

Tradição e hibridismo nas páginas do MST*

Vanderlei J. Zacchi**

Resumo

O objetivo deste trabalho é analisar a imbricação entre tradição e hibridismo em textos sobre cultura nas mídias do MST. As expressões culturais abordadas nesses textos têm em comum a forte influência das culturas indígenas e/ou africanas, entre outras, além do fato de estarem inseridas num contexto de interação com o mercado cultural e com sujeitos externos às suas comunidades. Estabelece-se, portanto, um jogo entre o tradicional e o novo, o original e a cópia, o puro e o híbrido, desafiando qualquer tentativa de definir essas expressões culturais como legítimas e portadoras de atributos essenciais.

Palavras-chave

Cultura popular; hibridismo; sem-terra; mercado cultural; comunidade.

Abstract

This paper aims at analysing the interweaving of tradition and hybridity in culture-related texts extracted from the media outlets of Brazil's Landless Rural Workers Movement. The cultural expressions reported in these texts have in common a strong influence from indigenous and/or African cultures, among others. The interaction with the cultural market and with persons external to the communities which produce them is also a common characteristic. Thus a play between the traditional and the new, the original and the copy, the pure and the hybrid, is established, challenging any attempt to define these cultural expressions as pure and authentic.

Keywords

Popular culture; hybridity; landless workers; cultural market; community.

* Artigo recebido em 31/07/2011 e aprovado em 18/10/2011.

** Doutor em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês pela USP (bolsa Capes). Professor Adjunto do Departamento de Letras Estrangeiras e do Núcleo de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Sergipe, campus de São Cristóvão. Pesquisador do Centre for Globalization and Cultural Studies da Universidade de Manitoba, Canadá.

Introdução

Em comentário sobre *The satanic verses* (RUSHDIE, 1988/1997), Salman Rushdie afirma que seu romance “teme o absolutismo do Puro” e “celebra o hibridismo, a impureza, a mescla, a transformação que resulta de novas e inesperadas combinações de seres humanos, culturas, ideias, políticas, filmes, canções. [...] *Mélange*, mixórdia; um pouco disto, um pouco daquilo: *é assim que o novo entra no mundo*” (RUSHDIE, 1991, p. 394 – grifos no original).¹ A análise a seguir tenta detectar na produção midiática do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST) os hibridismos que lhe são próprios, refutando ao mesmo tempo a identidade unitária que o movimento tenta retratar quando se refere ao sem-terra e à cultura brasileira. Essa pretensa unicidade baseia-se na busca por uma delimitação fixa das fronteiras que poderiam separar as diversas nações e os diversos tipos de cultura, incluindo a separação entre cultura popular e de massa. Torna-se assim paradoxal a busca por uma identidade nacional numa época de diluição de fronteiras ocasionada, entre outras coisas, pelo processo de globalização. A ideia é que o MST está marcado pelo hibridismo desde sempre e, embora o movimento não deixe de afirmar sua filiação nacional e popular, elementos da cultura estrangeira e de massa infiltram-se aqui e ali, como fios soltos de uma narrativa com enorme potencial para originar novas e inesperadas narrativas, ou “novos e inesperados seres humanos”. Definindo-se pelo reconhecimento de uma heterogeneidade necessária, o hibridismo, segundo Bhabha, pressupõe a diferença, marcada por um processo enunciativo que problematiza as divisões binárias e “mina nossa percepção dos efeitos homogeneizadores dos símbolos e ícones culturais” (1998, p. 65), evitando a autoridade de qualquer síntese cultural.

Não se trata, portanto, de uma mudança repentina e radical, mas gradual e imprevisível, que não descarta o tradicional e o antigo. É uma repetição com diferença, e conforme sugere Deleuze (2000, p. 100) uma pressupõe a outra. Ao se evocar o velho, algo de novo se introduz. Dessa forma, a afirmação da tradição não é necessariamente uma volta à raiz, mas a possibilidade sempre de um novo começo. É um retorno “que já se tornou estranho: retorna-se a algo que ainda é seu (um meio de se identificar), mas já outro, alterado” (CERTEAU, 1995, p. 148). Surge daí a dificuldade de a todo momento

¹ A tradução dos textos originalmente em inglês é de minha responsabilidade.

relacionar cultura de raiz – assim como qualquer manifestação cultural – a um discurso engajado que visa ao combate à opressão. A produção de arte engajada em si mesma, por sua vez, não garante ao produtor e ao receptor olhares mais críticos, se não lhes proporcionar acesso ao novo e ao diferente.

Os textos que serão analisados a seguir foram retirados de exemplares das publicações impressas do movimento, em especial a *Revista Sem Terra* e o *Jornal Sem Terra*. A revista, de circulação bimestral, foi lançada em 1997. O jornal, atualmente de circulação mensal, foi fundado em 1982, portanto antes da oficialização do movimento em 1984. Conforme se verá, as abordagens desses textos tanto podem prescrever uma volta às tradições quanto salientar a importância do novo e do diferente na produção cultural. Deve-se ressaltar ainda que, na análise a seguir, ganha destaque não a influência de culturas dominantes, mas de várias outras que contribuíram e contribuem para a formação identitária brasileira, como as de origem indígena, africana e hispano-americana. Na seção a seguir, serão analisados principalmente textos extraídos do *Jornal das Crianças Sem Terrinha*, que começou a circular em 2007 como suplemento infantil do jornal. Em seguida virão alguns textos extraídos da seção “Cultura” da revista.

