



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
DEPARTAMENTO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO

MIGUEL CELA SARAIVA

**“Narrar é resistir”: memórias camponesas entre lutas e disputas no
Assentamento Lagoa do Mineiro (Ceará)**

Recife
2024

MIGUEL CELA SARAIVA

**“Narrar é resistir”: memórias camponesas entre lutas e disputas no
Assentamento Lagoa do Mineiro (Ceará)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em comunicação. Área de concentração: Comunicação.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Sofia Cavalcanti Zanforlin

Recife
2024

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do programa de geração automática do SIB/UFPE

Saraiva, Miguel Cella.

"Narrar é resistir": memórias camponesas entre lutas e disputas no
Assentamento Lagoa do Mineiro (Ceará) / Miguel Cella Saraiva. - Recife, 2024.
127 p. : il., tab.

Orientador(a): Sofia Cavalcanti Zanforlin

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de
Artes e Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, 2024.

Inclui referências, anexos.

1. Vinculação. 2. Comunicação. 3. Comum. 4. Decolonialidade. 5. Territórios. I.
Zanforlin, Sofia Cavalcanti. (Orientação). II. Título.

070 CDD (22.ed.)

MIGUEL CELA SARAIVA

**“Narrar é resistir”: memórias camponesas entre lutas e disputas no
Assentamento Lagoa do Mineiro (Ceará)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em comunicação. Área de concentração: Comunicação.

Aprovada em: 05/07/2024

BANCA EXAMINADORA:

Prof.^a Dr.^a Sofia Cavalcanti Zanforlin

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)
(Orientadora)

Prof.^a Dr.^a Soraya Maria Bernardino Barreto Januário

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)
(Examinadora Interna)

Prof. Dr. Pablo Nabarrete Bastos

Universidade Federal Fluminense (UFF)
(Examinador Externo)

Para meus avós.

Para as pessoas que compartilham.

AGRADECIMENTOS

Companheira me ajuda que eu não posso andar só, sozinha ando bem, mas com você ando melhor.

Ciranda Feminista

Este trabalho foi feito a muitas mãos, mesmo que seja meu nome que figure na autoria. As mãos que aram as terras em assentamentos pelo Brasil e pelo mundo, as mãos que anotam apontamentos em livros e cadernos para discutir em aulas, as mãos que digitam, as mãos que abraçam, as mãos que curam. Mãos.

Este trabalho foi escrito com os pés no chão. Pés que sentem o concreto da cidade, as areias das praias, a grama na praça pública, o solado emborrachado dos chinelos, sandálias e tênis que abraçam meus pés nas horas de caminhada. Pés que me levam para além-mar, para perto e para junto.

Este trabalho foi pensado a partir de uma longa trajetória, a qual agradeço, reconheço e descubro a cada nascer do sol. Agradeço a meus ancestrais que primeiro fincaram raízes no Ceará e espalharam frutos por todo o país. Como uma teia de raízes, fungos e microrganismos que fazem as interconexões invisíveis por debaixo da terra. A elas e eles, meu respeito e meus pensamentos.

Sem o apoio de amigas, amigos e de companheiros de vida, este trabalho também não existiria. Às pessoas que conheci na minha caminhada, as que deixei em Fortaleza, as que conheci e fortaleci laços em Recife. Levamos pedaços uns dos outros para onde formos, para sempre. Amigas e amigos que me tiravam de casa, que fizeram de nossa amizade espaço de conforto, escuta e acolhimento — seja corpo a corpo, seja através da internet. Rafa, Sofia, Babi (a quem agradeço a leitura crítica, atenta e afetuosa deste trabalho), Ste, Larissa, Lud, Lucas, Cata, Tetê, Carlos, Nat (duas delas), Cássio, Sara, Amandita, Eli, Luísa, Alice.

Às professoras e professores da graduação, da especialização, dos cursos que fiz e todas e todos os que me formaram ao longo da vida. Adelaide Gonçalves, que foi uma das primeiras a ler o projeto que se tornaria esta dissertação; Socorro Acioli que acendeu luzes nas e das palavras; Marco Severo, que, em inglês e em português, me

desafiou a buscar outros caminhos; Naiana Rodrigues, que leu o projeto antes de ser enviado para a seleção e com quem pude estar junto durante a graduação; Helena Martins, que me orientaria no Ceará e que é força e esperança de mudanças. Aos professores e professoras que estiveram comigo no Mestrado, Antonio Montenegro, Breno Fontes, Giovana Mesquita, Isaltina Gomes, Nina Velazco e Regina Guimarães.

À minha orientadora e professora, Sofia Zanforlin, pela escuta ativa nas conversas e orientações, pelas ideias, pelas discordâncias. Sou grato por nossos caminhos de pesquisa e luta terem se cruzado e por me impulsionar a outros caminhos, novos olhares e perspectivas. Ninguém desata esse nó.

A Igor Sacramento e Pablo Nabarrete, membros de minha banca de qualificação, pelas contribuições e questionamentos assertivos, pela leveza e pela orientação dada para a construção desta pesquisa.

À minha família, que é grande e dispersa no país. Meus pais, Sílvia e Osmar, que sempre foram atentos a meu irmão, Filipe, e a mim, conversaram e buscaram compreender nossas escolhas, nossos caminhos e nossos anseios. Minha avó, Filhinha, que vibra minhas conquistas de onde estiver; meu avô Fernando (*in memoriam*), companheiro de vida, de aventuras e de registros; meus avós paternos, Gentil e Dedé (*in memoriam*), que me mostraram as delícias de Itauera. Ainda sinto o gosto do doce de leite feito sem cravo e sem canela especialmente para mim. De onde estiverem, sei que estamos perto.

Ao Movimento das Trabalhadoras e dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), em especial Aline Oliveira e Marcelo Matos, que me guiaram por experiências de assentamentos cearenses e me deixaram livre para escolher aonde ir. Nosso caminho está só começando.

À Cosma Damasceno e Ivaniza Martins por ouvirem áudios, lerem mensagens, me receberem de braços abertos no Assentamento Lagoa do Mineiro e compartilharem histórias de vida e resistência no litoral cearense. Por ajudarem na articulação das entrevistas e por iluminar caminhos.

À psicóloga e à psiquiatra que me acompanham. Sem vocês este trabalho também não existiria. Ter vocês junto na caminhada me fortaleceu e ajudou a trilhar um caminho de autoconhecimento, que se reflete neste texto. Sem vocês não sei que caminhos a vida teria tomado. Cuidar de minha saúde mental nesse processo foi extremamente importante.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela concessão de bolsa, que foi essencial para que esse trabalho fosse desenvolvido. Ao Presidente Luís Inácio Lula da Silva, ao Ministro de Estado da Educação Camilo Sobreira de Santana, à (agora ex) Secretária Executiva do Ministério da Educação, Maria Izolda Cela de Arruda Coelho, tia Izolda, não só pela retomada de políticas sociais no país, mas pelos reajustes de bolsa, tão suplicados por estudantes de todo o Brasil. Obrigado também a todas e todos os que lutaram para que os aumentos acontecessem de fato.

Sempre pensei que a luta é coletiva e até aqui, tenho certeza. Foram tantas as pessoas que ajudaram de alguma forma na construção e consolidação deste trabalho. Nomes que esqueci, nomes que me lembro todos os momentos. Organizações, coletivos, redes e movimentos sociais. Andamos juntos, lado a lado, em coletivo. Obrigado!

Viva a reforma agrária popular!

Eu sei que o meu passado
Eu prestei bem atenção como foi
O presente
Eu continuo prestando atenção como é
Mas o futuro
Eu não sei como vai ser
É difícil de eu descobrir
Como vai ser o meu futuro

Stela do Patrocínio, *Reino dos bichos*
e dos animais é o meu nome

RESUMO

Partindo de um conceito de comunicação que considera sua concepção enquanto vinculação (Sodré, 2002; 2014; Yamamoto, 2018), buscamos ouvir, registrar e socializar histórias de vida de agricultoras e agricultores assentados da reforma agrária no Assentamento Lagoa do Mineiro, em Itarema (Ceará). A escolha do território se deu por acreditar que a reconfiguração dos processos de luta e de defesa do território podem ser chave para a compreensão das maneiras e transformações das afeições existente dentro do território (ou dos territórios). Para isso, apoiamo-nos na história oral e na etnografia para a construção de um arcabouço teórico e de metodologias compreensivas e participativas para colocar o testemunho (Ricoeur, 2007) em evidência a partir da escuta e partilha de histórias de vida. A partir da discussão e da ida ao assentamento para realização de entrevistas em profundidade é possível perceber que, ao longo dos anos, aconteceu uma transformação discursiva no capitalismo financeirizado a partir da usurpação de pautas *comuns*, como é o caso da energia eólica. Nos inserimos no campo decolonialidade para coletar, sistematizar e socializar experiências que iluminam e proporcionam reflexões sobre novos caminhos *comuns* baseados em um horizonte de expectativas pautado em esperar (Paulo Freire, 1992) e em práticas de amor (hooks, 2021).

Palavras-chave: Vinculação; Comunicação; Comum; Decolonialidade; Territórios; Reforma Agrária.

ABSTRACT

Starting from a concept of communication which considers its conception as a *link* (Sodré, 2002; 2014; Yamamoto, 2018), we seek to listen, record and socialize life stories of farmers settled under the agrarian reform in the Lagoa do Mineiro Settlement, in Itarema (Ceará). The choice of this territory was due to the belief that the reconfiguration of the processes of struggle and defense of the territory could be key to understanding the ways and transformations of affections existing within the territory (or territories). To do this, we rely on oral history and anthropology to build a theoretical framework and comprehensive and participatory methodologies to put testimony (Ricoeur, 2007) into evidence through listening and sharing life stories. From the discussion and going to the settlement to carry out in-depth interviews, it is possible to see that, over the years, a discursive transformation has taken place in financialized capitalism through the usurpation of common agendas, as is the case with wind energy. We insert ourselves in the field of decoloniality to collect, systematize and socialize experiences that illuminate and provide reflections on new common paths based on a horizon of expectations based on hope (Paulo Freire, 1992) and practices of love (hooks, 2021).

Keywords: Link; Communication; Common; Decoloniality; Territory; Agrarian Reform.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 LEMBRAR E ESQUECER.....	16
1.1 A comunicação entre a ideologia e hegemonia.....	17
1.2 Entre memória e esquecimento	32
2 TERRA COMO SINÔNIMO DE TERRITÓRIO	47
2.1 Teia de ideologias e o surgimento do latifúndio no Brasil.....	48
2.2 Movimentos sociais: o MST no Brasil e no Ceará.....	57
3 ESMIUÇANDO E CONVERSANDO LONGO: UMA METODOLOGIA COMPREENSIVA DE REDES E AFETOS	67
3.1 Esmiuçando a metodologia: a construção do <i>corpus</i> teórico	68
3.2 Esmiuçando a metodologia: a construção do <i>corpus</i> metodológico ...	69
3.3 Esmiuçando a metodologia: a construção do <i>corpus</i> prático	71
3.3.1 Roteiro sintético para entrevistas de histórias de vida.....	74
3.4 Esmiuçando a metodologia: a construção do texto	75
4 EMBAIXO DOS CAJUEIROS: O ASSENTAMENTO LAGOA DO MINEIRO	77
4.1 “Não vai ser desse jeito, não. Não vamos morar no inferno”	82
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: CAMINHOS ABERTOS	108
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	114
ANEXO	123
1. Roteiro para entrevistas de histórias de vida	123

INTRODUÇÃO

Tudo começou com um sim. Uma molécula
disse sim a outra molécula e nasceu a vida.

Clarice Lispector,
A hora da estrela

A primeira vez que estive em um assentamento da Reforma Agrária foi em 2016. Havia recém ingressado no corpo de funcionários de uma organização da sociedade civil para estagiar com comunicação — sim, comunicação. Aqui posta em um sentido bem amplo, que perpassa a divisão da academia e do mercado em habilitações. Porque comunicação está nas pequenas coisas, nas relações. E quando pensamos na comunicação centrada nas pessoas, na comunicação popular, podemos expandir esse conceito e fazer crescer nossa percepção.

Foi por não ter por completo a compreensão de comunicação que apresento neste trabalho que, por muito tempo, tentei aproximar o projeto desta pesquisa com a história. Ora, o objeto deste trabalho não diz respeito às mídias digitais, ou aos jornais, ou à televisão. Não são filmes, nem fotografias. Muito menos são músicas ou poesias. Não são produtos. Mas ao mesmo tempo é tudo isso: são *pessoas* e suas histórias de vida. O *comum*, sobre o qual Muniz Sodré (2014, grifo nosso) discorre.

[...] Consideramos oportuno tomar a ideia de comunidade como o conceito de *uma ausência ou um “nada”* – constitutivo não apenas do que é visível no vínculo social, mas principalmente do *comum* que não se vê, como uma imanência despercebida.

“Nada” como espaço de possibilidades de construção em nível individual ou coletivo (abertura geral para aquilo que percebemos como diferente de nós). Para a comunicação acontecer é necessário um vazio de trocas.

Talvez por gostar de ouvir histórias, tenha trilhado o caminho do jornalismo — não para tratar do factual, mas para demorar, para perceber com calma o tempo das coisas, das pessoas e dos lugares. O tempo da memória. Das famílias de pessoas que lutaram para permanecer em seus territórios, viram a terra ser desapropriada e um assentamento fundado. Histórias de vida de homens, mulheres, pessoas não

binárias, pessoas transsexuais, travestis — contadas a partir de suas experiências. São experiências de vida que merecem ser contadas, ouvidas, registradas, sistematizadas e compartilhadas.

Ao diferenciar os conceitos de *troca* e *compartilhamento* e propor uma aproximação deste com o cuidado e o afeto, Antônio Bispo dos Santos (2023) escreve:

Quando ouço a palavra *confluência* ou *compartilhamento* pelo mundo, fico muito festivo. Quando ouço *troca*, entretanto, sempre digo: ‘Cuidado, não é troca, é compartilhamento’. Porque a *troca* significa um relógio por um relógio, um objeto por outro objeto, enquanto no compartilhamento temos uma ação por outra ação, um gesto por outro gesto, um afeto por outro afeto. E afetos não se trocam, se compartilham. Quando me relaciono com afeto com alguém, recebo uma recíproca desse afeto. O afeto vai e vem. O *compartilhamento* é coisa que rende (Santos, 2023, p. 36, grifo nosso).

As palavras do pensador quilombola confluem com bell hooks (2022), que traz as práticas de amor, de cuidado, de carinho e de compartilhamento para o centro da discussão. Ao falar que esta pesquisa parte de uma perspectiva de amor e cuidado, isso tem de se refletir na escrita. No texto. Na tecitura da história.

Estamos entrando no território da rememoração. Da narração a partir de diferentes narradores, conscientes de sua importância, personagens, observadores, oniscientes. Narradores resistentes da luta pela terra. No campo da pesquisa em *comunicação e territórios*, para compreender de que forma a comunicação pode se enraizar nos territórios e ser instrumento para os sujeitos que os fazem. É dando oportunidades e fazendo as vozes ecoarem que possibilitamos que essa resistência perpassasse gerações, territórios e ganhe cada vez mais força.

Quem fez as vozes ecoarem com primazia na ficção (muitas vezes nem tão ficção) foi João Guimarães Rosa. E é de seus escritos que tiramos a frase que dá nome a este trabalho: “narrar é resistir”. O autor transpôs em palavras elementos da cultura local entrelaçados de temáticas que saem das porteiras do regional — a tal da literatura regionalista. A pequena frase está presente em *Entremeio: Com o vaqueiro Mariano*, conto escrito em 1952 e publicado no livro póstumo *Estas estórias* (1969). O conto é resultado de uma das excursões que colocou Guimarães Rosa em contato direto com cenários, personagens e histórias que o inspiraram para *Grande Sertão: Veredas* (1959); no Mato Grosso.

A história narra o encontro de um pesquisador (que também é o narrador) com Zé Mariano da Silva, vaqueiro habitante de Nhecolândia que narra suas experiências

ao mesmo tempo que conta de sua vida. É nítida a distância que o autor aponta entre a palavra e a experiência. Aquela dominada por si, enquanto esta é revivida e contada pelo vaqueiro.

Em uma passagem do conto, o narrador faz uma reflexão sobre a comunicação, a relação com Mariano e sobre a narração; e parece falar com o vaqueiro.

Te aprendo ao fácil, Zé Mariano, maior vaqueiro, sob vez de contador. A verdadeira parte, por quanto tenhas, das tuas passagens, por nenhum modo poderás transmitir-me. O que a laranjeira não ensina ao limoeiro e que um boi não consegue dizer a outro boi. Ipso o que acende melhor teus olhos, que dá trunfo à tua voz e tento às tuas mãos. Também as estórias não se desprendem apenas do narrador, sim o performam; narrar é resistir (Rosa, 2020, p. 85-86).

A narrativa é capaz de forjar o narrador. Ela não é apenas o encarrilhamento de palavras formando um grande trem que sai da boca do narrador em direção aos ouvidos de outras pessoas. Carolina Natale Toti escreve em um texto publicado pela revista Educação Pública, em 2012, onde faz uma análise do conto de Guimarães Rosa, onde afirma que

narrar é resistir porque, aos grupos iletrados, essas histórias constituem parte substancial do cotidiano, funcionando em larga medida como o que organiza e mantém o conhecimento do grupo, estruturando seus modos de sobrevivência e possibilitando sua continuidade, enquanto na perspectiva do narrador do conto, Mariano é apreendido “sob vez de contador”, sendo desta forma um princípio de construção de conhecimento e de representação (Toti, 2012).

O sistema fonador sempre foi muito utilizado pela humanidade. Para ser mais preciso, desde que as pessoas aprenderam a se comunicar através de “sons simbólicos” e a utilizar esses sons para “contar histórias do passado e do futuro, de deuses e demônios, histórias que davam à comunidade um passado compartilhado e um destino comum”, escreve Martin Puchner em seu livro *O mundo da escrita* (2019, p. 53). A história da escrita remonta à Mesopotâmia de 5 mil anos atrás (*Ibid.*, p. 53). Ainda segundo o autor, a invenção da escrita divide a evolução humana em dois tempos: um que não temos acesso e outro possível de ser acessado (*Ibid.*, p. 70).

São muitos os autores que versam sobre a oralidade e sobre comunidades orais. Amadou Hampâté Bâ (2010, p.168) disse que “nada prova *a priori* que a escrita resulta em um relato da realidade mais fidedigno do que o testemunho oral transmitido

de geração a geração”. O argumento, quando utilizado pelo escritor malinês, centraliza no debate o testemunho oral enquanto fonte de conhecimento. Joseph Ki-Zerbo (2010), em continuidade, equipara a tradição oral junto à arqueologia e aos documentos escritos enquanto fontes de conhecimentos históricos.

O argumento que aqui se constrói, baseado nas observações metodológicas oferecidas pelos autores, é de entender a tradição oral como “fonte integral” e não apenas uma “fonte que se aceita por falta de outra melhor e à qual nos resignamos por desespero de causa” (*Ibid.*, XLIII). A tradição oral se constitui como a “grande escala da vida” e é a partir dela que todos os saberes se propagam (Bâ, 2010, p.169).

A oralidade é um denominador constante na transmissão de conhecimentos em diversos momentos da história humana. Figuras sociais como os *doma* e os *griots* na África, os bardos na Europa antiga¹, os quilombolas e povos indígenas brasileiros reforçam que não é toda a história que está documentada em livros e escritos — uma grande parte se localizou e ainda se localiza nos cérebros e memórias das pessoas que viveram. Por isso, faz-se necessário ouvir essas pessoas para que o patrimônio que cada uma carrega não seja perdido e caia no esquecimento e pelo fato de dar visibilidade e poder de fala a grupos sociais que não detêm meios de comunicação de grande alcance.

Ouvir passa a ser uma necessidade ainda maior quando, em um contexto de pandemia de Covid-19 que vivenciamos desde 2020, povos e comunidades começam a depositar na terra memória e cultura sem antes divulgar e aprender — as pessoas estão morrendo e os saberes estão morrendo junto. A antropóloga Aparecida Vilaça, em *Morte na Floresta* (2020 [e-book]), aponta os velhos enquanto principais vítimas do vírus. Ainda que tratando dos povos indígenas, a autora entende que as mortes dos velhos (“guardiões da memória ancestral”) podem ser “equiparadas a incêndios em nossas bibliotecas, com a diferença de que os livros não poderão ser repostos e, com isso, a transmissão da memória aos jovens é interrompida”.

Esta pesquisa busca, em um primeiro momento, registrar as histórias que não se encontram nos livros. As histórias dos camponeses e camponesas assentados da

¹ Na África, têm-se os *doma* e os *griots*. Estes são os indivíduos que têm por vocação preservar e transmitir histórias, conhecimentos, canções e mitos de seu povo; enquanto aqueles são tidos como uma classe superior, uma vez que, além das funções de contadores, são os “conhecedores” da história (Bâ, 2010, p.175). Na Europa antiga, os bardos, que aprendiam as narrativas “de cor e as apresentavam em ocasiões especiais [...] lembrando-se delas com precisão e, antes de envelhecer, transmitiam-nas a seus discípulos e sucessores” (Puchner, 2019, p.53).

reforma agrária, residentes nas terras do Assentamento Lagoa do Mineiro — que o fundaram no município de Itarema, litoral cearense, em 19 de setembro de 1986. Histórias que datam de antes da fundação do assentamento, quando entre as décadas de 1970 e 1980, principalmente, as terras foram alvo de conflitos, viram seu povo morrer, chorar, unir-se e lutar até às últimas consequências para permanecer no local.

Vozes caladas há tempos. Vozes de velhas personagens silenciadas por tantos anos que suas próprias identidades foram se perdendo — ou se escondendo. A partir de discussões dentro da academia, esperamos ser possível ultrapassar os muros da Universidade e inspirar novas comunidades e povos nas lutas por direitos.

1 LEMBRAR E ESQUECER

Quando o velho avô, no centro da maloca, reunia os mais novos para que escutassem os ensinamentos, ele sempre começava dizendo o quanto a palavra era importante para o povo.

Micheliny Verunschik,
O som do rugido da onça

Imagine que alguém pergunta a você sobre sua história: *qual a história desde o dia em que você nasceu até hoje?* Certamente você não descreveria sua vida completa, nos mínimos detalhes. Seria, sem sombra de dúvidas uma edição com os melhores acontecimentos, ou talvez um fato marcante, ou quem sabe um breve resumo. Assim como uma biografia que resume oitenta anos em pouco mais de duzentas páginas, quando rememoramos nossa infância, ou até mesmo adolescência e vida adulta, existirão lacunas e imprecisões.

A rememoração é também um processo de edição, onde trazemos à tona experiências passadas sob a luz do presente. Ou seja, essa memória passada é dita ao mesmo tempo que fazemos uma reflexão e a atualizamos para o tempo presente — seja a partir de nossas vivências durante o período, seja para editar, seja porque lembramos daquele jeito. Tudo isso coloca o campo da memória e, conseqüentemente, o da história, em um território de disputas. Quem fala e quem é ouvido sobre a história “oficial”? Quem são as personagens protagonistas? Quem são as personagens excluídas? Quem disse que a história “oficial” é, de fato, *oficial*? Por que tomamos ela como verdade quase que absoluta?

Neste capítulo, damos o primeiro passo em direção ao universo dos diferentes territórios em disputa que transitaremos neste trabalho. E é importante entender e demarcar que eles estão em disputa constante para que também fique nítido em que caminho estamos e ao lado de quem caminhamos. Discutimos sobre comunicação e linguagem, história e memória sempre pautados nos pobres e absorvendo a história

a partir da perspectiva de pessoas que lutaram (e ainda lutam) por uma vida melhor e direitos no campo.

1.1 A comunicação entre a ideologia e hegemonia

Estudar os conflitos do campo a partir da ótica das trabalhadoras e trabalhadores rurais que vivenciam esses processos pareceu apropriado desde experiências junto a organizações da sociedade civil que atuam para o fortalecimento de famílias agricultoras, povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais, visando contribuir para a qualidade de vida dessas pessoas e bem viver no campo.

No livro *Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*, Alberto Acosta (2016, p. 24) afirma que o Bem Viver “é, essencialmente, um processo proveniente da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a Natureza”; “é uma oportunidade para construir um mundo diferente, que não será alcançado apenas com discursos estridentes, incoerentes com a prática. Outro mundo será possível se for pensado e erguido democraticamente, com os pés fincados nos Direitos Humanos e nos Direitos da Natureza” (*Ibid.*, p. 21). Rita Segato (2021, [E-book]) postula que esse é um conceito tomado de uma

categoria nativa do mundo andino, mas que se expande para a definição e a busca do que se tem chamado de “outras formas de felicidade”, derivadas de formações sociais e economias comunitárias e coletivistas, nas quais predomina o valor de uso, radicalmente disfuncionais ao projeto do capital em suas metas, nas quais as relações entre as pessoas prevalecem sobre a relação com os bens, o que se expressa em festas, rituais e normas de sociabilidade.

Foi sobre essas formas de viver, praticadas historicamente pelos povos indígenas, como aponta a autora, que “a dominação colonial e as noções de progresso e desenvolvimento impostas pelo olhar etnocêntrico” atuaram contra.

Organizações da sociedade civil — OSCs, ou chamadas ONGS, organizações não-governamentais — entendidas, como propõe Muniz Sodré (2021, p. 23), como a “base social das formas concretas de organizações das visões de mundo, de sociabilidade e de cultura, onde se travam as lutas por *hegemonia*”.

Na obra *Sociedade incivil*, Sodré (2021, p. 94) faz a distinção entre instituição e organização. O entendimento do autor é de que as instituições são “modo[s] de regulação que pretende[m] assegurar, de maneira duradoura [...], a transmissão de um saber internalizado com vistas à constituição de sujeitos ou processos de

subjetivação”; são agrupamentos voltados à “aglutinação de membros e [...] constituição das identidades pessoais e sociais”, Sodré (*Ibid.*) dá exemplos como família, escola, religião, exército e parlamento.

As organizações, por outro lado, são grupos de pessoas (poucos) ou indivíduos que visam a “produção de bens e serviços” a partir de “finalidades objetivas e comuns”. (*Ibid.*, p. 107), opondo o saber ao “poder fazer”. O autor (*Ibid.*, p. 109) define a geração de “valor econômico para o proprietário ou para o acionista” como princípio objetivo das organizações. Sodré (*Ibid.*, p. 109) diferencia a instituição da organização ao falar que aquela é pautada pela “maximização do comum”, enquanto a “organização-empresa busca maximizar a produção e o lucro”.

As organizações da sociedade civil (OSCs, ou ONGs, mas também sindicatos e partidos políticos) ocorrem quando organizações são “destinadas à defesa de interesses de grupo” (*Ibid.*, p. 108).

O autor reconhece, ainda, que o apoderamento da função *comum* acontece pelas organizações a partir da construção ideológica de “outro tipo de *comum*” (*Ibid.*, p. 111), investindo-se de funções institucionais e criando o que ele chama de *pseudoinstituições*. Para os fins dessa dissertação, nos centramos em grupos de pessoas com finalidades *comuns*, mas que não buscam o lucro (OSC) e que têm suas metodologias de trabalho pautadas em conceitos de Paulo Freire e da educação popular. Destacamos o conceito de *extensão*.

Em *Extensão ou comunicação?* (2013), Paulo Freire faz um paralelo entre as relações agrônomo-camponesa/camponês e professor-aluna/aluno. A problemática apontada pelo autor, a da extensão, orbita uma compreensão equivocada da ideia de posse do conhecimento, em face à troca do conhecimento. Essa posse pressupõe uma hierarquia e se faz, nas palavras de Freire, estendendo os conhecimentos ao outro, mostrando como se faz, e não a partir do diálogo. O conteúdo se torna estático e há a predominância da técnica sobre a prática — e o conhecimento não é apenas o que está escrito em livros didáticos, mas tudo que se estabelece nas relações pessoa-pessoa e pessoa-mundo.

Na obra, o autor aponta para a extensão como uma transmissão da mensagem, que seria recebida sem problemas. Algo como a Teoria da Agulha Hipodérmica da comunicação, onde a informação é recebida sem resistência pelo público, “como se fosse injetada, daí a metáfora da agulha” (Martino, 2013, p. 189). Para esta teoria, não haveria ideias opostas para que pudessem existir reflexões. A informação seria

recebida tal e qual como foi emitida. Sabemos que isso não acontece na realidade. E para Freire (2013), o mesmo vale para a extensão.

O conceito de extensão proposto pelo pensador e educador parte da ideia de comunicação, onde existe troca de saberes entre as pessoas (agrônomo e pessoa do campo, na situação exposta pelo autor). A extensão deixa de ser assistencialista por definição e passa a ser um diálogo, onde o conhecimento é construído a várias mãos e ninguém possui sua totalidade. Unem-se, portanto, a teoria do agrônomo à prática das populações do campo e, nesse processo, vozes são potencializadas e conhecimentos construídos em conjunto.

Os frutos desse pensamento são incontáveis e, partindo do campo onde esta pesquisa se encontra, o bem viver no campo, as cisternas são um exemplo perfeito de um conhecimento construído junto de agricultores, agricultoras, técnicos e técnicas de campo.

A Cisterna de Placas é uma Tecnologia Social² que visa atender a uma necessidade básica para a manutenção da vida: água para beber. Isso acontece a partir do armazenamento de águas da chuva em um reservatório construído ao lado de casa. Com a cisterna, “não se faz mais necessário o sacrifício do deslocamento de quilômetros para buscar água para fazer um café, cozinhar e beber. Isso é o que chamamos de descentralização e democratização da água” (ASA, [s.d.]a), que deixa de estar disponível apenas em grandes açudes localizados em propriedades privadas.

O Semiárido brasileiro é uma região que se estende entre os nove estados da região Nordeste, o norte de Minas Gerais e o noroeste do Espírito Santo. Ocupa 12% do território brasileiro e um total de 1.262 municípios, sendo o Ceará o estado com maior parte do território caracterizado dessa forma. Segundo dados do Instituto Nacional do Semiárido (INSA), são mais de 27 milhões de pessoas vivendo na região (INSA, [s.d]).

Por anos a fio, a imagem *inventada* do Nordeste (e consequentemente do Semiárido) foi de uma terra inóspita, onde a vida não seria possível, muito menos o desenvolvimento. O professor Durval Muniz Albuquerque Júnior, em seu livro *A invenção do nordeste e outras artes* (2011, p. 54) conta que até os anos 1940 — e em especial entre 1920 e 1940 —, o Brasil era dividido entre Norte e Sul, sendo de atraso

² Uma Tecnologia Social é “todo processo, método ou instrumento capaz de solucionar algum tipo de problema social e que atenda aos quesitos de simplicidade, baixo custo, fácil reaplicabilidade e impacto social comprovado” (Pena; Mello, 2004, p. 84).

a imagem inventada sobre o Norte. É também nesse período que o regionalismo toma forma e ganha as páginas de jornais. Um regionalismo que apresenta relatos fundadores de uma “tradição, que é tomar o espaço de onde se fala como ponto de referência, como centro do país” (*Ibid.*, p. 54). É apenas nos anos 1940 que o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em nova divisão de regiões, propõe a divisão do Norte brasileiro em Norte e Nordeste.

Albuquerque Júnior (2011, p. 57) aponta, ainda, para um “regionalismo de superioridade” paulista, que se sustentaria no “desprezo pelos outros nacionais e no orgulho de sua ascendência europeia e branca. São Paulo seria, para esse discurso regionalista, o berço de uma nação ‘civilizada, progressista e desenvolvimentista’”. Essa imagem inventada sobre o Nordeste é a base para a construção de um imaginário sobre as secas, chão rachado e onde a vida não consegue irromper. Hoje é cada vez mais evidente que essa noção de atraso e escassez faz parte de uma “ideologia falaciosa que tem sido útil para legitimar ações políticas desenhadas para favorecer a reprodução política de uma minoria elitista” (Neves *et al.*, 2010, p. 08).

Existem regiões semiáridas em todo o planeta, não apenas no Brasil. Essas regiões são caracterizadas por temperaturas elevadas e chuvas insuficientes e irregulares. Insuficientes porque as precipitações nessas regiões costumam ser inferiores a 500 mm e a evapotranspiração (perda de água dos solos por evaporação e a perda de água das plantas por transpiração) é superior à essa precipitação. Irregulares porque as chuvas podem acontecer em alguns lugares e em outros não dentro da região. Na América Latina temos outras três regiões semiáridas: o Grande Chaco Americano, ou Chaco Trinacional, localizado na tríplice fronteira entre Argentina, Bolívia e Paraguai; o Corredor Seco Centro-Americano, que vai do México à Costa Rica; e o Semiárido Venezuelano, que abrange quinze cidades no oeste do país (Semiáridos, [s.d.]).

