



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE EDUCAÇÃO – CE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – PPGE

GILDIVAN FRANCISCO DAS NEVES

**HISTÓRIA E MEMÓRIA DA “LUTA DO POVO DE ALAGAMAR”: experiências de
vida e construção de práticas educativas em diálogo com a Educação Popular**

JOÃO PESSOA – PB

2014

GILDIVAN FRANCISCO DAS NEVES

HISTÓRIA E MEMÓRIA DA “LUTA DO POVO DE ALAGAMAR”: experiências de vida e construção de práticas educativas em diálogo com a Educação Popular

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação do Centro de Educação da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre em Educação, na linha de pesquisa em Educação Popular.

Orientador: Dr. Severino Bezerra da Silva

Linha de Pesquisa: Educação Popular

JOÃO PESSOA – PB

2014

N518h Neves, Gildivan Francisco das.

História e memória da Luta do Povo de Alagamar:
experiências de vida e construção de práticas educativas em
diálogo com a educação popular / Gildivan Francisco das
Neves. -- João Pessoa, 2014.

198f. : il.

Orientador: Severino Bezerra da Silva

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE

1. Educação popular. 2. Práticas educativas -
trabalhadores rurais. 3. Luta do Povo de Alagamar - história e
memória. 4.

UFPB/BC

CDU: 37.018.8(043)

GILDIVAN FRANCISCO DAS NEVES

**HISTÓRIA E MEMÓRIA DA “LUTA DO POVO DE ALAGAMAR”: experiências de
vida e construção de práticas educativas em diálogo com a Educação Popular**

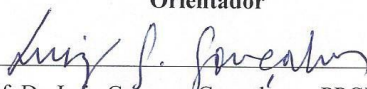
Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Educação do
Centro de Educação da Universidade Federal
da Paraíba – UFPB, em cumprimento às
exigências para obtenção do título de Mestre
em Educação, na linha de pesquisa em
Educação Popular.

Aprovado em: 26 / 08 /2014

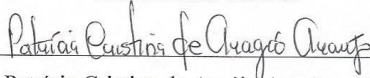
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Severino Bezerra da Silva – PPGE/UFPB
Orientador



Prof. Dr. Luiz Gonzaga Gonçalves – PPGE/UFPB
Examinador interno



Prof^ª. Dr^ª. Patrícia Cristina de Araújo Aragão – PPGSS/UEPB
Examinador externo

Aos meus familiares pela força e apoio constante e a todos os trabalhadores rurais partícipes da “Luta do Povo de Alagamar” que com suas histórias e memórias apresentam-nos o campo enquanto um espaço de resistência e de vida. Dedico!

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, a *Deus*, pelo dom da vida, pela capacidade de acordar a cada manhã e termos forças para vivenciarmos os desafios cotidianos. Pela sabedoria para conduzir cada etapa do mestrado com todos os seus desafios, dilemas, meandros e possibilidades. Deus, pai, protetor, que nas madrugadas de estudo, análise e escrita do texto foi nossa companhia, auxílio, conforto e esperança. Nestes 30 meses de mestrado vós, a cada dia, ratificastes, que assim como é certo que a cada noite sucede um novo dia, a vossa presença em minha vida renova-se e fortalece-me, fazendo-me perceber em cada segundo da minha existência, a beleza de viver. Tu mostraste a cada momento que “Ainda que a figueira não floresça, nem haja fruto na vide; o produto da oliveira minta, e os campos não produzam mantimentos, as ovelhas sejam arrebatadas do aprisco, e nos currais não haja gado, todavia, eu me alegro no SENHOR, exulto no Deus da minha salvação. O SENHOR Deus é a minha fortaleza, e faz os meus pés como os da corça, e me faz andar altaneiramente” (Habacuque 3, 17-19).

A minha mãe *Maria Pereiras das Neves* mulher “sertaneja” que através de sua História ensina aos filhos que sonhos foram feitos para serem vencidos, conquistados e que tudo é possível quando buscamos força em Deus e na família. Cada página escrita desta dissertação foi comemorada por ela como a certeza de que nosso sonho tornava-se realidade. Nunca esquecerei sua célebre frase: “Meu filho, diga: eu vou conseguir! Tenha fê!”. Obrigado por sonhar comigo e compartilhar estas “tantas emoções neste momento lindo”. Amo-te, e, é a sua presença em minha vida que me faz alçar voos antes não imaginados.

Ao meu pai *Geraldo Francisco das Neves*, que em seu corpo carrega as marcas de um homem que muito já trabalhou pela sua família. Esta dissertação que hoje escrevo é reflexo do incentivo a leitura que tive do senhor através dos livros, enciclopédias e dicionários que me deste quando criança. Obrigado por tudo!

As minhas três irmãs *Malba Deliane*, *Malbenice* e *Malbeneide* e ao meu irmão *Geraldo Júnior*. Irmãos? Sinceramente, mais que isso: parceiros, escudos e cúmplices de um sonho! Presentes de Deus que sempre me apoiam em minhas decisões e passos. Muito obrigado! Amo vocês!

Aos meus cunhados *Sandra, Flávio e Vonês* pelo cuidado e por estarem presentes nos momentos que preciso e não medir esforços para que eu possa concretizar este sonho que é o mestrado. Deus abençoe vocês sempre!

Aos meus sobrinhos *Fabrício, Maria Gabrielly e Mateus*, motivos dos meus risos, que através de suas travessuras tornaram e tornam os momentos de tensão mais suportáveis. Obrigado por tudo meus secretários para assuntos acadêmicos. O tio ama vocês!

A minha família “postiça”, do “coração” *Rosângela Maria, Inácio Marinho e Israel Adonay*. Palavras não expressam a gratidão que tenho a vocês por terem me recebido na graduação em um momento que me sentia só, sem orientação, em uma nova cidade e em um ato de amor, “adotaram-me” como mais um filho e um irmão. Presentes de Deus: eis a expressão que posso usar para definir as suas presenças em minha vida! Obrigado por junto com os outros membros de minha família aguentarem meus choros e sorrirem meus risos. Novos pais e novo irmão que Deus usou, inclusive, para trazer-me à tona quando as águas revoltas teimavam em interromper o meu respirar. Amo vocês!

Aos meus irmãos do coração *Lidiane Maria e Marcos* pessoas que Deus colocou no meu coração para dividirmos momentos de alegrias, tristezas, solidão em Campina Grande. Sonhamos juntos. Batalhamos juntos. Concretizamos juntos. Vencemos juntos! Hoje nos tornamos irmãos e apesar da distância espacial, levo vocês sempre no meu coração. Ainda não foi inventada a palavra para expressar aquilo que vocês representam em minha existência. Amo vocês muito e sempre os terei como exemplo de superação e de vitória. Deus os abençoe sempre!

As minhas primas *Edvania e Mara* pelo incentivo cotidiano, pelas palavras de ânimo a cada página escrita, pelas orações e pelos momentos de alegria e sorrisos. Deus retribua o bem que vocês me fizeram!

Ao Programa de Pós-Graduação em Educação – PPGE, aos coordenadores, professores e funcionários por terem acolhido esta pesquisa e auxiliado nos encaminhamentos para que pudesse desenvolvê-la;

Ao professor *Dr. Orlandil de Lima Moreira* que acompanhou os andamentos iniciais de nossa pesquisa, entre 2012 e meados de 2013, fornecendo-nos valiosas contribuições para pensarmos o nosso objeto de estudo e, também, acompanhando-nos durante o nosso estágio docência.

Ao professor *Dr. Severino Bezerra da Silva*, orientador desde meados de 2013, parceiro nesta caminhada, que com suas palavras sensibilizava-nos e apresentava-nos possibilidades para perscrutar nossas fontes. Obrigado por ter tornado nossas orientações momentos de trocas de experiências e vivências. Obrigado mesmo!

Ao Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais – REUNI pela bolsa de mestrado concedida entre os meses de maio de 2012 e maio de 2013. E, a CAPES pela bolsa de mestrado na modalidade Demanda Social fornecida entre abril de 2013 e abril de 2014;

A todos os colegas da turma 32 (Mestrado/Doutorado – PPGE/2012);

A *Ruth Helena*, um presente de Deus em minha vida, uma mulher com traços de menina, que através de suas experiências de vida e força para lutar, me ensinou os caminhos iniciais da Educação Popular e comigo esteve desde o primeiro dia de mestrado. Sua companhia em João Pessoa foi fundamental. Vi em você e em Dona Zilda (minha voinha também) e seus tios, um porto seguro. Obrigado por tudo. Palavras não expressam, jamais, minha gratidão!

A *Ronnie Wesley e sua família*, amigos que conheci no mestrado, e, que tornaram minha passagem por João Pessoa – PB mais alegre e divertida. Meu amigo, suas palavras e orientações foram preciosas para que esse “menino” pudesse finalizar o texto. Muito aprendi com a sua organização e determinação. Quantos dias choramos juntos, mas hoje muito temos a sorrir. Obrigado por compartilharmos momentos de alegrias, tristezas e vitórias na feitura desta dissertação de mestrado. Obrigado por tudo!

A *Socorro Cavalcante, Geonara, Raíssa Coutinho, Fabíola Andrade, Lúzia Marinalva, Rejane Gomes, Luciane Carneiro e Carlos Júnior* amizades que conquistei no

mestrado e que espero levar para a vida. Vocês fizeram a diferença em minha caminhada no mestrado. Um grande abraço!

A *Wanderleia Farias e Kedna Karla*, amigas do tempo de graduação, e, que Deus providenciou nosso reencontro no mestrado. Obrigado pelas palavras e sorrisos de sempre. Vocês são exemplos de pessoas que lutam pelo que querem. Um forte abraço! Com Wanderleia, dividi todos os momentos da seleção para o mestrado, incluindo as preocupações, as incertezas, o medo, mas, ao fim, a vitória!

Aos *professores* que compõe a banca examinadora desta dissertação pela disposição em analisar esta pesquisa e contribuir para a feitura da mesma. Obrigado!

Aos meus amigos dos tempos de Campina Grande e tão grandes alegrias, *Alcione, Franciely, Diego, Fernanda Farias, Luzinete Barbosa, Josenildo Marques, João Batista, Suellen, Francisca Pereira, Gilmara Tavares* e todos da turma de História 2008.1 (UEPB), pessoas amigas com quem tecemos nossas primeiras experiências acadêmicas e compartilhamos momentos de trabalho, mas também de alegrias no decorrer da graduação;

A *Dandara* amiga que conheci nos tempos de graduação e que me provocou, com suas palavras, a ir além dos meus limites, a sonhar outros sonhos e a caminhar por espaços diversos. Palavras não expressam a minha gratidão e admiração pelo ser humano que és. Quando achava que não ia conseguir, você sempre tinha uma palavra de força, seja a qual hora do dia que fosse. Um abraço!

A todos os trabalhadores rurais de Alagamar e, em específico, aos que contribuíram com esta pesquisa de mestrado através dos relatos orais (*José André Filho e Maria José Barbosa*) e das narrativas de cordel (*Expedito Francisco Gonçalves e Severino Izidro Faustino*). Agradeço, também, a *Maria do Carmo da Silva, Severina Maria de Araújo Justino, Expedito Francisco Gonçalves, José Justino Neto e Manoel Justino de Araújo* que através de suas falas colaboraram entre 2010 e 2011 para a feitura da nossa pesquisa monográfica. Obrigado a todos! Muito aprendi com as suas narrativas.

A Miguel Leonardo e Kely, jovens amigos, moradores de Alagamar, companheiros desde os tempos de Ensino Médio pelo apoio do ponto de vista da logística durante a pesquisa de campo e pela interlocução com alguns trabalhadores rurais e fontes de pesquisa.

Enfim, a todos aqueles que direta ou indiretamente, contribuíram com suas palavras, ações, gestos para que o curso do mestrado e a feitura desta dissertação hoje possa ser uma concretude. A todos aqueles que me ajudaram a percorrer a distância entre o ser real e o ser desejado, afinal, como diria o poeta, *“Estamos sob a prevalência de uma imposição existencial, regra que ensina, que entre o ser real e o ser desejado, há o senhorio inevitável do tempo de esperas”* (Fábio de Melo no livro *Tempos de Esperas*, 2011). Obrigado a todos por tornarem meus *tempos de esperas* mais agradáveis!

RESUMO

A escola não é o único espaço de construção de conhecimentos e saberes no qual os indivíduos aprendem e ensinam, existindo, assim, outros lugares, tais como os movimentos sociais, em que podem ser construídas práticas educativas. Partindo dessa premissa, nesta dissertação debruçamo-nos na “Luta do Povo de Alagamar”, movimento social ocorrido entre os anos 1975 e 1980. Neste sentido, tomamos por objeto as práticas educativas da “Luta do Povo de Alagamar”. Como problemática da pesquisa, elencamos a seguinte questão: De que maneira as práticas educativas construídas no âmbito da “Luta do Povo de Alagamar” dialogam com uma perspectiva de Educação Popular? No tocante aos objetivos da pesquisa, elegemos como objetivo geral analisar, a partir das experiências dos trabalhadores rurais que vivenciaram a ação, as práticas educativas construídas na “Luta do Povo de Alagamar”. No que se refere aos objetivos específicos apontamos: compreender como ocorre a construção de práticas educativas no interior dos movimentos sociais; contextualizar a “Luta do Povo de Alagamar” para poder ressignificar a memória do movimento social em estudo; e, analisar como as ações de resistência desenvolvidas pelos trabalhadores rurais no âmbito do referido movimento social se constituíram como um espaço de construção de práticas educativas na perspectiva da educação popular. Para a elaboração desta pesquisa situamo-nos teoricamente na História Social, campo teórico que se propõe a trabalhar com a história e memória de indivíduos que não foram contemplados pela historiografia tradicional. Nessa corrente teórica, apropriamo-nos do conceito de experiência em Thompson (1987,1998). Além desse conceito, recorremos, também, aos de memória em Bosi (1994), Halbwachs (2006), Le Goff (2012) e Nora (1993), educação popular em Carrillo (2007) e Freire (1967, 2011), dentre outros, e, movimentos sociais em Batista (2007) e Kauchakje (2007). Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa com abordagem qualitativa na perspectiva da História Oral, em sua modalidade temática, em que trabalhamos com os depoimentos de dois trabalhadores rurais, sendo respectivamente um homem e uma mulher, e da pesquisa documental para analisar os documentos aos quais tivemos acesso, a saber: cordéis, jornais impressos, Informativo Arquidiocesano, n.82, de Janeiro/Fevereiro de 1980, a Quinta Carta Pastoral de Dom José Maria Pires e, fotografias. Tais fontes nos permitiram visualizar aspectos da memória e da história do referido movimento social, bem como das trajetórias e experiências de seus partícipes o que contribuiu para a leitura e análise do nosso objeto de estudo. Observamos que a “Luta do Povo de Alagamar” se constituiu como um espaço de construção de práticas educativas em que a partir de suas experiências e vivências, os trabalhadores rurais, em diálogo com agentes externos, educaram-se mutuamente em uma perspectiva da Educação Popular.

Palavras-Chave: Memória. Educação Popular. Práticas Educativas. Luta do Povo de Alagamar.

ABSTRACT

School isn't the only place for knowledge construction where individuals learn and teach. Social movements are, for example, spaces where educative practices can be set up. Based on this premise, this dissertation addresses the "Struggle of the Alagamar people", a social movement that existed between 1975 and 1980, with focus on the educative practices of the "Struggle of the Alagamar people". As the problem of the research, it establishes the following question: In what way do the educative practices set up within the "Struggle of the Alagamar people" dialogue with a perspective of Popular Education? The general objective of the study is to analyze, based on the experiences of the participating workers, the educative practices used by the "Struggle of the Alagamar people". As specific objectives it aims to: understand how the construction of educative practices occurs within social movements; contextualize the "Struggle of the Alagamar people" in order to give a new meaning to the memory of the studied social movement; and, analyze how the resistance actions developed by the rural workers within the referred social movement were constituted in a space of construction of educative practices in the perspective of Popular Education. This research is based on theories from Social History, a theoretical field that proposes to work with history and memory of individuals who were not contemplated by the traditional historiography. Within this theoretic current, we adopt the concept of experience from Thompson (1987,1998), the concept of memory from Bosi (1994), Halbwachs (2006), Le Goff (2012) and Nora (1993), Popular Education from Carrillo (2007) and Freire (1967, 2011), among others, and, social movements from Batista (2007) and Kauchakje (2007). Methodologically, it's a research with a qualitative approach in the perspective of Oral History in its thematic modality. It works with the testimonials from two rural workers, one man and one woman, and a documental study in order to analyze the available documents: chap-books (folk literature), printed newspapers, the Archdiocesan Newsletter, nº.82 from January/February of 1980, the Fifth Pastoral Letter from Archbishop Dom José Maria Pires, and photographs. These sources permitted us to visualize aspects of the memory and history of the referred social movement, and the trajectories and experiences of the participants, which contributed to the analysis of our study object. We observed that the "Struggle of the Alagamar people" was constituted as a space of construction of educative practices where the rural workers, based on their experiences, in dialogue with external agents, educated themselves mutually in a perspective of Popular Education.

