

Arnaldo José Zangelmi
Fabrício Roberto Costa Oliveira

*Modernidade, reflexividade e movimentos sociais:
reflexões sobre a constituição da identidade camponesa*

Introdução

Neste artigo pretende-se discutir a questão da identidade e da reflexividade como conceitos fundamentais para se compreender os movimentos sociais na contemporaneidade. Partimos do pressuposto de que os movimentos sociais passaram por processos de transformações substantivas com o advento da modernidade e que houve, em consequência disso, a formação de atores individuais e coletivos mais reflexivos em relação às suas práticas sociais.

Arnaldo José Zangelmi é professor substituto da área de História e Ciências Sociais na Universidade Federal de Ouro Preto (arnaldozan@yahoo.com.br). Fabrício Roberto Costa Oliveira é doutorando do Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento Agricultura e Sociedade (frcoliveira@yahoo.com.br).

Nosso artigo se inicia com uma discussão de parte da produção intelectual de Anthony Giddens sobre a modernidade, dando especial atenção à noção de reflexividade. Num segundo momento, buscou-se demonstrar a relação desse processo com a ação típica dos movimentos sociais na atualidade e, por fim, tentou-se aprofundar essa reflexão com base num estudo específico sobre a construção da identidade no Assentamento Aruega (Novo Cruzeiro/Vale do Jequitinhonha-MG). Esse assentamento é fruto da primeira ocupação de terra do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST) em Minas Gerais, ocorrida em 1988, e passou por um intenso processo de luta que resultou em identidades distintas: uma mais moderna, outra mais tradicional.

Modernidade no pensamento de Anthony Giddens

A ideia de modernidade vem sendo debatida há muito e tornou-se um eixo fundamental para a compreensão das sociedades contemporâneas, bem como do significado da emergência das ciências sociais. Na interpretação da modernidade, a ideia de reflexividade é um dos conceitos mais centrais e está inserido em um importante debate entre aqueles que acreditam numa maior liberdade individual e coadunam noção de que os indivíduos e instituições são em grande parte reflexivos em suas ações, e aqueles que investem na ideia de um maior poder coercitivo das estruturas sociais.

Giddens define, em uma primeira instância, a modernidade como um “estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência” (GIDDENS, 1991: 11). Ele próprio admite que esta definição, apesar de localizar geográfica e temporalmente a modernidade, deixa suas principais características ainda bastante obscuras (ibidem). O que vamos tentar, aqui, é tornar sua noção de modernidade mais inteligível.

Para isso, vamos começar por uma ideia fundamental para Giddens, explícita ou implicitamente presente em todos os seus escritos: a

de que a modernidade nos distanciou muito dos tipos tradicionais de ordenamento social antecedentes. Para ele, “tanto em sua extensibilidade quanto em sua intencionalidade, as transformações na modernidade são mais profundas que a maioria dos tipos de mudanças característicos dos períodos precedentes” (ibidem:14).

Em extensão, as características da modernidade cobrem o globo, em termos intencionais, vieram a alterar algumas das mais íntimas e pessoais características de nossa existência cotidiana.¹ Assim, acredita que “estamos alcançando um período em que as consequências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes” (ibidem: 13).

Neste sentido, Giddens cita três características principais que diferenciam a modernidade de todos os períodos predecessores. Uma é o *ritmo de mudança*, mais extremo na modernidade que em qualquer outro contexto pré-moderno; outra, o *escopo da mudança*, pois “ondas de transformação penetram toda a superfície da terra” (ibidem: 16); e a terceira característica é a *natureza intrínseca das instituições modernas*, pois algumas formas sociais modernas não se encontram em períodos históricos precedentes, e cita como exemplo “o sistema político do Estado-nação, a dependência por atacado da produção de fontes de energia inanimadas, ou a completa transformação em mercadoria de produtos e trabalho assalariado”.

Afirma ainda que “a grande experiência da modernidade, repleta de perigos globais, não é de maneira alguma o que os pais do Iluminismo tinham em mente quando falaram da importância de contestar a tradição” (GIDDENS, 1997: 76). Além de trabalhar conceitos a respeito daquilo que entende como sendo modernidade, não deixa de explicitar seu otimismo em relação ao período histórico compreendido por ele. Deste modo, afirma que “o desenvolvimento das instituições modernas e sua difusão em escala mundial criaram oportunidades bem maiores para os seres humanos gozarem de uma existência segura e gratificante que qualquer outro tipo de sistema pré-moderno” (GIDDENS, 1991: 16).

Ele também procura deixar claro que o desenvolvimento das instituições modernas e os novos modos de vidas têm também um lado “sombrio” e preocupante. Neste sentido, cita como exemplo as necessárias preocupações com os problemas ecológicos e os governos totalitários, que combinam “poder político, militar e ideológico de forma mais concentrada do que jamais foi possível antes da emergência dos Estados-nação modernos” (*ibidem*: 18).

Segundo ele, entretanto, não se deve, em função dos problemas advindos da modernidade, acreditar que estaríamos vivendo um outro período que não o moderno. Assim, Giddens mostra evidente desconforto com a argumentação de que estaríamos no limiar de uma “nova era”, que estaria para “além” da modernidade. Daniel Bell (1973) se refere a este “além” como sendo uma sociedade pós-industrial. Lyotard (1990), Bauman (1998) e Harvey (1992), embora com enfoques diferentes, se referem a este contexto como sendo pós-moderno; já no livro de Lipovetsky e Charles (2004) o período em que vivemos é considerado como hipermoderno.

A respeito dessa polêmica, que envolve um número muito maior de autores e caracterizações do período contemporâneo, Giddens reconhece e compartilha da ideia segundo a qual estamos num universo que não compreendemos plenamente e está fora de nosso controle, pois as mudanças ocorridas a partir do século XVII foram tão abrangentes em seu impacto “que dispomos apenas de ajuda limitada de nosso conhecimento de períodos precedentes de transição na tentativa de interpretá-las” (GIDDENS, 1991: 14).

Apesar de admitir a complexidade do tempo presente, discorda fortemente de que a modernidade tenha sido superada. Assim, afirma não ser preciso novos termos, “ao invés disso, temos que olhar novamente para a natureza da própria modernidade a qual, por certas razões bem específicas, tem sido insuficientemente abrangida, até agora, pelas ciências sociais” (*ibidem*: 12). Ele acredita ser mais razoável enxergar os processos de transformações da contemporaneidade como o de amadurecimento da modernidade.

Nesta perspectiva, enfatiza que para entendermos melhor o que está acontecendo é insuficiente inventar novos nomes, pois não estaríamos entrando num outro período histórico, mas “alcançando um período em que as consequências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes”² (ibidem: 13). Assim, temos contornos de uma ordem nova e diferente, mas estes são insuficientes para afirmarmos que a nossa civilização tenha deixado de ser moderna. Um dos novos contornos da modernidade é a ideia de *reflexividade*, fundamental para compreendermos a teoria social de Anthony Giddens, de modo geral, e em particular suas ideias a respeito do significado da modernidade para a vida social.

Hoje o tempo e o espaço separam-se de seus antigos referenciais concretos. Nisso, a atividade social se “desencaixa” dos contextos locais de presença e interação física, abrindo possibilidades de mudanças liberadas das restrições dos hábitos e práticas locais. Assim, surge na modernidade uma nova “reflexividade”, em que as pessoas constantemente examinam e reformulam as práticas sociais à luz de novas informações sobre essas práticas.

Tal ideia nos diz que em contextos pós-tradicionais não temos escolha senão decidir como ser e como agir. “Partindo desta perspectiva, até os vícios são escolhas: são modos de se enfrentar a multiplicidade de possibilidades que quase todos os aspectos da vida cotidiana, quando se olha da maneira adequada, oferecem” (GIDDENS, 1997: 94). Sua ideia é de que as escolhas se tornaram obrigatórias num contexto de modernização reflexiva.

