

# Sobre a “unidade das lutas”: a política dos movimentos e seus encontros

MARCELA RABELLO DE CASTRO CENTELHAS

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p61-85

**resumo** O esforço em *unir* ou *articular* é algo presente em quase todos os movimentos sociais do campo brasileiro, não só no universo dos congressos e *Encontros*, mas também nas demais modalidades de ação coletiva, como marchas e ocupações. Partindo da análise dos processos de construção e realização de dois *encontros* de movimentos sociais – eventos que reúnem um grande número de coletivos, movimentos, sindicatos –, procuraremos compreender como as simbologias e valores ligados à união são efetivamente agenciados, reproduzidos e transformados pelos atores em questão. Procuramos trabalhar a noção de união/unidade em sua polissemia, buscando traçar as múltiplas práticas, valores, sentimentos e grupos que ela engendra no contexto desses eventos. Acreditamos que essa reflexão pode trazer novas questões para o estudo dos movimentos sociais, ao propor que a análise da experiência política e das suas narrativas só ganha inteligibilidade ao estar associada às demais relações e esferas da vida.

**palavras-chave** unidade; movimentos sociais; encontros; experiência; política.

**About the “unity of the struggles”: the social movements’ politics and theirs meetings**

**abstract** The effort to *unite* or *articulate* is present in almost all social movements in the Brazilian rural world, not only in the universe of congresses and *Meetings*, but also in other modalities of collective action, like marches and occupations. Through analyzing the processes of construction and realization of two social movements’ *meetings* – events that gather a great number of collectives, movements, unions – we aim at understanding how the symbologies and values related to union are actually produced, reproduced and transformed by the actors at issue. We seek to work the notion of unity/union in a polissemic way, trying to delineate the multiple practices, values, sentiments and groups that it engenders in the context of these events. We believe that this contribution can bring new questions to the study of social movements, by proposing that the analysis of political experience and its narratives only acquire intelligibility by being associated with other relations and spheres of life.

**keywords** unity; social movements; meetings; experience; politics.

## Introdução

No presente artigo buscaremos traçar algumas aproximações etnográficas dos sentidos e práticas vinculados à ideia de *unidade das lutas*<sup>1</sup> no contexto atual dos movimentos sociais rurais no Brasil. O resgate histórico das mobilizações coletivas no mundo rural dos anos de 1960 até um momento mais recente aponta para continuidades e transformações em torno das noções de *união*, *unidade*, *articulação* que, se por um lado, apontam para conteúdos, bandeiras, organizações e práticas muito diferentes entre si, por outro, fazem referência a uma simbologia continuamente valorizada no universo dessas mobilizações (CENTELHAS, 2015).

Argumentamos com base em Almeida (1993; 2006) que a década de 1980 representa um momento de multiplicação das lutas sociais e, principalmente, de pluralização das categorias de mobilização no mundo rural. Diante desse quadro de diversificação das lutas sociais, no qual novos desafios e questões se impõem às organizações e movimentos sociais e ao projeto de construção da *unidade das lutas*, apontamos que os *encontros* – eventos com duração pré-estabelecida e que reúnem um grande número de coletivos, movimentos, sindicatos e associações – surgem enquanto uma “outra”<sup>2</sup> modalidade de organização e mobilização e expressam, por meio de suas cartas finais, uma tentativa de articulação dessas mesmas lutas (ALMEIDA, 1989).

Todavia, acreditamos que os documentos produzidos nesses eventos são apenas um aspecto de sua heterogênea realidade e, por isso, não dão conta de explicitar como o projeto de *unidade das lutas* é efetivamente construído, produzido, tematizado e transformado pela multiplicidade de atores e coletivos que esses espaços fazem “encontrar”. Nesse sentido, buscamos privilegiar uma análise dessa modalidade de organização e mobilização que dê ênfase à experiência e ao vivido, por entender que, ao seguir os atores e levar a sério o que eles dizem, podemos compreender como as grandes narrativas acerca da

<sup>1</sup> O *itálico* será usado nos termos que se referem às construções “nativas” e também na transcrição de falas ou fragmentos de falas dos interlocutores desta pesquisa. A noção de *encontros*, tão fundamental para este trabalho, encontra-se grafada em *itálico*, pois trata-se de um termo do universo “nativo”. As aspas duplas (“xxx”) são utilizadas além das citações bibliográficas, quando o emprego assinalar uma aproximação do significado, “como se”.

<sup>2</sup> A noção de “outra” está entre aspas para indicar que os encontros, tal como estão colocados neste trabalho, surgem como algo “novo” na década de 1980. Hoje em dia, eles não são algo propriamente novo, já que desde então se passaram mais de trinta anos. Além disso, os *encontros* podem ser algo “novo” somente em alguns sentidos, pois em outros eles guardam muitas semelhanças com os congressos e conferências das décadas de 1960 e 1970.

política – entre elas a dimensão da união ou da *unidade das lutas* – adquirem outros contornos quando são postas em ação.

### **A unidade das lutas no contexto de pluralização das lutas sociais rurais**

Como a *unidade* é construída nos *encontros*? Nossa questão inicial parte, de algum modo, de uma preocupação nativa. O esforço em *unir*, *articular* ou *integrar* é algo presente em quase todos os movimentos sociais do campo brasileiro, não só no universo dos congressos, conferências e *Encontros*, mas também nas demais modalidades de ação coletiva, como marchas, atos, ocupações, acampamentos, entre outros. Compreender, contudo, o que significam esses espaços dos *encontros* e o projeto de *unidade das lutas* que eles manifestam exige que situemos o seu processo de construção no contexto mais amplo das mobilizações coletivas no mundo rural brasileiro.

O processo de pluralização dos movimentos sociais que se intensifica na década de 1980 não só multiplicou movimentos, categorias e formas de ação, como também incorporou novos elementos às lutas sociais no campo. Os movimentos surgidos nesse período além de politizarem denominações de uso local, também se caracterizavam pela defesa de suas formas específicas de apropriação dos recursos naturais e pela tentativa de manutenção dessas mesmas formas. Sendo assim, eles veiculavam não só a dimensão de luta pela terra como meio de produção, mas também como forma de reprodução de um modo particular de vida e ocupação do território, que incorpora um certo discurso acerca da “natureza” e da “cultura”<sup>3</sup> (CARNEIRO DA CUNHA, 2009; CARNEIRO DA CUNHA; ALMEIDA, 2009).

Grupos sociais surgem na cena pública a partir de denominações de uso local, que adquirem maior visibilidade nos embates e conflitos com o Estado ou com antagonistas específicos. *Extrativistas*, *seringueiros*, *castanheiros*, *quilombolas*, *quebradeiras de côco babaçu*, entre outros são algumas dessas denominações – que posteriormente darão nome a novas organizações – que aparecem não necessariamente referidas às noções de *camponês* ou *trabalhador rural* e que mais do que novas “identidades”, incorporam novas modalidades de ação e organização, extrapolando, muitas vezes, a estrutura sindical pré-existente (ALMEIDA, 2006).

Diante desse quadro de pluralização das lutas sociais, apontamos que os *encontros*, enquanto “outra” modalidade de organização e mobilização, parecem

---

<sup>3</sup> Esses autores discutem como que em determinado momento, as noções de “cultura” e “natureza” passam a ser incorporadas nos repertórios de ação de determinados movimentos sociais, como dos seringueiros, quilombolas e indígenas.

surgir como uma tentativa de articulação dessas mesmas lutas. Almeida (1989) se remete ao ano de 1989 como o “tempo dos primeiros encontros”, pois nele ocorreram inúmeros deles, como, por exemplo, o I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, I Encontro dos Povos da Floresta, II Encontro Nacional dos Seringueiros, I Encontro Nacional dos Trabalhadores Atingidos por Barragens, III Encontro das Comunidades Negras Rurais do Maranhão, entre outros. O autor também coloca que, baseado nas cartas finais desses eventos, é possível perceber que eles evidenciam certos acordos e consensos em nível local ou até nacional, ao apontarem para bandeiras como a reforma agrária ou a demarcação das terras indígenas. Além disso, ele pontua que esses documentos apresentam um léxico permeado por noções como *aliança*, *juntar forças*, *acordo*, o que indicaria para uma perspectiva de construção da unidade ou da articulação.

Se os *encontros* manifestam claramente a ideia de unidade, é possível indicar que eles também colocam a dimensão da pluralidade ou da diversidade. Como vimos, umas das características desses eventos é sua proposta de fazer “encontrar” um espectro bem amplo de movimentos e organizações e, nesse sentido, eles diferem de demais acontecimentos como os congressos e conferências da Confederação dos Trabalhadores da Agricultura (CONTAG) ou do Movimentos dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST) – apesar de nestes também estar presente a perspectiva da diversidade, mas de modo diferenciado. Contudo, a pluralidade nos *encontros* não está somente referida à multiplicidade de organizações que eles congregam, mas também ao caráter de valor que a diversidade assume nesses espaços.

