

# GRAMÁTICA DE RESISTÊNCIA DO MOVIMENTO CAMPESINO: TOPONÍMIA, AGÊNCIA E DOR

*Claudiana Nogueira de Alencar<sup>1</sup>*

## Introdução

Este capítulo<sup>2</sup>, a partir da perspectiva da Pragmática Cultural, apresenta um estudo sobre a produção de topônimos pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) como um jogo de linguagem constitutivo de uma gramática cultural de dor, vista como um modo de resistência desse movimento social campesino. Nessa gramática, o ato de fala de nomeação na produção de topônimos faz parte de uma mística da dor que constitui um modo de agência e inscreve-se em uma nova cosmologia subalterna, associando-se a um projeto transmoderno colonial.

Para seguir os traços e as rotas da gramática da dor, pretende-se observar continuidades entre as concepções pragmáticas de linguagem como ação (AUSTIN, 1962) e de linguagem como forma de vida (WITTGENSTEIN, 1958), bem como as concepções dos estudos decoloniais latino-americanos, tais como palavra-mundo (FREIRE, 2006) e colonialidade do poder/saber/ser (QUIJANO, 2005; GROSGOUEL, 2009).

- 
- 1 Professora do Programa de Pós-Graduação de Linguística Aplicada (PosLA) e do Mestrado Acadêmico Intercampi em Educação e Ensino (MAIE) da Universidade Estadual do Ceará - UECE, atuando, respectivamente, nas linhas de pesquisa Estudos Críticos da Linguagem e Educação e Trabalho e Movimentos sociais. E-mail: claudiana.alencar@uece.br
  - 2 Este estudo faz parte de um projeto de pesquisa mais amplo, realizado no Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada (PosLA). O projeto, intitulado "Por uma pragmática cultural: cartografias descoloniais e jogos de linguagem nas gramáticas culturais do cotidiano", busca cartografar as epistemologias do Sul, os fluxos, as redes e socialidades subalternas, através dos traços linguísticos de suas cosmologias e dos jogos de linguagens, constitutivos de gramáticas culturais do cotidiano.

Para estabelecer essa articulação, é preciso repensar, metodologicamente, os procedimentos de análise semântica/pragmática tradicionais, a fim de seguir, lentamente, as associações e os interactantes por meio da significação de suas formas de vida.

## Pragmática, Gramática Cultural e Jogos de Linguagem

A pragmática pode ser considerada como uma perspectiva de estudo que permite olhar para a linguagem a partir das práticas linguísticas cotidianas. A busca pelo significado como entidade, empreendida pela semântica, é substituída pela ideia de que significado é o uso linguístico. Contribuíram para essa visão de significado como uso, o pensamento dos filósofos John Austin (1962) e Ludwig Wittgenstein (1958).

Austin se utiliza da metáfora do teatro para mostrar que nos perderemos se focalizarmos a linguagem como produto na verificação de sentenças ou proposições declarativas, como bem faziam os filósofos neopositivistas de sua época, ao se fixarem na visão de linguagem como representação do mundo. Austin, ao contrário disso, focaliza o processo e se volta para a linguagem em ato.

Usar a linguagem seria mais do que usar as palavras para designar o mundo, mas um ato de fazer coisas com palavras. Assim, ao falar, realizam-se atos, atos de fala de: questionar, prometer, reclamar, aconselhar, nomear, declarar, descrever ou constatar realidades. O ato de constatar na produção de sentenças como “um líder comunitário foi assassinado por lutar em defesa do meio ambiente”, portanto, indicaria também uma ação, uma performance. Por essa visão, todo enunciado constativo seria também um enunciado performativo.

Na mesma direção, Wittgenstein diz que o falar da linguagem é uma forma de vida e que as formas de vida são delineadas em diversas atividades, em diversas práticas, consideradas como jogos de linguagem. De modo que recitar um poema, resolver um cálculo matemático, cantar uma canção, agradecer, maldizer ou orar seriam exemplos dessas práticas vistas como jogos de linguagem. Para o filósofo, “a significação de uma palavra é seu uso na linguagem” (I.F., § 43)<sup>3</sup>, de

3 Sigla e numeração referentes às Investigações Filosóficas. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

modo que não se deve buscar uma essência na linguagem, mas seguir os fluxos e os processos das diversas atividades linguísticas do cotidiano. Como podemos ler nas suas *Investigações Filosóficas*:

Quantas espécies de frases existem? Afirmação, pergunta e comando, talvez? - Há inúmeras de tais espécies: inúmeras espécies diferentes de emprego daquilo que chamamos de 'signo', 'palavras', 'frases'. E essa pluralidade não é nada fixo, um dado para sempre; mas novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, como poderiam dizer, nascem e outros envelhecem e são esquecidos (I.F., § 23).