Para Giddens há uma diferenciação entre a modernização que chama de simples e a nova, que ele chama de reflexiva. O momento atual é caracterizado como de alta reflexividade social, em que “pensamento e ação estão constantemente refratados entre si” (GIDDENS, 1991: 45). Isso é entendido como “monitoramento” reflexivo³ da ação que se radicaliza e se expande para todos os aspectos da vida humana.

Giddens considera que, nesse “revisionismo” e reordenação reflexiva das relações sociais, temos a crescente importância da entrada do conhecimento acadêmico das ciências sociais⁴ na vida cotidiana dos mais diferentes atores. Para ele, a modernidade é eminentemente sociológica e tem, assim, a união entre sujeito e objeto de conhecimento. Assim, investe na ideia de que o desenvolvimento do conhecimento sociológico “é parasítico dos conceitos dos leigos agentes; por outro lado, noções cunhadas nas metalinguagens das ciências sociais retornam rotineiramente ao universo das ações onde foram inicialmente formuladas para descrevê-lo ou explicá-lo” (GIDDENS, 1991: 24).

Esse “trânsito” contínuo de informações levaria as pessoas a usarem estatísticas e conceitos acadêmicos para suas reflexões – mudando os rumos das práticas sociais de acordo com os conhecimentos produzidos pelas ciências, inclusive o das ciências humanas e sociais por meio dos mais diversos veículos de comunicação – chegando à população como um todo.

Pode-se ver que Giddens acredita que “o conhecimento sociológico mantém uma relação instrumental com o mundo social com o qual se relaciona; tal conhecimento pode ser aplicado de uma maneira tecnológica para intervir na vida social” (ibidem: 23). “A posição de pivô da sociologia na reflexividade da modernidade vem de seu papel como o mais generalizado tipo de reflexão sobre a vida social moderna” (ibidem: 49). Dentro deste mesmo escopo de ideias, Giddens (1991) ressalta que “a apropriação do conhecimento não ocorre de uma maneira homogênea, mas é com frequência diferencialmente disponível para aqueles em posição de poder, que são capazes de colocá-lo a serviço de interesses seccionais” (ibidem: 50).

Acreditando na reflexividade das instituições e dos indivíduos, Giddens está argumentando contrariamente aos pontos de vistas estruturalistas. Neste sentido afirma que “somos seres conscientes e intencionais que, entre outras coisas, lemos sociologia e refletimos sobre suas descobertas” (GIDDENS, 2000: 63). “Dou mais

importância ao que as pessoas dizem a respeito do que fazem do que a maioria dos sociólogos” (ibidem: 64). “Não nego absolutamente que haja influências sociais que afetam o nosso comportamento, mas elas só o fazem por intermédio de nossas atitudes e opiniões (...) A coação também pressupõe ação” (ibidem: 67). Dessa forma, acredita que é necessário considerar o aspecto estrutural da sociedade sem menosprezar a descentração do sujeito e chegar à equivocada conclusão de que o sujeito seja simplesmente um signo dentro de uma estrutura de significação (GIDDENS, 1989).

Desta forma, como a compreensão não se limita aos especialistas, cada membro da sociedade pode se tornar um “teórico social prático” (idem: 291). Aqui, fica claro por que Giddens, acompanhando parte do pensamento hermenêutico atual, considera necessário uma abordagem específica para as ciências humanas, diferente dos procedimentos das ciências naturais (ibidem). Para Giddens, o sociólogo tenta compreender um mundo que já é compreendido por seus membros, diferentemente dos objetos das ciências naturais, necessitando de outras referências analíticas (GIDDENS, 2000).

Isso fica ainda mais claro quando se nota que a compreensão também varia de acordo com os vários grupos sociais em questão, diferentemente das ciências naturais, que têm caráter universal. Nas ciências sociais cada contexto precisa de formas alternativas de explicação, pois “as relações básicas entre indivíduos e sociedade não têm uma causa ou natureza única” (ibidem: 12).

Já nas ciências naturais, por exemplo, os átomos não têm intenção de fazer o que fazem, não há construção de ações por meio de significados e interpretações de mundo dos objetos como nas ciências sociais. Esta mesma temática é desenvolvida pelo antropólogo brasileiro Roberto DaMata (1987) que faz a mesma diferenciação, citando, como exemplo, o estudo sobre as baleias, que jamais poderia ser interpretado e contestado por elas próprias.

Sendo assim, o “senso comum” tem diferentes significados para as ciências naturais e humanas. A sociologia tem uma “dupla

hermenêutica”, como espiral, se aproximando e distanciando dos conhecimentos cotidianos. Essa é a diferença entre o sociólogo profissional e o leigo. O sociólogo vale-se das noções comuns, mas as amplia e reformula. É o exercício consciente e organizado da “reflexividade social”: “É a aplicação reflexiva do conhecimento sobre o mundo social para enfrentar o desafio de novas circunstâncias e condições no mundo social” (GIDDENS, 2000: 13), pois há sempre “reordenação reflexiva das relações sociais à luz das contínuas entradas (*inputs*) de conhecimento afetando ações de indivíduos e grupos” (GIDDENS, 1991: 25).

Nessa atual reflexividade da sociedade, modifica-se consideravelmente nossa relação com a tradição. Para Giddens “os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilharam de todos os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que não tem precedentes” (ibidem: 14) . Segundo o autor:

a modernidade do mundo, o que é ser moderno, é precisamente a constituição social da sociedade contemporânea em um mundo que superou seu passado, em uma sociedade não mais sujeita às tradições, costumes, hábitos, rotinas, expectativas e crenças que caracterizaram sua história (GIDDENS, 2000: 19).

No entanto, Giddens não diz que não existem mais tradições⁵, mas sim que hoje elas se misturam entre si e são “recursos adaptáveis”, “flexíveis” e ‘plásticos’, num “mundo globalizado e cosmopolita de culturas e estilos de vida entrecruzados” (ibidem: 20).

Nessa perspectiva, o passado torna-se uma influência entre outras para a ação, e os hábitos preexistentes passam a ser apenas diretrizes limitadas. Nisso, o futuro, irresistivelmente interessante, se abre para numerosos “cenários”. Hoje atingimos uma modernização “intensa, com alto grau de reflexividade social”, na qual, cada vez mais, “as condições em que vivemos são mais o resultado de nossas próprias ações e, inversamente, nossas ações visam, cada vez mais, administrar ou enfrentar os riscos e oportunidades que nós mesmos criamos” (ibidem).

Antes os seres humanos dependiam mais de forças exteriores, que limitavam a ação humana, como clima, estações do ano, relevo etc. Hoje criamos nossos “ambientes”. Nesse processo, a modernidade, por um lado, cria riscos (ambientais, alimentares etc.) e, por outro, oportunidades (de controle, revisão etc.). Cada pessoa deve procurar seu caminho entre as ameaças e promessas da modernidade. Sendo assim, somos cada vez mais responsáveis pela nossa própria identidade, deslocada do “lugar” e não mais tão dependente de fatores externos, como a natureza e as tradições. Nesse sentido, vale investir na compreensão das ideias de *confiança* e *risco*.

As noções de *confiança* e *risco* assumem formas específicas na modernidade. Ambos são meios de organizar o tempo futuro. *Risco* remete a “libertar-se do passado para encarar o futuro”. É a “análise ativa das contingências futuras”. A procura de construir o futuro ativamente. *Confiança* é “comprometer-se futuramente com uma pessoa, grupo ou sistema”⁶ (GIDDENS, 1991: 77). Para Giddens, as modalidades de confiança nas instituições modernas “dependendo do caso, permanecem como compreensões vagas e parciais de sua ‘base de conhecimento’” (idem: 35).