Esse processo de pluralização de movimentos e categorias, no qual se incorpora as dimensões da “natureza” e da “cultura” para o repertório das ações coletivas no meio rural, coloca novas questões para a prática política destes mesmos movimentos, principalmente para o referido projeto de *unidade das lutas*. Acerca desse mesmo processo, é preciso ressaltar que embora possamos identifica-lo analítica e historicamente, sua marcação temporal é relacional, circunscrita e descontínua face à complexidade das lutas sociais rurais. O esforço em unir/articular e, paralelamente, o reconhecer e produzir da diferença são duas chaves<sup>4</sup> que podemos traçar, apesar de suas nuances e transformações, desde o surgimento das primeiras organizações de trabalhadores rurais na década de 1960, como a União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas

---

<sup>4</sup> O esforço de traçar correspondências, em articular ou unir as tensões, conflitos e divergências são elementos e processos constituintes da formação de qualquer coletividade ou ação coletiva e, portanto, não se restringe ao âmbito dos movimentos sociais rurais. Inclusive, a própria ideia de ‘movimento social’ precisa ser pensada não como algo pronto, ou como uma totalidade acabada, mas como uma construção cotidiana de alianças, projetos, sentimentos e práticas, nem sempre homogênea, justamente pela diversidade de sujeitos, histórias de vida e afetos que o constituem.

do Brasil (ULTAB) e as Ligas Camponesas (CENTELHAS, 2015).

No entanto, a apreensão dessas questões somente no nível de uma reconstrução histórica mais generalista ou de dados mais agregados, como cartas, documentos ou notícias, parece não dar conta de como essa valorização da diversidade e a construção da *unidade* ou da *articulação* efetivamente se relacionam em situações empíricas de enfrentamento e luta.

Buscando não tomar unidade e diversidade como elementos dados da ação política, nem muito menos como dimensões antagônicas ou frutos de consensos/dissensos em espaços deliberativos que os movimentos sociais e seus atores participam, discutimos a relevância de trabalhá-las a partir de uma abordagem etnográfica que enfatize os aspectos mais cotidianos do fazer político, privilegiando elementos do “vivido” e da experiência (QUIRÓS, 2010). Tomamos os processos de simbolização e as ações simbólicas – tal como faz Kertzer (1988) ao analisar atos e rituais públicos em diferentes contextos nacionais – como centrais na construção das causas, projetos e bandeiras políticas, bem como trabalhamos as imbricações entre rituais e política (CHAVES, 2000; PEIRANO, 2001; 2003, BENITES, 2014), no sentido de analisar como unidades e diversidades são praticadas e como seus significados são produzidos, mantidos ou alterados no conjunto de ações que constituem os *encontros*. Ao propormos analisar unidades e pluralidades “em ação”, nos inspiramos na abordagem dos rituais construída por Tambiah (1996), na qual ações e representações encontram-se intimamente relacionadas, já que os ritos são pensados não só pelo que significam, mas também pela forma como são praticados e pelos recursos comunicativos que nele são empregados.

Nesse sentido, o investimento etnográfico privilegiado por nós, ao enfatizar uma descrição pormenorizada, busca produzir um estranhamento em relação a práticas, categorias e atos performáticos comuns àqueles socializados, sejam militantes ou pesquisadores, à rotina desses “rituais políticos”, sejam atos, reuniões, assembleias. Inspirados nas análises de Schwartzman (1987), ao abordar as reuniões de um Centro Comunitário de Saúde Mental no Meio-oeste estadunidense, e de Comerford (1999), ao descrever reuniões de trabalhadores rurais, apostamos que os *encontros* não seriam apenas um instrumento de organização política dos movimentos sociais, mas seu “fazer” implicaria na própria realização – e transformação – de certos valores e práticas muito caros às cosmologias políticas desses mesmos movimentos. O resgate da importância dos símbolos e dos ritos para se pensar a política é, portanto, um esforço no sentido de compreender unidade e diversidade na teia de ações e significados que constroem os *encontros*.

### **Construindo encontros, fazendo movimentos**

A partir da análise minuciosa de dois encontros acompanhados, procura-

remos compreender o projeto de *unidade das lutas* em seu caráter polissêmico, processual, dando ênfase ao aspecto do “fazer-se”, resgatando o que nos diz E.P. Thompson (2001). Nesse sentido, torna-se fundamental voltar a atenção para elementos desses espaços que geralmente são negligenciados por algumas abordagens da política.

Ao etnografar os *encontros* não trataremos apenas daquilo que neles é discutido ou pautado – normalmente presume-se que esta é a finalidade destes eventos, traçar alianças, construir bandeiras, discutir pautas –, mas de todo o seu processo de construção, evidenciando “detalhes” e aspectos mais rotineiros (tais quais, como acontecem as discussões, quem fala, quem não fala, como fala, de onde fala, como se faz um ato etc). Além disso, o próprio evento é constituído por uma trama de ações e atividades – shows, refeições, apresentações culturais, feiras, conversas, atos públicos entre muitos outros – que revelam que “construir pautas” é apenas um aspecto da rica vivência que são os *encontros*. Como será possível perceber, esses espaços apresentam uma grande complexidade de atores, movimentos, símbolos, bandeiras e práticas, que de alguma forma espelham a grande diversidade das lutas sociais no campo brasileiro.

O primeiro evento acompanhado, o III Encontro Nacional de Agroecologia (ENA), realizou-se na cidade de Juazeiro, no estado da Bahia, entre os dias 16 a 19 de maio de 2014. Fruto do trabalho de articulação de diversos coletivos, associações, movimentos sociais, sindicatos e ONGs que se desenvolve desde o primeiro ENA, que ocorreu em 2002, o *encontro* foi promovido e organizado pela Articulação Nacional de Agroecologia (ANA). Suas atividades ocorreram quase todas no campus da Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF) e contaram com a presença de 2.100 pessoas, dentre as quais, segundo a organização do evento, 70% eram *agricultores e agricultoras (agricultores familiares, camponeses, extrativistas, indígenas, quilombolas, pescadores artesanais, ribeirinhos, faxinalenses, agricultores urbanos, geraizeiros, sertanejos, vazanteiros, quebradeiras de côco, caatingueiros, criadores em fundos de pasto, seringueiros*<sup>5</sup>), com 50% de *mulheres*. O ENA foi, portanto, um *encontro* de grandes proporções, que necessitou de uma grande infraestrutura e contou com o financiamento do governo federal e de algumas empresas públicas para que pudesse ocorrer.

O segundo evento acompanhado foi o I Congresso Intercultural da Resistência dos Povos Indígenas e Tradicionais do Maraká'nà (COIREM), realizado entre os dias 6 e 9 de junho de 2014 no campus da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, na cidade de Seropédica, no estado do Rio de Janeiro. A proposta e organização desse congresso estava ligada a uma grande mobilização de grupos indígenas e outros movimentos sociais no Rio de Janeiro contra a

---

<sup>5</sup> As categorias referidas neste parágrafo foram transcritas tal como se colocam nos termos nativos, retiradas da Carta Final do Encontro.



remoção e derrubada do antigo Museu do Índio. O COIREM foi um evento menor, no qual participaram aproximadamente 500 pessoas, e teve grandes dificuldades em relação à infraestrutura e ao financiamento, pois sua orientação geral não aceitava recursos vindos do Estado ou de empresas.

Os relatos contidos no presente trabalho centram-se na descrição dos dias nos quais os dois *encontros* aconteceram. Contudo, é importante apontar que a construção desses espaços não se restringe a esses mesmos dias, na medida em que ela demanda um enorme esforço de articulação e trabalho prévios. Nos limites deste artigo, não poderemos adentrar na complexidade desses processos de organização dos dois eventos. No entanto, algumas considerações se fazem necessárias, já que os mesmos condensam e fazem circular muitos dos sentidos e valores atribuídos aos *encontros*, além de atualizarem o referido projeto de *unidade das lutas*.

O cerne da mobilização para o III ENA foram as *Caravanas Agroecológicas e Culturais* que, segundo o site da ANA e do *encontro*, eram feitas em “parceria com diversas organizações locais” e se relacionavam com ideia nativa de *unidade na diversidade*. Elas aconteceram em treze territórios brasileiros e eram entendidas como uma estratégia capilarizada de mobilização dos atores nestes territórios, bem como de “reconhecimento dos conflitos em curso no espaço de disputa físico, político e ideológico onde a agroecologia se insere”<sup>6</sup>. As caravanas duravam em média de três a quatro dias e as atividades realizadas buscavam “pensar o fortalecimento da agroecologia, a ampliação da escala das suas experiências, bem como conhecer as ameaças que estas experiências enfrentam para se desenvolver”. Nelas, um conjunto de atividades como reuniões, *rodas de conversa*, *vivências*, atos públicos, refeições, *visitas* davam corpo a uma tentativa de articulação de realidades diversas e, principalmente, de visibilização de conflitos e resistências vivenciados em cada *território*.

