

MEMÓRIAS CAMPONESAS SOBRE A LUTA PELA TERRA NA DIOCESE DE GUARABIRA/PB (DÉCADAS DE 1980 E 1990) – Francisco Fagundes de Paiva Neto*

Quando o Senhor reconduziu nossos cativos, perecíamos sonhar; encheu-se de sorriso nossa boca, nossos lábios de canções (Salmo 125).

A participação camponesa na vida política brasileira, especialmente a partir das ligas camponesas na década de 1960, fez os cientistas sociais voltarem os seus olhares para temática dos movimentos sociais no campo. O fato é que desde o século XIX, com as manifestações do messianismo nas áreas rurais em torno de questões referentes a terra, é possível delimitar a presença direta e tangencial da Igreja católica com relação as populações camponesas. Em um artigo de Antonio Câmara estabeleceu uma tipologia sobre estes movimentos sociais dividindo-os em quatro grupos: a. Os messiânicos (Canudos, Contestado e cangaço); b. os de livre associação (as ligas); c. os institucionalizados (o sindicalismo rural); e, por fim, as novas formas de organização da luta camponesa, constituídas por expressões como a Comissão Pastoral da Terra (CPT) ou o Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST). A partir dessa abordagem, voltamos a nossa atenção para os movimentos das últimas décadas do século XX ou com mais precisão para as memórias camponesas relacionadas com o contexto da reforma agrária através da relação com Pastoral Rural (PR) e com a CPT.

O período para qual voltamos o nosso olhar é o referente às décadas de 1980 e 1990 no espaço referente ao Agreste, ao Curimataú e ao Brejo paraibano, áreas privilegiadas de ação organizativa e pedagógica dos religiosos (inicialmente vinculados a Diocese de João Pessoa e primeiros participantes da Diocese de Guarabira) em consórcio com camponeses em fase de expulsão das terras, que por gerações os mantiveram ligados a vida rural.

A razão de ser desse recorte se estabeleceu devido ao fato de na primeira década encontrarmos a expansão de monoculturas (plantios de cana ou de capim ou criação de gado), questões de venda de propriedades ou de partilhas de terras entre herdeiros, que resultavam em expulsões de famílias, cujo vínculo com a terra de trabalho ainda se orientava por relações paternalistas, cujo fundamento permitiu o caráter desse vínculo por várias gerações. Com

* Doutorando em Ciências Sociais/UFPG. chicofagundes@gmail.com

uma certa frequência os camponeses eram expulsos sem direitos, apesar da existência do Estatuto do Trabalhador Rural e do Estatuto da Terra, sancionados na década de 1960, e, posteriormente da legislação referente à terra do governo Sarney (1985-1989). Essas situações motivaram alguns conflitos de terra na área de Diocese de João Pessoa, durante o bispado de Dom José Maria Pires (ainda no governo do general João Figueiredo – 1979-1985), que se renovaram nos anos posteriores com a criação da Diocese de Guarabira, sob Dom Marcelo Carvalheira, devido a permanência de violações aos contratos verbais ou as práticas arbitrárias por parte dos proprietários rurais. Sobre o caso paraibano, conforme, uma entrevista concedida pelo padre Luis Couto a Melo Neto:

Nesse período, havia o fenômeno da resistência do homem do campo à pressão da cana-de-açúcar. O governo investia recursos pesados para o pró-álcool e todos os proprietários de destilarias queriam construir outras mais. Foi nesse período que houve a primeira experiência de reforma agrária na Paraíba, a qual pude acompanhar. Depois, veio a de Retirada, de Capim de Cheiro e depois Alagamar. Nessa época, eu estava na Coordenação do Centro de Defesa dos Direitos Humanos. Participei, ainda, da luta pela reforma agrária como militante e prestando assessoria, ajudando os trabalhadores na leitura política, social e econômica da realidade (2002:279).