Pensar a Convivência com o Semiárido é pensar na descentralização da água, é garantir o direito à terra e à permanência. E ao pensar a descentralização da água, propõe-se que

no lugar das grandes obras hidráulicas, que são responsáveis pelo abastecimento desigual das populações rurais, [...] a implementação de pequenas infraestruturas que descentalizem os meios para a captação e o armazenamento da água das chuvas, tais como as barragens subterrâneas, as cisternas, os tanques de pedra etc. (Neves *et al.*, 2010, p. 08).

Foi no contexto dessas discussões que a sociedade civil passou a se organizar e, em 1999, a se institucionalizar com a criação da Articulação Semiárido Brasileiro (ASA), rede que reúne mais de três mil organizações da sociedade civil. Um dos marcos de sua fundação é a construção da *Declaração do Semiárido Brasileiro*, lançada paralela à 3ª Conferência das Partes da Convenção de Combate à Desertificação e à Seca (COP3) da Organização das Nações Unidas (ONU), realizada no Brasil, em Recife (PE).

Considerado um documento de ruptura com a filosofia e as ações do combate à seca, a Declaração aponta medidas estruturantes para o desenvolvimento sustentável da região, pauta um conjunto de medidas políticas e práticas de convivência com o Semiárido e, nesse contexto, propõe a formulação de um programa para construir um milhão de cisternas no Semiárido Brasileiro. (ASA, [s.d]b)

Na obra *Semiárido: uma visão holística*, Roberto Malvezzi (2007, p. 11) conceitua convivência e aponta que ela pressupõe o desenvolvimento de culturas adequadas ao ambiente. O segredo, segundo o autor, “está em compreender como o clima funciona e adequar-se a ele. Não se trata mais de ‘acabar com a seca’, mas de adaptar-se de forma inteligente”. Para Malvezzi (*Ibid.*, p. 12), a convivência com o Semiárido passa pela “produção e estocagem dos bens em tempos chuvosos para se viver adequadamente em tempos sem chuva. O principal bem a ser estocado é a própria água”.

Mas a história da primeira cisterna data de muito antes. O agricultor Manoel Apolônio era sonhador. E nos anos 1950, com apenas 17 anos, entrou num ônibus rumo à São Paulo, como tantos outros Severinos. Na cidade grande passou a trabalhar na construção civil e “de vez em quando o pensamento se largava solto e as mãos paravam com o serviço que estavam fazendo” (Gonzalez, 2013). Ia para casa,

em Jeremoaba, na Bahia, e imaginava aqueles tanques cheios d'água que construía. Água que era escassa onde vivia antes de ir à São Paulo.

Manoel construía piscinas. Uma piscina de dimensões 6 m x 3 m x 1,40 m possui capacidade para 26.000 litros de água. Segundo a cartilha de construção passo a passo de cisternas produzida pela Articulação Semiárido Brasileiro (ASA), “a Organização Mundial da Saúde (OMS) recomenda o consumo de 50 litros de água por pessoa por dia para higiene pessoal e consumo alimentar” (ASA, 2021, p. 06). Dessa forma, a água usada para encher uma piscina daria para que uma pessoa tivesse 50 litros de água por 520 dias, o que é mais de um ano.

E foram as piscinas construídas em São Paulo que inspiraram o agricultor a construir reservatórios de água para armazenar água da chuva em casa. De início as pessoas não acreditaram na ideia e

— Eu desafiei todo mundo: faço a primeira de graça, é só alguém comprar o material. Um amigo do meu pai comprou. Choveu, a cisterna que eu construí segurou a água e o pessoal começou a ficar animado. Passei a cobrar por dia para construir cisterna na casa de todo mundo (Gonzalez, 2013).

A importância das cisternas foi tamanha que, em 1999, a partir de reivindicações da sociedade civil e da criação da ASA, foi negociado junto ao Governo Federal, por meio da Agência Nacional de Águas (ANA), o Programa Um Milhão de Cisternas (P1MC), que buscava a construção de um milhão de cisternas de placas no Semiárido brasileiro — marca atingida em 2014. As cisternas de placas construídas no âmbito do programa possuem capacidade de armazenar 16 mil litros, quantidade suficiente para abastecer uma família durante um ano com água para consumo.

Ao escolher uma construção conjunta, estamos alinhados com Paulo Freire e sua ideia de extensão (ou seria de comunicação?), onde existem trocas de saberes. O exemplo apresentado, das cisternas, serve para lembrar que o saber de um agricultor se transformou em política pública de acesso à água. Hoje já são mais de 1,3 milhão de cisternas construídas, entre cisternas familiares de água para consumo, cisternas escolares de água para consumo e cisternas de água para produção.

Estamos (e sempre que falo no plural me refiro a várias pessoas, mesmo — eu, você, movimentos sociais, coletivos, as organizações já citadas) pautados em valores coletivos e na partilha de signos em comum criados e compartilhados a partir dos processos de vinculação desses indivíduos. A vinculação seria a base para o conceito ampliado de comunicação, que é um pilar deste trabalho. Ele não considera

a comunicação apenas como transmissão de informações, mas também sua concepção enquanto “vinculação, o fato comunicacional cuja particularidade estaria na abertura ao outro, na ação receptiva ou sensível (muito mais do que na afirmação ou expressão)” (YAMAMOTO, 2018, p. 199); juntamente com as mídias e equipamentos, tornou-se o *modus* de ser e estar no mundo contemporâneo, em especial pautado pelo capital financeiro e pelos meios de comunicação eletrônicos.

Vista enquanto um fenômeno social pautado no compromisso ético com os indivíduos, a comunicação ganha outros ares e adentra uma discussão que perpassa o social, para além da transmissão de informações. A importância de enxergar a comunicação como um meio, não como um fim vem a partir do entendimento de que o capital moldou nossa forma de compreensão desse campo — e isso se deu, em especial, pela financeirização do tempo, pela mercantilização da informação e pelo surgimento de novas tecnologias de informação e da comunicação, como rádios, televisões, computadores e *smartphones*.

Um dos principais pensadores desta concepção no Brasil é Muniz Sodré. A partir da leitura de sua obra, em especial de *A ciência do comum* (2014), podemos compreender que as relações humanas pautadas pela comunicação são relações de poder, ao mesmo tempo em que são relações de vinculação às comunidades e aos grupos sociais.

Partindo do entendimento de que comunicar é abrir-se para o outro, para o sagrado ou para o transcendente, o autor propõe o *comum*, radical da palavra comunicação, como *lócus* de realização desse compromisso ético pautado nos indivíduos. O comum seria, portanto, o nada, “constitutivo não apenas do que é visível no vínculo social, mas principalmente do comum que não se vê, como uma imanência despercebida” (Sodré, 2014 [E-book]). “Nada” não como a ausência de algo, mas como um espaço de possibilidades de construção — em nível individual ou em nível coletivo. Para a comunicação acontecer é necessário um vazio de trocas, sendo o comum um espaço de aberturas. Um nada que permite a criação de algo, de construção de sentido.

Para o autor, “só se pode *ser-com* num aí específico” e a comunidade seria uma “especialização [uma territorialização] que opera um recorte existencial e dá margem a uma subjetivação do comum” (*Ibid.*). Nós apenas conseguimos nos encarar como sujeitos porque existimos em um lugar específico e existimos em relação com outros. A comunidade seria, portanto, algo necessário para que nos entendamos

como indivíduos e para que nos vinculemos ao território e à questões como idioma e pertencimento cultural.

A ideia de que a comunicação se dá entre indivíduos de uma mesma comunidade está também em Valentin Volóchinov³ (2021, p. 145) ao falar de signos e da linguagem, que pressupõem indivíduos pertencentes a um mesmo grupo social. Pois uma palavra isolada é apenas uma palavra (dotada de significado), mas quando a palavra é enunciada por uma pessoa na presença de outra, essa palavra passa a estar imbuída de sentido, vivências e de concepções de mundo específicas.

As maneiras de se orientar na realidade são parte do que Volóchinov (2021, p. 94) chama de campos de criação ideológicas, que formam uma cadeia e se estendem “entre as consciências individuais, unindo-as, pois o signo surge apenas no processo de interação *entre* consciências individuais”. Para o autor, as consciências individuais passam a existir apenas no contato com outras, nos processos de interação social, onde são preenchidas “pelo conteúdo ideológico” (*Ibid.*, p. 95). Elas são, portanto, frutos dos processos de comunicação de um coletivo. São gírias, expressões, palavras que assumem um significado único para determinado grupo social.

É parte das visões de mundo, formadas a partir das coletividades, minha afirmação no início do presente capítulo, quando me posiciono junto de um campo ideológico pautado nos direitos de camponesas e camponeses. Posso dizer que seguirei em um sentido contra-hegemônico do qual a mídia burguesa é pautada, produzindo os alguéns e os ninguéns. A estes, o “direito ao manejo das e a existência nas mídias é negado”, e àqueles, a fala e a aprovação são permitidas (Wottrich, 2013, p. 02).

³ Uma das questões atuais é sobre a autoria das obras-resultado do Círculo de Bakhtin. Há discordância entre intelectuais de todo o mundo. Uns afirmam que todas as obras do Círculo foram escritas por Mikhail Bakhtin, enquanto outros afirmam que a autoria não é dele. A obra a qual me refiro como sendo de Valentin Volóchinov é *Marxismo e filosofia da linguagem*, publicado pela primeira vez em 1929 na Rússia. Nesta edição consta o nome de Volóchinov como autor e, por este motivo, a tradução do russo realizada pela Editora 34 segue indicando sua autoria, não a de Bakhtin. E esta não é a única obra do Círculo que há confusão de autoria. Sheila Grillo, no prefácio à edição brasileira de *O método formal nos estudos literários: introdução crítica a uma poética sociológica*, de Pável Nikoláievitch Medviédev, faz um panorama geral sobre o Círculo e coloca argumentos de pensadores e tradutores que inserem Bakhtin ou outros “discípulos” como autores. Existem, segundo a autora, “os que defendem que as obras são de Bakhtin, mas que, por motivos diversos, foram publicadas sob heterônimos; os que sustentam a autoria original; e os que advogam a coautoria” (GRILLO, 2012, p. 24-25). Seguindo a edição consultada, usarei Valentin Volóchinov durante todo o trabalho, pois me refiro à edição de 2021 da obra *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*, publicado pela Editora 34.

Eduardo Granja Coutinho (2014, p. 41) define hegemonia como sendo a “capacidade de um grupo social determinar o sentido da realidade, exercer sua liderança intelectual e moral sobre o conjunto da sociedade”. Segundo o autor, “a luta pela hegemonia [...] é, nesse sentido, uma luta pela articulação de valores e significações que concorrem para a direção político-ideológica dos indivíduos”, é, portanto, uma “batalha de *ideias*” (*Ibid.*, p. 41).

É o que Davi Kopenawa nos conta nas primeiras páginas de *A queda do céu* (2015, p. 63), ao falar que compartilhou histórias de sua vida e de seu povo com Bruce Albert, antropólogo francês, amigo de Davi e coautor do livro: “entreguei a você [Bruce] minhas palavras e lhe pedi para levá-las longe para serem conhecidas pelos brancos, que não sabem nada sobre nós [povos indígenas e Povo Yanomami]”.

Perceber o mundo a partir da cosmovisão dos povos originários pode nos iluminar caminhos para uma melhor convivência com os outros e com a natureza. Caminhos que articulam valores de amor, cuidado e proteção, mas também do transcendente e do comum. Ailton Krenak, em seu *Futuro Ancestral* (2022, p. 114), fala que a escola é uma “experiência geracional de troca” e as crianças, a parir dessa fricção, “serão as portadoras, aqui na Terra, da ancestralidade, um presente que os recém-chegados trazem para nós” (*Ibid.*, p. 111). Sair da escola-prédio para uma escola-experiência leva a práticas e vivências reais e que, para o autor, são importantes para que as crianças se percebam enquanto sujeitos coletivos em um mundo povoado de outras pessoas (*Ibid.*, p. 116).

A importância de coexistir, para Krenak (2022), é um desafio do presente. Também esse é um dos motivos para que Davi Kopenawa fale — e suas palavras sejam, posteriormente, digitadas e traduzidas — sobre vivências, sonhos e sobre a Terra Indígena Yanomami. Porque é na troca de experiências e de histórias de vida que podemos compartilhar conhecimento e circular visões de mundo diferentes, permitindo que povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos, seringueiros, comunidades de fundo de pasto, assentados da reforma agrária e tantos outros povos e comunidades tradicionais de fortalecer vínculos, aproximar lutas e de disputar narrativas. As batalhas de ideias acontecem em meio a resistências desses grupos sociais a partir de um discurso contra-hegemônico, o que Raquel Paiva (2007, p. 137) aponta como um dos “pilares que consolidam ou justificam a presença da perspectiva comunitária no campo comunicacional”.

A força contra-hegemônica que a comunicação comunitária constitui seria uma forma de luta social entre “diferentes configurações existentes”, permitindo “vislumbrar sociedades mais justas no sentido da inclusão de fatores heterogêneos” (*Ibid.*, p. 139). Além da perspectiva contra-hegemônica, a autora ainda inclui enquanto pilar a pluralidade de vozes, por “democratizar o diálogo” e “reduzir visões preconcebidas e preconceituosas sobre os versificados grupos humanos e propostas” (*Ibid.*, p. 141).

Aproximando-se de Paiva, Cicilia Peruzzo (2009, p. 55) aponta que “a comunicação comunitária se caracteriza por processos de comunicação baseados em princípios públicos [...], ampliar a cidadania” e o empoderamento. Para tanto, é necessário “exercitar a vinculação, essa capacidade de reconhecer o humano [cidadão, dotado de direitos] onde os *media* não enxergam, mas que também nós mesmos, muitas vezes recusamos” (Yamamoto, 2018, p. 210).

E se Ecléa Bosi (1994, p. 37) aponta que a memória está no que é lembrado e no que é “escolhido para perpetuar-se na história de sua vida”, o que os meios de comunicação burgueses fazem, “sobretudo nas narrativas com pretensão a atestar a fidedignidade do que efetivamente se passou” (BARBOSA, 2019, p. 21), é “produzir uma memória presumidamente válida e comum, inserindo-a na história” (*Ibid.*, p. 21). Mas que memória seria essa? Quem dita que memória é válida e que memória não é válida? Neste momento cabe um parêntese: é necessário que pactuemos o porquê de chamarmos a mídia hegemônica de mídia burguesa.

O marxista britânico Raymond Williams (2007, p. 199-200), um dos fundadores dos estudos culturais, escreve que o termo hegemonia “estende a noção de domínio político das relações entre os estados para as relações entre as classes sociais, como em hegemonia burguesa”. Nesse caminho, Helena Martins (2020, p. 39) descreve que a financeirização da indústria cultural, mesmo com as especificidades de cada indústria — e aqui a autora dá o exemplo de rádios e jornais, que operam de formas distintas — a partir de um contexto capitalista monopolista favoreceu que elas desempenhassem “funções comuns, como a divulgação ideológica do sistema, o que confere legitimidade a ele, e o estímulo à realização dos produtos no mercado”.

A publicidade, continua Martins (2020, p. 39-40), teve importante papel nessa transformação, pois, “além de promover produtos, foi funcional à tentativa de uniformizar hábitos de consumo nos países capitalistas”. Nesse processo, a principal expressão da indústria cultural é a televisão, que ajudou a expandir e a garantir a

hegemonia capitalista. Além disso, depende da manutenção de uma ideologia dominante e de sua “aceitação como ‘realidade normal’ ou ‘senso comum’ por aqueles que, na prática, lhe são subordinados” (Williams, 2007, p. 200). Dessa forma, a expressão mídia burguesa (ou imprensa burguesa), é uma demarcação política quando nos posicionamos em uma perspectiva contra-hegemônica e que se vincula à vida de pessoas pobres: mulheres e homens que fizeram do campo seu espaço de lutas sociais e reivindicações de vida melhor e de direitos.

Perceber a “história vista de baixo”, como propõe E. P. Thompson (1998, p. 22), serve para lembrar de “códigos, expectativas e necessidades alternativas [que] pode[m] renovar nossa percepção da gama de possibilidades implícita no ser humano”. O autor afirma que o capitalismo (o “mercado”) “recriou a natureza humana e as necessidades humanas” (*Ibid.*, p. 22).

Não cabe nem propomos um retorno às condições de vida anteriores, mas um olhar a partir do presente para a construção de um novo olhar para a dimensão *social*, defendida por Muniz Sodré (2021, p. 101, grifo nosso) como responsável “pela *articulação entre* indivíduos, grupos e classes sociais”, o que confere à sociedade civil uma abertura à vida cotidiana de pessoas comuns. Uma “redescoberta, sob novas formas”, nas palavras de Thompson (1998, p. 22).

Esse olhar para a história e para a sociedade é um olhar a partir da perspectiva de pobres, mulheres, pessoas LGBTQIAP+, migrantes. Pessoas historicamente apagadas, colocadas às margens da sociedade. Pessoas que tiveram, e têm, na história da acumulação capitalista, direitos ceifados e oportunidades negadas.

A reivindicação por uma vida melhor e por direitos parte do empoderamento das pessoas. Segundo Peruzzo (2009, p. 57), empoderamento, “quer dizer participação popular ativa com poder de controle e de decisão nos processos sociais [...], e como tal, também, a apropriação de meios de comunicação” — e nos processos comunitários e na apropriação de sua própria história e da história de sua comunidade.

Essa apropriação das histórias (individuais e coletivas) atravessa a oralidade e todo um sistema de transmissão de conhecimentos que não se vale da escrita. No artigo intitulado *História oral: patrimônio do passado e espírito do futuro*, Paul Thompson (2005, p. 19) aponta para caminhos semelhantes ao que Orhan Pamuk descreve em seu *O museu da inocência* (2014, [E-book]) — onde as casas das pessoas são o futuro dos museus — e que o Museu da Pessoa afirma diariamente na construção de um museu com a missão de “transformar a história de toda e qualquer

pessoa em patrimônio da humanidade” (Museu da Pessoa, [s.d]). Cada pessoa é, portanto, um museu e as histórias de vida são *patrimônios*.

Tudo que é transmitido como herança é patrimônio. A Constituição Federal (CF) de 1988, no Artigo 216, conceitua Patrimônio Cultural como sendo “os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (Brasil, 2016, p. 126). Nesta definição estão as formas de expressão; os modos de criar, fazer e viver; as criações científicas, artísticas e tecnológicas; as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

No compartilhamento de histórias de vida acontece a “valorização social do testemunho e do patrimônio oral” (Thompson, 2005, p. 19). Nos aprofundaremos na história oral e na sua metodologia mais à frente neste capítulo, mas agora é fundamental entendermos a história oral como instrumento de imensas possibilidades. No referido artigo, Thompson (*Ibid.*, p. 19) fala sobre dois cenários dessa importância:

para criar novas conexões entre as pessoas em mundos sociais e geográficos diferentes; através do oral, criando novas solidariedades e novos entendimentos [...] [que] pode ir desde, por um lado, o terapêutico e a solução de problemas [...] e, por outro, o exploratório e o descritivo.

Seria, portanto, a história oral, um misto do subjetivo e do objetivo.

Nesta pesquisa falamos da vida de pessoas do campo, da vida de pessoas LGBTQIAP+, da vida de adultos e de crianças. Falamos da realidade sempre fazendo paralelos entre diferentes campos do conhecimento: comunicação, história, sociologia, filosofia, psicologia, literatura. Esse último, entretanto, também se encarrega de criar mundos e de registrar histórias reais trajadas de imaginação. A literatura ficcional apresenta uma nova forma de ver, pensar e experimentar o mundo; um sonho acordado, como diz Antonio Cândido (2018, p. 20). Talvez por isso, livros — e filmes, seriados e novelas — vêm acoplados de dizeres como este, que pode ser lido ao final da premiada obra *Torto Arado*, de Itamar Vieira Junior (2019), junto do expediente e da ficha catalográfica: “Esta é uma obra de ficção. Embora inspirada na vida real, qualquer semelhança com nomes, pessoas ou fatos terá sido mera

coincidência”. Eventualidade ou não, a obra em questão retrata a história da luta pela terra, da tomada de consciência de trabalhadoras e trabalhadores rurais para seus direitos e para a construção de uma identidade quilombola — e a criação dos quilombos.

Torto Arado nos leva a uma terra chamada Fazenda Água Negra, em um tempo indefinido — que pode ser qualquer um e do qual temos apenas pistas. Adentramos num universo tão real quanto mágico a partir de duas irmãs, da relação entre elas, das dificuldades, dos sonhos, das famílias, das conversas. Em determinado momento, a fazenda onde as personagens vivem foi vendida. “Foi com as casas de barro e nossos corpos como mobília que venderam a terra a um casal com dois filhos” (Vieira Junior, 2019, p. 176). E em consonância com muito do que já lemos e ouvimos, as personagens do livro seguem sua peregrinação rumo à compreensão de seus direitos:

Aonde quer que fossemos, encontrávamos um parente, nunca estávamos sós. Quando não éramos parentes, nos fazíamos parentes. Foi a nossa valência poder se adaptar, poder construir essa irmandade, mesmo sendo alvos da vigilância dos que queriam nos enfraquecer. Por isso espalhavam o medo. Eu fui apanhando cada palavra da fala de Severo [uma personagem mais velha que contava histórias das terras, das famílias, das resistências], das muitas vezes que o vi contar, para guardar em meu pensamento (*Ibid.*, p.178-179).

Não é só na literatura que vemos discursos como esse. No Ceará da década de 1980 eram vários os conflitos fundiários envolvendo a posse e a propriedade da terra. Um deles é o da Fazenda Jandaíra, território localizado no município de Trairi, no litoral cearense, local onde hoje abrange os limites do Assentamento Várzea do Mundaú, assentamento da Reforma Agrária fundado em 25 de junho de 1995. As histórias de vida das pessoas assentadas neste território constituem uma pesquisa prévia a esta dissertação, realizada ainda em minha graduação em jornalismo e que me serviu de trabalho de conclusão de curso, um livro-reportagem chamado *A terra é nossa* (2018), não disponibilizado na internet.

Seis histórias foram sistematizadas para compor o livro-reportagem. Escritas em primeira pessoa a partir da sistematização de entrevistas e conversas previamente gravadas, cada uma conta a história de vida da pessoa permeada pela história do assentamento. A partir das leituras, cada uma delas apresenta, também, um sentido da terra — e responde minha pergunta inicial da pesquisa: *o que é Terra para essas*

peessoas? A Terra pensada não como sinônimo de chão ou de lama, mas de lar, afeto e resistência: como sinônimo de território.

Foram vários os sentidos e significados presentes nas falas: produção, lar, memória, resistência, luta, afeto, sustento, família, fé, coletividade. Mas não é sobre esse trabalho que quero falar. É sobre o Assentamento Várzea do Mundaú. Sobre o Assentamento antes de ser assentamento, sobre a Fazenda Jandaíra e o conflito vivido por mulheres e homens que lutavam pelo direito de permanecer na terra.

O documento intitulado *A verdade dos fatos*, escrito pelo coletivo de trabalhadores e trabalhadoras rurais à luz do assassinato de três companheiros de luta (pai e dois filhos) narra os antecedentes do conflito e busca chamar atenção das autoridades para as áreas de tensão. A partir da leitura dele, é perceptível uma tentativa inicial de registrar a memória e as narrativas da luta — sob a ótica dos trabalhadores:

A propriedade inclui as localidades Córrego dos Pires, Estiva e Jandaíra, onde residem cerca de 60 famílias. Estas famílias sobrevivem das culturas de milho, feijão, mandioca, cana, batata-doce; além de terem desenvolvido culturas permanentes de caju, coco, manga, graviola, banana e laranja. [...] Tudo isso foi conquistado através do trabalho dos moradores, sem contar com nenhuma ajuda dos proprietários.

Os novos proprietários têm a intenção de implantar na área, um projeto de reflorestamento através do plantio de cajueiros. [...] O projeto implica na remoção dos moradores que desde 1984, estão proibidos de plantar (Verdade..., [s.d.]).

O documento segue narrando sobre as motivações para a luta, a invisibilidade da mulher, o conflito que culminou em mortes, as tentativas ineficazes de contato e denúncia junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) para que o órgão tomasse providências cabíveis. O texto finaliza:

Queremos chamar atenção das autoridades competentes para as áreas de tensão que estão sendo criadas devido ao processo de concentração fundiária, afim de que não mais se cometam atos de violência e injustiça contra os trabalhadores rurais. Por uma reforma agrária ampla, radical e imediata, sob controle dos trabalhadores. Terra para quem nela vive e trabalha, e dela necessita para viver (Verdade..., [s.d.]).

São inúmeras as tentativas de apresentar pontos de vista a partir das pessoas que vivem nos territórios em disputa. Esses conflitos envolvendo a terra são também uma disputa pela narrativa registrada e difundida. É uma batalha de ideias onde “os livros de história que registram esses fatos são também um ponto de vista, uma versão

do acontecido, não raro desmentidos por outros livros com outros pontos de vista” (Bosi, 2007, p.37).

Contextualizar a luta pela terra e a questão agrária no Brasil (a partir da ótica das trabalhadoras e trabalhadores do campo) é importante para que seja percebida a disputa ideológica que anda junto das ações envolvendo a temática. Além disso, é inegável o papel da mídia sobre o assunto. Neste momento, vale retomar Marialva Barbosa (2012, p. 149): “não devemos assumir apenas que o presente é o lugar da comunicação. Nada começa hoje. [...] O momento atual é resultado de um jogo acumulativo dos processos que começaram muito antes de nós”. Um jogo de ideologias e de memórias, que são selecionadas para serem perpetuadas na história.

1.2 Entre memória e esquecimento

Michael Pollak (1989, p. 04), situa a memória em um campo de disputas e ideologias. Para ele, é importante situá-la nesse campo pois “os objetos de pesquisa são escolhidos de preferência onde existe conflito e competição entre memórias concorrentes” — assim como a oposição e concorrência entre a memória dos “donos da terra”, perpetuada pela mídia burguesa, e dos trabalhadores e das trabalhadoras rurais, esquecidas e apagadas.

O autor aponta a memória enquanto operação coletiva dos acontecimentos e interpretações do passado, uma tentativa (que é política-ideológica) de “definir ou reforçar os sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes” (*Ibid.*, p. 09) — aqui, o autor leva a memória coletiva para outras categorias de análise. Seria, portanto, o objetivo da *memória em comum* manter a coesão interna e defender as fronteiras daquilo que o grupo partilha.

Quando essas memórias são registradas, acontecem os conflitos. Ou melhor, quando essas narrativas são recuperadas e postas frente a outras, contrárias. Não nos cabe afirmar, todavia, qual narrativa é mais ou menos verdadeira — porque o próprio conceito de verdade é incerto. E mesmo tendo um lado bem definido dentro da leitura e da escrita das histórias e narrativas, entendemos que não podemos ser totalizantes e que a escrita da história se dá a partir do confronto entre os documentos — e que eles vão responder às perguntas que faremos.

Antonio Montenegro (2006, p. 48) levanta exemplos da pesquisa da historiadora Regina Guimarães, que entrevistou trabalhadores de fazendas de soja e algodão e em empreitadas de desmatamento no Mato Grosso. É a partir da pesquisa

dela que o autor propõe explicar como as palavras são “rachadas” e assumem significados diferentes e são associados com novos signos/coisas. Em seu artigo, Montenegro traz à tona como a imprensa retrata as pessoas, como se usa de palavras e da resignificação delas para induzir o público leitor (no caso dos jornais impressos e hoje das mídias online e redes sociais) a um entendimento específico.

O que Montenegro (2006) descreve vai ao encontro de Michael Foucault (2022) e de Volóchinov (2021). O debate está nos enunciados, nos jogos de poder e nos efeitos de verdade por eles fornecidos. Não é uma mudança de conteúdo, “o que está em questão é o que *rege* os enunciados e a forma como eles se *regem* entre si para constituir um conjunto de proposições aceitáveis cientificamente” (Foucault, 2022, p. 39). As relações de poder circulam entre os enunciados.

São vários os livros onde Foucault descreve o que ele chama de efeitos e relações de poder. Na teoria do autor, o poder não é algo homogêneo e não possui lugar determinado, deslocando, assim, o nível de análise do Estado (macro) para um nível molecular, onde observa os poderes periféricos. Também não é algo que se tenha como um objeto ou propriedade, mas algo que se dá nas relações sociais — e as pessoas exercem poder ao mesmo tempo em que são submetidas ao exercício dele. Existem, então, diversos mecanismos de poder diluídos nas práticas sociais.

Tais mecanismos exercem controle sobre os corpos e produzem conhecimento que, por sua vez, também cria efeitos de poder. Exemplo disso são os estudos de Foucault sobre as prisões e sobre a loucura. Na medicina, o estudo sobre a loucura inaugurou a psiquiatria, que por sua vez “inicia um controle do louco, ela cria o hospício, ou hospital psiquiátrico, como espaço próprio para dar conta de sua especificidade” (Machado, 2022, p. 23). A prática da psiquiatria no ambiente do hospital psiquiátrico, ao mesmo tempo em que exerce poder sobre os pacientes internados — e um poder exercido também por meio da vigilância de outras pessoas para além da equipe médica, como recepcionistas, seguranças, equipe de enfermagem, equipe de limpeza — gera conhecimento sobre a loucura.

São diversas disputas de forças que caracterizam as relações de poder. Elas advêm de práticas sociais, são constituídas historicamente e se expandem por toda a sociedade. Foucault (2022, p. 283) afirma que a análise do poder deve ser deslocada da pessoa-que-tem-poder ou da instituição-que-tem-poder, para a forma como as expressões de poder “funcionam no nível do processo de sujeição ou dos processos contínuos e ininterruptos que sujeitam os corpos, dirigem os gestos, regem os

comportamentos”. O poder intervém materialmente na parte concreta das pessoas (seus corpos) e se situa no corpo social, não acima nem abaixo dele, mas imbricado nas relações e na vida cotidiana.

O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer esse poder e de sofrer sua ação, nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão (Foucault, 2022, p. 284).

As relações de poder de alguma forma regulam a produção do saber. Mas não só o saber científico, uma vez que estamos a todo momento produzindo enunciados em diálogo com outros enunciados. Recuperando Volóchinov (2021, p. 95),

essa cadeia ideológica se estende entre as consciências individuais, unindo-as, pois o signo surge apenas no processo de interação entre consciências individuais. [...] Uma consciência só passa a existir como tal na medida em que é preenchida pelo conteúdo ideológico, isto é, pelos signos, portanto apenas no processo de interação social.

A linguagem é uma corrente evolutiva ininterrupta, ou seja, que está em constante transformação e evolução; onde nada é imutável. O contexto da enunciação também é importante para Volóchinov (2021), pois estando interlocutor e receptor imersos em um mesmo contexto social, eles possuem o mesmo grupo de signos e significados, fazendo com que o reconheça e assimile. “A palavra está sempre repleta de conteúdo e de significação ideológica ou cotidiana. É apenas essa palavra que compreendemos e respondemos, que nos atinge por meio da ideologia e do cotidiano” (*Ibid.*, p. 181).

A palavra, entretanto, não deve ser compreendida fora de seu contexto de enunciação. Porque não a entendemos como um vocábulo de dicionário, mas sim como contextos variados a partir de referenciais específicos — como as gírias e expressões, que variam de sentido e significado de região para região. E se as enunciações são repletas de ideologias e carregam significados particulares, elas também são o campo onde discursos se perpetuam e discursos são invisibilizados e caem no esquecimento.

Antes de adentrar no esquecimento e nas problemáticas que giram em torno dele, é importante falarmos da memória, dos discursos de memória e de uma

metodologia que se vale delas para recuperar fios e perseguir rastros: a história oral. Metodologia que também será utilizada neste trabalho.

O historiador francês Pierre Nora, em seu artigo *Entre memória e história: a problemática dos lugares* (1993, p. 08), diferencia história e memória. Mas antes, lembra e enfatiza que no francês (e, conseqüentemente no português), existe apenas uma palavra para designar a história vivida da operação intelectual que a torna inteligível (história) — enquanto no alemão, são duas: *Geschichte* e *Historie*. Isso pode causar controvérsias, uma vez que “se habitássemos ainda nossa memória, não teríamos necessidade de lhe consagrar lugares”.

Para o autor, a memória é um fenômeno atual — e que está em constante evolução e aberta à lembrança e ao esquecimento —, enquanto a história é a reconstrução (problemática) do que não existe mais e que demanda análise do discurso crítico. Nesse passo, o autor afirma que a história trabalha para destruir e repelir a memória. “A história é a deslegitimação do passado vivido” (*Ibid.*, p. 08).

A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais (*Ibid.*, p. 08).