1. Terras próximas e distantes

A questão de saber como o diferente entra no mundo do sem-terra, ou até que ponto este se deixa contaminar, passa por sua relação com as línguas. Derrida (2006, p. 42), pensando na dicotomia entre externo e interno, lança mão do termo *contaminação* para falar da tendência de se considerar o que vem de fora uma “pérfida” ameaça à pureza de um sistema. Nota-se então nas mídias do MST uma rejeição maciça aos estrangeirismos, principalmente aqueles provenientes do inglês (AUTOR, 2009, p. 130; 2010, p. 147). Já o espanhol, assim como o português, perde seu estigma de língua imperialista e torna-se a dos povos hispano-americanos, com quem os brasileiros compartilham inúmeros aspectos. Essa relação, com ênfase nas línguas, é abordada numa edição do *Jornal das Crianças Sem Terrinha* (2008b, p. 4). Primeiramente é apresentado um mapa-múndi com destaque para os países de fala portuguesa.² Surge então no interior da repetição

² Os países são: Brasil, Cabo Verde, Portugal, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe, Angola, Moçambique, Macau e Timor Leste.

(português) a diferença: outros países, outros povos, outras culturas. Aprende-se ainda que na maioria desses países existe uma mistura de outras línguas, característica que talvez pudesse ser enfatizada também quanto ao Brasil. Em seguida vem a América Latina: “a outra língua falada é o castelhano, também chamado espanhol, e línguas indígenas. A luta nossa também é a luta deles! Por terra, alimentos, escola, lazer, saúde... E muitas palavras em português são idênticas em espanhol como amigo, reforma agrária, rádio, sol, caderno...” (Uma vez mais, omite-se o caso das línguas indígenas no Brasil.) Aqui também se parte das semelhanças para se falar do outro: as lutas em comum e as palavras cognatas. De alguma forma, elas estão relacionadas com o mundo do sem-terra, tanto como agricultor quanto como lutador pela reforma agrária. Obviamente há muitas semelhanças que identificam o Brasil com seus países vizinhos. Essa identidade é bastante explorada pelo MST com base no pressuposto de que fomos todos colonizados e temos sido explorados por países imperialistas e pelas elites dominantes de maneira muito semelhante. Mas é também uma certa cultura e uma certa identidade. No vídeo *Lutar sempre!* (LUTAR..., 2007), produzido pelos sem-terra, o significativo “música hispano-americana” é explorado para denotar luta e união a partir da inserção de canções de protesto típicas da década de 1970 na sua maioria provenientes de países vizinhos. Da mesma forma, o movimento mantém relações com grupos artísticos, como o Tarancón, que tiveram um papel de destaque no combate às ditaduras militares nas décadas de 1970 e 1980 no continente sul-americano. É com essa vertente da cultura latino-americana que o movimento se identifica, embora existam muitos outros pontos de contato entre os vários países, não apenas em relação às ditas culturas locais, mas também a uma certa cultura cosmopolita que está presente em quase todos os países do mundo atualmente, reforçando a ideia de que o hibridismo é uma característica das sociedades contemporâneas, inclusive as latino-americanas.

Na sequência do texto do *Jornal das Crianças Sem Terrinha* (2008b, p. 4), propõe-se um exercício de aprendizagem de vocabulário que consiste em relacionar palavras do português com suas correspondentes em espanhol. A lista começa com “luta”, “sementes” e “terra”. Ainda se está no âmbito do mesmo. Passa por palavras relacionadas à escola, entre as quais “brincadeiras”, e vai acabar com “presente”, “cidade” e “lua”. Aí então se introduzem no universo infantil palavras que não têm necessariamente relação com o cotidiano do sem-terra e sua luta, embora se possa dizer

o mesmo dos cognatos “rádio” e “sol” que já haviam sido mencionados anteriormente. Esse pode ser um bom exemplo, ainda que tímido, da possibilidade de se introduzir o diferente no mundo do sem-terra sem que, implícita ou explicitamente, ele se veja em uma posição de abdicar de sua luta. É importante notar esse aspecto devido ao fato de que o discurso do movimento é quase que totalmente voltado para a defesa de suas lutas e ideais. Assim, mesmo quando o movimento procura dar ênfase a grupos sociais minoritários, é a grande narrativa de sua luta – a do sem-terra como coletividade, contra os grupos dominantes e opressores – que acaba predominando.

Há um certo tratamento doutrinário muitas vezes dispensado aos “Sem Terrinha”, os filhos e filhas dos sem-terra. Desde pequenos, eles são educados de acordo com os valores do movimento, à semelhança de certas seitas religiosas que cuidam para que suas crianças não se desviem do caminho traçado para elas. É como se fizessem parte de um rebanho. Há até encontros regionais dos “Sem Terrinha”, em que as crianças “discutem e participam de oficinas, noites culturais e fazem marchas até as prefeituras e ou até as secretarias de educação dos estados para reivindicar os direitos das crianças Sem Terra” (JORNAL DAS CRIANÇAS SEM TERRINHA, 2008a, p. 2). Conforme narra uma criança, em carta enviada ao jornal, “No ano passado, pela primeira vez, participei do Encontro dos Sem Terrinha no estado, e antes da gente ir, todo dia na escola, a gente cantava, gritava palavra de ordem e cantava o hino do MST” (p. 2).