Segundo Giddens (ibidem), a *confiança*, resumidamente, pode ser entendida como uma forma de “fé”, em que a segurança se dá mais em função de um compromisso do que compreensão cognitiva. A *confiança* pode ser um meio de enfrentar o *risco*, controlar o acaso. Aceitar o *risco* pode ser um meio de gerar *confiança*. Cada vez mais pensamos em termos de *risco*. Um dos motivos disso é a diminuição da influência da tradição, pois sair da tradição, do futuro como *destino*, é decidir com base no *risco*. O *risco* passa a ser, hoje, critério fundamental para as decisões.

No entanto, é necessário saber que *risco* é diferente de perigo, que existia grandemente na Idade Média, por exemplo. Porém, não se pensava em termos de *risco*, mas sim em termos de *destino*, “de boa ou má fortuna concedida por Deus”. “O mundo hoje não é mais arriscado do que antes. Foi a noção de *risco* que se tornou mais

essencial, assim como a de *confiança*, devido à existência de sistemas fiduciários mais dinâmicos” (GIDDENS, 2000: 79). Hoje vivemos numa “sociedade de risco”. *Risco* pressupõe tentativa de controle, fazer opções num quadro de prospectivas, na busca por *segurança*.

Conforme entramos mais na “sociedade de risco”, “obrigamo-nos a rever maneiras de agir consideradas evidentes, o futuro torna-se cada vez mais absorvente, porém, ao mesmo tempo, opaco. Temos com ele poucas ligações diretas, somente uma pluralidade de cenários futuros” (GIDDENS, 2000: 143).

Essas mudanças influenciam na esfera pública da organização social. É a busca da democracia pelo alto grau de reflexividade da modernidade. Nela, temos a crescente autonomia moral frente às expectativas da sociedade, a livre opção de como levar a vida sem o peso total das tradições. Assim, abre-se espaço para a exploração e a experimentação pessoal. Nesse contexto, tanto no âmbito privado como no público, o diálogo é cada vez mais relevante. Temos, assim, também, uma política mais “gerativa”, como, por exemplo, nos movimentos sociais e na ação para o consenso político, trazendo o que Giddens denomina de “engajamento político positivo” e “política-vida” (GIDDENS, 2000 e 2002).

Giddens, com base nessas caracterizações, defende que há uma nova identidade para o “eu” na modernidade, passível de monitoramento e revisões. O “eu torna-se um projeto reflexivo”, baseando-se em “identidade autoconstruída”, individual⁷ e coletivamente.

A construção da identidade reflexiva pelos movimentos sociais

Supõe-se, neste estudo, que as características apontadas até aqui, em relação ao desenvolvimento da modernidade, estão intrinsecamente ligadas ao papel desempenhado pelos movimentos sociais na formação de identidades.

O estudo de Castells (2003) sobre a construção de identidades em

movimentos sociais, no processo de globalização, dá referências interessantes. Ele caracteriza movimentos sociais como “ações coletivas com um determinado fim, cujo resultado (tanto em caso de sucesso como de fracasso) transforma os valores e as instituições da sociedade” (ibidem: XXIV). Segundo ele, os movimentos sociais estão articulados em relação à construção da identidade, que é “a fonte de significado e experiência de um povo”, que servem de distinção entre si e os outros (ibidem: 2). Nesse sentido, a identidade, sempre uma construção, não tem um caráter essencial, mas sim contextual, histórico, específico e dinâmico.

Para Castells a construção da identidade tem como matéria-prima elementos da história, da biologia, da memória coletiva etc. No entanto:

todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades que reorganizam o seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados na sua estrutura social bem como na sua visão de tempo/espaço. Coloco aqui a hipótese de que, em linhas gerais, quem e para quê se constrói a identidade coletiva são em grande medida os determinantes do conteúdo simbólico dessa identidade, e do seu significado para aqueles que com ela se identificam ou dela se excluem (idem: 4).

Esse classifica em três as formas de origem e construção da identidade: a *Identidade Legitimadora*, definida pela tentativa das instituições dominantes de expandir sua dominação em relação aos atores sociais; a *Identidade de Resistência*, definida na construção, pelos atores subalternos, de “trincheiras” de resistência contra o poder dominante, valendo-se de princípios diferentes destes. E, finalmente, a *Identidade de Projeto*, uma tentativa dos atores sociais, lançando mão de qualquer tipo de material cultural, de construir uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, assim, transformar toda a estrutura social. Castells também coloca que identidades que começam como resistência podem se transformar em identidades de projetos.

Segundo Castells, acompanhando o pensamento de Alain Touraine, o processo de construção da *identidade de projeto* é capaz de produzir *sujeitos*. “Os sujeitos não são indivíduos, mesmo considerando que são constituídos a partir de indivíduos” (ibidem: 7). Os *sujeitos* são, para ele, formados pelo desejo de atribuir significado, de criar uma história pessoal, num projeto de uma vida diferente.

Esse processo se dá dentro das relações de poder específicas, historicamente constituídas. Por isso, Castells faz uma diferenciação entre a construção de identidades e de sujeitos na atual sociedade em rede e esse mesmo processo no período que julga precedê-la, que Giddens denomina de “modernidade tardia” (CASTELS, 2003: 8).

No pensamento de Giddens (1990) sobre a “modernidade tardia”, que Castells acompanha no essencial, esse momento se caracteriza como o do surgimento do ser como um projeto reflexivo. Trata-se da percepção reflexiva do ser em relação a si, na conexão entre, por um lado, influências globalizantes e, por outro, disposições pessoais. Nesse sentido, quanto mais se afasta do mundo tradicional e cresce a dialética entre o global e o local, mais se abre um leque de possibilidades que obrigam os indivíduos a negociar opções de vida, tendo que organizá-las reflexivamente (ibidem).

Castells (2003) coloca que estamos vivendo um novo momento, a “sociedade em rede”, e que a situação retratada por Giddens se transformou consideravelmente. Na “sociedade em rede” há uma disjunção entre o global e o local para a maioria dos grupos sociais. Também há uma desarticulação e atrofia das organizações da sociedade civil. Nesse novo momento, a construção do sentido se articula em torno de identidades defensivas, com princípios comunais (ibidem). Os sujeitos não são mais construídos dentro das organizações da sociedade civil, mas sim no processo de resistência comunal. Nesse pensamento, a possibilidade da construção de identidades de projeto, que antes nasciam no seio da sociedade civil, ainda existe em alguns contextos, mas, na maioria dos casos, quando e se ocorrem, ficam em segundo plano em relação ao novo processo.

Apesar dessa nova contribuição de Castells sobre a sociedade em rede, considera-se que – principalmente em relação ao objeto de estudo específico aqui tratado – não se trata da superação da *identidade de projeto* pela identidade comunal, mas sim da fusão ou mescla entre essas duas tendências. Como será explicitado mais adiante, trata-se talvez de uma “busca pela comunidade em termos reflexivos”. Nesse sentido, a atual tendência à formação e manutenção do ambiente comunitário pode estar intimamente ligada às noções de *reflexividade* e *projeto*, articuladas em relação à dinâmica de construção de identidades pelos movimentos sociais, no que Giddens (1990) denominou de “modernidade tardia”.

Identidade e luta

Apesar das divergências entre várias perspectivas sobre o surgimento e a dinâmica dos movimentos sociais, pode-se encontrar algumas convergências em várias teorias sobre a formação de identidades. O papel da mobilização social, da luta, é retratado como um elemento fundamental para a constituição futura do grupo. Os movimentos, no pensamento de Melucci (2001), têm a:

tendência de construir, identificar e poder interrogar sua própria identidade. Os próprios atores coletivos são criados no curso das atividades, eles se constituem a partir dos atributos que escolhem e incorporam como sendo os melhores para definir suas ações. O ator individual transforma-se em membro de um ator coletivo no processo de ação coletiva, ganha identidade nova, que não é só sua mas ganha existência enquanto parte do coletivo (GOHN, 1997: 158).