Key words: Memory. Popular Education. Educative Practices. "Struggle of the Alagamar people"

LISTA DE SIGLAS

AP - Ação Popular

CDDH - Centro de Defesa dos Direitos Humanos

CEB'S - Comunidades Eclesiais de Base

CONTAG - Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura

FETAG - Federação dos Trabalhadores na Agricultura

PROÁLCOOL - Programa Nacional do Alcool

PPGE – Programa de Pós-Graduação em Educação

UEPB – Universidade Estadual da Paraíba

UFBA – Universidade Federal da Bahia

UFPB – Universidade Federal da Paraíba

LISTA DE IMAGENS

- Imagem 1: Dom José Maria Pires montado a cavalo em Alagamar.....p.145
- Imagem 2: Religiosos rezando com trabalhadores rurais antes da expulsão do gado.....p.162
- Imagem 3: Dom Helder Câmara dialogando com policiais.....p.164

Sumário

INTRODUÇÃO.....	14
1 CAMINHO TEÓRICO-METODOLÓGICO DA PESQUISA.....	25
1.1 Considerações a respeito do ato de pesquisar	26
1.2 A História Social como aporte teórico.....	29
1.3 Perscrutando o caminho metodológico da pesquisa	47
2 O CAMPO EM MOVIMENTO: PERCORRENDO OS CAMINHOS DA HISTÓRIA E DA MEMÓRIA DA “LUTA DO POVO DE ALAGAMAR”	71
2.1 Movimentos Sociais no Campo.....	73
2.2 Historiando a “Luta do Povo de Alagamar”	81
2.2.1 Antecedentes de um movimento social	82
2.2.2 A “Grande Alagamar” em movimento	90
3 “UM POVO UNIDO ESPERANDO UMA SOLUÇÃO” E EDUCANDO POPULARMENTE: A “LUTA DO POVO DE ALAGAMAR” E A CONSTRUÇÃO DE PRÁTICAS EDUCATIVAS	124
3.1 Ensinando e aprendendo com e nos movimentos sociais	125
3.2 Construindo práticas educativas “à sombra de uma árvore” e em outros espaços sociais	136
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	170
REFERÊNCIAS.....	179
ANEXOS	185
APÊNDICE	192

INTRODUÇÃO



INTRODUÇÃO

Quando nos dedicamos a estudar a História, enquanto uma ciência, na tentativa de percebermos os sujeitos que foram/são visualizados por este campo do saber, observamos que, em determinados contextos, como no século XIX esta possuía espaço apenas para os “grandes homens com seus feitos heroicos”. Dessa forma, excluía-se os homens e mulheres comuns e suas histórias e vivências.

Com a renovação do campo da História, a partir dos pressupostos defendidos pela Escola dos Annales, ocorre um alargamento das fontes de pesquisa, dos documentos disponíveis para este fazer, bem como dos sujeitos que passam a ter as suas histórias e vivências narradas, constituindo, assim, uma prática historiográfica que buscava trazer para a cena os denominados “vindos de baixo”, os marginalizados e excluídos.

Neste grupo, podemos inserir os trabalhadores rurais, que por décadas não foram contemplados por tais escritos ou tiveram suas culturas e atividades cotidianas estereotipadas, o que acabou legando o campo para o espaço do atraso, da ausência de saberes. Assim, percebemos que “esta falsa imagem consolidou um imaginário que projetou o espaço urbano como caminho natural único do desenvolvimento, do progresso, do sucesso econômico, tanto para indivíduos como para a sociedade” (FERNANDES; MOLINA, 2004, p.49).

Na atualidade tem se constituído um esforço na perspectiva de repensar o campo e contemplar as histórias e vivências dos indivíduos que o integram. Nesse sentido, a partir das reivindicações e pressões dos diversos movimentos sociais do campo, tem ocorrido a passagem, por exemplo, de um modelo educacional que negligenciava as experiências e a realidade deste espaço (Paradigma da Educação Rural) para uma proposta educacional que visa construir uma prática educativa que tenha como alicerce o contexto e as vivências dos alunos e alunas do campo (Paradigma da Educação do Campo), contemplando, assim, as especificidades e particularidades deste espaço. Nesta lógica, este novo olhar

[...], vem sendo construído por esses grupos sociais e, [...], rompe com o paradigma da educação rural, cuja referência é a do produtivismo, ou seja, o campo somente como lugar da produção de mercadorias e não como espaço de vida. O movimento por uma Educação do Campo recusa essa visão, concebe o campo como espaço de vida e resistência, onde camponeses lutam por acesso e permanência na terra e para garantir um *modus vivendi* que respeite as diferenças quanto à relação com a natureza, o trabalho, a cultura e suas relações sociais (FERNANDES; MOLINA, 2004, p.37, grifo dos autores).

As discussões atinentes ao paradigma da Educação Rural e da Educação do Campo são mais amplas e profundas do que estes aspectos que mencionamos. Em nosso trabalho não temos como objetivo discutir tais modelos educativos, porém recorreremos a uma breve apresentação de ambos para pensarmos como as políticas públicas destinadas para este espaço, inclusive, no campo da educação, tem sido redimensionadas a partir da necessidade de um repensar deste espaço. Neste sentido, torna-se primaz construirmos outro olhar para o campo que considere, sobretudo, as experiências e histórias dos homens e mulheres que tem como principal atividade cotidiana o trato com a terra, olhar este que hoje se torna possível, dentre outros aspectos, devido ao alargamento das fontes e de objetos de estudo que o historiador passava a contemplar.

Ao direcionarmos o nosso olhar para a história e a memória de questões referentes ao campo, visualizamos capítulos da história do Brasil marcados por lutas, derramamento de sangue, expulsões de propriedades, resistências e reivindicações de direitos. Ao não adentrarmos nas tramas da História, perpassando aquilo que a historiografia tradicional legitimou como sendo a “História Oficial”, deixamos de perceber, por exemplo, os diversos movimentos sociais que foram gestados no campo e que questionaram a estrutura fundiária do país, entre outras pautas.

Nessa perspectiva, compreendemos que é necessário percebermos o campo como um espaço de vida, de constituição de saberes e um território marcado por histórias de homens e mulheres que em seu cotidiano sistematizaram formas de resistência para assegurar a manutenção de seus costumes e tradições. Assim, o campo constitui-se como um território que muito tem a nos informar e que comporta centenas de histórias que podem ser desveladas pelos pesquisadores.

Dentre os episódios relativos ao campo que estão sendo tragos para o debate, destacamos os movimentos sociais sistematizados por homens e mulheres neste espaço e que dentre outros aspectos, lutavam pela permanência na terra em que residiam. Tais cenas de resistência são perpassadas por diversas formas de violência empreendidas pelo Estado e pelos proprietários das terras, na perspectiva de tentar desmobilizar essas ações, mas que, em muitos casos, não foram suficientes para paralisá-las. Assim, o campo remete a um

Um terreno social marcado, lamentavelmente, por frequentes assassinatos envolvendo camponeses e assessores, impregnando, em muitos casos, o verde dos campos com o sangue das inúmeras vítimas que tombaram nos conflitos pela democratização da terra neste país. Mas esta ação violenta provocada pelos latifundiários, capangas, e, em muitos casos a polícia, não representa temor ao

desejo dos camponeses de se organizarem e conquistarem a terra para morar e trabalhar (SILVA, 2003, p.33).

Contemplarmos o campo a partir desse prisma é evidenciá-lo como um espaço em movimento, em resistência, rompendo, assim, com a perspectiva de associá-lo como sinônimo de inércia, de passividade e de ausência de vida. Desse modo, torna-se necessária a construção de outra História que não contemple apenas os “grandes nomes”, mas que possua a sensibilidade de perceber os indivíduos que foram marginalizados e excluídos, bem como os capítulos da resistência camponesa que aparentam terem sido arrancados abruptamente dos livros de História. Urge a construção de uma História que, como propôs Silva (2003), contemple as histórias e memórias dos diversos indivíduos cujo seu sangue encharcou os pastos verdes que compõem o campo.

É na perspectiva de produzir um conhecimento científico que contribua para a construção deste repensar do campo que construímos a presente dissertação, trabalho este que terá como alicerce a memória de um movimento social do campo ocorrido nos anos 1970. Assim, dentre as histórias relativas ao campo que não foram devidamente visualizados pela historiografia tradicional podemos mencionar a “Luta do Povo de Alagamar”. Mesmo adquirindo repercussão nacional no contexto em que foi empreendida, tal ação coletiva foi processualmente esmaecida, de forma que até mesmo os jovens que residem na localidade onde ocorreu este movimento social desconhecem a história deste.

Quem observa a fotografia utilizada como capa da introdução desta dissertação, que se reporta a Maria de Melo, um dos sítios que compõem uma comunidade rural denominada de Alagamar, não imagina que a tranquilidade e harmonia expressa nessa imagem, cedeu lugar nos anos 1970 a um clima de tensão e violência instaurado frente às formas de resistência dos trabalhadores rurais que se mobilizaram com o objetivo de permanecer na localidade.

A “Luta do Povo de Alagamar” foi um movimento social, sistematizado por trabalhadores rurais, ocorrido em Alagamar, comunidade rural situada nos municípios de Salgado de São Félix e Itabaiana – PB, entre os anos de 1975 e 1980, que tinha por objetivo a permanência na terra. Como veremos nos capítulos constituintes de nossa dissertação, em Alagamar residiam cerca de 700 famílias que pagavam o foro para poder plantar, morar e desenvolver suas atividades cotidianas. O ritmo de vida desses indivíduos foi modificado a partir do ano de 1975 quando ocorreu o falecimento do Arnaldo Maroja que por não possuir herdeiros diretos, deixou a propriedade em testamento para ser dividida entre 42 herdeiros que então iniciaram um processo de venda de lotes de terra para usineiros de Pernambuco, e a

consequente expulsão dos moradores da comunidade para que no lugar das roças e casas dos trabalhadores rurais, pudesse ser cultivada a cana-de-açúcar.

Deste modo, a partir do ano de 1975 tem início uma ação coletiva empreendida pelos trabalhadores rurais objetivando a permanência na localidade, tendo em vista que os administradores e herdeiros da propriedade estavam expulsando os foreiros para que as terras fossem, então, vendidas. Com a eclosão do movimento social, o clima em Alagamar passou a ser marcado por constantes embates entre trabalhadores rurais e jagunços e/ou policiais, reuniões, explosões de bombas de gás lacrimogêneo e pela presença de agentes externos como, por exemplo, de um setor da Igreja Católica.

A “Luta do Povo de Alagamar” povoa o nosso imaginário desde o tempo de nossa infância. Somos oriundos do sítio Canto Alegre, comunidade rural localizada em Salgado de São Félix – PB e quando brincávamos pelas ruas ouvíamos relatos de um “conflito” que havia ocorrido em Alagamar, relatos que retratavam a presença de padres que montavam a cavalos, tangiam o gado que invadia as plantações dos trabalhadores rurais e de freiras que foram presas. Tais relatos destacavam, também, mulheres, homens e crianças que tinham organizado uma ação de resistência para permanecer trabalhando e morando em Alagamar espaço em que muito destes indivíduos haviam nascido e construído suas trajetórias de vida.

Os anos passaram, mas os relatos que ouvimos permaneceram em nossa memória e quando ingressamos em 2008 em um curso de graduação em História, na Universidade Estadual da Paraíba – UEPB e deparamo-nos com a necessidade de construirmos um trabalho de conclusão de curso, tomamos por objeto a “Luta do Povo de Alagamar” e produzimos o trabalho monográfico intitulado *“Na Pedagogia de um Movimento, uma Escrita da História: agenciando experiências, construindo saberes e fazendo Educação Popular na ‘Luta do Povo de Alagamar’(1975-1980)”*.

No momento da escrita da referida monografia em que objetivávamos trabalhar com a memória do movimento social, ao fazermos a revisão de literatura, deparamo-nos com alguns livros, dentre eles, *Movimentos Sociais e Educação* de autoria de Maria da Glória Gohn e *Educação Popular e Movimentos Sociais* organizado por Afonso Celso Scocuglia e Edineide Jezine, que discutiam a existência de uma articulação entre a Educação Popular e os Movimentos Sociais.

Tal temática nos chamou a atenção e tentamos acrescentar ao trabalho que ora empreendíamos essa discussão. Porém, por nossa experiência acadêmica naquele instante, não conseguimos compreender de que forma esta relação ocorria no interior do movimento social no qual nos debruçávamos. Dessa maneira, ao término da escrita da monografia observamos

que não havíamos conseguido aprofundar tal debate e que o trabalho havia atendido, apenas, ao objetivo de trabalharmos com a memória da ação coletiva.

A pesquisa empreendida na graduação foi interessante na perspectiva em que nos possibilitou que começássemos a compreender a sistemática do movimento social pesquisado, de que forma ocorreu à presença de agentes externos neste e também permitiu-nos perceber aspectos atinentes ao cotidiano de Alagamar no instante da ação coletiva em estudo. Porém, a vontade de conhecer mais a fundo algumas questões, como, por exemplo, como eram organizadas as reuniões dos trabalhadores rurais e como eram empreendidas as discussões acerca dos rumos que o movimento social deveria tomar, aguçaram-nos a continuar pesquisando outros aspectos acerca da “Luta do Povo de Alagamar”.

Partindo da ânsia em produzirmos um conhecimento científico que fosse além das descobertas já realizadas no âmbito da graduação, optamos por propor um projeto de mestrado para a linha de Educação Popular do Programa de Pós-Graduação em Educação – PPGE, da Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Dessa forma, partindo da compreensão de que os movimentos sociais são espaços de construção de saberes e de práticas educativas, elencamos como objeto de estudo da nossa dissertação as práticas educativas da “Luta do Povo de Alagamar”.

Como problemática da pesquisa, apresentamos a seguinte questão: De que maneira as práticas educativas construídas no âmbito da “Luta do Povo de Alagamar” dialogam com uma perspectiva de Educação Popular? No tocante aos objetivos da pesquisa, elegemos como objetivo geral analisar, a partir das experiências dos trabalhadores rurais que vivenciaram a ação, as práticas educativas construídas na “Luta do Povo de Alagamar”. No que se refere aos objetivos específicos apontamos: compreender como ocorre à construção de práticas educativas no interior dos movimentos sociais; contextualizar a “Luta do Povo de Alagamar” para poder ressignificar a memória do movimento social em estudo; e, analisar como as ações de resistência desenvolvidas pelos trabalhadores rurais no âmbito do referido movimento social se constituíram como um espaço de construção de práticas educativas na perspectiva da educação popular.

A presente pesquisa torna-se pertinente no sentido em que pretende ser um mecanismo de construção de um novo olhar para o campo, olhar este que busque fugir dos lugares comuns construídos para esse espaço. Sobretudo, torna-se importante ao tomar como base para analisar as práticas educativas do movimento social a que se reporta, as experiências dos trabalhadores rurais partícipes da ação, experiências estas que serão observadas a partir das diversas fontes que serão utilizadas nesta pesquisa. Neste sentido, nossa dissertação possui

uma função social ao contribuir para a escrita da memória da “Luta do Povo de Alagamar”, trazendo, assim, para o debate, um dos significativos capítulos atinentes à história do campo no Brasil.

Dissertarmos a respeito das práticas educativas de um movimento social da amplitude do ocorrido em Alagamar é lidar com histórias de resistência de indivíduos que ao agenciarem cotidianamente pela busca da permanência na terra, desenvolveram processos de conscientização e de construção de saberes, saberes estes que os permitiam fazer leituras da realidade social a que pertenciam.

Do ponto de vista acadêmico, nosso trabalho é pertinente na perspectiva em que os estudos que já evidenciaram o movimento social ocorrido em Alagamar o fizeram em outra dimensão que não a de perceber as práticas educativas desse movimento e de empreender uma interface entre esta ação coletiva e a Educação Popular. Dentre esses trabalhos, podemos mencionar a dissertação de mestrado *Alagamar: um conflito solucionado?*, defendida por Dulce Maria Barbosa Cantalice, na Universidade Federal da Paraíba, Campina Grande, no ano de 1984. Nessa dissertação a autora discute quais os agentes que estiveram envolvidos no movimento, tentando perceber de que forma o Estado “[...], condiciona a expansão do capital na produção agrícola, contribui para a eclosão do conflito e intervém para neutralizá-lo” (CANTALICE, 1984, p.10).

Outro trabalho que remete a Alagamar é a dissertação *Em Nome de Deus, dos Pobres e da Libertação: ação pastoral e política em Dom José Maria Pires, de 1966 a 1980*. Essa pesquisa de autoria de Vanderlan Paulo de Oliveira Pereira foi defendida em 2012 no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, e tem por objetivo compreender a ação pastoral e política de Dom José, tomando como espaço de análise a Diocese de Araçuaí (Minas Gerais) e a Arquidiocese da Paraíba. O terceiro capítulo dessa dissertação busca empreender essa reflexão tomando como locus a ação deste bispo durante o movimento social ocorrido em Alagamar.