Mesmo assim, é no jornal dirigido a elas que muitas vezes o novo é introduzido. Geralmente na última página, dedicada a curiosidades e brincadeiras. Assim, esse suplemento do *Jornal Sem Terra* tem muita semelhança com as seções dedicadas a crianças em grandes jornais de circulação nacional, ao menos na estrutura. A diferença está mais no conteúdo, pois no *Jornal das Crianças Sem Terrinha* a ênfase recai sobre o mundo rural e as lutas do MST. Numa das edições (JORNAL DAS CRIANÇAS SEM TERRINHA, 2009, p. 4), as crianças aprendem sobre a mandala, sua origem sânscrita (que significa “círculo”) e sua aplicação nos assentamentos para designar a horta circular, denominada “mandala produtiva”. Em cada um dos círculos é plantada uma espécie diferente de vegetal e o objetivo é aproveitar melhor a terra e a água. O texto ensina as crianças também a elaborar coletivamente esse tipo de horta e as incentiva a consultar a comunidade sobre a escolha das plantas. Por fim sugere ainda transformar

garrafas PET em regadores. Neste caso, do trabalho familiar com a terra, surgem novas noções como a linguística, a geográfica (ao mencionar a Índia como origem do sânscrito) e a ecológica. Numa outra edição, as crianças ficam sabendo que em alguns lugares da África acredita-se que as árvores tenham espíritos: “As árvores são altares vivos que honram a Terra e as religiões tradicionais da África, garantindo que o respeito nunca seja perdido. Em Mali, os povos Bambara e Dogon acreditam que Fonio, a menor semente, caiu na terra e espalhou a consciência do criador de tudo” (JORNAL DAS CRIANÇAS SEM TERRINHA, 2007, p. 4).

As culturas distantes, com manifestações variadas do novo e do diferente, aparecem em outras mídias do MST e com diferentes abordagens. Gomes (2008), por exemplo, apresenta-nos *Persépolis*, autobiografia em quadrinhos de Marjane Satrapi, posteriormente transformada também em filme de animação. Numa espécie de resenha, Gomes, assumidamente envolvida com o assunto, comenta a trajetória da protagonista iraniana desde sua infância em Teerã até sua mudança para a França, o que cobre períodos de ditadura, revolução e guerra. A resenhista afirma que o livro é uma mescla de rudeza e sutileza:

Persépolis pode parecer algo pesado, triste já que trata de temas áridos e densos: mortes, repressão, guerra. Claro que isso acontece em alguns momentos. Porém, o resultado final é de uma sutileza, sensibilidade e inteligência que saltam aos olhos. [...] Riso e emoção são sentimentos que se alternam em todas as histórias tanto no livro como no filme. (GOMES, 2008, p. 43)

Apesar das menções a ditadura, revolução e opressão, o texto de Gomes é extremamente lírico em sua tentativa de mostrar que há muito em comum entre garotas iranianas e brasileiras, pois, apesar de tratar de “assuntos que podem parecer distantes”, o livro proporciona “sentimentos comuns, universais” (2008, p. 44). A própria escolha desse livro para ser comentado já denota uma mudança de viés em relação à grande maioria dos textos dos sem-terra. Essa escolha pode ser fruto mesmo de uma propensão individual. Em outro texto sobre manifestações culturais, Gomes (2007, p. 46) afirma que “A queda das fronteiras trazida pela globalização também tem seus aspectos positivos”. O texto é sobre a cultura da República da Guiné, e Gomes comenta que muito dela tem sido divulgado nos Estados Unidos e Europa, mas não suficientemente no Brasil, apesar de nossos pontos em comum com as culturas africanas. Mesmo que

essa seja uma tendência pessoal, ela também faz parte da heterogeneidade do MST, principalmente pelo fato de que o movimento normalmente representa a globalização de forma negativa.

Já no texto sobre *Persépolis*, Gomes, em vez de privilegiar as grandes narrativas da esquerda ocidental, optou por concentrar-se em pequenas narrativas do cotidiano de Marjane que são, em grande parte, comuns a um grande número de pessoas em diversas culturas. Cenas “dramáticas” como a morte do tio e a perda de amigas durante a guerra convivem com outras mais corriqueiras: o primeiro “porre”, a primeira “dor de cotovelo”, as mudanças físicas “e as crises que todo adolescente enfrenta, seja no Oriente ou no Ocidente” (2008, p. 44). A infiltração do Ocidente (o Outro) no Oriente surge em cenas que Gomes classifica como “hilárias”: a protagonista comprando fitas da banda norte-americana Iron Maiden no mercado proibido e tendo uma aula sobre a Vênus de Milo na Universidade de Belas Artes em que a pintura de Botticelli está toda coberta. Cenas hilárias são, aliás, o único juízo de valor que ela faz sobre essas passagens. Não há qualquer menção a invasão cultural ou a uma cultura de massa alienante. Gomes tampouco se refere a algum tipo de resistência do Irã atual às grandes potências ocidentais. Mesmo estando na seção “Cultura” da *Revista Sem Terra*, esse texto não deixa de ser ele próprio uma novidade quando comparado com a grande quantidade de textos do movimento que se ocupam quer da denúncia social, quer da defesa de uma cultura supostamente brasileira e/ou popular.

Um último exemplo da presença de outras culturas, agora não nas mídias, mas no cotidiano dos sem-terra, pode ser extraído da Escola Nacional Florestan Fernandes. Inaugurada em 2005, em São Paulo, a escola está voltada para o ensino superior dos sem-terra e de outros grupos sociais menos privilegiados. Nas paredes de seus prédios, encontram-se muitos vestígios do contato entre sem-terra e estrangeiros. Num dos auditórios, há várias flâmulas de organizações estrangeiras, provavelmente trazidas por pessoas de outros países que visitaram a escola. Na biblioteca, podem-se ler anúncios bilíngues, em português e em espanhol, o que faz supor que há uma forte interação com pessoas de países hispano-americanos, reforçando a ideia de uma identidade comum, conforme discutido anteriormente. Por fim, nas paredes do refeitório encontram-se reproduções de pinturas do pintor flamengo Vermeer e de um poema do escritor uruguaio Mario Benedetti.