Note-se como essa ideia de identidade se aproxima dos pontos assinalados até então sobre a construção de sujeitos. Nesse sentido, para Melucci (2001), a construção da identidade é um processo de aprendizagem, ou seja, de autorreflexão sobre a práxis do grupo. Sendo assim, os atores se tornam autônomos para resolver problemas e produzir novas definições dentro de seu meio.

Thompson, ao trazer à tona o conceito de *experiência*, caminha nes-

se mesmo sentido. A experiência histórica e cultural, acumulada pelos atores no processo de luta de classes, desencadeia um processo de reflexão pessoal e do grupo, o que desmistifica as posições que consideram experiência como sinônimo de empirismo (Gohn, 1997).

No pensamento de Thompson, os homens se tornam sujeitos através da experiência, vivendo as relações de produção como antagonismos. Nesse sentido, não apenas se assimila a experiência, mas ela é também construída internamente no processo de luta social. A classe e sua identidade se formam nessa luta, na práxis, pelo processo vivido, pelos registros e pelas memórias formadas através dessa vivência. A consciência vai sendo formada na luta. Por isso, o legado metodológico de Thompson nos remete à necessidade de observar o cotidiano das camadas populares, principalmente em suas relações com a carência e os sentimentos de exclusão e injustiça. A experiência forma essas noções e a noção de antagonismo, dentro do “campo de força” de uma determinada sociedade (ibidem).

Por fim, para Thompson essa experiência é capaz de gerar uma cultura política quando há a unidade das lutas, num contexto mais amplo. É uma unificação das experiências. Nesse sentido, Alvarez, Dagnino e Escobar (2000) analisam a criação de novas culturas políticas pelos movimentos sociais. Segundo eles, os movimentos podem ter o potencial de criar uma nova alternativa de cidadania que não só a neoliberal. Essa nova alternativa, construída através de uma política cultural dos movimentos sociais, não se relaciona somente com o sistema político, mas também com práticas econômicas, sociais e culturais. De acordo com esses autores, os movimentos sociais são os objetos privilegiados para ver como o cultural e o político se entrelaçam na prática.

Os movimentos desafiam práticas políticas estabelecidas, lutando para dar novo significado às noções predominantes, como as de cidadania e democracia. Os movimentos disputam a interpretação

da realidade com outros grupos, nas suas políticas culturais, gerando efeitos sobre a cultura política da sociedade.

A cultura política baseia-se no que conta como político para cada sociedade, ou seja, ela é o conjunto de práticas, selecionadas da totalidade da realidade social, que são consideradas como políticas em cada contexto histórico específico (ibidem). Nesse sentido, os movimentos sociais não querem simplesmente tomar o poder, mas também modificar as formas de exercê-lo, transformando práticas e estendendo a perspectiva política para outras esferas. Eles desafiam as culturas políticas dominantes, que no Ocidente foram caracterizadas como individualistas, racionalistas e universalistas. Sendo assim, procuram pensar uma outra forma de ser moderno, uma modernidade alternativa.

A identidade em Aruega

O Assentamento Aruega, situado na cidade de Novo Cruzeiro (Vale do Jequitinhonha/MG) resulta do primeiro processo de ocupação desencadeado pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST) em Minas Gerais, iniciado no ano de 1988. Desde o início, a ocupação provocou uma grande reação política, social e econômica na região, tornando-se palco de conflitos violentos, tanto do ponto de vista físico quanto cultural. Antes da conquista definitiva da terra, que ocorreu cerca de três anos depois, Aruega sofreu várias tentativas de despejo, sabotagens, intimidações, preconceito e agressões físicas.

Tal processo, inicialmente conduzido pelo MST, desenvolveu-se desde uma tentativa de trabalho coletivo, cultura política participativa, conflito de classe, até uma fase posterior em que esses fatores foram redimensionados pelas próprias demandas dos assentados. Nesse sentido, surgiram núcleos sociais distintos – um mais próximo da ação militante do Movimento e outro direcionado para a inclusão social no contexto regional –, divisão essa que propiciou a existência de identidades e memórias distintas.

A discussão desenvolvida anteriormente sobre o desenvolvimento da modernidade e sua relação com os movimentos sociais contribuiu consideravelmente para entendermos mais a fundo o processo vivido por Aruega. A trajetória do Assentamento, em seu dinamismo de várias influências, permitiu discernir entre focos identitários que, a partir daqui, pretende-se elucidar e caracterizar com mais profundidade teórica e empírica.

Primeiramente, partindo da reflexão sobre as principais transformações da modernidade e sobre as constituições sociais e pessoais distintas, pôde-se focar atenção na noção de reflexividade, essencial para uma compreensão mais rica das transformações ocorridas em Aruega nesses 20 anos de história.

Algo que inicialmente chamou atenção nos depoimentos foi a percepção que os assentados tiveram de que a mobilização social proposta pelo MST propiciou um forte “rompimento do isolamento”, tanto físico quanto cognitivo. Como salientado na obra de Velho (1987), a noção de projeto, ou seja, de “construir a realidade de maneira refletida, consciente e predeterminada”, é fruto de um cotidiano menos fechado, do acesso a experiências diversificadas e visões de mundo contrastantes, elementos típicos do mundo moderno, que acentuam a percepção da individualidade.

Nesse mesmo sentido, Figueiredo (1995) colocou a modernidade como “posição excepcional para o sujeito” e Giddens (1990) salientou a precedência do “desencaixe” dos contextos locais, que geram o pensamento em termos de “risco” e vários “cenários” nos quais as pessoas têm que se situar reflexivamente. Essa abertura de horizontes – ou seja, esse “pensamento por novos canais”, como disse Moscovici (1991), – é evidente para os assentados e muitas vezes aparece associado à conquista da publicidade e a uma maior noção de direitos, como se vê em alguns depoimentos:

Que às vezes, lá na roça, a gente que é da zona rural tem aquela dificuldade prá falá, prá reuni. *Aí a gente já começa desenvolvê até que a gente não tem muita dificuldade prá tá reunino, prá tá*

falano, prá tá *cobranço os direito*. Às vezes a gente começa aqui nas pequena reunião e vai até pras grande reunião, prá Belo Horizonte, prá Brasília, prá falá com deputado, com o governo. *A gente começa a crescê, assim, socialmente.*⁸

*Eu aprendi mais, assim, sobre os direito da gente, né. Porque onde a gente morava lá a gente era isolado, sabe. Ninguém sabia, né. Nós às vezes sabia, mais ou menos, algum direito.*⁹

A pessoa também conhece mais a realidade que tá vivo hoje. É claro que cê só conhece a realidade, de fato mesmo, se ocê tá [naquele plano], né. *Que se num tivê, cê num vai conhecê a realidade que tá hoje.* E esse fato de conhecê mais amigo, a gente faiz mais amigo, né, que inclusive eu mesmo, *depois que eu entrei nessa luta.*¹⁰ (grifo nosso).

No terceiro depoimento, NC coloca a importância da mobilização para se “conhecê a realidade”, que depende da inserção “naquele plano”, ou seja, na situação de saída do isolamento. Ele associa essa sua abertura de horizontes de conhecimento a fazer mais contatos com “amigos” e conhecer outras situações e cidades, que isolado nunca poderia conhecer.

Na entrada da mobilização social - com a turbulência de se unir a uma multidão, de se relacionar com pessoas de várias regiões, opiniões e movimentos, de se articular com uma nova perspectiva de mundo - abre-se um espaço de reflexões e questionamentos que leva as pessoas a pensarem no mundo não mais como algo dado e definitivo. Ver o mundo por um novo prisma - como, por exemplo, numa nova perspectiva em relação à propriedade, sobre o trabalho, sobre o poder, sobre a lei -, ao mesmo tempo em que destrói muitas certezas, abre espaço para a visualização de um diálogo entre múltiplas interpretações do mundo.