Os fazendeiros, cujas relações com a política partidária, o legislativo e o judiciário, chegavam a obliterar as violências cometidas no campo, se depararam com uma nova situação: a emergência de novos movimentos camponeses, cuja tônica se associava a princípios de participação no âmbito das comunidades eclesiais de base, dos sindicatos (alguns foram renovados pela presença das oposições) e de um partido em construção, o Partido dos Trabalhadores (PT). Nesta fase notamos com nitidez o conflito entre a terra de trabalho e a terra de negócio como foi discutido por Martins (1991). A segunda década será marcada pelo estabelecimento de assentamentos, cuja expressão de relação com a terra sairá aos poucos do eixo de “luta pela”, ou seja a reforma agrária, para o eixo de “luta na terra”. Essas condições terão uma implicação no nosso trabalho, porque no primeiro momento os camponeses mantiveram uma relação mais efetiva com a agência, sendo a documentação ou os registros de memória parcamente produzidos, no sentido de junto a mediadores como a Igreja, garantir a permanência no campo. O segundo momento, por sua vez, demonstra a capacidade de estabelecer as bases para a rememoração dos dias de luta, relacionados com a

prática teológica libertadora dos religiosos e com a militância dos leigos, por um pedaço de terra que preservasse a cultura camponesa ante a exploração do trabalho não pago; dado ao descumprimento de acordos verbais (pautados pela tradição da meia, da terça, dentre outras relações de produção), pela iminência da migração e pelo desenraizamento proporcionado pelo viver urbano nas favelas metropolitanas ou nas margens das estradas.

Buscamos respostas para os seguintes questionamentos: como se construiu cotidianamente a agência dos camponeses? Quais as estratégias utilizadas na inserção política dos camponeses no que se refere ao processo de luta pela reforma agrária?

Esse contexto de luta pela terra foi por nós analisado a partir das contribuições de Moore, de Thompson, de Scott, de Gramsci (1975) e de Bourdieu. A noção de “economia moral” que unifica Moore, Thompson e Scott nos apresenta a possibilidade de percebermos que as pressões sociais podem fomentar nos indivíduos posicionamentos contrários a acordos baseados em tradições. Moore (1987: 137) nomeia de “coragem moral” a capacidade de resistência às pressões sociais, por meio da desobediência de regras opressivas ou destrutivas ao ponto de ameaçar a existência do grupo. Por outro lado, a “inventividade moral” é a capacidade de criar novos modos de condenação ao que existe, a partir de tradições culturais. Em meio as tensões oriundas das pressões sociais os indivíduos tomam decisões, que são frutos da autonomia moral, cuja realização implica na superação dos estorvos contrários as suas inclinações. De acordo com Moore, o ato de obedecer ou de desobedecer é fundado em princípios passíveis de uma crítica racional. Aqui encontramos um ponto de convergência com Gramsci, que afirma a hegemonia como algo permanentemente em estado de disputa e de construção. Assim, em Moore e em Gramsci, a autoridade (ou a hegemonia) demonstra a existência na sociedade de indivíduos ativos, podendo efetivamente, conforme a correlação de forças mudar o sentido da história.

Em Edward Thompson, nos deparamos com o as questões sobre a “economia moral” e as relações paternalistas na Inglaterra do século XVIII (THOMPSON, 1998). Entendemos que essas reflexões podem ser aplicadas ao nosso estudo se considerarmos que os camponeses estavam relacionados a práticas de relações tradicionais e se viram ameaçados pela expulsão da terra ante a expansão do capitalismo no campo. A quebra de tal fundamento paternalista motivou-os a lutar pela reforma agrária, que contemplava por sua vez outro elemento da “economia moral” camponesa, a sua reprodução como tal, pois,

A consciência do camponês expressa a *consciência da pessoa, que é a extensão da família e da comunidade e dos laços comunitários*. É mais uma *consciência afetiva de pertencimento a um sujeito coletivo real*, um corpo natural de que se faz parte desde sempre, desde o nascimento (...) Seu vínculo com o mundo é esse, residual, que é também seu limite de compreensão desse mundo e de sua ação sobre esse mundo. *É o vínculo de um solitário, confinado à sociabilidade imediata da família, da comunidade e da paróquia* (MARTINS, 2002:77-79). (Grifos nossos)

A definição thompsoniana de “economia moral” como “noções que encontravam apoio na tradição paternalista das autoridades”; e, noções que o “povo fazia soar alto, que as autoridades ficavam em certa medida reféns do povo” (THOMPSON, 1998:152) nos levaram a refletir, que avanço do capitalismo criou uma nova ordem política, ora mantendo relações tradicionais; ora motivando nos camponeses às ações de resistência, a partir do vínculo com mediadores, como no caso específico.

A sociologia de Bourdieu está baseada nas noções de campo, *habitus* e capital que são instrumentos teóricos para desvelar as relações sociais, sob a concepção de um real relacional. Tais noções cumprem a função de balizar escolhas durante a construção do objeto. Seguindo esta lógica, os sistemas de relações demonstram os vínculos entre as práticas e as posições, também relacionalmente definidas.