Outra dissertação que evidencia esse movimento social é a que tem por título *Os Missionários no Campo e as Caminhadas dos Pobres no Nordeste*. Escrita por Marcos Roberto Brito dos Santos e defendida em 2007 no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia - UFBA, evidencia vários movimentos sociais ocorridos na Paraíba, dentre eles, a “Luta do Povo de Alagamar”, para analisar a atuação do segmento católico afinado aos pressupostos da Teologia da Libertação.

Cabe destacar, também, o trabalho monográfico *Comunicação na Luta de Alagamar (1975-1980): do boca a boca às manchetes dos jornais*, de autoria de Lidiane Maria da Silva,

apresentado em 2010, no Curso de Comunicação Social da Universidade Estadual da Paraíba. Esse estudo possui como objetivo discutir de que forma a comunicação entre os moradores e a repercussão da ação coletiva na mídia impressa, contribuiu para o desfecho do referido movimento social.

Além desses trabalhos que tinham como temática central a discussão do movimento social ao qual nos reportamos, podemos destacar alguns capítulos de livros e de tese de doutorado em que os autores ao reportarem-se aos movimentos sociais da década de 1970, bem como a participação de um segmento católico nessas ações, evidenciam a “Luta do Povo de Alagamar” e tecem algumas considerações ao seu respeito. Como exemplo, mencionamos o artigo *Memórias Camponesas na Paraíba (1960 a 1980), organizações/lutas e Catolicismo Popular: uma contribuição histórica à Educação do Campo* escrito por Severino Bezerra da Silva e publicado em 2011 no livro *Movimentos Sociais, Estado e Políticas Públicas de Educação do Campo*. Nesse texto, o autor constrói um panorama das organizações dos trabalhadores rurais na Paraíba no recorte temporal de 1960 a 1980 e evidencia a “Luta do Povo de Alagamar” como um dos movimentos sociais de maior repercussão no contexto em que ocorreu e que contou diretamente com a presença de religiosos católicos, principalmente, a partir da participação de Dom José Maria Pires.

Ainda de autoria de Severino Bezerra da Silva, podemos destacar a tese de doutorado intitulada *Assentamentos Rurais: territórios de conflito e sociabilidade camponesa (um estudo de caso no município de Araruna – PB)*, em que o autor em alguns momentos do seu trabalho, dentre eles, no capítulo introdutório, apresenta a “Luta do Povo de Alagamar” como uma das organizações coletivas de trabalhadores rurais que pode ser tida como um marco no processo de redemocratização e de ampliação da presença e atuação dos movimentos sociais no Brasil.

Por último podemos evidenciar *A Questão Agrária e o Papel da Igreja na Paraíba* escrito por Regina Célia R. Novaes e publicado em 1985 no livro *Igreja e Questão Agrária* organizado por Vanilda Paiva. Nesse texto a autora, ao discutir a respeito dos movimentos sociais que ocorreram no campo no contexto dos anos 1970 e 1980, apresenta a “Luta do Povo de Alagamar”, evidenciando os fatores que levaram a eclosão da referida ação coletiva e o papel que um segmento da Igreja Católica teve nessa ação coletiva.

Esses trabalhos que evidenciamos diferem da nossa proposta de estudo no sentido em que versaram e analisaram o movimento social ocorrido em Alagamar na lógica de contemplar as discussões atinentes a participação de um segmento católico, bem como dos tipos de organização utilizados pelos trabalhadores rurais partícipes e fatores que contribuíram

para o desfecho da ação. Na nossa pesquisa também necessitamos contemplar estes aspectos, mas diferimos na perspectiva em que recorreremos à história e memória da “Luta do Povo de Alagamar” não apenas para explicar a maneira como esta foi organizada e teve seu desfecho, mas para percebermos as práticas educativas construídas nesta ação coletiva.

Do ponto de vista das dissertações de mestrado que já foram apresentadas ao Programa de Pós-Graduação em Educação – PPGE, da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, programa de pós-graduação no qual nos situamos, percebemos que existem alguns trabalhos que se debruçaram na articulação entre educação popular e movimentos sociais, porém, não detectamos trabalhos que tenham feito esta análise partindo do movimento social em estudo em nossa dissertação¹.

Dentre estes estudos podemos mencionar *A Dimensão Educativa em uma Organização Popular* de autoria de Clara Maria Silvestre Monteiro de Freitas, dissertação defendida em 1986 que analisa as práticas educativas ocorridas no Conselho de Moradores de Brasília Teimosa, bairro do Recife – PE. O trabalho evidencia como no âmbito das organizações populares a educação acontece a partir da luta e que na organização estudada as ações educativas desenvolvidas possibilitavam a assunção dos indivíduos enquanto cidadãos.

Outro trabalho que pode ser evidenciado é *O Destino dos Assentados: dimensão educacional de uma experiência de Reforma Agrária na Paraíba*. Defendido em 1995 e de autoria de Maria da Glória Galvão Silva analisa os fatores que contribuíram para que os trabalhadores rurais vendessem terras que foram conquistadas através da Reforma Agrária. Como um dos fatores que interferem neste processo é apresentado a ausência de um trabalho educativo que preparasse esses indivíduos para uma participação social.

Ainda na perspectiva de trabalhar na articulação de movimentos sociais e educação destacamos a dissertação *Lições das Lutas dos Trabalhadores de Mandacaru, João Pessoa/PB 1976-90* apresentada em 2001 em que a autora Maria do Socorro Borges Barbosa discute a presença da Educação Popular nas ações desenvolvidas no âmbito das organizações dos trabalhadores de um bairro de João Pessoa – PB. Apresenta que os indivíduos partícipes

¹ Para construirmos o levantamento das dissertações apresentadas ao Programa de Pós-Graduação em Educação – PPGE da Universidade Federal da Paraíba – UFPB tomamos como referência o livro *Pesquisa em Educação na Paraíba (1977-2007)* trabalho que apresenta os resumos das dissertações e teses defendidas neste programa de pós-graduação até 2007 e também nos reportamos aos trabalhos que constam no acervo on-line do programa e que pode ser acessado através do link sistemas.ufpb.br/sigaa/public/programa/defesas.jsf?lc=pt_BR&id=1906. Juntas, estas, duas fontes nos permitiram ter um panorama das dissertações e teses defendidas entre 1977 e 2013.

destas organizações desenvolveram experiências que se constituem como lições “para as lutas do presente e do futuro”.

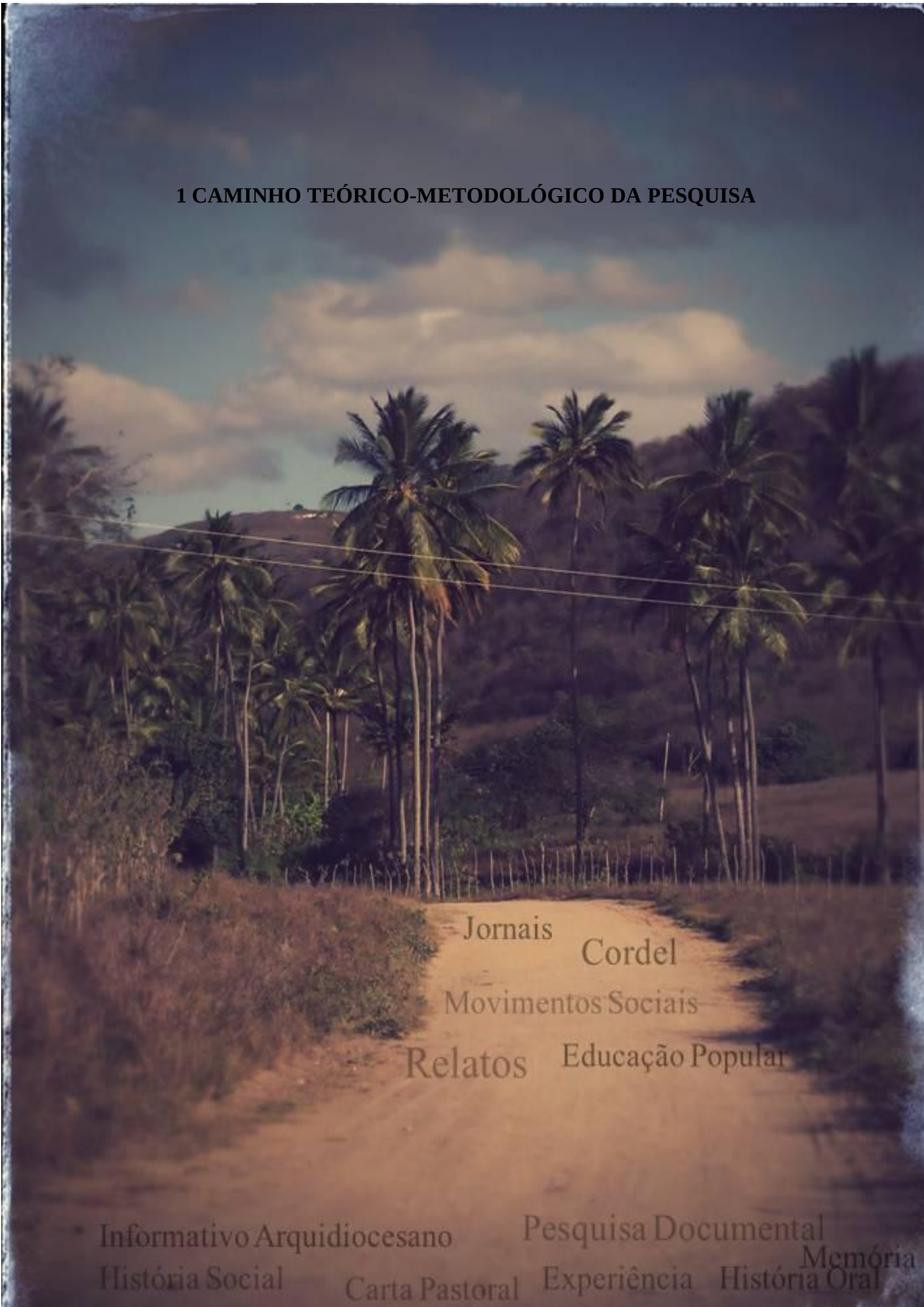
Por último, destacamos a dissertação *Práticas Educativas na Luta pela Terra: uma análise freiriana da experiência dos trabalhadores e trabalhadoras rurais do assentamento Nova Vida/PB*. Neste trabalho, Antonio Alberto Pereira analisa as práticas educativas desenvolvidas no âmbito de um assentamento evidenciando como os assentados relacionavam-se com a terra e com agentes externos como igrejas evangélicas, com o INCRA e com o MST. Apresenta que a Teoria Freiriana contribui para o entendimento dessas práticas.

Os termos *dimensão educativa*, *dimensão educacional*, *lições de luta* e *práticas educativas* presentes nos títulos e nos objetivos das dissertações elencadas anteriormente, aliados aos *lócus* de cada pesquisa nos evidenciam a proximidade desses com o nosso trabalho, no sentido em que trabalham a articulação da educação e movimentos sociais, ou seja, em que compreendem os movimentos sociais como um espaço onde os indivíduos se educam mutuamente. Nossa dissertação difere desses estudos do ponto de vista do movimento social estudado e da ênfase que atribuímos às memórias e trajetórias dos trabalhadores rurais partícipes da ação que serão evidenciadas a partir de nossas diversas fontes.

Do ponto de vista de sua estrutura, nossa dissertação está organizada em de três capítulos. No primeiro capítulo intitulado *Caminho Teórico-Metodológico da Pesquisa* tecemos considerações acerca da pesquisa e da pesquisa em Educação situando o nosso objeto de estudo neste espaço, bem como apresentamos a História Social como o nosso aporte teórico e pensamos os conceitos adotados em nosso trabalho. Explicitamos, também, a nossa metodologia, evidenciando a História Oral e a Pesquisa Documental como o espaço a partir do qual analisamos as nossas fontes de pesquisa.

No segundo capítulo, *O Campo em Movimento: percorrendo os caminhos da História e da Memória da “Luta do Povo de Alagamar”* apresentamos uma breve discussão a respeito dos movimentos sociais no campo no contexto dos anos 1940 a 1980, e evidenciamos a situação de Alagamar anteriormente a sistematização do movimento social, apresentando, dentre outros aspectos, as relações trabalhistas e a forma como relacionavam-se com o proprietário das terras. Por fim, detemo-nos na memória dessa comunidade rural no pós-1975 evidenciando as ações de resistências empreendidas pelos partícipes da “Luta do Povo de Alagamar”, bem como as transformações que essa ação coletiva desencadeou no cotidiano dos trabalhadores rurais.

No terceiro capítulo, *“Um Povo Unido Esperando uma Solução” e Educando Popularmente: a “Luta do Povo de Alagamar” e a construção de práticas educativas* nos detemos nas reuniões organizadas pelos trabalhadores rurais e que contavam com a presença de agentes externos, dentre outros espaços, pensando-os como um momento de construção de práticas educativas que possibilitavam a elaboração de saberes que contribuíram para o desfecho do referido movimento social. Discutimos, também, de que maneira tais práticas aproximam-se de uma perspectiva de Educação Popular. É a partir destes três capítulos que enveredaremos pela História e memória da “Luta do Povo de Alagamar”, na perspectiva de compreendermos o nosso objeto de estudo que como destacamos, são as práticas educativas construídas nesse movimento social.



1 CAMINHO TEÓRICO-METODOLÓGICO DA PESQUISA

Jornais

Cordel

Movimentos Sociais

Relatos

Educação Popular

Informativo Arquidiocesano

Pesquisa Documental

História Social

Carta Pastoral

Experiência

História Oral

Memória

1 CAMINHO TEÓRICO-METODOLÓGICO DA PESQUISA

1.1 Considerações a respeito do ato de pesquisar

Um dos principais aspectos que nos leva a empreendermos uma atividade de pesquisa é melhor compreender um fato ou acontecimento, seja este situado no tempo passado ou presente. Pesquisar é buscar uma explicação para algo, é tentar romper com os achismos, é entender a construção, a sistemática e as consequências de determinadas questões. Assim, em uma perspectiva mais ampla, pesquisar é “o ato pelo qual procuramos obter conhecimento sobre alguma coisa” (GATTI, 2007, p.9).

Esse conhecer está diretamente relacionado à tentativa de melhor compreendermos o objeto na perspectiva de produzirmos informações, possibilitando a construção de uma interpretação a respeito do e para o mesmo. Dessa forma, “O mais importante é compreender a pesquisa como *um processo de produção de conhecimentos*, [...], que nos auxiliem na interpretação da realidade vivida” (TOZONI-REIS, s/d, p.2, grifo da autora).

Compreendemos que a pesquisa é um ato intencional que se desenvolve a partir do momento em que determinado aspecto de um ser é apresentado como problema diante dos olhos do pesquisador. Assim, quando pesquisamos, empreendemos uma ação cujo objetivo é responder a algumas questões e dúvidas acerca de um objeto. A pesquisa surge, então, da dúvida, dúvida esta relacionada ao objeto em si e aos caminhos teóricos, metodológicos e procedimentos que serão utilizados no seu desenrolar.

É a partir do questionamento de si mesmo enquanto pesquisador e dos caminhos e rumos que a pesquisa pode trilhar que o indivíduo seleciona os critérios que irão balizar a sua pesquisa, possibilitando a construção de um conhecimento científico. Dessa maneira, nós “Vamos então percorrendo aqueles caminhos que nos parecem, segundo critérios, mais seguros para construir uma compreensão aproximada dos homens, natureza, das relações humanas, etc” (GATTI, 2007, p.10).

O instante da dúvida é a fase na qual o pesquisador permite-se questionar as suas certezas e verdades prévias e experimentar e analisar outras possibilidades a respeito do objeto estudado. Assim,

O pesquisador aprende, como ensina Descartes, no seu *Discurso do método*, o peso da “resolução de me estudar também a mim mesmo e de aplicar todas as formas do meu espírito em escolher os caminhos que deveria seguir”. Essa resolução pode exigir a passagem pela experiência da dúvida: um momento existencial de perda das

certezas seguras que davam suporte a um mundo de sombras ao qual se refere Platão, na alegoria da caverna (CHIZZOTTI, 2011, p.12, grifo do autor).

A dúvida é um elemento significativo na pesquisa no sentido em que possibilita ao pesquisador questionar a pertinência das escolhas que tem feito no decorrer do processo, bem como aguçar o desejo de tentar conhecer e aprender o que ainda não se sabe, tendo em vista que a pesquisa apresenta-se como uma forma de conhecermos o que ainda não sabemos. Dessa forma,

Para o pesquisador não existem dogmas, verdade reveladas e absolutas, vale dizer não há conhecimento absoluto e definitivo. [...]. Quem pesquisa procura descrever, compreender ou explicar alguma coisa. É uma das maneiras de que nos valem, em última análise, em qualquer campo de conhecimento, para solucionar problemas. Para responder a algumas incógnitas, segundo alguns critérios. Por tanto, o conhecimento obtido pela pesquisa é um conhecimento vinculado a critérios de escolha e interpretações de dados, qualquer que seja a natureza destes dados (GATTI, 2007, p.10).