Essa visão dinâmica do processo de linguagem aponta para historicidade dos jogos, sua situacionalidade, suas semelhanças e suas diferenças. Nessa dinâmica, a gramática se constitui das regras culturais que oferecem uma estabilidade sempre provisória aos sentidos de um jogo de linguagem. Para distinguir essa gramática constituída nas práticas culturais do cotidiano da gramática interna de uma língua, utiliza-se o termo **gramática cultural**, que se articula com o trabalho de Veena Das sobre a gramática da dor, na perspectiva wittgensteiniana (DAS, 2007). A autora afirma a incapacidade da linguagem para representar a dor e o sofrimento humano ou a própria impossibilidade de "representação" pela linguagem diante da violência extrema. O terror causado pelas mortes coletivas, pela dizimação dos povos, pelo martírio das guerras são tidos como do terreno do que não pode ser dito, colocando a violência e sua força destrutiva no terreno do extraordinário.

No entanto, Veena Das reconhece que o extraordinário da violência, aquilo que não pode ser dito, pode ser "mostrado" por meio do que é dizível nos jogos de linguagem do cotidiano. Desse modo, a gramática cultural da dor seria possibilitada e instituída por meio de uma rede de construções semânticas e de performances discursivas constituídas nas práticas culturais cotidianas (SILVA; ALENCAR, 2014).

Através dessa gramática é possível aliar o discursivo ao político e a natureza à cultura, uma vez que, para Wittgenstein, nossas formas de vida são naturalmente coletivas e culturais. De modo que a dor somente pode ser expressa em um jogo de linguagem que é sempre coletivo. As práticas culturais, vistas como intensas trocas cotidianas, são também constitutivas de uma gramática da dor.

Aqui, articula-se o conceito de forma de vida com os saberes dos pensadores latino-americanos. A gramática da dor pode ser melhor entendida quando se percebe que as relações entre emoções e linguagem estabelecem “uma continuidade entre o biológico e o social ou cultural”, como defende Humberto Maturana (1998, p. 7). Essa relação de contiguidade entre linguagem e realidade também pode ser lida em Paulo Freire (2006, p. 11), que considera os modos como a “linguagem e realidade se prendem dinamicamente”. Esses pensadores entendem que não se pode distinguir o que é linguístico do que não é linguístico na constituição dos sentidos (HARRIS, 1981).

Esse caminho visa a ampliação do conceito de linguagem para se pensar que os elementos do mundo (o chamado extralinguístico) são constitutivos dos jogos de linguagem, ou melhor, sujeitos, instituições, ideologias, tempo e espaço não são externos à linguagem, mas delimitados por (e específicos de) determinados jogos de linguagem.

Nessa perspectiva, objetos de pesquisa se delineiam como agentes, uma vez que o foco está nos processos languageiros como modo de ação, formas de vida. Passam assim a ser seguidas as práticas discursivas emancipatórias de redes e de associações contra-hegemônicas, como os movimentos sociais camponeses e, de modo específico, neste artigo, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST).

Tais “objetos” foram escolhidos não apenas para serem observados, enquanto fornecedores de dados linguísticos coletados, mas para se experimentar junto com eles/elas novas formas de vida, novas linguagens, ou para, simplesmente, aprender com as pessoas, ouvindo o que elas têm para dizer.

Passo a pesquisar as rotas e dinâmicas desses movimentos e práticas pelos traços de seus jogos de linguagem com o propósito de investigar o modo com que esses grupos utilizam a linguagem na corporeidade da palavra-vida, na constituição de suas formas de vida, na superação de seus sofrimentos, nas improvisações e nas encenações de transformações cotidianas. Seguir o fluxo e as rotas linguísticas dos sujeitos em seu cotidiano significa, diz Viveiros de Castro (2002, p.123), recusar a explicação de conceitos “em termos da noção transcendente de contexto (ecológico, econômico, político etc.)”.

Apesar de grande parte das produções sobre o MST ter sido efetuada sob o paradigma da economia política, ousou questionar, neste artigo, a dicotomia conservadora entre economia política e estudos culturais, por meio de minha proposta de uma pragmática cultural (ALENCAR, 2009), que procura entender o lugar da linguagem na constituição histórica de problemas sociais, políticos, econômico-culturais provenientes da lógica de violência do sistema-mundo capitalista, colonial e patriarcal (GROSFOGUEL, 2009). Para este entendimento, é preciso olhar para nossas vivências linguísticas cotidianas, nas quais as nossas gramáticas culturais são historicamente construídas em diversos jogos de linguagem.

A Pragmática Cultural pretende olhar para as linguagens das práticas culturais e sua historicidade gramatical, vivências intersubjetivas específicas ao cotidiano dos sujeitos reais, para assim tentar transpor o reducionismo econômico e o reducionismo cultural, por meio da compreensão da experiência linguística dos oprimidos, de sua palavra-vida (FREIRE, 2005). “Essa perspectiva de pesquisa linguística procura ‘atravessar a rua’ que separa a academia das práticas e saberes culturais e populares” (ALENCAR, 2015b, p. 141).

