

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA: gestos de análise em um entrelaçamento discursivo

*Theology of Liberation and Landless Movement of Rural Workers:
Analysis gestures in a discursive interlacement*

Alessandra Stefanello¹

Resumo: A Teologia da Libertação nasceu na segunda metade do século XX e é compreendida como um movimento de padres e missionários, empenhados em ajudar as minorias sociais dos continentes mais afetados pela fome e pela pobreza. Esse movimento ganha força na América Latina, principalmente, no Brasil, até chegar ao que hoje é conhecido como Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. O MST, assim chamado, é um movimento social, constituído de agricultores rurais sem-terra, que lutam pela reforma agrária e soberania alimentar. Com a mecanização agrícola, a partir da abertura do comércio nos anos 50, o número de sem-terra cresceu, expandindo para grande parte do país e ganhando o olhar de padres favoráveis à Teologia da Libertação. A partir de meados da década de 70, a história se entrelaça e constitui um lugar de fé, de luta e de emancipação; quase 20 anos depois, o Hino do Movimento Sem Terra é criado, marcando um lugar institucional na história da luta pela terra e da reforma agrária. Tomando o *corpus* de pesquisa, a materialidade discursiva mencionada acima, com o aporte teórico-metodológico da Análise de Discurso de matriz francesa no Brasil, objetivamos

¹ Graduanda em Letras Português e Literaturas de Língua Portuguesa, na Universidade Federal de Santa Maria. O trabalho em questão foi realizado, em 2020, sob orientação da Profa. Dra. Amanda Scherer, no projeto “A produção de sentidos a partir da relação língua, sujeito e história na circulação do conhecimento linguístico”, com financiamento PROBIC/FAPERGS (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul). E-mail: alessandrastefanello@hotmail.com

compreender como se constitui o atravessamento de uma formação discursiva religiosa na ideologia do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra que ressoa através da história e se materializa no Hino deste movimento.

Palavras-chave: Teologia da Libertação; MST; hino; formação discursiva.

Abstract: The Theology of Liberation was born in the second half of the 20th century and is understood as a movement of priests and missionaries, committed to helping the social minorities of the continents most affected by hunger and poverty. This movement gains strength in Latin America, mainly in Brazil, until it reaches what is now known as the Movimento dos Trabalhadores sem Terra (Landless Movement of the Rural Workers). The so-called MST is a social movement, made up of landless rural farmers, who struggle for land reform and food sovereignty. With agricultural mechanization, since the market opening in the 1950s, the number of landless people grew, expanding to a large part of the country and gaining the eyes of priests in favor of the Theology of Liberation. From the mid-1970s, history is intertwined and constitutes a place of faith, struggle and emancipation; almost 20 years later, the Anthem of the Landless Movement is created, marking an institutional place in the history of the struggle for land and land reform. Taking the research corpus, the discursive materiality mentioned above, with the theoretical-methodological contribution of the Discourse Analysis of French matrix in Brazil, we aim to understand how the crossing of a religious discursive formation is constituted in the ideology of the Landless Workers Movement that resonates through history and materializes in the hymn of this movement.

Keywords: Theology of Liberation; MST; anthem; discursive formation.

1 INTRODUÇÃO: O FIO DA MEADA

“[...] a questão agrária engole a todos e a tudo, quem sabe e quem não sabe, quem vê e quem não vê, quem quer e quem não quer.” (MARTINS, 1994, p. 12-13)

Introduzimos, antes de quaisquer reflexões, talvez a maior delas se tratando da questão agrária no Brasil: não há como escapar. Constituímo-nos como um país agrário, haja vista a constituição como nação por meio de um processo de colonização exploratório, a extensão territorial, a industrialização tardia e a dependência econômica em setores agrícolas. Dessa forma, há aqueles sujeitos que dependem da terra como provedora de renda, produzindo alimentos e produtos diversos, e há aqueles – a grande maioria - que dependem dela e, conseqüentemente, dos produtores rurais para consumir e, assim, sobreviver.

Não há como escapar porque somos atravessados por uma história que é a da terra: ora marcada por divisas, ora marcada por sangue, ora marcada por ambos. Dito de outro modo, os 500 anos da história do Brasil se movimentam também em cima de alicerces agrários, os quais são bem assentados pelo sistema capitalista. Desse modo, compreender a questão agrária requer analisar a história do desenvolvimento humano, remeter aos primeiros contatos com a terra e também aos primeiros processos de divisão de terras, compreendendo o desenvolvimento do sistema capitalista e suas contradições. Ou seja, compreender que as contradições estruturais produzem simultaneamente o aumento de conflitos agrários, a concentração de riqueza e a expansão da pobreza e da miséria, sendo resultado de um conjunto de fatores políticos e econômicos (FERNANDES, 2004).

Os primeiros séculos após a chegada dos portugueses são marcados pela colonização, pela dizimação de milhares de

comunidades indígenas, pela escravização do negro e pelas lutas de indígenas e de negros contra o cativo (FERNANDES, 1999). A questão da terra atravessa todo o período colonial e o marca, sendo um de seus determinantes. Ela está imbricada desde o momento em que o português pisa em um território “sem nação”; desloca negros nativos da África para outro continente, a fim de transformá-los em mão de obra; invade e destrói o espaço de tribos indígenas a fim de submetê-los a métodos europeus de produção e de cultivo da terra. A questão da terra, no período colonial, tem um de seus momentos significativos quando o sujeito escravizado busca romper a estrutura hierárquica do sistema colonial com os quilombos. Um espaço de resistência, no qual a terra toma seu lugar de subsistência por meio de uma ruptura da lógica das sesmarias.

