma intenção divina. A ciência e a tecnologia obtiveram triunfos importantíssimos, mas com consequências a longo prazo não necessariamente benéficas, segundo ele. Para dizer que o momento atual é também de transição para o ser humano é preciso levar em conta o papel fundamental da ciência e da tecnologia nas mudanças que estão acontecendo, com a ressalva de que

seus resultados não serão necessariamente benéficos. Daí a sensação de incerteza e impotência, algo parecido com um novo “medo cósmico”. Para lutar contra ele, talvez seja preciso reconfigurar esse novo “corpo grotesco”, hoje projetado por cientistas tornados “deuses”, e transformá-lo num corpo grotesco popular e democrático. O MST pode desempenhar um papel importante nesse processo, ao fazer uso de sua sabedoria ecológica e trabalhar junto com movimentos sociais e ambientalistas ao redor do mundo para transformar as relações dos seres humanos entre si e com a natureza.

BIBLIOGRAFIA

- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. Trad. Yara Frateschi. 3. ed. São Paulo/Brasília: Hucitec/Edunb, 1993.
- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 222-232.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana L.L. Reis e Gláucia R. Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BRANFORD, Sue; ROCHA, Jan. *Rompendo a cerca: a história do MST*. Trad. Rubens Galves Merino. São Paulo: Casa Amarela, 2004.
- CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito*. 6. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1982.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. Trad. Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 1997. vol. 5.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Lisboa: Relógio d'Água, 2000.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- ENGELMANN, Solange. Camponeses recuperam fontes de água em assentamentos. *Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 47, p. 32-34, out.-nov. 2008.
- ESCOBAR, Arturo. *Encountering development: the making and unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- FAIRCLOUGH, Norman. *Language and globalization*. London/New York: Routledge, 2006.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Prefácio: Walter Benjamin ou a história aberta. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 7-19.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. 2. ed. Trad. Carlos N. Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. v. 1

- HARAWAY, Donna J. *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. New York: Routledge, 1991.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and socialist strategy*. 2. ed. London: Verso, 2001.
- MAFIOLI, Itelvina. “É preciso romper a cultura de submissão das mulheres”. *Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 44, p. 5-9, abr.-maio 2008. Entrevista concedida a Lourdes Vicente.
- MARRAMAO, Giacomo. *Poder e secularização: as categorias do tempo*. Trad. Guilherme Alberto Gomes de Andrade. São Paulo: Unesp, 1995.
- MIGNOLO, Walter. *Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- PENNA, João Camillo. “O ser humano é por definição obsoleto”. *Especial Caros Amigos*, São Paulo, n. 36, p. 24-25, nov. 2007. Entrevista concedida a Léo Arcoverde.
- AS PERVERSIDADES do agronegócio para a sociedade brasileira. 17 fev. 2006. Disponível em: <<http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=1862>>. Acesso em: 12 fev. 2009.
- PICOLI, Fiorelo. *O capital e a devastação da Amazônia*. São Paulo: Expressão Popular, 2006.
- POMPEU, Renato. Para os místicos, 2012 é o ano-chave. *Especial Caros Amigos*, São Paulo, n. 23, p. 24-25, abr. 2005.
- SCHERER-WARREN, Ilse. *Redes de movimentos sociais*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- STRONZAKE, Janaína. Canudos não se rendeu! *Jornal Sem Terra*, São Paulo, n. 287, p. 14, out. 2008.
- SUPTITZ, Ademar L. MST – 25 anos em marcha. *Jornal Sem Terra*, São Paulo, n. 289, p. 14, jan.-fev. 2009.
- TORRES, Maurício. Os povos da floresta e o desmatamento da Amazônia. *Especial Caros Amigos*, São Paulo, n. 34, p. 16-19, set. 2007.
- WILBER, Ken. *A sociable God*. 2. ed. Boston: Shambhala, 2005.
- WILBER, Ken. *Um Deus social*. Trad. Claudia Gerpe Duarte. São Paulo: Cultrix, 1987.
- ZACCHI, Vanderlei J. *Linguagem e cultura na construção da identidade do sem-terra*. 2009. 228 f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8147/tde-05022010-123559/pt-br.php>>.

NOTAS

1. Para uma lista mais extensa de nomes de acampamentos e assentamentos, consultar Zacchi (2009, p. 220).
2. Em conversa informal realizada num acampamento do MST em Antonina, PR, em 16 de maio de 2006.
3. Biofossa (ENGELMANN, 2008, p. 33) é um sistema de tratamento de dejetos humanos que permite o reaproveitamento da água para irrigação. Adubação verde é “uma prática agrícola milenar” (p. 34) de rotação de culturas que melhora a capacidade produtiva do solo por meio da adição de material orgânico não decomposto.
4. A visita foi realizada no dia 24 de janeiro de 2009.

RESUMOS

Entre as parcerias que o MST desenvolve com outros atores sociais ao redor do mundo estão aquelas vinculadas a questões ambientais. Além dessas parcerias, o movimento se empenha também em adotar posturas ambientalistas na produção de alimentos e na sua maneira de se relacionar com a natureza. Ao mesmo tempo, nota-se que o discurso ecológico do movimento se assemelha a crenças religiosas que de certa forma também permeiam as atividades dos sem-terra. O objetivo deste trabalho é analisar a maneira como o MST se engaja em causas ambientalistas e como elas estão entrelaçadas com concepções religiosas. Para isso, serão discutidos alguns temas que subjazem essa questão, tais como: utopia, messianismo, medo cósmico e diversas noções de tempo.

Among the partnerships that the MST develops with other social actors around the world are those related to environmental issues. In addition to these partnerships, the movement also strives to adopt environmental actions in food production and in the way in which it relates to nature. At the same time, the ecological discourse of the movement resembles religious beliefs that somehow also permeate the activities of the landless. The objective of this paper is to analyze how the MST engages in environmental causes and how they are intertwined with religious views. To do this, we will discuss several topics that underlie this issue, such as utopia, messianism, cosmic fear and various concepts of time.

ÍNDICE

Keywords: landless movement, religion, environmentalism

Palavras-chave: sem-terra, religião, ambientalismo

AUTOR

VANDERLEI J. ZACCHI

(UFS)