As diversas práticas sociais ocorrem em um espaço estruturado a partir de disposições de poder e de trocas simbólicas independentes dos ocupantes dessas posições. Essa é a noção de “campo” cuja configuração se espraia pela religião, pela política, dentre outros. Os diversos campos específicos são os palcos de desenvolvimento das várias relações que constituem a sociedade. A análise específica de cada campo permitiu a constatação de leis genéricas aplicáveis em qualquer um dos campos (BOURDIEU, 1983: 83-94).

O campo político, como os demais campos, possui no seu interior relações de força, disputas entre os participantes e estratégias de acúmulo de capital, cujo objetivo é beneficiar os interesses específicos dos seus membros. A motivação do jogo e a sua realização decorrerão a partir de um “objeto de desejo”, sob o respeito as regras particulares do campo. Segundo Bourdieu (op. cit., 89):

Para que um campo funcione, é preciso que haja objetos de disputas e pessoas prontas para disputar o jogo, dotadas de **habitus** que impliquem no conhecimento e no reconhecimento das leis imanentes do jogo, dos objetos de disputas, etc.

Cada campo possui os seus recursos de educação dos seus neófitos com o objetivo de construir as suas condições de existência e de permanência, noutros termos a constituição de um *habitus*. Conforme Bourdieu (2001: 121):

O *habitus* específico, imposto aos novos postulantes como um direito de entrada, não é outra coisa senão um modo de pensamento específico (um *eidos*) princípio de uma construção específica da realidade, fundado numa crença pré-reflexiva no valor indiscutível dos instrumentos de construção e dos objetos assim construídos (um *ethos*).

As “práticas” são o mesmo que *habitus* em ação. O *habitus* é a expressão do corpo socializado (ORTIZ, 1994), por meio da incorporação da história nas relações vividas nas “trajetórias sociais” (sucessivas *posições* ocupadas por cada *agente* nos *espaços sociais*). O *habitus* se expressa em um conjunto de disposições e categorias de percepção e avaliação. Logo, o *habitus* (a história incorporada) é produto do campo (a história objetivada), através das *práticas* ou ações dos *agentes*, e são também produtos destas. A prática é, ao mesmo tempo, necessária e relativamente autônoma em relação à situação considerada imediata, porque ela é o produto da relação entre uma situação e um *habitus* (BOURDIEU, 1994). Essa condição permitirá aos membros de um determinado campo estratégias de reconhecimento de sucessão ou de subversão, onde o *habitus* demonstra práticas sociais passíveis de análise em uma ótica co-relacional à estrutura objetiva. Conforme Loyola (2002: 69): “O *habitus* é um operador de racionalidade, mas de uma racionalidade prática, inerente a um sistema histórico de relações sociais; assim, transcende os indivíduos. O *habitus* é criador, inventivo, mas nos limites de suas estruturas”. Tal condição permite dizer que o *habitus* “é uma espécie de segunda natureza inconsciente, num sentido prático” (LOYOLA, op. cit: 68). Ademais, por se um produto da história o *habitus* “é um sistema de disposições aberto, permanecendo afrontado a experiências novas e permanentemente afetado por elas. Ele é durável, mas não é imutável (LOYOLA, idem: 83). Para refutar uma interpretação do *habitus* sob um prisma de automatismo, Bourdieu sugeriu a substituição de regras pela de “estratégias”, pois “seguir regras” fomenta uma leitura em que as ações dos agentes podem ser identificadas como produtos de um cálculo, a partir de conhecimentos. Em contrapartida, “estratégia” define as ações como fruto das disposições incorporadas, reforçando a formulação de sentido do jogo, mesmo não seguindo uma regra consciente ou não visem objetivos premeditados.

A noção de capital liga-se às qualidades, reconhecidas como valores, dos agentes atuantes em um campo. No curso da história, o coletivo de agentes cada campo (científico, religioso, político, etc) define o seu respectivo capital simbólico.