Nesse contexto de abertura, a postura reflexiva dos camponeses acerca da sua conduta e sobre a realidade em geral se acentua. Os primeiros momentos do trabalho de campo já indicaram nesse sentido. Notou-se que há uma percepção por parte de membros da cidade de Novo Cruzeiro, de que existe uma grande diferença de

postura entre eles e os assentados. Um momento emblemático dessa constatação foi a primeira visita a Novo Cruzeiro, mesmo antes de conhecer o Assentamento.

Enquanto aguardava uma carona para o Assentamento, no meio de uma conversa com um morador da cidade que tem boas relações com Aruega, questionou-se se era conveniente, antes de ir para o Assentamento, conversar com uma das lideranças pessoalmente, verificar mais a fundo se eles poderiam receber por tantos dias em suas casas e se isso causaria algum inconveniente. Esse senhor sorriu e disse: “Não se preocupe, lá eles são liberais”. Esse comentário foi enigmático no momento, mas, com o tempo, pareceu refletir uma especificidade significativa dos assentados.

Nesse sentido, também chamou atenção a abertura dos assentados – principalmente os mais próximos da mobilização e organização social do MST – em relação às diferenças. Essas pessoas demonstraram um forte apreço pela troca de experiências, uma iniciativa constante de compreender o ponto de vista alheio, o que diminui consideravelmente sua aversão a elementos externos. SG, jovem militante do MST, enfatiza o valor das trocas de experiências entre os estudantes e os assentados, nesse caso falando da presença do pesquisador no Assentamento, e acentuou que “Você que estuda na universidade, isso é uma contribuição que você tá fazendo ao MST. É uma troca de experiência, isso é importante”.

Essa abertura se repete em inúmeros depoimentos, principalmente nos relatos sobre os estagiários que, todo ano, visitam o Assentamento por algumas semanas. No entanto, algumas pessoas mais afastadas da organização social apresentam uma postura mais reservada e receosa em relação às pessoas de fora. O depoimento de LD é emblemático ao defender a volta da vigia no Assentamento:

Por causa que aqui entra muita gente estranho, que num conhece da organização e acha que uma coisa que eles pode entrá e pode destruí quem tá de organização. Eu falo isso, eu falo!(...) É gente de fora. Gente de longe, gente estranha. Gente que num

conhece, né, de ocupação. E eles entra, num conhece, às vezes eles vê uma coisa e eles espia um pouco diferente. A gente tem um pouco de preocupação, sabe.(...) A gente pode tá tirano o olho do [estrepe] e pode ta levano o olho pra estrepá, né (risos). (...) A gente tem que tomá um pouco de cuidado, né?¹¹

Giddens acentuou a mudança de uma vida como *destino* para uma noção de futuro enquanto *risco*, ou seja, opções a serem feitas diante de diversos *cenários*. Esses apontamentos também nos ajudam a compreender melhor como os assentados se relacionam com seu futuro. Os assentados mais próximos do Movimento pensam em seu futuro mais como fruto de sua ação e acentuam, principalmente, a necessidade de discutirem e se unirem para objetivos em comum. Essa tendência vai diminuindo nas entrevistas com pessoas que participaram menos da mobilização social e hoje estão relativamente afastadas da lógica e organização do Movimento. Essas pessoas, apesar de remeterem também ao importante papel da “luta”, enfatizam com muito mais veemência a sua confiança na vontade divina e no destino traçado.

Então, viero muitos conflito contra a gente, né. Depois Deus abençoou... A gente foi levano a vida com Deus e *Deus foi aparano pra gente*, que a gente acabô que tá até hoje aqui, né, nesse pé que nós tamo aqui (...). *A gente espera que de Deus venha o futuro aonde que a terra num compõe, ele compõe pra nós*. Eu cá, prá mim eu tô feliz. Por exemplo, a gente ficô esse tempo todo sem os nosso documento de cada famia, de tê cada o seu direito de sua terra.

E tanta terra boa que tem...Boa não, porque boa a terra aqui é, mas tem lugá mais aberto, né, que não tem tanta...Por que aqui tem morro demais! Mas mesmo assim tá bão, porque a terra é muito boa, né. Aqui a gente pranta. Se Deus ajudá de tudo corrê bem, dá muita lavora. Dá prá gente sobrevivê e ainda prá... vendê, né.

O moço, *eu não sei* como é que nada...Eu não sei, né. Parece uma coisa *mandada por Deus*. Eu era tão medrosa...e não fiquei com medo de nada. Quando chegava aqui, passava os helicóptero baxinho. O povo falava: “—É, o prefeito mandô foi jogá uma bomba ne nós”. Eu nem... (risos).¹² (grifo nosso).

Esses depoimentos demonstram uma forte noção de que seu futuro depende muito mais do *destino* do que de ações refletidas e discutidas. Os depoimentos dos assentados mais mobilizados destoam consideravelmente desse quadro. NT demonstra a importância de não se acomodar com o *destino* de se unir e lutar, ativamente, por um futuro melhor:

Se a gente não tá naquele sofrimento mas, mais há muita coisa que a gente precisa de tá *conquistano* ainda. E só conquista as coisa no *conjunto*. Não adianta a pessoa achá que sozinho vai consigui, né, com...num vai consigui, num consegue não. E aí a gente tráis sempre isso aí pro povo, pra mode num esquecê, né, e num se acomoda.¹³ (grifo nosso).

Em relação aos agricultores de fora do Assentamento, note-se que os assentados mais distantes da mobilização e organização, possivelmente, têm uma visão de futuro mais aberta. Porém, ao contrastá-los com os assentados mais “atuantes”, pretende-se demonstrar uma tendência do trabalho do MST no Assentamento no sentido de reforçar a noção do futuro enquanto *risco*. Essa noção não se desenvolveu igualmente entre todos os assentados, variando de intensidade de acordo com sua maior ou menor proximidade da lógica e das ações do Movimento.

A *reflexividade* social, enquanto “monitoramento reflexivo da conduta” (Giddens, 1990), também está muito próxima de algumas referências ideológicas importantes para o MST, como, por exemplo, sua ênfase na ação/reflexão/ação, unindo pensamento e experiência, ou na valorização da discussão e da postura política “ativa” (FERNANDES, 1998).

Percebe-se também, no trabalho do MST em Aruega, uma proximidade com outros pontos sugeridos por Giddens (2000) – como o diagnóstico do caráter “sociológico” da vida na modernidade – e por Figueiredo (1995) como a ideia de que os sujeitos convertem o “mundo em objeto do conhecimento”. Segundo Giddens (2000), essa situação da modernidade pode ser visualizada no maior uso de conceitos científicos pela população. É evidente, no trabalho do

MST em geral e em Aruega, que a interpretação de mundo marxista, principalmente, se torna parte indissociável do pensamento dos assentados. Conceitos como os de *sujeito*, *classe*, *proletário*, *burguês*, *movimento social*, *mobilização social*, *latifundiário*, *consenso*, *dominação*, dentre outros, passam a ser incorporados na linguagem dos assentados e têm função analítica importante em suas reflexões sobre a realidade:

E prepará eles pro futuro, né, e pra luta memo porque hoje se a gente não...se a gente pará de lutá, as coisa continua do jeito que a *burguesia* gosta, né.¹⁴ (grifo nosso).

A ligação dessa reflexividade com a lógica dos movimentos sociais em geral é bem sugestiva. Velho (1987) coloca que a noção de projeto pode ultrapassar o âmbito individual e, a partir da “percepção e vivência de interesses e projetos comuns”, ganhar o contorno de um projeto coletivo. Nesse sentido, Giddens (2000) também acentuou a possibilidade da “política ativa” e do “engajamento político positivo”, e Figueiredo (1995) acentuou o papel da “militância” na formação dos *sujeitos*. Porém outros autores analisaram esse processo mais a fundo.

