

JOSÉ DE SOUZA MARTINS
Universidade de São Paulo

Capítulo 2

TEMPO E LINGUAGEM NAS LUTAS DO CAMPO*

A CHEGADA DO ESTRANHO

9 cópias

Trabalho de Campo I – Profa. Dra. Valeria de Marcos

Texto 13 – item 4.1 aula 6

MARTINS, J. S. Tempo e linguagem nas lutas do campo. In: _____ . A chegada do estranho. São Paulo: Hucitec, 1993, p. 27-42.

EDITORA HUCITEC
São Paulo, 1993

Para muitos, ainda não há clareza completa sobre o que significa o aparecimento *político* dessas novas personagens da história recente do Brasil, que são os índios e os camponeses. Ontem, foi dito, aqui, que as mulheres ainda são tratadas como minoria, quando na verdade são maioria — 51% da população. Vale a pena ter a mesma preocupação com os índios e os camponeses, que são tratados como os últimos dos últimos, os que chegaram no fim da História e para os quais já não há lugar. Mesmo os intelectuais de esquerda, mais sensíveis ao “aparecimento” desses grupos, tendem a concebê-los como uma espécie de apêndice atrasado da classe operária. Supostamente, sem classe operária não há compreensão de nada. Esse entendimento simplifica a realidade e complica sua compreensão. Temos de refletir criticamente sobre o tema. É o que vou tentar fazer aqui.

Estamos diante de desafios temáticos, de problemas novos. Alguma coisa está acontecendo e precisa ser explicada sociologicamente. Essas populações, que vivem no limite da ação política consequente, presentes nas nossas preocupações, colocam-nos diante da necessidade de reconhecer o inevitável, que é o novo *sob a forma do diferente*. Essa presença do inevitável é importante na medida em que nos afasta de um certo colonialismo intelectual, tradicional em nosso país. Durante muito tempo, os

* Texto transcrito da gravação de exposição no Seminário “O retorno do ator — França/Brasil: Movimentos sociais em perspectiva”, na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 3-6 de julho de 1989. Revisto pelo autor.



nostros sociólogos mais competentes resistiram com dificuldade a essa tentação tradicional da intelectualidade brasileira, do bacharel brasileiro, que é a de ter a cabeça na Europa e o assento no Brasil. Ou o assento vai de uma vez para lá, ou a cabeça vem de uma vez para cá. Tem derivado daí uma insidiosa perspectiva folclorista, que faz dos "retardatários" da História personagens estranhas ao "nosso" mundo, constituidoras de um mundo supostamente à parte, o "mundo deles" — o mundo do "eles".

O que está acontecendo com a presença do índio como tema, nos dias de hoje, não mais tema exclusivo da antropologia, e às vezes de um certo colonialismo nela embutido, mas tema e preocupação de outras ciências sociais, é já o reconhecimento do índio como agente político. A mesma coisa ocorre com a população camponesa. Já não é mais, apenas, o camponês folclórico, o camponês das festividades populares, o camponês que simboliza e pratica o atraso. Agora é o camponês que ocupa terras desocupadas, que luta, que desafia o Conselho de Segurança Nacional, que nos questiona a todos, que invade a rígida demarcação positivista dos campos de estudo da antropologia e da sociologia. Portanto, estamos diante de sujeitos históricos que nos obrigam a repensar esquemas.

Nessa perspectiva, por exemplo, as idéias de Lênin têm uma aplicação limitada, perdem seu pretense peso de teoria absoluta e revelam sua dimensão ideológica, muitas vezes mais forte do que a teórica. Como encaixar o Caciue Raoni e as lutas dos povos *Kayapó* nas idéias de Lênin? Como se encaixa a luta dos seringueiros do Acre nas idéias que Lênin tinha sobre o campesinato? Lênin, anticamponês, foi transformado num teórico do campesinato no Brasil, pelos pesquisadores, sem que suas interpretações fossem vistas na perspectiva e nas limitações das particularidades do processo histórico de que nasceram — as do desenvolvimento do capitalismo na Rússia.