Apenas na metade do século XIX, foi criada a Lei de Terras, a qual instituiu que qualquer cidadão brasileiro poderia se transformar em proprietário privado de terras. Contudo, para ter o direito à propriedade era necessário pagar certo valor à Coroa. A partir daí, é possível constatar o impedimento do acesso à terra para determinados cidadãos, já que embora a lei afirmasse que qualquer cidadão brasileiro pudesse se transformar em proprietário, na prática, somente aqueles que tinham poder aquisitivo teriam de fato acesso à propriedade da terra. A Lei nº 601, de 1850, foi, então, a legitimação do latifúndio no Brasil: “Ela regulamentou e consolidou o modelo da grande propriedade rural, que é a base legal, até os dias atuais, para a estrutura injusta da propriedade de terras no Brasil” (STEDILE, 2012, p. 25).

Por conta disso, o sujeito ex-escravo continuou a se submeter a tarefas tão duras quanto as da escravidão para conseguir sobreviver, como é o caso da formação das fazendas, na qual

desenvolveu-se um processo de grilagem de terras. As terras devolutas foram apropriadas por meio de falsificação de documentos, subornos dos responsáveis pela regularização fundiária e assassinatos de trabalhadores. Assim, os grileiros - verdadeiros traficantes de terra - formaram os latifúndios. Os camponeses trabalhavam na derrubada da mata, plantavam nessas terras até a formação das fazendas, depois eram expropriados. Aos que resistiram na terra, o poder do coronel era explicitado pela perseguição e morte. Dessa forma, os camponeses sem-terra formavam fazendas que eram apropriadas pelos coronéis. (FERNANDES, 1999, p.11)

A abolição da escravatura não significou a independência em relação ao sistema hierárquico que tomava conta do campo brasileiro. É nesse momento que surgem os trabalhadores sem terra. Antes de 1850 os africanos e indígenas não possuíam terras, justamente porque a terra não era possuída no sentido jurídico, quem estava em cima dela era seu dono, basicamente. É a partir de uma lógica de propriedade privada que se constituem noções jurídico-políticas acerca de quem possui e quem não possui terra. Desse modo, o avanço a um capitalismo institucionalizado, em que a propriedade privada impera, não mudou o fato dos ex-escravos terem ou não terra, eles apenas passaram a ser reconhecidos juridicamente como sujeitos que não a tem.

Boff (2016) coloca que somos herdeiros de quatro sombras que nos marca: 1 - o passado colonial, que implicou em invadir terras, submeter povos, obrigá-los a assumir a cultura do invasor/colonizador, gerando-se um sentimento de dependência e exagerado valor ao que vem de fora; 2 - o genocídio indígena; 3 - a escravidão; 4 - a Lei de Terras de nº 601 de 18 de setembro de 1850 que excluiu os pobres, afrodescendentes e indígenas do acesso à terra, já que a partir desse momento, a terra deveria ser comprada. Institui-se a propriedade privada em nosso país, no mesmo momento, inicia-se o processo de abolição da escravatura, e no fim, colocou estes mesmos povos “ao arbítrio do grande latifúndio, submetidos a trabalhos sem garantias

sociais" (BOFF, 2016, p. 28). São sombras porque incidem até a atualidade na realidade brasileira: mais do que constituírem as condições históricas do Brasil, elas permeiam as divisões de classes e os arranjos agrários que estão enraizados no campo brasileiro.

Por conta das sombras de Boff, explicitadas antes, o século XX gira em torno da consolidação do latifúndio brasileiro. O campesinato brasileiro, composto de trabalhadores rurais à margem da propriedade, passa a integrar um sistema mercadológico, no qual a terra é entendida como renda capitalizada. A partir desse domínio, o capital pôde subordinar a produção de tipo camponês, através da especulação fundiária, comprando-a e vendendo-a, sujeitando assim, o trabalho que se dá na terra. A terra torna-se o mecanismo básico do processo de expansão do capital no campo, subordinando os pequenos agricultores. (OLIVEIRA, 1986).

O capital no campo brasileiro toma proporções tão grandes que passa integrar outros setores da economia, a partir dos anos 50; impulsionado pela Revolução Verde e pela abertura ao comércio exterior, o campo passa a ter uma nova configuração: a do agronegócio. Fernandes (2013, p. 191-192) explica o agronegócio como "a expressão capitalista da modernização da agricultura, que tem se apropriado dos latifúndios e das terras [...] para se territorializar". O mesmo autor ainda traz (2008) que o agronegócio é um novo tipo de latifúndio, só que ainda mais amplo, pois agora não só concentra e domina apenas a terra, mas também a tecnologia de produção e as políticas de desenvolvimento.

Concomitante ao desenvolvimento da agricultura de grande propriedade, a luta pela terra tornou-se a luta pela Reforma Agrária. Vale destacar que a luta pela terra sempre foi uma luta constante dos camponeses e nasceu com o latifúndio, já a luta pela reforma agrária é consequência das organizações camponesas da segunda metade do

século XX, como maneira de resistir ao êxodo rural e à grande escala de desemprego na zona urbana (DE SOUZA ROCHA; CABRAL, 2016). Em outras palavras, é a passagem do sujeito sem terra para o sujeito sem-terra, em que há a categorização do sujeito a partir de sua condição social.

Ao longo deste artigo, buscaremos compreender a formação de uma das principais organizações camponesas sem-terra que lutam pela reforma agrária, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), o qual não só não escapa da questão agrária, como também a constitui enquanto é constituído por ela. Aqui chegamos ao ponto nodal de nossa reflexão: constituições que não escapam dos enlaces que as constituem.

2 UM ENLACE NA HISTÓRIA

Como vimos, na metade do século XX, o capitalismo assume traços cada vez mais marcantes. Segundo Silva (2006), o capitalismo dos anos 60 deixa de ser um capitalismo de traços ibéricos e envergonhados. Isso fez com que “expressivos setores da Igreja Católica na América Latina como um todo deram uma guinada radical para a esquerda” (SILVA, 2006, p. 13). Foi o surgimento daquilo que Eric Hobsbawn (1995), em seu livro “A era dos extremos: o breve século XX”, definiu como “os padres-católicos-marxistas”.