A preparação para o COIREM se deu em torno do *Mutirô de organização*, período anterior ao Congresso no qual se deu a execução de tarefas fundamentais à sua realização. Ao acompanhar esse momento, que teve a duração de três dias, e também a partir de informações do site<sup>7</sup>, era perceptível que os princípios orientadores do encontro passavam pelas noções nativas de *autonomia* e *pluralidade*. A primeira se referia a uma tentativa de realizar um evento sem recursos vindos das empresas, dos governos e dos partidos políticos, pois

<sup>6</sup> Os relatórios das Caravanas Agroecológicas e Culturais encontram-se no site da ANA. ARTICULAÇÃO NACIONAL DE AGROECOLOGIA, Relatórios das Caravanas Agroecológicas e Culturais. Recife: ANA, 2013. Disponível em: <<http://encontros.agroecologia.org.br/index.php/publicacoes/publicacoes-da-ana>>. Acesso em: 12 dez. 2014. Das treze Caravanas, oito delas disponibilizaram seus relatórios de atividades aos quais nos referimos no parágrafo acima.

<sup>7</sup> COIREM, Convocatória, 2014. Disponível em: <<https://coirem.noblogs.org/post/2014/05/30/convocatoria-1o-coirem/>>. Acesso em: 19 jan. 2015.

o dinheiro desses era visto, segundo a fala de alguns, como uma *forma de cooptação*. Os recursos para a realização do COIREM foram angariados por meio de doações de pessoas físicas e de alguns sindicatos. A dimensão da *pluralidade* se colocava em termos tanto de uma participação de coletivos diversos, como também pela noção de que eram todos *responsáveis* pela realização do evento, numa tentativa de não distinguir organizadores e participantes.

Apesar de muito diferentes em termos de suas propostas, de sua organização e do número de participantes, tanto o III ENA como o I COIREM apresentam algumas semelhanças em termos de seus “formatos”<sup>8</sup>. Ambos ocorreram em campus universitários e tiveram duração de quatro dias. Para além desses dois fatores, que indicam uma articulação com atores dessas unidades federais de ensino e uma quantidade similar de atividades, havia outras similaridades no ordenamento das ações nos dois *encontros*. Os dias sempre se iniciavam com momentos de refeição (ou *hamé puia*, no caso do COIREM) e acolhida dos participantes (com música e danças), dos quais se seguiam atividades de “discussão”. Essas atividades, que contavam com nomes diversos, *reuniões, plenárias, assembleias, seminários, oficinas*, sempre instauravam algum exercício de *sistematização*, realizado por alguém referido à organização que anotava as discussões para fins de registro ou para que fossem incluídas nas *Cartas Finais* do evento. Além desses momentos de “discussão”, observamos a existência de outros, como *shows, feiras, atos públicos, audiência pública*. A existência dessa rotina ou similaridade nos encontros nos remete a uma padronização das práticas e procedimentos, própria do processo ritual (BLOCH, 1989; KERTZER, 1988; TAMBIAH, 1996).

Esses autores nos mostram, no entanto, que essa padronização não significa que os ritos sejam espaços de pura repetição de um conjunto pré-estabelecido de atos, mas que, pelo contrário, eles colocam possibilidades de rupturas, disjunções e transformações. Observá-los a partir de sua dimensão prática, etnografando atos de fala, movimentos, significados e avaliações nativas, portanto, nos permite entendê-los também como espaço de conflito e criatividade. Em sua abordagem acerca dos rituais, Tambiah (1996) salienta que estes possuem, entre outras, a característica de se destacar do cotidiano. A marcação dessa distinção com relação aos *encontros* aparece nas palavras dos meus interlocutores principalmente pelo afastamento que participar dele

---

<sup>8</sup> Esse “formato”, que pode ser percebido em outros encontros acompanhados ao longo dos desdobramentos dessa pesquisa, parece ser mesmo um modelo socializado de realização desse tipo de atividade, como observamos posteriormente no Encontro de 30 anos do Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Nordeste (2016) e em eventos menores, como o Seminário do Dia do Agricultor Familiar (2016), o Seminário de Impactos da Energia Eólica (2017) e o Seminário sobre Desmatamento e Impactos na Vida das Mulheres (2017), ocorridos no Agreste e Sertão pernambucanos.



instaura da *casa*, da *família* e do *trabalho*. O deslocamento até uma outra cidade também é algo salientado. Se para alguns mais acostumados com esse tipo de evento não se trata de uma novidade, para outros significa a primeira vez que saem de seus estados ou que viajam de avião. A viagem, se por um lado, é valorizada pelo fato de se conhecer lugares e pessoas novas, por outro, é tematizada pelas dificuldades que ela produz. Essas dificuldades vão desde as perdas materiais pelo afastamento do trabalho ou do *roçado*, a distância da família e a conseqüente rede de parentes/amigos que precisa ser mobilizada para o cuidado dos filhos ou idosos, principalmente pelas mulheres, até as possíveis acusações de vizinhos, parentes ou companheiros de que a pessoa *viaja demais* ou *vive viajando*.

O valor atribuído à participação no encontro, em paralelo aos desafios que ela impõe aparece na fala de Márcia<sup>9</sup>, agricultora do nordeste Paraense, que conheci ao longo de uma mesa sobre *Reforma Agrária e Luta pelos Territórios Tradicionais*.

Por que hoje a gente tá aqui, só eu do assentamento, deixando a família, deixando o roçado, mas em prol das pessoas que ficam lá, que não podem vir, você sabe que pra vir pra cá é uma luta grande, é uma vaga repartida por vários, quando a gente consegue não pode perder essa oportunidade. Então a nossa luta é essa, né, no nosso estado, no nosso município. Enquanto mulher, eu me sinto orgulhosa, né? Porque você sabe que nós mulheres já conquistamos muitas coisas, mas ainda falta conquistar muito, mas também já conquistamos muitas.

Assim como outras mulheres com as quais conversei ao longo do *encontro*, Márcia qualificava essa tensão entre valor e dificuldade de maneira específica, já que para ela(s) a participação nesse e em outros espaços políticos implicava em esforços e possibilidades de acusação ou desqualificação muito diversa dos homens. Muitos trabalhos acerca do engajamento ou militância de mulheres em contextos rurais, como Siliprandi (2015) e Jalil (2013) abordam essa problemática, mostrando os obstáculos para a participação dessas mulheres em espaços políticos, como movimentos, sindicatos e associações, que vão desde a falta de apoio ou até oposição da família, vizinhos e companheiros, até o descrédito de sua capacidade pelo fato de serem mulheres. Além desses trabalhos mais propriamente acadêmicos, destaca-se os relatos de vida de Margarida Pereira da Silva (SILVA, 2008), militante do Movimento de Mulheres Trabalhadoras

<sup>9</sup> Com relação aos nomes dos interlocutores que aparecem ao longo deste trabalho, optamos por manter aqueles com os quais houve acordo em relação a sua publicização. Quando esse acordo não foi feito, optamos por identificá-los apenas por sua organização/localidade.

Rurais do Nordeste (MMTR-NE) e Domitila Barrios Chungara, do Comitê das Donas de Casa de Século XX (Bolívia) (VIEZZER, 1981), nos quais evidencia-se os desafios vividos por essas mulheres na conjugação entre o trabalho político e os cuidados domésticos, bem como as violências e desqualificações sofridas. O interessante desses relatos, ao centrarem-se em descrições cotidianas de suas vidas é, justamente, demonstrarem como essas mulheres elaboram formas de resistência criativas para lidar com essa tensão, como redes de apoio para o cuidado dos filhos quando se ausentam, criação de “creches” nos locais de reunião, entre outras.

Essa imbricação com o cotidiano das vidas dos e das participantes dos *encontros*, que instaura essas *dificuldades* mencionadas acima, também constrói o valor e a avaliação da participação naquele espaço. É muitas vezes pelo *sacrifício* que estar presente representa, como me disse Márcia, que participar é algo valorizado. Além disso, ir aos encontros traz implicações para além da temporalidade restrita a esses eventos na relação com as famílias e comunidades. Como disse Rodrigo, do Movimentos dos Pequenos Agricultores (MPA), existe uma *obrigação, por eu ser representante de comunidade e do MPA da Bahia no Encontro (ENA), de levar um relatório de tudo que tinha aprendido no evento, de tirar todas as dúvidas dos seus companheiros*. Essa relação de responsabilidade e compromisso, contudo, conjuga-se com a possibilidade de acusação desses mesmos a quem se deveria certa satisfação, justamente porque a viagem pode ser entendida como um período de “folga” ou de afastamento do trabalho na roça, considerado mais pesado e cansativo. Esse afastamento, por sua vez, como já dissemos e em especial para as mulheres, implica em rearranjos em torno das dinâmicas familiares e em possibilidades de conflitos, desqualificações e violências.