O olhar de James Scott (1990) nos sugere que a dominação não se define somente pela aceitação da legitimidade pelos subalternos. Entendemos essa perspectiva se coaduna a gramsciana no sentido de que a hegemonia tende a se manifestar pela via do consenso, embora em alguns momentos, sobretudo nas áreas de uma política menos democrática, tenha também espaço para a coação, especialmente nos momentos em que a ordem estabelecida esteja sendo severamente fustigada¹. Scott enfatiza as práticas de resistência cotidiana pelos camponeses ante os insultos ou mecanismos de dominação da classe dominante. Ao se defrontarem com as práticas de violência (física ou simbólica) os camponeses manifestam suas discordâncias com os dominantes. Assim, constituem os seus desacordos para restabelecer a dignidade por meio de representações ocultas a respeito da ordem dominante. Esse é o meio entre os subalternos para agir no contexto dominante. Para analisar a tensão dominação-resistência, Scott elaborou dois conceitos: o de “transcrição pública” e o de “transcrição escondida”. A “transcrição pública” refere-se ao contato público que se dá entre os dominantes e os dominados. Essa representação pública aponta para a reprodução de um discurso dominante. Tal qual um jogo, a representação pública está permeada pela lógica do blefe, pois presume sempre dissimulação entre os participantes do jogo, portanto entre dominantes e dominados. Por outro lado, encontramos a “transcrição escondida”, discurso oculto realizado com o intuito de apresentar as discordâncias referentes as práticas dos dominantes. Trata-se, portanto, dos planos de alcova, do indizível publicamente, mas partilhado entre os de iguais condições cuja meta é não se confrontar diretamente. Esse é o percurso da resistência individual, da vingança silenciosa, do movimento velado da resistência também chamada de “arma dos fracos” (SCOTT, 2000), *que não se exclui da junção com movimentos públicos em dados momentos.*

A CPT (como um serviço da Igreja voltado à questão social) e os camponeses, (expulsos ou ameaçados de expulsão de terras de trabalho) lutaram pela reforma agrária em um contexto de expansão da pecuária e do plantio da cana. Tal debate nos insere em um campo de reflexões gramscianas sobre a superação do homem-massa, acrítico diante de suas possibilidades autônomas, passando a se identificar com a transformação social. Surge aí um

¹ Ver: SEMERARO, Giovanni. *Gramsci e a sociedade civil: cultura e educação para a democracia...*

conceito de cidadania ativa como base da democracia (GUIMARÃES, 1998: 162). Esse alargamento da sociedade civil constrói em termos práticos as bases de uma cultura democrática no campo. Chegamos a um ponto crucial, onde é preciso reconhecer que em termos de prática católica ocorreu uma verdadeira “luta hegemônica” entre pedagogias diversas, pois a hegemonia sempre está em disputa e em construção (BARATTA, 2004). Nesse ponto, percebemos a disputa entre capitais simbólicos entre o clero conservador, tendente para o Concílio do Vaticano I, e o clero progressista, mais afeto aos princípios do *aggiornamento* (modernização) do Concílio do Vaticano II, cujos reflexos na nossa área de estudo ajudaram a construção de documentos fundamentais do episcopado do Regional Nordeste II, a exemplo de “Eu ouvi os clamores do meu povo” (MORAIS, 1982). Essa postura dos bispos do Nordeste refletiu no combate a marginalização social de camponeses e de trabalhadores urbanos.

CONSTRUINDO FONTES ORAIS: SENTIDOS DAS VOZES CAMPONESAS

Em termos teóricos podemos perceber que a memória é um construto cuja constituição se configura através das demandas do tempo presente, bem como demonstrar na sua elaboração tensões, verdadeiros móveis em um campo de disputas. Essa questão se apresenta de maneira relevante, mormente, quando nos deparamos com narrativas, cujo sentido expressão estratégias de subversão, na acepção bourdieusiana, ou de ocultamento, na perspectiva dos silêncios da memória constituída por Michel Pollak (1989).

A razão de utilizarmos e de construirmos fontes orais está relacionada ao fato de termos uma bibliografia sobre movimentos sociais limitada aos registros escritos. Conforme Saltamacchia (1992:72):

En un relato de vida nos encontramos ante una fuente muy particular. Una fuente que habla y que se relaciona con nosotros intersubjetivamente. No es pues una fuente inanimada (como en el caso, por ejemplo, de los documentos personales). Frente a este tipo de fuentes nos veríamos en la obligación de elaborar y poner en juego una serie de procedimientos “arqueológicos” capaces de reconocer los vectores que sostienen cada dato: esos vectores que lo conformaron de la forma en que se nos presenta actualmente. En el relato de vida eso no es indispensable.