### **Movimento camponês de resistência**

O movimento camponês no Brasil não é apenas um movimento socioterritorial, nem se detém na organização de famílias camponesas pobres de antigos arrendatários rurais ou de pequenos agricultores expulsos da terra pela crescente industrialização agrícola. Em oposição aos sistemas socioeconômicos altamente excludentes, esse movimento tem, acima de tudo, a sua pauta de reivindicações voltada para a construção de uma sociedade justa e igualitária, e por essa sociedade articula diversos atores sociais que ocupam posições subalternas, como quilombolas, ribeirinhos, indígenas, trabalhadores explorados e fragmentados nas grandes cidades, pessoas sem terra, sem teto, sem esperança. O movimento camponês é marcado, assim, por lutas cotidianas por educação, soberania alimentar, trabalho e justiça social.

Não são assim todos os movimentos de camponeses no Brasil e na América Latina. Marcado por oligarquias e regimes autoritários,

mas assumindo esse amplo espectro de lutas e ganhando um reconhecimento cada vez maior por parte de intelectuais comprometidos com a mudança social e pelas organizações sociais várias, está o Movimento dos Trabalhadores Rurais SemTerra (MST).

Pode-se dizer que o MST não restringe sua luta à defesa da Reforma Agrária no Brasil, organizando os trabalhadores rurais em torno de embates localizados e restringindo sua atuação ao fluxo, tão comum à questão agrária, **territorialização** (vida na terra), **desterritorialização** (expulsão da terra) e **reterritorialização** (novo acesso à terra). O movimento se transnacionaliza, assumindo em suas lutas um caráter global e multifacetado, complexificando suas reivindicações em torno de temas variados, tais como: biodiversidade, agrobiogenética, segurança alimentar, relações de gênero e sexualidade, consumo, fome e pobreza contrastantes com o desenvolvimento econômico.

Mas como um movimento que toma a preocupação local com o acesso à terra pelas classes desfavorecidas como lócus principal da dignidade e do trabalho humano pode transpor as barreiras constituídas pelas problemáticas específicas dos Estados-Nação e romper as fronteiras impostas pelas divisões sociais dos grupos vitimizados pelo capitalismo tardio?

Para entender a questão, será necessário considerar o MST como uma resposta crítica decolonial, que caminha do lugar do fundamentalismo da esquerda para atingir a chamada transmodernidade<sup>4</sup>, no sentido proposto pelo filósofo da libertação Enrique Dussel (1997, 2001), através de sua articulação com uma rede transnacional de movimentos sociais, A Via Campesina. Constituída por diversos movimentos camponeses, a Via Campesina teve seu início no ano de 1992, sendo hoje um dos movimentos sociais de abrangência global mais atuantes, tanto em nível transnacional quanto local (NIEMEYER, 2006).

Essa articulação internacional de organizações camponesas de pequenos e médios agricultores, trabalhadores agrícolas, mulheres rurais e de povos indígenas representa o enfrentamento da modernida-

4 A transmodernidade, conceito proposto por Dussel (2001), como um projeto utópico, procura promover uma ruptura no discurso hegemônico da modernidade eurocêntrica.

de eurocentrada por meio de “uma multiplicidade de respostas críticas decoloniais que partam das culturas e lugares epistêmicos subalternos de povos colonizados de todo o mundo” (GROSFUGUEL, 2009).

Reunindo mais de 100 milhões de camponesas e camponeses da Ásia, África, América e Europa, essa rede mundial anticapitalista pode contribuir para instaurar o diálogo intercultural norte-sul, promovendo a decolonização das relações de poder no mundo moderno, uma vez que se apresenta “um movimento autônomo, pluralista, sem ligações políticas, econômicas ou de qualquer tipo. Está formada por organizações nacionais e regionais, cuja autonomia é cuidadosamente respeitada” (Via Campesina do Brasil, 2002, p. 5).

A rede de movimentos sociais Via Campesina surge em um contexto em que governos nacionais e grandes empresas internacionais se associam para a criação de zonas livres de comércio, mercados comuns e associações aduaneiras que deixam as economias nacionais abertas, facilitando a mobilidade de bens, serviços e capitais a partir de multiplicidades de fluxos estendidos para além das fronteiras do Estado-nação. Ocorre então uma assimilação entre territórios movida pela mais-valia, que se torna mundial por via da produção e unificada pelo sistema financeiro.