Todos sabemos que muitas interpretações desenvolvidas a partir da realidade de outros países não podem ser transplantadas sem mais nem menos para outras sociedades. Como aconteceu com as idéias dos pesquisadores americanos sobre a tradição e o tradicionalismo camponeses. É necessário ter a coragem

de aceitar o desafio de produzir uma ciência social que corresponda à realidade da nossa sociedade e às indagações e problemas que ela suscita e propõe. É esse o sentido das reflexões que vou desenvolver aqui. Elas constituem uma tentativa de retorno a uma idéia diretiva da sociologia que, em outros tempos, teve importância na formação dos sociólogos, inclusive aqui na Universidade de São Paulo — a de que a sociologia é uma autoconsciência científica da sociedade. É o que diz Hans Freyer num daqueles antigos e bons manuais que usávamos aqui na Escola. Essa idéia continua sendo verdadeira e ganha maior riqueza quando pressupõe as diferenças de sociedades.

Não dá para transplantar de um lugar a outro o conhecimento sociológico, sem um crivo para distinguir a sua particularidade da sua possível universalidade. É aí que se manifesta a criatividade do sociólogo e a imaginação sociológica. Estamos falando de ciência, não estamos falando de ideologia. Porém, o conhecimento sociológico é, em parte, também, expressão de uma realidade específica, singular. Temos de incluir no nosso trabalho a idéia do singular. No nosso singular está, claramente, o posseiro, está o índio, está o negro e ex-escravo. Estou falando, portanto, de um conhecimento sociológico que opera num território demarcado, situado. A sociologia, por menos que se goste, é um conhecimento situado. Nesse sentido, a pesquisa sociológica sobre essas populações é pesquisa que tem como premissa o *reconhecimento do outro como sujeito de conhecimento*. Se não procedemos assim, acabamos fazendo uma ciência estrangeira, no sentido de estranha em relação ao mundo daquele que está sendo objeto de estudo. Um sociólogo americano — Harold Garfinkel — trouxe muita perturbação à sociologia e aos sociólogos, em meio a contribuições importantes e criativas, porque não reconhece no outro senão a vítima da ciência. Sua etnometodologia sem ética leva-o a tratar pessoas e grupos com que trabalha como vítimas da experimentação: em tal experimento a vítima reage desta maneira; em tal outro, a vítima reage daquela maneira. É preciso superar a idéia da vítima.

Ainda há muito caminho até podermos incorporar a criatividade, a inventividade e o novo senso comum que vai sendo

produzido no cotidiano. A sociologia tem que pôr um fim na briga tradicional com o senso comum. Ele é uma das matrizes de referência na construção de um pensamento sociológico mais próximo da diversidade do real. Em vez de dialogar com ele, a sociologia tem pretendido, nos últimos anos, por meio de uma obra como a de Peter Berger, entre outras, transformar-se em um novo senso comum. A sociologia vem procurando se transformar em senso comum, em substituta do bom senso do homem comum, como também aconteceu com a psicologia. Donas-de-casa, jovens, funcionários públicos, padres, professores — todos podem *usar* a sociologia. Há manuaizinhos que se podem comprar nos aeroportos e nas rodoviárias, que supostamente nos fazem compreender tudo o que está acontecendo ao nosso redor, isto é, com os *outros*. E, agora sim, com os olhos objetivos da ciência e não mais com os olhos velados do “velho” senso comum.

Porém, o problema é um pouco mais complicado. Se a sociologia tem, como uma das suas pretensões, a de transformar-se em senso comum, é necessário que também tenha a humildade de reconhecer que essa modalidade de conhecimento tem raízes sociais determinadas (e limitadoras) — antes de tudo, ela constituiu o modo de pensar de uma época e de um lugar. Nesse sentido, o senso comum dos outros é igualmente relevante. Ele pré-interpretava a vida social e, desse modo, não só fala da particularidade como, também, apresenta pistas importantes para dar à explicação sociológica a dimensão da universalidade que lhe é essencial. Convém ter presente que índios e camponeses não foram apresentados à sociedade pelos sociólogos. Foram eles que se apresentaram como sujeitos e agentes de conhecimento e de História, falando através de suas lutas e confrontos com a “nossa” sociedade, matriz da “nossa” sociologia. Eles estão nos pondo, portanto, diante de indagações que são fundamentais para entendermos a sociedade, não só a realidade deles, mas também a nossa. Índios e camponeses têm aí um papel importante. Não se trata da classe operária. Estamos falando de grupos humanos e de categorias sociais que têm sido mantidos à margem, excluídos da História. A nossa tradição histórica e corporativa pesa ainda na exclusão econômica da grande massa

trabalhadora e das populações indígenas, excluindo-as, porém, politicamente e marginalizando-as socialmente.