A relação do *encontro* com as demais esferas da vida, como a família, a comunidade, as amizades, o trabalho nos informa muito sobre os sentidos que ele adquire para os interlocutores. Contudo, não é só a partir desses elementos e redes de pertencimento que suas dinâmicas podem ser entendidas. Existe, também, um conjunto de habilidades adquiridas durante sua própria realização, ou durante a participação em outros eventos e reuniões de outra natureza, que se relacionam com práticas e linguagens socializadas em universos de organizações e movimentos sociais. Esse compartilhamento ou não dos códigos necessários à esse tipo de participação, que vão desde a habilidade de falar em público – ou de “falar bonito”, como desenhou Comerford (1999) ao analisar as reuniões de trabalhadores rurais – de cantar as músicas ou palavras de ordem nos atos e demais espaços de acolhida ou de saber conversar e fazer amigos, são também objetos de desencontros e conflitos ao longo dos *encontros* e que colocam questões para o proposta nativa de *unidade na diversidade*.

Nos momentos de “discussão”, sejam eles *plenárias, sessões simultâneas, seminários temáticos, reflexões temáticas*, ao observar a pragmática e o detalhes de como eram realizados, percebemos que seu formato implicava numa expec-

tativa em torno de como e do que falar e sua própria composição, contando com participantes de categorias, identidades e *movimentos* bem diversificados, era uma expressão da *diversidade* que os *encontros* procuram encarnar. Essas atividades caracterizavam-se pela existência de uma *mesa*, responsável pela *mediação* e *coordenação* do debate, que era composta geralmente por alguma pessoa referida à organização do evento. Essa *coordenação* ou *mediação*, como era chamado o trabalho da mesa, consistia em introduzir a discussão ou fazer a *contextualização*, expondo sobre o que se discutiria naquele espaço, bem como explicar como seria feita a discussão (quanto tempo cada um falaria, o ordenamento das falas e das ações, entre outros). A existência dessa *mesa* instituía um outro elemento, chamado de *público* ou de *plenária*, que era justamente os demais participantes que não compunham a *mediação*, nem a *mesa*. Dependendo do formato da discussão, esse *público* falava mais ou menos, pois em espaços mais solenes como a *Plenária Inicial* do ENA não se abriu a fala para os participantes, mas em outros, como as *Sessões Simultâneas*, quase todos os integrantes se pronunciaram. As falas da *mesa* e do *público* estavam de certa forma relacionadas, tanto porque havia uma expectativa da *coordenação* de que a fala da plenária se referisse à fala da *mesa*, como porque, quanto mais tempo a *mesa* usasse – e como ela quase sempre falava primeiro –, menos tempo restava para as falas do *público*.

Essa questão do tempo e da quantidade das falas era algo constantemente exposto ao longo desses momentos de “discussão”. Se por um lado era indesejável que alguém falasse demais, em alguns momentos, principalmente no COIREM, as pessoas eram chamadas a se pronunciar mais, ou a inexistência de alguém disposto a falar gerava constrangimentos. Isso ficou mais evidente no desenrolar das *Reflexões Temáticas* (no primeiro dia à tarde desse mesmo Congresso), na qual após a fala da *mesa*, quando abriu-se o *microfone* para a *plenária*, por alguns minutos ninguém se prontificou a falar<sup>10</sup>. Ao longo de todo o evento, foi possível perceber que nem todos estavam igualmente familiarizados com esse formato de reuniões e assembleias, que se caracteriza basicamente pelo falar em público.

Nessa mesma atividade, um militante de um coletivo estudantil comentou que lhe desagradava esse formato muito *pronto* da atividade, porque ele não propiciava o diálogo e a participação de todos. Em um outro momento desse mesmo Congresso, na *Apresentação das delegações* do terceiro dia, houve uma total dissolução entre *mesa* e *público*, pois os integrantes da primeira fo-

<sup>10</sup> Em conversa com um dos organizadores do COIREM, foi colocado que muitas das lideranças indígenas que estavam sob muita pressão, isto é, que estavam vivenciando fortes conflitos e, por isso, tinham uma maior trajetória de organização e resistência não tinham conseguido chegar ao evento por conta de atrasos no financiamento. Essa fala se articula com uma percepção de que muitos dos presentes não dominavam um certo “saber fazer” ou linguajar destes espaços de reunião ou assembleia, e isso pode ser um indicativo de porque houve tantos silêncios.

ram chamando pessoas da *plenária* para falar, e então outras pessoas foram se candidatando até o momento em que o mediador pediu que a estrutura – de divisão entre *mesa* e *público* – fosse seguida, o que mesmo assim acabou não acontecendo. Esses incidentes nos mostram que, embora haja toda uma simbologia e um esforço prático para que esses eventos articulem as diversidades de modo a levar a uma *união* ou *diálogo* entre os diferentes atores e coletivos, o seu formato – e o que ele exige em termos de práticas compartilhadas ou de um certo “saber fazer” – pode gerar novas diferenciações e conflitos entre os participantes.

Se havia nesses momentos de “discussão” uma expectativa em torno de como falar, havia também acerca do que falar. O próprio processo de *contextualização* feito pela *mesa* objetivava criar um ponto de partida comum a que todos se referissem. No entanto, as falas geralmente diziam respeito à experiência pessoal, do seu *território*, *comunidade* ou *luta*. Essa dimensão da *experiência* parecia ser algo valorizado nos princípios orientadores dos dois *encontros*. A noção de *território*, algo que apareceu como central nos dois eventos, mas especialmente no ENA, coloca uma forma específica de valorização da diversidade, que remonta à incorporação de elementos étnicos e culturais nos repertórios das lutas sociais pós década de 1980 (ALMEIDA, 1993; 2006; CARNEIRO DA CUNHA; ALMEIDA, 2009).

Esses relatos acerca das vivências eram muitas vezes carregados de expressões como *dor* e *sofrimento* ao ser vítima de algo causado por aqueles considerados *inimigos* (como o *Estado*, o *agronegócio*, o *latifúndio*, os *grandes*), mas também de *alegrias* ou *felicidades* ao conquistar algo, sempre por meio de muita *luta*. Nos dois *encontros*, os momentos de discussão que mais propiciaram esses relatos foram aqueles nos quais havia menos pessoas e nos quais as falas da mesa tinham caráter menos solene (no caso do ENA foram as *Sessões Simultâneas e Seminários Temáticos*; no COIREM os *Seminários Temáticos*).

A *Sessão Simultânea* da qual participei era promovida por organizações do *território* extremo Sul da Bahia e se iniciou com a teatralização de um conflito entre o *agronegócio* e os *povos tradicionais*. Um homem com uma máscara de caveira e chapéu entrou jogando “agrotóxico” nas pessoas da plateia, que gritaram contra ele. Depois, ele começou a arrancar os elementos decorativos pendurados na estrutura que acolhia os participantes, o que levou os *indígenas*, os *povos de santo* e as *camponesas* (que compunham a dramatização) bradarem contra ele. Havia também uma cerca entre ele e os povos tradicionais, a qual ele ia movendo sem parar na direção destes. No fim, os *povos tradicionais*, segurando um livro escrito *Constituição Brasileira*, derrubaram a cerca e expulsaram o *agronegócio*. As falas que se seguiram fizeram um certo eco a essa dramatização, pois concentraram-se em descrever conflitos específicos vivenciados pelos participantes em suas diferentes localidades, bem como reafirmar o *agronegócio* como o ator gerador desses mesmos conflitos. Um indígena do

Sul da Bahia falou da *dificuldade que é ter a terra demarcada*, pois já tinham feito todos os estudos e o processo continuava parado. Uma agricultora do Oeste do Paraná afirmou, *Na nossa terra a gente vive muita dificuldade, muito conflito, porque o agronegócio não chegou lá, ele saiu de lá*. Em seguida a sua fala, um integrante de uma organização pastoral do Vale do Jequitinhonha reafirmou a crítica, *o agronegócio vem rasgando a constituição com os Códigos da Mineração e Florestal*. Essa última fala também interagiu com o teatro inicial ao colocar que *A constituição não é necessariamente as leis, mas aquilo que é justo e, apesar de escrito por poucas mãos, existem leis lá que são nossas*.