Nesse contexto de globalização atual, a terra como negócio para o capital estrangeiro se torna fonte de grandes lucros, na medida em que o modelo desenvolvimentista elege o agronegócio com a promessa de projeção de grandes regiões verdes e eliminação da fome. No entanto, tal promessa não se cumpre. Em um movimento autofágico, esse modelo explora os recursos naturais e não se preocupa com o bem-estar do trabalhador rural, uma vez que utiliza a mão de obra assalariada, em caráter temporário e intensivo, para a produção massiva de produtos advindos da utilização, com ampla sofisticação técnica, de grandes extensões de terra para as monoculturas agrícolas, visando a exportação. Desse modo, a lógica de desenvolvimento fundada no agronegócio exportador é caracterizada pela “alta concentração da terra, modernização do maquinário agrícola, constituição de massa de assalariados e incremento de insumos que elevem a produtividade” (CARVALHO; MENDES, 2014).

Esse atual modelo de desenvolvimento capitalista tem “penetrado não só o espaço da cidade, mas também do campo, modificando profundamente a relação sociedade-natureza e os modos de vida de comunidades camponesas”. É assim que a memória cultural constituída por práticas tradicionais ancestrais de cultivo/cuidado da terra tem sido sistematicamente apagada por um modelo desenvolvimentista de exploração dos recursos naturais e de apagamento das práticas culturais das populações camponesas. Sobre esse quadro, falam Pontes et al. (2013, p. 3214):

O contexto da sociedade contemporânea no qual se inserem os eixos da Rio+20 sobre ‘economia verde para a eliminação da miséria global e governança para a sustentabilidade do planeta’ é caracterizado por um sistema globalizado em que aos países periféricos é destinada a produção de *commodities* com grande impacto ambiental e efeitos sobre a especulação do preço da Terra; assassinatos de lideranças locais pelos latifundiários; monocultura agrícola, com uso intensivo de agrotóxicos e fertilizantes químicos e deslocamento de populações para ‘obras do desenvolvimento’.

É contra esse quadro que o MST, no estado do Ceará, na região da Chapada do Apodi, associa-se a outra rede de movimentos sociais e acadêmicos, o Movimento 21(M21), constituindo uma forma de vida de resistência ao modelo econômico do agronegócio e todas as suas mazelas, que incluem: a expulsão dos camponeses dos seus territórios, a amnésia cultural das tradições dos povos do campo e a degradação do meio ambiente pela utilização massiva de agrotóxicos. Segundo Alencar, Carvalho e Mendes (2015, p. 162):

O M21 foi constituído após o assassinato do líder comunitário e ambientalista, José Maria Filho, conhecido por José Maria do Tomé (...). Zé Maria foi assassinado por denunciar a apropriação ilegal das terras pelo agronegócio e o envenenamento dos mananciais d’água, do ar e dos alimentos. Em continuação à luta de Zé Maria, o M21 denuncia ainda a grilagem de terras às necessidades do mercado e criminalização dos movimentos sociais que se expande na Chapada do Apodi, na fronteira dos estados do Ceará e do Rio Grande do Norte. A denominação do movimento se constitui em uma homenagem ao ambientalista e memória ao dia 21 de abril de 2010, data em que Zé Maria do Tomé foi assassinado.



A partir da articulação político-acadêmica de um movimento que surge como necessidade de dar continuidade à luta de alguém que perdeu a sua vida na defesa do seu povo, gostaria de explorar analiticamente o problema da constituição de uma linguagem da dor, comum aos discursos de libertação dos movimentos sociais camponeses - apesar da diversidade de etnias/culturas e formas de opressão e violência que funcionam como contexto para tais discursos.

### **Agência e dor nas toponímias do MST**

Em minha experiência como educadora em cursos de formação com o MST<sup>5</sup>, pretendi trabalhar o poder da palavra como um modo de luta. Com alunas e alunos dos diversos assentamentos e acampamentos que vieram para o curso de formação de educadores e educadoras do campo, procurei mostrar que a linguagem não era apenas um modo de nos conduzir para a ação, mas era em si uma ação.

Para enfrentar meus próprios caminhos teóricos em linguística, experimentei na prática das aulas a ideia de Paulo Freire (2006, p. 11) de que “linguagem e realidade se prendem dinamicamente”. Entendia que quando o educador da libertação dizia que a “leitura do mundo sempre precede a leitura da palavra” (idem), há muito mais para entendermos do que a simples ideia de que para cada texto há um contexto e o contexto vem sempre antes. Aqui, sigo a ideia segundo a qual texto e contexto são um só, não se podendo distinguir o que é linguístico do que não é linguístico na constituição dos sentidos (HARRIS, 1981). Quero então radicalizar essa visão ampliando o conceito de linguagem para pensar que os elementos do mundo (o chamado extralinguístico) são constitutivos da linguagem, ou melhor, sujeitos, instituições, ideologias, tempo e espaço não são externos à linguagem, mas delimitados e específicos a determinados jogos de linguagem.