Castells (2003), como já explicitado anteriormente, demonstra, através da caracterização da *identidade de projeto* como os movimentos sociais acentuam, nos atores, o desejo de atribuir significado, num projeto de uma vida diferente. Na mesma tendência, Melucci (2001) demonstra que o ator individual torna-se coletivo na mobilização social e constrói uma nova identidade, de projeto, com base na autorreflexão sobre a *práxis* do grupo. Thompson, como salienta Gohn (2003), ressalta, com o conceito de *experiência*, essa importância do processo de luta, da vivência das relações de produção como antagonismos e das memórias das vivências de classe ao longo das gerações.

Como demonstra Alvarez (2000), essa ação dos movimentos caminha também no sentido da geração de uma nova cultura política — menos paternalista e personalista, mais ativa, participativa e

crítica — que destoa tanto das práticas políticas tradicionais quanto do projeto neoliberal, que é individualista e dependente da lógica de mercado. Assim, a inserção dos camponeses na dinâmica dos movimentos sociais, mais especificamente do MST, pode contribuir para direcionar sua visão de mundo no sentido reflexivo exposto até aqui.

Nessa temática, o trabalho de Martins (2003) traz à tona elementos importantes para a compreensão da identidade nos assentamentos. Sua caracterização da desagregação do mundo tradicional, o que resultou em uma demanda pelo “enraizamento” e a busca pela “comunidade suspensa”, é reveladora da realidade vivida por essas pessoas. No entanto, a perspectiva de Martins, bem como a de Navarro (2002), sobre a intervenção dos mediadores do MST nesse processo, não compreende satisfatoriamente todos os âmbitos da questão, como se pôde observar neste estudo.

O ponto central de nossa discussão está no fato de que Martins (ibidem) generalizou os elementos da modernidade, trazidos pelo MST, como desagregadores e incentivadores de um individualismo pejorativo e uma lógica de mercado desarticuladora. Nessa perspectiva, o autor deixa de lado elementos importantes da modernidade, analisa anteriormente, como sua *reflexividade*, também portadora de um potencial criador. Sendo assim, Martins dá ênfase ao potencial criador — para a construção de identidades autênticas — da memória camponesa, da tradição, relegando à racionalidade apenas um caráter destruidor.

Nesse quadro, ao considerar que a ação do MST impede uma rearticulação autêntica dos valores tradicionais dispersos, esse autor não percebe que grande parte dos assentados ressignifica suas experiências anteriores num processo de “ressocialização” (BERGER, 1985). Nesse sentido, surge uma nova identidade, endógena, com base na adaptação e rearticulação ativa (CANCLINI, 2006) de elementos culturais anteriormente dispersos. Assim, a ação do MST não tirou o protagonismo dos camponeses, mas sim for-

neceu uma gama maior de elementos para a autoconstrução de sua identidade.

Note-se como a caracterização de um tipo ideal de identidade camponesa, feita por Martins (2003) – como uma estrutura familística baseada em redes de reciprocidade, dependências, clientelismo e paternalismo – se aproxima dos conceitos de *pessoa* em DaMatta (1990) e de *holismo* em Dumont (1983). Por outro lado, como antítese, eles caracterizam o *individualismo*. Explorando somente essa dicotomia, aqueles autores deixaram de visualizar as diversas *vias* para a modernidade, como salientou Figueiredo (1995). A perspectiva desse processo como surgimento de uma “posição excepcional para o sujeito” não foi satisfatoriamente posta em discussão.

Nesse sentido, a inserção dos camponeses no ambiente dos movimentos sociais abre um leque de possibilidades que lhes permitiu tanto criticar alguns elementos de sua identidade anterior – como o clientelismo e o paternalismo – quanto desenvolver novas formas de resgate de um ambiente comunitário com base na *reflexividade*. Sendo assim, eles mantêm sua busca pelo vínculo entre as gerações e pela estabilidade, como pode ser observado na sua reavaliação do trabalho e da propriedade da terra no sentido da fragmentação contínua.¹⁵

O acampamento não é exatamente um espaço de “limpeza” (MARTINS, 2003) da cultura anterior, mas sim um ambiente propício para que os camponeses tenham uma experiência coletiva baseada em uma nova perspectiva de mundo, uma interpretação da realidade que acrescenta novas referências sem, com isso, se sobrepor as já existentes de forma artificial. O teor de “proposta” dessa nova interpretação de mundo fica claro quando se nota que, após a conquista da terra em Aruega, os assentados tiveram a liberdade de escolher as formas de trabalho, os mecanismos de decisão etc.

No pensamento de Martins () pode-se ver uma tendência de considerar na Modernidade apenas em seu lado impositivo, dominador

e desarticulador, o que põe de lado as estratégias de adaptação, diálogo e ressignificação, ou seja, as possibilidades de hibridação (CANCLINI, 2006).

Além disso, ao acentuar que a ação do MST atrapalha a reorganização social dos assentados em seus próprios termos, Martins (2003) desconsiderou que a ação dos mediadores ocorreu em um momento no qual esses elementos tradicionais estavam sendo perdidos para o individualismo dos *meros indivíduos independentes* (FIGUEIREDO, 1995), gerando desordem, marginalidade e conflito. Como o próprio Martins (2003) reconhece:

O processo de desenvolvimento econômico não dissemina apenas os desenraizamentos, mas dissemina também um padrão de conhecimento do desenraizamento e das estratégias de sobrevivência que daí decorrem. O desenvolvimento excludente propõe um modo de vida marcado e demarcado por formas transgressivas de driblar suas consequências para se reincluir num padrão de relacionamentos sociais que empurra continuamente seus descartes para fora. Em boa parte, é esse mecanismo de exclusão-inclusão que define os referenciais da ressocialização das vítimas do modelo econômico, que são também os referenciais da luta autodefensiva para contornar e driblar seus efeitos perversos (ibidem: 40).

Essas observações sobre as limitações das críticas às ações do MST vão ao encontro do que se constatou nesta pesquisa. Tornou-se mais visível que a ação do MST, no início da mobilização, passou por uma tendência a restabelecer um mínimo de valores, que propiciaram uma convivência, para que essas pessoas depois tivessem bases para se articular autonomamente. Evidenciou-se que essa postura do Movimento, mais exógena e rígida, teve um caráter transitório.

No entanto, em consonância com as reflexões de Martins (ibidem), existe em Aruega uma tendência, enquanto drama, para a culpa, a vergonha, a vitimização pelo estigma e pela opressão policial, que afastam os camponeses “da sociedade que querem integrar”. No

entanto, há também os assentados, mais próximos da organização do Movimento, que enfatizam sua força construída na coletividade, sua união em torno de um projeto reflexivo, seu poder transformador. Estes últimos não querem pura e simplesmente integrar a sociedade, mas, sobretudo, querem mudá-la, construí-la criticamente.

Como salientado, um ponto central de nossas observações foi a constatação de um forte espírito comunitário nos assentados de Aruega. Diferentemente da busca do sucesso individual e também da submissão às tradições, Aruega desenvolve uma busca pelo ambiente comunitário, porém em termos reflexivos.

Um exemplo disso é o Grupo de Jovens Renascer, de Aruega, que — mesmo relativamente afastado da lógica do MST — desenvolve atividades com sentido de manutenção e revigoramento dos laços comunitários. FB, jovem do grupo, diz que não é do MST, é mais da “comunidade”. Os participantes desse grupo não buscam a politização no sentido típico do Movimento, mas sim um espaço de sociabilidade, com discussões em relação ao cotidiano mais imediato e atividades focadas na integração, na criação de vínculos e na diversão. Porém, buscam ativamente esse espaço, com base em suas reflexões sobre as experiências vividas em Aruega.

Outro exemplo dessa busca reflexiva pelo ambiente comunitário pode ser visto na ligação entre as atividades organizadas pelos assentados e a rede de sociabilidade, principalmente na constituída pela Igreja católica. Essa rede é tanto a base dessas atividades quanto grande parte de seu objetivo. Não é por acaso que grupos muito atuantes no Assentamento — como a Pastoral da Criança, a Equipe de Liturgia, a Paróquia de Novo Cruzeiro e o Grupo de Mães — estão associados às redes de solidariedade da Igreja católica. Por um lado, essa rede é o alicerce dessas organizações. Por outro, ela tira dessas organizações sua vitalidade, sua fluidez e sua continuidade. Nesse sentido, a postura organizada, reflexiva, está a serviço do anseio por um ambiente comunitário mais integrado.