São populações compelidas, por isso, a praticar uma vida de duplicidade, a ocultar elementos de sua cultura e a revelar apenas o que é sancionado pelos que as dominam. Não estou falando unicamente de racismo. A primeira coisa que o índio pode intuir, quando é alcançado pela chamada civilização, é que seu lugar nesta sociedade é demarcado por uma desigualdade estrutural que fará dele, com o tempo, uma dupla pessoa. O mesmo acontece com os camponeses, que, em muitas regiões, aliás, são na verdade a outra face da dissimulação que um dia atingiu seu antepassado indígena. Essa duplicidade tem implicações no trabalho do sociólogo.

Estamos diante de um grande número de conflitos no campo, envolvendo populações indígenas e camponesas. O número de grupos indígenas, no Brasil, não é muito grande, uns 180, abrangendo uma população de cerca de 220.000 pessoas. Entretanto, a quase totalidade dos grupos indígenas envolveu-se em conflitos territoriais nestes últimos vinte anos. Alguns envolvem-se em verdadeiras guerras, como no caso dos *Kaingang*, do sul do Brasil — Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná. E, também, o caso dos *Taukahanêi*, de que faz parte o Cacique Raoni. Eles desencadearam a guerra contra os brancos e, sobretudo, contra o Estado. Tiveram vitórias significativas. E, ainda, o caso dos *Guajajara*, do Maranhão, dos *Suruí* e dos *Uru-eu-wau-wau*, de Rondônia e a terrível e trágica guerra dos *Waimiri-Atruaí*, no Amazonas, que foram barbaramente derrotados. Eram uns três mil índios e estão reduzidos a pouco mais de 600, hoje, dizimados que foram nestes últimos anos.

Há, igualmente, um número grande de conflitos no campo. Esclareço que não estou deixando de distinguir índio de camponês. São grupos e realidades distintas, com capacidades e possibilidades históricas diversas, com êxitos e fracassos totalmente diferentes, no confronto com seus dominadores e exploradores. Convém que isso fique claro nesta exposição.

No Brasil tem ocorrido uns quinhentos conflitos fundiários por ano. Mais de três milhões de camponeses têm sido alcança-

dos pela violência armada do latifúndio. A média anual de mortos é de cem e o número de mortos vem duplicando a cada cinco anos. No último quinquênio, houve 630 mortos. É uma violência muito extensa e, ao mesmo tempo, muito intensa, pois, os mortos tendem a ser, em maior número, pessoas de liderança — lideranças sindicais, de povoados, e até lideranças partidárias. É uma violência dirigida concretamente para demolir a capacidade de organização e expressão política dessas populações. Esta sociedade insiste em manter a duplicidade, em manter essas populações “fora” do processo histórico. Por isso, reage violentamente quando elas se manifestam e proclamam seus direitos. Elas acabam entrando residualmente no processo, na economia e, também, na política.

Os sociólogos têm sido tentados a tratar esse grande número de conflitos, isoladamente, como movimentos sociais. Porém, isoladamente, eles não são movimentos sociais, não têm características de movimentos sociais. Aparentemente, o alcance dessas lutas circunscritas (muitas das quais conhecido diretamente) é muito pequeno. Portanto, não é conversando, apenas, com seus participantes que se pode apreender, na sua inteireza, o efetivo movimento social que está ocorrendo. Como acontece em qualquer outra situação, o conjunto do processo em que estão envolvidos não é muito claro para esses trabalhadores e, também, para as populações indígenas. Nem sempre é visível que estão envolvidos num grande movimento que, este sim, dá sentido ao que está acontecendo. Estamos diante de um amplo movimento de nascimento político das populações indígenas e das populações camponesas, que não é claro no âmbito local da vida de cada dia. Além disso, não é na simples conversação que se pode captar tudo o que está acontecendo, porque a fala com o estranho é regulada pelo código da duplicidade: o que é dito nem sempre corresponde ao que é feito e o que é feito nem sempre se espelha no acontecido. Esse é um problema importante para a reflexão sociológica, pois é problema de ordem metodológica. Quando se quer estudar movimentos sociais, na particularidade do grupo local, é preciso ter em conta singularidades como essa, do duplo código de expressão que marca a existência das popu-

lações camponesas e indígenas no Brasil. O sociólogo não vai ouvir deles senão aquilo que eles decidiram que devem dizer-lhe.