A noção de linguagem como “forma de vida”, da segunda fase do pensamento do filósofo austríaco Wittgenstein (1958), seria de um

5 Curso de Extensão da UECE (Universidade Estadual do Ceará), na formação para o magistério de educadores e educadoras de assentamentos rurais, do Programa Nacional de Educação em Áreas de Reforma Agrária (PRONERA), realizado no Assentamento Bernardo Marin II, no Município de Russas, Ceará.

modo antropológico-histórico, dinâmico e dialógico, uma continuação da visada lógica de sua primeira fase, no que diz respeito ao aforismo: “os limites da minha linguagem são os limites do meu mundo” (WITTGENSTEIN, 1922). Nesse sentido, quis experimentar com o grupo essa materialidade linguística na corporeidade da palavra-vida, anunciada por Paulo Freire. Refiro-me aqui à palavra-mundo quando em *A importância do ato de ler*, Freire (2006, p. 11, 12 e 13) diz que os nossos primeiros “textos”, “palavras” e “letras” são o próprio contexto de nossa primeira infância, palavras que se “encarnam numa série de coisas, de objetos... no assobio do vento, nas nuvens, no céu, nas suas cores, nos seus movimentos”.

Durante a aula de leitura e escrita, convidei a minha turma de jovens camponeses para irmos ao campo: passeamos por entre plantas, flores, jardins e falamos da palavra como poder transformador. Antes de produzirmos os textos escritos sobre nossas formas de vida, nossas histórias, construímos um texto coletivo oral fora das paredes da sala de aula, em meio àquele passeio pelos campos. Fechamos os olhos, solicitei que citassem as palavras geradoras, a partir das quais construíram o sentido de sua existência, o sentido daquele curso de formação, de suas lutas, de seus sonhos. As palavras foram brotando, trazendo nomes de pessoas, lugares, eventos, objetos, sentimentos, atividades. Na ocasião, fiquei surpresa com a profusão de topônimos e antropônimos se referindo ao que chamei de martírio da terra. As palavras-vida de que nos falava Paulo Freire eram, naquele contexto, naquela realidade, palavras sobre a morte.

Percebi, nas palavras geradoras produzidas por estudantes do curso, que nomes de pessoas que morreram na luta pela terra ou na luta em defesa da justiça social faziam parte do seu cotidiano. Eram nomes utilizados na estrutura organizacional do MST: nomes das brigadas<sup>6</sup>, acampamentos, assentamentos, escolas etc. O MST celebrava seus mortos, os chamados mártires da terra, ao nomear os seus espaços geopolíticos, os seus lugares organizacionais. Os atos de fala de

6 O MST usa o termo “brigada” para designar o “agrupamento geoestratégico de um conjunto de famílias (aproximadamente umas quinhentas), que moram nos acampamentos e assentamentos de Reforma Agrária de uma determinada região” (BERNAT, 2009, p. 3).

nomeação eram “iluminados” por esta mística de celebração do sofrimento como uma reafirmação da luta, um elemento constitutivo da gramática cultural do movimento: a gramática da dor.

As alunas e alunos me explicaram que essa homenagem por meio de atos de nomeação é feita em todo o Brasil. De fato, investiguei sobre os topônimos utilizados pelo MST para designar os seus assentamentos e acampamentos e percebi que a homenagem aos que morreram na luta pela terra, na luta pela vida, constitui uma regra dessa gramática.

Para tratar do ato de nomear e das suas condições históricas de produção, precisamos adentrar ao campo da onomástica, estudo dos nomes próprios que constituem o léxico de uma língua. Como subcampo da onomástica<sup>7</sup>, nos deteremos na toponímia que estuda os nomes de lugares e designativos geográficos, considerando os aspectos físicos, humanos, antrópicos ou culturais (DICK, 1990). Para não considerarmos o topônimo como um produto linguístico é preciso estudá-lo sob uma perspectiva pragmática, considerando o jogo de linguagem de nomeação, conectando-os às formas de vida de luta do movimento camponês. Nesse jogo, o ato de fala de nomear é também um modo de resistência. A história dessas lutas contra o capitalismo tardio e suas formas de destruição biocultural são constitutivas de uma gramática de resistência dos povos camponeses.

Em El Dourado dos Carajás<sup>8</sup>, por exemplo, um assentamento foi nomeado “Assentamento 17 de abril” para resgatar a história de luta dos Sem-terra daquela região que culminou no Massacre de El Dourado dos Carajás. No jogo de linguagem de nomeação, o topônimo “Assentamento 17 de abril” é um ato de homenagem aos que tomaram naquele dia 17 de abril, quando ocorreu o assassinato de 19 camponeses e, ao mesmo tempo, um ato de fala de denúncia contra a

7 A Onomástica é parte da Lexicologia e possui um outro subcampo, a antroponímia, que estuda os nomes próprios de pessoas.