O acesso as memórias dos nossos entrevistados nos exigiu duas modalidades de aproximação: primeiramente a mediação de um participante de um movimento social e, posteriormente, a constituição da confiança para se revelar as dimensões do processo organizativo em um campo marcado por vários conflitos (internos e externos). Os conflitos internos se apresentaram especialmente em relação ao nível com diálogo dos camponeses com os mediadores: PR/CPT, Ação Cristã no Meio Rural (ACR)², Movimento de Evangelização Rural (MER) sindicato, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), etc; enquanto os externos se apresentavam mais diretamente com relação os proprietários de terra e com os pistoleiros/jagunços ou com a própria Polícia Militar (PM).

A prática da pistolagem era comum nas áreas de conflito nesta fase, havendo arranjos de fuga aos criminosos após o cumprimento dos “serviços”. O próprio monsenhor Luigi Pescarmona teve a sua cabeça posta a prêmio e sofreu algumas emboscadas e se preveniu de outras tantas. A PM realizava ações que demonstravam a sua subordinação aos interesses dos latifundiários, sobretudo devido ao seu poder político (municipal ou estadual) das classes dominantes agrárias, procurando justificar as violências como ações preventivas ao alastramento dos movimentos de “agitadores no campo”, de “padres subversivos”, de “oportunistas invasores das terras alheias” e “de vagabundos que queriam tomar as coisas do povo”. Essas eram as demonstrações de uma “transcrição pública” remanescente do período de formação dos oficiais nas academias militares ou da própria criminalização dirigida pelos golpistas de 1964 em relação aos participantes de movimentos ligados a causa da reforma agrária. A PM cumpria o seu papel de “garantir a ordem social no campo” em verdadeiros prêmios com as promoções; as nomeações para o comando de uma determinada unidade militar ou até mesmo outras formas de clientelismo em relação aos os grupos políticos hegemônicos. A negação ao cumprimento das ordens dos proprietários refletia nas perseguições ou nas transferências de oficiais ou de praças para outros quartéis como formas de punição ou em outras modalidades de retaliação se resistissem aos princípios determinados pelos oligarcas. Outro mecanismo punitivo para os militares, mormente os comandantes das tropas, era a exoneração do cargo, cujo reflexo era a aposentadoria, conforme as denúncias realizadas pela CNBB e entidades internacionais com as de direitos humanos.

² Para uma melhor compreensão da atuação desses movimentos católicos no campo, ver: PAIVA, Vanilda. *A Igreja e a questão agrária...*

As narrativas sobre as experiências de luta pela terra na área da Diocese de Guarabira, popularmente conhecida como “Diocese do Brejo”, possuem conteúdos referentes aos processos organizativos dos camponeses, através de uma série de estratégias de subversão.

Durante a realização de uma entrevista com um camponês participante do cotidiano dos movimentos sociais no campo na área do agreste paraibano (após a década de 1970), cujo vínculo inicial foi com os grupos participantes da ACR, ainda na fase do trabalho pastoral de Dom José Maria Pires na Diocese de João Pessoa, nos foi narrado:

O meu contato com a ACR se deu a partir de uma situação que aconteceu comigo. Eu plantava inhame, macaxeira, açafrão na terra do patrão. De vez em quando inda pagava obrigação. Era meeiro. A minha parte da produção, já repartida a meia, eu vendia ao meu patrão. Mas ele me comprava por um preço muito baixo e só queria me pagar no fim do ano. Mas eu tinha muitas necessidades e como podia esperar por um pagamento no final do ano? Tentei explicar pra ele essa situação, mas ele disse que não tinha dinheiro e pronto. Sabia que ele tinha os seus espias na feira. Em cidade pequena as notícias correm rapidamente. Um dia resolvi na madrugada selar o cavalo e enfrentar o risco de vender a produção. Parti na madrugada para vender e não fui visto. Voltei para casa, adormeci no lombo do animal e quando estava já chegando em casa me acordei. Pensei comigo: mas eu tô sendo o ladrão de mim mesmo? A partir daquele dia resolvi enfrentar o patrão. Vendi a minha produção abertamente e me liguei ao pessoal da ACR. Passei a ir buscar um jornal chamado a “Voz do Nordeste” para entregar ao pessoal e depois tive contato com o pessoal da Pastoral Rural.

Essa entrevista nos apresenta os elementos nomeados por Scott de “transcrição pública” e de “transcrição oculta”. A primeira na aparente concordância ou conformidade com a situação. Posteriormente, a iniciativa de burlar a vigilância do patrão e não somente isso, mas a própria filiação a um grupo ligado a Igreja almejando melhores condições de vida, a partir da inserção política.