Em outro espaço do mesmo encontro, os *Seminários Temáticos*, os relatos das experiências de conflitos também foram uma constante. Nele, uma liderança quilombola de Tocantins expressou sua indignação em relação à criação de um parque de preservação ambiental dentro do território de sua comunidade. Nas palavras dela, *o Estado passou muito tempo sem se relacionar com as comunidades, agora ele chega para oprimir*. Sua fala reiterou o *sofrimento de ver pessoas, como seu pai e seu avô não voltarem a ser os mesmos*, diante do processo árduo de resistência para que a comunidade fosse reconhecida como quilombola e, também, a *dor de presenciar mortes e atrocidades cometidas pelos grandes e poderosos*. O Estado como causador desse sofrimento aparece também na fala de um seringueiro do Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS), ao relatar a *dificuldade na criação das reservas extrativistas, pois existem várias demandas no governo que não vão para frente, as pessoas ficam sem endereço, sem inserção, criar uma reserva é dar identidade, dar endereço a essas pessoas*. Essas duas falas foram seguidas da intervenção de uma militante sindical da Paraíba, que colocou *movimento social é movimento sofrido, é movimento voluntário*, ao comentar sobre sua inserção no sindicato. As falas se encerraram com uma quilombola de Sergipe, dizendo que em seu *território vivenciava muitos conflitos entre assentados e quilombolas*, mas que acreditava que *as lutas eram todas parecidas, ser diferente não significava não conversar*.

Nas falas abordadas acima, percebe-se um conjunto de termos como *dor*, *sofrimento*, *sacrifício*, *dificuldade* e também *justo*, que, se por um lado pode contrastar com a interpretação que alguns tem desses espaços de discussão – como disse Chicão, dirigente nacional do MST, de que não eram espaços de *lamentação* –, por outro parece ser a própria substância a partir da qual se traça uma correspondência entre realidades de *luta* tão diversas. Em diferentes espaços, a possibilidade de *união* ou de articulação entre pessoas vindas de lugares distintos, como também de grupos diferenciados (*camponeses e indígenas, indígenas e populações tradicionais*), se relacionava ao fato de enfrentarem o mesmo *inimigo* ou, ainda, de terem as mesmas *dificuldades*, algo que remete a um *sofrimento* ou *exploração* diferentes em suas expressões, mas mesmo assim entendidos como compartilhados. Como já fora trabalhado por diversas autoras e autores, entre elas Jimeno (2010), Fassin e Rechtman (2009) e Boltanski (2004), noções como



dor, sofrimento, trauma operam como importantes articuladoras de pessoas e coletividades, possibilitando tessitura de vínculos e correspondências, o que Jimeno (2010) chama de “comunidades emocionais”. Ao falar da construção da categoria de “vítima” na cena pública colombiana, a autora nos diz

Argumento que essa linguagem do testemunho pessoal tem efeitos políticos, na medida em que constrói uma versão compartilhada dos acontecimentos de violência da última década e serve de alicerce para uma ética do reconhecimento e para ações de protesto e de reparação, visto que é um mediador simbólico entre a experiência subjetiva e a generalização social. A natureza emocional dessa categoria torna possível, como nunca antes no país, tecer vínculos de identidade e reconhecimento entre aqueles que experimentaram a violência e o conjunto da população civil. (JIMENO, 2010, p. 99)

No universo analisado, é interessante perceber que essa gramática emocional da *dor* e do *sofrimento*, das *mortes* e *atrocidades*, se constrói também na denúncia dos seus perpetradores, sejam eles o *Estado*, os *grandes* ou o *agronegócio* e, com isso, parecem estabelecer também um conjunto de *inimigos comuns*.

Contudo, ainda que o *Estado*, o *governo*, o *agronegócio*, o *latifúndio*, os *políticos*, as *prefeituras* possam ser mapeados como atores e termos recorrentes nas falas dos participantes para identificar os *inimigos*, eles não esgotam o conjunto de possibilidades de antagonismos e conflitos, que pode muitas vezes se explicitar entre os próprios grupos participantes do *encontro*. Ao longo do ENA, uma agricultora de Chapecó (SC) e um seringueiro do CNS comentaram sobre a existência de muitos embates entre *pequenos agricultores* e *indígenas*, contudo, o que parece ser interessante é que esses conflitos não são enquadrados a partir da noção de *inimigo*, o que pode indicar que a mesma noção no contexto desses eventos é usada para qualificar enfrentamentos com agentes cujos poderes de intervenção e capacidade de negociação política são de certo modo supralocal, que em termos nativos são referidos como *os grandes*. Ainda, e como veremos mais adiante, a relação com esses *grandes* não se dá de forma homogênea, pois se para alguns o Estado, a partir das políticas sociais, pode ser um espaço de disputa, em outras falas ele aparecia como o próprio gerador das *dificuldades* e *sofrimentos*. Como disse um jovem paranaense da Pastoral da Juventude Rural (PJR),

[O governo] é aliado dos grandes proprietários, mas que existem coisas pontuais sendo feitas, políticas públicas que são difíceis de conseguir e com poucos recursos. [...] não existe a possibilidade de discutir a agroecologia se não se



muda o próprio Estado e se não se faz a reforma agrária. E não vai se avançar [na reforma agrária] se não se avança no plebiscito pela reforma política.

Já uma agricultora do município de Altamira, ao falar sobre o Plano de Desenvolvimento Rural do Xingu, afirma que *lutar com o governo é bem mais difícil do que lutar com as empresas*. Essa luta com o governo aparece muito também quando se tematiza o acesso às políticas sociais voltadas ao mundo rural, entre elas o Programa Nacional de Aquisição de Alimentos (PAA) e o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE). Na *Oficina* acompanhada ao longo do ENA, de avaliação do PAA, criticava-se muito a *burocratização* do programa, que naquele momento passava por alterações, surgindo exigências como a posse de cadastro de pessoa jurídica pela entidade participante, o lançamento de todas as vendas de alimentos em um sistema online, além da aprovação dos beneficiários pelos conselhos municipais. Como disse uma agricultora, *os agricultores ao invés de fazer coordenação política, vão apenas responder à burocracia*, burocracia essa que, por *depende das prefeituras* (via conselhos), poderia inserir esse programa numa lógica de favores políticos ou, como disse um agricultor, numa *moeda de troca por votos, privilegiando alguns em detrimento de outros*.

No COIREM, as falas críticas em relação ao governo ou ao Estado ficaram ainda mais evidentes, principalmente nos representantes de movimentos urbanos, ligados a sindicatos de professores e movimento estudantil (como um militante de um desses movimentos falou, *com inimigo não se negocia, é preciso ir pro pau contra o Estado*). Já entre os indígenas e representantes de movimentos camponeses, expressava-se uma denúncia da forma como o governo operava, mas reconhecia-se a importância de tocar uma luta também nas instituições, como um indígena guarani do Vale da Ribeira mencionou, *É importante a gente se unir, se a gente tivesse união, já tinha eleito mais de três deputados federais*.

As divergências que permeavam os debates desses *encontros*, as quais não pudemos comentar exaustivamente, nos revelam que a possibilidade de articulação ou união é traçada frente a concepções plurais acerca dos caminhos da *luta*. Sendo assim, a noção trabalhada de pluralidade não se refere somente à diversidade de grupos sociais (*camponeses, indígenas, quilombolas, quebradeiras de côco, seringueiros, extrativistas, sem terra*) que esses eventos propõem fazer “encontrar”, mas também às diferentes inserções ideológicas e projetos políticos dos coletivos e atores em questão. Nos *encontros*, os participantes também refletem sobre suas práticas para além daquele momento específico e, neste sentido, esses eventos assumem o caráter que muitas vezes lhes é imposto *a priori*, de planejar estratégias, de propor ações coletivas e pautas comuns.

O interessante dessa tentativa de construção de pautas comuns – contidas na *Carta Final*<sup>11</sup>, mesmo que essa não contemple exatamente todas as discussões e temas tratados ao longo dos *encontros* – para o tema que estamos abordando nesse trabalho é entender quais práticas, ações, mobilizações e grupos são passíveis de serem articulados e, mais, quais são os princípios de legitimidade e validade que os recortam.