8 Em 17 de abril de 1996, ocorreu o Massacre de Eldorado do Carajás, no município de Eldorado do Carajás, no sul do Pará, na região norte do Brasil. Nesse massacre, dezenove pessoas que lutavam pela terra foram assassinadas em uma ação de extermínio da Polícia do Estado do Pará em articulação com os latifundiários da região.

violência no campo, que tem provocado a morte de diversos trabalhadores rurais sem-terra. Constituindo um mapa de nomes de mártires, a escola do lugar foi denominada Oziel Alves Pereira, em homenagem ao jovem de 17 anos também morto no massacre.

No vale do Jaguaribe, região do estado do Ceará, onde foi realizada essa pesquisa, situa-se o Movimento 21, “Acampamento Zé Maria do Tomé” foi o topônimo escolhido para nomear o acampamento ligado ao MST, formado por centenas de famílias da Chapada do Apodi que lutam por terra, por água e pela sobrevivência de seus filhos e filhas. O topônimo foi um ato de resistência ao modelo de desenvolvimento do agronegócio que se instalou na região, promovendo o envenenamento dos solos e das águas pela larga utilização de agrotóxicos e a pouca preocupação com o bem-estar e com a segurança do trabalhador rural.

O ato de nomear o acompanhamento com o antropônimo “Zé Maria do Tomé”, articulando os dois lados da onomástica (antroponímia e toponímia) é performance de resistência por parte do movimento campestre, uma vez que o topônimo homenageia José Maria Filho, conhecido por “Zé Maria do Tomé”, agricultor e líder da comunidade do Tomé, na Chapada do Apodi, em Limoeiro do Norte. Zé Maria protestava contra o uso indiscriminado de agrotóxicos e o consequente envenenamento das águas por grandes empresas do agronegócio, questionando também a concentração fundiária no maior polo fruticultor do estado do Ceará. Por suas constantes denúncias, ele foi assassinado com 25 tiros e a sua morte até hoje continua impune.

Por meio do ato de nomear assentamentos e acampamentos com topônimos que se referem ao martírio dos que lutaram pela terra, pela água, pela vida, o MST celebra seus mortos e rende homenagens a todos aqueles que por sua luta em defesa “da sociedade socialista ou da Reforma Agrária no Brasil são colocados como modelo a ser seguido, bem como aqueles que na história da humanidade tombaram em defesa da classe trabalhadora” (BEZERRA NETTO, 1999, p. 38).

Aqui, os atos de fala de nomeação são atos de fala que produzem topônimos de reverência às vítimas do martírio da terra (ALENCAR, 2015a). No jogo de linguagem de nomeação, tais atos significados

pelos militantes como uma convocação para “assumir o lugar” do outro na luta por libertação, como podemos ler no depoimento da militante Rosa: “nós somos continuadores da luta desse pessoal que deram a sua vida acreditando que era possível mudar, que não se renderam, que não se entregaram”<sup>9</sup>. Podemos perceber também no depoimento dos líderes do MST sobre a mística, quando afirmam que “nessas celebrações desenvolvem processos de sensibilização para resistência, mesmo que corram risco da violência e até de morte, no intuito de buscar vida condigna” [...]”(STÉDILE; FREI SÉRGIO, 1993, p. 56).

Essa exaltação da dor e do sofrimento dos que se consagram a causa do movimento camponês faz parte da cosmologia da libertação que atravessa dialogicamente o discurso de resistência do movimento, presente nos textos dos seus líderes: “Preferimos morrer lutando do que morrer de fome – dizem os camponeses [...] fazer da resistência uma atitude política coletiva, um instrumento de luta. Dispõem-se a arriscar a vida para conseguir mais vida [...]”(STÉDILE; FREI SÉRGIO, 1993, p. 56).

A afirmação de Stédile e Sérgio nos remete novamente ao tópico da sacralização da dor e do sofrimento. Percebe-se claramente o modo como essa mística da dor, que celebra a morte como parte da cosmologia subalterna do MST, reveste-se de um caráter libertador. Há uma clara relação dialógica com a mística cristã, como descrita pelo teólogo da libertação Leonardo Boff (1998, p. 23):

A palavra mística é adjetivo de mistério, que quer dizer perceber o caráter escondido, não comunicado, de uma realidade ou de uma intenção, não possui um conteúdo teórico, mas está ligada à experiência religiosa, nos ritos de iniciação. A pessoa é levada a experimentar, através de celebrações, cânticos, danças, dramatizações e realização de gestos rituais, uma revelação ou uma iluminação conservada por um grupo determinado e fechado.

Conforme a investigação de Asad sobre a agência e a dor em seu olhar sobre as tradições religiosas cristã e muçulmana, entende-se que a dor pode ser ansiosamente abraçada por aqueles que são atin-

9 Depoimento concedido a Bonfim (2011, p. 35), na sede estadual do MST, no Ceará.

gidos por ela e “transformada em algo diferente do que foi planejado” (ASAD, 2000, p. 45). Essa consideração pode ser aplicada à linguagem da dor utilizada na mística do MST, uma vez que os que morrem na luta são considerados como verdadeiros mártires da terra, cujos corpos quebrantados, como os corpos dos mártires cristãos, devem ser lidos de forma subvertida, interpretados “como símbolos de vitória sobre a sociedade do poder” (PERKINS apud ASAD, 2000, p. 45).