Em outra entrevista com um camponês tradicionalmente ligado ao movimento sindical nos deparamos com a seguinte narrativa:

Particpei da entrada em muitas áreas. Muitas vezes vinha aqueles caminhões cheios de soldados lá de Guarabira. Mas a gente conhecia melhor os caminhos e dava sempre um jeito de entrar para ficar com os nossos amigos que precisavam da nossa ajuda. Mesmo quando a polícia ia buscar algum de nós, ficava difícil de achar porque eles não conheciam a gente.

Como iam saber quem era nós? Os nossos amigos, às vezes diziam que a gente era parente. E assim ficava.

Nesta narrativa especificamente, percebemos a dinâmica da solidariedade existente entre os camponeses das diversas áreas envolvidas na pela terra. Os camponeses se dispunham a dar apoio aos pares de áreas diversas, a partir da constituição da sociabilidade nas reuniões promovidas pela Igreja, quer nas áreas de conflito, quer nos espaços de reunião da Igreja em Guarabira. Um narrador demonstrou que a presença nas áreas de conflito para auxiliar os companheiros era semelhante a uma “festa”, por causa do prazer em estar junto na construção de uma vida mais digna para os outros, mesmo sob riscos e pressões. Esta prática presumia a solidariedade entre os membros das diversas áreas de conflito nos momentos considerados como necessário a entrada em cena. E no ato de entrar em cena muitos anônimos ajudaram a construir essa história, devido a realização da reforma agrária e a constituição de dezenas de assentamentos. Este princípio de ação coletiva e sem rosto (no sentido de que eram tantos os participantes que ficava difícil até mesmo identificá-los para puni-los) se demonstrou mais fortemente nos momentos das “entradas”; dos acampamentos em áreas públicas (praças de João Pessoa, por exemplo); romarias da terra, etc.

Uma camponesa nos afirmou:

O padre Luís foi o nosso Moisés. Se não fosse ele a gente inda tava no cativeiro. Vinha pra cá de Guarabira com uma adevogada chamada Isabel. Eu tava aqui no dia em que os jagunços atiraram no meio do povo, no meio das mulheres e das crianças. A luta foi difícil, mas hoje a gente vive no paraíso.

Esta narrativa nos apresentou alguns elementos importantes. O primeiro deles foi o aspecto mítico, no sentido religioso discutido por Eliade (1989), do padre Luigi como um Moisés dos tempos modernos. Notamos aqui uma resignificação de uma imagem de uma personagem de suma importância judaica e cristã, demonstrando a associação de um indivíduo do tempo presente ao “condottiere” dos judeus pelo deserto rumo à terra prometida. Percebemos aqui a constituição de um referencial simbólico a partir de uma narrativa da antiguidade. Além disso, a própria terra reassumiu o sentido de promessa, quando associada ao trabalho, em detrimento da terra de negócio ou de especulação. Depois, notamos a própria

referência a experiência da libertação dos antigos hebreus do cativeiro como parâmetro de análise para uma situação contemporânea. Percebemos aqui o poder do símbolo como referenciou Bourdieu (1989). Ademais, a memória traumática que apontou para o momento de uma violência cometida por um grupo de jagunços contra um grupo de mulheres e de crianças. Não olvidamos que essa relação abre as portas para outra referência do imaginário cristão: a do martírio. Por fim, a afirmação referente ao “Paraíso”. A luta pela terra, para muitos camponeses, representou um “livramento” de uma vida suburbana.

Outra narrativa nos alertou para uma questão conceitual elaborada coletivamente pelos religiosos e pelos camponeses. Trata-se da noção de “entrada”. A “entrada” corresponde pelo que percebemos em várias narrativas a uma acepção própria para o que a mídia qualificava como “invasão” e que, posteriormente, o MST denominou “ocupação”. Conforme a seguinte narrativa:

A entrada na área aconteceu na madrugada. Veio um caminhão cheio de maniva. O povo parecia um bando de formiga. Era homem, mulher e menino limpando a terra, encamando e plantando as maniva. O trabalho era todinho em mutirão. No final do dia tava tudo pronto.

Após a “entrada” na área os camponeses, a partir de uma orientação dos religiosos e dos leigos da CPT, passavam a realizar alguns cultivos com o fim de garantir o sustento, bem como com o intuito de garantir a idéia da bem-feitoria. O sustento era proveniente do plantio de feijão, colhido ainda verde, ou dos alimentos cedidos pelos fiéis sensíveis as dificuldades dos camponeses ou provenientes do INCRA.