Lembro aqui o que ocorreu com um antropólogo do Rio de Janeiro. Em um de seus trabalhos, encontramos nota de rodapé assinalando que, quando fez sua pesquisa mais importante, em São Domingos das Latas, no Pará, foi recebido como enviado da besta-fera, o que é muito significativo. A besta-fera é, na cultura popular, o dinheiro, o capital, o poder, o Estado. O pesquisador foi identificado e discriminado rapidamente: ele vinha de um mundo oposto ao dos camponeses e, no entendimento deles, o representava. A ciência social convencional que muitos fazem, tem uma identidade clara aos olhos do camponês. Ele sabe de onde ela vem e inibi para que serve. É, sociologicamente, muito significativo que um juízo camponês tão essencial (e tão devastador para o trabalho do pesquisador) seja relegado a uma nota de rodapé. O que mostra que a identificação e julgamento do pesquisador pelo camponês põe em sério risco a sua concepção de produção do conhecimento científico, pois implicaria reconhecer-se a si mesmo como objeto de conhecimento, na própria situação de pesquisa, e não apenas sujeito. A nota de rodapé denuncia o bloqueio da inteligência do pesquisador para assumir essa perspectiva diferente e alternativa.

Portanto, a questão da pesquisa não se resolve, simplesmente, com uma certa sofisticação de técnicas, que funcionam bem, às vezes, num bairro da periferia ou num estudo sobre empresários. No campo, o pesquisador se defronta com uma linguagem de silêncio. Com o tempo, aprende a conviver com essa população e descobre o que significa o seu silêncio. É uma forma de linguagem e um meio de luta. É preciso uma paciência enorme para ouvir esse silêncio. É ele que fala mais do qualquer outra coisa. Às vezes, numa situação de entrevistista, o entrevistado é capaz de ficar longo tempo calado. As poucas palavras, intercaladas por pausas e acompanhadas por muitos gestos, colocam o pesquisador diante da ampla riqueza dessa fala dupla, que oculta e revela e, com isso, situa quem fala e, também, quem ouve.

Tomo a liberdade de mencionar um caso no qual me vi pessoal e diretamente envolvido, há alguns anos. Foi o caso de Aparecido Galdino Jacinto, um camponês do interior de São Paulo, que começou um movimento milenarista na região de Santa Fé do Sul, em decorrência de problemas fundiários e da construção de uma barragem que iria inundar as terras dos trabalhadores. Foi preso pela polícia, processado e julgado, tendo sido absolvido da acusação de curandeirismo. Porém, o próprio promotor público denunciou-o à Justiça Militar como subversivo, porque ele havia organizado um grupo de homens e mulheres a que chamava de Exército Divino. Galdino continuou preso e foi julgado novamente, agora pela Justiça Militar, já que, supostamente, praticara ato criminoso previsto na Lei de Segurança Nacional. Foi considerado esquizofrênico paranóide, não podendo, por isso, ser condenado. Em consequência, mandaram-no para o Manicó-mio Judiciário e colocaram-no à disposição dessa tirania disfarçada que é, às vezes, a psiquiatria, particularmente quando se associa ao poder do Estado. Condenaram-no a dois anos de detenção, renováveis a critério médico. Os médicos não tiveram nenhum escrúpulo em renovar, ao longo de oito anos, a condenação de Galdino, que é um homem extremamente pacífico, profundamente inteligente e lúcido e que não é mais esquizofrênico paranóide do que qualquer um de nós que estamos aqui ou do que qualquer um de seus juizes, carcereiros e médicos.