2. As influências africana e indígena

Como se pode perceber, há uma forte interação com outras culturas atualmente. Nesta seção, a ênfase recai sobre influências que teriam se originado em épocas mais distantes, mas que continuam em processo de re-significação. Mesmo reconhecendo a importância da contribuição indígena e africana na formação da cultura popular brasileira, alguns textos publicados na *Revista Sem Terra* (DIAS, 2007; PAULA, 2007; GUIDI, 2008; MAGALHÃES FILHO, 2008) divergem quanto a abordagem do tema, pois tanto podem prescrever a manutenção das tradições “puras”, quanto ressaltar a contribuição de novos elementos para a revitalização das expressões culturais.

O texto de Magalhães Filho insere-se no primeiro caso. O tema em questão é a capoeira angola, de origem afro-baiana. Segundo o autor (2008, p. 32), mais que uma técnica de domínio corporal, a capoeira angola contém um alto teor filosófico e possibilita o acesso a uma cosmovisão primitiva. Seu maior representante seria Mestre Pastinha, que em 1941 fundou o Centro Esportivo de Capoeira Angola (CECA) em Salvador. Para Magalhães Filho, a capoeira angola é típica da cultura popular de matriz africana, cuja incorporação de valores ancestrais representa uma resistência afro-brasileira “ao processo de homogeneização ocidentalizante promovido pela indústria cultural”. Esse processo estaria representado, não por elementos importados mais recentemente, mas pela “luta regional baiana”, vista como “violenta, ocidentalizante e descaracterizada”. Contra essa capoeira “moderna, da moda”, Mestre Pastinha iria optar por resgatar a capoeira tradicional da Bahia, cujas raízes se encontrariam na África. O discurso do autor, portanto, não é o da mescla dos elementos culturais vindos de fora com os locais. Ele faz uma opção clara por uma vertente que estava em disputa com outras. Para isso, ele se baseia na ideia de que a opção escolhida tem uma origem que precisa ser preservada, e não uma cópia deformada que se afasta da tradição: “Havia na cidade de Salvador (BA) diferentes formações de bateria, e diferentes pensamentos sobre a capoeira tradicional baiana” (2008, p. 33). O objetivo da fundação do CECA seria então a “perpetuação de *uma dessas linhas*, ancorado (*sic*) no saber dos mais velhos” (grifos meus). Magalhães Filho concebe, portanto, a cópia como uma deformação do original, evocando assim a noção platônica do modelo original, muito contestada por Deleuze e Derrida. Deleuze (2000, p. 136), por exemplo, se contrapõe à própria existência de um verdadeiro começo, uma origem: o que há são somente cópias.

Outro aspecto ressaltado na capoeira angola de Mestre Pastinha por Magalhães Filho é sua sistematização como instrumento pedagógico, ao ser adotada no CECA. Nisso ela também se opõe ao ensino de capoeira espontâneo das ruas, “feito por oitiva, por observação, em lugares públicos e muitas vezes sob a influência do álcool” (2008, p. 33). Um dos objetivos seria afastar a capoeira das ruas e dos bares, evitando assim o ambiente de “valentia” e violência geralmente associado a esses lugares. No outro extremo, no entanto, o autor critica a interferência do poder público nas tradições populares, referindo-se à aprovação da Lei n.º. 9.696/98, que exige formação superior em Educação Física para todos aqueles que atuam no ensino de atividades físicas como dança, capoeira e ioga. A transformação da capoeira em esporte, segundo ele, é a revitalização da capoeira regional, adotada em academias de ginástica, passível de ser adotada nas escolas e até mesmo de ser disputada nas Olimpíadas. Dessa forma, os mestres formados nessa linha, “exímios atletas acrobatas” (2008, p. 35), estariam privilegiando o trabalho corporal em detrimento do educativo, agindo como “líderes imaturos”. Por extensão, Magalhães Filho critica ainda a apropriação das expressões populares transmitidas oralmente, como a capoeira angola, por pesquisadores acadêmicos. Uma vez mais, o autor concebe a cópia como uma deformação do original. Para ele, o registro impresso pode vir a se constituir uma “deturpação”, um “falseamento” desses ensinamentos. É um temor que remete à noção de escritura de Derrida (2006). O filósofo francês detecta no pensamento ocidental a tendência em considerar a escritura mera substituta ou representante da fala, o que reflete oposições mais profundas: presença (constitutiva da fala) *versus* ausência (implícita na escritura), original *versus* cópia, externo *versus* interno, entre outras. Para Derrida, a escritura opera em torno de ausências: “o que abre o sentido e a linguagem é esta escritura como desaparecimento da presença natural” (2006, p. 195).