Desconstruirmos, como propõe Descartes (1978), os nossos velhos alicerces, permite-nos abrir um leque de possibilidades e de caminhos tantos, para que possamos interpretar/analisar o nosso objeto de estudo. Esse exercício de construirmos certo afastamento de nossas convicções primeiras não é uma tarefa fácil, tendo em vista que caminharmos pelos caminhos que já trilhamos se coloca de forma muito mais cômoda e viável aos olhos humanos. Assim, diante do receio em sair dos lugares de comodismos tendemos a pensar que

[...], as estradas-mestras que serpenteiam as montanhas vão pouco a pouco se tornando tão planas e cômodas à força de serem frequentadas, que é muito melhor seguir por elas do que tentar caminhar mais diretamente, subindo pelas rochas e descendo ao fundo dos precipícios (DESCARTES, 1978, p.34).

A pesquisa que ora empreendemos em um contexto de uma pós-graduação em Educação também foi gestada com essa busca, explicitada por Gatti (2007), de tentarmos compreender algo acerca de um objeto, e, de como evidencia Descartes (1978), buscarmos sair das estradas-mestras de nossas certezas primeiras. Dessa maneira, a formulação da pesquisa deu-se a partir do momento em que o nosso objeto de estudo tocou-nos, inquietou-nos, sendo transformado em um problema a ser analisado.

Em específico, com esta pesquisa buscaremos produzir um conhecimento acerca das práticas educativas da “Luta do Povo de Alagamar”, conhecimento esse que não está alicerçado em achismos, mas em critérios e rigor teórico-metodológico que nos permitem

construir um conhecimento científico a respeito do objeto estudado. Assim, a pesquisa que desenvolvemos busca produzir um conhecimento

[...], indo além dos fatos, desvendando processos, explicando consistentemente fenômenos segundo algum referencial. Nesse caso, estamos fazendo pesquisa para construir o que entendemos por ciência, ou seja, tentando elaborar um conjunto estruturado de conhecimentos que nos permita compreender em profundidade aquilo que, à primeira vista, o mundo das coisas e dos homens nos revela nebulosamente ou sob aparência caótica (GATTI, 2007, p.10).

Tendo como orientação o referencial teórico e metodológico que balizará a nossa pesquisa, buscaremos romper, como propõe Gatti (2007), com a nebulosidade que se apresenta sobre a “Luta do Povo de Alagamar” e através do olhar de pesquisador, tencionaremos construir explicações para as inquietações e dúvidas a respeito desse movimento social.

Para a consecução de nossa pesquisa e para que possamos alcançar o nosso objetivo de analisar as práticas educativas da “Luta do Povo de Alagamar”, buscamos selecionar uma concepção teórica e metodológica que seja coerente com a proposta de trazermos para a discussão as experiências de trabalhadores rurais e de um movimento social que precisa ser visibilizado para que sua história não seja legada a tônica do esquecimento.

Em específico, nossa pesquisa situa-se no campo da pesquisa em Educação. De acordo com Gatti (2007), a pesquisa em educação é permeada por algumas particularidades, tendo em vista o fato de que trabalha diretamente com seres humanos em seus cotidianos. Assim, a autora ressalta que uma das principais características da pesquisa nessa área do saber, é a impossibilidade de controlar, tal como na Biologia, Química ou Física, todos os fatores presentes neste processo. Consideramos que este aspecto não significa que a pesquisa em Educação seja mera subjetividade e ausência de teor e rigor teórico e metodológico.

Ao pesquisador em Educação é “fundamental o conhecimento dos meandros filosóficos, teóricos, técnicos e metodológicos da abordagem escolhida” (GATTI, 2007, p.30). Possuindo certo domínio da sua abordagem, o pesquisador poderá compreender de que forma essa pode balizar o empreendimento de uma pesquisa em educação, de maneira a produzir um conhecimento científico a respeito e nessa área do conhecimento.

Como evidencia Gatti (2007), a realização de uma pesquisa em educação está diretamente relacionada à própria definição de educação que o pesquisador possui. No nosso caso, ao debruçarmo-nos na análise das práticas educativas de um movimento social do campo, conceituamos a educação não como estando apenas relacionada ao processo de

escolarização, mas como uma prática possível de ser efetivada em diversos espaços, dentre eles, em ações coletivas tais como os movimentos sociais.

Partindo dessa compreensão mais ampla de educação, consideramos que o campo da pesquisa em educação não se restringe apenas a problemas atinentes a escola, tais como a avaliação do aprendizado dos discentes, a formação do professor, a construção e uso do livro didático e a evasão escolar. Este engloba, também, questões relativas aos processos educativos desenvolvidos em outros espaços sociais. Assim,

A literatura sobre pesquisa em educação elegeu, durante muito tempo, a escola como campo mais apropriado de pesquisa. No entanto, a riqueza dos processos educativos ocorridos em outros espaços que não os escolares fez com que, mais recentemente, o campo de ação e, portanto, de investigação da educação, se expandisse também para fora da escola. Consideramos, assim, como campo de pesquisa em educação os espaços educativos escolares e não escolares (TOZONI-REIS, s/d, p.23-24).

Partindo dos aspectos mencionados anteriormente acerca da pesquisa, da educação e da pesquisa em educação e considerando que a ciência é construída a partir de critérios e de visões de mundo, nas páginas que seguiremos considerações a respeito dos elementos teóricos e metodológicos que são utilizados em nossa pesquisa. Compreendemos que evidenciar o lugar teórico-metodológico de onde falamos faz-se primaz na perspectiva que a pesquisa “caracteriza-se pelo esforço sistemático de – usando critérios claros, explícitos e estruturados, com teoria, método e linguagem adequada – explicar ou compreender os dados encontrados e, eventualmente, orientar a natureza ou as atividades humanas” (CHIZZOTTI, 2011, p.20).

1.2 A História Social como aporte teórico

Do ponto de vista teórico, o presente trabalho está situado no âmbito da História Social. Os estudos empreendidos a partir desse campo começaram a ser gestados no contexto do pós Segunda Guerra Mundial, em específico, entre os anos 1950 e 1960, ocasionando uma mudança de paradigmas no fazer historiográfico. Nesse sentido,

Nos anos 1960 e 1970, sintomas de mudanças nos paradigmas se fizeram sentir de dentro e de fora do próprio campo dos historiadores. Uma nova história social passou a se desenvolver, tanto dentro do marxismo quanto fora dele, a partir da escola francesa dos Annales. No meio intelectual marxista, um grupo anglo-saxão notadamente inglês, passou a combater a ortodoxia dessa concepção teórica (PESAVENTO, 2003, p.28).

Ao enveredarmos pela tentativa de compreender o campo teórico da História Social não podemos deixar de reportamo-nos a escola francesa dos Annales. Tal movimento foi um dos principais responsáveis por propor uma forma de pensar e fazer a História que rompesse com a perspectiva tradicional de cunho positivista que tomava por objeto de estudo as histórias dos denominados “grandes homens” e dos seus “feitos heroicos”, além de tomar os documentos escritos como única fonte digna de credibilidade.

Dessa forma, alimentados pelo desejo de ruptura com esta postura teórica, no contexto dos anos 1960 aos anos 1980, os historiadores vinculados a Escola dos Annales, bem como os neomarxistas ingleses construíram seus estudos “buscando ver como as práticas e experiências, sobretudo dos homens comuns, traduziam-se em valores, ideias e conceitos sobre o mundo” (PESAVENTO, 2003, p.32). A preocupação desses historiadores centrava-se em perceber como as experiências sociais que os indivíduos construíam em seus cotidianos se constituíam como um referencial a partir do qual formulavam e reformulavam a maneira como compreendiam o mundo, e, também, como percebiam a si mesmo. Assim,

[...], a análise classista foi alargada para uma análise dos subalternos, [...], com uma série de inovações, que apontavam exatamente para o resgate dos significados que os homens conferiam a si próprios e ao mundo. Essa nova história social privilegiou a experiência de classe em detrimento do enfoque de lutas de classe, centrou a sua análise na estruturação de uma consciência e de uma identidade e buscou resgatar as práticas cotidianas da existência (PESAVENTO, 2003, p.30).

Compreendemos, a partir do exposto por Pesavento (2003), que nosso embasamento neste campo teórico torna-se pertinente, tendo em vista que tencionamos analisar as práticas educativas de um movimento social construído por trabalhadores rurais. Tais indivíduos historicamente tiveram as suas lutas sociais e culturas silenciadas, negligenciadas e estereotipadas, bem como suas histórias de vida e memórias legadas à tônica do esquecimento.

Ao propor uma ruptura com o modelo explicativo tradicional, a História Social buscava abrir possibilidades de escrita da História, de enveredar por caminhos diversos que não correspondiam necessariamente à exaltação dos “grandes nomes”. Tal concepção teórica buscava, como propõe Darnton (1990), cavar em direções diversas, abrindo um leque de tipos de objetos, métodos e fontes que passariam a integrar o grupo de materiais disponíveis ao pesquisador.

Neste sentido, a História Social inova ao sugerir o empreendimento de estudos que passam a englobar, inclusive, os oprimidos e silenciados, sujeitos ditos “às margens”, que, até

então, não eram visualizados pelos estudos históricos. Esse campo teórico abre, assim, caminho para o estudo da História dos denominados “vindos de baixo”. Tais estudos remetiam “acima de tudo explorar as experiências históricas daqueles homens e mulheres cuja existência é tão frequentemente ignorada, tacitamente aceita ou mencionada apenas de passagem na principal corrente da história” (SHARPE, 1992, p. 41). Desse modo, os historiadores que constroem o fazer historiográfico, tendo como referência os pressupostos da História Social

Acorreram não para preencher o vazio, mas para esgaravatar nas ruínas da velha nova história, não para reconstruir um passado único, mas para cavar em diversas direções. História Negra, História Urbana, História do trabalho, História das mulheres, história da criminalidade, da sexualidade, dos oprimidos, dos silenciosos, dos marginais, abriram-se tantas linhas de investigação que a história social parecia dominar a pesquisa em todas as frentes (DARNTON, 1990, p.177).

Mediante a proposta de rompimento com o modelo explicativo tradicional, a História Social passou a ser compreendida como uma das principais correntes historiográficas a pensar seus objetos de estudo partindo dos pressupostos evidenciados pela Escola dos Annales. Dessa forma, “Ainda hoje, a expressão ‘história social’ é frequentemente utilizada como forma de demarcar o espaço desta outra postura historiográfica frente à historiografia tradicional” (CASTRO, 1997, p.76).

No que se refere às significações atribuídas ao termo História Social, notamos que no período compreendido até meados do século XX, três eram as principais concepções, a saber: uma vinculação a uma proposta historiográfica que enfatizava os estudos dos costumes e tradições nacionais; uma perspectiva associada a uma história social do trabalho; e, por último, uma história social fortemente vinculada aos Annales. A respeito dessas significações observamos que

Com especial força nas décadas de 1930 e 1940, a designação história social apareceria vinculada a uma abordagem culturalista, com ênfase nos costumes e tradições nacionais, em geral ligada ao pensamento conservador e produzida à margem das posições acadêmicas mais prestigiosas específicas dos historiadores. [...]. No espectro político oposto, o avanço das ideias socialistas e o crescimento do movimento operário levou, um pouco em toda parte e mais especificamente na Inglaterra, a que se desenvolvesse uma história social do trabalho e do movimento socialista, [...]. Por último, sob o signo dos Annales, desenvolvia-se, desde a década de 1930, uma “história econômica e social”. [...]. A oposição a historiografia rankiana e a definição do social se construía, assim, a partir de uma prática historiográfica, [...], que propunha a história como ciência social (CASTRO, 1997, p.79).

Ao propor uma análise do social que não estivesse centrada apenas no econômico, a História Social propiciou um alargamento dos objetos de estudo, bem como das fontes disponíveis ao pesquisador, assim como evidencia Burke (1992). A partir desta ampliação, os odores, a morte, a loucura, dentre outros temas, passaram a ser objeto de estudo da História.

Dentre os intelectuais partícipes deste processo podemos mencionar Edward Palmer Thompson, Eric Hobsbawm e Maurice Dobb, estudiosos que acrescentaram as suas análises o fator da cultura, análises estas que eram feitas anteriormente partindo apenas do viés do econômico. Assim, “a cultura passava a ser considerada fator de mudança social, mesmo como agente decisivo no processo de mudança da história” (PESAVENTO, 2003, p.30).

Ao considerar os aspectos culturais, os pensadores vinculados a esta perspectiva teórica partem do pressuposto de que todos os acontecimentos perpassam a esfera do social. Nessa lógica, “a história social passa a ser encarada como perspectiva de síntese, como reafirmação do princípio de que, em história, todos os níveis de abordagem estão inscritos no social e se interligam” (CASTRO, 1997, p.78).

No Brasil, a História Social esteve presente a partir dos anos 1960, em específico, na Universidade de São Paulo. Neste contexto, eram enfatizados temas como a escravidão e o movimento operário. De acordo com Castro (1997), os estudos alicerçados nessa concepção teórica foram desenvolvidos no país, a princípio, por sociólogos, dentre eles Florestan Fernandes. A respeito da prática da História Social pelos historiadores, a autora anteriormente mencionada elucida que

A expansão e consolidação dos cursos de pós-graduação marcariam a partir da década de 1970, e especialmente, na década de 1980, uma expansão e consolidação da profissionalização do historiador no Brasil, [...]. Este movimento aliado ao diálogo com teses gerais dos sociólogos que os precederam configuraria o campo específico em que aqui se desenvolveriam os problemas e discussões características da história social (CASTRO, 1997, p.91).

Partindo dos pressupostos anteriormente mencionados acerca do campo teórico da História Social e tomando-o como o lugar teórico a partir do qual teceremos as análises sobre o nosso objeto de estudo, evidenciamos em nossa pesquisa o historiador Edward Palmer Thompson.

Membro do Partido Comunista, professor de escolas noturnas e aliado de historiadores como Christopher Hill, John Saville, Raymond William, Maurice Dobb e Eric Hobsbawm, teve a sua produção acadêmica direcionada para o estudo do movimento operário inglês. As bases do seu pensamento foram lançadas nas revistas *New Reasoner* e *New Left*. Para alguns

estudiosos da obra thompsoniana, dentre eles Müller e Munhoz (2010), sua preocupação centrava-se na crítica a dicotomia base-estrutura.

Os marxistas que enveredaram pelos caminhos da História Social, teceram críticas aos marxistas ortodoxos e buscaram formular um modelo de explicação do real que compreendesse a complexidade das relações sociais e culturais, para além das questões econômicas. Desta forma, Edward Palmer Thompson, um dos principais representantes da vertente do social,

Mesmo mantendo uma análise classista, como seria de esperar dentro do marxismo, [...], abandonou a clássica definição marxista-leninista, que identificava a classe pela posição ocupada junto aos meios de produção. Alargou o conceito, entendendo que a categoria deveria ser apreciada no seu fazer-se, no acontecer histórico, na sua experiência como classe. [...]. O fazer-se de uma classe implicava observar modos de vida e valores, implicava entrar nos caminhos da construção de uma cultura de classe (PESAVENTO, 2003, p.29).

Partindo dessa compreensão e objetivando entender o cotidiano dos trabalhadores ingleses no momento de consolidação do sistema capitalista, E. P. Thompson recorreu a fontes diversas tais como cartas, documentos estes que até então não haviam sido visualizados pelos historiadores de sua época. Assim, “introduziu inovações nos planos da teoria, do método, da temática e das fontes a serem utilizadas pela história” (PESAVENTO, 2003, p.28). Nessa perspectiva, os trabalhos empreendidos por E. P. Thompson remetiam a um

[...], vasto campo que compreendia política popular, tradições religiosas, rituais, conspirações, baladas, pregações milenaristas, ameaças anônimas, cartas, hinos metodistas, festivais, danças, listas de subscrições, bandeiras e outras formas de expressão popular regra geral, desconsideradas pelos historiadores. Thompson estava particularmente interessado em observar por meio desse tipo de documentos a gestação de uma cultura popular em oposição à cultura das elites e as possíveis relações desse processo com a percepção de classe social (MÜLLER; MUNHOZ, 2010, p.35).

Observando a sociedade inglesa do século XVIII, o referido historiador verificou que o sistema Capitalista, que então buscava consolidar-se, estava destruindo os costumes e tradições das camadas populares e alterando os seus ritmos de vida. Diante destas imposições, aspectos tais como a cultura e a transmissão oral estavam sendo solapadas. A respeito deste fato, o referido historiador social evidencia que

É clara nos historiadores que se ocupam dos séculos XVI e XVII a tendência de ver o século XVIII como uma época em que esses costumes se encontravam em

declínio, juntamente com a magia, a feitiçaria e superstições semelhantes. O povo estava sujeito a pressões para “reformatar” sua cultura segundo normas vindas de cima, a alfabetização suplantava a transmissão oral, e o esclarecimento escorria dos estratos superiores aos inferiores – pelo menos era o que supunha (THOMPSON, 1998, p.13, grifo do autor).