É importante concebermos o catolicismo como uma não unidade, uma vez que, em 1968, na Conferência de Medellín e, posteriormente, em Iquito, no ano de 1971, “surgiu um movimento dentro da Igreja com entendimento diferente sobre as posturas reproduzidas na época de um modelo baseado na Igreja Europeia” (FELICIANO, 2006, p. 84). Esse movimento foi chamado de Teologia da Libertação e ficou conhecido por práticas que contestavam as ações

da própria Igreja, criando uma discussão profunda em sua forma de agir e pensar perante a sociedade e seus desafios.

O foco da Teologia da Libertação era, então, o sujeito de baixa renda, uma vez que ele era compreendido como um sujeito eclesial que legitima a autoridade da Igreja e a sua fidelidade ao Evangelho de Jesus (SUSIN, 2013). Logo, o sem-terra seria visto não mais como um sujeito a quem a Igreja faz caridade, e, sim, como um sujeito autor de sua própria história. Por isso, a Teologia da Libertação constitui um lugar de replicação da realidade, chegando às mazelas sociais, consideradas distantes do cristianismo. Segundo Silva,

A modernidade concebida como terra de missão seria vencida à medida que a Igreja reafirmasse a sua presença nas mais diversas áreas de atuação humana; se havia hospitais laicos, deveria haver hospitais católicos; se havia universidades laicas, deveria haver universidades católicas, se havia uma intelectualidade laica, deveria haver uma intelectualidade católica e assim por diante. (SILVA, 2006, p. 23)

No Brasil, essa duplicação do mundo também atinge a questão agrária, uma vez que nosso país é marcado pela luta da terra há 500 anos, produzindo, assim, sujeitos do campo, assujeitados pelas adversidades impostas por esse lugar social. A luta pela terra no Brasil não só marca, mas também trava uma diferença econômico-social gritante entre aqueles que têm acesso à terra e aqueles que não o tem. Nesse sentido, é por meio de uma denúncia aberta e sistemática da injustiça institucionalizada que a Teologia da Libertação cria, no Brasil, o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), em 1972, e a Comissão Pastoral da Terra (CPT), em 1975 (FELICIANO, 2006).

A partir de sua criação, a CPT passa a organizar, com os trabalhadores, “caminhadas e protestos, além de ter iniciado um processo de construção de uma conscientização e sentido de identidade camponesa, na luta pela obtenção de seus direitos” (FELICIANO, 2006, p. 84). Segundo Görgen (2017), é a partir da CPT, que

a luta pela terra passa a se organizar politicamente como consolidação de uma espiritualidade de amor à terra.

Em 1984, “Com o estímulo da CPT, é fundado o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra [...], com participação de camponeses sem-terra vindos de acampamentos já existentes em vários pontos do país” (GÖRGEN, 2017, p. 586). Desse modo, o MST, assim chamado, tem sua origem estreitamente ligada às ações da Teologia da Libertação. Marca-se a identificação do sujeito sem-terra como sujeito Sem Terra. A diferença é que Sem Terra é uma designação construída e não atribuída, sendo mais do que uma categoria social de trabalhadores que não têm terra; é um nome que revela uma identidade relacionada a uma memória histórica e uma cultura de luta e de contestação social. Há um processo de construção desse sujeito, o qual contempla a história da formação do sujeito sem-terra.

A partir dos anos 80, o MST passou a ocupar um lugar institucional frente às políticas de reforma agrária no Brasil e na América Latina. Contudo, não tomaremos mais o percurso histórico do MST e/ou da Teologia da Libertação, contentar-nos-emos apenas em tomar esse enlace histórico a fim de compreendermos como ele produz movimentos discursivos de retorno a esse mesmo lugar. Sendo esse nosso objetivo, tomamos como *corpus* de nosso estudo o Hino do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, criado no fim dos anos 80, enquanto produto histórico, a fim de compreender como a história intervém para, enfim, a língua significar em um processo que não há fim e muito menos começo: o religioso.

3 TEXTECENDO CONCEITOS

Até esse momento, o que fizemos foi aportar sobre a historicização da questão agrária (a partir do “descobrimento” do Brasil até o fim do século XX) e, dentro disso, do MST. Mas onde, de fato, a

história começa? E onde ela acaba? Simplesmente, onde determinamos que ela comece e onde determinamos que ela termine. Mas se a história é determinada, o que diremos da língua, que é determinada pela história? Pois é na tecitura da língua, através do tear da história que os sentidos produzidos são sempre já determinados. Por isso, concebemos nosso objeto como um produto histórico. Produto não porque é resultado, mas porque passa por processos - inacabados - que constituem e determinam os seus sentidos e seus lugares discursivos.

Esse movimento teórico que coloca em relação a história à constituição dos sentidos é próprio da Análise de Discurso (AD) de matriz francesa no Brasil, teoria a qual nos filiamos, que constitui um lugar de entremeio por meio da Linguística, da Psicanálise e do Materialismo Histórico. A AD, assim chamada, tem como fundador Michel Pêcheux (1997), o qual toma o discurso, na relação língua, história e ideologia, como efeito de sentidos entre interlocutores.

Vale destacar que para o analista de discurso, a história não é homogênea, como se tudo nela acontecesse num grau de completude e totalidade. Pelo contrário, para Pêcheux (1975), a história é um lugar contraditório em que os equívocos se realizam e irrompem-na. Logo, a história é ideológica e suscetível à falha, uma vez que ela é constituída por sujeitos determinados ideologicamente que também são operados por ela.

É importante pensarmos a história como um lugar de determinação. Isso porque ao pensarmos no discurso como uma ideia de curso, de percurso, de correr por, de movimento (Orlandi, 1999), não estamos falando de movimentos discursivos apenas em um dado momento, estamos pensando além. Se os sentidos dependem do contexto sócio-histórico, das condições de produção e dos sujeitos que falam, conseqüentemente, o discurso produz diferentes efeitos de sentidos em tempos distintos.