Magalhães Filho critica ainda as pesquisas acadêmicas sobre capoeira por causa do potencial dos pesquisadores em se transformarem em autoridades constituídas, já que têm mais acesso ao mercado do “que os verdadeiros guardiões do nosso patrimônio cultural” (2008, p. 35). Em toda a discussão acima, nota-se a tentativa do autor de estabelecer a capoeira como algo especializado e esotérico, intocado na sua pureza. A seu ver, existe apenas uma maneira correta de se fazer e ensinar capoeira, e ela corre o risco de ser contaminada seja por manifestações desordenadas e espontâneas que se

desenvolvem nas ruas, seja pela sua institucionalização nas academias e universidades. O texto de Magalhães Filho opõe-se, portanto, a uma diversidade, um hibridismo, que, numa relação conflituosa, é o próprio motor da preservação. Sem a inserção do novo, a tradição se cristaliza, perde o impulso e se transforma em peça de museu. Evocando Hobsbawm, Magalhães Filho (2008, p. 32) refere-se à capoeira regional como “invenção da tradição”, enquanto Mestre Pastinha é reverenciado como o “guardião do patrimônio cultural afro-brasileiro”, representado pela capoeira angola. Daí se pode concluir que o autor considera invenção da tradição apenas as manifestações que se afastariam da “origem”. Somente a cópia, portanto, poderia ser inventada; o modelo “original” deveria manter-se intacto. Mas o MST mesmo não está isento desse processo.

Hobsbawm (1992, p. 1) afirma que uma tradição é inventada quando é construída e formalmente instituída ou quando surge num certo período e se estabelece com grande rapidez: “‘Tradição inventada’ significa um conjunto de práticas [...] que procuram inculcar certos valores e normas de comportamento pela repetição, o que automaticamente implica continuidade com o passado”. É uma continuidade forjada, portanto, com base em convenções. Em muitas situações, há de fato alguma inovação, que precisa ser travestida de antiguidade para que se crie um sentimento de pertença. Para Hobsbawm, toda sociedade tem em seu passado um grande estoque de material antigo que pode ser usado para o estabelecimento de novas tradições. É um processo mais dinâmico do que a ideia de tradição normalmente pressupõe, com novos e velhos elementos interagindo. No entanto, a ruptura com a continuidade por vezes é bastante nítida e o próprio surgimento de movimentos pelo resgate de tradições seria indicativo dessa ruptura, mas o que estes não fazem é “desenvolver ou mesmo preservar um passado vivo” (1992, p. 8). Assim, mesmo movimentos revolucionários podem defender suas inovações com alusões ao “passado de um povo”, a tradições de revolução e a seus próprios heróis e mártires (1992, p. 13).

O “Massacre de Eldorado dos Carajás” parece ser um exemplo deste último. Os mártires nesse caso não foram retirados de um passado distante, mas de um episódio bastante recente na história do MST e da sua luta. Em 17 de abril de 1996, dezenove trabalhadores rurais foram mortos por policiais numa manifestação em Eldorado dos Carajás, no Pará (APRIL..., 2006). Em homenagem às vítimas, um monumento foi erigido no local onde o confronto se deu e um assentamento nas proximidades foi

nomeado como 17 de Abril: Mártires de Carajás. Oficialmente reconhecida, essa data tem sido celebrada como o Dia Nacional de Luta pela Reforma Agrária, no Brasil, e o Dia Internacional da Luta Camponesa em outros países. Todo ano acontecem eventos e manifestações, no Brasil e em outras partes do mundo, com o apoio de movimentos internacionais, como a Via Campesina.³ Essa rede de apoio internacional contraria as próprias intenções do MST de se estabelecer como um movimento genuinamente brasileiro.

Na esteira dessa tradição, uma outra se formou: o próprio processo de martirização daqueles que sucumbem na luta. O assassinato do sem-terra Valmir Mota de Oliveira num confronto com seguranças da transnacional Syngenta no Paraná suscitou uma série de ações que guardam muitas semelhanças com as do “Massacre de Eldorado de Carajás”. Segundo o movimento (CARRANO; ENGELMANN, 2010, p. 6), os protestos contra a transnacional, iniciados pela Via Campesina, se deram porque ela estaria desenvolvendo pesquisas ilegais de transgênicos em uma área de proteção ambiental. Os manifestantes organizaram então uma ocupação da área da empresa, que respondeu enviando o que o movimento chama de “uma milícia fortemente armada”, tendo como resultado a morte de Keno, como era conhecido o sem-terra. Posteriormente, a área da empresa foi desapropriada e no local foi construído pelo governo do Paraná o Centro de Ensino e Pesquisa em Agroecologia Valmir Mota de Oliveira. No mesmo lugar foi erigido o monumento Keno Vive, e o dia de seu assassinato, 21 de outubro, foi simbolicamente instituído como uma data de luta contra as transnacionais em várias partes do mundo.

No processo de invenção da tradição, segundo Hobsbawm, o elemento da invenção não é o que foi “preservado na memória popular” (1992, p. 13), mas o que foi “selecionado, escrito, retratado, popularizado e institucionalizado” por grupos ou pessoas específicas. Como o MST é um movimento minoritário, não pertencendo, portanto, às esferas de decisão do país, pode-se dizer que os elementos de invenção selecionados não são popularizados ou institucionalizados de modo a serem impostos para toda a sociedade, mas desempenham papel importante em sua luta e para a coesão do grupo. De acordo com Hobsbawm, os tipos predominantes de tradição inventada a

³ Via Campesina é um movimento global que congrega organizações representantes de pequenos proprietários, camponeses, trabalhadores rurais e comunidades indígenas.

partir da revolução industrial são “aqueles que estabelecem ou simbolizam coesão social ou a associação a grupos ou comunidades reais ou artificiais” (1992, p. 9), como a nação. Mesmo nações modernas podem se definir como o oposto do novo e do construído. Essa parece ser a noção de nação subjacente ao discurso do MST quando procura defender os interesses nacionais com base em características supostamente puras, tradicionais e essencialistas de cultura brasileira.