Em algumas áreas as elevações ou o terreno acidentado permitiram aos camponeses a observação das movimentações das tropas policiais ou a presença de estranhos, que podiam estar a soldo dos proprietários para cometer alguma violência ou arbitrariedade. De acordo com um camponês:

Os meninos viviam pelas estradas com as gaiolas de passarim. As mulheres que passavam observavam tudo e qualquer coisa alarmavam e a gente tinha como se proteger. Quando a gente não queria a presença de carros a gente cortava a estrada em diversos locais. Então quem quisesse vir tinha de vir de pé.

Os camponeses mapeavam ainda as possíveis rotas de fuga, pois conforme a orientação do padre Luigi Pescamona: “Era melhor ser vítima que ser agressor”. Não raramente, os camponeses quando percebiam a presença de tropas, que poderiam agir com arbitrariedade, sobretudo, devido ao incentivo dos proprietários de terras, desocupavam as áreas e após alguns dias, voltavam para reparar as destruições das moradas ou das roças. Isso ocorria devido a impossibilidade dos policiais permanecerem nas áreas, dadas as necessidades de policiamento urbano.

A “entrada” em uma área pressupunha a busca pela obtenção da legitimidade perante o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e a opinião pública. Por essa razão, os camponeses fabricavam tijolos artesanais durante o dia em regime de mutirão. Os proprietários adotaram a prática de mandar um trator para destruir os roçados de macaxeira ou de milho, bem como os tijolos. Ante a frequência da violência alguns camponeses passaram a fazer guardas noturnas, com revezamento por turnos, com o intuito de proteger os tijolos dos ataques dos tratoristas acompanhados pelos jagunços. Uma narradora nos afirmou:

Um dia meu marido estava guardando os tijolos. Voltou para casa com os braços inchados. Adormeceu e foi pego pelos jagunços com uma espingarda de caçar passarim. Levou uma surra com a espingarda. Quebraram a espingarda nos braços dele. Chegou em casa muito machucado.

Essa narrativa nos leva a perceber as observações de Scott (op. cit.) sobre a busca da construção da dignidade e da autonomia pelos dominados, quando envoltos nas complexas interações sociais, especialmente quando o patrão pode realizar violências físicas, demonstrando o poder de vida ou de morte sobre o seu subordinado. Pensamos neste momento nas ações escondidas de resistência dos dominados (os camponeses), cujos desdobramentos não poderiam visualizar, pois se defrontavam com inimigos poderosos.

Outros camponeses recordam vivamente as prisões de companheiros como represálias devido ao envolvimento com os membros da CPT. Em um caso específico em que um grupo de camponeses foi preso a partir da ordem do prefeito ao delegado da cidade, os advogados da CPT conseguiram fazer valer um *habeas corpus*, resultando na soltura do prisioneiro. Os camponeses celebraram a libertação do companheiro a noite inteira com cânticos referentes à

reforma agrária e com gritos de: “Quem pode mais, é quem manda prender ou quem manda soltar?”

Outras narrativas apontam para o sentido da desobediência civil, fazendo lembrar os escritos de Henry David Thoreau (2003). Percebemos essa situação numa narrativa em que um camponês foi preso arbitrariamente, pois sem acusação formal. Foi organizada uma visita pela CPT de Guarabira. Ônibus e caminhões ocuparam a praça da cidade e os camponeses seguiram para delegacia com o fim de realizar uma “visita”. Terminaram por ocupá-la passivamente, porque alguns entraram inicialmente e, sob o compromisso de chamá-los outros camponeses também se dirigiram à área das celas. Diante da quantidade de camponeses que ainda aguardavam o momento de reencontrar os amigos presos o delegado começou a ficar preocupado com a situação. Enquanto isso uma comissão tendo a testa o padre Luigi Pescarmona buscava encontrar um padre formado em Direito, pároco de Araruna, que redigiu um documento e o remeteu ao delegado. A pressão dos camponeses foi fundamental para a libertação do preso.

CONCLUSÃO:

Procuramos neste texto lançar algumas luzes sobre o cotidiano dos camponeses com os seus respectivos momentos de dor, de indignação e de júbilo, envolvidos na luta pela terra na Diocese de Guarabira. A rememoração dessas experiências e as presentes narrativas nos permitiram perceber as estratégias de subversão, conforme Bourdieu, dos agentes envolvidos na busca pela mudança de relações sociais no campo.