Nora inicia uma conceituação dos lugares de memória, ao falar que eles são os *restos*. São o que não existe mais nas sociedades, grupos, indivíduos — uma memória que não habitamos mais. E o que chamamos de memória não é mais, para o autor, memória, mas história. A sociedade passa, então, a ser acumuladora de testemunhos devido aos meios disponibilizados. Tal materialização da memória dilatou-se, desacelerou-se, descentralizou-se, democratizou-se, ao contrário do que acontecia nos tempos passados, onde eram três os produtores de arquivos: poucas famílias, Igreja e Estado. Eram eles que mantinham suas memórias arquivadas. Enquanto agora (e o autor fala do final século XX), todos estão autorizados a escrever suas memórias, transformando-se em um “historiador de si mesmo”. Não são apenas os marginalizados que são obcecados pela recuperação de seu “passado enterrado”, Nora aponta que todos os indivíduos sentem necessidade dessa busca, de encontrar suas origens.

Tudo começa, no entanto, no testemunho. Antes mesmo do arquivo. Paul Ricoeur (2007, p. 156) afirma que, não temos nada melhor para nos assegurar de que

algo aconteceu do que o testemunho de alguém que assistiu pessoalmente o acontecido. E apesar da pouca confiabilidade que conferimos a eles, é no confronto com outros documentos — outros testemunhos, documentos oficiais, notícias — que podemos averiguar sua veracidade, completar lacunas, checar fatos.

“Com o testemunho inaugura-se um processo epistemológico que parte da memória declarada, passa pelo arquivo e pelos documentos e termina na prova documental” (Ricoeur, 2007, p. 170). Ainda segundo o autor, a trajetória do testemunho não se encerra com o arquivamento, uma vez que ele precisa de mecanismos de verificação. Mas é o arquivamento que permite confronto com outros tantos documentos, constituindo as provas documentais.

A suspeita dos testemunhos se justifica parcialmente porque ele parte de uma experiência vivida que é refletida ao longo do tempo antes de virar narrativa. Existe fronteira incerta entre realidade e ficção, o que faz com que as suspeitas sejam levantadas. Essa reflexão imbui o testemunho de novas perspectivas, mas vai em consonância com o entendimento que podemos observar em Montenegro (2006, p. 55), da memória não como constituinte de uma regressão do presente ao passado, mas do passado ao presente. Essa regressão faz com que não haja percepção pura (portanto não há memória pura), pois ela é sempre uma reelaboração e uma ressignificação daquilo que se apresenta aos sentidos. A atividade (voluntária ou involuntária) de lembrar é uma elaboração que contempla mediações e transformações. Ricoeur (2007, p. 174) vai apontar que o discurso testemunhal precisa ser confrontado e repetido várias vezes, pois somente será verdade quando se perpetuar no tempo (se manter igual).

O autor (*Ibid.*, p. 172) desdobra a operação testemunhal em seis componentes: (i) o relato em si; (ii) a autodesignação, onde a testemunha se declara testemunha logo de início (“eu estava lá”); (iii) a autenticação, que acontece a partir do diálogo que se dá depois da autodesignação, quando a testemunha busca validação do ouvinte (“acreditem em mim”); (iv) as suspeitas, já apresentadas, que se dão a partir do confronto de testemunhos e documentos (“se não acreditam em mim, perguntem a outra pessoa”); (v) o testemunho confiável, que se dá quando a testemunha consegue manter sua narrativa no tempo — a testemunha confiável é aquela capaz de prometer e de manter a promessa; e, por último, (vi) a vinculação, que transforma o testemunho em uma instituição: “o que faz a instituição [são grupos: igreja, sindicato] é inicialmente

a estabilidade do testemunho pronto a ser reiterado [...] na medida em que este repousa na confiança na palavra de outrem” (*Ibid.*, p. 174).

Ainda sobre vinculação, o autor (*Ibid.*, p. 175) afirma que “esse compartilhamento é o componente principal do que podemos chamar ‘senso comum’”⁴. É o compartilhamento do mundo entre diferentes, que faz dele, nas palavras de Ricoeur, um “mundo intersubjetivamente compartilhado” e fortalece a construção do *sentido comum* que ele fala. É a partir da “confiança na linguagem” que o mundo se estrutura, pois é a partir dela que a vinculação é possível — e, consequentemente, a comunicação.

Tal *abertura prévia* para o outro é componente fundamental para a existência das línguas (e para elas serem efetivas). Não nascemos com um arcabouço perfeito e construído; somos uma casca vazia cheia de devir. Retomando Eduardo Yuji Yamamoto (2018, p. 199), é necessário “destacar a exigência do vínculo para a manutenção do social”. Ainda segundo o autor,

a comunicação vinculativa diferencia-se de suas outras modalidades pela disposição do sujeito social (o cidadão) à sociabilidade, à cooperação, portanto, pela assunção da responsabilidade pelo outro (o indivíduo qualquer que se difere dele inteiramente) (*Ibid.*, p. 199).

O pensamento de Yamamoto caminha junto do pensamento de Ricoeur: “o que a confiança na palavra de outrem reforça, não é somente a interdependência, mas a similitude em humanidade dos membros da comunidade. O intercâmbio das confianças especifica o vínculo entre seres semelhantes” (Ricoeur, 2007, p. 175).

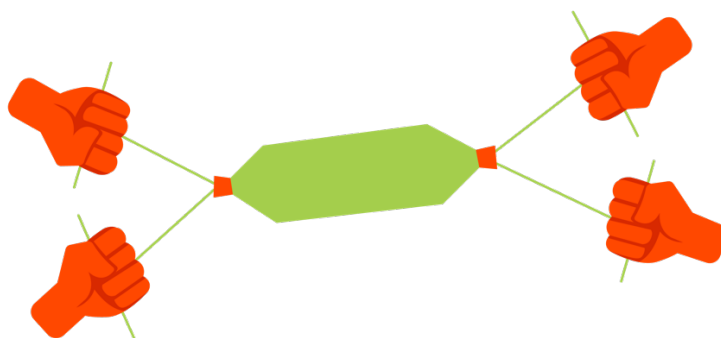
bell hooks (2022, p. 196) fala em reciprocidade e sobre como ela é a base da vinculação de mulheres e homens: “mulheres e homens escolhem fazer da reciprocidade a base de seus vínculos, garantindo que o crescimento de cada pessoa seja importante e seja estimulado”. Parecido com a brincadeira vai e vem. Se você não a conhece, te explico: o vai e vem é uma brincadeira que pode ser feita em casa e precisa de materiais simples como garrafa PET, tesoura, barbante, fita adesiva e

⁴ Na tradução que usamos, publicada em 2007 pela Editora da Unicamp, o termo usado é “senso comum”, mas talvez a melhor tradução do francês seja “sentido comum”, uma vez que o autor está falando do compartilhamento que tem suas bases de confiança na linguagem. Portanto, acreditamos que para além de *senso*, a melhor palavra seria *sentido*, uma vez que essa disputa entre verdades e o confronto entre testemunhos se dá no campo discursivo. No francês: “*Dans mon vocabulaire, il s’agit d’une compétence de l’homme capable: le crédit accordé à la parole d’autrui fait du monde social un monde intersubjectivement partagé. Ce partage est la composante majeure de ce qu’on peut appeler ‘sens commun’*” (RICOEUR, 2000, p. 207).

tinta acrílica para decorar como quiser. Para montar, você deve cortar duas garrafas PET logo acima do rótulo (ou ao meio). Em seguida, una as duas com fita adesiva (a partir do corte) para formar o objeto que vai e vem. Pela parte onde fica a tampa, você vai passar dois pedaços de barbante com tamanho suficiente para que o movimento possa ser realizado. Não se esqueça de fazer uma alça em cada ponta, assim você consegue segurá-las.

Brincada em dupla, cada pessoa fica disposta de um lado do vai e vem segurando duas alças. Com o movimento de abrir os braços, o vai e vem é *empurrado* para a outra pessoa, que deve repetir o gesto para *devolvê-lo*. Nessa brincadeira não há ganhadores ou perdedores.

Imagem 01: Vai e vem



Fonte: Autor.

As relações e trocas baseadas no amor, na reciprocidade e na honestidade proporcionam compreensões comuns e desafiam o pensamento patriarcal e capitalista. No entanto, “preservar essa memória é crucial se quisermos encontrar uma alternativa ao capitalismo, pois essa possibilidade dependerá de nossa capacidade de ouvir as vozes daqueles que percorreram caminhos semelhantes” (Federici, 2023, p. 30). (Com este trabalho buscamos apontar caminhos alternativos ao capitalismo, e espera-se que seja perceptível, a partir de nosso diálogo, que o capitalismo e o patriarcado são as causas primordiais para os conflitos e disputas que tratamos aqui.)

É importante realizar uma escuta ativa junto a mulheres e homens para que, assim, as memórias venham à tona e possam ser registradas nos arquivos. É a escrita do testemunho (que é oral) após sua escuta que o insere no arquivo, um lugar físico e social.

O momento do arquivo é o momento do ingresso na escrita da operação historiográfica. O testemunho é originalmente oral; ele é escutado, ouvido. O

arquivo é escrita; ela é lida, consultada. Nos arquivos, o historiador profissional é um leitor (Ricoeur, 2007, p. 176).

Os documentos do arquivo estão abertos para quem sabe ler. Eles não têm destinatário específico. Por isso também a importância da construção de acervos por instituições (no caso desta pesquisa, em assentamentos de Reforma Agrária), para que esses documentos possam ser acessados, consultados e acreditados:

[...] como toda escrita, um documento de arquivo está aberto a quem quer que saiba ler; ele não tem, portanto, um destinatário designado, diferentemente do testemunho oral, dirigido a um interlocutor preciso; além disso, o documento que dorme nos arquivos é não somente mudo, mas órfão; os testemunhos que encerra desligam-se dos autores que os ‘puseram no mundo’; estão submetidos aos cuidados de quem tem a competência para interrogá-los e assim defendê-los, prestar-lhes socorro e assistência (*Ibid.*, p. 179).

Enquanto os testemunhos são imbuídos da oralidade, nos documentos de um arquivo encontramos rastros escritos. A escrita seria, portanto, uma mediadora do conhecimento, onde os documentos não são fatos dados e o papel da pessoa que irá decifrar e decodificar o documento não é julgar, mas dialogar e fazer questionamentos, pois são eles que transformam o documento do arquivo. A base do conhecimento histórico (e aqui também podemos apontar o conhecimento comunicacional, sociológico, antropológico) está, portanto, na tríade rastro, documento e pergunta (*Ibid.*, p. 188).

Mas e as memórias que não estão escritas? Estas são geradoras de conflitos, uma vez que os testemunhos orais só são documentos quando gravados, se distanciando da conversa.

Pode-se dizer então que a memória está arquivada, documentada. Seu objeto deixou de ser uma lembrança, no sentido próprio da palavra, ou seja, algo retido numa relação de continuidade e de apropriação com respeito a um presente de consciência (*Ibid.*, p. 189).

A transformação da memória e da lembrança em documento arquivado permite que pessoas interessadas tenham acesso ao material. Entretanto, esse ainda não é o fim do trajeto do documento, uma vez que as palavras só adquirem significado mediante análise das relações. Versando sobre Paul Veyne, Montenegro (2006, p. 47) aponta que na perspectiva do historiador francês, objetos e seres nada expressam além do seu significante — e eles só adquirem significado histórico mediante análise

das relações. O objetivo agora não é mais estudar a causa, a finalidade ou a consequência, mas o que se passa *entre*. São as relações, os percursos, as práticas que passam a ser o foco da análise. Se faz necessário *rachar as palavras e as coisas*, como propõe Foucault, ou seja, uma vez que a disputa está no campo do discurso, cabe a nós desestabilizar e ressignificar as palavras, que estão sempre repletas de “conteúdo e de significação ideológica ou cotidiana” (Volóchinov, 2021, p. 181).

A linguagem é uma prática e os efeitos de poder que podem ser percebidos nos enunciados fazem com que ela tenha papel central na discussão e na construção de narrativas dentro dos diferentes campos do saber. Para construir outra narrativa, deve-se ressignificar os referenciais e a mudança precisa estar presente na escrita.

Entretanto esses novos referenciais também precisam vir de outros lugares, não mais um lugar hegemônico burguês, mas a partir das periferias, dos povos indígenas, quilombolas, de comunidades tradicionais. Nesse caminho de escuta ativa, sistematização, compartilhamento e construção de um novo olhar para a história, a oralidade se mostra uma aliada e uma importante ferramenta. Seja porque os conhecimentos são passados através dela, seja porque falamos de povos e comunidades que não possuem, em sua maioria, registros escritos de sua história.

Em *Pensar Nagô*, Muniz Sodré (2017, p. 205, paginação irregular) discorre sobre “comunidade[s] que se define[m] originariamente pelo comum dos corpos e por uma filiação ao mesmo tempo humana e divina”. Sodré fala no singular, mas essa singularidade tem rebatimentos coletivos e em outras comunidades com estruturas semelhantes. A inserção do indivíduo no coletivo e as interações dentro dele transformam textos (orais, escritos, imagens) em “conhecimento, sinalizado junto a uma particular comunidade interpretativa como *índice* de um modo coletivo de pensamento fragmentário” (*Ibid.*, p. 206).

A história oral é uma metodologia que vê na oralidade uma fonte importante para a pesquisa. Paul Thompson (1992, p. 44) afirma que ela é uma “história construída em torno de pessoas”. Ao definir “pessoa” no Dicionário ALICE⁵, os pesquisadores Karen Worcman, Lucas Ferreira de Lara e Rosali Maria Nunes

⁵ O Dicionário ALICE é um “instrumento potencializador do pensamento crítico e emancipador” que conta com ampla colaboração de pessoas pesquisadoras, artistas, acadêmicas, que se tornam colaboradoras a partir de entradas de significado dentro do dicionário.

Henriques, integrantes do Museu da Pessoa⁶, anunciam que “toda a pessoa tem a capacidade cognitiva de registrar suas experiências e constituir sua memória a partir da qual articula suas narrativas pessoais” (Workman *et al.*, 2019). Para os autores, “quando conectamos conceitos de *pessoa*, *memória* e *narrativa* estamos, de fato, falando sobre a ‘criação de sentidos’”. E é evocando Victor Frankl, autor de *Em busca do sentido* (2008, p. 129, *apud* WORKMAN *et al.*, 2019), ao ousar “dizer que nada no mundo contribui tão efetivamente para a sobrevivência, mesmo nas piores condições, como saber que a vida da gente tem um sentido”, que afirmam que é “a nossa demanda dar sentido ao que nos torna humanos” (Workman *et al.*, 2019).

As pessoas possuem os traços e as capacidades de narrar e dar sentido à própria vida. São eles que possibilitam cada *pessoa* ser singular, mesmo com conhecimentos forjados em coletivo. Esse dar sentido acontece em uma dimensão simbólica, a partir da (e na) linguagem. Nesse rumo, a história oral

lança a vida para dentro da própria história e isso alarga seu campo de ação. Admite heróis vindos não só de dentre os líderes, mas dentre a maioria desconhecida do povo. [...] Paralelamente, a história oral propõe um desafio aos mitos consagrados da história, ao juízo autoritário inerente a sua tradição. E oferece os meios para uma transformação radical do sentido social da história (Thompson, 1992, p. 44).

O registro de histórias de vida permite, então, uma pluralidade de vozes ao mesmo tempo em que lança luzes sobre novos olhares e perspectivas sobre acontecimentos passados e sobre fatos e eventos que nunca foram contados. Faz-se necessário despir-nos de conceitos e preconceitos e ouvir pessoas e grupos sociais para que os patrimônios (histórias de vida, conhecimentos tradicionais) que carregam não sejam perdidos e esquecidos. Mas cabe-nos atenção, pois como fala Regina Guimarães Neto (2011, p. 17), “não há retorno à oralidade”, mas o desejo de incluir dentro das fontes possíveis de serem consultadas, relatos que até então não foram escutados.

⁶ Citado anteriormente neste trabalho enquanto instituição que afirma diariamente que as histórias de vida são um patrimônio da humanidade, cabe aqui uma explicação maior sobre esse museu. Fundado em 1992, “dedica-se a desenvolver disseminar uma metodologia de registro, preservação e socialização de histórias de vida. Busca também articular e desenvolver diferentes iniciativas de valorização da história das pessoas” (LOPEZ, 2008, p. 06). É um museu virtual e colaborativo que conta com mais de 18 mil histórias de vida e que realiza também formações e parcerias com instituições para o desenvolvimento de uma memória institucional. Com o museu participei de um processo formativo na Tecnologia Social da Memória em 2020.

Tecer a vida dentro da história abre caminhos, portas e mostra rotas possíveis para a sobrevivência humana. Em cima de uma almofada, espinhos de mandacaru são guias para fios coloridos presos aos bilros que se batem e entrelaçam. A renda que vai surgindo traz mais do que os fios das vidas, carrega tradições, lembranças e heranças. Ela tem um tempo próprio. O tempo da conversa, o tempo do olhar distante que pensa no almoço, que observa o tempo.

Dar tempo ao tempo é algo que sempre ouço. Penso muito nessa frase quando faço ou vejo alguém realizar um trabalho manual. Já estive próximo de pessoas que rendavam, riam e conversavam. O *tec tec* dos bilros nos embala e ali a história é diferente. Como se estivéssemos em uma bolha alheia ao mundo ao nosso redor. Só importa o aqui, o agora, as memórias e as experiências vividas. Um exercício de presença e de se fazer presente que coloca o esquecimento frente a frente com a lembrança.

Paul Ricoeur (2007) versa sobre o esquecimento e aponta que ele acontece de várias formas. Desde a memória esquecida por fios aparentemente rompidos do presente com o passado, até a manipulação da memória por motivações sociais, históricas e políticas. Vários estudos se utilizam dos postulados de Ricoeur para falar do esquecimento e algumas das formas de esquecimento que o autor indica são incógnitas até hoje. Na medicina, por exemplo, estudos se debruçam sobre doenças que acometem diferentes áreas do cérebro, como o Alzheimer, demência neurodegenerativa mais comum. Essa doença rompe em definitivo laços, apaga rastros do passado e ainda não tem causa conhecida. Nem toda ruptura, entretanto, é definitiva — mesmo essas são difíceis de serem explicadas, como o trauma, que costuma calar quem o vive.

O esquecimento, por sua vez, não é consequência apenas de questões psicopatológicas. Existem formas institucionalizadas para que aconteça. Os efeitos de poder estatais que agem para que o esquecimento se efetive são resultados da anistia, do perdão, oferecido em julgamentos e a partir de leis.

A fronteira entre esquecimento e perdão é insidiosamente ultrapassada na medida em que essas duas disposições lidam com processos judiciais e com a imposição de pena; ora, a questão do perdão se coloca onde há acusação, condenação e castigo por outro lado, as leis que tratam da anistia a designam como um tipo de perdão (*Ibid.*, p. 459).

Por fim, o autor fala da memória manipulada. Apontamos ela como a principal forma de esquecimento e apagamento forjados pela mídia burguesa. São mecanismos de manipulação e de enviesamento de temáticas pautados, sobretudo, pelo capital que financia, patrocina e faz a gestão de grandes veículos — sejam jornais, rádios, televisões ou portais de notícia.

Ora, “assim como é impossível lembrar-se de tudo, é impossível narrar tudo” (*Ibid.*, 2007, p. 455). A narrativa atravessa uma “dimensão seletiva”, uma dimensão ideológica, que seleciona, enfatiza, suprime, enfoca e refigura de diferentes formas as personagens e os contornos dela. O autor aponta essa forma de esquecimento como a mais perigosa e ardilosa por ser “resultante do desapossamento dos atores sociais de seu poder originário de narrarem a si mesmos” (*Ibid.*, p. 455). Essa manipulação da memória e do que será perpetuado na “história oficial” acontece em diferentes escalas de análise, no entanto, é na escala sociedade onde melhor percebemos esses contornos.

As escolhas feitas a partir do viés ideológico adotado pelas redações jornalísticas corrobora com a ideia já difundida de que o jornalismo não é imparcial e uma vez que não existe imparcialidade, estamos sempre tomando (em maior ou menor proporções) lados. Entretanto, quando esse viés apaga ou reduz agentes e personagens das histórias e narrativas apresentadas, se torna um problema. Principalmente porque o lado apresentado é sempre — ou na maioria das vezes — o lado dos anunciantes e investidores, visto que o jornalismo e a comunicação têm se moldado pelo capital financeiro, que se apropriou e se apropria da cultura para “viabilizar a manipulação das consciências” (Martins, 2020, p. 41).

O combate aos “efeitos de poder próprios do jogo enunciativo” (Foucault, 2022, p. 40) leva à ruptura com visões perpetuadas pela mídia burguesa e, conseqüentemente, pela “história oficial”, subvertendo-as. Entendendo que a comunicação, a linguística, a sociologia ou a história — de maneira isoladas — são capazes de fornecer bases de análise e de reflexão necessárias à compreensão do mundo e à batalha de ideias, a união de saberes amplia o conhecimento.

A Articulação Semiárido Brasileiro (ASA) compreendeu desde cedo a necessidade de romper com a imagem de Semiárido que dominava o *senso comum*, de que o Semiárido é uma terra seca e sem vida (chão rachado, crânios de gado, fome, miséria) — e realizou isso a partir da “construção de uma ‘outra imagem do Semiárido’, que visibilizasse esse processo de mobilização social, que valorizasse o

conhecimento construído por sua população, que ecoasse as estratégias de convivências” (Silva, 2018, p. 72). Tal transformação foi possível de ser atingida a partir do entendimento da comunicação enquanto estratégia de fortalecimento das ações de Convivência com o Semiárido realizadas pela Articulação, não apenas como fim.

A subversão da visão hegemônica frente a uma visão de valorização dos saberes populares permitiu que narrativas sobre o Semiárido, contadas a partir da ótica dos povos do Semiárido atravessassem as barreiras impostas pelos sistemas midiáticos e encontrassem, principalmente na internet e em publicações entregues às famílias⁷, novos leitores e apoiadores. As batalhas de ideias e a subversão da visão de mundo hegemônica é capaz de desorganizar estruturas que induzem “à criação de modelos mentais contrários ao direito dessas minorias” (*Ibid.*, 2018, p.13).

Porque se a comunicação, em especial o jornalismo, se vale das narrativas testemunhal e memorialística para recuperar fatos e acontecimentos — documentando, assim, o que está gravado apenas na memória —, não deveriam essas narrativas ouvir os dois lados? Será que há somente dois lados? A resposta para essas perguntas apenas é encontrada quando essa comunicação hegemônica se transforma em uma comunicação contra-hegemônica, democrática e voltada ao campo popular.

Ao discutir o *Outro* no jornalismo a partir de aproximações com a antropologia, Cláudia Lago (2010, p. 174) propõe uma aproximação para aprimorar metodologia e *práxis* jornalísticas para que se tornem eficazes na manutenção e cumprimento da responsabilidade social, do interesse público e do compromisso com os valores democráticos e com a cidadania. A principal mudança é estrutural e diz respeito a “aprender a acolher o Outro em toda sua alteridade, sem reducionismos e estereótipos”. Para Lago (*Ibid.*, p. 174), “o jornalismo escolhe como referência a macroestrutura e as fontes que a ela se relacionam”. A transformação a partir do

⁷ Com bases na educação popular, a sistematização de experiências busca compartilhar aprendizados a partir da reflexão sobre a experiência vivida. Em *Para sistematizar experiências*, Oscar Jara Holliday (2006, p. 29) aponta três “possibilidades e utilidades da sistematização [...]”: ter uma compreensão mais profunda das experiências que realizamos, com o fim de melhorar nossa própria prática; compartilhar com outras práticas semelhantes os ensinamentos surgidos com a experiência; e conduzir à reflexão teórica (e em geral à construção de teoria) os conhecimentos surgidos de práticas sociais concretas”. Dentro dos projetos da ASA, as sistematizações de experiências de pessoas agricultoras são possibilidades de refletir, questionar, comparar, inovar e de ter registradas histórias de vida e de mudança na qualidade de vida dessas pessoas antes e depois do acesso às políticas públicas de acesso à água. As sistematizações são transformadas em boletins informativos, que são impressos e divulgados junto às famílias, comunidades e organizações.

diálogo com a antropologia propõe “mudar o foco ‘de longe e de fora’ para uma perspectiva ‘de perto e de dentro’”.

Esse processo de compreensão é um método emancipatório do qual o Movimento dos Trabalhadores e das Trabalhadoras Rurais sem Terra (MST) toma para si a partir do momento em que configura uma comunicação baseada no território dos assentamentos com a implementação de rádios comunitárias. Aline Oliveira escreve na primeira Revista Sem Terra Ceará (2021, p. 32) que “construir o sistema de comunicação Sem Terra é conquistar uma importante ferramenta de disputa ideológica”, ao mesmo tempo que “as rádios comunitárias do MST têm sido consideradas fundamentais para as mudanças nos territórios de Reforma Agrária e para emancipação dos trabalhadores e trabalhadoras do campo e da cidade”.

A comunicação se mostra um importante instrumento de formação, acesso à informação e de fortalecimento das identidades e dos vínculos dentro dos territórios em questão porque são feitas “por, para e pelo povo camponês, assentados, assentadas, jovens, mulheres e crianças” (*Ibid.*, p. 32). E se o trabalho também fornece pistas sobre a relação das pessoas com o território, o trabalho em comunicação dentro desses espaços tem a capacidade não apenas de seguir em um contrafluxo hegemônico, mas de fortalecer as identidades camponesas e, consequentemente o fortalecimento do território e das territorialidades.

A tecitura das relações apresentadas neste trabalho insere a pesquisa em um campo decolonial e interdisciplinar. Não falamos apenas das relações entre as pessoas assentadas e entre pessoas e território, mas das relações de autoras e autores que trazemos para perto em um jogo dialógico. Comunicação, história, sociologia, filosofia, antropologia, geografia e literatura são algumas das áreas que buscamos conhecimentos a partir de bases teóricas e práticas para construir uma tríade comunicação-história-narrativa, e para que nossa discussão ao longo do trabalho tenha sempre em mente de onde falamos, para onde apontamos e ao lado de quem nos posicionamos.

Propomos um reposicionamento do continente Latino-americano na história e geopolítica mundial. Um deslocamento de conceitos que coloca a América Latina no centro e busca conhecimentos tradicionais, locais e regionais para a construção de um modelo para o sistema mundo (Segato, 2021, pos. 703). A *decolonialidade* ao qual buscamos inserir esta dissertação é “uma recuperação das pistas abandonadas rumo

a uma história diferente, um trabalho nas brechas e fraturas da realidade social existente” (*Ibid.*, pos. 1080).

Compreendemos que a discussão deste capítulo não se encerra aqui, mas abre portas para novas leituras e discussões, em especial vindas das ciências sociais e da sociologia weberiana. Entretanto, para que possamos seguir adiante na pesquisa, damos uma pausa para ampliar essa perspectiva a partir dos territórios, objetivo inicial de nossa pesquisa e onde buscamos histórias de luta e resistência. Terra, território e territorialidade são os conceitos que norteiam nossa discussão no capítulo que se segue, mas sem renunciar a um entendimento do espaço-tempo (e porque não do espaço-tempo-narrativa, se aqui mostramos que o cerne da discussão está no *discurso* e nos *enunciados*), queremos chegar no centro de nosso problema para a construção desta pesquisa.

2 TERRA COMO SINÔNIMO DE TERRITÓRIO

Meu pai olhava pra mim e dizia: “O vento não sopra, ele é a própria viração”, e tudo aquilo fazia sentido. “Se o ar não se movimenta, não tem vento, se a gente não se movimenta, não tem vida”, ele tentava me ensinar.

Itamar Vieira Junior
Torto Arado

Considerado um dos maiores nomes da literatura, Liev Tolstói (1828-1910) narrou com riqueza de detalhes a sociedade russa onde viveu. Seus romances mais conhecidos são *Guerra e Paz* (1869) e *Anna Karenina* (1877), mas não é só a ficção que marca a vasta obra do autor, que também refletiu sobre arte, sociedade e educação. Em 1886 publica um conto no qual a personagem principal, Pahóm, escuta a esposa conversando com a irmã sobre as vantagens e desvantagens de viver no campo e não na cidade. Pahóm chega à conclusão de que a solução para viver bem é possuir terras, pois segundo ele, “se tivesse toda a terra que quero, nem o Diabo seria capaz de meter-me medo” (Tolstói, 2015, [E-book]). O Diabo lança um desafio: “dou-te toda a terra que quiseres e há de ser por essa terra que te hei de apanhar” (*Ibid.*, [E-book]). Pahóm vê no desafio proposto a possibilidade de ganhar muitas terras. No entanto, de quanta terra precisa o homem?

Durante o conto, o autor nos apresenta comunidades que habitam diferentes territórios e possuem distintas relações entre si e com a terra. Desde comunidades que levam uma vida compartilhando a terra, até comunidades onde a terra é individual. O que Pahóm deseja, no entanto, é um pedaço de terra que seja *seu* — e que seja grande. Acredito que não preciso falar pra você sobre o restante do conto, você já deve imaginar.

A propriedade e a concentração de terras não é um desafio apenas da ficção. Nos paralelos entre a narrativa de Tolstói e a sociedade em que vivemos, a concentração de terras segue sendo um problema estrutural e justifica a urgência da Reforma Agrária — mas uma Reforma Agrária que inclua os desejos das pessoas e dos movimentos sociais. Para seguir com o debate, é necessário compreender o

surgimento do latifúndio no Brasil e como a concentração de terra se liga à política e à mídia burguesa.

2.1 Teia de ideologias e o surgimento do latifúndio no Brasil

Como já apresentamos no capítulo anterior, a financeirização da mídia no mundo capitalista fez com que a comunicação também entrasse em uma lógica pautada pelo capital, pasteurizando hábitos e propagando uma visão de mundo burguesa — fazendo com que essa ideologia seja percebida e aceita como “realidade normal” e “senso comum” (Williams, 2007, p. 200). Aqui, para uma análise que parte dos estudos do Círculo de Bakhtin, é importante demarcar que a materialização dessa ideologia se dá no campo da linguagem, pois é a partir dela que os indivíduos se comunicam e é nela que o campo dos signos se forma: “tudo o que é ideológico possui uma *significação*: ele representa e substitui algo encontrado fora dele, ou seja, ele é um signo. *Onde não há signo também não há ideologia*” (Volóchinov, 2021, p. 91, grifo do autor).

O signo para Volóchinov (2021, p. 93), não constitui apenas uma parte da realidade, mas reflete uma outra — por isso, é “capaz de distorcê-la, ser-lhe fiel, percebê-la de um ponto de vista específico e assim por diante”. Ora, se o signo é capaz de ser percebido como *A* ou como *B* a depender do grupo social (referencial) — uma vez que seu significado se dá dentro de uma relação social e de um contexto específico —, ele pode encontrar-se em um espectro que o percebe como bom ou mal a depender da ótica (referencial).

Um exemplo disso são trabalhadoras e trabalhadores rurais Sem Terra — com ou sem vínculos ao MST. A partir de uma ótica hegemônica burguesa, essas pessoas são vistas como invasoras de terra, como pessoas que reivindicam terras que não são suas. E mesmo que o direito à posse seja garantido pela Constituição Federal, muitas vezes (quase todas), é a propriedade que prevalece. É o título de “dono”.

Imagem 02: Exemplo de manchete jornalística



Fonte: Integrantes [...], 2024⁸.

O surgimento do latifúndio brasileiro, entretanto, tem suas bases na invasão dos europeus, que passaram a organizar a produção e a se apropriarem dos bens naturais existentes aqui. Em um primeiro momento tentaram transformar ouro, ferro, prata e outros minérios em mercadorias, mas foi a fertilidade das terras brasileiras que ampliou o espectro de produção capitalista. Poderiam produzir culturas que antes só eram possíveis na África e na Ásia.

João Pedro Stedile conta, na introdução do primeiro volume d'*A questão agrária no Brasil: o debate tradicional – 1500-1960* (2011, p. 20-21), que os portugueses optaram por um modelo de produção agroexportador, onde a produção era organizada em “grandes fazendas de área contínua, com a prática monocultura, ou seja, com a plantação de um único produto, destinado à exportação, [...] com o emprego de mão de obra escrava”. Conhecido como *plantation*, esse sistema tinha o predomínio das lavouras no litoral e em áreas próximas a portos.

⁸ INTEGRANTES do MST invadem área do governo federal em Itabela, no extremo sul da Bahia. **G1**, 09 de abril de 2024. Disponível em: <<https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2024/04/09/integrantes-do-mst-invadem-area-do-governo-federal-em-itabela-no-extremo-sul-da-bahia.ghtml>>. Acesso em: 07 de maio de 2024.

Com o declínio do sistema *plantation*, conta Adalberto Martins, no décimo volume de *A Questão Agrária no Brasil*, e com a expulsão do gado para o interior nordestino, se deu a “expansão do latifúndio sertanejo” (Martins, 2022, p. 65), na segunda metade do século XVII. Essa expansão ocorreu a partir da sessão de sesmarias como pagamento aos portugueses que exterminassem indígenas locais. Tais pedaços de terra, no entanto, não possuíam limites de extensão — limites traçados apenas posteriormente a partir da Carta Régia de 1700, que instituiu que “as doações de terra não deveriam ser contíguas, reservando um espaçamento de uma légua de terra entre as sesmarias” (Teixeira da Silva, 2002, *apud*. Martins, 2022, p. 67).