Sendo assim, Pêcheux assegura que

todo discurso marca a possibilidade de uma desestruturação – reestruturação dessas redes e trajetos: todo discurso é índice potencial de uma agitação nas filiações sócio-históricas de identificação, na medida em que ele constitui ao mesmo tempo um efeito dessas filiações e um trabalho [...]. (PÊCHEUX, 1997, p. 56)

Em síntese, o discurso se desestrutura e se reestrutura dependendo das suas condições de produção, por isso, ele produz determinados sentidos, os quais se constituem a partir do jogo entre língua e história. Logo, o sujeito não pode ser concebido fora da historicidade que o constitui, bem como o sentido não pode ser compreendido fora das condições de produção (determinadas historicamente) do discurso que o produziu.

Se a Análise de Discurso se ampara no Materialismo Histórico para conceber as estruturas do discurso, então não será no plano das ideias que Pêcheux conceberá talvez a mais importante dessas estruturas, mas, sim, no plano material: a ideologia. Isto é, trata-se de compreender as Ideologias como um conjunto de práticas necessárias à reprodução das relações materiais de produção (ALTHUSSER, 1985). Frente a isso, Althusser (2015, p. 136) assegura que o “reconhecimento prévio da ideologia como prática é indispensável para toda teoria da ideologia”.

É de extrema importância aliar ideologia à prática na tentativa de desmistificar a ideia de ideologia como “falsa consciência”, como falsidade do real. A ideologia é efeito de evidência, aquilo que satura, o efeito de óbvio. No pensamento de Althusser (2015), a ideologia é estrutura imanente do imaginário da sociedade, ou ainda, ela faz parte organicamente de toda uma totalidade social. Sendo assim,

A ideologia é, então, a expressão da relação dos homens com o seu 'mundo', isto é, a unidade (sobredeterminada) da sua relação real e da sua relação imaginária com as suas

condições de existência reais. [...] É nessa sobredeterminação do real pelo imaginário e do imaginário pelo real que a ideologia é, em seu princípio, *ativa*, que ela reforça ou modifica a relação dos homens com as suas condições de existência, na sua própria relação imaginária. (ALTHUSSER, 2015, p. 240-241)

Como vimos, a ideologia é *ativa*: uma prática ativa, que se dá no reforço ou sujeição do sujeito a suas condições materiais de existência. Tudo acontece como se a ideologia tivesse ela mesma mecanismos de dissipação da realidade, num processo imposto aos sujeitos. Daí a refutação do conceito de “falsa consciência” pelos materialistas; a ideologia causa um *efeito* de consciência, no qual o sujeito acredita estar no domínio de sua língua, quando, na verdade, o conjunto de representações produzido pela ideologia constitui estruturas que se impõem aos sujeitos sem passar pela sua consciência.

Para Pêcheux (1997), o funcionamento da ideologia se dá por meio de práticas discursivas. Em suas palavras (PÊCHEUX, 1997, p. 146), “a instância ideológica existe sob a forma de formações ideológicas, que ao mesmo tempo, possuem um caráter “regional” e comportam posições de classe”. Ou seja, a ideologia é, por um lado, regional, e, por outro, de classe. É justamente por terem caráter regional que as formações ideológicas se referem a coisas distintas, e é por terem caráter de classe que as formações ideológicas se referem às mesmas coisas (PÊCHEUX, 2019).

A partir do conceito de ideologia, Pêcheux (2019) compreende o conceito de formação discursiva como interiorizada na formação ideológica, ou seja, aquela constitui aspectos pertencentes a esta. Assim, o autor (1997, p. 161) assegura que “os indivíduos são interpelados em sujeitos-falantes (em sujeitos de seu discurso) pelas formações discursivas que representam ‘na linguagem’ as formações ideológicas que lhe são correspondentes”. Consequentemente, então:

As palavras, expressões, proposições, etc., mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam, o que quer dizer que elas adquirem seu sentido em referência a essas posições, isto é, em referência às formações ideológicas nas quais essas posições se inscrevem. (PÊCHEUX, 1997, p. 160)

Desse modo, as posições determinam o sentido, por exemplo, a palavra “terra” significa de modos diferentes para um fazendeiro e para um sem-terra. Esses modos de significar estão diretamente ligados às condições de produção de seus discursos, por isso, uma formação discursiva está sempre imbricada ao seu lugar social, historicamente constituído, e com os demais lugares pela relação de falta. Não se pode dizer tudo, ao dizer “terra” sujeita-se a um modo de significar que silencia as demais formações discursivas em funcionamento, e isso não é uma escolha subjetiva, uma vez que é próprio da língua a sua autonomia relativa.

Para Henry (1993, p. 161) todo discurso “concreto” é determinado “pelas formações ideológicas que relacionam este discurso a formações discursivas definidas e pela autonomia relativa da língua”. Ou seja, a determinação é constitutiva do discurso, uma vez que é no interior de uma formação discursiva que se delimita o dizível: “O complexo das formações discursivas, em seu conjunto, define o universo do ‘dizível’ e especifica, em suas diferenças, o limite do dizer para os sujeitos em suas distintas posições” (ORLANDI, 1990, p. 39).

Vale destacar que o dizível não é da ordem do acaso. Assim como uma formação discursiva está articulada com discursos determinados, o dizível está sempre engendrado a uma memória, a memória discursiva, ou ainda, o interdiscurso, o qual “designa o espaço discursivo ideológico no qual se desdobram as formações discursivas em função das relações de dominação, subordinação, contradição” (MALDIDIER, 2003, p. 54). A memória discursiva não é estática, nem

completa em si, ela se desloca, imerge, emerge, e vêm à tona, atravessando o dizer (intradiscurso). Para Pêcheux,

Uma memória não poderia ser concebida como uma esfera plana, cujas bordas seriam transcendentais históricas e cujo conteúdo seria um sentido homogêneo, acumulado ao modo de um reservatório: é necessariamente um espaço móvel de divisões, de disjunções, de deslocamentos e de retomadas, de conflitos, de regularizações [...]. (PÊCHEUX, 2007 [1993], p. 56)

É desse modo que os discursos e os sujeitos se constituem pelo movimento, o qual não é da ordem do descontrolo (embora não se possa ter controle), isso porque a memória está inscrita em filiações históricas, produzindo, assim, filiações de sentidos. A memória é, então, constitutiva das formações discursivas (e, assim, das formações ideológicas), pois ela se dá pela repetição do mesmo ao longo da história, criando enlaces.