Na sequência ao texto de Magalhães Filho na *Revista Sem Terra*, vem outro que segue uma abordagem mais dinâmica de cultura, em que a tradição é enfatizada, mas sem excluir as transformações e os hibridismos. Escrevendo sobre o jongo, expressão cultural baseada no canto e na dança que teria sido criada por escravos da região Sudeste do país, Guidi (2008, p. 36) afirma logo no primeiro parágrafo: “Sua prática é marcada pela diversidade de formas que pode assumir segundo o grupo e região em questão”. A escritora explica que o jongo, também chamado de batuque, caxambu ou tambu, originou-se como uma forma de expressão cifrada e metafórica usada pelos escravos para escapar ao controle senhorial. Representava, portanto, uma liberdade de comunicação fundamental para a articulação comunitária dos cativos. Ela acrescenta, contudo, que o jongo hoje é uma prática que não se restringe apenas aos descendentes de escravos, tendo se adaptado a novas circunstâncias:

Muitos pontos de jongo rememoram a escravidão e a abolição, mas ainda assim há espaço para novas criações e mudanças que refletem o presente. Como toda tradição, o jongo está em constante transformação, negociação necessária devido aos novos valores e modos de vida trazidos pelas crescentes urbanização e massificação de expressões culturais tradicionais. (GUIDI, 2008, p. 37)

Essa característica do jongo apresentada pela autora remete ao que Benjamin (1994, p. 230) chama de explosão do *continuum* da história, que, ao romper a serialidade temporal do progresso e fazer emergir as lacunas, desfaz qualquer nexo causal entre os eventos e promove a releitura de fatos passados à luz de novos acontecimentos, permitindo, sobretudo, a transformação do presente. Na narrativização de sua prática histórica, os jongueiros recriam seu passado e transformam seu presente. Para Guidi, a conquista de novos espaços e adeptos deve-se à persistência dos descendentes de jongueiros, que veem no jongo mais que um passatempo ou a preservação da memória de seus antepassados, pois ele pode atuar como elemento de

integração comunitária e afirmação da identidade negra. A autora não descarta, porém, a ameaça de descaracterização que representa essa abertura para um novo público em novas circunstâncias, já que implica a possibilidade de massificação do jongo nos termos de um mercado cultural. E a demanda desse mercado, cada vez mais presente no cotidiano dessas comunidades, poderia provocar uma homogeneização. Paula (2007, p. 43), escrevendo sobre a viola-de-cocho matogrossense em outro artigo também da seção “Cultura”, afirma, por sua vez, que a indústria cultural transfere a motivação do lucro para as “criações espirituais”, dando preferência à comercialização em detrimento do conteúdo das obras. “A partir do momento em que essas mercadorias asseguram a vida de seus produtores no mercado, elas já estão contaminadas por esta motivação.”

Yúdice minimiza a possibilidade de uma homogeneização e uma contaminação assim caracterizadas quando propõe que a cultura como recurso extrapola o âmbito da mercadoria para assumir outros papéis, como estimular o crescimento econômico e melhorar as condições de vida das comunidades:

Compatível com as reconversões neoliberais da sociedade civil, a cultura como recurso é considerada uma forma de prover assistência social e qualidade de vida dentro do contexto de uma redução progressiva dos recursos públicos e da retirada do Estado como garantia de uma vida digna. Todavia, os novos movimentos sociais que se supunham controvertidos têm causa comum com as fundações internacionais e com muitos órgãos governamentais criando uma sociedade civil “colaboradora”. Essa tendência é global e local e realmente demarca um novo desenvolvimento na conceitualização do escopo da cultura, da política e da agência. (YÚDICE, 2004, p. 373)

Se a proposição de Yúdice aparenta incorrer num otimismo desmesurado, Guidi (2008, p. 38) por sua vez demonstra mais cautela. Para ela, o mercado cultural contém elementos contrários ao conjunto de valores contidos em expressões culturais como o jongo e que são responsáveis por manter uma comunidade solidária. O mercado, nesse caso, pode representar uma ameaça de desagregação. Ao mesmo tempo, contudo, ele pode significar uma oportunidade de divulgação mais ampla das tradições dessa comunidade, trazendo novos adeptos. A solução para ela, portanto, é buscar um equilíbrio, pois descartar incondicionalmente o papel do mercado é abrir mão do acesso a novos valores e modos de vida que permitem ao jongo sua renovação constante.

Dias (2007) desenvolve uma abordagem semelhante ao falar das “paneleiras” do bairro Goiabeiras, na capital do Espírito Santo: mulheres que produzem artesanalmente panelas de barro conforme tradição passada de geração a geração. A autora trabalha com a ideia de que identidade e tradição estão correlacionadas e são ambas construídas socialmente. Para essa construção, teve papel determinante o processo de comercialização das panelas de barro. Se antes elas eram fabricadas para uso próprio e doméstico, hoje elas são utilizadas em restaurantes e estão disponíveis para consumo em lojas de artesanato, cujo público principal são os turistas. A passagem de objeto privado a público transformou todo o processo produtivo das panelas, que se tornaram um meio de vida para muitas famílias e se integraram à indústria turística capixaba. Paula (2007, p. 43), em sua análise da viola-de-cocho matogrossense, comenta, por sua vez, que a função tradicional do artesanato é propiciar objetos para autoconsumo nas comunidades de baixa renda. Isso estaria sendo modificado por “vários fatores inerentes ao desenvolvimento capitalista”, que estariam promovendo uma diminuição da produção artesanal para uso interno em favor da comercialização externa. Uma vez mais, o autor concebe o mercado como agente contaminador.