Observando este fenômeno E. P. Thompson compreendeu que os trabalhadores operários ingleses não estavam aceitando passivamente as imposições do Capitalismo. Como forma de resistência buscavam fortalecer os seus costumes e tradições confrontando-os com os modelos de vida que o Capitalismo almejava implantar. Neste sentido, como evidencia Thompson (1998), os costumes passam a ser endossados aguçando a pressão social e suscitando os protestos populares.

Em E. P. Thompson nos apropriamos do conceito de experiência. A experiência juntamente com a cultura são os conceitos basilares quando reportamo-nos ao legado thompsoniano. Tais conceitos foram propostos na tentativa de compreender o constituir-se e o fazer-se da classe operária inglesa no contexto histórico anteriormente mencionado, ou seja, como a partir de suas ações cotidianas estes indivíduos se percebiam enquanto classe e sujeitos partícipes de um processo histórico, bem como compreendiam o mundo e resistiam às imposições da sociedade capitalista. Nesse sentido, E. P. Thompson compreende que o constituir-se enquanto sujeito e classe é feito a partir das próprias experiências que o indivíduo vivencia em seu cotidiano.

A experiência remete a constituição de uma nova forma de compreender e interpretar o mundo, formulada a partir de situações de crises e de conflitos nas quais o indivíduo se coloca como problema. Tomando como base o caso dos operários ingleses frente à implantação do Capitalismo, E. P. Thompson compreende que os indivíduos envolvidos na ação, vivenciaram acontecimentos a partir dos quais foi possível formular experiências e novas formas de conceber a si e ao meio que os cercava. Assim, o conceito de experiência “implica, necessariamente, o reconhecimento dos sujeitos como reflexivos que, em suas ações, repõem continuamente o movimento da história” (BERTUCCI; FARIA FILHO; *et.al*, 2010, p.49).

Thompson (1987) postula que as experiências partilhadas por um conjunto de indivíduos em um contexto tenso e conflitante tendem a formular uma identidade coletiva que resultara na formulação de outras experiências e no desencadear de um processo de conscientização. A pertinência do uso do conceito de experiência em nossa pesquisa se justifica pela possibilidade de compreendermos de que forma os trabalhadores rurais de Alagamar desenvolveram um sentimento de fazer parte de um grupo que permitiu a sistematização de uma ação coletiva do porte da “Luta do Povo de Alagamar”. Neste sentido,

“O fazer da luta e conquista da terra vai sendo costurado, numa ideia de juntar pedaços, fragmentos, conviver com contradições e daí, paulatinamente, construir um todo pautado numa visão de movimento social” (SILVA, 2003, p.27).

Feitas estas considerações poderíamos indagar-nos: qual a contribuição do historiador inglês E. P. Thompson para pensarmos o nosso objeto de pesquisa situado no campo da pesquisa em educação? Poderíamos responder tal questionamento a partir de dois prismas, a saber: 1) no que se refere à proximidade do nosso objeto de estudo com o tomado por este historiador; 2) pela ênfase no fazer-se enquanto um processo de construção a partir das experiências cotidianas gestadas nos mais diversos espaços sociais.

Como mencionamos anteriormente, em seus estudos, E. P. Thompson optou por analisar os indivíduos tidos como subalternos, marginalizados da sociedade pela escrita da História. Assim, a obra thompsoniana foi construída enfatizando a história dos “vindos de baixo”. Com relação a esta opção, nos afinamos com E. P. Thompson, no sentido em que nos debruçamos em um movimento social do campo que sua história e a de seus partícipes foram legadas a tônica do esquecimento. Nesse sentido, nossa opção de estudo dialoga diretamente com o historiador no qual nos aportamos e, de forma mais ampla, com o próprio campo da História Social em que nos situamos.

Mais especificamente, nossa opção em empreendermos uma pesquisa em educação tendo como um dos nossos aportes E. P. Thompson relaciona-se a ênfase atribuída à compreensão da classe como uma construção histórica, como um constructo social que se faz a partir das experiências cotidianas, ou seja, do entendimento de que o indivíduo aprende e se constitui como sujeito nos mais diversos espaços sociais.

Este aspecto do pensamento thompsoniano nos fornece subsídios para observarmos como no decorrer do movimento social em estudo, os trabalhadores rurais foram se percebendo enquanto partícipes de um segmento social oprimido. Contemplar tais experiências torna-se primordial para que possamos compreender as práticas educativas do movimento social em estudo, tendo em vista que

A trajetória das pessoas e grupos sociais é marcada pela experiência, expressando o que há de mais “vivo na História”: as pessoas (homens, mulheres e crianças...) assumindo o papel de sujeitos construtores do presente e do devir. Não são as “estruturas que constroem a História”, apesar de não se poder ignorar a sua influência, são sim, as pessoas carregadas de experiências, na busca e reelaboração dos seus desejos, crenças e ações (SILVA, 2003, p.28, grifo do autor).

Este fazer-se enquanto sujeito e a formulação das experiências acontece nos mais diversos espaços nos quais o indivíduo vive a sua cultura, suas tradições e constrói as suas relações sociais, inclusive nos movimentos sociais. Assim,

Neste sentido, ao alargar a possibilidade de pensar a formação além dos estreitos limites da escola, sem, no entanto, desconsiderar a importância desta, sobretudo nos dois últimos séculos, Thompson nos inspira a retomar uma tradição muito cara ao pensamento social crítico moderno: os sujeitos se constituem, ou seja, se *formam*, se educam, nas mais diversas circunstâncias em que vivem, seja no mundo do trabalho, da família, da comunidade de pares, do lazer, entre muitos outros (BERTUCCI; FARIA FILHO; *et.al*, 2010, p.12, grifo do autores).

Apropriando-nos deste pensamento de E. P. Thompson podemos inferir que a constituição do indivíduo enquanto sujeito não está relacionada apenas ao espaço da escola. Nesse sentido, pensamos os movimentos sociais enquanto detentores de uma prática educativa, na perspectiva em que neste espaço, através de uma relação dialógica, os indivíduos se educam mutuamente.

Além da experiência pensada na perspectiva thompsoniana, recorreremos em nossa pesquisa a outros três conceitos, a saber: memória, movimentos sociais e educação popular. Passemos, então, a pensá-los.

No tocante ao conceito de memória, trabalhamos, principalmente, na perspectiva apontada por Bosi (1994), Halbwachs (2006), Le Goff (2012) e Nora (1993), tendo em vista as suas contribuições no que se refere a pensarmos a memória enquanto um mecanismo que nos possibilita construir uma leitura do passado e no sentido em que nos ajudam a compreendermos os aspectos presentes no ato de rememorar. Tomando como aporte esses teóricos, o trato com a memória dos trabalhadores rurais de Alagamar, através das diversas fontes utilizadas nesta pesquisa, possibilitar-nos-á ter contato com as experiências desses indivíduos construídas no contexto do movimento social que vivenciaram.

A memória pode ser compreendida, em uma definição primeira, assim como propõe Le Goff (2012), como a capacidade que os indivíduos possuem de armazenar, de guardar determinadas informações e acontecimentos passados. Assim, a memória remete ao arquivamento de lembranças e impressões de vivências e experiências anteriores, coletivas ou individuais, lembranças estas que são ativadas voluntária ou involuntariamente. Lembranças da infância, da adolescência, dos momentos vividos em um movimento social, das experiências em uma graduação permanecem em nossa memória aparentemente adormecidas e são ativadas a partir de um sabor, de um odor, de uma fotografia que nos direcionam as ações vivenciadas anteriormente.

Ao discutir sobre memória, Nora (1993) destaca que esta é a própria vida de um grupo, ou seja, é o que atribui sentido a existência do indivíduo em sociedade. Suscetível a interferências intencionais ou não, a memória é um fenômeno alimentado pelas lembranças do indivíduo que vivenciou algo. Esse fenômeno é marcado por um embate constante entre as lembranças e o esquecimento, entre o passado e o presente e a articulação entre estes. Nesse sentido, podemos definir que

A memória é vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta a dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações. [...]. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente, [...]. Porque é afetiva mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam: ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censuras ou projeções. [...]. A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto (NORA, 1993, p.9).

O desafio de quem lembra e busca reconstruir esse elo do vivido mencionado por Nora (1993), remete a tentativa de vencer as cortinas do esquecimento de forma a trazer para o momento atual aspectos e recortes das ações vividas em um tempo pretérito. Ao rememorar o passado, o ser que lembra o faz a partir dos seus referenciais e circunstâncias do tempo atual.

Halbwachs (2006), ao refletir acerca da memória enquanto coletiva, ou seja, como sendo construída e mantida a partir da participação dos indivíduos em um grupo, evidencia que o processo de lembrar, de rememorar algo, como destacamos anteriormente, está relacionado às circunstâncias vivenciadas no presente. Nesse sentido, o autor afirma que

Nem sempre encontramos as lembranças que procuramos, porque temos de esperar que as circunstâncias, sobre as quais nossa vontade não tem muita influência, as despertem e as representem para nós. Nada é mais surpreendente em relação a isso do que o reconhecimento de uma figura ou lugar, quando estes voltam a se encontrar no campo de nossa percepção. Nunca mais voltamos a pensar naquilo desde que o vimos pela primeira vez e talvez tenhamos a impressão de que, por algum esforço de memória que tenhamos feito, nos teria sido impossível reconstituí-lo. Absolutamente não estamos enganados: reconhecemos muito bem esse lugar e ao mesmo tempo recordamos a disposição de espírito em que estávamos quando o vimos, parece que a lembrança permaneceu, agarrada às fachadas daquelas casas, aguardando ao longo daquela vereda, na borda daquela enseada, nesse rochedo em forma de cadeira – e, quando voltamos a passar por lá, damos uma paradinha e ela retoma em nossa memória um lugar que, sem isso, jamais teria ocupado (HALBWACHS, 2006, p.53).

Frente a essas circunstâncias, o indivíduo evoca aspectos de um momento passado, que nem mesmo o sujeito que lembra, julgava ainda estarem presentes em sua memória.

Quando trabalhamos, por exemplo, com a História Oral o diálogo empreendido entre o pesquisador e o entrevistado possibilita, através dos questionamentos levantados, que o participante da pesquisa ative alguns aspectos de sua memória, percorra caminhos que pareciam não mais passíveis de serem desbravados. Se apresentarmos aos nossos entrevistados fotografias de suas participações em um determinado acontecimento, esses certamente construirão uma série de leituras para aquela imagem e evocarão diversos aspectos sobre o ocorrido, o que não significa que esta não possa ser acionada na ausência desses objetos que estabelecem elos com o passado. Neste sentido, observamos que “seríamos capazes de evocar esses mesmos objetos e esse mesmo lugar sem revê-los e até sem rever os que os circundam” (HALBWACHS, 2006, p.54).

Ao rememorar, o indivíduo que lembra possibilita que aspectos do passado possam ser analisados no momento presente, de forma que se torna possível a construção de interpretações e análises do ocorrido. Tendo em vista os fatores culturais, biológicos e psicológicos que interferem nesse processo, é cabível ressaltar que este passado rememorado não volta em sua totalidade. O que é lembrado são recortes, seleções das cenas vivenciadas anteriormente, tendo em vista que a memória é seletiva. Nesse sentido, observamos que

Na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho. Se assim é, deve-se duvidar da sobrevivência do passado, “tal como foi”, e que se daria no inconsciente do sujeito. A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto das representações que povoam nossa consciência atual (BOSI, 1994, p.55, grifo da autora).

Será a partir da rememoração de aspectos atinentes as experiências dos trabalhadores rurais de Alagamar que analisaremos as práticas educativas do movimento social ocorrido nessa localidade. Estamos cientes que ao trabalharmos com essa memória, não estaremos trazendo à tona todo o passado do movimento social, nem as experiências dos participantes do movimento social em sua totalidade, mas empreendendo uma ação de repensar e ressignificar tais aspectos.

Destacamos que a memória não nos traz o momento passado tal qual ocorreu, não significa dizer que as narrativas dos indivíduos sejam meras invenções mentais, desprovidas de um contexto ou de um referencial espaço-temporal. Essas se apresentam como releituras, ressignificações e/ou reconfigurações de um passado, elaboradas a partir dos elementos que o depoente considera significativos e deseja perpetuar.

Neste sentido, Bosi (1994), ao discorrer sobre os motivos que a levaram a escrever sobre as lembranças de velhos, bem como a forma metodológica que estruturou a sua pesquisa, evidencia que as narrativas dos entrevistados são construídas, assim como os livros, a partir de pontos de vista e lugares ocupados pelos indivíduos. Assim sendo, a autora menciona que

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. A veracidade do narrador não nos preocupou: com certeza seus erros e lapsos são menos graves em suas consequências que as omissões da história oficial. Nosso interesse está *no que foi lembrado*, no que foi escolhido para perpetuar-se na história de sua vida (BOSI, 1994, p.37, grifo da autora).

Tendo em vista o exposto por Bosi (1994), vemos que a memória se constitui, assim, como um campo vasto permeado por informações sobre acontecimentos passados, que um pesquisador mesmo com o projeto mais audacioso possível, não consegue dar conta dessa totalidade de informações. Assim, esta é um “cabedal infinito do qual só registramos um fragmento” (BOSI, 1994, p.39).

Considerando a memória como um “cabedal infinito”, observamos que diversos são os materiais que portam esta memória. Como evidencia Nora (1993), o patrimônio histórico, os jornais, as praças, os templos religiosos também são, como denomina o referido autor, lugares de memória, ou seja, espaços que remetem a, ou que guardam aspectos que nos direcionam a memória de uma época ou acontecimento.

Apropriarmo-nos da memória dos excluídos pela escrita da História, é possibilitar a construção de outra História que não esteja preocupada em exaltar os grandes nomes, os supostos heróis com seus grandes feitos. Desta forma, pautamos que “Devemos trabalhar de forma que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens” (LE GOFF, 2012, p.457).

Na perspectiva adotada na nossa pesquisa, a memória tem como objeto de estudo as experiências dos homens e mulheres comuns que em seus cotidianos agenciam para sobreviver às imposições de uma sociedade excludente e marginalizadora. Ao recorrermos à memória desses indivíduos oprimidos devemos compreender que

Do mesmo modo, a memória coletiva foi posta em jogo de forma importante na luta de forças sociais pelo poder. Tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são

reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva (LE GOFF, 2012, p.408).

A memória também é um instrumento de poder que quando utilizada pelos opressores se constitui como um mecanismo para legitimar os seus lugares ocupados na estrutura social. Neste sentido, compreendemos que o silenciamento da memória dos denominados “vindos de baixo” não é um dado natural, mas intencional, cujo objetivo é silenciar as trajetórias de vida desses indivíduos e perpetuar uma História que ratifica o poder de um setor dominante.

Outro conceito que nos possibilitará analisar as práticas educativas da “Luta do Povo de Alagamar” é o de Educação Popular. Ressaltamos que os aspectos apresentados sobre o conceito de Educação Popular e de Movimentos Sociais serão direcionados apenas a definição conceitual que adotaremos para cada um destes termos no presente trabalho. Tal aspecto deve-se ao fato que no capítulo três desta dissertação retomaremos o debate de Educação Popular e Movimentos Sociais de forma que ampliaremos e aprofundaremos a discussão.

Ao enveredarmos pela busca de uma definição para a Educação Popular, é primaz estabelecermos alguns referenciais temporais, tendo em vista que esse termo adquiriu conotações distintas em contextos específicos. Neste sentido, como evidencia Carrillo (2007), ao pensarmos a trajetória e tendências da Educação Popular, é preciso localizá-la historicamente.

Discutindo a respeito da Educação Popular, autores como Carrillo (2007), Freire e Nogueira (2011), Saviani (2008) e Wanderley (2010) evidenciam os anos 1960 como um ponto de referência para que possamos entender a Educação Popular na perspectiva que, em geral, possuímos atualmente, associando-a a uma prática educativa dialógica feita para e com o povo e que busca a constituição de sujeitos autônomos.

Anteriormente a década de 1960, especificamente no Brasil, no contexto da Primeira República começou a ser empreendido um processo de industrialização que ocasionou, dentre outros fenômenos, um deslocamento de parte da população do campo para a cidade. Para afirmar a nova realidade social e econômica era preciso pensar um modelo educacional destinado a “instruir”, “educar” os diversos setores da população. A respeito deste momento no Brasil vemos que

Na Primeira República (chamada dos fazendeiros) essa marca excludente permaneceu. Não obstante, somente nas primeiras décadas do atual século com o incipiente desenvolvimento industrial e formação dos primeiros contingentes de operários, [...], é que as elites brasileiras “descobriram” que havia um “povo” e que este precisava ser escolarizado – pelo menos nas primeiras séries da chamada

educação fundamental. Afinal, como desenvolver industrialmente um país de analfabetos (SCOCUGLIA, 199_, p.2, grifos do autor).