4 UM ENLACE NA LÍNGUA, UM SEMPRE RETORNO À HISTÓRIA

Nosso *corpus* de análise é constituído pelo Hino do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra, sendo uma composição de Ademar Bogo, em 1987, e musicada em 1988. O Hino possui 19 versos, distribuídos em quatro estrofes, sendo uma delas o refrão. O refrão possui apenas um par de rimas alternadas no segundo e no quarto verso, as demais estrofes possuem rimas opostas ou interpoladas (ABBA). O Hino constitui um lugar de grande importância política e jurídica, já que é reconhecido como hino oficial do Movimento Sem Terra, operando simbolicamente, em um jogo de identificação dos sujeitos que compõem o Movimento.

Para fins de análise, recortamos quatro sequências discursivas (versos 1, 4, 15 e 16, 19), seguindo o seguinte critério: versos do hino que continham palavras ou expressões que se relacionam à formação discursiva cristã. A partir de agora, tomaremos cada uma dessas

seqüências discursivas por meio de um gesto de análise, compreendendo-as a partir do entrelaçamento discursivo entre o MST e a formação discursiva cristã.

SD 1: “Vem, teçamos nossa liberdade”, verso 1;

Essa SD compõe o primeiro verso da música, em que é iniciada pelo item lexical “vem”. Segundo o Dicionário Houaiss (2009), o verbo “vir” é significado como “Caminhar ou ir, acompanhando algo ou alguém; seguir”. É válido destacar que a consulta em dicionários e gramáticas não constituem uma metodologia da Análise de Discurso, uma vez que o sentido não está impregnado de maneira estática nas palavras, pelo contrário, seu funcionamento se dá pelo movimento, seja na repetição, seja no deslize, seja na ruptura. Contudo, a leitura dos significados em gramática e dicionário nos ajuda a pensar os efeitos de sentido construídos socialmente a partir dos significados institucionalizados, nesses instrumentos linguísticos.

Levando em consideração o significado da palavra, juntamente às condições de produção do Hino de um movimento de massas, compreendemos que o “vem” tem sentido de um chamado para que os demais sujeitos caminhem ou sigam juntos na mesma direção. Contudo, é não qualquer chamado, é não apenas para escutar o Hino e cantar juntos, mas, sim, para tecer a liberdade em relação às políticas do latifúndio, objetivo do MST ao projetar uma reforma agrária popular. Esse é um primeiro gesto interpretativo que condiz à circunstância de enunciação: temos o hino de um movimento social e seu primeiro verso chama para construir de maneira conjunta a reforma agrária.

Em um gesto de análise discursiva, sabemos que os “sentidos não estão nas palavras, mas aquém e além delas”, conforme afirma Orlandi (1999, p. 42). A partir disso, levamos em consideração a memória, ou

ainda, o interdiscurso, aquilo que fala antes, que vem de outro lugar para significar o mesmo. Compreendemos o “vem” como uma paráfrase, imbricada na formação discursiva cristã, constituída como um chamamento divino.

Observemos este trecho bíblico: “Disse-lhe Jesus: Se queres ser perfeito, vai, vende tudo o que tens e dá-o aos pobres, e terás um tesouro no céu; e vem, e segue-me” (MATEUS, 19, 21). Esta expressão “vem e segue-me” é uma das mais reproduzidas dentro do cristianismo. Isso porque ela representa simbolicamente, para os cristãos, o ato de abrir mão das consideradas luxúrias e futilidades na visão cristã, ou seja, um cristão apenas realmente segue Jesus quando ele abre mão de seu mundo material e de seus desejos. É a partir dessa expressão que se consolida o chamado vocacional, isto é, precisamos ouvir, em uma posição religiosa, quando Jesus chama para seguir com ele, abrindo mão de qualquer vontade ou desejo pessoal; da mesma forma, precisamos ouvir, em uma posição campesina, quando a luta pela terra chama para seguir em busca da reforma agrária, colocando a luta de todos acima dos desejos individuais. Logo, e se os sentidos postos no chamado pela reforma agrária também constituíram um chamado divino?

A partir disso podemos refletir sobre a própria Teologia da Libertação, que ajudou a chamar e organizar os camponeses sem-terra para, assim, formar o MST. Esse chamamento é “legítimo” para os cristãos, a partir do momento em que ele é feito em nome de alguém divinamente superior, como Jesus. Temos aqui um retorno ao mesmo espaço do dizível, isto é, à mesma formação discursiva.

Analisemos agora a segunda sequência discursiva.

SD 2: “*E plantemos nesta terra como irmãos*”, verso 4;

O primeiro gesto de análise é interrogar: “O que é plantar como irmãos?”, “Irmãos plantam juntos?” e “Irmãos plantam?”; talvez a questão-chave esteja em se perguntar o que determina ser irmãos, e a resposta é: ter o mesmo pai. Observemos, então, essa passagem bíblica, “Graça e paz da parte de Deus nosso Pai, e do Senhor Jesus Cristo (CORÍNTIOS, 1, 3). Frente a isso, produzimos o seguinte gesto:

1. **SE** temos o mesmo pai, somos irmãos;
2. **SE** somos irmãos, a terra precisa ser dividida;
3. **SE** a terra precisa ser dividida, precisa haver reforma agrária.