No caso das paneleiras, prossegue Dias (2007, p. 45), para conquistar seu espaço no mercado elas precisaram afirmar-se como legítimas herdeiras da tradição de suas mães e avós, de modo que, não apenas o produto final, mas também o próprio processo de trabalho fosse determinante de sua identidade social. “É por meio dos objetos que produzem, de sua ação sobre a matéria, que as mulheres produzem a sua identidade de paneleiras, produção que se legitima na tradição por elas conquistada.” Esse novo enfoque na tradição configura-a não como uma manifestação independente e autorreguladora, mas como construída (ou inventada). Segundo Dias, as panelas, que antes eram apenas objetos de uso coletivo, agora estão inseridas no processo de construção da identidade de suas produtoras e também, pode-se dizer, de transformação de sua realidade. Essa mudança, no entanto, é antes de grau que de gênero, pois a construção da identidade está presente em ambos os momentos, levando-se em consideração, como afirma Geertz (2000, p. 49), que os símbolos significantes que perfazem os padrões culturais são pré-requisitos para nossa existência biológica, psicológica e social, mais que meramente sua expressão.

Outro aspecto levantado por Dias é que o comércio de panelas deu a suas produtoras acesso a bens de consumo que antes não faziam parte de seu cotidiano. Além disso, envolve hoje grupos maiores em sua confecção, que incluem noras, cunhadas e até mesmo maridos, irmãos e filhos. Como resultado, houve uma elevação na autoestima dessas famílias e a estabilidade financeira conquistada permite a permanência no território, evitando a emigração. Ocorre, portanto, uma redefinição da comunidade, que, segundo Brydon (2008, p. 249), não é algo acabado, mas um processo em constante renegociação. O mesmo se pode falar da comunidade dos jongueiros mencionada acima. Na sua relação com o mercado e com o outro – turistas, consumidores e produtores de outros tipos de panelas –, as paneleiras de Goiabeiras desenvolvem um novo senso de identidade, de inserção na comunidade e de participação política.

A reconfiguração do conceito de comunidade, conforme efetuada por Brydon e Coleman (2008), é de grande relevância para se pensar a questão das filiações identitárias em tempos de globalização e para situar a luta do MST como algo ao mesmo tempo local e global. Primeiramente utilizada para designar pequenos agrupamentos sociais em escala local cujos membros mantinham contatos próximos, comunidade passou a indicar grupos maiores em relações imaginadas. Atualmente o termo estaria sendo aplicado para descrever filiações transplanetárias de grupos que compartilham um sentimento de pertença em escala global. Para os autores (2008, p. 17), a afirmação da comunidade atualmente não está vinculada à imposição de formas hierarquizadas de homogeneização nem à evocação de uma pauta nacionalista ou moral específica. Tampouco, acrescentam eles, deve-se pensar na homogeneidade do povo como necessariamente vinculada a um território autóctone que definiria a pertença em função do local de nascimento ou de origem. Em vez de colocar as comunidades em oposição à globalização e suas fragmentações, os autores propõem vê-las como organismos que negociam suas identidades e funções de acordo com as circunstâncias globais em transformação. Como resultado, elas tanto podem encontrar novos modos de cooperação para além das diferenças, selando novas alianças, quanto solidificar velhos padrões de exclusão. Comunidade, portanto, não é algo definido, mas um processo em constante renegociação (BRYDON, 2008, p. 249), cuja relação com o global é consideravelmente complexa. Por isso, não cabe simplesmente pensar na globalização

como destruidora por excelência de valores comunais, nem associar a comunidade com tradições extintas ou em vias de extinção.

Da mesma forma, relações temporárias de articulação, segundo os autores (BRYDON; COLEMAN, 2008, p. 27), não seriam suficientes para definir uma comunidade, mas podem configurar-se como uma rede, constituídas de “nós” que se comunicam por razões estratégicas, econômicas ou políticas. Nesse caso, cada nó retém certa independência e a regularidade da comunicação pode variar de acordo com as circunstâncias. Comunidades, por outro lado, são capazes de renovação e adaptação e se constituem tanto pela diversidade interna quanto por aquilo que se situa fora das fronteiras comunais. “As comunidades são reproduzidas pelo entrelaçamento de passado, presente e futuros imaginados. Sua renovação ou criação envolve uma mescla de valores, estruturas institucionais e práticas comunicativas.” (BRYDON; COLEMAN, 2008, p. 27) Obviamente, uma rede sempre poderá se tornar uma comunidade e vice-versa. Além disso, uma comunidade pode constituir-se como um nó em uma rede mais ampla. Quanto ao MST, boa parte de sua articulação com outros atores pode ser classificada como rede, pois se refere a ações em geral temporárias e específicas. Pode-se dizer, no entanto, que a Via Campesina é uma comunidade da qual o MST faz parte, tanto pelos pontos de contato nos interesses e identidades entre ambos os organismos quanto pela sua relação próxima e de longo prazo. Fica evidente, nesse caso, a imbricação entre comunidade e globalização. Se esta, por um lado, pode ser uma ameaça à soberania nacional e a certas comunidades, por outro é somente devido aos recentes desdobramentos supraterritoriais nas mais variadas esferas que os trabalhadores rurais do mundo todo puderam unir suas lutas e integrar uma comunidade transnacional identificada em torno de causas em comum, compartilhando assim um sentimento de pertença em escala global.