Analisar esses processos de resistência do MST apagados pelo discurso hegemônico consiste num movimento de decolonialidade, a partir da leitura dos saberes e táticas de resistência do lado subalterno sistema – mundo capitalista colonial.

### **O giro decolonial e a gramática de resistência**

Diversos pensadores da América Latina se unem para lançar uma crítica à modernidade por ser ela própria instituída a partir da colonialidade. O conceito de colonialidade do poder surge a partir do pensamento do peruano Anibal Quijano (1989), mas a ideia já estava presente, com distinções específicas na filosofia da libertação de Enrique Dussel, na Pedagogia do Oprimido de Paulo Freire, na Teoria de sistema-mundo de Immanuel Wallerstein. A colonialidade assume várias facetas (do poder, do saber e do ser) que mostram que as “relações de colonialidade nas esferas econômica e política não findaram com a destruição do colonialismo”. Para Grosfoguel (2009, p. 126),

A expressão “colonialidade do poder” designa um processo fundamental desestruturação do sistema-mundo moderno/colonial, que articula os lugares periféricos da divisão internacional do trabalho com a hierarquia étnico-racial global e com a inscrição de migrantes do Terceiro Mundo na hierarquia étnico-racial das cidades metropolitanas globais. Os Estados-nação periféricos e os povos não-europeus vivem hoje sob o regime da “colonialidade global” imposto pelos Estados Unidos, através do Fundo Monetário Internacional, do Banco Mundial, do Pentágono e da OTAN. As zonas periféricas mantêm-se numa situação colonial, ainda que já não estejam sujeitas a uma administração colonial.

Nesse sentido, a produção de conhecimento pode ser vista como parte da educação. Educação como luta contra a violência dos opres-

sores, “afirmada no anseio de liberdade, de justiça, de luta dos oprimidos, pela recuperação de sua humanidade roubada” (FREIRE, 2005, p. 32). A filosofia da libertação de Freire, levada a efeito na proposta educacional do MST se constitui em projeto radical contra a colonialidade do poder (QUIJANO, 2009), na qual hierarquias coloniais/raciais animalizam o humano para expurgá-lo, condenando-o a opressão que o escraviza veladamente.

## Considerações finais

A mística libertadora presente nos topônimos produzidos em atos de nomeação faz parte de uma cosmologia subalterna do MST, constituída a partir de uma gramática da dor. Com ela, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra transforma sua própria mística em um ato de promessa a todos os injustiçados e pobres do mundo, aos condenados da terra, como os denominou Fanon (1979). É essa mística da libertação cosmopolita, preocupada com os que se encontram aprisionados em posições de subordinação, que fornecerá ao movimento campesino o caráter cosmopolita de suas subjetividades, na ampliação da categoria camponês/camponesa para os que sofrem injustiças.

O movimento campesino brasileiro, por meio dessa agência da dor que abraça o sofrimento dos “mártires da terra”, articula-se a uma rede transnacional de movimentos sociais, solidarizando-se pela linguagem do sofrimento, com toda a América indígena, negra, feminina, camponesa.

Percebo, no ato de fala de nomear, a inauguração de uma nova forma de agência dos movimentos sociais campesinos, que busca subverter a dor provocada pelo opressor/dominador/colonizador por meio de topônimos que se tornam signos de luta, signos que performatizam as formas de vida dos agentes, inserindo-os em uma história coletiva.

Essa compreensão alcançada a partir da perspectiva pragmática cultural, que se situa do lado subalterno da diferença colonial, buscou promover um diálogo entre os estudos críticos dos intelectuais latino-americanos que pensam a “colonização do poder”, a “colonização do ser”, a “colonização do saber”, a “pedagogia do oprimido”, a

“transmodernidade” (FREIRE, 1970; DUSSEL, 1997; MIGNOLO, 2000, GROSGOUEL, 2009) e os estudos críticos da linguagem (RAJAGOPALAN, 2003; ALENCAR, 2014), em sua proposta de uma nova pragmática, preocupada em questionar a colonização do pensamento, na formalização das teorias linguísticas e na opressão linguística do outro, buscando uma ética social libertadora por meio de nossa atuação como linguistas.

## Referências

ALENCAR, C. *Por uma Pragmática cultural: cartografias descoloniárias e gramáticas culturais em jogos de linguagem do cotidiano*. Projeto de Pesquisa. Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada da Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, 2013.