Desse modo, é pela significação cristã de “Pai de todos”, que se tem uma direção de sentido à fraternidade, o que valida a luta pela terra e pela reforma agrária. Na verdade, não só valida, mas, sobretudo, explica e motiva.

Tomemos novamente a pergunta “O que é plantar como irmãos?”, nela a expressão “como irmãos” tem função sintática de adjunto adverbial de modo. Nesse sentido, o modo como se planta, o qual é como irmãos, é também o modo como se percebe a luta pela terra: na união de muitos. Essa união de muitos só é possível porque há um retorno a um lugar semântico que ressoa e atravessa a história em mais um enlace, sendo ele “somos todos filhos de Deus”.

Após essas duas análises, atentemos para a terceira, logo abaixo.

SD 3: *“Nossa força resgatada pela chama*

Da esperança no triunfo que virá”, versos 15 e 16;

Tomaremos a expressão “chama da esperança” e a partir dela, propomos a seguinte questão: o que o fogo, que queima, tem a ver com a luta pela terra? Vamos além, perguntando-nos, a esperança é composta por fogo?

Não se trata de tornar tudo literal. Porém, trata-se de pensar porque o sentido faz sentido em determinadas condições de produção. Segundo Zilles (1991, p.43), dentro da crença católica, “O fogo purifica e limpa o impuro”, e segundo a Bíblia (CORÍNTIOS 6, 11) é o Espírito Santo o agente purificador. Ainda sobre o Espírito Santo, em Romanos (15, 13), é pela ação dele que a esperança transborda.

Em síntese, o Espírito Santo age por meio do fogo, limpando o impuro e transbordando esperança. Por isso, o termo “chama da esperança” é associado a ele. Para Contins (2008), o homem tem necessidade de mediação e quem a faz é o Espírito Santo. Em outras palavras, é a chama da esperança que vem à terra e resgata os homens, a fim de que eles sigam dentro do projeto de Deus. Desse modo, como o Hino menciona, a força dos camponeses é resgatada pela chama da esperança, possibilitando a luta pela terra, a qual fazia parte do projeto divino da Teologia da Libertação.

A produção de sentido da palavra “trunfo” será compreendida na SD 4.

SD 4: “*Nossa estrela enfim triunfará*”, verso 21.

Para Santo Agostinho (1991), dentro da Doutrina Católica a vida é dividida em três dimensões, sendo a última dela chamada de Igreja Triunfante, a qual se tem o desfecho de tudo, ou seja, é quando o homem se encontra com Deus. A SD acima compõe o último verso da música; além disso, a conjunção “enfim” possibilita pensar esse trecho como último estágio da luta pela terra. Logo, retoma-se esse efeito de sentido em que o triunfo é o estágio mais alto, tanto quanto o céu, onde ficam as estrelas que triunfam e o homem que transcende para ficar perto de Deus.

Assim, nosso gesto de análise concebe o último nível do homem cristão que luta pela terra: conquistar um lugar na terra, pelo processo de igualdade, é conquistar um lugar no céu também. Esse é o grande triunfo do homem, a partir do olhar do cristianismo.

Os movimentos que fizemos desnaturalizam certas expressões que geralmente não são contestadas. Isso porque elas não intrigam, não inquietam. Suas bordas possuem o formato perfeito para encaixar naquilo que encaixam: o sentido. É nada mais, nada menos que a ideologia operando nessas bordas e esculpindo elas com a força da história. Se há encaixe, há enlace, há estalo, tudo faz sentido, num jogo simbólico, em que as palavras se arranjam para compor o discurso num efeito de totalidade. A completude do enlace, enfim, se fecha e se amarra, na perfeição do laço – mas isso de modo aparente, ou ainda, de modo evidente.

Ao dizer, costuramos. Estamos sempre tecendo sentidos. O que importa dizer aqui é que a linha e a agulha com as quais é feito o tecido são geralmente compreendidas como objetos largados no canto de costura da casa. O sujeito costureiro vai a esse lugar e “decide” qual linha combina com os requisitos impostos por ele mesmo e qual agulha é a mais adequada segundo as suas percepções. Assim, o tecido é feito; um “novo” tecido. Apesar de a costura compor um novo formato, a articulação das mãos para com a agulha é a mesma. Muda-se a distância entre os pontos da costura, mas não muda os pontos, apenas os repete. É assim que as costuras são produzidas e reproduzidas sem os costureiros perceberem que, na verdade, a agulha e a linha só estão naquele lugar porque há condições de existência para elas estarem ali e não em outro. Já na posição de analista, embora se tenha o mesmo objeto, não se costura igual, uma vez que o ato de costurar não depende apenas do tecido e da linha, mas das

mãos que pontuam e, inconscientemente, de todos os processos históricos que fizeram a mão pontuar de um modo determinado.

Assim como a linha é o material necessário para a produção de tecidos, a língua é necessária para a produção de sentidos. A metáfora acima ajuda a refletir sobre a relação entre o sujeito, sua memória e o seu discurso. Em nosso *corpus* essa relação é articulada pela paráfrase. Segundo Orlandi (2015, p. 15), a paráfrase se constitui como o mesmo, isto é, “apesar da variedade da situação e dos locutores, há um retorno aos mesmos espaços do dizível”. É esse retorno a filiações de sentido estabilizadas que faz com que a paráfrase seja considerada matriz de sentido.