Estas primeiras iniciativas voltadas para a escolarização do “povo” são comumente denominadas como “Educação Popular”. Assim, depreendemos que nesse contexto, marcado a princípio pelo domínio das oligarquias e posteriormente pelo desenrolar do processo de industrialização e urbanização, a Educação Popular era um modelo educacional pensado “para o povo”, com a tentativa de adequá-lo as novas exigências econômicas e sociais. Como ressalta Saviani (2008), o objetivo desta iniciativa era tentar manipular e controlar as camadas populares.

Tal compreensão de Educação Popular não esteve, neste momento histórico, restrita apenas ao Brasil. Se ampliarmos o nosso olhar para o contexto da América Latina, perceberemos aspectos similares que nos permitem compreender estas ações empreendidas em nosso país. Neste sentido,

Adriana Puigross (1987) señala que desde la colonia se uso la expresión “educación popular” como instrucción elemental dirigida a las capas pobres y sectores dominados. Para la Ilustración europea, y sus expresiones en América Latina, la educación popular consistía en instruir a los pobres para convertirlos en ciudadanos. Esta incorporación de los pobres a la “civilización” no sólo se hizo por medio de la escuela sino también a través del servicio militar, las misiones, etcétera. En todos estos casos, el pueblo es destinatario pasivo de un discurso pedagógico construido por otros, pues la elite ilustrada lo percibe como “ignorante”, carente de iniciativas autónomas, e incapaz de gestar proyectos históricos globales (CARRILLO, 2007, p.27).

Ainda de acordo com Carrillo (2007), esta compreensão das camadas populares enquanto passivas, como um segmento social conformado e desorganizado e para as quais deveria ser destinado um modelo educacional que apenas as adequasse a um novo contexto, começou a ser alterada na primeira metade do século XX quando se desenvolvem algumas iniciativas que objetivavam a construção de uma educação nacionalista, democrática e que percebesse e compreendesse a realidade do povo.

Dentre as primeiras iniciativas, o referido autor menciona as ações de José Domingo Perón na Argentina, Lázaro Cárdenas no México, e, no caso do Brasil, as primeiras propostas de Paulo Freire em um contexto em que o país tinha um presidente populista, a saber, João Goulart.

Frente a estas iniciativas que começaram a atribuir um novo significado ao conceito de Educação Popular, poderíamos apresentar o seguinte questionamento: quais fatores

contribuíram para que fossem pensadas propostas educacionais não apenas destinadas as camadas populares, mas que buscassem uma aproximação com a realidade destas?

Freire e Nogueira (2011), dialogando acerca deste contexto e da gestação de outra compreensão de Educação Popular, ressaltam dois elementos que teriam propiciado esta releitura, a saber: o contexto histórico da época marcado pela política populista e a sistematização de movimentos sociais que refletiam acerca da situação do migrante. Neste sentido, os autores destacam que

Como foi que “brotou” tudo isso? Como veio a surgir esse conjunto de esforços a que chamamos *Educação Popular*? [...]. Educação Popular ganha uma força maior a partir de duas razões. [...], penso naquele estilo de fazer política que era próprio ao populismo. Nesse estilo de fazer política as massas e os movimentos populares “aparecem”; coloquei entre aspas esse “aparecem”, e nós sabemos por que: os grupos entravam em cena de forma tutelada e vigiada. [...]. Houve outro tipo de razão: foi à industrialização urbana, muita migração em direção às cidades; muitas pessoas sendo expulsas do campo e aí também surgiram movimentos onde a população refletia sobre essa migração (FREIRE; NOGUEIRA, 2011, p.30).

É neste contexto, permeado pelo apelo popular como estratégia de governo e pela mobilização nos movimentos sociais, que foram empreendidas as primeiras ações de Paulo Freire no Brasil, ratificando outro sentido atribuído a Educação Popular a partir dos anos 1960, marco temporal para pensarmos este tipo de educação. Assim, “a Educação passa a ser vista como instrumento de conscientização. A expressão ‘Educação Popular’ assume, então, o sentido de uma educação do povo, pelo povo e para o povo” (SAVIANI, 2008, p.317).

A percepção de como nestes dois momentos históricos mencionados, a saber, Primeira República e década de 1960, a Educação Popular possuiu conotações distintas ratifica a compreensão de que ao discutirmos sobre este conceito é preciso situá-lo historicamente, tendo em vista que em momentos diferenciados este chega a ter significados antagônicos. Desta forma, caso o pesquisador não situe historicamente o conceito usado pode ter problemas, dificuldades ou incorrer em contradições ao analisar o seu objeto.

Ao pensarmos a Educação Popular a partir da definição que começa a adquirir nos anos 1960, é preciso ressaltar que esta possui abordagens e definições que em alguns pontos se aproximam e em outros parecem distanciar-se. Neste sentido, Carrillo (2007), evidencia quatro fases para que possamos discutir a Educação Popular entre o final da primeira metade do século XX e os dias atuais.

A primeira fase compreende o final da primeira metade do século XX, em que, como mencionamos anteriormente foram gestadas, em um contexto de governos populistas, as

primeiras ações educativas que procuravam considerar aspectos relacionados às camadas populares. A segunda fase compreende a década de 1960 e remete ao instante cristão-humanista de Paulo Freire onde ocorre uma divulgação dos princípios de libertação e conscientização. A respeito deste momento Carrillo (2007) evidencia que

Las experiencias y reflexiones del profesor de Historia y Filosofía de la Universidad de Recife, Paulo Freire, se constituyen en la primera propuesta pedagógica reconocida de Educación Popular. Este educador brasileño, desde la experiencia de los Círculos de Cultura, critica al extensionismo y a los métodos tradicionales de educación de adultos como pedagogías “bancarias” o “domesticadoras”. Al mismo tiempo, propone un método de alfabetización que denomina *concientizador*, el cual, a la vez que posibilita que los adultos aprendan a leer y escribir, contribuye a que éstos tomen conciencia de su propia realidad, estableciendo un puente entre sus propias vivencias y el lenguaje escrito (CARRILLO, 2007, p.29, grifos do autor).

O terceiro instante remete a década de 1970 denominado por Carrillo (2007) como o momento do discurso fundante da Educação Popular. A década de 1970 é marcada pela influência das pedagogias de esquerda e pelo diálogo de Paulo Freire com o Marxismo, trazendo para a Educação Popular um recorte classista. Por último, a quarta fase, anos 1980, enfatiza a presença da questão do cultural na definição de Educação Popular. Estas fases constituintes de uma percepção de Educação Popular não são estanques ou lineares como a sequência apresentada por Carrillo (2007) aparenta ser, sendo, assim feitas de continuidades e rupturas.

Mediante aos aspectos mencionados anteriormente acerca da Educação Popular e do nosso objeto de estudo, pensamos que

A manera de síntesis, nos atrevemos a proponer una definición de Educación Popular que recoge los elementos constitutivos comunes antes expuestos. Por Educación Popular entendemos un conjunto de prácticas sociales y elaboraciones discursivas, en el ámbito de la educación, cuya intencionalidad es contribuir a que los diversos segmentos de las clases populares se constituyan en sujetos protagonistas de una transformación de la sociedad, en función de sus intereses y utopías (CARRILLO, 2007, p.25).

Partindo desta perspectiva, a Educação Popular é compreendida em nosso trabalho como um conjunto de ações educativas que podem ocorrer nos mais diversos espaços, dentre estes nos movimentos sociais, no qual através da conscientização, os sujeitos podem perceber a situação de submissão e de exploração a qual estão submetidos, para então contestar e denunciar esse quadro, ocasionando transformações diversas na sociedade.

No capítulo três desta dissertação, ao discutirmos as práticas educativas da “Luta do Povo de Alagamar” retomaremos mais alguns aspectos referentes à Educação Popular. Assim, o último conceito que juntamente com o de experiência, memória e Educação Popular constitui o grupo conceitual a partir do qual pensamos o nosso objeto é o de Movimento Social.

Desde as páginas introdutórias desta dissertação, classificamos a “Luta do Povo de Alagamar” como um movimento social. Mas, a partir de quais critérios fazemos esta classificação? Para refletirmos e buscarmos propostas para tal indagação, debruçaremos-nos na compreensão de movimentos sociais que adotamos em nossas discussões.

Em um primeiro momento podemos afirmar que o conceito de movimentos sociais tem sido alvo de debates e diversas discussões no campo das Ciências Humanas. Termo polissêmico possuiu no decorrer da História e, também, no contexto atual, assim como a Educação Popular, definições distintas. Dessa forma, para pensarmos um conceito de movimento social é preciso evidenciar a qual momento histórico nos referimos. Tomamos como ponto de partida a compreensão de que

Movimento Social é um fenômeno de diversas facetas, que acompanha a história das diferentes sociedades. Portanto, é mais apropriado tratá-lo relacionando-o ao cenário social do qual emergem: revolta dos escravos, seitas sociais e levantes camponeses da Antiguidade e da Idade Média; motins rurais do século XIX; movimentos socialista e trabalhista pós-Revolução Industrial; movimentos de bairro ou populares urbanos, os movimentos rurais brasileiros das últimas décadas e anteriores, bem como, novos movimentos sociais já na segunda metade do século XX (KAUCHAKJE, 2007, p.76).

Para alguns pesquisadores, dentre eles, Goss e Prudencio (2004), esta polissemia do termo e as dificuldades de definição conceitual remetem ao fato de grande parte dos pesquisadores dessa temática ser composta por militantes, o que em muitos casos não permitiria a construção de certo afastamento do objeto, para então produzir uma reflexão conceitual mais sistêmica. Neste sentido,

Essa imprecisão está relacionada a algumas questões. Em primeiro lugar, ele [o conceito de movimento social] surge nas lutas sociais e, posteriormente, é apropriado pelos pesquisadores que passaram a dedicar-se ao seu estudo. Um frequente engajamento político dos pesquisadores da área também ajuda a tornar a utilização do conceito bastante propositiva, ou seja, há muitas expectativas por parte de pesquisadores-militantes em relação ao poder de transformação dos movimentos sociais, perdendo-se muitas vezes de vista a capacidade de avaliar a dimensão real de suas potencialidades (GOSS; PRUDENCIO, 2004, p.76).

Concordamos com as autoras que a imersão no objeto, a não tentativa de um afastamento entre o sujeito que pesquisa e o elemento pesquisado pode interferir na construção de um olhar mais crítico e sistêmico a respeito do que é pesquisado. Porém, compreendemos que a polissemia do termo movimentos sociais não deve ser negatizada. Ao contrário, pensamos que ela elucida a pluralidade das discussões existentes nesse campo.

Para além das questões elencadas, a pluralidade desse conceito remete a uma série de concepções ideológicas, de lugares de fala e de contextos diferenciados, mas que não impedem a construção de definições para o termo movimentos sociais. Assim,

Todavia, admitir que as teorias sobre movimentos sociais estejam carregadas pelas matrizes teóricas e posições ideológicas nas quais os atores se movem mais confortavelmente é muito diferente de afirmar que não seja possível a construção da noção geral sobre o fenômeno, ao menos no interior de cada linguagem, tradição ou campo teórico (KAUCHAKJE, 2007, p.79).

A ênfase ou não na questão da classe social ou da cultura, a compreensão dos novos movimentos sociais como uma ruptura paradigmática ou como uma ressignificação dos movimentos sociais tradicionais são posicionamentos ideológicos que interferem diretamente na compreensão e definição que o indivíduo possui de movimentos sociais.

Kauchakje (2007), refletindo acerca da inexistência de um conceito único para pensar os movimentos sociais, defende que as diversas concepções formuladas, em geral, apresentam um ponto de aproximação que é a compreensão desses enquanto matrizes de transformação da sociedade. Nesta perspectiva a autora defende que

De uma maneira muito geral, pode-se admitir que as concepções sobre movimento social têm em comum a já mencionada relação entre movimento social e mudança social, além da identificação de uma tensão, conflito ou contradição na sociedade, concorrendo para a formação e desenvolvimento de um movimento social. Estão em desacordo, por exemplo, quanto ao lugar dos movimentos sociais neste processo conflitivo e contraditório de mudança (KAUCHAKJE, 2007, p.79).

Construindo um breve panorama sobre os significados atribuídos ao conceito em análise, se nos reportamos ao contexto dos anos 1960, veremos que a expressão movimentos sociais remetia a organização dos trabalhadores nos sindicatos e partidos. Este é o instante do movimento operário, compreendido por Kauchakje (2007), como o movimento social clássico. A respeito do conceito de movimento social nesse recorte temporal observamos que

O termo “movimentos sociais” surgiu por volta de 1840, com Lorenz Von Stein, na sociologia acadêmica. [...]. Essa categoria foi desenvolvida, posteriormente, no âmbito do marxismo para representar a organização da classe trabalhadora em sindicatos e partidos que buscavam a transformação das relações capitalistas de produção (RAMÍREZ, 2003, p.50, grifo do autor).

A partir dos anos 1970 o conceito de movimento social passa a se referir não apenas as organizações dos trabalhadores operários, mas, também, de outros segmentos sociais, tais como, trabalhadores rurais, mulheres, dentre outros. Assim, “o termo, [...], começa a designar múltiplas formas espontâneas de participação, organizadas em torno à esfera da cultura e em contestação a lógica capitalista e da racionalidade dominante” (RAMÍREZ, 2003, p.50).

Considerando o contexto no qual se situa a “Luta do Povo de Alagamar”, bem como que esta se constituiu como um embate entre os trabalhadores rurais e os latifundiários, fruto das contradições do sistema capitalista, compreendemos os movimentos sociais como,

[...], ações coletivas que aglutinam sujeitos sociais em torno da luta por objetivos comuns, [...], formam um “nós”, ou seja, constroem identidades coletivas que adquirem sentido pelo compartilhamento de interesses comuns. [...]. Os movimentos sociais constituem-se em múltiplas formas organizativas, demandas reivindicações que questionam as mais variadas formas de exploração, submissão, [...], evidentes no jogo das relações conflituosas dos macro e micropoderes que permeiam as relações sociais (BATISTA, 2007, p.170).

Refletindo acerca do questionamento feito nas páginas anteriores no qual refletíamos acerca da definição da “Luta do Povo de Alagamar”, enquanto movimento social, compreendemos que esta pode ser assim classificada na perspectiva em que se constituiu em uma ação coletiva em que os trabalhadores rurais orientados por um desejo comum, a permanência na terra, empreenderam uma forma de resistência a partir da qual buscavam o rompimento com a situação de opressão, exploração e submissão em que se encontravam.

Desenvolvido a partir da percepção da situação de submissão dos trabalhadores rurais de Alagamar, como veremos nos capítulos posteriores, o referido movimento social almejava além da permanência, a manutenção da cultura e das tradições destes indivíduos. Neste sentido, compreendemos que os movimentos sociais são gestados a partir da percepção das “contradições vividas no interior do processo de trabalho, do rompimento de determinadas normas costumeiras, de uma ameaça às condições de reprodução de um grupo de trabalhadores” (MEDEIROS, 1989, p.13).

Feitas estas considerações acerca do campo teórico no qual estamos situados, bem como dos conceitos que balizam nossa pesquisa, passaremos a percorrer as veredas metodológicas do nosso trabalho, buscando estabelecer a existência de uma coerência entre o

nosso objeto de estudo e a opção teórico-metodológica adotada. Consideramos, como propõe Gatti (2007), que é preciso articular a pesquisa de forma a selecionar uma teoria e uma metodologia que dialoguem e possam nos fornecer subsídios para respondermos as inquietações acerca do objeto, eliminando, assim, a existência de discrepâncias teórico-metodológicas.

1.3 Perscrutando o caminho metodológico da pesquisa

Considerando o objeto de estudo e os nossos objetivos, do ponto de vista da abordagem, estamos situados no âmbito da pesquisa qualitativa, tendo em vista que trabalharemos com as experiências e os significados atribuídos a e construídos a partir de um acontecimento específico da vida dos partícipes desta pesquisa.

De acordo com Gatti e André (2010), o início do empreendimento das pesquisas qualitativas remete aos séculos XVIII e XIX, quando pesquisadores integrantes das Ciências Humanas e Sociais, dentre eles, historiadores como Wilhelm Dilthey e sociólogos buscavam alternativas de investigação que não estivessem restritas aos métodos oriundos das ciências físicas e naturais. Os debates em torno da pesquisa qualitativa

[...], se desenvolvem em meio a um debate de crítica à concepção positivista de ciência e à proposição de uma perspectiva de conhecimento que se tornou conhecida como idealista – subjetivista que, contrariamente à posição que separa sujeito e objeto, valoriza a maneira própria de entendimento da realidade pelo sujeito. Busca a interpretação em lugar da mensuração, a descoberta em lugar da constatação, e assume que fatos e valores estão intimamente relacionados, tornando-se inaceitável uma postura neutra do pesquisador (GATTI; ANDRÉ, 2010, p. 29-30).