\_\_\_\_\_. *Na periferia dos estudos da linguagem: práticas culturais discursivas do Movimento SemTerra*. Revista Passagens, Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Ceará, v.6., n.1, p.72-92, 2015a.

\_\_\_\_\_. *Pragmática cultural: uma proposta de pesquisa-intervenção nos estudos críticos da linguagem*. Discurso: sentidos e ação, São Paulo, Universidade de Franca, v.10, p.141-162, 2015b. Disponível em: <<http://www.unifran.edu.br/wp-content/uploads/2016/09/vers%C3%A3o-onlineCole%C3%A7%C3%A3o-Mestrado-em-Lingu%C3%ADstica-Vol.-10.pdf>>. Acesso em: 05 jul.2017.

\_\_\_\_\_. *Pragmática Cultural: uma visada antropológica sobre os jogos de linguagem*. In: SILVA, D.; ALENCAR, C.; FERREIRA, D. (Orgs.). *Nova Pragmática: modos de fazer*. São Paulo: Cortez, 2014. p.78-100.

ALENCAR, C.; CARVALHO, S.; MENDES, J. *Práxis educativa e discursiva no Movimento 21: transgressões de fronteiras e hibridismo emancipatório*. *L&S Cadernos de Linguagem e Sociedade*, v. 16, p. 160-175, 2015.

ASAD, T. *Agency and pain: An exploration*, Culture and Religion, 1:1, 29-60, 2000.

AUSTIN, J. *How to do things with words*. Harvard University Press, 1962.

BEZERRA NETO, L. *Sem-Terra aprende e ensina: estudo sobre as*



práticas educativas do movimento dos trabalhadores rurais. Campinas: Autores Associados, 1999.

BERNAT, I. Os acampamentos e assentamentos do MST como expressão do conflito capital x trabalho. Luta pela terra e identidade campezina na área de influência da Brigada Salvador Allende, Região Noroeste do Estado do Paraná In: *Revista Pegada* – vol. 10 n.2 1 dezembro, 2009

BOFF, L. Alimentar nossa Mística. Mística: uma necessidade no trabalho popular e organizativo. *Caderno de Formação*, São Paulo: MST, n.27, p.20-46, 1998.

BONFIM, M. *Queres Saber como Fazer Identidades com Palavras?* Uma análise em pragmática cultura da construção performativa do Sem Terra assentado no MST-CE, 2011. Dissertação (Mestrado em Linguística Aplicada), Universidade Estadual do Ceará - UECE, Fortaleza.

DAS, V. *Berkeley: Life and Words: violence and the descent into the ordinary* University of California Press, 2007.

DICK, M. *A motivação toponímica e a realidade brasileira*. São Paulo: Edições Arquivo do Estado, 1990.

DUSSEL, E. *Filosofia de Liberación*. México: Edicol. 1977. Tradução em português: *Teologia da Libertação: Um Panorama de seu Desenvolvimento*. Petrópolis-RJ: Vozes. 1997.

DUSSEL, E. *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer. 2001.

FANON, F. *Os Condenados da Terra*. 2º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2005.

\_\_\_\_\_. *A importância do ato de ler* (em três artigos que se completam). São Paulo: Cortez/ Autores Associados, 2006.

GROSGOUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

- HARRIS, R. *The Language Myth*. London, Duckworth. 1981.
- MATURANA, R. Humberto. *Emoções e linguagem na educação e na política*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- MIGNOLO, Walter. *Local Histories/Global Designs: essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- NIEMEYER, C. *Contestando a governança global: a Rede Transnacional de Movimentos Sociais Via Campesina e suas relações com a FAO e OMC*. 2006. Dissertação (Mestrado) Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2006
- PONTES, A. et al. Os perímetros irrigados como estratégia geopolítica para o desenvolvimento do semiárido e suas implicações à saúde, ao trabalho e ao ambiente. *Ciências e saúde coletiva*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 11, p. 3213-3222, Nov. 2013.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Consejo latinoamericano de Ciências Sociales (CIACSO), 2005. p. 227-278.
- RAJAGOPALAN, K. *Por uma linguística crítica: linguagem, identidade e questão ética*. São Paulo: Parábola Editorial, 2003.
- SILVA, D; ALENCAR, C. Violência e significação: uma perspectiva pragmática. In: SILVA, D; ALENCAR, C.; FERREIRA, D. (Orgs.). *Nova Pragmática: modos de fazer*. São Paulo: Cortez, 2014.
- STÉDILE, J.; FREI SÉRGIO. *A luta pela terra no Brasil*. São Paulo: Página Aberta, 1999.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *O nativo relativo*. Mana, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, Apr. 2002.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations* [Investigações Filosóficas]. Bilingue Alemão/Inglês. G.E.M. Anscombe & Rush Rhees (Eds.). Trad. G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell. 1958
- \_\_\_\_\_. *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruini. São Paulo, Nova Cultural, (OsPensadores) 1975.