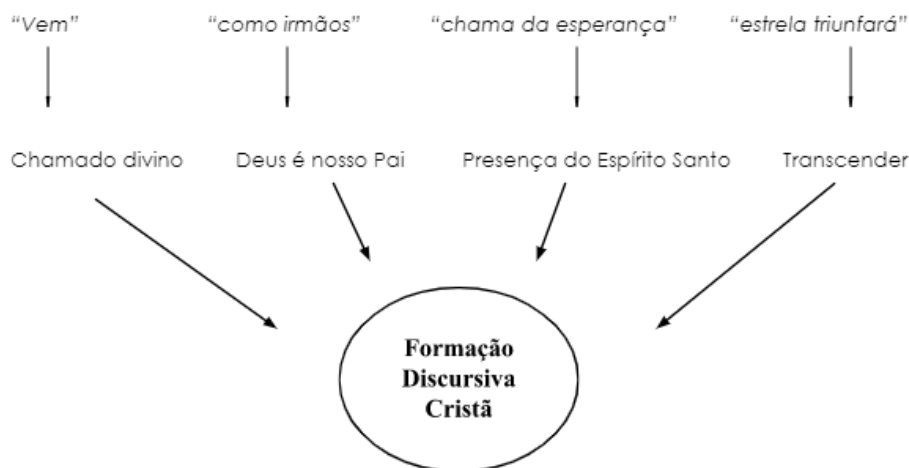
Orlandi (1990) tem como marca especificadora de sua filiação à AD a proposta de considerar a relação contraditória entre a paráfrase e a polissemia como eixo que estrutura o funcionamento da linguagem. É uma relação contraditória porque não podemos conceber o funcionamento da paráfrase sem o da polissemia, ou seja, é uma diferença constitutiva e necessária. Discursivamente, a paráfrase é a reiteração do mesmo e a polissemia, a produção da diferença (ORLANDI, 2015). Elas se constituem não pelas condições imediatas, mas pela incidência da memória, aquilo que, segundo Orlandi (2015, p.15), “já faz sentido em nós. O recorte significativo - o que é relevante para a significação - é determinado pela sua relação com a memória”.

Como dito, em nosso *corpus*, o recorte significativo se relaciona com a memória de modo repetitivo, isto é, pela paráfrase, já que há um retorno a determinados espaços do dizível. Os movimentos de retorno a uma determinada formação discursiva possibilitam a construção de redes parafrásticas, ou ainda, matrizes parafrásticas que atravessam a história pelo simbólico, fazendo com que os sujeitos tomem os sentidos como naturais e óbvios. É por isso que as formações discursivas estão interiorizadas em formações ideológicas, afinal, as redes parafrásticas,

que derivam das FDs, produzem efeitos de totalidade e de naturalidade porque são constituídas ideologicamente.

O discurso funciona como se fornecesse ali, naquele exato momento e lugar, as bases necessárias para a produção de sentidos; como se nada mais bastasse, apenas o sujeito e o discurso. Logo, o sujeito acredita ser a origem, aquilo que Pêcheux (1997) denomina de “Efeito Münchhausen”, isto é, um processo de esquecimento de natureza inconsciente e ideológica, no qual o sujeito acredita ser ponto de partida de seu discurso. Para Malidier (2003, p. 42) esse esquecimento deve ser “posto em relação com as famílias parafrásticas constitutivas dos efeitos de sentido”. Por isso, dizemos que a paráfrase é a matriz de sentido (em uma dada formação discursiva), já que a partir dela se constituem redes que possibilitam determinados efeitos, os quais atravessam a história e a constituem.

Com base nesses movimentos teórico-analíticos, temos as seguintes redes/matrizes parafrásticas:



Fonte: Autoria própria

Esse pequeno mapa mental nos ajuda a pensar como as palavras derivam de outras, num jogo inacabado de uma formação discursiva, a

qual tece os sentidos a partir dos movimentos que a língua produz em torno da história, no interior de uma formação ideológica. Vale ressaltar que assim como o discurso do MST é atravessado por outros, sendo, então, constituído por fissuras, a formação discursiva cristã também não é homogênea. Segundo Indursky,

“Não creio que ainda seja possível, nos dias de hoje, trabalhar com uma FD fechada e homogênea. Diria mais: nem mesmo é desejável o fechamento de uma máquina discursiva, embora seja muito mais fácil trabalhar dessa maneira”. (INDURSKY, 2011, p. 89)

Poderíamos dizer, então, que a formação discursiva é uma grande colcha de retalhos, feita a partir de inúmeras agulhas de inúmeros sujeitos e costurada a partir de diversas linhas. Contudo, há algo que une todos esses tecidos e faz com que ele tenha um funcionamento que é próprio de si. Essa colcha está sempre em reforma, novos retalhos são acrescentados quando são enlaçados discursivamente, como analisamos em nosso *corpus*. Outros retalhos são reformulados. A colcha tem as bordas da memória, em que não há partes retílineas, muito menos com a mesma espessura. Ela não deixa de existir porque está guardada no guarda-roupa, apenas não tem mais a circulação de antes. Enquanto ela fizer sentido, sempre estará lá dando abertura a um possível funcionamento.

5 CONCLUSÃO

Começamos este artigo introduzindo a questão agrária e como não escapamos de seu enlace; terminamos este artigo - o término ocorre apenas como efeito, já que a língua passa por processos que se mantêm sempre em aberto - concluindo que as linhas do enlace costuram nossa língua. Para o analista de discurso, concluir é sempre uma dificuldade, visto que não tomamos a língua como um resultado dos processos de fala, mas sim no processo de produção de sentidos do

discurso. Ou seja, “não partimos, como na análise de conteúdo, da exterioridade para o texto, ao contrário, procuramos conhecer esta exterioridade pela maneira que os sentidos se trabalham no texto, em sua discursividade” (ORLANDI, 2007, p. 29).

Se é a partir da segunda metade do século XX que a terra tornou-se um mecanismo básico de expansão do capital, desfavorecendo os pequenos agricultores e os agricultores sem-terra, é a partir da Teologia da Libertação que esses agricultores veem na luta pela Reforma Agrária uma materialização daquilo que é prometido por Deus nas escrituras bíblicas: a *Terra de Deus*. O sujeito sem-terra *mistifica* sua luta que passa a ser religiosa também: vê os demais agricultores sem-terra, que lutam pela mesma causa, como *irmãos*; vê na terra, a ser conquistada pela união dos *irmãos*, como uma *Terra de Deus*; vê na certeza que Deus dá a terra a *chama da esperança*; e, por isso, vê a conquista dessa terra como um *trunfo divino*. Utilizamos o verbo “ver” porque se o ponto de vista define o objeto (SAUSSURE, 1975, p. 15) e se as palavras adquirem sentido em referência à posição que o sujeito ocupa (PÊCHEUX, 1997), concluímos que o discurso do Hino do MST adquire seu sentido a partir de um ponto de vista constitutivo de uma formação discursiva cristã.