O posicionamento diferencial em relação ao Estado ou governo, a luta pela demarcação da terra via aparatos legais ou através da “autodemarcação”, ou ainda a aposta por reivindicar políticas sociais ou não são algumas das questões a partir das quais foi possível entrever as diversas interpretações acerca de “como se deve fazer”, pelo que é certo lutar, quais são as formas legítimas e ilegítimas de agir. A reflexão nativa em torno de sua própria prática política nos mostra que esses eventos são, também, espaços de disputa de poder e de negociação política, que não só trazem novas questões para os movimentos, como também reafirmam e alteram as fronteiras dos “aliados”. Se a ideia nativa é que os *encontros* são espaços de construção de um comum ou de uma articulação entre diversas organizações e coletivos, essa união está diretamente relacionada com essas considerações em torno da prática política. Ou seja, é pela reflexão em torno dos limites e possibilidades de agir e de se constituir enquanto uma organização ou movimento que se coloca com quem é possível se unir ou se articular.

Como vimos acima, nas diferentes concepções em torno da noção de *união*, procura-se nelas traçar ou buscar um elemento comum que a justifique. Sendo assim, a simbologia da união, quando acionada nesses *encontros*, está também conformando grupos, coletividades, que longe de serem fixos, podem ser estendidos para além daqueles que se fazem presentes, como veremos adiante, quando nos referirmos ao *Ato Público* do ENA. No traçar dessa união, um aspecto muito relevante, também nessa delimitação dos grupos, são as categorias de acusação e as ideias de *cooptação* e, no caso do COIREM, de *governismo*. Estas não apenas acusam, mas também balizam com quem é possível se unir e revelam a gramática relacionada à desunião.

A *cooptação* é um termo familiar no léxico das organizações políticas e, no universo estudado, era usado principalmente para caracterizar um modo de

---

<sup>11</sup> É interessante perceber o modo como essas cartas, presentes em ambos os eventos, são de fato construídas. No ENA, ela foi lida na *Plenária Final* e não pude acompanhar a forma como ela foi escrita. No COIREM ela foi escrita por algumas pessoas ligadas à organização, de acordo com eles mesmos, com base no conjunto de *relatorias* das discussões do evento. Nele, houve a preocupação de que ela fosse aprovada na *Plenária Final*, mas de fato poucas alterações foram feitas na carta durante a plenária. Esses dados, longe de deslegitimarem esses documentos, nos fazem atentar para a importância de analisarmos não só seu conteúdo textual, mas suas próprias condições e contextos de produção.

relação negativo entre essas mesmas organizações e o Estado ou partidos políticos. Um dirigente regional e assentado do MST de Goiás que encontrei logo no início do ENA, ao comentar que eu pesquisava sobre movimentos sociais, falou do *problema dos militantes que viram funcionários e esquecem da base [...] o povo de Brasília muitas vezes não falava o que a base queria e que muitos estavam de boa, viviam com conforto enquanto a base não recebia nada*. Essa possível traição era um perigo tanto dentro das próprias organizações, como também entre as organizações, como é o caso dos *pelegos* ou *governistas*, que no COIREM, em especial para os militantes sindicais e estudantis, eram aqueles que se alinhavam ou dialogavam com o governo (nesse caso, o governo Dilma), como MST, CONTAG, Central Única dos Trabalhadores (CUT) entre outros e que, por isso, perdiam autonomia e combatividade.

É deveras interessante pensar esses limites dentro/fora produzidos por esses termos acusatórios e o como eles alteram a relação entre os envolvidos nos *encontros*. Tal questão, acreditamos, não é possível de ser esgotada apenas com os dados circunscritos a esses eventos, sendo necessária uma etnografia mais densa e duradoura nas diferentes organizações e com seus atores. Contudo, no caso da traição, é interessante perceber, como trabalham Thiranagama e Kelly (2010), que a mesma se estabelece numa relação entre próximos e tanto pode ser um motor de desunião, quando um de dentro fere o pacto de lealdade existente, como também um mecanismo de (re)afirmação dos próprios limites do grupo em questão e das suas categorias de pertencimento. No COIREM, quando militantes sindicais urbanos e de movimentos estudantis acusavam outros setores de aliar-se com o governo, delimitando os *governistas*, essa acusação construía, a partir da oposição, a própria imagem que tem de si e do projeto de *autonomia* que defendem.

A simbologia da união, entretanto, não estava relacionada somente ao compartilhamento de *dificuldades* ou dos mesmos *inimigos*. De modo geral, ela era sempre entendida como necessária, mas ao mesmo tempo concebida como um desafio. Neste sentido, a noção de *diversidade* ou *diferença* era às vezes evocada para exemplificar um desses desafios. Algumas falas remetiam-se à ideia de que o *respeito à diversidade não poderia ser uma forma de fragmentação das lutas* ou que *ser diferente não significava não conversar ou conflitar*. Na fala de um militante sindical que compunha uma das mesas do COIREM, colocava-se que as culturas deveriam ser preservadas, mas que existiriam condições objetivas que seriam comuns a todos, operários, camponeses e indígenas: nas palavras dele, eram todos *trabalhadores* que vendiam sua *força de trabalho*.

---

<sup>12</sup> Essa noção de diversidade como um repertório de resistência estava estreitamente relacionada à ideia mais geral de agroecologia, por esta ser uma bandeira que possui princípios e orientações gerais, mas que em sua efetivação pressupõe o respeito às realidades locais.

Por outro lado, principalmente em algumas falas do ENA, as ideias de *diversidade* ou de *culturas e saberes locais*<sup>12</sup> eram entendidas elas mesmas como estratégias de resistência face aos antagonistas e eram princípios organizadores do próprio formato e das atividades do evento. Em diversos momentos a noção de *união* era evocada, também, como sinônimo de *força* e, paralelamente, a dispersão era associada ao *enfraquecimento*. Essa separação entre unidade e dispersão tem sua razão de ser na força política que ela produz, ao colocar a necessidade de unir como algo superior às especificidades e idiossincrasias e, também, ao associar a união com aumento da capacidade de enfretamento. Sendo assim, é importante pontuarmos que, embora possa haver uma simetria entre os polos da unidade e da diversidade, com ambas sendo estimadas pelos participantes, essa simetria não é absoluta, pois em uma outra modalidade de pluralidade, relacionada à dispersão ou às divergências, esta é entendida como uma ameaça à *união* e, portanto, é valorizada somente na medida em que possa ser resolvida por um certo nível de consenso e não “atrapalhe” a integração.

De modo geral, o que parece estar presente na polissemia em torno das noções de *união* ou *articulação* é uma preocupação em mostrar qual seria o princípio articulador desse coletivo em potencial, terem os mesmos *inimigos*, as mesmas *dificuldades*, serem todos *trabalhadores*, sofrerem a mesma *exploração*. Essa questão se coloca de maneira muito interessante nos *Atos Públicos*. O ato do COIREM, diferentemente do ENA, não foi anunciado de início, sendo realizado após a *Audiência pública* e contando com cerca de cento e cinquenta participantes. Saindo da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), local onde realizou-se a última atividade deste *encontro*, rumou por volta de um quilômetro até o prédio do antigo Museu do Índio (chamado por eles de *Aldeia Maracanã*), local ocupado anteriormente por alguns dos presentes e, segundo meus interlocutores, onde havia surgido a ideia de realizar o Congresso. Esse retorno à *Aldeia* – percurso estratégico levando em conta que as deliberações do Congresso ainda expressavam a esperança de retomada do espaço para a construção de uma Universidade Indígena – e os gritos de *Aldeia Resiste!* revelam a grande intensidade que guardam essas manifestações coletivas, no sentido de condensar bandeiras, demandas e simbologias muito caras aos coletivos e sujeitos em questão.

Esse aspecto fica ainda mais claro quando nos remetemos ao *Ato Público* do ENA. Começando com os cantos que remetiam à importância da *luta* e que valorizavam o trabalho no campo, os marchantes se dirigiram à ponte que ligava dois estados (Juazeiro, BA e Petrolina, PE) – estratégica no sentido da visibilidade – e quando conseguiram fechá-la, o clima foi de festa e comemoração. Todos os elementos e ações que essa mobilização conjuga – o uso do chapéu de palha, o caminhar e cantar junto, a *troca* de ideias – parecem dramatizar uma união almejada, colocada em diversos momentos como fundamental para *enfrentar o inimigo*. O interessante desse ato, no entanto, talvez devido ao seu

caráter comunicativo, isto é, de levar a *agroecologia para fora*, é que nele a união é de certa forma expandida para um público que não necessariamente se refere àqueles que participavam do *Encontro*. A disposição que a senhora ao meu lado teve de ir explicar aos motoqueiros que se tratava de algo *bom para eles também*, a fala do senhor de que as gerações futuras ficariam gratas pelo que estavam fazendo, ou ainda um comentário feito do carro de som, ressaltando que os *trabalhadores precisam se unir*, revelam que essa *unidade* pretendida extrapola o limite dos movimentos e coletivos referidos ao ENA e, sob a noção de *trabalhadores*, busca englobar um universo de pessoas muito mais amplo (cf. CHAVES, 2000).