Fui autorizado, pelo juiz corregedor, a visitar Galdino no Manicó-mio, porque eu estava denunciando o caso publicamente, o que aliás me fizera vítima da ira e dos xingamentos de um juiz da auditoria militar numa fala a jornalistas. Na visita, o que me chamou a atenção, imediatamente, foi que Galdino falava, de modos diferentes, duas coisas ao mesmo tempo — uma fala audível e outra visível. Com a boca, falava a “nossa” língua e com as mãos falava a língua de “seu mundo” e “seus” iguais. Em situação dramática, confirmava observações de campo que eu fizera durante muitos anos entre trabalhadores rurais. Aqui e agora, minhas mãos acompanham o que estou falando com a minha boca. No caso dele, a mão ia numa direção diferente, fazendo gestos diversos do que a fala dizia. A oposição era clara

nas expressões do rosto pacífico e irônico. Foi esse desencontro que os médicos consideraram esquizofrenia paranóide. Na verdade, estavam em face de um duplo código de linguagem. Galdino desdizia com as mãos, e com os gestos e as expressões do rosto, o que estava dizendo com a boca.

Isso acontece com quem passa por um amplo e profundo processo de repressão, que é caracteristicamente o que tem acontecido com as nossas populações camponesas e, também, indígenas. Frequentemente, no campo, acontece isso. A linguagem do silêncio, do gesto, do olhar, fala muito mais, e muito mais profundamente sobre o outro e eu, do que aquilo que o outro diz usando, na fala, a minha língua, não a língua dele. A língua dele foi capturada, dominada e silenciada. Em alguns casos, muito concretamente. Os índios *Pataxó háhãhãe*, da Bahia, têm de resto da sua língua apenas 129 palavras e duas frases, como constatou no campo a antropóloga Araci Lopes da Silva, desta Universidade. Ou seja, foram roubados. Não perderam somente a terra e a luta pela terra — perderam a língua. Há alguns anos fui convidado pelos *Xokó*, da ilha de São Pedro, em Sergipe, para estar presente na celebração que fariam da retomada da Ilha, um século depois de terem sido expulsos dela. Não há mais nenhuma palavra da língua *xokó*, eles não conhecem mais nenhuma palavra de sua língua. Sobrou de sua cultura apenas uma dança, o Toré, que era feita às escondidas, no mato, pelas mulheres. Cada vez que um índio abria a boca e dizia uma palavra em sua língua, levava uma surra dos jagunços do fazendeiro. O mesmo ocorreu com as populações camponesas, que têm uma origem indígena em muitas regiões.

Essa perda tem de ser levada em conta quando se quer fazer pesquisa sobre os movimentos sociais. Nas lutas do campo, a fala dominante tem um lugar restrito. Não são lutas como as de São Bernardo do Campo, dominadas pela fala, pelo discurso. Depois de muito discurso, vem a ação organizada a partir do discurso articulado. Metodologicamente, quando se estuda os movimentos do campo, é necessário levar em conta algumas diferenças que há em relação àquela parcela do mundo que define o nosso nós.

Uma é esta questão de linguagem — eles não falam a nossa língua. Falam o português, que é a língua do estranho, mas não falam a nossa língua. A língua deles, a língua que diz o que eles são e o que eles fazem, é uma outra língua. Lembro que os caipiras de São Paulo falavam língua-geral há três séculos e, provavelmente, ainda há dois séculos. Em alguns casos, mesmo falando em português, é uma outra língua portuguesa. Numa região tão acentuadamente conflitiva e tão bonita no que se refere à riqueza social do conflito, das propostas, da criatividade, que é a do Maranhão, muitos camponeses falam um português que só se encontra em dicionário antigo. Falam, ainda, de certo modo, o português que Camões escrevia, e o falam perfeitamente bem. Aliás, lembro da professorainha de um povoado do Vale do Pindaré que me perguntou o que estava fazendo por lá. Expliquei-lhe que fazia pesquisa, boa parte da qual consistia em observar, perguntar, ouvir respostas. Ela, então, comentou: “Ah! Você está perdendo o seu tempo.” “Por que estou perdendo o meu tempo?” — perguntei-lhe. “Essa gente não fala nada com nada”, foi a resposta. “Como assim?” “Ah! Eles falam tudo errado.” Ela era mulher culta — lia *Capricho* sempre que podia. Eles, no entanto, falavam o português antigo — português de dicionário e português de literatura.

Claro que é necessário trabalhar com a linguagem falada, com a informação que pode ser verbalizada. Mas é necessário estar atento a essas outras formas de expressão e a essas variações de linguagem.