A memória dos narradores nos possibilitou contatar representações sobre os fazeres da luta, bem como sobre as formas de contemplação da mobilização pela reforma agrária com os seus conteúdos religiosos e políticos. Essa interdependência nos permitiu analisar as formas organizativas no seu cotidiano, tendo em conta que a própria religiosidade foi um componente importante na constituição da “economia moral” e da busca da sua preservação (ou atualização) como prática política pelos religiosos e pelos camponeses envolvidos pela Teologia da Libertação.

Seguindo os passos de Scott (idem), constatamos que a manifestação dos camponeses em torno da reforma agrária é um primeiro momento de emergência da transcrição oculta para transcrição pública. Nesse quadro, ocorreu a exposição pública do que era impossível dizer demonstrando a busca de

autonomia ante a sujeição. Aqui, percebemos uma convergência de olhares de autores como Scott e Gramsci tendo como elo a presença dos formuladores coletivos da transcrição oculta, que se apresenta se tornando transcrição pública, ou noutros termos, dos intelectuais orgânicos leigos e religiosos, vinculados as diversas siglas vinculadas a Igreja progressista.

Por fim, queremos expressar que a produção de fontes orais nos conduziu aos conteúdos de memória social dos participantes da luta pela terra na área da Diocese do Brejo, abrindo caminho para um diálogo mais frutífero com o campo da história. Neste caso, a memória auxiliou-nos no desvelamento das recentes mobilizações políticas dos camponeses.

FONTES UTILIZADAS

BARATTA, Giorgio. *As rosas e os Cadernos: o pensamento dialógico de Antonio Gramsci*. Trad.: Giovanni Semeraro. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
_____. O poder simbólico. Tradução: Fernando Tomaz. Lisboa, Rio de Janeiro: DIFEL; Bertrand Brasil, 1989, cap. III, A gênese dos conceitos de habitus e de campo, p. 59-73.

_____. O campo científico. In: ORTIZ, Renato (Org.). *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática 1994, p. 122-155.

_____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Tradução: Mariza Corrêa. Campinas: Papirus, 1996.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. *A profissão do sociólogo: preliminares epistemológicas*. Trad.: Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

CÂMARA, Antônio da Silva. Movimentos sociais camponeses no Brasil e a questão da reforma agrária. In: *Seminário "Nordeste, o que há de novo"*. Natal: Nordeste Gráfica, 1988.

ELIADE, Mircea. *Aspectos do mito*. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *O mito do eterno retorno: arquétipos e repetição*. Lisboa: Edições 70.

GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del cárcere* (a cura di V. Gerratana). Turim: Einaudi, 1975.

GUIMARÃES, Juarez. *Democracia e marxismo: crítica à razão liberal*. São Paulo: Xamã, 1998.

LOYOLA, Maria Andréa. Bourdieu e a sociologia. In: _____. *Pierre Bourdieu: entrevistado por Maria A. Loyola*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002,

MARTINS, José de Souza. *Expropriação e violência*. 3. ed. São Paulo: HUCITEC, 1991

_____. Situações diferenciais de classe social: operários e camponeses. In: _____. *A sociedade vista do abismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, Cap. 2, p. 49-118.

MELO NETO, José Francisco. *Política e mudança: perspectivas populares*. João Pessoa: Editora Universitária, 2002.

MOORE JR, Barrington. *Injustiça: as bases sociais da obediência e da revolta*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1987.

MORAIS, João Francisco Régis de. *Os bispos e a política no Brasil: pensamento social da CNBB*. São Paulo: Cortez, Autores Associados, 1982.

POLLAK, Michel. Memória, esquecimento e silêncio. In: *Estudos históricos*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

PAIVA, Vanilda. (Org.). *Igreja e questão agrária*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

SALTALAMACCHIA, Homero. *La Historia de Vida: Reflexiones a partir de una experiencia de investigación*. Puerto Rico: Ediciones SIJUP. Colección Investigaciones, 1992.

SCOTT, James. *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*. México: Ediciones Era, 2000.

SEMERARO, Giovanni. *Gramsci e a sociedade civil: cultura e educação para a democracia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

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

THOUREAU, Henry David. *A desobediência civil*. Porto Alegre: LP&M, 2003.

Entrevistas realizadas com os camponeses assentados na área da Diocese do Brejo, estado da Paraíba/Brasil. Ano de 2007.