Além dos atos, atividades nas quais preponderavam teatros, danças, cantos e música compunham uma parte muito significativa das programações dos dois eventos. Elas eram chamadas de *sagração*, *roda de maraká*, *animação* ou *mística* e possuíam diferenças entre si. A *sagração* ou *roda de maraká* ocorreu ao longo de todo o COIREM e caracterizava-se pela disposição dos participantes em uma grande roda, na qual lideranças indígenas com suas marakás entoavam cânticos e palavras de ordem, repetidas pelo público mais amplo. A *animação* e *mística* as vezes eram tidas como sinônimos e se referiam a momentos nos quais as pessoas, geralmente em roda, cantavam músicas sobre a *luta* ou o *enfrentamento*. Delas também faziam parte alguns objetos, como comidas, bandeiras, instrumentos musicais ou de trabalho, entendidos tanto como símbolos da *luta* e quanto expressão da *diversidade* dos *territórios*, movimentos e “culturas” presentes. O forró no meio de uma atividade longa era colocado como uma forma de *espantar o sono* ou *animar*, e a *mística*, presente em diversas atividades do ENA, se utilizava de outras linguagens, como teatro, dança, música, para introduzir e facilitar a discussão vindoura ou ainda para *quebrar o gelo*, deixando o conjunto de pessoas mais à vontade.

Tanto os *Atos Públicos*, como a *mística*, *sagração* e *animação* nos mostram que a experiência dos *encontros* vai muito além de sua dimensão instrumental, que se presume como sendo o seu objetivo, isto é, construir e deliberar pautas comuns, articular as organizações presentes, solucionar problemas. Isso porque os sentidos que essas atividades condensam, em especial a ideia de *união*, parecem ter sua eficácia não a partir de consensos via uma linguagem lógica racional, normalmente associada à política, mas através de uma relação entre performance e adequação com códigos estabelecidos (BLOCH, 1989). Assim como as danças e cânticos dos Merina de Madagascar nos rituais de circuncisão analisados pelo autor, o caminhar e cantar junto, a dança, a *roda de maraká*, as palavras de ordem, são aspectos comunicativos desses rituais que compõem os *encontros* e que reiteram a importância, como disse Tambiah (1996), de olhar para a forma pelas quais os conteúdos simbólicos dos ritos são transmitidos.

Além desses momentos de *mística* e *sagração* outros que se destacam são os *shows* e *apresentações culturais* de artistas da região, no ENA, e no COIREM as *noites interculturais*, realizados geralmente ao final dos dias. Nestes, torna-



-se evidente um ar mais descontraído e festivo e um ambiente que possibilita maior “sociabilidade”. Essa dimensão mais lúdica dos *encontros* e dos espaços normalmente concebidos como políticos já foi algo não levado muito a sério pelos estudos da política, mas que hoje se mostra central para sua compreensão, a exemplo dos comícios analisados por Heredia e Palmeira (2010), das reuniões e “brincadeiras” em assentamentos rurais trabalhadas por Comerford (1999), assim como a partir de referências mais longínquas, como Jackson (2008) e Boyer (2013), que abordam a relação entre o lúdico (no caso o humor) e política em Madagascar e Islândia, respectivamente. Assim como nos comícios e reuniões analisados pelos autores acima, o sucesso dos *encontros* depende do equilíbrio entre elementos solenes e festivos, uma vez que se há discussão ou solenidade de mais, a tendência desses espaços é esvaziar-se ou então se tornarem *cansativos*.

Ainda que o período da noite seja o mais representativo do caráter também lúdico dos *encontros*, este também estava presente nas refeições e feiras (*Feira de Troca de Sementes* ou a *Feira de Sabores e Saberes*). Além dos *shows* e *noites interculturais*, esses momentos caracterizavam-se por tornarem as conversas informais mais propícias e, de fato, “fazer encontrar” os e as participantes, possibilitando construção de redes de relações e amizade, ou aquilo que em termos nativos se colocava como *troca*. Em duas entrevistas que realizei no ENA, os entrevistados se referiram à nossa conversa como uma *troca* e fizeram muitas perguntas sobre o lugar onde morava. Essa dimensão da *troca* aparece intimamente relacionada com o significado que alguns atribuem à sua participação. Uma senhora residente no Pará, da região do Tapajós, me disse que o *encontro* era uma possibilidade de se *abastecer* e, nesses termos, a sua participação se relacionava com o provimento de um *aprendizado* e *energia* necessários à *luta*.

Essa dimensão do *aprendizado* não se coloca somente nos momentos de sociabilidade, mas o interessante é que ao ser colocado como fruto da *troca*, do *diálogo* ou do *encontrar gente diferente*, esses momentos de maior possibilidade de conversas informais ganham um peso significativo. A *troca* possível no contato com a alteridade, com *gente diferente*, *gente de todo lugar*, propiciava *aprendizado* pelo fato de permitir descobrir coisas novas sobre trajetórias de vida, formas de plantio, cultivo de sementes, receitas entre outros. Entretanto, é possível afirmar que o *aprendizado* não se restringia aos momentos de *troca*, mas realizava-se também a partir da participação contínua e sistemática em espaços como aquele. Duas pessoas com quem conversei, Rodrigo e Bernardete, comentaram a entrada no movimento social como um momento de ruptura com a vida anterior, marcada pela *timidez* e pelo fato de não saberem *se expressar* ou *falar as coisas*. A ida a *encontros*, *reuniões* e *seminários*, nas palavras dele e dela, teriam sido responsáveis na superação dessa *timidez*, pois como falamos anteriormente, eventos dessa natureza exigem, entre outros, a habilidade de falar em público. As falas de Rodrigo e Bernardete nos remete àquilo que bus-



camos trabalhar aqui e que reiteram aquilo trabalhado por Comerford (1999) e Benites (2014), de que esses espaços de reunião constituem-se como importantes momentos de socialização de modos de ser e fazer a luta, bem como de bandeiras, repertórios e simbologias.

As *plenárias, seminários, oficinas, atos, shows, refeições* compõem um leque variado de repertórios de ação que se conjugam nesses *encontros* e que seus participantes, menos ou mais familiarizados com os mesmos, compartilham durante esses quatro dias. Esses repertórios nos permitem entrever que o “formato” dos *encontros* colocam para os que dele participam um modo de fazer, que de alguma forma implica no compartilhamento de certas experiências, práticas e simbologias, a partir das quais se faz possível o diálogo entre os diferentes sujeitos e coletividades presentes. Todavia, esse “como fazer” dos *encontros*, apesar de padronizado e estipulado pela *organização* e pela *programação*, não é de forma alguma consensual. Como vimos em diversas situações, as distinções propostas entre *mesa* e *plenária* podem ser suprimidas, o silêncio pode se instaurar num momento de fala pública e podem surgir, como vimos no COIREM, conflitos abertos acerca do “como encaminhar” a atividade. Se os *encontros* expressam uma integração não só almejada, mas realizada por meio do compartilhamento do seu “fazer”, esse mesmo compartilhamento não se dá de forma igual entre todos os participantes e o não-compartilhamento revela-se como um elemento interessantíssimo na compreensão desses espaços.

Nas denominações das atividades e no uso de uma língua indígena para designá-las, tal como *hamé puiá* (refeição coletiva) e *roda de maraká*, bem como na existência de espaços de “discussão” específicos para a *juventude* ou para as *mulheres*, nas *místicas*, nas *Caravanas Agroecológicas e Culturais*, na composição das *mesas*, na *Feira de Sabores e Saberes* e na fala de muitos organizadores e participantes percebe-se uma preocupação explícita de mostrar e valorizar uma certa diversidade. Como vimos na primeira seção, essa valorização da diversidade tida como étnica, “cultural” ou “ecológica” aparece como uma característica marcante desse processo de pluralização dos movimentos e categorias de mobilização a partir da década de 1980. O interessante, contudo, e que nos vale muito ressaltar aqui, é que essa valorização da diversidade se materializa, por assim dizer, no próprio formato e na própria construção desses eventos, podendo ser colocada como uma propriedade dos *encontros*.

Todavia, faz sentido colocar, como mencionamos acima, que se esses *encontros* expressam uma perspectiva de valorizar a diversidade e ao mesmo tempo articulá-la, seu próprio “fazer”, isto é, seu “formato” implica também num processo de geração de novas diferenciações e conflitos, observáveis nos momentos nos quais quebra-se a expectativa em relação a determinada mesa, ou quando os próprios participantes interferem no sentido de expressar seu descontentamento com relação ao desenrolar de determinada atividade.