Uma outra diferença, que é necessário considerar na pesquisa desses movimentos, é relativa à concepção de tempo. O nosso tempo nada tem que ver com o tempo “deles”. O nosso tempo é um tempo linear, começa tal hora e termina tal hora, com tantos minutos, tantos segundos, e assim por diante. O tempo para eles é completamente outra coisa, o que, aliás, não é nenhuma novidade — antropólogos e sociólogos têm dito que as populações indígenas e camponesas estão inseridas num tempo cósmico, que é outro tempo. Mas a questão é ver esse tempo na prática. O tempo é outro. O tempo da luta é outro. Por isso, parece extremamente difícil acompanhar tais movimentos. Re-

centemente, fui interpelado aqui na Universidade pelas razões por que não faço a livre-docência. Estou fazendo minha pesquisa sobre movimentos sociais no campo, sobre as lutas pela terra, há uns quinze anos, mais ou menos. Provavelmente, vou ser aposentado antes de terminar esse trabalho. Expliquei ao meu interlocutor que a pesquisa “não fechou” ainda, não tem sentido ainda, ainda não consigo explicar o conjunto do processo. Há coisas que estou acompanhando desde o começo, que começaram a acontecer e ainda não acabaram de acontecer. Fatos assim afetam não só o nosso trabalho de pesquisadores. Afetam, também, o trabalho do líder sindical, do educador.

Lembro o caso do conflito de Cachoeirinha, no norte de Minas Gerais. Os camponeses foram expulsos da terra há muitos anos. Portanto, o assunto estava supostamente encerrado. Porque, expulso da terra, o trabalhador estaria definitivamente a caminho do proletariado, “inserido na História”, processo acabado. Dezsseis anos depois de expulsos de sua terra, no entanto, os camponeses voltaram para a área e a retomaram. Ocorreu não faz muito, quando Tancredo Neves era governador de Minas. Foi, aliás, um dos fatores de sensibilização do ex-futuro presidente para o problema agrário. Para os camponeses de Cachoeirinha, no entanto, o processo não tinha acabado.

É o que acontece, também, com populações indígenas. Um dos casos mais interessantes, ricos e dramáticos, é o dos *Xavante*, no Mato Grosso. Foram expulsos de várias áreas de seu território, retirados da terra, as fazendas instaladas. Sedes de fazendas foram construídas em cima de cemitérios dos índios, o que mostra uma sagacidade diabólica dos fazendeiros na relação com essa população indígena, ocupando, mutilando e apagando símbolos e traços culturais essenciais à sua sobrevivência como povo. Aparentemente, os índios estavam confinados e conformados, com seu território reduzido. O que os fazendeiros não viram, e, aliás, ao que parece, os pesquisadores também não, é que de vez em quando um xavante escapava da aldeia e ia visitar terras ancestrais. Aparecia, por exemplo, na Fazenda Suiá-Missu, que pertence a um grupo multinacional, a Liqigás. “O que você está fazendo por aqui?” “Ah! Eu vim ver a nossa

terra antiga." Resultado, depois dessas visitas aparentemente turísticas, todos conformados, os fazendeiros, felizes, recebendo os incentivos fiscais do governo federal, os *Xavante* se organizaram e começaram a tomar as fazendas, com sede e tudo. Foi o caso da Fazenda Xavantina, que construiu sua sede sobre o antigo cemitério xavante.

É uma volta ampla, demorada, o ritmo muito lento. Não dá para ter idéia do que efetivamente acontece, se ficarmos no limite de uma entrevista, de uma conversa, eventualmente de uma seqüência de entrevistas, de um trabalho etnográfico até perfeito. Sabemos de coisas interessantes, mas não, provavelmente, o que é substancial.

O caso dos *Guajajara*, do Maranhão, é muito parecido. Depois de décadas vitimados pela repressão continuada, como represália por um massacre de missionários na região de Alto Alegre, no início do século, é que os índios começaram a reorganizar-se para expulsar a população que fora instigada a ocupar suas terras. Após tanto tempo, desencadearam a luta, desocuparam e queimaram povoados, exigiram o reconhecimento do território, pressionaram os brancos, pressionaram a FUNAI.