Sesmarias eram doações de terra realizadas pela Coroa, com a condição de serem cultivadas. Muitas delas eram pouco exploradas e corriam risco de confisco — e mesmo pessoas (ricas e pobres) que não possuíam títulos de terra as ocupavam. Eram os chamados posseiros — maioria da população rural e que, como não possuíam título da propriedade, corriam risco de expulsão (Westin, 2020).

Para completar o caos fundiário do Império, não existiam limites nítidos entre uma terra e outra. Os sesmeiros evitavam a demarcação porque os técnicos que mediam os terrenos eram escassos e careiros. Os posseiros, por sua vez, porque não tinham escritura. Em razão das divisas nebulosas, os conflitos entre vizinhos eram corriqueiros (*Ibid.*).

Foi em 1850, com a Lei de Terras (Lei nº 601), que se oficializou a opção do Brasil por latifúndios em detrimento a pequenas propriedades (*Ibid.*). Segundo Daniel Gaio (2019, p. 29), essa Lei corrigiu uma lacuna legislativa estabelecida com o fim das sesmarias, em 1822, agravada em 1824 com a primeira Constituição, onde ficou estabelecida formalmente a propriedade como um direito fundamental e absoluto. A partir de 1850, é instituída “a propriedade privada e consequentemente estabelece sua característica mercantil, transacionável, inserida no mercado imobiliário de terras” (*Ibid.*, p. 29).

Os efeitos da Lei de Terras são percebidos até hoje porque ela priorizou a propriedade em detrimento à posse. Como a propriedade perpassa uma relação mercantil, os pobres ficam de fora — nessa categoria podemos inserir pequenos posseiros, escravos libertos e os que viriam a ser libertados em 1888, 38 anos após a promulgação da Lei em questão.

Na curta vida da democracia brasileira, entre a era Vargas e a Ditadura Militar (1954-1964), diversos movimentos sociais se manifestaram na luta pela Reforma Agrária — mas logo foram calados pela Ditadura. Os anos 1980 foram marcados pelo ressurgimento, fortalecimento e organização de movimentos sociais — dentre eles os movimentos ligados a camponeses e camponesas. Foi também nesse período que o debate intelectual e político sobre o tema ganhou força.

Sete meses depois do golpe de 1964, em 30 de novembro de 1964, foi editado e aprovado a Lei nº 4.504/64. Conhecida como Estatuto da Terra, que à época (em plena Ditadura) foi considerada progressista. Stedile (2012, p. 147-149) relembra que isso se deve a uma série de fatores, mas em especial porque um “governo ditatorial militar que, desde o início, desencadeou uma implacável perseguição a todos que defendiam a reforma agrária”.

Dentre as novidades instituídas pelo Estatuto da Terra estão (i) cadastro das propriedades de terra do país; (ii) criação de órgão público federal “encarregado do cadastro das propriedades, dos processos de colonização de terras públicas e de desapropriação de terras”, que hoje é o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra); (iii) rompimento com o direito absoluto da propriedade ao fixar e condicionar a propriedade à utilização social; (iv) classificação para as propriedades de terra em minifúndio, empresa rural e latifúndio; (v) “desapropriação para fins de reforma agrária de todas as propriedades classificadas como minifúndio, visando ao reagrupamento da área; e das propriedades classificadas como latifúndio, objetivando a distribuição das terras”; (vi) criação de critérios para pagamento das áreas desapropriadas; (vii) “obrigatoriedade do pagamento do Imposto Territorial Rural (ITR)”; e (viii) possibilidade de fundação de cooperativas para organização da propriedade nas áreas reformadas (*Ibid.*, p. 147-149).

Carlos Frederico Marés de Souza Filho (2016, p. 143) relembra que a lei não era suficiente para a efetivação de uma Reforma Agrária, já que o próprio governo “continuava mantendo a garantia de propriedade privada acima dos direitos de acesso à terra por via da Reforma Agrária, mesmo depois de cair a ditadura, em 1984”.

Ainda segundo o autor (*Ibid.*, p. 143), “o estatuto da terra não alterava o conceito de propriedade privada da terra, apenas estabelecia mecanismos de correção das injustiças sociais agrárias por meio de desapropriação”. Acontece que o uso de tais mecanismos está atrelado ao entendimento e interpretação do Estado e dos tribunais — que tendem à proteção da propriedade absoluta, ou seja, de quem

pagou por ela. Os reflexos dessas escolhas fazem com que o posseiro seja o elo mais fraco dessa cadeia.

Por ocasião do marco de 40 anos do Estatuto da Terra, em 2004, João Pedro Stedile (2012, p. 145-155) tece comentários sobre a Lei, sua criação, o panorama político da Ditadura recém instaurada, as contradições que giram em torno da Lei, os acontecimentos que fizeram com que ela caísse no esquecimento, a retomada do Estatuto da Terra na década de 1970 com a ocupação amazônica e a redemocratização e os retrocessos em relação ao Estatuto da Terra.

Indicamos fortemente a leitura do material em questão, mas para nós, são os processos de redemocratização e de construção da nova Constituição Federal que nos interessam no momento.

A eleição de Tancredo Neves pelo Colégio Eleitoral, em 1985, marca o fim da Ditadura e um novo período de governos civis. Tancredo “havia se comprometido em priorizar e ampliar o projeto de reforma agrária” (Stedile, 2012, p. 152). Já tinha certo presidente do Incra e a criação do Ministério da Reforma Agrária. Acometido por problemas de saúde, Tancredo morreu antes de ser empossado e seu vice, José Sarney, assumiu o governo. Stedile (*Ibid.*, p 153) descreve que Sarney manteve o programa proposto por Tancredo, mas que em outubro de 1985, “quando percebeu que o novo governo não tinha reais compromissos com a reforma agrária”, Dr. José Gomes da Silva, presidente do Incra, pede demissão.

A Assembleia Nacional Constituinte, convocada pelo então presidente em 1985, onde 559 parlamentares e a sociedade trabalharam por 20 meses, o autor (*Ibid.*, p 153) afirma que embora existam avanços, “no tema da reforma agrária representou um retrocesso em relação ao Estatuto da Terra” na medida em que “garantiram-se os interesses de manutenção da concentração de propriedade da terra e dos privilégios dos fazendeiros”. A nova constituição não supera o Estatuto da Terra e ajusta a classificação das propriedades:

Substitui-se a expressão minifúndio, empresa rural e latifúndio por pequena, média e grande propriedade, respectivamente. Não se trata apenas de uma questão semântica; isso tem consequências práticas, pois, segundo essa nova Carta, ficam excluídas de qualquer processo de desapropriação as pequenas, médias ou grandes propriedades “produtivas”, sem que esse conceito de “produtivas” seja muito claro (*Ibid.*, p. 154).

A falta de nitidez no conceito de *produtivas* gerou confusão, pois em outro Artigo da Constituição fica estabelecido que grandes propriedades que não cumpram sua função social são passíveis de desapropriação.

Estabelecido pela primeira vez na Constituição Federal Brasileira (CF) de 1934 e mantido na CF de 1988, o princípio da função social da propriedade está localizado no Inciso XXIII do Artigo 5º. Nele encontramos que “a propriedade atenderá a sua função social” (Brasil, 2016, p. 15). Sua descrição está no Artigo 186º, onde são elencados quatro requisitos para que seja exercida em propriedades rurais:

Art. 186. A função social é cumprida quando a propriedade rural atende, simultaneamente, segundo critérios e graus de exigência estabelecidos em lei, aos seguintes requisitos:
 I – aproveitamento racional e adequado;
 II – utilização adequada dos recursos naturais disponíveis e preservação do meio ambiente;
 III – observância das disposições que regulam as relações de trabalho;
 IV – exploração que favoreça o bem-estar dos proprietários e dos trabalhadores (*Ibid.*, p. 114).

Por causa dessa confusão entre artigos e entre conceitos, foi necessária a criação de uma “lei complementar destinada a normatizar a aplicação dos novos princípios constitucionais à reforma agrária. Promulgada pelo Congresso Nacional em 1993, ficou conhecida como Lei Agrária/93”, mas a Lei “não simplifica o processo de desapropriação; ao contrário, cria brechas jurídicas que facilitam a contestação jurídica pelo latifundiário, evitando que os processos de desapropriação sejam rápidos e eficazes” (Stedile, 2012, p. 154).

Segundo dados do relatório *Terrenos da desigualdade: terra, agricultura e desigualdades no Brasil rural*, realizado pela Oxfam Brasil (2016a, p. 08), “os grandes estabelecimentos somam apenas 0,91% do total dos estabelecimentos rurais brasileiros, mas concentram 45% de toda a área rural do país”. O mesmo acontece no restante da América Latina. Os dados são do relatório executivo *Terra, poder e desigualdade na América Latina*, também realizado pela Oxfam (2016b, p. 05): “mais da metade da terra produtiva na região está concentrada em 1% das fazendas”.

A desigualdade em relação à terra, entretanto, não se limita apenas à distribuição delas (Oxfam, 2016a, p. 09). A concentração de poder em torno de poucas famílias gera consequências que são percebidas todos os dias na vida social brasileira. As elites agrárias (coronéis) possuem não apenas o monopólio das terras, mas também da mídia burguesa e da política.

O poder que esses coronéis exercem no poder público é explicitado no termo *coronelismo*. Suzy dos Santos (2016, p. 06) aponta que “o coronelismo se refere a um momento da história brasileira no qual os fazendeiros utilizaram poderes alternativos à concentração econômica [...] como uma moeda para negociar sua sobrevivência no comando do poder municipal”. A autora completa:

Se a terra no coronelismo servia ao coronel como instrumento de ampliação da sua influência, a radiodifusão no coronelismo eletrônico é ainda mais eficiente: serve para difundir a imagem protetora do coronel, serve para controlar as informações que chegam ao eleitorado e serve, por fim, para atacar os inimigos. Estas funções da radiodifusão justificam, para o coronel, a busca do controle desses meios e o cuidado para deixar seus inimigos longe deles.

Para a autora, a dimensão do Brasil, a concentração de renda e a “excessiva centralização do federalismo” (*Ibid.*, p. 22) sustentam o coronelismo eletrônico. Algo como Silvia Federici aponta no início de *Calibã e a bruxa* (2023, p. 67) ao falar sobre a institucionalização de desejos, anseios e tradições inventadas por senhores feudais (burgueses) para benefício próprio a partir da escrita. Para a autora, a escrita encaminha a transição do feudalismo para o capitalismo ao regular minuciosamente corpos de pessoas pobres.

A busca por reafirmar a narrativa de assentadas e assentados faz-se necessária para que ela entre na história, para que contrapontos possam existir e para que as narrativas em disputa possam tomar diferentes formas. Mia Couto (2016, [E-book]) fala sobre o sentido de lugar e de pertencimento que ganhamos quando a agricultura nasceu. Passamos a nomear sítios, “adocicamos o chão”. Criamos laços de parentesco entre a paisagem. “A terra divinizou-se, tornou-se mãe. Pela primeira vez dispúnhamos de raiz, morávamos numa estação perene. O chão já não oferecia apenas um leito. Era um ventre. E pedia um casamento duradouro” (*Ibid.*).

Particularmente não acredito que foi à toa que essas mudanças aconteceram e as leituras que tenho feito corroboram com minha ideia de que falta algo na história que nos contam em livros didáticos e escolas. Há uma lacuna, uma sucessão de porquês não respondidos e uma história que se apresenta em fragmentos. Aceitar o que nos é apresentado é um caminho, sempre, mas eu sempre me interessei em entender o porquê das coisas. Quando as pessoas começaram a pensar assim? O que motivou essa transformação tão profunda na sociedade?

Nessa jornada, o *quando* é turvo, não existe uma data precisa. São pequenas mudanças na estrutura dos comportamentos, valores e visões que passam, pouco a pouco, a serem incorporados no dia a dia da população. Visões e valores que invisibilizam o trabalho reprodutivo, excluem mulheres e pessoas LGBTQIAP+, elevam a importância de trocas baseadas em dinheiro. Mudanças que Silvia Federici (2023, p. 67) tão bem remonta em sua história da “transição” do feudalismo para o capitalismo a partir da ótica da luta antifeudal. Em um primeiro momento, a ligação entre feudalismo e Brasil parece distante. Mas a leitura de Federici demonstra a atualidade da temática e nos possibilita perceber a atualização de antigas práticas de controle, coerção, exclusão, acumulação, exploração.

Federici (2023, p. 126) enxerga esse processo de “transição” como uma disputa de forças onde senhores feudais e igreja tentavam construir arcabouços institucionais a partir de leis para acumular cada vez mais, enquanto do outro lado estavam trabalhadores e trabalhadoras, camponeses livres, pessoas pobres, posseiros, lutando para sobreviver e permanecer em territórios e espaços comunais. Para a autora, “não podemos identificar acumulação capitalista com libertação do trabalhador, mulher ou homem. [...] Pelo contrário, o capitalismo criou *formas de escravidão* mais brutais e mais traiçoeiras, na medida em que *implantou no corpo do proletariado divisões profundas que servem para intensificar e ocultar a exploração*” (*Ibid.*, p. 126, grifo nosso). É no *corpo* onde podemos melhor perceber processos de despossessão, desterritorialização.

As divisões apontadas por Federici (2013, p. 126) dizem respeito à formação e percepção de diferentes classes sociais mesmo entre proletariados. A segregação de homens e mulheres é agravada, mas já vinha caminhando em processos anteriores de exclusão de espaços e deslegitimação do trabalho reprodutivo face ao trabalho produtivo. Esse cenário é ainda mais agravado porque o trabalho reprodutivo, aquele necessário para o sustento e manutenção da vida humana, é invisibilizado e realizado, em sua maioria, por mulheres, contribuindo para esse processo de exclusão. A virada patriarcal e a “transição” para o capitalismo, gradual e forçadamente substituíram o pensamento comunal existente na sociedade. Contexto em que a *acumulação capitalista* consistiu em uma “imensa acumulação de força de trabalho” sob as formas de “trabalho morto” (bens) e “trabalho vivo” (pessoas) (*Ibid.*, p. 129).

Por mais que Federici tenha na Idade Média europeia a base de seus escritos e pesquisas, as contribuições da filósofa são percebidas em debates mundiais,

em especial no Sul global. As ideias de exclusão e escravidão foram trazidas juntas das caravelas portuguesas e implementadas na colônia que viria a se tornar o Brasil. Percebemos grande concentração de terras e riquezas nas mãos de poucas pessoas e famílias, dados comprovados por pesquisas e mapeamentos.

O coronelismo brasileiro encontrou, com o passar do tempo, novas formas de adaptação e de permanência, não mais ligadas apenas à política. Segundo dados sobre o Brasil do Monitoramento da Propriedade da Mídia (*Media Owner Monitor*, MOM) realizado no país pelo coletivo de comunicação Intervozes e pelo Repórter Sem Fronteiras, a “mídia é controlada por poucas famílias e poderosos grupos econômicos, políticos e religiosos” (Intervozes; Repórter Sem Fronteiras, 2019, p. 03).

Cinco grupos ou seus proprietários individuais concentram mais da metade dos veículos. [...] Os interesses dos grupos impedem a existência de uma pluralidade de vozes, o embate de opiniões e a coexistência de valores e visões de mundo diferentes. A mídia brasileira de maior audiência é controlada, dirigida e editada, em sua maior parte, por uma elite econômica formada por homens brancos (Intervozes, 2017, grifo do autor).

É importante perceber os contornos, as bases políticas e as consequências dessa concentração — que é da mídia, mas que também se vincula à terra. A baixa aplicação do princípio da função social marca os conflitos envolvendo a posse e a propriedade da terra. Gaio (2019, p. 31, grifo nosso) completa: “se porventura ela [função social] fosse de fato aplicada, *todos* os imóveis urbanos ou rurais que não cumprem a função social poderiam ser destinados para finalidades da Reforma Agrária, da reforma urbana e de projetos habitacionais”.

Fato é que muitas terras (no caso de propriedades rurais) são passíveis de Reforma Agrária. Monyse Ravenna Barros, em seu livro *Os Sem Terrinha: uma história da luta social no Brasil (1981-2012)* (2020, p. 24), ao recontar a história sobre o nascimento do Movimento dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais Sem Terra (MST), relembra que, nos anos 1980, “novas propostas [de Reforma Agrária] são apresentadas periodicamente, mas o avanço ainda é tímido, pois se depara com forte resistência dos grandes latifundiários e seus representantes políticos”. A autora afirma também que, no período em questão, a luta pela terra se territorializou, o que provocou aumento nas ocupações de terra (Barros, 2020, p. 25).

2.2 Movimentos sociais: o MST no Brasil e no Ceará

Marcado por diversos conflitos e pelo aumento das mobilizações sociais e lutas por terra, a década de 1980 também marcou a fundação do Movimento dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais Sem Terra (MST). Apesar de nosso objetivo neste trabalho não ser o estudo do Movimento, é nele onde encontramos as bases da organização e produção do assentamento que iremos adentrar. Por isso, faz-se importante, também, pactuarmos o que entendemos com a expressão “movimento social”. Roseli Salete Caldart, em *Sem Terra com poesia: a arte de recriar a história* (2017), aponta a mesma necessidade. A autora evoca as ideias apresentadas pelo professor Luiz A. Machado da Silva durante conferência na IV Semana Antropológica da Universidade Federal do Paraná, em 1985, onde,

ao tratar da questão metodológica da pesquisa sobre movimentos sociais, este pode ser um conceito extremamente vazio numa sociedade onde *tudo é movimento e tudo é social*. Há, pois, a necessidade de construí-lo teoricamente, numa abordagem que o especifique como “prática política determinada” (Caldart, 2017, p. 63, grifo nosso).

Vamos pelo mesmo caminho de Caldart ao entendermos “movimento social” como uma “ação política organizada, isto é, com certo grau de intencionalidade e sistematização, que visa atingir objetivos de determinados segundo os interesses particulares dos grupos ou segmentos sociais que o articulam” (*Ibid.*, p. 64), são os movimentos ligados à organização das classes populares.

Porque os movimentos sociais estão presentes na sociedade reivindicando e construindo nas esferas política, econômica e cultural e pela constante atuação política, que acabam por criar e fortalecer identidades políticas e históricas nos grupos integrantes. Falar de identidade também não é nosso objetivo neste trabalho e deixaremos essa discussão para trabalhos futuros, mas acreditamos ser importante entender nosso entendimento de “movimento social”, bem como ter a compreensão, mesmo que superficial, de como eles constroem e afirmam identidades de classe e de organização.

Fundado em 1984, o MST é hoje o maior movimento social do Brasil e tem sua história bastante difundida em livros, artigos, notícias e jornais⁹. Reivindicações por

⁹ Para conhecer em detalhes a história do MST, indicamos as leituras: *A História da Luta Pela Terra e o MST*, de Mitsue Morissawa (2004); e *A formação do MST no Brasil*, de Bernardo Mançano Fernandes (2000).

Reforma Agrária já aconteciam por todo o país, mas foi no Rio Grande do Sul (RS) onde as sementes para a construção de um movimento nacional foram de fato lançadas.

Era o final da década de 1970 quando camponesas e camponeses ocuparam duas fazendas no RS. Em 1981 montam a primeira barraca no Acampamento Natalino, próximo às fazendas ocupadas anteriormente. Esse acampamento tornou-se símbolo de luta e resistência contra a ditadura militar e logo novos focos de resistência começaram a surgir em todo o país. “As ocupações de terra se tornaram ferramenta de expressão camponesa e de contestação do autoritarismo” (MST, [s.d.]).

No mesmo ano, o acampamento foi cercado por tropas militares, passou a ter grande repercussão e cada vez mais pessoas e entidades se somaram à luta dos sem terra. Foi em 1984 que as trabalhadoras e trabalhadores rurais que protagonizaram as lutas no RS encontram-se com pessoas vindas de todo o país no 1º Encontro Nacional, em Cascavel, no Paraná, onde decidem fundar um movimento camponês, o MST. Os três principais objetivos apontados eram: lutar pela terra, lutar pela reforma agrária e lutar por mudanças sociais no país. A partir daí, camponesas e camponeses de toda parte se articularam para que o trabalho de base do Movimento se capilarizasse por outros estados e ainda nos anos 1980 as bases são fixadas no Ceará.

Em *Histórias de Luta e resistências no MST-Ceará*, José Ricardo Basílio da Silva (2016), da Direção Estadual do MST Ceará, realiza uma síntese dos mais de trinta anos do Movimento no estado que, em 1988, era um dos 19 estados onde o movimento se organizava.

As reuniões para organização das famílias sem-terra se iniciaram na região do Sertão Central, nos municípios de Quixadá, Quixeramobim e Canindé, porém nenhuma ocupação foi possível, em razão da situação de seca naquela conjuntura. A comissão do MST-Ceará contava com camponeses assentados, lideranças sindicais, agentes pastorais e militantes. Os primeiros momentos foram de descrédito; “a maior parte dos trabalhadores não estava convencida da possibilidade de se construir um movimento camponês forte, como propunha a articulação. Bem como não acreditava mais em proposta de Reforma Agrária, já que o PRRA não havia saído do papel (Silva In: Sampaio *et al.*, 2016, p. 264).

O trabalho de base realizado pelos dirigentes do movimento resultou, em 25 de maio de 1989, na primeira ocupação no estado, na Fazenda Reunidas de São Joaquim. “A ocupação de 1989 é o marco simbólico da história e memória do MST no

Ceará. A ocupação se deu com 450 famílias vindas de várias localidades e municípios da região” (*Ibid.*, p. 264). Naquele dia, José Ricardo Basílio da Silva conta, as famílias trouxeram tudo o que tinham: “certezas e incertezas; o medo e a esperança eram a companhia de toda hora”. Essa primeira ação, lembra o dirigente, demonstrava a potência das lutas camponesas no estado, confirmando a força do movimento e gerando espanto nos donos de terra.

“Em apenas dois anos”, o autor continua, “[...] foram realizadas dez ocupações de terra em sete municípios, mobilizando mais de 2.700 famílias e quatro ações em órgãos públicos estaduais” (*Ibid.*, p. 270).

Em entrevista ao Jornal Sem Terra em junho de 1989, Fátima Ribeiro, que à época fazia parte da direção nacional do movimento, relembra:

No 25 de maio último, aconteceu a primeira grande ocupação no Estado, com 300 famílias [correção: 450 famílias]. A maior do país: 16.500 hectares da fazenda Reunidas de São Joaquim, município de Madalena. O Incra vai cadastrar. Estamos discutindo o trabalho coletivo. Vamos definir quais as famílias que vão cuidar dos açudes, moradia, saúde, alimentação. Vamos fazer um assentamento de referência, para fortalecer o MST (O POVO..., 1989, p. 17).

Segundo ela, à medida em que avançavam no trabalho de organização da ocupação, outras pessoas passavam a acreditar mais. Fátima Ribeiro aponta que mulheres e homens são igualmente importantes na luta: “[...] não importa quem o faça [o trabalho]. Nós, mulheres, participamos em todas as equipes. O importante é que se tenha a capacidade de realizar as tarefas. Participamos na base e até no trabalho em nível nacional” (*Ibid.*, p. 17).

Nesse sentido, Fátima dá pistas da importância da comunicação para o MST, para o fortalecimento das ocupações e para potencializar as vozes Sem Terra. A militante fala que o Jornal Sem Terra¹⁰ é importante porque ele “É a nossa voz. Fazemos tudo para que seja bem distribuído. Mandamos para os sindicatos que têm consciência dos problemas do campo. No acampamento, fazemos a leitura, estudo mesmo, em grupos” (*Ibid.*, p. 17).

¹⁰ Lançado em maio de 1981, o Jornal Sem Terra é realizado pelo MST e distribuído por todo o Brasil. Possui caráter informativo e formativo e desempenha papel duplo, pois ao mesmo tempo que fala com os integrantes do movimento, pode ser acessado por pessoas da sociedade que desejem ter mais informações sobre o MST a partir da visão do movimento. É um instrumento de disputa de narrativas, pois a mídia burguesa, pautada no sistema capitalista, distorce a realidade social, nega, demoniza e mostra o MST de forma pejorativa, guiando a opinião pública.

Imagem 03: Primeira ocupação do MST no Ceará



Fonte: Arquivo/MST Ceará.

Aqui abrimos um parêntese que José Ricardo Basílio da Silva também apresenta em seu texto. O contexto social do Ceará nos anos 1990, que era mais agravado no campo, onde a escassez de água e de alimentos eram adicionadas à falta de terra para trabalhar. “A seca que assolou o Estado deixou um rastro de fome e miséria muito grande e piorou ainda mais as condições no campo, já complicadas” (Silva In: Sampaio *et al.*, 2017, p. 275). Segundo o dirigente estadual, “o MST Ceará se fez e aprendeu com as longas estiagens, as secas, os saques, com a pobreza e a miséria causadas pela cerca e pelo regime de poder, com base no coronelismo moderno, covarde e assassino” (*Ibid.*, p. 277).

Anteriormente falamos sobre uma guinada que aconteceu no início dos anos 2000, em especial após a *Declaração do Semiárido Brasileiro*, que propunha uma descontinuidade na ideia de combate à seca e a virada para o pensamento da convivência. Tal mudança, iniciada e encorajada pela sociedade civil, toma conta também das políticas públicas com o passar dos anos.

Em *Secas e políticas públicas no semiárido: ideias, pensadores e períodos*, o professor José Nilson Bezerra Campos (2014) faz uma análise da evolução das políticas públicas de enfrentamento e combate às secas no Nordeste a partir do período Colonial. Ele divide a história em cinco períodos:

Período 1: Defrontando-se com as secas (1583-1848). O autor relembra que a ocupação do Nordeste se deu, inicialmente, a partir do litoral. Foi com as primeiras secas na região litorânea que a ocupação passa a adentrar os sertões e as secas passam a ser documentadas, porque “quando ocorre seca no sertão não implica, necessariamente, seca no litoral. Por outro lado, quando ocorre uma seca no litoral, é quase certo que tenha ocorrido nos sertões” (Campos, 2014, p. 67). Durante esse período, não houve formulação de políticas públicas para lidar com a seca.

Período 2: A busca do conhecimento (1849-1877). É neste período que se abrem os debates sobre as secas. O marco estruturante apontado pelo autor é a abertura das sessões do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), em 15 de dezembro de 1849. Destaca-se aqui a dúvida de se as secas eram ou não um problema nacional que deveria ser objeto de políticas públicas.

Período 3: A hidráulica da solução (1877-1958). Nesse período há posicionamento governamental para a problemática das secas com a criação de uma política para que o Semiárido fosse menos vulnerável a elas. Há o predomínio da construção de reservatórios de diferentes tamanhos. Campos (2014, p. 77-78) afirma que “há explicação racional para a priorização das infraestruturas hidráulicas no início das políticas de secas: sem água não há civilização e, nas grandes secas, os rios do Nordeste setentrional podiam passar [...] meses, totalmente secos”.

Período 4: A política do desenvolvimento em bases regionais (1959-1991). Impulsionado pelo pensamento de Celso Furtado sobre o desenvolvimento equilibrado da região, o período é marcado pelo “fortalecimento de instituições federais, como a Sudene, [que] foi fundamental para as novas políticas da região” (*Ibid.*, p. 80).

Por fim, o **período 5: O gerenciamento das águas e as políticas sociais (1992-)** é marcado pela Conferência Rio92, onde a Agenda 21 foi formulada. “A Agenda 21 sintetiza muitos pensamentos decorrentes de análises de especialistas, técnicos e políticos do mundo ao longo dos séculos” e os ganhos para as políticas públicas de seca é “proporcionar um documento validado mundialmente para a adoção de políticas relacionadas às secas” (*Ibid.*, p. 84).

O que podemos perceber na divisão em períodos proposta por Campos (2014) é sistematizado por Emilio Talis Mendes Pontes e Hernani Loebler Campos (2013, p. 199):

Historicamente, as políticas de combate à seca atuavam com soluções tecnológicas descontextualizadas, sem preocupação com a incrementação da economia local e desprovidas da atenção aos saberes e práticas locais. Nessa tríade, pode-se englobar o fator sociocultural como elemento indissociável para utilizar os saberes tradicionais dos atores e sujeitos relacionados: o lugar como oportunidade do evento, como espaço de construção da identidade local, o *habitus* das comunidades.

Encerrado o contexto político-social vivenciado não apenas no Ceará, mas em todo o Semiárido brasileiro, retomamos Fátima Ribeiro e José Ricardo Basílio da Silva. Ambos andam lado a lado na construção e na efetivação de uma reforma agrária popular, que atenda aos desejos e anseios de Sem Terras de todo o Brasil. “Lutar pela terra é mais do que lutar por terra”, afirma José Ricardo (2016, p. 278), e continua: “É lutar pela possibilidade de existência como sujeito social, político, econômico, cultural, religioso, é construir a reforma agrária popular, com mais de um passo à frente e nenhum passo atrás. A reforma agrária é o povo que faz”.

Fátima completa afirmando que a reforma agrária é mais do que uma necessidade política. É também uma necessidade social: “A terra é um direito dos trabalhadores. Violência é manter milhões de trabalhadores sem terras. É manter a terra em mãos de uns poucos, para especulação, enquanto milhões morrem de fome”. Para ela, “o capitalismo gera a violência, a concentração de terra, a expulsão do homem do campo. Nós queremos a terra nas mãos de quem nela trabalha” (O Povo..., 1989, p. 17).

Esta sessão pretende apresentar um panorama geral da fundação do MST em nível nacional e em nível estadual no Ceará. Pensamos que a contextualização é importante para entender e nos situarmos dentro das discussões que seguem ainda neste capítulo e nos capítulos seguintes, uma vez que o território que entraremos é construído com base no Movimento, o Assentamento Lagoa do Mineiro. E ainda que o Movimento ainda não fosse atuante no Ceará à época da disputa, ele chega após a desapropriação das terras e fundação do assentamento para colaborar nos processos organizativos e de permanência no território por meio da produção e de projetos desenvolvidos para a melhoria da qualidade de vida da população.

Iniciamos nosso diálogo a partir da escolha de três assentamentos, por razões distintas: 25 de Maio, o primeiro assentamento do MST no estado; 10 de Abril, assentamento localizado na região do Cariri, onde existiu o Caldeirão de Santa Cruz do Deserto; e o Lagoa do Mineiro, que até hoje possui conflitos que permeiam o território, como a instalação de usinas eólicas margeando o assentamento. A opção

se deu porque as leituras iniciais mostraram e apontaram para uma reconfiguração de lutas e disputas sob uma roupagem liberalista, como a instalação de cataventos de energia eólica dentro do território do assentamento, em 2017. Por acreditar que essa reconfiguração dos processos de luta e de defesa do território poderiam ser chave para compreender as maneiras e as transformações das afeições existente dentro do território (ou dos territórios).

As memórias, as lutas, as percepções de verdade, as disputas de poder, as mediações, as pegadas que deixamos, as reflexões. Olhar ao mundo a nosso redor é tarefa cotidiana. Mas ao olhar sem perceber, sem demorarmo-nos, deixamos passar importantes rastros que só são percebidos quando estamos presentes. Estar presente com uma prática pautada no amor, que mistura “vários ingredientes: carinho, afeição, reconhecimento, respeito, compromisso e confiança, assim como honestidade e comunicação aberta” (hooks, 2021, p. 47).

bell hooks (2021, p.48) escreve que “quando entendemos o amor como a vontade de nutrir o nosso crescimento espiritual e o de outra pessoa”, é nítido “que não podemos dizer que amamos se somos nocivos ou abusivos. Amor e abuso não podem coexistir. Abuso e negligência são, por definição, opostos a cuidado”. São essas práticas de cuidado que pautam as decisões metodológicas desta pesquisa.

Partimos rumo ao Assentamento às nove horas da manhã do dia 20 de março. Fomos recebidos na Escola do Campo Francisco Araújo Barros, estrutura que “dispõe de 12 salas de aula, que podem atender até 1.600 alunos nos três turnos. O prédio conta com dependência administrativa, biblioteca, laboratórios de Informática e Multidisciplinas (Química, Biologia, Física e Matemática), espaço para o Grêmio Estudantil, anfiteatro, pátio coberto e ginásio poliesportivo. O empreendimento contou com investimentos dos Governos Federal e Estadual no valor de R\$ 3,6 milhões” (Silva, 2012).

A Escola é a *corporificação* de uma reivindicação histórica do assentamento, do MST e das pessoas que vivem no campo: “construção de escolas de ensino médio destinadas aos jovens assentados, permitindo a continuidade dos estudos a quem precisava se deslocar até as sedes das cidades mais próximas para conclusão do Ensino Médio” (*Ibid.*).

Corporificação

cor-po-ri-fi-ca-ção
Substantivo feminino
 Ato de cor-po-ri-fi-car
 Dar ou ganhar
 corpo. Corporizar
 Solidificar,
 reunindo num corpo
 elementos
 dispersos.