Além disso, conflitos decorrentes de concepções diversas de como fazer

expressam diferentes filiações políticas ou ideológicas, diferentes formas de pensar ou de encaminhar a luta. Desse modo, por mais que neles se perceba uma preocupação em *unir, articular e dialogar*, os *encontros* são espaços da explicitação e da produção da divergência, do conflito e da multiplicidade de bandeiras e propostas. Ainda que a diversidade possa ser valorizada e vista como possibilidade de resistência nos dias de hoje, as organizações, os movimentos sociais e os sujeitos que a fazem ainda se colocam a questão de como mobilizar, organizar e lidar com pessoas, realidades e vivências tão díspares. A polissemia em torno das noções de unidade ou união e pluralidade ou diversidade e as diferentes gramáticas morais e emocionais que elas evocam nos indicam as múltiplas costuras que são feitas em torno das muitas unidades possíveis – de bandeiras políticas, de categorias de mobilização, diante de *dificuldades e inimigos comuns* – e nos mostram que seus significados não estão dados de antemão, mas se constroem cotidianamente nos diferentes fazeres da luta.

### Considerações finais

Como a *unidade* é construída nos *Encontros*? Dessa questão inicial, muitas outras foram surgindo. Tornava-se impossível compreender a simbologia da união sem reconhecer que ela se justifica ou se configura a partir da percepção de que existe algo a se “unir” e, nesse sentido, a dimensão da pluralidade ou da diversidade também se apresentam como centrais para a ação política das organizações rurais. Não é possível pensar o projeto de *unidade* sem levar em conta o conflito, a fragmentação, a dispersão, o antagonismo.

Refletir sobre a construção das unidades e diversidades em um contexto empírico, considerando os processos de valorização da diversidade e de multiplicação das categorias de mobilização (*quilombolas, indígenas, quebradeiras de côco* etc), pode sinalizar para não reificarmos essas mesmas categorias e posicionando-as no universo das práticas, interações e experiências que constituem esse e demais espaços de ação dos movimentos sociais e de seus sujeitos. Como vimos, apesar da curta duração e do fato de se colocar como uma atividade diferenciada do cotidiano de seus participantes, os *encontros* mobilizam muitos sentidos, relações e engajamentos que só podem ser entendidos a partir de universos que não se esgotam neles mesmos. A relação com a *casa, a família, o trabalho* e a *comunidade* se mostraram fundamentais para pensar as implicações que participar desse evento tem na vida dos e das participantes, seja na obrigação de *levar o aprendizado* para as comunidades ou nos rearranjos das dinâmicas familiares que o afastamento ocasiona. Por isso a análise desses eventos não pode deixar de lado o enquadramento de outras esferas da vida, geralmente tidas como alheias à política, mas que se colocam como centrais para entender o significado e o valor que estar presente assume para a multiplicidade de atores em questão.

O equilíbrio necessário ao sucesso do evento entre momentos festivos e solenes, com a centralidade de atividades como teatros, danças, cantos, shows, remete justamente à importância de entender os significados que os *encontros* assumem na relação com o lúdico e com formas comunicativas que extrapolam uma linguagem lógica-racional, algo que compõe um universo muitas vezes negligenciado no estudo da política ou dos movimentos sociais. A existência desses espaços nos indica, também, para o fato dos *encontros* não serem unicamente espaços instrumentais de organização política, cujos objetivos seriam somente a tomada de decisões, a solução de problemas ou a construção de pautas comuns, mas também espaços literalmente do “encontro”, no qual o *contato com gente diferente*, a formação de redes de amizade e a *troca* apresentam-se como elementos centrais no prazer e no sentido que participar deles assume.

Ao mesmo tempo que podemos dizer que esse projeto de *unidade das lutas* é construído em termos valores e práticas muito diversos e, portanto, tem um caráter circunstancial, polissêmico e situacional, ele também está relacionado com situações concretas de enfrentamento e com possibilidades de ganhos reais na luta política contra ou pelo Estado e contra os *inimigos*. Essa possibilidade de união não é apenas um projeto de uma metafísica militante, ele é um objetivo concreto, uma condição para que certas coisas aconteçam e faz parte de uma dimensão pragmática do fazer da luta (CHAVES, 2000; COMERFORD, 1999) e do fazer movimentos que não pode ser negligenciada no estudo antropológico da política.

Serem todos *trabalhadores*, terem os mesmos *inimigos* e as mesmas *dificuldades* são algumas das costuras que as pessoas de carne e osso que participam desses *encontros* propõem como sendo o que as unifica. Nesse sentido, demos especial ênfase às gramáticas emocionais tais como *dor*, *sofrimento*, *exploração*, *alegria*, que possuem um importante poder articulador de pessoas e coletividades, e às categorias de acusação relacionadas à desunião ou à traição, como *pelegos* e *governistas*, que pela oposição entre os de dentro e os de fora, também estão a produzir grupos, fronteiras e coletividades. Essas categorias indicam o compartilhamento não só de pautas ou estratégias, mas de sentimentos. Esses sentimentos, como vimos nos *encontros* – mas arrisco dizer que em todas as esferas da política vivida –, parecem ser aquilo que *abastece* e que possibilita traçar os horizontes e seguir na luta.

## Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Alfredo Wagner B., Universalização e localismo. *Reforma Agrária*: Revista da Associação Brasileira de Reforma Agrária. ABRA, v.19 n.1, pp. 4-16, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Conflito e mediação*: Os antagonismos sociais na Amazônia segundo os movimentos camponeses, as instituições religiosas e o Estado. Tese (Dou-

- torado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: PPGAS-MN/UFRJ, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pastos: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PPGSCA/Fundação Ford, 2006.
- BENITES, Tonico. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: PPGAS-MS/UFRJ, 2014.
- BLOCH, Maurice. *Ritual, History and Power*. London: The Athlone Press, 1989.
- BOLTANSKI, Luc. *Distant Suffering*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- BOYER, Dominique. Simply the best. Parody and political sincerity in Iceland. In: *American Ethnologist*, v. 40, n. 2, 2013, pp. 276–287
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro William B. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, pp. 277-300.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Cultura e “cultura”: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: \_\_\_\_\_. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CENTELHAS, Marcela Rabello de Castro. *Construindo encontros: movimentos sociais, rituais e política*. Dissertação – mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/UFRJ- Museu Nacional, 2015.
- CHAVES, Christine de Alencar. *A Marcha Nacional dos Sem-terra: estudo sobre a fabricação do social*. Rio de Janeiro: Ed. Relume-dumará, 2000.
- COMERFORD, John Cunha. *Fazendo a luta*. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 1999.
- FASSIN, Didier; REITCHMAN, Richard. *The Empire of Trauma*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- HEREDIA, Beatriz A.; PALMEIRA, Moacir. *Política ambígua*. Rio de Janeiro: Relume e Dumará, 2010.
- JACKSON, Jennifer. Building publics, shaping public opinion: interanimating registers in Malagasy kabary oratory and political cartooning. In: *Journal of Linguistic Anthropology* v.18 n. 2, 2008.
- JALIL, Laeticia. *As flores e os frutos da luta*. O significado da organização e da participação política para mulheres trabalhadoras rurais. Tese (Doutorado em Ciências) – Programa de Pós-graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade. Rio de Janeiro: UFRJ, 2013.
- JIMENO, Myrian. Emoções e política. A vítima e a construção de comunidades emocionais. In: *Mana* v. 16 n. 1, pp.99-121, 2010.
- KERTZER, David. *Ritual, politics and power*. New Haven: Yale University Press, 1988.

- PEIRANO, Mariza. *O dito e o feito*. Ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- QUIRÓS, Julieta. *Por que vêm? Figuração, pessoa e experiência na política da Grande Buenos Aires*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: PPGAS-MN/UFRJ, 2010.
- SCHWARTZMAN, Helen B. The significance of meetings in an American Health Center. In: *American Ethnologist* v.14 n.2, p. 271-294, 1987.
- SILIPRANDI, Emma. *Mulheres e agroecologia: transformando o campo, as florestas e as pessoas*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.
- SILVA, Margarida Pereira da. *História de lutas e vitórias de uma trabalhadora rural*. Casinha: Sem editora, 2008.
- TAMBIAH, Stanley. A Performative Approach to Ritual. In: \_\_\_\_\_. *Readings in Ritual Studies*. Boston: Harvard University Press, pp. 495-507, 1996.
- THIRANAGAMA, Shakira; KELLY, Tobias. *Traitors. Suspicion, Intimacy, and the Ethics of State-Building*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2010.
- THOMPSON, Edward Palmer. *A formação da classe operária Inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, v.1, 2001.
- VIEZZER, Moema. *Se me deixam falar...testemunho de Domitila*. São Paulo: Global, 1981.

**autora** **Marcela Rabello de Castro Centelhas**

é mestra e doutoranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

**Recebido em 31/03/2016**

**Aceito para publicação em 27/11/2017**