Um caso exemplar é o dos *Parikatêjê* do Tocantins. Há pouco mais de vinte anos, em face da previsível extinção, decidiram distribuir suas crianças entre famílias brancas, único modo de que sobrevivessem. Alguns anos depois, uma antropóloga formada por esta Universidade, Lara Ferraz, foi fazer sua pesquisa com o que deles restava. O chefe da tribo começou a valer-se dela para decifrar os mecanismos de funcionamento da sociedade branca, particularmente a comercialização da castanha-do-pará, de que são coletores. Fez sua pesquisa com a pesquisadora (essa é também minha experiência no trabalho de campo). Eram explorados na coleta de castanha e nisso estava uma das razões de sua miséria e de seu holocausto. Por meio da antropóloga, muniram-se de informações que lhes possibilitaram reorganizar sua economia, suas relações com os brancos, especialmente com o Estado. Trouxeram de volta suas antigas crianças dispersas, agora já adultas. Reafirmaram sua identidade. Foram veementes na cobrança do reconhecimento de seus direitos.

Hoje vivem numa situação de relativa prosperidade, tendo incorporado muitos progressos da sociedade branca na lógica de sua identidade tribal, de suas tradições.

Eu dizia que a outra questão é a questão do tempo. Os processos são demorados. É no âmbito dessa demora que o teor mais profundo dos movimentos sociais se revela. Um dos movimentos mais interessantes na região amazônica, nessa área de conflitos, é o da Bandeira Verde. Muitos dos enfrentamentos, com mortos e feridos, ocorreram nestes últimos tempos como se fosse um fato novo. Os posseiros atravessando o rio Araguaia, de leste para oeste. Depois de muita observação, foi-me possível descobrir que o movimento vinha dos anos 40. São grupos de camponeses que não mantêm contato entre si, mas que seguem uma diretriz comum, que é a busca da Bandeira Verde, isto é, a busca da terra da liberdade, da fartura, a terra do verde. São nordestinos, que se orientam por uma profecia do Padre Cícero, o qual previa uma era em que o fogo queimaria toda a terra da margem direita do Araguaia. Era preciso fugir, buscar as terras da Bandeira Verde. Muitos dos que migraram motivados pela profecia estão hoje no sindicato.

A propósito, é hora de rever criticamente a classificação dos movimentos sociais como movimentos políticos e pré-políticos. As mais conseqüentes lutas havidas nessa área estão substancialmente informadas por essa busca, que é milenarista e, substancialmente, pré-política. As lutas de Santa Teresinha, no Araguaia, têm na sua origem histórica a busca da Bandeira Verde. Mas, ali, foi a sociedade que criou o Estado, na medida em que o município resultou de um plebiscito originado do confronto armado de 1972, entre posseiros e pistoleiros da grande fazenda. O que lembra um pouco o que aconteceu com a chamada República de Trombas, em Goiás, não muito longe de Brasília, mais ao norte, de 1948 a 1970. Ali, os posseiros criaram um governo popular, um enclave político que deu enorme trabalho ao governo, obrigando-o a criar na área um município, que na prática era o reconhecimento da legitimidade das lutas ali ocorridas. Essa concepção de tempo que norteia a população é, portanto, muito diferente da nossa. Deveríamos meditar um

pouco sobre ela, pois envolve uma idéia ampla da Espera. A Espera perturba a situação de pesquisa.

É oportuno lembrar de Euclides da Cunha, um precursor da sociologia no Brasil, que estudou Canudos e sobre a luta ali ocorrida escreveu uma obra clássica. Momentos importantes do que estava acontecendo foram descritos e interpretados antes mesmo que o navio que o levava chegasse à Bahia. A caderneta de campo de Euclides da Cunha foi publicada há alguns anos e revela claramente esse fato. O autor tinha tanta pressa em resolver o enigma da luta sertaneja que já a tinha interpretado antes de chegar e ver o que estava ocorrendo e ouvir seus protagonistas — ouvir tendo em conta o duplo código!

A dimensão do tempo é essencial para decifrar os movimentos sociais. Ela tem implicações metodológicas. É na inversão do tempo ou, ao menos, na redefinição do tempo, que o estudo dos movimentos sociais se transforma em instrumento e momento do seu objeto, através da experiência de se transformar em experiência do outro. Na verdade, o estudo dos movimentos sociais do campo, e também dos movimentos indígenas, só é eficaz quando se transforma, por meio deles, num estudo sobre a nossa própria sociedade e sobre nós mesmos. "Nós" que abrangem a diversidade constituída por "eles". Não era esse um artifício preconizado pela sociologia clássica e também pela antropologia, o de que o nós fosse objetivamente visto com os olhos dos outros? Pois os outros estão entre nós!