Defender a instalação de uma escola dentro do território da reforma agrária é munir as pessoas de direitos básicos e de políticas que fortalecem territórios e vozes dissidentes de mulheres, LGBTQIA+ e movimentos sociais. Olhando para a América Latina com a “feminista, antirracista, educadora popular, ecologista do Sul, animalista” que “acompanha processos de mulheres que defendem seus territórios, além de militante feminista *desde abajo* e à esquerda”, Delmy Tania Cruz Hernández (Hernandez; Jiménez, 2023, p. 388), durante o século XXI, havia “aumento das disputas de territórios, sobretudo aqueles habitados por *povos ancestrais*. A violência estrutural em que estamos imersas se ampliou devido à política estatal intimamente ligada aos *planos neoliberais*, cuja repercussão se dá principalmente nos territórios indígenas” (*Ibid.*, p. 53, grifo nosso).

“Projetos extrativistas de mineração, hidrocarbonetos e agroindústrias se instalam em cada vez mais geografias em toda América Latina” (*Ibid.* p. 53), mas se pudéssemos responder à Hernández, incluiríamos as indústrias dos ventos, das águas, dos raios solares. Áreas do tamanho de um campo de futebol — ou senão maiores — são desmatadas para dar lugar a *parques* de energia solar. Um nome bonito e chamativo, afinal um recurso natural é usado para geração de energia.

A autora completa: “quando mulheres organizadas levantam a voz para defender o território, enfrentam uma hidra de muitas cabeças”. É a partir de ações pautadas no cuidado com o território onde as casas foram erguidas e as raízes estão fincadas. Espaço onde cultivam canteiros e hortas de plantas medicinais e fruteiras que alimentam família, vizinhança, comunidade, a animais que vivem por perto. Cuidado com o entorno, com as pessoas, com o meio ambiente. “O foco da violência

se concentra em seus corpos e na intimidação da maneira de ser *mulher* nas comunidades, de modo a colocar em dúvida sua atuação moral” (*Ibid.*, p. 54, grifo da autora).

As atividades guiadas pelo coletivo, pelas relações sociais e pelas relações com o território, vão de encontro ao pensamento individualista vigente onde relações são frágeis, descartadas e descartáveis, pautadas em interesses e relações de poder controladas pelo capital financeiro. Ao conduzir essas atividades, elas são caracterizadas como “traidoras da sua comunidade e nação” quando não aceitam a instalação de grandes empreendimentos no território, quando não aceitam vender ou sair dele (*Ibid.*, p. 55). Protegem e vão contra companheiras e companheiros da comunidade que acreditam que aquele caminho outro, de vender a terra para ter um grande montante de dinheiro é melhor do que plantar e produzir e vender o que puder para viver — e conseguir viver; acreditam que aquele emprego salvará suas vidas e será eterno. Conversas que ouvem por aí e, ludibriados, fazem coro à uma massa.

As entrevistas realizadas para esta dissertação são chamadas de *conversas*. Fazemos intencionalmente, pois queremos que as pessoas falem da vida delas. Em uma conversa as histórias chegam, nas entrevistas, *não tenho nada pra contar, não*. Como se a vida delas fossem menos importantes do que a de outras.

Ao todo foram mais de cinco horas e meia de material bruto em áudio. Quatro pessoas foram entrevistadas: Antônio Viana de Sousa, Francisca Martins de Souza Silva, Manuel Martins do Nascimento e Maria Ivaniza Martins de Sousa Nascimento; pessoas que viveram os anos de conflito com jagunços e pela libertação do território. Incontáveis xícaras de café, sons de pássaros e o balanço das árvores e arbustos embalaram e são trilha sonora das conversas, que aconteceram entre as casas e a Escola de Ensino Médio Francisco Araújo Barros. Lugares onde cada um se sentia confortável e escolheu para nos receber.

No próximo capítulo entramos no Assentamento e apresentamos as pessoas que moram, trabalham, cuidam, amam, vivem e defendem o território. Pessoas que nos receberam com sorriso no rosto e compartilharam histórias de suas vidas na luta ao lado de companheiras e companheiros e de lutas comuns.

As memórias trazidas à tona pelas quatro pessoas foram gravadas e, em seguida transcritas. Aqui a história está construída a partir de um diálogo entre as falas (sempre sinalizando quem falou), que se confirmam e se completam umas às outras, mesclando com outros documentos das pessoas: recortes de jornais, escritos,

canções, poesias. Os fios e rastros das memórias das quatro pessoas assentadas estão registrados e são apresentados como elas falaram, sem edições quanto a concordâncias, regência; as edições foram feitas apenas para deixar a leitura mais fluida e com menos repetições ou frases não concluídas — quando elas ainda são verbos soltos e sem ligação.

3 ESMIUÇANDO E CONVERSANDO LONGO: UMA METODOLOGIA COMPREENSIVA DE REDES E AFETOS

Todos nós somos a invenção de alguém.

Socorro Acioli

Oração para desaparecer

Inspirada na antropologia, na etnografia e na história oral, onde o valor do discurso testemunhal é validado por um coletivo e um *eu*, pode-se dizer que a pesquisa se divide em três *corpora* flexíveis, imbricados e unidos. O *corpus* da pesquisa teórica, o *corpus* da pesquisa e definições metodológicas e o *corpus* da pesquisa de campo. O primeiro tem início anterior à pesquisa de mestrado e se consolida nela a partir de leituras que pensam epistemologicamente a comunicação e processos metodológicos inspirados em outros saberes.

Paul Ricoeur (2007, p. 172) aponta a *vinculação* como sendo um dos seis componentes da operação testemunhal, ao transformá-lo em *instituição*, ou seja, “o instituído, aquilo que é socialmente preestabelecido pela obrigatoriedade do hábito” (Sodré, 2021, p. 94). Uma “vincularidade intersubjetiva” (*Ibid.*, p. 99) garantida a partir da “confiança na linguagem” (Ricoeur, 2007, p. 172).

Aproximando-se das ideias de “espaço de experiência” e “horizonte de expectativas” da história dos conceitos, Leanor Arfuch (2010, p. 73, grifo da autora), pesquisadora e professora do departamento de ciências sociais da Universidad de Buenos Aires (UBA), anuncia que “a persistência aguda da crença, esse *algo a mais*, esse suplemento de sentido que se espera de toda inscrição narrativa de uma ‘vida real’, remete a outro regime de verdade, a outro horizonte de expectativa”.

Em *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*, Reinhart Koselleck (2006, p. 310) conceitua *expectativa* como um rebatimento, no presente, do futuro; é a realização do futuro no hoje. Por sua vez, “uma *experiência*, uma vez feita, está completa na medida em que suas causas são passadas, ao passo que a experiência futura, antecipada como expectativa, se decompõe em uma infinidade de momentos temporais”. Sobre a *experiência*, o autor anuncia:

A experiência é o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento, que não estão mais, ou que não precisam mais estar presentes no conhecimento (*Ibid.*, p. 309).

A experiência pressupõe reflexão dos acontecimentos passados e é o conjunto delas que o autor chama de “espaço de experiências”, enquanto o “horizonte de expectativas” é aquele onde se localizam experiências futuras antecipadas. Dois lugares que não se atravessam e, uma vez que o tempo não é estático, funcionam como uma fronteira em um eterno movimento de afastamento que, quando atravessada, “cria uma experiência nova” (*Ibid.*, p. 313).

O outro horizonte de expectativa que Arfuch fala é o dos encontros e dos entrelaçamentos das histórias de vida de pessoas de uma mesma comunidade, que compartilham de um *comum*. Histórias narradas sob a forma de um *testemunho* que se interrelaciona com outros. É o que a autora chama de *espaço biográfico*:

Se a história (de uma vida) não é senão a reconfiguração nunca acabada de *histórias* divergentes, superpostas, das quais nenhuma poderá aspirar a maior “representatividade” — nos mesmos termos nos quais, para a psicanálise lacaniana, nenhum significante pode representar totalmente o sujeito —, nenhuma identificação, por mais intensa que seja, poderá operar como elo final dessa cadeia. É precisamente sobre esse vazio constitutivo, e sobre esse (eterno) deslizamento metonímico, que es tecem os fios de nosso espaço biográfico (Arfuch, 2010, p. 73).

Fazendo coro a Ricoeur (2007), Arfuch (2010, p. 73) defende a construção narrativa do testemunho enquanto a força que o confere confiabilidade e “verdade”. Ao testemunho, a autora (*Ibid.*, p. 69) ainda confere um *valor biográfico*, impactando a “(re)configuração da subjetividade contemporânea”.

A metodologia empregada e a descrição de cada *corpus* desta dissertação estão sistematizadas a seguir, bem como os métodos e aprendizados.

3.1 Esmiuçando a metodologia: a construção do *corpus* teórico

A coleção de textos, livros, autoras, autores e conversas desta dissertação tem como ponto de partida uma compreensão ampla de comunicação, compreendendo-a a partir da vinculação ao *comum*. Sodré (2021, p. 32) afirma que os campos científicos possuem “pré-compreensões”, ou seja, “uma apreensão sensível do campo estudado — não se discute realmente sobre o objeto que se pretende científico”. “Sob a égide da racionalidade neoliberal”, o autor continua, parece que as “ciências do homem”

tornam-se *supérfluas*. “Pode ter havido a percepção generalizada de velocidade na mudança de hábitos de consumo, mas não a admissão consensual de um novo campo científico ligado à essas transformações” (*Ibid.*, p. 33). a pré-compreensão da comunicação enquanto científico.

Sodré continua seu argumento falando que as teorias propostas a partir de grupos, universidades compartimentam o *saber* ao limitar escopo e perspectiva de análise. A importância de se distanciar de teorias é também o que Freire (2013) aponta a partir do uso da *comunicação*, em substituição à *extensão*. O espaço “vazio” que a comunicação prescinde é quase como ir ao campo sem conhecer o campo ou sem fazer uma pesquisa prévia. Abrir-se ao outro é colocar-se numa posição compreensão, ao mesmo tempo que de compartilhamento.

As reflexões buscadas para composição da reflexão deste trabalho são apoiadas em uma perspectiva da história vista debaixo, a partir de pessoas pobres e postas à margem da sociedade financeirizada. Dessa forma, existe a busca por autores que reconstroem essa história mundial a partir de recortes como a transição do sistema feudalista para o sistema capitalista descrito por Silvia Federici (2023). As relações e as considerações sobre o apagamento possuem Paul Ricoeur (2007) como principal pensador, complementado por historiadores e pessoas que viveram experiências de apagamento (e tentativas de apagamento), como Antônio Bispo dos Santos (2023). A reflexão teórica se apoia em críticas aos modelos de pensamento e as práticas humanas a partir de bell hooks (2021) e Muniz Sodré (2021). Aos autores também se unem outros e outras pensadoras decoloniais. Por fim, a aproximação da teoria com a prática foi feita a partir da etnografia e da história oral.

3.2 Esmiuçando a metodologia: a construção do *corpus* metodológico

Construir uma metodologia que tem a *sistematização de experiências* como prática para descrição de processos e construção de memória do conhecimento *comum*. Uma ciência do *comum* (Sodré, 2014), das vinculações e da escala micro e interpessoal, onde as experiências pessoais são tão importantes quanto as coletivas. Ciência aqui usada para a sistematização de processos e aprendizados da construção do conhecimento coletivo, a partir da análise de atributos qualitativos e *simbólicos* que nos são fornecidos a partir do discurso — aqui posto como materialização de tal campo simbólico. Ora, se o discurso é produto de um tempo histórico e social de um corpo (individual e coletivo), não seria ele a materialidade dos corpos?

Sodré (2014) percebe a ética como um *compromisso* econômico, cultural e transcendente (de teor invisível). Para o autor, a ética tem a ver com a *prática* – escolhas e ações — e é exercício permanente. É uma relação dialógica que envolve laços — conexão permanente com as pessoas e com o espaço, *comunidade*. A perda da ética em nível global, segundo o autor, se deve pela mediação, “uma formação discursiva que constrói a representação da realidade econômica, social e urbana como um objeto de conhecimento específico, vetorizado pela comunicação” (Sodré, 2021, p 122).

O debate epistemológico que Sodré (2014; 2021) propõe nos leva às práticas de amor descritas por hooks (2021). Na concepção da autora (*Ibid.*, p. 47), o amor possui várias dimensões. Ela enumera oito dimensões:

- Afeição;
- Carinho;
- Compromisso;
- Comunicação aberta.
- Confiança;
- Honestidade;
- Reconhecimento; e
- Respeito.

Nenhuma dessas dimensões é mais importante do que a outra e nenhuma deve ser suprimida, pois sem respeito, não há amor. Sem comunicação aberta, muito menos. São dimensões que se completam e é a mistura delas que nos leva ao amor. Daí a importância de se construir práticas que tenham o bem-estar e o Bem Viver como direção e caminho. A principal mudança para a construção desse método, entretanto, está na pessoa pesquisadora. Na compreensão de que a vida isolada é apenas uma parte do todo. Por isso, além de ter um referencial teórico que dialoga com as diferentes possibilidades de fortalecimento dos vínculos sociais, é importante aplicá-los às práticas de pesquisa e às práticas cotidianas, como um valor a ser compartilhado e ampliado. Antônio Bispo dos Santos (2023, p. 54) diz que o planeta terra é redondo para que as pessoas não se atropellem; indo à contrapelo como propõe Montenegro (2006).

A construção do *corpus* teórico aliado ao planejamento e reflexão metodológica nos levam às visitas de campo e a observações sobre a construção do texto. Nos próximos tópicos vamos finalizando a costura deste trabalho, onde a reflexão epistêmico-metodológica é uma das principais contribuições.

3.3 Esmiuçando a metodologia: a construção do *corpus* prático

Pensada para ser uma metodologia participativa, inicialmente estava dividida em três etapas que, ao priorizar relatos orais de histórias de vida como fonte de pesquisa e de análise, relatos que partem de uma escala micro-histórica, contextualiza nossas reflexões a partir das narrações. Esse processo conecta tempo e espaço da macro-história às lutas entre camponesas e camponeses e latifundiários no Ceará.

Versando sobre as lutas entre trabalhadoras e trabalhadores rurais e “grandes proprietários no sul e sudeste do Pará”, Regina Guimarães Neto (2019, p. 93) afirma que “as linhas temporais e espaciais que se interligam — através da narrativa — às dimensões macro-históricas relevam as experiências dos trabalhadores rurais na história dos conflitos agrários, não apenas na Amazônia, mas no Brasil”.

As três etapas pensadas inicialmente possuem relação direta com o *corpus* e com as discussões presentes nele. Cada uma possuía um objetivo específico e complementar:

1. Fazer sentido em coletivo

- **Metodologia:** Roda de histórias (tempo médio: 75min).
- **Objetivo:** Fazer sentido em coletivo, sensibilizar e escutar recortes de histórias de vida ligadas à história do assentamento.
- **Procedimento metodológico:** Roda de histórias com 20 a 25 pessoas. Cada uma deve levar um objeto de afeto que possua relação com o assentamento (bandeira, fotografia, planta, alimento, terra, caderno, livro). Todas vão contar a história do objeto que levaram, para isso terão até 3 minutos. O grupo deve indicar os possíveis entrevistados. Quem tem mais para falar?
- **Resultado esperado:** Pessoas sensibilizadas sobre a importância da escuta e sistematização de histórias de vida e lista de entrevistados/as.

2. Linha do tempo

- **Metodologia:** Linha do tempo com tarjetas no chão (tempo médio: 45min).
- **Objetivo:** Construção da linha do tempo do assentamento, levantamento dos principais marcos do assentamento, levantamento de acontecimentos importantes para o assentamento.
- **Procedimento metodológico:** Construção coletiva em tarjetas no chão. Enfatizar que não conheço a história completa do assentamento. Começar inserindo principais marcos e acontecimentos (mortes, construções, desapropriação). Em seguida, inserir outras datas e informações.
- **Resultado esperado:** Linha do tempo do assentamento, comentários sobre eventos e marcos e histórias compartilhadas.

3. Entrevistas

- **Metodologia:** Entrevistas de histórias de vida (tempo médio: 2h).
- **Objetivo:** Escuta ativa e registro de histórias de vida permeada pela história do assentamento.
- **Procedimento metodológico:** entrevista semiestruturada apenas com um roteiro base para nortear a conversa, que partirá de um fio condutor mais amplo — a história de vida; “me conta sua história”. Entrevistas gravadas. Gravar em áudio ou vídeo a autorização de uso de imagem e recursos audiovisuais produzidos dos momentos. Diário de campo, com anotações sobre o que vemos, ouvimos, sentimos, percebemos. em seguida elas serão transcritas.
- **Quantas?** 5 ou 6.
- **Resultado esperado:** Histórias registradas e sistematizadas.

Como já compartilhado, o primeiro passo (fazer sentido em coletivo) não aconteceu porque, ao chegar no território, a importância de ouvir, contar e sistematizar as histórias de vida já existia nos discursos e conversas paralelas. A seguir, a metodologia sai do planejamento e entra na prática. Esperamos que se tenha uma compreensão ampla dos processos e métodos utilizados para a construção deste trabalho.

O primeiro contato com o assentamento foi a partir do Setor de Comunicação do MST Ceará, que indicou experiências que dialogavam com a pesquisa e escolhemos a experiência do Lagoa do Mineiro. A ida a campo demorou e aconteceu em três dias. A avaliação é de que esse tempo foi suficiente, mas que algumas lacunas foram encontradas nas etapas de transcrição e análise. Para pesquisas futuras, frisa-se a importância de alguns fatores (que havíamos previsto no planejamento, mas que por questões que fogem do nosso controle, precisaram ser adaptadas):

1. **Mais dias em campo** para possibilitar vivências além das conversas;
2. **Mais de uma ida a campo**, para que as relações construídas possam, de alguma forma, ser nutridas. Importante que a ida a campo subsequente aconteça com o primeiro material revisado e, se possível, já transcrito;
3. **Registrar** as conversas e experiências em formatos e suportes múltiplos.

Enquanto método de pesquisa, as conversas desenvolvidas tinham um roteiro de temas a serem abordados, bem como acontecimentos pinçados de textos lidos na etapa de pesquisa. Importante salientar que o roteiro não é algo fixo, mas uma lista de assuntos a serem tratados, questionados e lembrados.

Após chegar, me apresentar e perguntar se posso gravar a conversa em áudio, com um gravador de voz (sugiro fortemente o investimento no equipamento de áudio, para que não se dependa de telefone celular). Com o gravador ligado, me apresento novamente e apresento a pesquisa. Desejo ouvir as histórias de vida e de luta no Assentamento Lagoa do Mineiro. Algo como *me conta da sua vida, do momento que você nasceu até hoje*.

Começando pelo indivíduo, o roteiro é extenso e abrange diversas áreas da vida social. Desde questões familiares, até questões coletivas e de ligação às lutas. Nem sempre conversamos sobre tudo — e por isso a defesa da importância de várias idas a campo, para que se possa descobrir um panorama geral e cada vez menos sintético da vida *comum*. O centro do questionário é o indivíduo, como ele se relaciona com o coletivo, como e onde questões externas se materializam nesses territórios abaixo apresento o roteiro das conversas, chaves de entrada em temáticas específicas e que podem enriquecer os diálogos. Abaixo, uma versão sintética do

roteiro, que funciona como ementa para as questões desejadas. O roteiro está apresentado em sua completude nos anexos.

3.3.1 Roteiro sintético para entrevistas de histórias de vida

1. **Sobre a pessoa:** personificar e humanizar o entrevistado. Não é um número, mas uma pessoa com experiências e vontades próprias, mas que se insere em um coletivo. Quem são essas pessoas? O que elas querem?
2. **Sobre a família:** aqui entendida para além do *núcleo familiar* tradicional, entendido como casal (heterossexual) e filhos/as. Família entendido aqui como coletivo de pessoas unidas em prol de algo *comum*, uma *comunidade*.
3. **Sobre a terra:** questões ligadas à produção, aos afetos, às lutas e à permanência
4. **Sobre questões externas:** como fatores que as pessoas do Assentamento não têm controle impactam nas vidas delas. A materialização do capital e de fatores ambientais, como as secas.

A construção do roteiro tem como base processos metodológicos e métodos construídos ao longo dos anos por diversas pesquisadoras, pesquisadores, instituições e grupos. Como a Tecnologia Social da Memória, que é a sistematização da metodologia desenvolvida pelo Museu da Pessoa para sensibilizar, sistematizar, organizar e compartilhar histórias de vida. O Museu parte do pressuposto de que toda pessoa é um patrimônio porque sua memória é um patrimônio, seu corpo é um patrimônio, seus desejos são patrimônios. Cada pessoa é um museu.

Proposta que conflui com *O museu da inocência*, de Orhan Pamuk (2014). No livro, um misto de ficção e autobiografia, são as casas — e os territórios ocupados por pessoas — que viram museus. É nesses espaços onde são materializadas as experiências, vivências, desejos, anseios e medos individuais (e coletivos). Os museus são, então, as casas (espaço material e imaterial), e o que faz o diálogo entre o museu-casa e o mundo exterior é a comunicação. Ela está entre, realizando mediações nas diversas esferas apoiada em aparatos tecnológicos (dispositivos) e aparatos imateriais (afetos), carregada de arcabouços teóricos e verdadeiros bancos de experiências de vida — individuais e coletivas.

É importante ressaltar que a reflexão metodológica se deu em um território diferente do território da pesquisa, se deu na cidade (Fortaleza) a partir de conversas

(que também aconteceram virtualmente), leituras, pensamentos e experiências. Por isso a importância da flexibilidade da metodologia e de desnudar-se. Flexibilidade de adaptar os passos pensados para a realidade encontrada, como aconteceu nesta pesquisa. A chegada no Assentamento demonstrou as dificuldades e apontou luzes para a real importância do cumprimento e flexibilização do planejamento.

3.4 Esmiuçando a metodologia: a construção do texto

Quando afirmamos que os poderes circulam nas relações sociais e a materialização deles acontece nos corpos e nos discursos, faz-se necessário prestar atenção ao texto e sua escrita. Observar atentamente palavras, expressões e suas significações para os grupos envolvidos. Escrever a história invertendo a lógica mercantil do poder é, também, construir discursos que falam não apenas sobre as populações afetadas, mas com essas pessoas e com a linguagem delas. Por isso, a construção do texto (a sistematização) é um passo fundamental nesse processo. É ele que virá a público com as narrativas orais.

Dessa forma, como já explicitado desde o começo, a opção metodológica deste trabalho é a não omissão do pesquisador, por entender que a vinculação está diretamente relacionada à construção e fortalecimento do *comum* e, portanto, da circulação de informações, conhecimentos, saberes, sabores. Uma rede de compartilhamentos. Ao tecer considerações metodológicas sobre a História Oral, Guimarães Neto (*In: Montenegro et. al*, 2012, p. 33) escreve:

Para a escrita da história, seguindo essas reflexões, a dimensão poética do discurso não deve ser vista como obstáculo ao rigor metodológico que se exige da disciplina ou como aquilo que se contrapõe às regras da escrita da história. Chartier (2007) também se manifesta na mesma direção. Sobretudo, quando afirma, na trilha aberta por P. Ricoeur (2007), que não apenas os documentos permitem dar “autenticidade” ao texto historiográfico — convocando R. Barthes a este debate, para quem padecemos do ato compulsivo de “autenticar o passado” —, mas que a narrativa deve também produzir inteligibilidade no “dar a ver” e “a contar” na configuração da arquitetura textual, criando vida no território dos mortos. E, de maneira bastante enfática, coloca a escrita tanto quanto os documentos no centro da operação historiográfica.

Observar com cuidado a escrita do texto é importante, como demonstra a autora. É a partir dele que podemos criar condições subjetivas para a construção e efetivação das mudanças discursivas e de ações, que buscamos pôr em prática no próximo capítulo, junto do caminho metodológico que descrevemos.

No próximo capítulo vamos entrar no território do Assentamento Lagoa do Mineiro pondo em prática e refletindo sobre os encontros, práticas e métodos que construímos. O texto passa a ter dois narradores

4 EMBAIXO DOS CAJUEIROS: O ASSENTAMENTO LAGOA DO MINEIRO

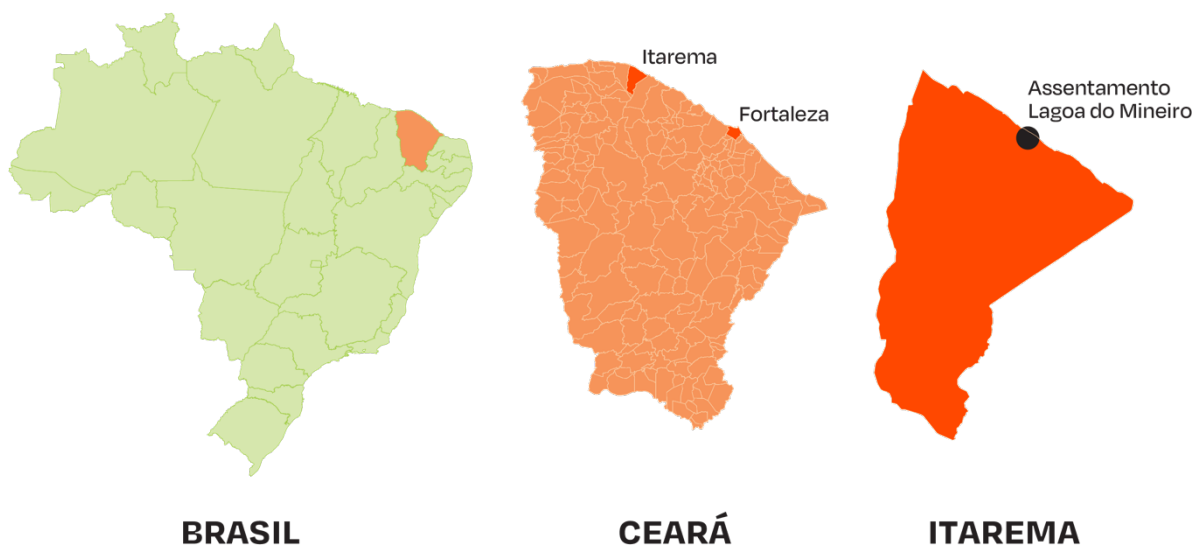
Nós rezava muito, contava a história
Que nós só podia ter libertação se fosse
[com a união

Dona Chiquinha

O acesso ao Assentamento é feito pela CE-085, rodovia que faz a Rota do Sol Poente. Com início em Caucaia, na Região Metropolitana de Fortaleza, são quase 395km percorridos até Chaval, na divisa com o Piauí. Entre praias, dunas, falésias, lagoas, coqueirais e cataventos de usinas eólicas, dobramos à direita no quilômetro cento e setenta e seis. A rodovia asfaltada aos poucos vai ficando vermelha e a terra toma conta da estrada. Uma pequena placa de tijolos e concreto pintada de branco com texto e seta sinaliza a entrada do assentamento.

Árvores margeiam a pista onde carros, motos, pessoas e animais transitam. Cajueiros que foram sombra e alento para as primeiras reuniões dos moradores das terras herdadas pelo padre Aristides Andrade Sales seguem fazendo sombra para quem precisa, mas agora com a terra desapropriada.

Imagem 05: Mapa do Brasil e do Ceará com localização do Assentamento Lagoa do Mineiro



Fonte: Autor.

A organização das pessoas começou com as celebrações e leituras da Bíblia. A ligação espiritual é forte demarcador da construção da comunidade e de fortalecimento dos laços: “nosso princípio organizativo, ele começa com a celebração da Palavra de Deus. Era a Igreja Católica, organizando os círculos bíblicos e os debates da comunidade por meio de uma celebração que acontecia debaixo dos cajueiros”, lembra Maria Ivaniza Martins de Sousa Nascimento, Ivaniza, assentada, educadora, mãe, avó, 52, durante entrevista para esta pesquisa. “A gente não tinha estrutura. Nossas casas, naquela época, todas eram de taipa, porém a gente fazia as celebrações pra discutir os problemas das comunidades debaixo dos cajueiros.”

Manoel Martins do Nascimento, Manoel Louvado, assentado, 78, agricultor, casado, pai, avô, busca sua história na memória. Sentado em uma cadeira vazio no alpendre de sua casa, o que nos separa é outra cadeira, onde o gravador está ouvindo tudo. Os olhos vão longe. Olham para o horizonte, para além de mim, e pensam em um tempo não tão distante. Marcas e sentimentos que parecem argila úmida. Quando expliquei que queria ouvir a história dele, seu Manoel riu e falou: “mentira não, né? Mas nós vamos fazer aqui e acolá um salto”. É nítida a consciência de que ele não lembra tudo. Talvez pela idade, talvez por não querer falar. Você perceberá que essa compreensão de que a memória não é completa e que pode ser editada está presente em todas as entrevistas. Seja pela escolha de palavras, seja pela supressão delas, tal como Ricoeur (2007) aponta.

“Tem uma historiazinha. Ela não é feia, mas também, bonita demais, não é. Mas é uma história segura que nós trabalha com a Igreja Católica. A Igreja Católica, ela anuncia a história de um povo, os hebreus. E esse povo, existe uma parte aqui dentro do assentamento. E aliás, em todos os assentamentos. A história daqui não é só aqui. Não é só a Lagoa do Mineiro. A história daqui não começa aqui e não começa comigo, porque antes da luta já eu já vivia aqui. Meu nome é Manuel Martins do Nascimento, conhecido como Manoel Louvado.”

Os sobrenomes entrelaçados falam de um coletivo que mantém raízes, constrói e fortalece laços no território. Laços que organizam a luta pela terra e que envolvem comunidades vizinhas.

Ivaniza lembra que padre Aristidedes não participava dos momentos de liturgia: “raramente tinha uma celebração e quando tinha uma celebração que ele vinha estar presente era para discutir um problema ligado ao latifúndio, ligado a terra”. Eram os anos 1980 e todos os que moravam no território tinham que pagar *renda*, que era cara

e chegava à metade da produção. Irmã de Ivaniza, Francisca Martins de Sousa Silva, conhecida por Neide, assentada, agricultora, curandeira, meizinheira, rezadeira, 57, mãe, recorda que o pai foi explorado naquela terra: “todos os camponeses aqui das comunidades que hoje é o Assentamento Lagoa do Mineiro e os assentamentos vizinhos, todos eles eram explorados porque pagavam renda caríssima”.

Antônio Viana de Sousa, assentado, agricultor, 73, casado, pai, avô. Fala sobre sua infância, nos anos 1950: “posso até considerar que minha vida, nos tempos de criança, fui escravo. Escravo de quem? Dos que mais tinham. Dos mais ricos que a gente considerava na época, que dizia que a terra era deles, que dizia que tinha uma coisinha e eu tinha que trabalhar lá para ajudar os meus pais”.

Até 1984 não existia uma delimitação da renda paga pelos trabalhadores e trabalhadoras. “1984 e 1985 aqui nesse assentamento foi momento, nessas comunidades, foi momento de grande revolução, de grande sofrimento”, conta Ivaniza. A assentada continua: “em 1984, o proprietário, que se dizia arrendatário da terra, ele reuniu os trabalhadores pra avisar que todos tinham que pagar a renda mensal. Ou seja, até então não existia uma delimitação dessa renda, porém, a partir dessa reunião que ele reuniu, disse que estava levando o negócio a sério e que os trabalhadores tinham que explorar a terra, mas tinham que garantir produtividade”.

Mas não eram todas as culturas que tinham plantio *permitido*. E a produção era repartida na metade. “Tinha que ser repartido meio a meio, ou seja, se fizesse um saco de feijão de cem quilos, cinquenta quilos ficariam para o proprietário da terra e cinquenta quilos ficariam para os moradores. Se os moradores não produzissem naquele ano, ele [padre Aristides e contratados] obrigava os moradores a vender as galinhas que criava a vender o animal. Meu pai foi um que vendeu o burro que tinha, de grande estimação, que era quem levava a mandioca para a casa de farinha... Teve de vender para pagar a renda naquela época, porque o meu pai não fez uma produção”, Ivaniza Martins busca na memória.

Neide lembra do burro que o pai precisou entregar. Naquele ano a terra não deu porque o pai tinha adoecido e não conseguiu a produção imposta: “meu pai foi um dos que quando completou o ano que ele foi receber a safra, ele não tinha feito, não tinha dado o legume, porque o meu pai tinha adoecido e aí ele foi, levou o único jumentinho de carga do meu pai. Papai entregou o jumento, a cangalha, os caçua e os cambito em troca do trabalho que não tinha tido o retorno da plantação desejada por eles. Tudo ficava anotado no controle deles”. As safras seguintes foram de fartura.

A família plantou, colheu, entregou a renda e comprou outro jumento. “E aí a gente foi crescendo, ficando jovem”, conta Neide.