A escola também tem um papel fundamental nesse processo de desenvolvimento ativo de um espírito comunitário. A ênfase na ideologia do MST, com a vinda de professores exteriores ao Movimento, parece ter se direcionado para um “espírito comunitário”. Desse modo, as místicas têm fundamental importância da busca por uma sociabilidade integradora. A conquista da “desenvoltura” pelas crianças, em relação às cerimônias e manifestações coletivas, é um ponto evidente para os assentados da especificidade de sua escola e, principalmente, das crianças do Assentamento. Essa especificidade fica clara quando os assentados salientam que as crianças de Aruega são menos inibidas do que as das outras comunidades da região:

Que nossa escola tem aluno de outra região sem sê do Assentamento. Quando você vai fazê uma mística ai com gente do Assentamento é totalmente diferente do que você pegá pessoa de fora. Porque não tem aquela visão, ela é uma pessoa tímida, ela é uma pessoa que vai ficá com vergonha de aparecê, naquela apresentação. Então a gente sempre tenta trazê isso pros filhos aqui. Então, essa é mais a transparência que a gente vem trazeno pro pessoal.¹⁶

FB considera que essa “desenvoltura” e essa “visão” são frutos do trabalho do MST no Assentamento, mesmo ele não se considerando um integrante do Movimento. A escola de Aruega não forma militantes propriamente ditos, forma “agentes comunitários”, ou seja, pessoas com habilidade e compromisso de valorizar, criar e dar continuidade aos laços entre os assentados e entre as gerações.

Nesse sentido, a mobilização proposta pelo MST propicia que parte dos assentados unam, num novo arranjo, os fragmentos de sua identidade perdida, com base na reflexividade típica do Movimento e talvez dos movimentos sociais em geral. Além disso, o MST introduz, voluntária ou involuntariamente, um potencial questionador que os assentados mantêm e usam, inclusive, para questionar e redimensionar as próprias práticas do Movimento, como o trabalho coletivo, os mecanismos de decisão, formas de sociabilidade etc.

No entanto, os assentados não reagiram homogeneamente à influência do MST, o que pode ter propiciado focos identitários distintos, que em algumas esferas são contraditórios e em outras não, gerando uma multiplicidade de combinações. Percebe-se, assim, que em alguns segmentos os valores dos assentados caminham no sentido da continuidade de parte da lógica de seus valores anteriores e em outros houve a tendência de ressocialização (BERGER, 1985).

Supõe-se aqui que há uma tendência de identificação mais ligada ao MST, enquanto movimento, que é uma identidade transformadora da sociedade, revolucionária, que tenta romper com a lógica de mercado e com a política tradicional. Essas pessoas assumem mais reflexivamente uma postura de sujeitos desencadeadores de projetos coletivos.

Outra tendência é formada pela angústia de quem passou por estigmas e dificuldades e tende, na busca pela inclusão social, a se adaptar às expectativas sociais locais e se relacionar de modo harmônico com a política tradicional. Esses estão voltados para o retorno dos antigos hábitos e valores, de uma forma mais imediata e menos baseada em uma seleção e reconstituição reflexiva.

Apesar de se interpenetrarem, se sobreporem em inúmeras interseções, esses focos identitários são diferentes pelo fato de o primeiro se construir mais reflexivamente (GIDDENS, 1990) e o segundo ser mais guiado pelo processo de negociação identitária (POLLAK, 1992) entre Aruega e o restante da cidade. A identidade, nos mais atuantes, foi em direção à crítica da cultura política local, à busca pela política ativa e pela construção social reflexivamente direcionada. A segunda identidade se forma num processo de negociação mais flexível em relação à política local, seus valores e formas de participação paternalista e clientelista. Ambas se direcionam no sentido do restabelecimento dos laços comunitários, porém a primeira busca a comunidade reflexivamente, a segunda, pela volta aos antigos referenciais de forma mais direta.

Como demonstrado anteriormente, o estigma, o afastamento dos

principais mediadores e a aproximação crescente entre Aruega e Novo Cruzeiro são elementos essenciais nesse processo identitário em que, com o passar dos anos, as referências saíram do âmbito do MST e seguiram no sentido da inclusão social em Novo Cruzeiro.

Considerações finais

O processo de mobilização social trazido pelo MST – ao romper com o isolamento, propiciar o contato com novas perspectivas de mundo e propor uma nova cultura política – desencadeou o desenvolvimento, autônomo e autoconstruído, de uma identidade reflexiva, ativa, crítica, com forte noção de que é possível se dominar, em grande parte, o futuro por meio de projetos, individuais e coletivos.

Essa identidade foi fundamental para vários avanços em Aruega, como conquistas de infraestrutura, resistência contra a identidade de *assentado* e fortalecimento de laços comunitários. Assim, essa identidade permitiu aos camponeses tanto criticar elementos de sua identidade anterior – como o patriarcalismo, paternalismo, clientelismo – quanto redimensionar as formas de organização típicas do Movimento, no sentido de dar maior vazão à sua busca pelo ambiente comunitário.

Porém, com a diminuição da dinâmica do MST, a conquista da terra e a saída dos principais mediadores, Aruega ficou mais vulnerável às pressões estigmatizantes de parte dos moradores da cidade de Novo Cruzeiro. Sendo assim, na tentativa de inserção social, os assentados – principalmente os mais afastados do trabalho de organização e mobilização social do Movimento – acentuaram o processo de negociação identitária com forte teor de harmonização em relação aos valores da cidade, incorporando e retomando expectativas, aproximando-se da cultura política local e redimensionando sua perspectiva sobre a terra e o trabalho.

Nesse sentido, o processo de constituição do grupo e a relação com o contexto mais amplo ocorrem num processo complexo, que não

está dado ou definido *a priori*. Ele é dinâmico e definido pelos atores que levam em conta suas experiências passadas e suas possibilidades de vivência futuras. A prática reflexiva é elemento fundamental para a definição ou significação das escolhas executadas nesse processo, e será, no desenrolar da vivência social, elemento fundamental para a constituição da identidade do grupo, que é sempre dinâmica, negociada e definida de modo ativo pelos atores sociais.

Referências bibliográficas

- ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (orgs). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Coleção Debates. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Tradução: Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama; revisão técnica Luís Carlos Fridman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BECK, Ulrich, GIDDENS, Anthony, LASH, Scott. *Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Tradução: Magda Lopes. São Paulo: Editora Unesp, 1997.
- BELL, Daniel. *O advento da sociedade pós-industrial*. Uma tentativa de previsão social. São Paulo: Cultrix, 1973.
- BEZERRA, Bernadete Ramos. Técnicos e camponeses em assentamentos da reforma agrária ou a construção fictícia da aceitação do outro. In: *Bol. Mus. para Emílio Goeldi*. 12 (1), 1996. (Série Antropologia).
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 2006.
- CARVALHO, Horácio Martins de. A emancipação no movimento de emancipação social continuada (resposta a Zander Navarro). In: SANTOS, Boaventura de Souza. *Produzir para viver*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- CARVALHO, Maria da Glória. *Lutas e Conquistas de Camponeses Sem Terra: a trajetória dos assentados da Fazenda Aruega*. (Dissertação) Lavras: Ufla, 2000.
- CASTELLS, Manuel. *A era da informação: economia, sociedade e cultura*.