No primeiro dia deste seminário, houve aqui um pequeno equívoco sobre os chamados assessores: é possível casar, na mesma figura, o assessor e o sociólogo? Penso que a palavra assessor não é boa para falar daquilo que é atividade de conselheiro. São diferentes o assessor e o conselheiro. O conselheiro é outra coisa. Nesse sentido, entendo que não casa a figura do conselheiro com a figura do sociólogo. Conselheiro é militante, é ideólogo, estabelece diretrizes para a ação. Os conselheiros de fora funcionam cada vez menos nesses grupos, porque em geral os conselhos que oferecem não dão certo e os trabalhadores rurais são muito prevenidos contra a possibilidade de enganos

cometidos através da cabeça dos outros. A minha experiência é essa. Não sou conselheiro de ninguém.

Ser usado como assessor num sentido mais preciso da palavra, ou seja, a pessoa que contribui para explicar sociologicamente ao homem leigo a sociedade em que vivemos todos é perfeitamente legítimo. Se a sociologia tem como função explicar os mistérios da sociedade, suas leis ocultas, descobrir os possíveis históricos etc., essa função inclui descobrir para *eles* o nosso mistério. O que nós representamos como alienação deles, como violência contra eles, como destruição do mundo deles, e assim por diante.

A sociologia não é uma antropologia no sentido tradicional colonialista da palavra. A sociologia estuda todos nós como sociedade. A incidência da pesquisa e da reflexão sociológica é sobre as relações sociais nesse limite de dois "mundos", porque foram instituídos como mundos aparentemente diversos. É no deciframento das relações sociais que se manifestam nesse limite de encontro e desencontro, que posso entender a minha sociedade. Essa é a minha função: decifrar a minha sociedade. Essas relações dos limites, essas relações particulares tensas e complicadas, relações no desencontro, é que são reveladoras do que é efetivamente movimento social.

Eu dizia, e termino aqui, que os movimentos sociais *aparecem* como movimentos locais. De repente, os *Kaingang* do Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul se rebelam para botar fora de seus territórios os posseiros, os arrendatários, fazendeiros, invasores de todo tipo. Eles não conversaram, em princípio, entre si, não fizeram uma convenção. Foram movidos por algo que vinha de fora, por uma mediação que precisa ser desvendada. Frequentemente, essa mediação é a repressão, é a polícia, é o Estado, é a Funai, é o sociólogo, que representa o advento do estranho, aquele que modifica o significado das coisas. De repente, os *Kayapó*, os *Guajajara*, os posseiros do Araguaia ou do Maranhão descobrem que há outros significados naquilo que fazem, significados que precisam ser explicados. Algumas vezes sou convidado por esses grupos para debater com eles e ajudá-los a entender o que está acontecendo, as mudanças aparente-

mente sem sentido que estão alcançando suas vidas. Não vejo por que possa haver incompatibilidade entre a condição de sociólogo e a de assessor de grupos populares e de grupos indígenas, uma vez que tal incompatibilidade não é mencionada quando sociólogos e antropólogos da Universidade assessoram empresários e cientistas políticos assessoram partidos e governantes. Por que o cientista social estaria comprometendo a qualidade científica do conhecimento quando assessora o pobre, se a comunidade científica já estabeleceu, com razão ou não, que tal comprometimento não existe quando assessora o rico e poderoso?

Essas populações, convém dizer, para encerrar, não agem no sentido de voltar ao passado, não procuram conhecer para se opor ou rejeitar a História. Porque o que estão fazendo, a rigor, não existia no passado. Não existia a pátria *Kayapó* no passado, como, de certo modo, não existiam comunidades camponesas, em nossa sociedade. Não se trata de uma volta ao passado. Trata-se de inventar e reinventar a sociedade. A pesquisa do movimento social como expressão dessa relação de tensão revela como o conjunto da sociedade está sendo transfigurado, transformado, recriado, revolucionado por todos esses grupos. Esse é o desafio que se põe para aqueles que se dispõem a estudar os movimentos sociais, especialmente no campo.