Nas Ciências Humanas e Sociais o uso da pesquisa qualitativa assumiu proporções significativas, tendo em vista que as pesquisas empreendidas nestes campos partilham da compreensão de que os indivíduos constroem a sua realidade cotidiana, atribuindo representações e significados a esta. A pesquisa qualitativa possibilita que possamos, por exemplo, analisar um movimento social buscando perceber os sentidos atribuídos a este pelos trabalhadores rurais partícipes, bem como compreender as experiências sociais construídas e partilhadas por estes indivíduos no interior desta ação coletiva.

É partindo desta lógica, que nos apropriamos da pesquisa qualitativa para trabalhar com as experiências dos trabalhadores rurais que participaram da “Luta do Povo de Alagamar” de forma a analisar as práticas educativas desta ação. Recorremos à pesquisa

qualitativa não apenas para buscarmos informações acerca do movimento social em estudo, mas para contemplar os indivíduos envolvidos neste, bem como as suas histórias e experiências na referida ação coletiva.

O pesquisador que trabalha na perspectiva da pesquisa qualitativa tem como pilar do seu trabalho a busca pela compreensão dos sentidos, das interpretações que os participantes de sua pesquisa atribuem ao acontecimento estudado. Consideramos pertinente o trato com a pesquisa qualitativa no nosso trabalho, no sentido em que teremos como pedra de toque a memória e a História de um movimento social, o que nos permitirá ter contato com interpretações acerca desta ação coletiva, interpretações estas elucidadas tanto a partir das diversas fontes que são utilizadas em nossa dissertação. Assim, adotamos a pesquisa qualitativa partindo da premissa de

[...], que o mundo deriva da compreensão que as pessoas constroem no contato com a realidade nas diferentes interações humanas e sociais, será necessário encontrar fundamentos para uma análise e para a *interpretação* do fato que revele o significado atribuído a esses fatos pelas pessoas que partilham dele. Tais pesquisas serão designadas como *qualitativas*, termo genérico para designar pesquisas que, usando, ou não, quantificações, pretendem interpretar o sentido do evento a partir do significado que as pessoas atribuem ao que falam e fazem (CHIZZOTT, 2011, p.28-29, grifos do autor).

A partir das diversas fontes que constituem o *corpus* de nossa pesquisa, visualizaremos os diversos sentidos e significados que foram atribuídos pelos diversos agentes envolvidos na “Luta do Povo de Alagamar” para este evento. Tendo como base estas interpretações, analisaremos o nosso objeto de estudo, daí concebermos nossa pesquisa como estando situada, no tocante a abordagem, no âmbito da pesquisa qualitativa.

Percebemos a existência de uma afinidade e de um diálogo entre a abordagem teórica e metodológica que escolhemos para a presente pesquisa. Como mencionamos anteriormente, a História Social tem por objetivo principal visualizar as histórias e as “vozes” dos indivíduos que historicamente foram marginalizados, os denominados “vindos de baixo”. Neste mesmo caminho, a pesquisa qualitativa se propõe a trabalhar com os significados e os sentidos atribuídos pelos sujeitos aos acontecimentos, em contraposição as teorias totalizantes, tal como o positivismo, que não adentravam nos meandros, nos pormenores dos acontecimentos, em busca de ouvir as narrativas e interpretações destes indivíduos.

Buscamos, a partir da abordagem qualitativa, desvelar os meandros, as especificidades da “Luta do Povo de Alagamar” e as singularidades das experiências de vida dos

trabalhadores partícipes da nossa pesquisa, para que possamos analisar as práticas educativas deste movimento social. Assim,

[...], entendo que é no desvendar dessas “ações miúdas” que encontro o caminho para vislumbrar o processo de construção, reconstrução e desconstrução no sentido mais amplo, interligadas, ou melhor, dando suporte ao acontecer dos processos mais gerais. Ainda esse viés metodológico permite vislumbrar as disputas, acordos, rivalidades e os conflitos como traços reveladores no acontecer dessa luta camponesa pela terra, e colocará o pesquisador mais de frente com a realidade social a ser estudada, vista, portanto, como um campo complexo e contraditório, marcado pelo mundo da objetividade, da aparência, da subjetividade e do oculto, inseridos na cotidianidade das experiências vividas pelos sujeitos sociais (SILVA, 2003, p.35, grifo do autor).

Partindo destes aspectos acerca da abordagem qualitativa, para podermos trabalhar com a memória dos trabalhadores rurais que participaram da “Luta do Povo de Alagamar” nos aportamos no campo da História Oral e da Pesquisa Documental.

Quando nos reportamos a História Oral, três são as posturas que se apresentam, a saber, a sua classificação como uma técnica, uma disciplina ou uma metodologia. Compreendermos, em linhas gerais, cada um destes posicionamentos frente à História Oral nos possibilita elucidar de que forma esta será utilizada no presente estudo. Assim, a História Oral é uma “fonte rica e complexa, há, no entanto, uma decisão metodológica a se tomar nesse campo que é a opção de usar esta fonte como uma técnica ou como um método” (SANTOS; ARAÚJO, 2007, p.194).

Os pesquisadores que compreendem a História Oral como técnica buscam nesta apenas uma forma de colher entrevistas que acrescentem informações a respeito de um determinado acontecimento. A História Oral é, assim, resumida a uma série de procedimentos técnicos que se referem tanto aos instrumentos utilizados para gravar os depoimentos, como a forma de armazená-los. Neste sentido, “Aos defensores da história oral como técnica interessam as experiências com gravações, transcrições e conservação de entrevistas, e o aparato que as cerca” (FERREIRA; AMADO, 2006, p.12).

A segunda classificação, História Oral enquanto disciplina, remete a compreensão de que esta possui técnicas, conceitos e procedimentos metodológicos próprios, sendo assim, uma disciplina auxiliar no estudo da História. François (2006) defende que tal compreensão não se sustenta tendo em vista, dentre outros aspectos, que esta percepção negligencia a capacidade da História Oral em trabalhar com o passado e que esta não formula apenas um novo objeto, mas reformula a relação que se estabelece entre o pesquisador e o indivíduo que participa da pesquisa. A respeito desta compreensão observamos que

Os que postulam para a história oral *status* de disciplina baseiam-se em argumentos complexos, por vezes contraditórios, entre si. Todos, entretanto, parecem partir de uma idéia fundamental: a história oral inaugurou técnicas específicas de pesquisa, procedimentos metodológicos singulares e um conjunto próprio de conceitos (FERREIRA; AMADO, 2006, p.13, grifo das autoras).

A terceira compreensão de História Oral é a que a apresenta enquanto uma metodologia. Este é o ponto de vista que adotamos em nossa pesquisa. Nesta perspectiva, a História Oral é pensada como um conjunto de procedimentos e possibilidades que se coloca a disposição do pesquisador, ou seja, “[...], configura-se então, como o fundamento da pesquisa com procedimentos claros” (SANTOS; ARAÚJO, 2007, p.195).

Tipos de perspectiva (História Oral Temática, História Oral de Vida), de entrevistas (estruturada, semiestruturada, aberta) são apenas algumas das alternativas de uso desta metodologia. Neste sentido, a História Oral “estabelece e ordena procedimentos de trabalho – tais como os diversos tipos de entrevista, [...], funcionando como ponte entre teoria e a prática” (FERREIRA; AMADO, 2006, p.16).

Partindo de Ferreira e Amado (2006), compreendemos que a História Oral constitui-se como um conjunto de possibilidades que permite ao pesquisador formular questões acerca do seu objeto, questões estas que devem ser analisadas a partir do empreendimento de uma interface entre a metodologia e o aporte teórico adotado na pesquisa.

Pensar a História Oral, como evidencia Alberti (2004), é remeter a uma concepção metodológica que tem sido alvo de debates e discussões que perpassam desde a sua definição, as possibilidades de como utilizá-la nas pesquisas no âmbito das ciências humanas, ao questionamento do seu próprio estatuto de cientificidade. Tal metodologia tem conquistado espaço no universo acadêmico e vem sendo utilizada amplamente no campo das Ciências Humanas como uma forma de trabalhar com a História dos indivíduos que foram oprimidos e cujo sua memória não foi registrada pela historiografia tradicional. Assim,

Passou a época da marginalização da história oral. Hoje ela integra currículos e experiências de muitas comunidades e grupos sociais. É o momento de baixarmos as armas, e, com humildade, olharmos para nós mesmos, reconhecendo que nossos críticos têm razão em pelo menos um ponto: falta consistência teórica a parte de nossa produção (FERREIRA; AMADO, 2006, p.18).

Concordando com Ferreira e Amado (2006), pensamos que enveredar pela compreensão das críticas que foram atribuídas a História Oral, bem como a sua atual expansão no universo acadêmico e suas variadas formas de uso, permite-nos ter uma melhor

definição da forma como a compreendemos, o que elucida de que maneira esta metodologia será utilizada neste trabalho. Esse “olhar para nós mesmos” defendido por essas autoras, possibilita-nos estabelecer a partir de quais critérios e concepções estamos nos propondo a trabalhar com a História Oral.

Como evidenciam Santos e Araújo (2007), a oralidade é tão antiga quanto a História (enquanto área do saber científico) isso se considerarmos que nas sociedades anteriores ao desenvolvimento da escrita, os relatos orais eram a forma de registrar e perpetuar a história de uma comunidade. Porém, a historiografia tradicional de cunho positivista ao debruçar-se na escrita da história dos chamados “grandes homens”, dos “heróis” e seus “grandes feitos”, considerou os documentos escritos como a única fonte “fidedigna” e passível para o trabalho do pesquisador. Tais documentos, tidos como “oficiais”, possibilitariam a escrita de uma história supostamente objetiva e fidedigna aos fatos ocorridos. Neste sentido,

Os historiadores de outrora – *grosso modo*, de Heródoto a Ernest Lavisse, passando por Ibn Khaldun e a escola alemã do último terço do século XIX – de bom grado utilizavam as contribuições da ‘testemunha digna de fê’; mas os rigores da escola positivista, ao mesmo tempo que acentuavam as desconfianças em relação ao presente, pouco a pouco cristalizaram e fixaram uma recusa ao sujeito que testemunha, cujas palavras seriam ontologicamente não-confiáveis. Isso os levou a confiar somente no material escrito (VOLDMAN, 2006, p.34-35, grifos do autor).

Desta forma, considerada por historiadores como Heródoto enquanto um testemunho digno de credibilidade, a oralidade foi paulatinamente suprimida pelos historiadores do século XIX, sendo legada ao espaço da não cientificidade e não confiabilidade. No transcorrer do século XX com a renovação do campo da História e a ampliação do acesso aos equipamentos sonoros que possibilitaram a gravação e a escuta de depoimentos, os relatos orais começam a ser utilizados no desenvolvimento de pesquisas científicas. Deste modo, “Ao contrário dos especialistas da Antiguidade e Idade Média, os historiadores do século XX se depararam com fontes abundantes e múltiplas, a partir das quais trabalham” (VOLDMAN, 2006, p.33).

A partir destes aspectos a História Oral começa a adquirir notoriedade acadêmica em países da Europa Ocidental e Estados Unidos. De acordo com Joutard (2006), esse fato deve-se ao aumento dos objetos de estudo dos pesquisadores, e, em específico, dos historiadores. É interessante observarmos que, nesses países, a presença da História Oral ocorreu tanto no âmbito acadêmico, como, anteriormente a isto, foi incorporada pelos movimentos sociais como forma de dar visibilidade aos indivíduos excluídos e marginalizados socialmente. Assim,

Como é sabido, também, a história oral enraizou-se, nesses países, não apenas no meio acadêmico, mas principalmente no seio dos movimentos sociais. Seu compromisso inicial, como já se assinalou tantas vezes, foi o de "dar voz aos excluídos e marginalizados". Ora, os chamados países em desenvolvimento caracterizam-se exatamente pela exclusão das suas grandes massas trabalhadoras. Seriam um campo privilegiado para o desenvolvimento dessa história oral dos excluídos, mas a afirmação da história oral foi aí mais tardia, resultado de um processo lento e descontínuo (FERREIRA, 1998, p.1, grifo do autor).

Cabe ressaltar que para alguns estudiosos da História Oral, dentre estes Lozano (2006), a utilização desta no século XX remete a uma “reconsideração” e não a uma introdução. Os que enveredam por esta corrente de pensamento acerca da História Oral compreendem que nos primórdios da História, os relatos orais eram a fonte disponível para a sua elaboração. No contexto do século XIX, tais relatos haviam sido desqualificados, sendo reintroduzidos e/ou “reconsiderados” no século seguinte. Desta forma,

Nesse contexto mais amplo se situa a “revalorização” das fontes orais por parte dos historiadores. Percebo-a como uma “reconsideração”, visto que nos primórdios da disciplina o emprego de depoimentos orais era um dos principais recursos para conhecer e escrever a história. No início do século XX, [...], a história acadêmica e, por isso mesmo, oficial faziam-se quase exclusivamente com os documentos escritos. [...]. Essa atitude e mola do fazer histórico predominou até depois de meados deste século, quando certos historiadores, ansiosos por encontrarem novos temas e fontes de informação, “reconheceram” e iniciaram, de forma entusiástica e não raro romântica, a construção, sistemática ou não, de novas *fontes orais* (LOZANO, 2006, p.19, grifos do autor).

No caso do Brasil, a presença da História Oral remete ao contexto dos anos 1970 quando ocorreu a sua introdução a partir das pesquisas científicas que começam a ser desenvolvidas no Centro de Pesquisas e Documentação – CPDOC, da Fundação Getúlio Vargas, e, mais específico, na década de 1990 momento em que foram gestados diversos congressos e seminários a respeito da História Oral. Ferreira e Amado (2006), elencam a fundação no ano de 1994 da Associação Brasileira de História Oral como um dos elementos que ampliaram consideravelmente os debates e usos da História Oral no Brasil. Partindo destas considerações acerca da introdução desta metodologia no país, ressaltamos que

Os anos de 1980 foram marcados pela exacerbada e perversa censura militar. [...]. Isso situava os trabalhos com História Oral num campo minado, já que possibilitava o emergir de vozes silenciadas. Sem dúvida, [...], esta era a única fonte de pesquisa acadêmica em que os subjugados, subordinados e excluídos do poder, poderiam se expressar, quebrar o pacto de sigilo (SANTOS; ARAÚJO, 2007, p.194).

A partir dos anos 1990 o uso da História Oral no Brasil vem passando por uma ampliação significativa em diversas áreas do saber e da pesquisa, dentre elas na Educação, campo no qual se situa a nossa pesquisa de mestrado. Desta forma, a presença da História Oral “traduziu-se não só na incorporação, pelos programas de pós-graduação em História, [...], mas pela multiplicação de seminários” (FERREIRA, 1998, p.5).

Trabalhar com a História Oral, como propõe Alberti (2004), remete ao empreendimento de um exercício no qual se busca um equilíbrio entre o ouvir e o contar. É preciso escolher a técnica adequada para determinado contexto e fornecer subsídios para que o entrevistado possa apresentar as suas versões, visões e representações de um acontecimento, ou seja, o pesquisador deve se preocupar em articular um processo que permita escutar, ouvir as informações que o participante da pesquisa selecionou como significativas de serem relatadas. É preciso aguçar a audição e deixar que o depoente possa percorrer os caminhos de sua memória, enveredando por trilhas que pareciam vazias e intransponíveis.

Primaz, também, é saber contar, ou seja, saber analisar, partindo de um lugar teórico e metodológico, os depoimentos que foram colhidos de forma a não obter apenas mais uma versão de um fato, mas pistas, sinais que permitam a compreensão de uma determinada realidade ou contexto social. Trabalhar com a História Oral não significa realizar uma interpretação superficial das entrevistas, mas, como propõe Voldman (2006), perceber quais são os elementos estruturantes do relato e de que forma estes atribuem um sentido a um acontecimento.

O empreendimento desta análise possibilita que elementos aparentemente imperceptíveis aos olhos do pesquisador, mas que se consubstanciam como um sinal ímpar para o entendimento de um objeto, possam ser elucidados. Neste sentido, “Antes de tudo, é preciso saber ‘ouvir contar’: apurar o ouvido e reconhecer esses fatos, que muitas vezes podem passar despercebidos” (ALBERTI, 2004, p.10, grifo da autora). É preciso estabelecer objetivamente quais técnicas possibilitarão o processo do ouvir, bem como de que forma será empreendida a análise das entrevistas, das fontes orais, que permitirá a consecução do ato de contar o ocorrido.

A análise ou elaboração do contar e o cuidado no ouvir o entrevistado permitem que ao recorrermos à metodologia da História Oral não estejamos apenas atribuindo uma sequência lógica para uma série de depoimentos colhidos a respeito de um acontecimento, mas, sobretudo, produzindo um conhecimento científico que possibilita a manutenção da História e memória desse acontecido. Assim, “Fazer história oral significa, portanto, produzir

conhecimentos históricos, científicos, e não simplesmente fazer um relato ordenado da vida e da experiência dos ‘outros’” (LOZANO, 2006, p.17, grifo do autor).