- Lisboa: FCG, 2003. (Vol. II – O Poder da identidade)
- DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.
- _____. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- DUMONT, Louis. *Homo Hierarquicus: o sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp, 1992.
- _____. *Homo Aequalis: gênese e plenitude da ideologia econômica*. Bauru: Edusc, 2000.
- _____. *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1983.
- ESTERCI, Neide; MEDEIROS, Leonilde S.; FRANCO, Mariana P.; LEITE, Sergio. Assentamentos rurais: um convite ao debate. *Revista Reforma Agrária*, set./dez. de 1992.
- FIGUEIREDO, Luis Cláudio. *Modos de Subjetivação no Brasil e outros ensaios*. São Paulo: Escuta, 1995.
- GIDDENS, Anthony. PIERSON, Christopher. *Conversas com Anthony Giddens: o sentido da modernidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2000.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Tradução: Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991.
- _____. *A constituição da sociedade*. Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1989a.
- _____. *Política, Sociologia e Teoria Social – encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo*. São Paulo: UNESP, 1989b.
- _____. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: GIDDENS, Antony. *Para além da esquerda e da direita: o futuro da política radical*. São Paulo: Unesp, 1996.
- _____. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony, LASH, Scott. *Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Tradução: Magda Lopes. São Paulo: Editora Unesp, 1997.
- _____. *Modernidade e Identidade*. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GOFFMAN, Irving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriora-*

- da. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editores, 1982.
- GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- HARVEY, David. *Condição Pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Tradução: Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo, Edições Loyola, 1992.
- LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sébastien. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo, Barcarolla, 2004.
- LYOTARD, Jean François. *O pós-moderno*. Tradução: tradução de Ricardo Correia Barbosa. 3ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1990.
- MARTINS, José de Souza. *Os camponeses e a política no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- _____. *A Reforma agrária e os limites da democracia na "Nova República"*. São Paulo: Hucitec, 1986.
- _____. *Travessias: a vivência da reforma agrária nos assentamentos*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2003.
- _____. *Reforma agrária: o impossível diálogo*. São Paulo: Edusp, 2004.
- MELUCCI, Alberto. *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MOSCOVICI, Serge; DOISE, Willen. *Dissensões e Consenso: uma teoria geral das decisões coletivas*. Lisboa: Livros Horizonte, 1991.
- NAVARRO, Zander. *Mobilização sem emancipação: as lutas sociais dos sem-terra no Brasil*. In: SANTOS, Boaventura de Souza. *Produzir para viver*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- PEREIRA, José Roberto. *De Camponeses a Membros do MST: os novos produtores rurais e sua organização social*. (Tese/sociologia/UNB). Brasília: Imprensa UNB, 2000.
- SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades, 1981.
- VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

Notas

¹ Nesta, perspectiva ressalta que “poucas pessoas, em qualquer lugar do mundo, podem continuar sem consciência do fato de que suas atividades locais são influenciadas, e às vezes até determinadas, por aconteci-

mentos ou organismos distantes” (GIDDENS, 1997: 47). Por outro lado, Giddens (1997) não deixa de ressaltar que “hoje em dia, as ações cotidianas de um indivíduo produzem consequências globais” (ibidem: 74). Para aprofundamento, ver Giddens (1991, 1997 e 2002).

² “Ao invés destes desenvolvimentos nos levarem para ‘além da modernidade’, eles nos proporcionam uma compreensão mais plena da reflexividade inerente à própria modernidade” (GIDDENS, 1991: 55). “Nós não nos deslocamos para além da modernidade, porém, estamos vivendo precisamente através de uma fase de sua radicalização” (idem: 57).

³ Giddens (1989: 35) ressalta que “o reconhecimento da importância da monitoração reflexiva da conduta na continuidade cotidiana da vida social não significa refutar o significado das fontes inconscientes de cognição e motivação. Mas envolve prestar alguma atenção à diferenciação que separa ‘consciente’ de ‘inconsciente’”.

⁴ Para Giddens “as ciências sociais estão na verdade mais profundamente implicadas na modernidade do que as ciências naturais, na medida em que a revisão crônica das práticas sociais à luz do conhecimento sobre estas práticas é parte do próprio tecido das instituições modernas” (1991: 46).

⁵ Giddens ressalta que “a tradição não é inteiramente estática, porque ela tem que ser reinventada a cada uma nova geração conforme esta assume sua herança cultural dos precedentes. A tradição não só resiste à mudança como pertence a um contexto no qual há, separados, poucos marcadores temporais e espaciais em cujos termos a mudança pode ter alguma forma significativa” (idem: 44). Afirma ainda que “durante a maior parte de sua história, a modernidade reconstruiu a tradição enquanto a dissolvia” (GIDDENS, 1997: 73).

⁶ Para Giddens, “a confiança está portanto envolvida de uma maneira fundamental com as instituições da modernidade”. Esta frase é utilizada para se referir a utilização do dinheiro, pois é nele que se confia e “não apenas, ou mesmo primariamente, nas pessoas com as quais as transações específicas são efetuadas” (1991: 34).

⁷ Neste sentido uma interpretação que pode ser feita a respeito de tal assunto é a ideia de que “nesse mundo, todos têm que procurar conformar-se com o paradoxo moderno empreendendo um ‘projeto reflexivo’ individual: cada um deve buscar seu próprio caminho entre as ameaças e promessas da sociedade moderna” (O’BRIEN, 2000: 22).

⁸ Entrevista cedida por LV, 50 anos, assentado e liderança, 11/7/2005.

⁹ Entrevista cedida por GE, 50 anos, assentada, 30/10/2006.

¹⁰ Entrevista cedida por NC, 47 anos, assentado e liderança, 13/7/2005.

¹¹ Entrevista cedida por LD, 50 anos, assentada, 1/11/2006.

¹² *Idem.*

¹³ Entrevista cedida por NT, 52 anos, assentado e liderança, 12/7/2005.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ Ficou claro em todos os depoimentos que, após várias tentativas de trabalho coletivo, passando pelo trabalho em grupos menores, na atual configuração, os assentados optaram pelo trabalho familiar, em que são preservados o direito de vínculo pela herança e a autonomia da família enquanto unidade básica.

¹⁶ Entrevista cedida por FB, assentado, 22 anos, 7/7/2005.

ZANGELMI, Arnaldo José e Fabrício Roberto Costa Oliveira. Modernidade, Reflexividade e Movimentos Sociais: reflexões sobre a constituição da identidade camponesa. *Estudos Sociedade e Agricultura*, abril 2009, vol. 17, n. 1, p. 154-187. ISSN 1413-0580.

Resumo. (*Modernidade, Reflexividade e Movimentos Sociais: reflexões sobre a constituição da identidade camponesa*). Nesse artigo pretende-se, na primeira parte, discutir a produção intelectual de Anthony Giddens sobre a modernidade, dando especial atenção à noção de *reflexividade*. Num segundo momento, buscou-se demonstrar a relação desse processo com a ação típica dos movimentos sociais na atualidade e, por fim, tentou-se aprofundar essa reflexão com base num estudo específico sobre a construção da identidade no Assentamento Aruega (Novo Cruzeiro/Vale do Jequitinhonha-MG). Esse assentamento é fruto da primeira ocupação de terra do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST) em Minas Gerais, ocorrida em 1988, e passou por um intenso processo de luta que resultou em identidades distintas.

Palavras-chave: reflexividade, movimentos sociais, assentamentos rurais.

Abstract. (*Modernity, Reflexivity and Social Movements: Comments on the constitution of a peasant identity*). The first part of this paper discusses Anthony Giddens' approach to modernity, giving special attention to the concept of reflexivity. In addition, it seeks to demonstrate the relationship of this process to the typical actions of current social movements. Finally, the paper deepens this discussion based on a specific case study of the process of identity constitution in the Aruega Settlement (Novo Cruzeiro-Vale do Jequitinhonha, MG). This settlement was the fruit of the first land occupation of *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra* (MST) in Minas Gerais, which occurred in 1988. Aruega settlement went through an intense struggle resulting in distinct identities.

Key words: Reflexivity, Social Movements, Rural Settlements.