O sentido de “terra de alguns” desliza, então, para o sentido de *Terra de Missão*, que é de todos aqueles que já no desejo de possuir a terra, acreditam que a tem, visto que ela é do *Pai* e um dia o sujeito sem-terra a herdará por conta do merecimento de sua luta em nome da fé. É por meio da reprodução desse discurso que o sentido assenta e permeia o tempo. São as costuras da língua, que vão além do que podemos manusear. São os remendos da colcha de retalhos que estão sempre se movimentando ao longo da história... e disso não conseguimos escapar.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, L. **Por Marx**. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.
- _____. **Aparelhos Ideológicos de Estado**: nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado (AIE). Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- AGOSTINHO, S. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulinas, 1991.
- BÍBLIA. **Sagrada Bíblia Católica**: Antigo e Novo Testamentos. Tradução de José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008.
- BOFF, L. Conflitos no campo, suas causas e possíveis saídas. In Canuto, A., et al. (Orgs.). **Conflitos no campo**: Brasil. Goiânia: CPT Nacional, 2016.
- CONTINS, M. Religião, etnicidade e globalização: uma comparação entre grupos religiosos nos contextos brasileiro e norte-americano. **Revista de Antropologia**. São Paulo, v. 51, n. 1, 2008.
- FELICIANO, C. A. **Movimento camponês rebelde**: a reforma agrária no Brasil. São Paulo: Contexto, 2006.
- FERNANDES, B. M. A reforma agrária que o governo Lula fez e a que pode ser feita. In: SADER, E. **10 anos de governos pós-liberais no Brasil**: Lula e Dilma. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. Brasil: 500 anos de luta pela terra. **Revista de Cultura Vozes**, v. 93, n. 2, p. 9-17, 1999.
- _____. Questão Agrária: conflitualidade e desenvolvimento territorial. In: Antônio Márcio Buainain (Editor). **Luta pela Terra**, Reforma Agrária e Gestão de Conflitos no Brasil. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.
- GÖRGEN, F. S. **Trincheiras da resistência camponesa**. Candiota: Instituto Cultural Padre Josimo: 2017.
- HENRY, P. Os fundamentos teóricos da “Análise Automática do discurso” de Michel Pêcheux. IN: GADET, F. HAK, T. (Org.). **Por Uma Análise Automática do Discurso**: Uma Introdução à Obra de Michel Pêcheux. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.
- HOBSBAWN, E. **A era dos extremos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOUAISS, A. **Novo dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

INDURSKY, F. Da interpelação à falha no ritual: a trajetória teórica da noção de formação discursiva. In: BARONAS, R. L. (org.). **Análise de discurso**: apontamentos para uma história da noção conceito de formação discursiva. São Carlos: Pedro e João, 2011.

MALDIDIER, D. **A inquietação do discurso** – (re)ler Michel Pêcheux hoje. Campinas: Pontes, 2003.

MARTINS, J. S. **O poder do atraso**. São Paulo: Hucitec, 1994.

OLIVEIRA, A. U. **Modo Capitalista de Produção e Agricultura**. São Paulo: Série Princípios, 1986.

ORLANDI, E. P. **Análise de Discurso**: Princípios e Procedimentos. Campinas: Pontes, 1999.

_____. **Autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico**. Campinas: Pontes, 2007.

_____. **A linguagem e seu funcionamento**: as formas do discurso. Campinas: Pontes, 1990.

_____. Paráfrase e polissemia: a fluidez nos limites do simbólico. **RUA**, Campinas, v. 4, n. 1, p. 9–20, 2015.

PÊCHEUX, M. Análise Automática do Discurso (AAD-69). In: GADET, F. HAK, T. (Org.). **Por Uma Análise Automática do Discurso**: Uma Introdução à Obra de Michel Pêcheux. 3ª Ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

_____. Formações Ideológicas, aparelhos ideológicos de Estado, formações discursivas. In: ADORNO, Guilherme et al. **Encontros na análise de discursos**: efeitos de sentidos entre continentes. Campinas: Editora da Unicamp, 2019.

_____. Papel da memória. In: ACHARD, Pierre et al. **Papel da memória**. 2. Ed. Traduzido por José Horta Nunes. Campinas: Pontes, 2007 [1983].

_____. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

ROCHA, R. J. S; CABRAL, J. P. C. Aspectos históricos da questão agrária no Brasil. **Nurba**. v. 2. n. 1; p. 75-86, junho, 2016.

SAUSSURE, F. **Curso de Linguística Geral**. Cultrix: São Paulo, 1975.

SILVA, S. R. F. **Teologia da Libertação: revolução e reação interiorizadas na Igreja**. Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2006.

STEDILE, J. P. (org). **A questão agrária no Brasil: O debate na esquerda – 1960-1980**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

SUSIN, L. C. Teologia da Libertação: de onde viemos, para onde vamos? Belo Horizonte: **Horizonte**, v.11, n.32, p. 1678-1691, out/dez. 2013.

ZILLES, U. **Significação dos símbolos cristãos**. Porto Alegre: Edipucrs, 1991.

Esta publicação deverá ser citada da seguinte forma:

STEFANELLO, A. Teologia da Libertação e Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra: gestos de análise em um entrelaçamento discursivo. **Revista DisSol – Discurso, Sociedade e Linguagem**, Pouso Alegre/MG, ano 7, nº15, jan-jun/2022, p. 5-30.