Viver naquele território “era viver trabalhando na agricultura, pagando a renda aos donos, pagando renda caríssima que eles cobravam”, rememora seu Manoel: “nós pagava a renda aqui ao padre Aristides, que ele mandava outros dele receber a renda. Receber a renda e vim ver quem brocava ou não. Se nós brocassem, ele dizia: tire um pedacinho de roçado aqui, acolá. Isso durou muito. Durou muito. Mas nós *vencemo*, graças a Deus”.

Ouvindo e lendo essa história sendo tecida, lembramo-nos da filósofa feminista Silvia Federici (2023, p. 65), que afirma que mesmo nos tempos feudais já aconteciam cobranças de impostos “contra a natureza e a liberdade”. A autora (*Ibid.*, p. 227) aponta que a destruição do *comum* e da vida comunitária são estratégias para que fossem criadas as condições para a economia capitalista. Há, portanto, um deslocamento, uma ressignificação da palavra *liberdade* para a ausência de senhor (*Ibid.*, p. 219).

Ivaniza lembra que já sabiam que as terras eram do padre Aristides, padre que andava na casa da mãe dela, dormia lá, casou seu Antônio. Era como família, contaram. Entretanto, tinham famílias que ele gostava mais do que outras — famílias que produziam mais. “Negócio dele era explorar e ter muita produção”, fala.

Até então, a exploração da mão de obra das pessoas trabalhadoras acontecia através da entrega da produção para o latifundiário em troca de permissão para seguir cultivando naquele pedaço de chão. O controle dos corpos exercido pelo capitalismo se usava de meios brutais e violência para garantir produtividade.

As pessoas entrevistadas contam que foi em 1985 que a situação começou a mudar. Em meados de maio, padre Aristides foi ao território realizar uma missa. Na tradição católica, maio é um mês dedicado à Maria, mãe de Jesus. Durante todo o mês, a fé, a religiosidade e a espiritualidade são ativadas e fortalecidas através de encontros, orações, discussões e reflexões. Foi nesse contexto que o padre chegou à comunidade.

“Num certo momento ele veio fazer essa celebração, isso no 1985. Ele veio fazer uma celebração nos meados de maio de 1985. Ele veio — e maio era o mês de Maria, o mês que fazia a celebração, as coroações de Nossa Senhora. [...] E nesse dia, quando terminou a celebração, era por volta de três da tarde, a celebração

terminou e ele disse que queria uma reunião com os moradores.” Ao contar isso, Ivaniza parece voltar no tempo. Atravessar um portal. Um véu que separa os tempos.

Nessa reunião, ele disse aos moradores que iria vender a terra.

Ivaniza Martins

— Nessa reunião, ele disse para os moradores que ele ia vender a terra. [Ele disse:] “Chamei vocês para aproveitar para fazer a celebração, mas também para comunicar para vocês que essa terra, eu vou vender ela para a Ducoco¹¹. Aqui vai se tornar tudo uma área, uma terra da Ducoco. Eles vão encher de coqueiro, plantar... vão produzir, que aqui ninguém está querendo produzir, aqui tá todo mundo querendo é curtir preguiça em cima dessa terra. Então vão curtir preguiça noutro canto, porque aqui quem vai ficar é a Ducoco e eu vou vender essa terra bem vendida para o coco”. Aí um morador perguntou para ele: “Padre, nós vamo morar onde, pelo amor de Deus?”, porque o que passou de preocupação naquela hora foi onde a gente ia morar. Por mais que a gente estava nas nossas casas de taipa, mas foi uma grande preocupação que surgiu em todo mundo e um fez a pergunta. E aí nessa pergunta, ele respondeu que nós ia morar no inferno. A partir daquele momento que ele foi embora, que ele deixou aquela largada, que nós ia morar no inferno, aí nós se reuniu e dissemos que no inferno nós não ia ter terra, nós ia ter a terra era aqui. Aqui, agora. Nossa terra seria aqui, a que nós estava pisando nela.

Neide Martins

— Aí quando foi um dia, ele marcou uma missa lá para a fazenda. Aí chegou lá, disse que a terra estava sendo vendida para a firma Ducoco. Aí levantou-se no meio da missa, na hora do sermão, Deus perdoe ele, mas a gente tem que contar essa história, que é a nossa história de luta. Quando ele se levantou, o seu João Silvana, de 75 anos, que morava na comunidade da Barra do Corrente, hoje já é

¹¹ Fundada em 1982, a Ducoco Agrícola S.A é uma empresa que produz e comercializa derivados do coco. Tem sede em Itapipoca, no litoral cearense, e ligação com diversas disputas por território com comunidades agricultoras e o povo indígena Tremembé. O conflito histórico entre Ducoco e povo Tremembé está descrito no relatório “Os Invasores: quem são os empresários brasileiros e estrangeiros com mais sobreposições em terras indígenas”, publicado pelo De Olho nos Ruralistas e disponibilizado em: <https://deolhonosruralistas.com.br/wp-content/uploads/2023/04/Os-Invasores-2023.pdf>.

falecido. Ele levantou-se e perguntou: “padre, me desculpe, mas me diga aí onde é que nós vamos morar? Se o senhor diz que já vendeu essa terra, onde é que nós vamos morar?”. Aí ele respondeu com todas as palavras: “no inferno”.

Antônio de Sousa

— Então ele anunciou, nesse dia eu não tive presente, aqui no Miranda. O povo foi, aí ele disse que ia vender a terra. Ia vender a terra. Na época era a Ducoco que estava comprando. A empresa, coisa poderosa, grande. As pessoas perguntaram onde é que a gente ia morar? E ele disse, citou lá o nome, que eu não vou nem citar esse nome aqui. Não gosto disso não. E aí foi o pessoal entraram... porque se ele vendesse a terra, nós ir pra onde? Morar no céu ninguém podia. Nós somos seres humanos, somos pecadores. No mar muito pior.

Manoel Louvado

— Ele tinha a terra e aí um parceleiro que queria comprar a terra foi com ele botar gente pra comprar a terra dele. E ele não aceitava vender com eles dentro. Ele não conseguia vender a terra com os morador dentro. Aí isso aí cresceu muito. Nós se associemos ao sindicato, pra ter força. Aí eles ficavam com raiva e o pessoal investia pra cima, pra saber como era que ia ficar a terra.

“Padre, me diga uma coisa, nós não pode sair daqui não.”

“Pode. Pode”, falava com uma voz forte.

“E nós tem lá pra onde ir? Vocês têm. E nós vamos pra onde?”

— Aí ele dizia esse lugar, o *inferno*.

4.1 “Não vai ser desse jeito, não. Não vamos morar no inferno”

Aquela reunião foi o início de uma luta coletiva. Neide tinha dezessete anos e andava cabisbaixa, ouvindo cochichos pelo caminho de volta à casa, quando ouviu sua mãe falar:

— Não vai ser desse jeito, não. Não vamos morar no inferno. Nós não vamos deixar isso aí acontecer, nós vamos lutar com unhas e dentes por todos nós. Vamos

lutar com unhas e dentes, nós vamos lutar por essa terra. Não vai ser como o padre tá dizendo.

Neide continua: “quando chegamos em casa, começamos a fazer celebrações”. Iam às comunidades que hoje formam o assentamento e às comunidades do entorno. As comunidades do assentamento são sete: Barbosa, Corrente, Córrego das Moças, Mineiro Velho, Saguim, Lagoa do Mineiro e Cedro. Lembra que diziam: “vamos lutar junto, porque nós juntos somos mais”.

Ivaniza fala que passaram a não acolher mais o padre nas casas e a não estar mais presente nas celebrações e reuniões que ele convocava. “E aí ele, na afronta, começa a mandar os pistoleiros” (Ivaniza, 2024).

Os alarmes da escola tocam quando Ivaniza começa a falar dos pistoleiros que passaram a viver e rondar o território e nos trazem para o presente, onde o passado rebate e se remonta a partir de fragmentos e rastros. Ouvidos atentos, gravador funcionando, continuamos.

Ivaniza Martins

— Eram os pistoleiros, mesmo. E aí, inclusive, a casa dele, a casa da fazenda que tinha lá, uma casa grande ali no Miranda, na Comunidade Miranda, que hoje é o Assentamento Salgado Comprido; essa casa era onde os pistoleiros ficavam tudo guardado lá. E as armas desses pistoleiros eram só arma pesada. E como não tinha estrada para passar carro, nem os transportes que entravam era trator tracionado e animal, então a cavalaria dos pistoleiros era tipo aquela cavalaria que a polícia utiliza. E aí ele encontrou esses pistoleiros no Jaguaribe, botou nessa casa lá e aí a gente recebe a mensagem, já no 1986... esse percurso se dá com tiroteio, passando com afrontas às famílias. Então a gente não conseguia mais ficar dentro de casa resguardado, porque a gente nem conseguia sair pra fora porque a gente via os tiros, o tiroteio e nenhum pai tinha confiança de deixar seus filhos sair de casa.

— Então vocês tinham *medo*?

— E a gente ficou afrontado, com muito medo. E aí ele bota os pistoleiro pra voltar, pra depois contratar outros que aqueles ali não estava dando produção. Ou seja, quem ele queria com os pistoleiros matassem, eles não tinham feito serviço. Então era, era assim... Ele chamava as lideranças, tipo a minha mãe, o Zé Louvado, esse pessoal das comunidades Zé Tiago, o Luiz Juca, o Gerson. Esse povo que ficava

reunindo o povo pras reuniões; era o povo que estava na mira dele em dizer que esse pessoal era quem assegurava a decisão desse povo de não querer sair da terra.

Antônio de Sousa

— Aí, onde tem essa estrada [fala apontando para a estrada que passa na frente da casa], bem aí era a fazenda do Padre Aristides, Miranda. Ela era areia, mas tinha os tratores da firma. A minha casinha era depois dessa outra aí, que eu construí [aponta para uma casa branca de um andar, ao lado da casa onde conversamos], minha casinha de taipa, onde terminei de criar minha família. Eles passavam aí, a pistolagem, tudo armado de fuzil, no trator, para amedrontar as famílias.

Manoel Louvado

— Ele teve um tempo tão ruim, de que ele não teve mais voz pra comunidade, aí, em ele não ter voz pra comunidade, ele partiu pro ataque. Partiu pro ataque e não queria que a gente brocasse, não queria que a gente morasse, não querendo que a gente vivesse. E a gente enfrentou isso aí.

Ele botou gente pra perseguir. Ele tinha os caba que morava aqui, essa terra aqui era dele, do padre. O nome dele é Aristides, padre Aristides [Andrade Sales]. E aí nós fiquemos fortes e *saímo* por aí afora querendo enfrentar os capangas que ele botava atrás de nós. Eles tinham um jeito de respeitar até. Quando ele via a multidão de gente que se juntava pra caminhar, eles ficavam com medo. E aí ele cresceu o número de gente. Fiquemos com medo e uma coragem, mais do que o medo, porque nós tinha que enfrentar. E assim todo mundo acreditava.

Nenhum jagunço conseguiu impedir as pessoas de se reunir, de refletir, de se organizar. Mesmo com as ameaças e o medo de deixar as crianças brincarem nos quintais, o coletivo deu força à essas pessoas. Coletivo reforçado pela presença de lideranças que animavam e davam força às pessoas, como conta Neide: “Tinha uma comissão que era a minha mãe, Francisca Martins do Nascimento Sousa, meu tio, irmão da minha mãe, que era o José Martins do Nascimento, que era o animador

dessa comunidade, era quem celebrava. Todas as comunidades tinham um líder”, mas tinha um detalhe: ninguém podia dizer que essas pessoas eram as lideranças.

São inúmeros os relatos de lideranças comunitárias ameaçadas e assassinadas Brasil a fora. Margarida Maria Alves é uma dessas pessoas.

Nascida na periferia paraibana, Margarida experienciou muito cedo a expulsão de seu território por latifundiários. Desde a infância pôde perceber a ausência e a negação de direitos às pessoas trabalhadoras, o trabalho infantil, a pouca remuneração. O tempo passou e ela tornou-se presidenta do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Alagoa Grande, na Paraíba.

À frente da luta sindical por direitos trabalhistas como carteira assinada e décimo terceiro salário, eram reivindicados os direitos das “trabalhadoras e dos trabalhadores de cultivar suas terras, a educação para seus filhos e filhas e o fim do trabalho infantil no corte de cana” (Paixão, 2019). Algo como Antônio descreveu durante nossa prosa: “o que é que eles queriam que nós? Era só o nosso trabalho. O padre Aristides, que Deus perdoe os pecados dele, se brocava na terra dele, você não tinha direito de tirar a maniva pra dar pro seu animal, você não tinha direito nem de criar muito animal. Estou contando isso, mas era com todo mundo. Se eu ia trabalhar e fazer o roçado, você tinha que pagar aquele terreno logo na entrada. Se não tivesse dinheiro pra pagar, você ia pagar com a produção. Quando você colhesse o milho, ele ia te tomar o milho. Se não dessem milho, você ia pagar com farinha; a farinhada a gente tinha que fazer na casa dele, na casa de farinha dele, porque a casca toda era pro gado dele. A gente não tinha direito a nada, nem forragem nenhuma. Então, assim, a gente se encontrava escravo. E aí, quando ele decidiu vender a terra, porque sabia que ia se transformar numa reforma agrária, que a terra ia ficar pro povo”.

A atuação combativa de Margarida Maria Alves causou a ira dos latifundiários da região, que começaram a ameaçá-la e persegui-la. Não tinha medo de falar e apenas calou-se em 12 de agosto de 1983, aos cinquenta anos, quando teve sua vida brutalmente encerrada por matadores de aluguel a mando de fazendeiros da região. O crime, que segue impune, aconteceu em sua casa, na frente de seu filho e marido.

O legado de Margarida, no entanto, permanece vivo nas histórias e na Marcha que acontece a cada dois anos e mobiliza milhares de mulheres do campo, das florestas e das águas de todo o país em Brasília — a Marcha das Margaridas.

Mudamos o estado e a história se repete, com algumas diferenças e especificidades. Coincidência, ou não, as lutas de Margarida e do Assentamento Lagoa do Mineiro têm seu ápice de conflitos nos anos 1980.

De volta ao Ceará, Neide lembra que sua mãe era uma das pessoas procuradas pelos pistoleiros. Era uma das lideranças do território e “a cabeça dela era cotada por um cruzeiro. Na época era Cruzeiro, acho que era Cruzeiro”. A guardadora de memórias conta:

“Na época a mamãe tinha trazido uma professora para ensinar os alunos da comunidade na casa dela. Aí quando chegou um dia o carro cheio de polícia, o trator cheio de polícia. ‘Quem é Chiquinha Louvado, ela tá em casa?’, a dona Fátima [Ribeiro, dirigente do MST], que hoje mora aqui pertinho do assentamento, no Córrego do Meio, ela comprou uma terrinha lá, que não é assentamento. Aí ela disse: ‘vocês querem a dona Francisca pra que?’

‘Nós estamos com o nome dela aqui, anotado. Dela e de outros mais, pra levar preso.’ Nessa hora a mamãe chega.

‘O que é que está acontecendo?’

‘Dona Francisca Louvado é a senhora?’

‘Eu mesmo’

‘Pois você está presa agora. Você está preso porque a gente vê o seu nome no nome de outras pessoas.’

A mamãe falou: ‘pois bem, eu estou presa? Pois esses alunos todos aqui e essa professora também estão presos. Porque eu só luto para o bem viver e o bem comum de todos. Eu estou com essa professora aqui, pagando do meu bolso, não é nem pelo município, e eu vou presa porque eu sou uma pessoa que eu luto para o bem viver de todos e por isso que você pode colocar todos dentro do trator e levar todo mundo’.

‘Mas se diz só o seu nome, porque é que você quer levar essas crianças presas?’

‘Porque eu nem matei nem roubei. Vivo na minha casa lutando pelos meus direitos. Por que o meu nome está aí para ser presa?’

E a dona Fátima: ‘não, a dona Chiquinha não vai presa’. E a mamãe: ‘Eu quero ir presa, eu quero é entrar dentro do trator’. Ela entrou dentro do trator e disse: ‘pronto,

vocês estão prendendo uma mulher de luta e de coragem, que nunca roubou e nem matou e está aqui, eu que tive sete filho, 32 aborto e por isso que eu tenho coragem de ir presa. E eu só quero que vocês digam aqui para a minha família onde é que vocês vão me prender, pra minha família depois ir lá lutar com a comunidade porque é que eu estou presa'. Aí na mesma hora, ele disse: 'solta ela'. A mamãe já tinha entrado no trator e ele disse 'pode soltar ela'. E ela 'ai, vocês não querem me levar não? Porque eu já estou aqui dentro pra vocês me levarem. Eu morro, eu fico presa, mas a minha história fica no mundo, no Brasil todo, pra todo mundo saber quem sou eu'. Na mesma hora eles ficaram com medo, temente às palavras dela e soltaram ela.

Quando foi outro dia, a nossa casa era de taipa, ninguém podia fazer casa de tijolo porque não podia, porque a pessoa queria se apossar da terra. Era recomendado de ninguém fazer casa de tijolo, era só casa de taipa. Aí como aqui tinha acesso, os carros do Incra vinham, os carros da CPT vinham, as comunidades vinham todas pra Barbosa. Na época o pessoal tinha muito jumento, andava pra cima e pra baixo de jumento, as mulheres, os homens, as crianças. E a nossa luta foi de homens, mulheres e crianças, mulheres gestantes, a nossa luta era desse jeito. Foi uma luta massiva que ninguém deixou ninguém. E quando era na época de lutar nos mutirões, eram as mulheres grávidas na frente com as crianças, dando de mamar, era uma coisa impressionante.

A nossas crianças, os nossos irmãos pequenos já eram encomendados de não chamar papai, nem chamar mamãe. Era proibido, já era recomendado. Quando chegasse alguém na casa da pessoa e dizer: 'cadê o seu pai? Cadê a sua mãe?'; 'Não sei, não'. As crianças eram ensinadas a dizer que não sabiam.

Aí quando foi um dia a minha mãe estava escolhendo feijão, na latada, lá onde aconteciam os casamentos comunitários, onde aconteciam as crismas, onde aconteciam os batizados, ali pertinho da igreja. Toda vida na casa do meu pai foi pertinho da igreja, a Nossa Senhora da Libertação, que a festa é feita no dia 12 de agosto, também em memória dos nossos mártires. A gente faz a abertura da festa com a Caminhada dos Mártires. Aí já levanta o Marco da Bandeira, nove dias de festa."

A guardadora de memórias e de saberes narra que não foi uma ou duas vezes que sua mãe foi procurada. Um dia, "a minha mãe estava escolhendo feijão, na latada, lá onde aconteciam os casamentos comunitários, onde aconteciam as crismas, onde aconteciam os batizados, ali pertinho da igreja [...]". Latada, Neide explicou, é uma barraca feita de palha. Uma espécie de abrigo, com teto e sem paredes.

“E aí ele [um dos capangas] foi e colocou o cavalo pra dentro, um cavalo muito grande, que tinha vindo de fora. Aí quando entrou, riscou bem perto da mamãe, a mamãe escolhendo feijão. Riscou bem em cima dela e disse: ‘você é a Chiquinha Louvado?’

A mãe olhou: ‘não, eu não sou a Chiquinha Louvado não, ela tá doente. Eu vim fazer o remédio pra ela porque ela está doente, com muita febre, muito gripada. Eu cheguei aqui de manhã e fiz um chá para ela e essa mulher tá com febre, ainda não melhorou e aí eu vim hoje pra ajudar ela, fazer o remédio dela e fazer a alimentação’.

‘Quer dizer que não é você não?’, ele era um pistoleiro de fora.

‘Não, não, ela tá doente.’

‘Tá certo. Hoje não deu certo, mas outro dia vai dar’, e saiu no cavalo.”

Neide recorda a mãe contar que nessa hora viu Nossa Senhora da Libertação.

Francisca Martins do Nascimento Sousa, Chiquinha Louvado, viu o assentamento ser fundado, as filhas e netos crescerem. Viu a chegada no MST, o processo de redemocratização começar no Brasil e faleceu em 2019.

Entretanto, o Assentamento Lagoa do Mineiro e seus defensores viram sangue derramar durante mutirões que aconteciam. Antônio fala que “houve assassinato, morte, derramamento de sangue pela luta da terra”. Os trabalhos em coletivo aconteciam para limpar áreas para plantio, para beneficiar mandioca, para derrubar cercas erguidas pelo latifundiário, para construção da Igreja. “Era amigo da gente”, seu Manoel Louvado recorda. “Amigo da gente da comunidade. Eles fracassaram um pouquinho e aconteceu essas tragédias. Uns estava dentro, trabalhando, quando chegaram os jagunços e aí o pessoal, era muita gente, uns correram e outros não correram. E os que não correram, pegaram bala. Aí mataram o Francisco Araújo Barros. Hoje tem até a escola aí com o nome dele. Francisco Araújo Barros. Ele veio se enterrar aqui no assentamento”.

Quando Francisco Araújo Barros foi assassinado, a emissão de posse do assentamento já havia acontecido. Era 12 de agosto de 1987 e o “mutirão foi marcado para a comunidade do Paiol de Sal que é uma comunidade lá [do Morro] dos Patos, aqui vizinho ao Assentamento Lagoa do Mineiro, para o processamento de uma área coletiva para plantar feijão e milho”, lembra Ivaniza que estava em outra atividade

enquanto companheiras, companheiros, a mãe e o pai estavam preparando a área. Continua:

“Foram umas 50 pessoas, envolvendo homens e as mulheres disseram ‘a gente já vai também com a Bíblia para a gente fazer a vigília dos homens, porque a gente não sabe o que vai acontecer nesse mutirão, porque nós vamos correndo um risco muito grande. A perseguição tá aí, os pistoleiros estão aí e a gente não sabe qual é a intencionalidade’. Foram pra esse mutirão e a gente foi aqui para casa de farinha raspar a mandioca na casa de farinha do finado Luís Vicente, que era um morador antigo aqui da Barbosa. Quando só escutamos tiro. Tiroteio pra lá [em direção à comunidade onde acontecia o mutirão]. E aí nesse dia 12 de agosto de 1987, nesse tiroteio... a gente ficou todo mundo doido, meu Deus. Eu lá em casa pensei ‘perdemos papai e mamãe’, porque os dois estavam no mutirão.”

A farinha que estava sendo torrada queimou, todos correram apavorados e gritando. Ivaniza narra: “quando a gente encontra um companheiro que vinha correndo, correndo no animal dele e disse ‘negada, não vão ninguém para lá que tá cheio de pistoleiro. Já deram tanto tiro que já mataram mais de 12 pessoas lá já tem mais de 12 pessoa morto’. E aí a gente, ‘meu Deus e a mamãe?’. ‘Não, não, a sua mãe, ela está viva, estão lá, estão tudo lá esperando, tão caçando o pessoal que tá morto dentro do mato da área e não pode encostar ninguém. O pessoal já foram chamar a polícia’. A polícia era em Itapipoca, longe. Acaraú não tinha o acesso. Era difícil para polícia chegar”.

Mesmo com receio, Ivaniza lembra que o grupo foi caminhando em direção ao local do mutirão e dos tiros. Ao chegar, encontraram pessoas baleadas e preocupadas, ferimentos nos braços e pernas. Foi quando começaram a organizar as pessoas e fazer a chamada de quem tinha ido, de cada localidade. Era preciso confirmar que estavam todos ali e a salvo.

— O pessoal da localidade tal, vieram quantas pessoas?

— Vieram oito. Tá aqui os oito. Tem dois baleado, vamos separar para cá para mandar já para o hospital, para nós dar um jeito para levar para o hospital.

— Da localidade da Barbosa?

— Tá aqui todo mundo da localidade da Barbosa, não foi ninguém baleado.

Foram fazendo a chamada da organização.

— Cadê o pessoal da Palmeira, da localidade da Palmeira?

Ai cadê o Francisco Araújo Barros?

— Não, o Francisco Araújo Barros não apareceu aqui, não.

Aí o pessoal se perguntou quem entraria [no mato] para procurar. Chegaram lá, encontraram o Francisco Araújo Barros. O corpo para um lado e a cabeça para o outro. Eles degolaram ele vivo. Eles atiraram nele e ele ficou como os outros, baleado na perna, sem poder correr, sem poder sair de dentro do mato, o mato era fechado. Chegaram lá, o Francisco Araújo Barros tava lá degolado. Morto lá. Quando acharam o Francisco Araújo Barros, foi um clima de tensão tão difícil porque tinha que avisar a de Jesus, a viúva, tinha que mandar dizer para a viúva que não tinha vindo para mutirão. E aí foi muito, foi muita coisa. Aí os mais velhos pediram para as crianças se afastarem, os adolescentes, nesse caso, não podiam entrar lá e tudo.

Eu, muito teimosa, entrei e vi aquele corpo. Me lembro daquela cena como se fosse hoje. Eu vi aquele corpo deitado no lado e aquela cabeça pro outro lado e a foice assim no meio.”

O agricultor nascido em 31 de maio de 1945 foi assassinado com a própria ferramenta de trabalho para servir de exemplo para as camponesas e camponeses que seguissem lutando pela permanência na terra, mas tornou-se mártir da luta. Ivaniza recorda o desespero que tomou conta de todas e de todos os que estavam ali. A revolta era tamanha que “a gente tava vendo a hora de acontecer um confronto maior, porque a os moradores se revoltam mesmo”, fala. O sangue fervia ao ver o companheiro caído. A professora lembra que foi apenas quando a esposa do agricultor morto chegou que se ouviu o silêncio: “a fortuna foi que quando a esposa do Francisco Araújo Barros, quando chegou, a reação foi outra totalmente diferente. Ela pediu calma. Todo mundo pediu que a polícia se afastasse”.

— Só peço que vocês se afastem daqui que eu quero fazer minha fala — disse calmamente a viúva do agricultor.

“Aí falou que ela tinha perdido o marido dela naquela hora, mas não era ela que estava perdendo o marido dela, era aquela comunidade toda coletiva que estava perdendo aquele, aquela, aqueles seres humanos, mas era pela libertação de todos. E ela estava tão ciente que aquilo ali não era para a libertação dela, era para a libertação da comunidade que ela estava vendo o marido dela, que ele não voltava mais, vendo ele morto e assassinado, mas era pela nossa liberdade. Ela apontava e dizia aquilo ali. ‘E não vai ficar impune porque o sangue do Francisco Araújo Barros

vai florescer em muitas outras comunidades, muitos outros assentamentos e nós já somos assentamento e nós não vamos permitir que isso aqui continue acontecendo. E nosso mutirão não para por aqui. Nós vamos continuar lutando, continuar fazendo mutirão, continuar nas trincheiras da luta e ninguém vai calar a nossa voz”.

O corpo do agricultor foi velado no dia seguinte às oito horas da manhã “e a tia de Jesus hasteou, naquele momento, o grito. Lançou um grito naquele momento: ‘vai ser libertado muitas outras comunidades’ e a voz dela, o clamor dela foi ouvido por Deus, porque daí, do sangue dos mártires floresceu vários assentamentos, que é o tema que designa a nossa caminhada todo dia 12 de agosto. A gente celebra a caminhada dos mártires todo o dia 12 de agosto”, finaliza.

Francisco não foi a única pessoa assassinada na luta pelo território que aconteci nas comunidades da região. O latifundiário desejava calar as pessoas que considerava liderança. Ameaçava também as famílias.

O segundo a ser assassinado foi Francisco Carneiro. “Veio o assassinato do Francisco Carneiro Filho, um jovem filho do seu Chico Verão, que era um homem que não calava a voz, era um homem que sempre ele dizia a verdade, ele não tinha medo. Ele não tinha medo de chegar para a comunidade e dizer a verdade. Então assassinar o filho dele no mesmo ano do Francisco Araujo Barros.

Francisco Araujo Barros é em agosto e Francisco Carneiro de Souza Filho, que é o filho do seu Chico Verão, é assassinado em outubro. Um jovem que vinha de uma celebração porque passou numa comunidade e chegou lá, pegaram o rapaz e mataram ele a pauladas. Deram um tiro e deram mais uma facada. Foi um crime também bárbaro. E aí esse rapaz apareceu morto. A gente torna também ele como um outro mártir, porque era filho de liderança e estava bem claro... e punição de polícia jamais não existia. Não existia polícia”, continua.

“Aí quando é 1988, no início de 1988, em janeiro de 1988, assassinaram o Valdeci Ferreira Ezequiel, filho do seu Raimundo Ezequiel, lá do Morro dos Patos, da mesma comunidade que era o seu Chico Veirão, o Francisco Carneiro de Souza Filho, outro jovem também foi assassinado por ser filho de uma pessoa que não calava a voz e dizia a verdade, que não tinha medo da resistência.” Ivaniza segue: “E aí a gente traz as conquistas, a gente vai na luta, nas conquistas. São três companheiros, são três companheiros que foram assassinados. Nós temos mais uma jovem que ela é minha prima-irmã. Essa daí também a gente traz como mártir dessa história, Maria Geisa de Souza. Por que, Ivaniza? Porque dentro da nossa luta, as mulheres sempre

foram... Até hoje as mulheres são as grandes lideranças que tomam a frente da situação¹². Até a música da minha mãe diz que *na luta, a mulher na frente e os homens caminhando atrás*, porque sempre existe as mulheres que estavam à frente e quando chegavam, botavam os homens para se esconder debaixo da cama e as mulheres ficavam à frente para dizer, estendendo a mão, ‘está aqui eu. Tire a minha vida que se quiser, mas não o tire a do companheiro’. [...]

“Daí a Maria Geisa é assassinada, mas foi um cara que foi solto lá em Fortaleza, numa delegacia, fugiu, e achou ela numa lagoa lavando roupa sozinha e aí ele queria estuprar ela. E ela morreu lutando com ele. Talvez ela tivesse até pegado ele e tivesse... Ela era uma menina forte que tinha resistência, muita força, mas ele conseguiu sangrar ela, ele acertou a sangria nela com uma faca e aí mata ela, assassina, mas não tirou a honra dela. Não aconteceu o estupro porque bem na hora que ele ia fazer o serviço com ela, um cara avistou lá de cima de um morro e correu. Quando ele viu o cara que o cara tinha avistado e vinha correndo no sentido *da onde* eles estavam, ele joga o corpo dela dentro da lagoa e corre. Inclusive esse rapaz até acha o corpo dela lá dentro dessa lagoa.

A história da Geisa também, isso no 1988, em junho de 1988. Nesse cenário, ela consegue também ser uma das vidas das vítimas do feminicídio, mas que consegue ser também uma mártir da juventude no espaço da história do nosso assentamento. Eu digo “consegue ser” porque isso não parou a nossa força de lutar, isso nunca calou a nossa voz, isso sempre tem deixado a gente com muita... O sangue desses companheiros, quando a gente fala que eles circulam nas nossas veias, é como a expectativa e a esperança de que a gente tem que construir, que a história da reforma agrária não pode parar e que a gente tem que lutar e tem que continuar.”

Esses quatro crimes aconteceram em comunidades adjacentes ao assentamento, que já havia sido fundado. Aconteceu enquanto o coletivo ajudava outra comunidade a se libertar das amarras do latifundiário, do padre Aristides.

¹² Relatos sobre o protagonismo das mulheres no Assentamento Lagoa do Mineiro são descritos nas entrevistas desta pesquisa, no livro de Paula Godinho (*et. al.*, 2020), *Entre o impossível e o necessário*, e no documentário *Canções de libertação*, principalmente. Materiais referenciados neste trabalho.

Neide Martins

— A maioria das terras eram terras do padre. Tinha umas terras que não tinha nem dono, o Incra descobriu que não tinha nem dono.

A gente não tinha a noite, tinha dia, não tinha sol, não tinha verão, tinha inverno. A gente era direto caminhando, rezando e tudo isso no 1984 e 1985.

Ivaniza Martins

— E era tudo do mesmo latifundiário. Quando aconteceu esse assassinato do Francisco Araújo Barros, a gente pensa que as coisas e parar por aí, o negócio foi sério. Aí lá se vem a morte dos filhos, das lideranças, das lideranças que a gente chama são os companheiros que ficavam à frente, que tinha coragem de falar, de dizer a verdade, de clamar com o povo.

Antônio de Sousa

— Era assim, porque ele, ele se tinha, o padre, como poderoso. Ele tinha os herdeiros; tinha filho de criação, mas não tinha filho legítimo, claro, ele era um padre, mas tinha filho de irmão, sabe? Aí eles vinham já ficando dono de outras localidades aqui, que viraram assentamento também. [...] Então assim, ele só fazia mandar. Padre Aristides só fazia mandar. Tinha os empregado dele, tinha os vaqueiros deles que ainda hoje tem. Não, tem assim, entre a vida e a morte, porque estão velhos demais.

A memória das companheiras e companheiros de Francisco Araújo Barros, Francisco Carneiro de Sousa Filho, José Ezequiel Ferreira e Maria Geísa de Sousa conflui e compartilha as dores e dificuldades das perdas, das lutas e as emoções da vida à época. Em *A memória coletiva*, Maurice Halbwachs (1990) insere e reflete sobre a categoria da *memória coletiva*. Para o autor, a memória deixaria de ter um caráter apenas individual, tendo em vista que as memórias de uma pessoa nunca são apenas suas, ao passo que nenhuma lembrança pode coexistir isolada de um grupo social.