Conclusão

Assim como Guidi (2008) – e contrariamente ao que propõe Magalhães Filho (2008) –, Dias (2007), em sua análise sobre as paneleiras, percebe tanto as comunidades quanto a tradição como algo que se transforma continuamente. A tradição assim não é vista como uma manifestação acabada que passa de uma geração a outra imutavelmente, mesmo que para isso seja necessário envolver-se com o mercado. Envolvimento atualmente

quase que inevitável, pois numa economia capitalista moderna as instituições da indústria cultural

não são mais marginais ou sem importância, como nas fases iniciais de mercado, porém, tanto em si mesmas, como por seu freqüente entrelaçamento e integração com outras instituições produtivas, são partes da organização social e econômica global de maneira bastante generalizada e difundida. (WILLIAMS, 1992, p. 53-54)

Não se deve esquecer tampouco que o próprio MST depende do mercado para a comercialização de seus produtos agrícolas. Segundo Gohn (2007, p. 305), nos anos 1990 o movimento, sem abandonar seus ideais socialistas, redefiniu suas estratégias para se inserir numa economia de mercado, inclusive o externo, e não mais exclusivamente para a subsistência. O grau adequado desse envolvimento talvez não se possa definir de antemão, mas sua fórmula pode estar nas palavras do DJ carioca que – na perspectiva de uma absorção das formas culturais da periferia pela indústria do entretenimento – afirma que “a aposta é dançar com o demônio sem sair queimado” (YÚDICE, 2004, p. 214). A presente discussão evidencia também o fato de que a sobrevivência das tradições e das formas culturais depende de sua relação com o novo, ou, pode-se dizer, da maneira como a tradição e a identidade se inventam e se reinventam. Conforme exposto no início deste trabalho, embora o movimento não deixe de afirmar sua filiação nacional e popular, ele está marcado pelo hibridismo desde sempre, já que elementos da cultura estrangeira e de massa infiltram-se aqui e ali. Ao se evocar o velho, algo de novo se introduz. Dessa forma, a afirmação da tradição não é necessariamente uma volta à raiz, mas a possibilidade de um novo começo. É o que os textos de Dias (2007), sobre as paneleiras, e de Guidi (2008), sobre o jongo, parecem sugerir. Da mesma forma, os textos do *Jornal das Crianças Sem Terrinha* demonstram que o universo dos sem-terra abrange muito mais que seu trabalho e sua luta, além de evidenciarem sua interação com outras e diferentes culturas.

Referências

APRIL 17th – International Day of Peasant Struggle. *Global Exchange*, 17 abr. 2006. Disponível em: <<http://www.globalexchange.org/countries/brazil/3880.html>>. Acesso em: 11 dez. 2008.

AUTOR, 2009.

AUTOR, 2010.

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.

BRYDON, Diana. Why community matters. In: BRYDON, Diana; COLEMAN, William D. (Ed.). *Renegotiating community: interdisciplinary perspectives, global contexts*. Vancouver: UBC Press, 2008. p. 246-259.

____; COLEMAN, William D. Globalization, autonomy, and community. In: BRYDON, Diana; COLEMAN, William D. (Ed.). *Renegotiating community: interdisciplinary perspectives, global contexts*. Vancouver: UBC Press, 2008. p. 1-28.

CARRANO, Pedro; ENGELMANN, Solange. Syngenta sofre importante derrota no Paraná. *Jornal Sem Terra*, São Paulo, n. 300, p. 6, jan.-fev. 2010.

CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. Trad. Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papirus, 1995.

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.

DIAS, Carla. Tradição e identidade na arte de fazer painéis de barro. *Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 41, p. 43-45, set.-out. 2007.

GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 2000.

GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos movimentos sociais*. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2007.

GOMES, Cristiane. Distantes, mas com sentimentos universais. *Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 44, p. 43-44, abr.-maio 2008.

____. Música e a dança que alimentam a alma de um povo. *Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 42, p. 44-46, nov.-dez. 2007.

GUIDI, Rebecca de Luna. Jongo: mais que uma dança. *Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 43, p. 36-38, jan.-fev. 2008.

HOBSBAWM, Eric J. Introduction: inventing traditions. In: HOBSBAWM, Eric J.; RANGER, Terence (Ed.). *The invention of tradition*. Canto Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 1-14.

JORNAL DAS CRIANÇAS SEM TERRINHA. São Paulo: [s.n.], n. 1, out. 2007. 4 p.

JORNAL DAS CRIANÇAS SEM TERRINHA. São Paulo: [s.n.], n. 11, abr. 2009. 4 p.

JORNAL DAS CRIANÇAS SEM TERRINHA. São Paulo: [s.n.], n. 6, set. 2008a. 4 p.

JORNAL DAS CRIANÇAS SEM TERRINHA. São Paulo: [s.n.], n. 7, out. 2008b. 4 p.

LUTAR sempre! 5º. Congresso Nacional do MST. Produção da Brigada de Audiovisual da Via Campesina. Guararema, SP, set. 2007. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=hmk37OvhY4E>>. Acesso em: 10 jul. 2008. Arquivo de audiovisual. Parte 3 (9 min 55 s).

MAGALHÃES FILHO, Paulo A. O legado de Mestre Pastinha na capoeira angola e na educação. *Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 43, p. 32-35, jan.-fev. 2008.

PAULA, Daniel de. Viola-de-cocho: identidade e patrimônio do povo. *Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 42, p. 41-43, nov.-dez. 2007.

RUSHDIE, Salman. In good faith. In: RUSHDIE, Salman. *Imaginary homelands*. London: Granta/Penguin, 1991. p. 393-414.

_____. *The satanic verses*. New York: Picador, 1997.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. Trad. Lólio L. de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

YÚDICE, George. *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Trad. Marie-Anne Kremer. Belo Horizonte: UFMG, 2004.