A memória seria, então, um processo de reconstrução, não de uma repetição linear dos acontecimentos. Segundo o autor, a memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva. Ela é resultado da combinação das memórias dos diferentes

grupos sociais aos quais estamos inseridos (e consequentemente, influenciados, como família, trabalho, igreja, escola, amigos). As lembranças seriam, portanto, resultados de um processo coletivo.

Halbwachs (1990) distingue a memória interna (autobiográfica) e a memória social (histórica), onde esta se reflete naquela, uma vez que a memória individual faz parte da história geral e a segunda é bem mais extensa que a primeira. Entretanto, apesar de mais extensa, a memória histórica apresenta o passado de forma resumida e a partir de datas, marcos e acontecimentos, nos fornece *contexto* a nível macro, enquanto a memória individual apresenta o passado mais longo e contínuo. É esta que usamos para a tecitura desta dissertação, uma vez que a memória coletiva reforça os sentimentos de pertença e as fronteiras socioculturais entre territórios e coletivos.

A ideia de coletivo que adotamos aqui tem escala de análise territorial e comunitária, diferente de uma memória coletiva “oficial” (que seria a memória nacional) e que marginaliza e invisibiliza indivíduos — que são analisados a partir da história oral, que vai ressaltar a importância dessas memórias. “Ao contrário de Maurice Halbwachs, ela acentua o caráter destruidor, uniformizador e opressor da memória coletiva nacional” (Pollack, 1989, p. 04). Uma comunidade cuja coesão social se dá a partir de narrativas *comuns*, o “‘canto’ que sintoniza os moradores da aldeia em *uma história* e, assim, os une (Han, 2023, p.122).

O “canto” de qual Byung-Chul Han fala é a *ação*, o “agir” que Muniz Sodré (2021, 103) aponta ao descrever a *vinculação* como sendo propriamente simbólica, “no sentido de uma exigência radical de partilha da existência com o Outro”:

Esse agir é, portanto, constitutivo de um *comum*. Ou se poderia também dizer constitutivo do *com*, [...] coexistência e convivialidade etc.: *ser-com*, *estar-com* etc. Os atos de perceber, sentir, pensar, conhecer, empenhar-se e fazer implicam o levar-se a si mesmo ao encontro (“com”) de um *comum*, que é o centro aglutinador da instituição. [...] Uma convergência de ações que institui um sentido de coletividade e pertencimento. Para Laval e Dardot, *comum* é o princípio que anima a atividade coletiva dos indivíduos e preside ao mesmo tempo à forma de autogovernos políticos e locais.

Quando perguntei para Neide se ela gosta de contar sua história de luta, Neide contou que gosta “demais de contar essa história” e que faz parte das *dramistas* do grupo de teatro da comunidade. “E a minha mãe fez uma música também na época da luta da Terra. Eu não sei se as pessoas que já foi entrevistada cantaram. Minha

mãe fazia cordel, fez o cordel também da luta da terra. Tem tudo registrado lá em casa. Ela fazia muita música, né? Ela fez uma música que diz assim...”

As músicas de Chiquinha Louvado são memória registrada da união das pessoas para a *libertação*, palavra frequente nos versos, junto da fé e das mulheres.

Hoje eu recordo a nossa história que aqui passamos
Não dormia direito de noite marido e esposa, filhos lamentando
Pois era de mais esta nossa luta e esse sofrimento
Deus não desampara o povo que trabalha neste movimento.

Nós rezava muito, contava a história
Que nós só podia ter libertação se fosse com a união

Um momento difícil aqui nós passamos foi quando tombou
Nossos companheiros em busca da terra que ele se criou
Foi uma causa injusta que fizeram a nós estes latifúndio
Acabando a vida de quem ajudava a construir o mundo

Nós rezava muito, contava a história
Que nós só podia ter libertação se fosse com a união

Nós passava dias que ninguém podia nem se alimentar
Com os pistoleiro procurando nós para assassinar
Mas com fé em Deus, nós se *libertemo* desses marginais
Estamos assentados, temos nossa terra, vivemos em paz

Nós rezava muito, contava a história
Que nós só podia ter libertação se fosse com a união

...

Mulher, tu vem para a luta
 Não deixa ninguém te enganar
 Vem dar o teu braço às outras
 Pois aqui é teu lugar
 Vem dar o teu braço às outras
 Pois aqui é teu lugar

...

Nós passamos por cima de bala
 Mas lutamos pensando no *amor*
 Que Jesus, ele ia nos dar
 Uma Terra pra todos morar
 Que Jesus, ele ia nos dar
 Uma terra pra todos morar

Compartilhar afetos é uma ação constitutiva do *comum*, percebida nas relações interpessoais e entre pessoas e território, “desde a dimensão imaginária [...] até deliberações frente às orientações práticas de conduta, isto é, aos *valores*” (*Ibid.*, p. 102, grifo nosso). Muniz fala de um *dever* para com o outro. Arrisco dizer que é mais do que isso. Essa dimensão simbólica a qual os valores fazem parte se assemelha à força vital que bell hooks fala em sua obra *Tudo sobre o amor* (2021, p. 55, grifo nosso). Segundo a autora, força vital pode ser conhecida por *alma* e,

quando alimentada, aumenta nossa capacidade de sermos inteiramente autorrealizados e aptos a nos relacionarmos em *comunhão com o mundo ao nosso redor*. Começar por sempre pensar no amor como uma ação, em vez de um sentimento, é uma forma de fazer com que qualquer um que use a palavra dessa maneira automaticamente assuma responsabilidade e comprometimento.

hooks continua e defende que o amor é o que o amor faz. Uma ação expressada por outra ação. Um “ato de vontade”. “Quando amamos, expressamos cuidado, afeição, responsabilidade, respeito, compromisso e confiança [...],

honestidade e comunicação aberta” (*Ibid.*, p. 47). A força vital de hooks é componente da vinculação do *comum*. Um “agir” que não acontece por causa de um “dever para com o outro”, onde a obrigação aciona o dispositivo do *medo* a partir de mecanismos como a coerção social e o *ódio*; mas sim por ter o amor como realidade cotidiana amplamente conhecida e praticada.

Somos com frequência ensinados que não temos controle sobre nossos “sentimentos”. Contudo, a maioria de nós aceita que escolhemos nossas ações, que a intenção e o desejo influenciam o que fazemos. Também aceitamos que nossas ações têm consequências. Pensar que as ações moldam os sentimentos é uma forma de nos livrarmos de suposições aceitas convencionalmente, como a de que pais amam seus filhos, de que alguém simplesmente “cai” de amores sem exercer desejo ou escolha, de que existe algo chamado “crime passionai”, isto é, a ideia de que ele a matou porque a amava demais (*Ibid.*, p. 55).

Em um *mundo* onde as pessoas são vistas como “empresas de si mesmo” e a partir de uma perspectiva mais e mais individualizada, as distâncias são maiores e o *comum* não é possível. O mercado financeiro e a financeirização passam a ditar e enfraquecer espaços comunitários e *comuns* a partir da “expropriação de funções institucionais [interesses coletivos] pela organizacional [interesses individuais]”. Sodré (2021) encontra em Christian Laval e Pierre Dardot uma definição de *comum* como um “regime de práticas, de lutas, de instituições e de investigações que apontam para um futuro não capitalista” (Laval; Dardot, 2015, p. 29 *apud* Sodré, 2021, p. 104).

Os autores enfatizam a “coobrigação” como princípio político do *comum*, entretanto Sodré assinala a existência de outras conceituações, centradas na atividade humana, como o de *sociedade civil*,

entendida como a base social das formas concretas de organização das visões de mundo, de sociabilidade e de cultura, onde se travam as lutas por *hegemonia*; isto é, pela fôrça consensual de convencimento ou imposição ideológica. [...] [ ] o espaço da atividade política; ou seja, da luta pelo governo fundado no consenso (*Ibid.*, p. 105, grifo do autor).

A literatura de autoajuda frequentemente fortalece definições e estratégias incompletas e imprecisas de amor, encorajando “todo mundo a se adaptar às circunstâncias em que falta amor”. Nos falta, portanto, “compartilhar estratégias que nos ajudariam a nos tornar mais amorosos” (hooks, 2021, p. 53).

Médica e ativista da cultura do cuidado, Ana Claudia Quintana Arantes relata sua própria experiência na medicina de cuidados paliativos na obra *A morte é um dia*

que vale a pena viver: e um excelente motivo para se buscar um novo olhar para a vida (2019). Ecoando hooks, Arantes (2019, posição 285) sugere que a valorização do trabalho é estranha às práticas de cuidado. “Parece que cai bem socialmente dizer que você não teve tempo de almoçar, não teve tempo de dormir, não teve tempo de mexer o seu corpo, de rir, de chorar, não teve tempo de viver.”

“A vida acontece todos os dias”, a autora continua, mas as pessoas parecem não perceber e não direcionar esforços para o uso do tempo para o exercício de vinculação e bem-estar. *Tempo e vinculação*. “A única coisa que podemos nos apropriar [em relação ao tempo] é a *experiência* que ele nos permite construir o tempo todo” (Ibid., posição 650, grifo nosso).

Experiências são, segundo hooks (2021, p. 55), frutos da imaginação, das possibilidades simbólicas. “O que não podemos imaginar não pode vir a ser.” Um pressuposto para a imaginação são as *definições*; ou seja, significações ideológicas de termos e conceitos construídas ao longo do tempo e que constroem arcabouços de tradições *comuns* e compartilhadas pelas pessoas que compõem esse coletivo e para comunidades próximas. *As novas razões de mundo* — compreendidas para além de práticas liberais e que entendem coletivos enquanto mercado, e pessoas enquanto empresas —, não valorizam saberes tradicionais que são compartilhados em redes de afeto que apenas são possíveis quando há mais de um indivíduo. Redes que compartilham experiências e definições *comuns*.

As *redes* são aglomerados de conexões entre pessoas e entre comunidades que constroem, coletivamente, em harmonia, conhecimento e o circulam dentro e fora de si. É uma força com capacidade de irradiar saberes e capilarizar ações.

Sodré (2021, p. 92) categoriza *rede* “como uma espécie de mundo zero: ‘zero adiamento, zero estoque, zero memória, zero cultura, zero identidade, zero instituição, zero política, zero real’¹³. A rede é de fato uma convergência de fenômenos técnicos, econômicos e ideológicos com possibilidades de neutralização de mediações tradicionais”. Ideias e ações *comuns* compartilhadas por um grupo de pessoas. É na diversidade de vozes, cores, na multiplicidade de *corpos*.

Na leitura de Mbembe (2019) em Castro (2020, p. 03), para a compreensão das relações na configuração capitalista de mundo, “a categoria *biopolítica* é

¹³ SORIANO, P. “Le zero-um et l’infini: um humanisme sans homme?” In: FINKIELKRAUT, A. & SORIANO, P. **Internet**: l’inquiétante extase – Mille et une Nuits. Paris: Fayard, 2001, p. 53 *apud* Sodré, 2021, p. 92.

insuficiente. [...] Para ele [Mbembe (2019)], além da instrumentalização da vida, o poder se dá também pela destruição de corpos e populações”. Em *Políticas da Inimizade*, Adchile Mbembe (2017, p. 116) faz uma leitura crítica do conceito de *biopolítica*, a partir de Foucault, que é algo que segrega. Divide as pessoas em dois grupos: “as pessoas que têm de viver e as que têm de morrer”. A materialização do poder nos corpos é o que ele chama de *biopoder*, esse poder de matar, ou de decidir quem deve morrer.

O autor (*Ibid.*, p. 122) escreve que “nenhuma revisão histórica do crescimento do terror moderno poderá omitir a escravidão, entendida como um dos primeiros exemplos de experiência *biopolítica*”. Mbembe usa o exemplo da escravidão e a história da escravidão para encontrar quais são os corpos que as pessoas “civilizadas” (no livro o autor fala a partir da escala Estado), em consenso, para encerrar guerras bélicas, definem matar. Ele vai definir o Sul como sendo esse território de inimizade. “Aos olhos do conquistador, a *vida selvagem* é só outra forma de *vida animal*, uma experiência atroz, algo de sobrenatural, que ultrapassa a imaginação ou a compreensão. [...] Nesse contexto, as colônias são semelhantes as fronteiras. São habitadas por ‘selvagens’” (*Ibid.*, p. 127, grifo do autor).

Semelhante ao que Antônio Bispo dos Santos (2023, p. 31) afirma ao falar que a “fronteira é um território movediço, elástico”. Bispo fala a partir de suas experiências e, para ele, essa elasticidade significa que pode ser que “a gente avance quando eles recuarem, ou pode ser que a gente recue quando eles avançarem, mas sem chegar ao limite”. O *comum* em oposição ao *Outro* (“eurocristão monoteísta”, colonizador). Para o autor, é necessário romper com a ideia e os perigos de uma história única como fala Chimamanda Adichie (2009), que reduz pessoas a comunidades a um efeito de verdade. Chimamanda fala de si, enquanto nigeriana, indo de África aos Estados Unidos da América para fazer faculdade. Ao chegar, lembra que sua colega de quarto imaginava África como um território de catástrofe e onde a vida e a esperança era impossível. Semelhante à visão propagada do Semiárido brasileiro.

O pensador quilombola ainda sugere a importância de perceber a corresponsabilidade nas relações e na importância de defender, no presente, os ideais da sociedade, pois o “presente é o interlocutor do passado e o locutor do futuro” (Bispo, 2023, p. 53).

O discurso se materializa no corpo. No caso da desumanização analisada por Mbembe e sobre a qual versamos nesta pesquisa, em corpos femininos, pobres,

racializados e marginalizados. Ao mesmo tempo em que esse contexto (capital financeirizado) se materializa na vida das pessoas que eu dialoguei dentro desse contexto de luta pela terra (anterior do capital financeiro, da desindustrialização, da desinstitucionalização), o discurso da comunidade, do corpo social é produzido e *apagado*.

Como quando Padre Aristides chamou aquele coletivo para falar que deveriam encontrar terreno no *inferno*, que ele iria vender as terras para uma empresa e que tudo ali viraria uma grande área de monocultura de coqueiros. A desimportância das vidas de Outros sendo descartadas. Vidas que possuem *corpos*. E são esses que estarão em movimento, em vulnerabilidade, sendo cortados e mutilados com a própria ferramenta de trabalho. A desumanização de um *corpo* que não possui apenas a dimensão individual — apesar de ser nela onde podemos melhor perceber os impactos e a materialização desse contexto na vida cotidiana. Corpo aqui pode ser entendido também enquanto grupo, enquanto *corpo social*. Coletivo que compartilha visões e práticas. Corpos que sofriam as dores nas costas porque entregaram o burro de carga da família.

Coletivo que viu companheiras e companheiros serem ludibriados com a promessa de emprego com a instalação de uma usina de energia eólica dentro do assentamento. O capital financeiro que disputa as terras do assentamento desde quando as pessoas que morava ali precisaram “pagar renda” pela primeira vez.

Antônio de Sousa

— Eu fiquei sabendo que agora um tempo desses, queriam botar um parque eólico aqui dentro do assentamento, isso foi um problema grande, ou não?

— Não, isso aqui ninguém quer e a gente não vai aceitar, a gente não vai permitir. Acho que você sabe mais do que eu os impactos que a eólica faz aí. E aí os *caras* querem fazer um parque eólico dentro do mar? Isso não pode acontecer. Por quê? Porque que você vai espantar os peixes que os pescador não vão ter mais acesso de pegar nada e nós vamos passar fome. Passar fome assim, que tem a terra para trabalhar. Mas e o peixe, como é que vai ficar vão espantar o peixe pra onde a gente não possa ir pegar? O pescador não tem mais direito de ir lá aonde eles estão pensando, botando na cabeça de construir um parque eólico. Isso é um absurdo. Embora as pessoas gostam muito da beira da praia porque se concentra muito sol e

o vento também. Vender o ar? Vender o sol? Não, eu acho um absurdo, eu acho. Mas eles dizem que é uma energia limpa, renovável.

— É limpa, mas quando bota aquele trambolho no lugar, os pássaros são afetados, as pessoas são afetadas...

— A gente sabe a confusão que faz. A gente já passou por muita discussão junto com os técnicos deles. Eles produzem a energia aqui, mas nós não vamos usar. E quando usar é pelos olhos da cara, porque eles estão gastando muito. Aí eles pegam mais energia, ficam acumulando pra levar pros outros países. E aqui não, passou só a rede aqui dentro do assentamento, só o fio.

Ivaniza Martins

— Os desafios que nós temos enfrentado são muitos, porque a nossa área é muito visada. Por ser uma área que fica no litoral, próxima das praias. A primeira visão dessa nossa área era que... Primeiro quem queria entrar aqui era a energia eólica. Queria instalar parque eólico aqui dentro e nós fizemos resistência, não aceitamos. Inclusive a minha mãe dizia Deus a perdoe, mas ela dizia que pras eólicas entrarem aqui dentro, primeiro os tratores tinham que passar por cima dela, tinha que passar por cima dela, porque nem ela morta, as conquistas que traz aqui para dentro do *agronegócio* não ia fluir.

E realmente como nós somos aqui do litoral e nós somos muito visados porque moramos próximo às praias e esses locais são muito visados, inclusive pela especulação imobiliária. Então, nós somos foco a qualquer momento. E também a gente tem aquelas inocências, as pessoas inocentes nas nossas comunidades, que as vezes se vendem por conversas, por ideologia de dizer assim: *ai, a eólica vai trazer emprego pra tantas pessoas, vai trazer dinheiro, vai trazer benefício, vai trazer isso*. Muitas das vezes, as pessoas não têm consciência que vem prejudicar a gente e acaba se vendendo, dizendo assim: *ai, é mesmo, é benefício, então vamos lá dar a canetada e assinar*.

Em *Produção de energia eólica em Pernambuco e a injustiça ambiental sobre comunidades rurais*, Amanda Oliveira de Santana e Tarcísio Augusto Alves da Silva (2021, p. 246), discorrem sobre o apoderamento da pauta do *desenvolvimento*

sustentável pelo capitalismo e, conseqüentemente, da tentativa de “renová-lo sob uma perspectiva *verde*, uma vez que tende a responder aos problemas ambientais do crescimento, invocando a técnica em detrimento das relações sociais que engendram os desequilíbrios entre sociedade e natureza”.

As ações de injustiça ambiental resultadas da “chamada ‘energia limpa’, uma das respostas técnicas à resolução dos problemas provenientes da necessidade de crescimento e fornecimento de energia” (*Ibid.*, p. 246), são refletidas pelos autores a partir de relatos de comunidades afetadas em Caetés, no Agreste pernambucano.

Essa ideia de desenvolvimento sustentável é fruto do sequestro e da transformação ideológica do termo por parte do capital financeirizado, resultando em “ações comprometidas com interesses particulares e privados” (Sodré, 2021, p 105). A problemática das energias chamadas renováveis está no encapsulamento da ideia de energia limpa e verde, mas que passa por cima das vidas das pessoas. As populações mais afetadas são as populações marginalizadas e vulneráveis, pessoas pobres, comunidades rurais e povos e comunidades tradicionais; aproximando-se da desumanização que fala Mbembe (2017).

“Por todo lado erguem-se muros de betão e de grades e outras ‘barreiras de segurança’. Paralelamente aos muros, vão surgindo outros dispositivos secundários [...] que, em muitos casos, sevem, sobretudo para intensificar o enclave, com o objetivo de afastar irreversivelmente aqueles que são considerados ameaçadores” (Mbembe, 2017, p. 73).

A percepção do Outro como inimigo presente na expulsão das populações para instalação de usinas eólicas (ou solares) ou para venda da propriedade, como era desejo de padre Aristides para as terras do Lagoa do Mineiro, reforça que os empreendimentos que visam a “exploração econômica de matérias-primas como a terra, a água, o vento, a vegetação ou os minérios no lugar onde vivem essas comunidades” (Santana; Silva, 2021, p. 247) são muitos e diversos.

Santana e Silva (*Ibid.*) afirmam que a investida do capital, regida por um discurso de sustentabilidade, frisa apenas os “benefícios e segurança na realização daquela atividade econômica” no “diálogo” com as populações afetadas. Os autores completam que o discurso tenta fazer sobreposição “às necessidades daqueles que têm na relação direta com a natureza, em muitos casos, sua única e exclusiva fonte de sobrevivência” (*Ibid.*). Concluem:

Observam-se, assim, demandas de uma sociedade genérica sendo utilizadas como justificativa para exploração dos recursos naturais e desterritorialização das comunidades. O lugar dos mais pobres e vulneráveis, nessa trama, seria o de suportar as externalidades que lhes são impostas por aqueles que veem essa mesma natureza apenas como fornecedora dos recursos necessários à produção de riqueza.

Ao comunicarmo-nos, compartilhamos os agires *comuns* dentro e fora das redes, estamos exercitando a vinculação. A conversa é, portanto, uma forma de exercício da vinculação e, ao escrever, no final do terceiro capítulo, que chamo as *entrevistas realizadas para esta dissertação de conversas, na maioria das vezes. Faço isso intencionalmente. Mais do que entrevistar as pessoas, quero que elas me falem da vida delas. Vidas conscientes, críticas, complexas, alegres. Chamo essa entrevista de conversa. Resignifica e tira o peso da palavra, as pessoas se sentem mais leves.* Essa *conversa* existe porque estamos praticando uma metodologia outra, uma metodologia que propõe a compreensão. Tudo tem uma intenção. Tudo é político. Tudo é comunicação.

O imaginário do Assentamento Lagoa do Mineiro é preenchido por relatos da “realidade da vida nua”. Escolher compartilhar a história é mais do que registrar as memórias que vão se perdendo com o tempo e vão sendo levadas pelos ventos e pelas águas. Han (2023, p. 117, grifo do autor) defende que o processo de escuta se concentra na “*pessoa, no quem do outro. [...] A escuta não é um estado passivo, mas um fazer ativo. Ela inspira o outro a narrar e abre um espaço de ressonância no qual quem narra se sente visado, sente que lhe escutam, e até mesmo se sente amado*”. O “espaço de ressonância” que Byung-Chul Han descreve é o “*a priori*” de Sodré (2021, p. 101), uma vincularidade intersubjetiva, uma *compreensão*: “vincular-se [...] é muito mais do que um mero processo interativo, porque pressupõe a inserção social e existencial do indivíduo desde a dimensão imaginária [...] até deliberações frente às orientações práticas de conduta, isto é, aos valores”.

Ivaniza Martins

— Custa muito caro porque custou a vida do nossos trabalhadores, custou o sangue. O sangue dos nossos mártires está muito caro para nós, muito caro, que eu quero dizer é pela conquista deles. Então, tudo que entrar aqui nesse assentamento, a gente tem que ter muito respeito à coletividade, porque aqui não foi um por um, foi

todos por todos. E aí a gente tem que ter essa clareza, temos essa certeza de que às vezes a gente fica nessa dúvida de que *ainda não é nosso, ainda não é nosso*. Talvez nós estejamos aqui ocupados exigindo por direitos, ainda que talvez não são nossos, porque nós não sabemos o amanhã. O hoje a gente sabe porque está vivendo ele, mas o amanhã a gente não sabe. E vai que amanhã aparece um proprietário dizendo que essa terra aqui tanto é um pedaço dele tudo. E ele vai ter que fazer outra, outra revolução? Outra luta?

— Se alguém chegar falando isso... o Incra não já desapropriou, ele já tá...

— Tem, mas a gente não tem essa segurança, essa certeza que a gente tem é que a gente tem que continuar lutando, que a gente não tem que parar por aqui. A gente tem que ficar atento, de olhos abertos os acontecimentos que acontecem hoje. E dando muito respeito e ênfase ao coletivo.

Manoel Louvado

— Por que o senhor continua acompanhando [as ações no assentamento]?

— É porque eu acho bonito. [...] Os idosos tão chegando no fim e a gente não pode dar jeito. A morte, quando chega, tem que levar.

— O senhor contou essa história pra mim, mas você conta pros seus filhos e netos?

— *Tudo* é contado.

— Por que é que o senhor não quer que essa história acabe e que ninguém esqueça?

— É porque ela tem um sentido muito importante, porque nós não vive sem a palavra de Deus. E a palavra de Deus, ela vai abrindo espaços no coração e na alma da gente e a gente se engaja e não pode sair. Eu tenho a minha juventude, eu não fui muito teimoso não, mas meu *sentido da vida*, aí eu tenho questionado isso quando eu chego em algum canto que celebra a palavra de Deus, o pessoal sempre me chama pra dar uma palavra. E aquilo, eu me sinto bem.

Manoel Louvado

— Mas como eu sou feliz! Ter uma família, os netos. Sem eles não sou ninguém. Meus filhos que moram em Fortaleza chegam e falam “papai, cadê aquele

cercado tal e tal, ainda tem?”, “tá lá, meu filho”. Nós sofremos muito. Sofremos muito pra ver essa bondade feita.

Seu Manel contou que cantava bolero, *cantava canção, batia pandeiro* — e até ainda hoje bate pandeiro. Todos os que passam pelo senhor de voz calma pedem a benção. *Bença, tio Manel. Deus lhe abençoe.*

Neide Martins

— E você é feliz?

— Demais! Eu sou separada há 14 anos, tive cinco filhos, me casei, tenho cinco filhos, sou casada de estado civil, namorei só um mês, aí casei. [...] Tudo isso, a história de vida da gente, a história de luta do nosso território, não foi fácil e a gente continua. E a gente tem que repassar para essa geração mais nova. Por isso não pode deixar a história morrer. A história é uma memória que sempre tem que ser lembrada. E as águas também têm que ser cuidadas.

Em nossa conversa, Neide sempre falou do cuidado e dos ensinamentos que a mãe deixou com ela. Os remédios caseiros, os mutirões. A de chapéu de palha e blusa da CPT, a mulher tece uma história de reconhecimento com o território, com a comunidade. Uma aparente vida *comunal*, mas em que o “agir” não se manifesta pelo “dever”. Ela expressa isso em palavras ao falar “eu pretendo continuar meu projeto de vida”. O projeto que ela fala é o de ajudar as pessoas. Na pandemia, por exemplo, Neide fazia panelas com remédios caseiros com ervas medicinais plantadas e colhidas em sua horta. Sempre tinha uma garrafa para quem precisasse e ela não cobrava. Ela conta que é algo que a mãe fazia. “Então isso é uma coisa que a minha mãe me ensinou. Eu faço muda para doar”, ajuda a construir hortas medicinais em escolas de outros assentamentos, leva a comunhão aos idosos que não conseguem se deslocar à igreja, é militante, guardiã agroecológica.

Ivaniza Martins

— E pra ti, você estava falando dessa importância, que você conta muito essa história do assentamento. Qual a importância de seguir contando essa história e seguir contando a história aqui na escola, contar a história pra mim. Por que você acha que é importante contar ela?

— Eu acho importante porque é a nossa história, ela nunca tem que morrer, ela tem que ficar sempre viva. Ela tem que estar fluindo aqui nas gerações, nas gerações presentes e futuras, né? Eu às vezes eu digo lá em casa pros meus filhos, pros meus netos, quando eu começo a contar a história... Aí eu tenho a minha neta que já tem 14 anos. Ela diz assim “vó, um dia eu fui contar a sua história, porque a sua história é a minha, aqui no colégio, porque eu sou raiz sua. E aí o pessoal do colégio, a professora começou a chorar, vó! E eu não contei nem tudo, vó! Contei só o começo”. Então para mim é um orgulho contar essa história e saber que os nossos filhos, os nossos netos, os nossos bisnetos e tataranetos têm que saber dessa história para eles construir, porque hoje a gente é uma pessoa imortal. A gente está aqui hoje, amanhã pode não estar, mas que outras pessoas têm que seguir esse legado e essa luta e essa história.

Antônio de Sousa

— E o senhor é feliz aqui no assentamento?

— Sim, sim, sim. E mais feliz porque estou indo em frente, ainda lutando, lutando para que venha o melhor para todo mundo, que muitas vezes as pessoas se concentram só aqui dentro do assentamento, não saem para buscar um pouco de conhecimento e eu toco a ir no meio do mundo junto com o movimento. É Brasília e Fortaleza. Em cada estado do Ceará a gente está lá mesmo.

Eu gosto de estar presente, porque sozinho dentro de casa não aprendo nada. Como eu aprendo as coisas conversando com as pessoas. E aí eu gosto muito da militância do movimento, que são pessoas muito entendidas, pessoas formadas. E eles gostam muito de mim.

Antônio tinha respostas sucintas. Até que me fez uma pergunta: *você é de Itapipoca?* E eu respondi que *não. Sou de Fortaleza, mas meus pais não são. O meu pai é do Piauí e minha mãe de São Paulo. Se conheceram em Fortaleza e hoje*

moramos lá. contei a história que conheço dos meus avós paternos, que moravam no interior piauiense, na zona rural de uma cidade cortada pela Transnordestina, a 344 km de Teresina. Itaueira. Diminuir a distância entre ele e eu para construir pontes de vínculo e exercitar a escuta. “É isso que eu falei agora aqui: é trabalhar consciência das pessoas, botar na mente, no pensamento dos seres humanos que há algo errado. Fazer essa mudança, mas tem que conversar muito, porque conversar pouco, as pessoas nunca vão, muitas vezes porque eles são comprados por merreca, por dinheiro na hora da eleição, como a esmola que não vale de nada.”

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: CAMINHOS ABERTOS

Olhar é um exercício cotidiano de resistência.

Eliane Brum

A vida que ninguém vê

A *vinculação* foi o fio condutor para as discussões desta dissertação. Vinculação que prescinde um *comum*, um vazio de trocas, e que constrói um espaço de expectativas, um horizonte de expectativas a partir de uma visão de mundo que desloca signos e sentidos de lugar ao colocar a América Latina no centro a fim de “retomar um caminho até agora bloqueado pela razão tecnocrática, de esquerda e de direita, dos estados neoliberais e real-socialistas” (Segato, 2021, pos. 1080).

A releitura do passado proporciona uma transformação da história ao reposicionar o olhar e despi-lo de conceitos pré-estabelecidos pela literatura historiográfica, antropológica, sociológica e comunicacional difundida. Um olhar para a “história vista de baixo”, proposta por historiadoras e historiadores, em sua maioria da Inglaterra e frutos de um pensamento Marxista. E. P. Thompson (1998, p. 15) denomina de “costumes” o *comum*, o “centro aglutinador” dos “pobres”, a quem a educação era negada e que apenas podiam recorrer à transmissão oral. Os diálogos frutos dessa transmissão possuem “pesada carga de ‘costumes’”, segundo o autor (*Ibid.*, p. 15).

Comum que Muniz Sodré (2014) descreve como *lócus* de realização do compromisso ético para com a comunidade. Ao tomar “comunidade como o conceito de uma ausência ou um ‘nada’ — constitutivo não apenas do que é visível no vínculo social, mas principalmente do *comum* que não se vê, como uma imanência despercebida” (Sodré, 2014), do campo simbólico e das subjetividades.

A vinculação, para Sodré (2021, p. 102, grifo do autor) “é propriamente *simbólica*, no sentido de uma exigência radical de partilha da existência com o Outro”. Lago (2010, p. 173) tece ideias sobre o encontro com o Outro e sua apreensão no jornalismo. Para a autora, no jornalismo, o Outro “está dado e construído *a priori*

dentro de estereótipos bastante claros: ou criminalizado (no mais das vezes) ou glamourizado em narrativas que o percebem descontextualizado”.

Para a realização desta dissertação, foi exigido, como aponta Alberti (2013, p. 33), “um elevado respeito pelo outro, por suas opiniões, atitudes e posições, por sua visão de mundo”. Pelo *a priori* que Sodré (2021, p. 101) sinaliza ser constituinte do *comum*; os valores que orientam práticas e condutas dentro do *comum*. O autor (*Ibid.*, p. 18) relaciona esses valores a partir de uma coobrigação e uma corresponsabilidade entre as pessoas da comunidade e entre comunidade e território.

Nas reflexões desta dissertação, aproximamo-nos de hooks (2021, p. 196, grifo nosso), ao defender que “ao darmos uns aos outros, aprendemos a experimentar a *reciprocidade*”, uma vez que “dar nos põe em comunhão com todos”. São as práticas de doação, atenção, vinculação com base em uma ética do amor que fazem parte do conjunto de metodologias apresentadas. Ações que demandam *presença*, mas uma presença plena, onde corpo, mente e espírito estão interconectados.

Dessa forma, inscrevemos nossa pesquisa dentro de um campo que vem tomando corpo e sendo mais e melhor desenvolvido ao longo dos últimos anos, a partir de um reposicionamento do olhar para os sujeitos em uma nova perspectiva histórica. Tal mudança demanda uma “releitura do passado, que reconfigura o presente e tem como projeto uma produção democrática de uma sociedade democrática” (Segato, 2021, p. 82).

Rita Segato (*Ibid.*, p. 84) sintetiza que ler o passado a partir da ótica das pessoas apagadas e invisibilizadas ao longo dos anos é posicionar a visão para a “recuperação das pistas abandonadas rumo a uma história diferente, um trabalho nas brechas e fraturas da realidade social existente, dos restos de um naufrágio geral de povos que mal sobreviveram a um massacre material e simbólico contínuo ao longo de quinhentos anos de colonialidade”.

Acreditamos e defendemos a importância de reler o passado a partir de rastros e da perspectiva da “história vista de baixo”. Para esse caminho de pesquisa, perseguimos uma ética amorosa e de valorização do testemunho (oral e escrito). Pensamos que esse é um caminho aberto e de fortalecimento do campo decolonial — que possui rebatimentos também nas práticas e na produção da realidade.

Compreendemos que esta pesquisa deixa caminhos abertos para a continuidade. Perguntas e temas-chave que foram levantados nesta dissertação podem — e devem — ser unidos a metodologias compreensivas e participativas. Nesse sentido, acreditamos na importância de iniciar uma aproximação com a *sociologia compreensiva* a partir dos postulados de Max Weber e Georg Simmel; além do aperfeiçoamento da metodologia de campo a partir do aprofundamento em novas leituras e práticas.

Dentre as possibilidades, destacamos a da importância de sistematizar experiências porque as vidas singulares e em *comum* são *patrimônios*. Igualmente importante é a aproximação da ideia de que as histórias de vida e as vidas são patrimônios. Ideias presentes em livros de Orhan Pamuk, como *O museu da inocência* (2008), e nos trabalhos desenvolvidos pelo Museu da Pessoa.

A apreensão do testemunho e de histórias de vida pela comunicação ajudam a ampliar e fortalecer a discussão em torno do *comum*, das práticas e das mediações. Aproximar o campo comunicacional de outros campos do conhecimento proporcionando um diálogo horizontalizado e com vozes plurais e diversas, refazendo normas que apenas existem nas “consciências subjetivas” (Volóchinov, 2021, p. 175). Pois, como pontua Ricoeur (2007, p. 175), o mundo social é um “mundo intersubjetivamente compartilhado”.

No segundo capítulo, quando falamos dos componentes essenciais da operação testemunhal para Ricoeur (2007), a vinculação aparece como um deles, pois ela garante “confiança na palavra de outrem. [...] O intercâmbio das confianças especifica o vínculo entre seres semelhantes” (*Ibid.*, p. 175).

Ricoeur (*Ibid.*, p. 175) afirma, ainda, que existem pessoas que “jamais encontram a audiência capaz de escutá-las e entendê-las”, o que aproxima nossa discussão da professora e pesquisadora Raquel Paiva.

No texto *A comunicação como projeto social*, Paiva (2011, p. 03) defende que nos objetivos da *comunicação comunitária* “está o compromisso em educar e capacitar a população, seja no aprimoramento de seu vocabulário, dos seus conhecimentos, no fortalecimento de valores e também na socialização de novas técnicas e da tecnologia”. Educar e capacitar, práticas de linguagem, conhecimentos, valores e socialização. Categorias que, de certa forma, tentamos articular no texto e que podem ajudar na compreensão e no fortalecimento do campo comunicacional e na percepção do *comum* não apenas como abstração, mas como prática fundamental.

Ao articular conceitos, valores, práticas e ideias *comuns* e decoloniais apresentadas, construímos uma metodologia de escuta ativa e compreensão inspirada na etnografia, na história oral e na educação popular. Buscamos ouvir atentamente as histórias de vida das pessoas entrevistadas em conversas em que o som de fundo era a vida na comunidade. Conversar lento, portanto, fala do tempo e da disponibilidade que nos colocamos a partir da presença plena para com o Outro.

Destacamos a construção de um arcabouço amplo para a reflexão sobre a importância dos testemunhos orais e das práticas que buscamos adotar. Dessa forma, compreendemos e buscamos dissertar sobre a importância da indicação de caminhos para “a transmissão de um saber internalizado com vistas à constituição de sujeitos ou processos de subjetivação” (Sodré, 2021, p. 94).

Nesse sentido, faz-se importante a discussão sobre a sistematização e o compartilhamento/socialização dos testemunhos. Defendemos que a mudança encontra-se nas práticas, mas também nos discursos, pois é a partir dele que podemos traçar novos caminhos de construção de subjetividades que se materializam nos corpos. Como materializou-se no corpo de Francisco Araújo Barros.

O auge da repressão da luta pela permanência no território é quando o *corpo* é atingido, em especial quando Francisco Araújo Barros é baleado e degolado com sua própria ferramenta de trabalho. Tirar a vida e degolar o corpo. Mutilar a pessoa. Desqualificar. Um processo de desumanização que é refletida na reconfiguração dos processos de luta e de defesa do território, chaves para a compreensão das maneiras e transformações das redes e relações existentes no território *comum* — ou nos territórios *comuns*.

Tal desumanização tem nesse acontecimento, seu auge. Entretanto, essa não foi a única investida do capital, que pode ser percebida na tentativa (frustrada) de instalação de uma usina eólica no território do assentamento. A resistência das pessoas assentadas, em 2017, fez com que o empreendimento não fosse realizado. Os relatos de Ivaniza Martins e Antônio de Sousa trazem uma percepção crítica acerca dos acontecimentos. Ivaniza Martins frisa que a proximidade com o mar torna o território visado pela especulação imobiliária: “nós somos muito visados porque moramos próximo às praias e esses locais são muito visados, inclusive pela especulação imobiliária. Então, nós somos foco a qualquer momento”.

“Vender o ar? Vender o sol?”, pergunta Antônio de Sousa. As práticas capitalistas de financeirização e mercantilização de bens comuns como a terra, o vento, o sol, as águas, uma lista sem fim, mas que recaem sobre os corpos das pessoas mais vulneráveis e que ficam cada vez mais à margem e com menos possibilidades de acesso a esses insumos. As integridades física e emocional cerceadas.

Santana e Silva (2021, p. 247) destacam que as empresas se valem de um discurso que busca “se sobrepor às necessidades daqueles que têm na relação direta com a natureza, em muitos casos, sua única e exclusiva fonte de sobrevivência”. Os autores (*Ibid.*) seguem:

Observam-se, assim, demandas de uma sociedade genérica sendo utilizadas como justificativa para exploração dos recursos naturais e desterritorialização das comunidades. O lugar dos mais pobres e vulneráveis, nessa trama, seria o de suportar as externalidades que lhes são impostas por aqueles que veem essa mesma natureza apenas como fornecedora dos recursos necessários à produção de riqueza.

Isso aconteceu no Assentamento Lagoa do Mineiro. Ivaniza Martins lembra que as pessoas falavam dos benefícios, mas não dos malefícios que o empreendimento traria às comunidades: “A gente tem aquelas inocências, as pessoas inocentes nas nossas comunidades, que as vezes se vendem por conversas, por ideologia de dizer assim: *ai, a eólica vai trazer emprego pra tantas pessoas, vai trazer dinheiro, vai trazer benefício, vai trazer isso*. Muitas das vezes, as pessoas não têm consciência que vem prejudicar a gente e acaba se vendendo, dizendo assim: *ai, é mesmo, é benefício, então vamos lá dar a canetada e assinar*”.

“Eu não aguento mais esse barulho dia e noite,
sem parar, parece um avião que não pousa nunca”¹⁴

A financeirização do campo, da cidade, dos ventos, do sol, das águas. O avanço do capitalismo e de novas configurações do capital acontecem a partir da

¹⁴ Fala presente no vídeo: **14ª Marcha pela Vida das Mulheres e pela Agroecologia, Borborema Agroecológica, Paraíba**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=56kaDfjkOPc>.

usurpação de temáticas e pautas *comuns*, colocadas na agenda do desenvolvimento sustentável e da sustentabilidade, como a energia renovável. Um apoderamento das temáticas sociais que podemos vincular a consequências para o *solo* que podem se tornar irreversíveis, tal como a desertificação e a aridização de territórios. No Brasil, o Semiárido é o mais afetado¹⁵. Mas e as pessoas? Com a construção desses empreendimentos, pessoas são expulsas de seus territórios, dando uma falsa impressão de flexibilidade de fronteiras — que deveriam ser intransponíveis pelo capital.

Nesta dissertação, buscamos ser suporte para a proliferação das vozes de pessoas atingidas a partir de reflexões acadêmicas e de pesquisas que possuem um horizonte de expectativas pautado na esperança. No sentido Freiriano da palavra. Paulo Freire (1992, paginação irregular) define esperança a partir do verbo esperar. Assim como as práticas de amor que hooks (2021) descreve e que trouxemos, Freire defende a esperança como prática, como verbo. Para ele, “enquanto necessidade ontológica, a esperança precisa da prática para tornar-se concretude histórica”. Não há *esperança* na espera, mas sim na prática.

Compreendemos que os caminhos de pesquisa que esta dissertação deixa andam juntos de práticas e pesquisas vinculadas ao amor, à esperança, à decolonialidade e à valorização de histórias de vida. É importante olhar para a América Latina, continente colonizado e tão plural e resiliente, para encontrar e traçar diferentes rumos, tecer novas possibilidades e um novo olhar para a história e para a solução de problemas a partir de nossa realidade.

Perceber a história a partir das pessoas pobres e colocadas à margem e o resgate dos patrimônios dessas pessoas é de extrema importância para encontrar essas possibilidades de construção do mundo. Adaptar o ideal às realidades dadas e mirar a utopia desejada tendo a *esperança* como uma expectativa ativa dessa utopia.

¹⁵ Ao analisar a variação da precipitação e a evapotranspiração no período entre 1960 e 2020, pesquisadoras e pesquisadores do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (Inpe) e do Centro Nacional de Monitoramento e Alertas de Desastres Naturais (Cemaden) verificaram que as áreas do Semiárido do país têm crescido década a década (Tomasella; Cunha; Marengo, 2023). Em consonância com o estudo está uma auditoria realizada por Tribunais de Contas de cinco estados do nordeste: Ceará, Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Sergipe, sobre políticas públicas de combate à desertificação do Semiárido. As conclusões da auditoria são de que o processo de degradação acontece em ritmo cada vez mais acelerado, entretanto as ações estatais (em nível municipal, estadual e federal) não seguem a mesma velocidade (Tribunal de Contas da União, 2023).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACIOLI, Socorro. **Oração para desaparecer**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

ACOSTA, Alberto. **Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **The danger of a single story**. S./l. Ted, 2009. Disponível em: https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt. Acesso em: 06 de junho de 2024.

ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. **A invenção do nordeste e outras artes**. São Paulo: Cortez, 2011.

ARANTES, Ana Claudia Quintana. **A morte é um dia que vale a pena viver**: e um excelente motivo para se buscar um novo olhar para a vida. Rio de Janeiro: Sextante, 2019.

ARFUCH, Leonor. **O espaço biográfico**: dilemas da subjetividade contemporânea. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

ASA. **Cisternas de Placa - 16 mil litros (Português)**. Recife: ASA Brasil, 2021.

_____. **P1MC**: Programa Um Milhão de Cisternas. ASA Brasil, [s.d.]a. Disponível em: <https://www.asabrasil.org.br/acoes/p1mc>. Acesso em 12 de maio de 2023.

_____. **Sobre nós**: História. ASA Brasil, [s.d.]b. Disponível em: <https://www.asabrasil.org.br/sobre-nos/historia>. Acesso em 12 de maio de 2023.

Auditoria operacional regional coordenada em políticas públicas de combate à desertificação do semiárido. **Tribunal de Contas da União**. Brasília: TCU, Unidade de Auditoria Especializada em Métodos e Inovação de Petróleo para o Controle, 2023.

BÂ, A. Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). **História geral da África**: metodologia e pré-história da África. Brasília: Unesco, 2010. p. 167-212.

BARBOSA, M. C. Comunicação, história e memória: diálogos possíveis. **MATRIZES**, [S. l.], v. 13, n. 1, p. 13-25, 2019. DOI: 10.11606/issn.1982-8160.v13i1p13-25. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/matrizes/article/view/157646>. Acesso em: 30 out. 2020.

_____. O presente e o passado como processo comunicacional. **MATRIZES**, [S. l.], v. 5, n. 2, p. 145-155, 2012. DOI: 10.11606/issn.1982-8160.v5i2p145-155. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/matrizes/article/view/38330>>. Acesso em: 30 out. 2020.

BARROS, Monyse Ravenna de Sousa. **Os sem terrinha**: uma história de luta social no Brasil (1981-2012). São Paulo: Expressão Popular, 2020.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 2016. 496 p. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf>. Acesso em: 06 de janeiro de 2023.

BRUM, Eliane. **A vida que ninguém vê**. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2006.

CALDART, Roseli Salete. **Sem terra com poesia**: a arte de recriar a história. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

CAMPOS, José Nilson Bezerra. Secas e políticas públicas no semiárido: ideias, pensadores e períodos. **Estudos Avançados**, v. 28, n. 82, p. 65–88, out. 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142014000300005>. Acesso em 12 de setembro de 2023.

CÂNDIDO, Antônio. O direito à literatura. In: MST. **Boletim da Educação – Número 14**: Literatura, sociedade e formação humana. São Paulo: MST, 2018.

CELA, Miguel. A terra é nossa. TCC (Graduação em Jornalismo) – Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2018.

COUTINHO, Eduardo Granja. **A comunicação do oprimido e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Mórula, 2014.

COUTO, Mia. O incendiador de caminhos. In: COUTO, Mia. **E se Obama fosse Africano?** E outras intervenções. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

CPT. **Conflitos no Campo Brasil 2020**. Goiânia: CPT Nacional, 2021.

_____. **Conflitos no Campo Brasil 2021**. Goiânia: CPT Nacional, 2022.

_____. **Conflitos por terra no Brasil aumentam 16,7% e atingem 181.304 famílias em 2022 (Release)**. Goiânia: CPT Nacional, 2023a. Disponível em: <<https://www.cptnacional.org.br/downloads?task=download.send&id=14287&catid=95&m=0>>. Acesso em: 17 de abril de 2023.

_____. **Dados de conflitos no campo em 2022 evidenciam violações contra indígenas, Amazônia sob ataque, agrotóxicos como arma química, aumento de pistolagem e trabalho escravo (Release)**. Goiânia: CPT Nacional, 2023b. Disponível em: <

<https://www.cptnacional.org.br/downloads?task=download.send&id=14288&catid=95&m=0>>. Acesso em: 17 de abril de 2023.

DELGADO, Guilherme Costa. **O Setor de Subsistência na Economia e na Sociedade Brasileira: Gênese Histórica, Reprodução e Configuração Contemporânea**. Brasília: Ipea, 2004. Disponível em: < <http://bit.ly/2Br91LT>>. Acesso em: 08 out. 2018.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. 2. ed. São Paulo: Elefante, 2023.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?** Paz e Terra, Rio de Janeiro, 2013.

GAIO, Daniel. A história da propriedade privada no Brasil e os conflitos entre posse e propriedade. In: GANZ, Louise; BALTAZAR, Ana Paula (org.). **Uma composição do comum [entrevistas]**. 1. ed. Belo Horizonte: Jaca, 2019.

GODINHO, Paula; GONÇALVES, Adelaide; VICENTE, Lourdes. **Entre o impossível e o necessário: esperança e rebeldia nos trajetos de mulheres sem-terra no Ceará**. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

GOMES, Alfredo Macedo. **Imaginário social da seca: suas implicações para a mudança social**. Recife: Fundaj, 1998.

GONZALEZ, Amelia. A história do homem que criou as cisternas e melhorou a vida do semiárido. **G1**, 2013. Disponível em: <https://g1.globo.com/nova-etica-social/platb/tag/seca/>. Acesso em 12 de maio de 2023.

GRILLO, Sheila Camargo. Prefácio: A obra em contexto – tradução, história e autoria. In: MEDVIÉDEV, Pável Nikoláievitch. **O método formal nos estudos literários: introdução crítica a uma poética sociológica**. São Paulo: Contexto, 2012.

GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. Historiografia, diversidade e história oral. In: MONTENEGRO, Antonio Torres; DUARTE, Geni Rosa; MONTYSUMA, Marcos F. Freire; FROTSCHER, Méri; LAVERDI, Robson (Org.). **História oral, desigualdades e diferenças**. Recife: Editora UFPE, 2011.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Edições Vértice. 1990.

HAN, Byung-Chul. **A crise na narração**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2023.

HERNÁNDEZ, Delmy Tania Cruz; JIMÉNEZ, Manuel Bayón (Org.). **Corpos, territórios e feminismos**: compilação latino-americana de teorias, metodologias e práticas políticas. São Paulo: Editora Elefante, 2023.

HOLLIDAY, Oscar Jara. **Para sistematizar experiências**. Brasília: MMA, 2006.

hooks, bell. **Tudo sobre o amor**: novas perspectivas. São Paulo: Elefante, 2021.

INSA. **O Semiárido Brasileiro**. Instituto Nacional do Semiárido, [s.d.]. Disponível em: <https://www.gov.br/insa/pt-br/semiarido-brasileiro>. Acesso em 13 de maio de 2023.

INTEGRANTES do MST invadem área do governo federal em Itabela, no extremo sul da Bahia. **G1**, 09 de abril de 2024. Disponível em: <<https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2024/04/09/integrantes-do-mst-invadem-area-do-governo-federal-em-itabela-no-extremo-sul-da-bahia.ghtml>>. Acesso em: 07 de maio de 2024.

INTERVOZES; REPÓRTER SEM FRONTEIRAS. **Media Ownership Monitor: América Latina**. [s.l.]: Intervozes, Repórter Sem Fronteiras, 2019. Disponível em: <https://intervozes.org.br/publicacoes/media-ownership-monitor-america-latina/>. Acesso em: 04 de julho de 2023.

INTERVOZES. **Proprietários da mídia**. Media Ownership Monitor Brazil. São Paulo: Intervozes, 2017. Disponível em: <http://brazil.mom-gmr.org/br/proprietarios/>. Acesso em: 04 de julho de 2023.

KI-ZERBO, Joseph (ed.). **História geral da África**: metodologia e pré-história da África. Brasília: Unesco, 2010. p. 167-212.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. São Paulo, Companhia das Letras, 2022.

LAGO, C. Ensinaamentos antropológicos: a possibilidade de apreensão do Outro no Jornalismo. **Brazilian journalism research**, [S. l.], v. 6, n. 1, p. 156–170, 2010. DOI: 10.25200/BJR.v6n1.2010.253. Disponível em: <https://bjr.sbpjor.org.br/bjr/article/view/253>. Acesso em 11 de junho de 2024.

LISPECTOR, Clarice. **A hora da estrela**. São Paulo: Rocco, 1998.

LITRENTA, Lucas. **Pretovírgula**. São Paulo: Círculo de Poemas, 2023.

LOPEZ, Immaculada. **Memória social**: uma metodologia que conta histórias de vida e o desenvolvimento local. São Paulo: Museu da Pessoa, Senac São Paulo, 2008.

MACHADO, Roberto. Introdução: Por uma genealogia do poder. *In*: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.

MALVEZZI, Roberto. **Semiárido**: uma visão holística. Brasília: Confea, 2007.

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Teoria da Comunicação**: Ideias, conceitos e métodos. 4. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013. 293 p.

MARTINS, Adalberto Floriano Greco. **A questão agrária no Brasil**: da Colônia ao Governo Bolsonaro. São Paulo: Expressão Popular, 2022.

MARTINS, Helena. **Comunicações em tempos de crise**: economia e política. São Paulo: Expressão Popular, Fundação Rosa Luxemburgo, 2020.

MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

MONTENEGRO, Antônio Torres. Rachar as palavras. Ou uma história a contrapelo. **Estudos Ibero-Americanos**, v. 32, n. 1, 2006. <https://doi.org/10.15448/1980-864X.2006.1.1299>. Acesso em 1 de setembro de 2022.

MST. **Nossa história**. MST Brasil, [s.d.]. Disponível em: <https://mst.org.br/nossa-historia/70-82/>. Acesso em: 17 de agosto de 2023.

MUSEU DA PESSOA. O que é. **Museu da Pessoa**, [s.d.]. Disponível em: <https://museudapessoa.org/sobre/o-que-e/>. Acesso em 12 de junho de 2023.

_____. **Tecnologia Social da Memória**: para comunidades, movimentos sociais e instituições registrarem suas histórias. São Paulo: FBB, 2009. Disponível em: <https://museudapessoa.org/pub-metodologia/cuaderno-de-formacion-tecnologia-social-de-la-memoria/>. Acesso em: 18 de maio de 2019.

NADDAF, Ana. **Terra feita de gente**. Fortaleza: Raíz e Antena, 2003.

NEVES, Rafael Santos; MEDEIROS, Jean Carlos de Andrade; SILVEIRA, Sandra Maria Batista; MORAIS, Carlos Magno Medeiros. Programa Um Milhão de Cisternas: guardando água para semear vida e colher cidadania. **Agriculturas**. Rio de Janeiro, v. 7, n. 3, p. 7-11, outubro de 2010. Disponível em: https://aspta.org.br/files/2019/10/Agriculturas_Site_1.pdf. Acesso em: 13 de maio de 2023

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, [S. l.], v. 10, 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101>.

O POVO organizado é invencível. **Jornal Sem Terra**, São Paulo, junho de 1989.

OLIVEIRA, Aline. As Rádios Comunitárias Populares têm um papel central na luta pela Reforma Agrária Popular. **Revista Sem Terra**, Fortaleza, n. 1, p. 32-33, fevereiro, 2021.

OXFAM BRASIL. **Terra, poder e desigualdade na América Latina**. São Paulo: Oxfam Brasil, 2016b. Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/publicacao/relatorio-executivo-terra-poder-e-desigualdade-na-america-latina/>. Acesso em: 27 de junho de 2023.

_____. **Terrenos da desigualdade: terra, agricultura e desigualdades no Brasil rural**. São Paulo: Oxfam Brasil, 2016a. Disponível em: https://oxfam.org.br/wp-content/uploads/2019/08/relatorio-terrenos_desigualdade-brasil.pdf. Acesso em: 27 de junho de 2023.

PAIVA, Raquel. **O retorno da comunidade**. Mauad X, Rio de Janeiro, 2007.

PAIVA, Raquel. A comunicação como projeto social. Rio de Janeiro: Lecc, 2011. Disponível em: https://leccufrj.wordpress.com/wp-content/uploads/2011/02/paiva_comunicacao-como-projeto-social.pdf.

PAIXÃO, Mayara. Conheça Margarida Alves, símbolo da luta das trabalhadoras do campo por direitos. **Brasil de Fato**, São Paulo, 12 de agosto de 2019. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2019/08/12/conheca-margarida-alves-simbolo-da-luta-por-direitos-para-as-trabalhadoras-do-campo>. Acesso em 08 de maio de 2024.

PAMUK, Orhan. **O museu da inocência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014 [E-book].

PATROCÍNIO, Stela do. **Reino dos bichos e dos animais é o meu nome**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2001.

PENA, Jacques de Oliveira; MELLO, Clailton José. Tecnologia social: a experiência da Fundação Banco do Brasil na disseminação e reaplicação de soluções sociais efetivas. *In: Tecnologia social: uma estratégia para o desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Fundação Banco do Brasil, 2004, p. 84.

PEREIRA, Airton dos Reis; GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. História e acontecimento: imagens narrativas no relato oral de uma liderança dos trabalhadores rurais de Rondon do Pará. **Revista Territórios e Fronteiras**, [S. l.], v. 12, n. 1, p. 90–108, 2019. DOI: 10.22228/rtf.v12i1.930. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/territoriosefronteiras/index.php/v03n02/article/view/930>.

PERUZZO, Cicília M K. Conceitos de comunicação popular, alternativa e comunitária revisitados e as reelaborações no setor. **Revista Eco-Pós**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 44-61, maio 2009.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278>. Acesso em: 21 de outubro de 2022.

PONTES, Emilio Talis Mendes; CAMPOS, Hernani Loebler. Convivência com o semiárido: potencialidades, limitações e ações. **Revista Breves Contribuciones del IEG**, Tucumán, v. 24, n. 24, p. 193-212, 2013. Disponível em: <http://ojs.filo.unt.edu.ar/index.php/bcieg/article/view/147>. Acesso em: 12 de setembro de 2023.

PUCHNER, Martin. **O mundo da escrita**: Como a literatura transformou a civilização. São Paulo, Companhia das Letras, 2019.

RICOEUR, Paul. **La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli**. Paris: Editions du Seuil, 2000.

_____. **A memória, a história, o esquecimento**. São Paulo: Editora Unicamp, 2007.

ROSA, João Guimarães. **Estas estórias**. São Paulo: Global Editora, 2020.

SANTANA, Amanda Oliveira de; SILVA, Tarcísio Augusto Alves da. Produção de energia eólica em Pernambuco e a injustiça ambiental sobre comunidades rurais. **Revista Katálisis**, v. 24, n. 1, p. 245-254, jan. 2021. Doi: <https://doi.org/10.1590/1982-0259.2021.e73663>.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora: Piseagrama, 2023.

SANTOS, Suzy dos. E-Sucupira: o coronelismo eletrônico como herança do coronelismo nas comunicações brasileiras. **Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação**, [s. l], p. 1-27, dez. 2006.

SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios**: e uma antropologia por demanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SEMIÁRIDOS. **Regiões Semiáridas**. Plataforma Semiáridos da América Latina, [s.d.]. Disponível em: <https://www.semiaridos.org/pt-br/regioes-semiaridas/>. Acesso em 13 de maio de 2023.

SILVA, Catarina de Angola Oliveira. **Comunicação para o desenvolvimento na Articulação Semiárido Brasileiro (ASA)**: análise das representações sociais sobre mulheres no boletim o candeeiro. 2018. 141 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural e Desenvolvimento, Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2018.

SILVA, José Ricardo Basílio da. Histórias de Luta e resistências no MST-Ceará. In: SAMPAIO, Amanda Leite de; OLIVEIRA, Lucas Assis de; BASTOS, Romário (Org.).

À sombra das castanheiras: luta camponesa: cultura, memória e história. Fortaleza: Plebeu Gabinete de Leitura, 2016.

SILVA, Mirele. Inaugurada a Escola Rural Francisco Araújo Barros no Assentamento Lagoa do Mineiro, em Itarema. **CREDE 3**, 2012. Disponível em: <https://www.crede03.seduc.ce.gov.br/2012/02/16/inaugurada-a-escola-rural-francisco-araujo-barros-no-assentamento-lagoa-do-mineiro-em-itarema/https://www.crede03.seduc.ce.gov.br/2012/02/16/inaugurada-a-escola-rural-francisco-araujo-barros-no-assentamento->. Acesso em 30 de março de 2024.

SODRÉ, Muniz. **A ciência do comum:** notas sobre o método comunicacional. Petrópolis: Vozes, 2014. *E-book*.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

SODRÉ, Muniz. **A sociedade incivil:** mídia, iliberalismo e finanças. Petrópolis: Vozes, 2021.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Função social da terra. In: RIBEIRO, Homero Bezerra et al (Org.). **Acesso à terra e direitos humanos**. Fortaleza: Edições UFC, 2016. p. 141-161.

STEDILE, João Pedro (Org.). **A questão agrária no Brasil:** o debate tradicional – 1500-1960. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

_____. **A questão agrária no Brasil:** programas de reforma agrária – 1946-2003. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras. 1998.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado:** história oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. História oral: patrimônio do passado e espírito do futuro. In: WORCMAN, Karen. **História falada:** memória, rede e mudança social. São Paulo: Museu da Pessoa, SESC-SP, 2005.

TOLSTÓI, Liev. **Contos Completos**. São Paulo: Cosac Naify, 2015. *E-book*.

TOMASELLA, Javier; CUNHA, Ana Paula de Amaral; MARENGO, José Antonio. Nota **Técnica:** Elaboração dos Mapas de índice de Aridez e Precipitação Total Acumulada para o Brasil. São José dos Campos: Inpe; Cemaden, 2023.

TOTI, Carolina Natale. Meandros do entremeio com o vaqueiro Mariano de Guimarães Rosa. **Revista Educação Pública**, Rio de Janeiro, 03 de janeiro de 2012. Disponível em: <https://educacaopublica.cecierj.edu.br/artigos/12/1/meandros-do-entremeio-com-o-vaqueiro-mariano-de-guimaratildees-rosa>. Acesso em 21 de junho de 2023.

TV Viva. **14ª Marcha pela Vida das Mulheres e pela Agroecologia, Borborema Agroecológica, Paraíba.** TV Viva, 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=56kaDfjkOPc>.

VERDADE... **A verdade dos fatos.** [s.l.], [s.d.].

VERUNSCHK, Micheliny. **O som do rugido da onça.** São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. **Torto Arado.** São Paulo: Todavia, 2019.

VILAÇA, Aparecida. **Morte na floresta.** São Paulo: Todavia, 2020. *E-book*.

VOLÓCHINOV, Valentin. **Marxismo e filosofia da linguagem:** problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. São Paulo: Editora 34, 2021.

WESTIN, Ricardo. **Há 170 anos, Lei de Terras oficializou opção do Brasil pelos latifúndios.** Brasília: Agência Senado, 2020. Disponível em <<https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/ha-170-anos-lei-de-terras-desprezou-camponeses-e-oficializou-apoio-do-brasil-aos-latifundios>>. Acesso em: 05 de janeiro de 2023.

WILLIAMS, Raymond. **Palavras-chave:** um vocabulário de cultura e sociedade. São Paulo: Boitempo, 2007.

WORCMAN, Karen; LARA, Lucas Ferreira de; HENRIQUES, Rosali Maria Nunes. Pessoa. **Dicionário ALICE**, 01 de abril de 2019. Disponível em: https://alice.ces.uc.pt/dictionary/?id=23838&pag=23918&id_lingua=1&entry=24480. Acesso em: 19 de maio de 2023.

WOTTRICH, Laura Hastenpflug. Cidadania comunicativa: apontamentos escassos de um campo de batalhas. *In:* IX Conferência Brasileira de Mídia Cidadã, 2013, Curitiba. **Anais.** Curitiba: UFPR, 2013. p. 1-13.

YAMAMOTO, Eduardo Yuji. Pensar a cidadania a partir da comunicação. **Intexto**, v. 0, n. 41, p. 196–212, 1 jan. 2018.

ANEXO

1. Roteiro para entrevistas de histórias de vida

Tempo médio: 1h

Materiais: gravador, papel, caneta, lápis, borracha, máquina fotográfica, celular.

Sobre a pessoa: personificar e humanizar o entrevistado. Não é um número, mas uma pessoa com experiências e vontades próprias, mas que se insere em um coletivo. Quem são essas pessoas? O que elas querem?

Sobre a família: aqui entendida para além do núcleo familiar tradicional, entendido como casal (heterossexual) e filhos/as. Família entendido aqui como coletivo de pessoas unidas em prol de algo comum, uma comunidade.

Sobre a terra: questões ligadas à produção, aos afetos, às lutas e à permanência

Sobre questões externas: como fatores que as pessoas do Assentamento não têm controle impactam nas vidas delas. A materialização do capital e de fatores ambientais, como as secas.

1.1 Sobre a pessoa

- Nome completo
- Como é conhecido/a
- Data de nascimento — idade
- Cor da pele/etnia
- Orientação sexual

1.2 Sobre a família

- Quem são?
- Formação intelectual e profissional
- Papel e função de cada membro da família em casa e fora de casa
- Organização do cotidiano (horários, hábitos)

- Espaço físico da casa e da terra, bem como a situação (proprietário registrado em cartório / quitada / alugada ou arrendada / coabitação)
- Meios de transporte principais e bens materiais (carros, casas, telefone, televisão...)
- Renda da família
- Localização da casa (a distância para locais onde se satisfazem as necessidades mínimas; perceber questões de centralidade e acesso)
- Acesso a programas de transferência de renda (Bolsa Família)

1.3 Sobre a terra

- Qual a relação do entrevistado com a terra.
- Qual a avaliação histórica que o entrevistado faz da sua relação da terra - como ele teve esse contato inicial
- Permanecer — dificuldades, obstáculos, por quê
- O que faz na/da terra
- Reforma agrária
- O que tira
- Vende excedente?
- O que proporciona
- Afetos
- Lutas
 - quais as lutas (importante acrescentar uma perspectiva histórica - causas que a pessoa já tenha se envolvido)
 - companheiros e familiares que morreram (se houver)
 - por quê
 - como
 - desafios
 - motivações
- Posse
 - qual o papel que a pessoa enxerga na posse
 - por quê / pra quê
 - houve tentativa de ameaças de retirada?
 - dividir, divisão, reforma agrária

- e se alguém chegasse e quisesse comprar essas terras?
- Seca
 - A seca teve algum impacto na sua vida?
 - Como a seca afeta a sua relação com a terra?

1.4 Sobre questões externas

- Políticos (prefeitos, governadores, presidentes)
- Projetos e políticas públicas
- Doenças, epidemias