O trato com a História Oral requer compromisso e ética por parte do pesquisador já que, como evidencia Lozano (2006) estamos trabalhando com histórias e experiências sociais dos indivíduos, e, também, o desenvolvimento da capacidade de perceber, em meio aos diversos depoimentos coletados, os silenciamentos e esquecimentos que constroem o universo de representações que o indivíduo possui do objeto em análise. Assim,

Quando realiza entrevistas, certamente o historiador deve trabalhar segundo suas técnicas próprias, mas também deve ter em mente dois outros procedimentos, tomados de empréstimo a disciplinas vizinhas: por um lado, servir-se de contribuições da sociologia na condução e na formulação das pesquisas; por outro, não negligenciar elementos de psicologia, psicossociologia e psicanálise. Para ele, não se trata de propor interpretações da mensagem que lhe é comunicada, mas de saber que o não-dito, a hesitação, o silêncio, a repetição desnecessária, o lapso, a divagação e a associação são elementos integrantes e até estruturantes do discurso e do relato (VOLDMAN, 2006, p.38).

Percebermos esses elementos estruturantes apontados por Voldman (2006) é empreender uma análise dos relatos orais que nos permita compreender as intencionalidades presentes nos atos de fala dos nossos depoentes. Quando um entrevistado silencia determinado aspecto, ele tanto o faz por questões de cunho biológico, por exemplo, devido ao esquecimento, ou em decorrência do distanciamento temporal entre o presente e o passado, como por questões culturais e de poder relativos à sua existência e experiência pessoal.

Com o intuito de não permitir que a memória da “Luta do Povo de Alagamar” seja legada a tônica do esquecimento, propomo-nos a trabalhar com a História Oral para ouvir e contar esse movimento social, através das vozes dos nossos entrevistados e dos demais documentos que são utilizados em nossa pesquisa.

Para selecionarmos nossos entrevistados utilizamos como critérios o fato do trabalhador rural ter participado da ação coletiva em estudo e residir em Alagamar no momento da “Luta do Povo de Alagamar” ou anteriormente a esta. Buscamos estabelecer estes dois aspectos para selecionarmos os nossos depoentes tendo em vista que “A prática de pesquisa na entrevista temática, através de depoimento oral, deve ter entre outras preocupações a definição dos critérios de escolha dos entrevistados” (MELLO, 2005, p.66).

Seguindo estes critérios, chegamos aos seguintes participantes da pesquisa: Maria José Barbosa e José André Filho. Maria José Barbosa, 52 anos, nasceu em Alagamar, e, juntamente com seu pai e irmãos, participou do movimento social ocorrido nesta comunidade rural.

Trabalhou durante anos na agricultura e atualmente desenvolve atividades no campo da costura (confeções e consertos de roupas). Atuou, também, como tesoureira no Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Salgado de São Félix.

José André Filho, 67 anos, nasceu em Alagamar e participou da ação coletiva sistematizada nesta localidade. Trabalhador rural, com ensino fundamental incompleto, trabalha atualmente, também, no Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Salgado de São Félix na condição de secretário.

Ao recorrermos aos depoimentos destes indivíduos estamos cientes que não realizaremos uma reconstrução da “Luta do Povo de Alagamar” tal qual ocorreu. Partimos da compreensão de que “[...], a história oral possibilita recuperar *versões* dos acontecimentos e não a *reconstituição* dos próprios acontecimentos tais eles aconteceram” (MELLO, 2005, p.66, grifos do autor).

Nesta lógica, o que empreenderemos será a análise de uma realidade partindo das visões e representações que os entrevistados possuem do movimento do qual participaram, tendo em vista que não podemos fazer voltar o passado com todos os seus meandros e especificidades. Tais visões e representações construídas por esses trabalhadores surgem relacionadas à realidade social no qual estes se inseriram e vivenciaram no decorrer desta ação coletiva. Assim, “É claro que a análise desses fatos não é simples, devendo-se levar em conta a relação de entrevista, as intenções do entrevistado e as opiniões de outras fontes” (ALBERTI, 2004, p.9-10).

Escrever a memória de um acontecimento passado é realizar um exercício de ordenamento de sinais e pistas, tendo em vista que o passado ao qual esta memória refere-se não está solidificado, petrificado, esperando para que o pesquisador possa visualizá-lo em todos os seus contornos e especificidades, de forma que seja passível de reconstrução tal qual ocorreu. Assim, o que cabe ao pesquisador é a elaboração de uma leitura desse passado.

Quando fazemos esta ressalva, não queremos afirmar que o estudo do passado é mera ficção e ausente de objetividade e rigor científico, mas que a escrita do passado sempre é permeada pelo contexto social do autor/pesquisador, pelas fontes que possui ao seu dispor e por suas opções teóricas e metodológicas.

Para compreendermos esta dificuldade em reconstruir o passado em suas múltiplas facetas, nos reportemos à analogia feita por Alberti (2004), entre o estudo do passado e a construção de um filme. A autora propõe que

Começamos com uma imagem certamente familiar a muitas pessoas: se quiséssemos fazer um filme reproduzindo passo a passo nossa vida, tal qual ela foi, sem deixar de lado os detalhes, gastaríamos ainda uma vida inteira para assisti-lo: repertir-se-iam, na tela, os anos, os dias, as horas de nossa vida. Ou seja, é impossível assistir ao que se passou, seguindo a continuidade do vivido, dos eventos e das emoções. E o que vale para nossas vidas vale evidentemente para o passado de uma forma geral: é impossível reproduzi-lo em todos os seus meandros e acontecimentos os mais banais, tal qual realmente aconteceu. *A história, como toda atividade de pensamento, opera por descontinuidades: selecionamos acontecimentos, conjunturas e modos de viver, para conhecer e explicar o que se passou* (ALBERTI, 2004, p.13-14. Grifo nosso).

Apropriando-nos desta reflexão de Alberti (2004), pensamos que estudar um acontecimento passado é um exercício constante de escolha e seleção. Assim, ao utilizarmos os depoimentos dos partícipes desta pesquisa para trabalhar com a memória da “Luta do Povo de Alagamar” e, assim compreendermos as práticas educativas desta ação, estamos elaborando um “filme” permeado por descontinuidades que são reflexo do olhar seletivo dos entrevistados e do pesquisador.

Os relatos obtidos podem ser considerados como os episódios que dentro da trama vivida no interior da “Luta do Povo de Alagamar”, são dotados de significado e sentidos na percepção de cada depoente. Assim, “[...], conceber o passado é também negociar e disputar significados e desencadear ações” (ALBERTI, 2004, p.33).

Nesta perspectiva, trabalharemos com a História Oral em sua modalidade temática. Ao reportarmo-nos aos depoimentos dos entrevistados não tencionamos reescrever a história de vida dos mesmos, mas percebermos um aspecto, um tema específico da trajetória destes. Partimos da compreensão de que

A opção pela História Oral temática que, como a própria denominação sugere, tematiza a realidade vivida e ordena o diálogo em torno dos núcleos de interesse da pesquisa requer a organização de roteiro específico para a entrevista, que por sua vez pressupõe o conhecimento mínimo do (s) tema (s) em questão e da própria trajetória do depoente, obtidos através do acesso a todas as fontes disponíveis (MELLO, 2005, p.66).

Lembrando-nos da reflexão feita por Alberti (2004), operaremos como quem se propõe a elaborar um filme, ou seja, recortaremos no universo das diversas situações que compõem a vida dos nossos depoentes um aspecto, uma cena em específico, a saber, a sua participação na “Luta do Povo de Alagamar”. Ao se reportarem a esta cena do passado, os depoentes ressignificam suas vivências em um tema específico, evidenciando, assim, as suas experiências e trajetórias. Assim, “A História Oral temática preocupa-se, [...], com temas específicos e busca na versão do narrador/entrevistado, rememorar sua vivência,

possibilitando investigar e analisar as experiências e trajetórias” (SANTOS; ARAÚJO, 2007, p.197).

Do ponto de vista do instrumento de coleta de dados trabalharemos com as entrevistas semiestruturadas. Compreendemos que o uso deste tipo de entrevista possibilita que no decorrer das entrevistas inquietações que possam surgir tanto por parte do pesquisador como do entrevistado sejam contempladas. Pensamos que o ato de entrevistar deve ser pautado no diálogo e centrar-se nos aspectos que o depoente considera significativo e não apenas nos pontos que o pesquisador considera primaz para a sua pesquisa. Deste modo, o “êxito de uma entrevista depende de todo o processo vivenciado pelo pesquisador/entrevistador, e no diálogo que estabelece como o narrador/entrevistado” (SANTOS; ARAÚJO, 2007, p.197).

Como evidenciou Lozano (2006), pensamos que o pesquisador que se propõe a trabalhar com essa metodologia, precisa ter o domínio tanto dos instrumentos de coleta de dados como de análise. Fazer História Oral não é apenas ligar um gravador. Mas, possibilitar que o entrevistado possa passear pelos diversos caminhos de sua memória, buscando construir um encadeamento de significados para o tema em pauta, de maneira que posteriormente o pesquisador tenha a possibilidade de empreender uma análise dos depoimentos colhidos. Esta análise não parte da premissa de que aquele depoimento é uma verdade absoluta, mas que é permeado por subjetividades, intencionalidades de fala que nos apontam para o lugar histórico de quem relata o ocorrido.

Além da História Oral, como evidenciamos, trabalhamos com a pesquisa documental. Para que possamos compreender de forma mais sistemática a pesquisa documental e de que maneira este tipo de pesquisa será utilizada na presente dissertação, é preciso refletirmos acerca da compreensão de documento que possuímos.

Conceituamos documentos tomando como referência o que Le Goff (2012), denomina de “novo documento”, ou seja, partimos do pressuposto de que os documentos não são apenas registros escritos “oficiais” que se reportam a uma determinada época, mas, também, diversas formas de registro tais como fotografias, imagens, obras de arte, cordéis, dentre outros. Definimos como documento materiais escritos ou não, que remetem a um determinado contexto histórico, vistos como um instrumento que nos permite trabalhar com a memória de um acontecimento passado ou com a história dos indivíduos.

O termo “novo documento” é apresentado por Le Goff (2012) para marcar o alargamento do conceito de documento a partir de 1929 com a Escola dos Annales. Na prática historiográfica tradicional o documento era compreendido como um material escrito, por conseguinte “oficial” e que permitiria ao historiador produzir um conhecimento “verdadeiro”

e total de um acontecimento, tendo em vista que o documento escrito era uma fonte tida como fidedigna e ausente de subjetividades.

Esta compreensão do documento escrito enquanto portador de uma “verdade”, como uma fonte “objetiva” fez como que, por exemplo, os relatos orais, tal como evidenciamos, fossem considerados, em determinado contexto histórico, como subjetivos e como um material que não possibilitaria a escrita de uma História que tivesse respaldo científico. A compreensão do documento enquanto material escrito e oficial se constituía como a base dos historiadores vinculados a corrente historiográfica tradicional, dita Positivista. Esses estudiosos compreendem que “todo o historiador que trate de historiografia ou do mister de historiador recordará que é indispensável o recurso ao documento” (LE GOFF, 2012, p.513).

Com a renovação do campo historiográfico na década de 1920, a partir dos historiadores franceses dos *Annales*, o conceito de documento é alargado passando a incluir outros materiais como os não-escritos. Neste sentido,

Em princípio, o documento era, sobretudo, um texto. No entanto, o próprio Fustel de Coulanges sentia o limite da definição. [...]. Os fundadores da revista *Annales d'Histoire Économique et Sociale* (1929), pioneiros de uma história nova, insistiram sobre a necessidade de ampliar a noção de documento (LE GOFF, 2012, p.514, grifos do autor).

Compreendemos os documentos como uma gama de materiais, elaborados em um contexto histórico e que nos fornecem pistas, indícios para compreendermos um acontecimento e as vivências e experiências dos indivíduos em uma temporalidade. É interessante observar que esta ampliação documental está relacionada aos novos sujeitos que a historiografia passa a contemplar, a saber, os “vindos de baixo”, os “subalternos”. Para estudar e compreender as ações cotidianas destes sujeitos fazia-se necessário recorrer a outras fontes, tendo em vista que os documentos tidos como “oficiais” não contemplavam estes indivíduos.

Discutindo a relação entre novos sujeitos históricos e ampliação do conceito de documento, Le Goff (2012) destaca que

Esta revolução, é ao mesmo tempo, quantitativa e qualitativa. O interesse da memória coletiva e da história não se cristaliza exclusivamente sobre os grandes homens, os acontecimentos, a história que avança depressa, a história política, diplomática, militar. Interessa-se por todos os homens, suscita uma nova hierarquia mais ou menos implícita dos documentos; por exemplo, coloca em primeiro plano, para a história moderna, o registro paroquial que conserva para a memória todos os homens, [...]. O registro paroquial, em que são assinalados, por paróquia, os

nascimentos, os matrimônios e as mortes, marca a entrada na história das “massas dormentes” e inaugura a era da documentação de massa (LE GOFF, 2012, p.515).

Observamos que os “novos documentos” tais como os registros paroquiais, possibilitam o estudo e o desenvolvimento de pesquisas que não estejam “cristalizadas” nas histórias dos ditos “grandes homens” e seus feitos, mas que se preocupem e contemplem, também, aspectos da vida cotidiana de homens e mulheres “vindos de baixo”, tais como os trabalhadores rurais. Em nossa pesquisa de campo, nos deparamos com uma série de documentos impressos que se inserem nesta perspectiva, o que nos despertou para a necessidade de em nossa dissertação, trabalharmos metodologicamente, também, com a pesquisa documental.

Tal como a História Oral, a Pesquisa Documental é permeada por questionamentos no que se refere as suas formas de uso, dentre estes, “Como classificar o trabalho acadêmico com documentos? Os pesquisadores realizam pesquisa documental ou análise documental? Ou seria uma técnica de pesquisa com documentos?” (SÁ-SILVA; Et.al, 2009, p.3). Mediante a estas questões, compreendemos a pesquisa documental como um exercício no qual o pesquisador seleciona e analisa documentos tais como jornais, cartas, informativos, contextualizando-os, na tentativa de compreender um objeto pesquisado.

Partimos, então, do pressuposto de que a Pesquisa Documental busca “identificar informações factuais nos documentos a partir de questões e hipóteses de interesses” (CAULLEY apud LUDKE e ANDRÉ, 1986, p.38). Na busca destas informações, um aspecto a ser observado pelo pesquisador é que assim como os relatos orais, os documentos impressos também são subjetivos e permeados de intencionalidades.

Embasados nesta compreensão, ao trabalharmos com os documentos impressos devemos tentar romper com o ideário positivista que os considerava portadores de uma verdade, de uma narrativa que apresenta os acontecimentos tal como ocorreram. Assim, ao analisarmos esses materiais na perspectiva da pesquisa documental devemos atentar para o fato de que

Ao iniciar a pesquisa documental, já dissemos que é preciso conhecer a fundo, ou pelo menos da melhor maneira possível, a história daquela peça documental que se tem em mãos. Sob quais condições aquele documento foi redigido? Com que propósito? Por quem? Essas perguntas são básicas e primárias na pesquisa documental, mas surpreende que muitos ainda deixem de lado tais preocupações. *Contextualizar o documento que se coleta é fundamental para o ofício do historiador* (BACELLAR, 2011, p.63, grifo do autor).

Desta forma, trabalhar com a pesquisa documental é ter um posicionamento crítico mediante os documentos, tentando observar o lugar a partir do qual foram produzidos, bem como as intencionalidades destes. Ao pesquisador cabe observar que quem escreve o faz a partir de um lugar social e de suas vivências e experiências de vida.

Feitas estas observações e considerando o *corpus* que constitui a nossa pesquisa e que estes possuem lugares de produção, formas de divulgação diferenciadas, debruçaremos-nos na apresentação da maneira como analisamos os documentos utilizados nesta dissertação, bem como tentaremos contextualizá-los. Como documentos impressos utilizados, apresentamos: a Carta Pastoral Sobre o Compromisso da Igreja com os Fracos e Oprimidos; o Informativo Arquidiocesano n.83 de 1980; exemplares de jornais publicados na época do movimento social e que se reportam ao mesmo; e, os cordéis A História de Alagamar em Cordel e A Luta de Alagamar contada em Cordel pelo Poeta Expedito.

A Carta Pastoral Sobre o Compromisso da Igreja com os Fracos e Oprimidos trata-se de um texto publicado em 12 de Fevereiro de 1978 pelo então arcebispo da Paraíba Dom José Maria Pires. Esta carta integra com outras quatro, a saber, Sobre o Sofrimento dos Camponeses (1975), Sobre o Sofrimento dos Agricultores (1975), Sobre os Problemas do Campo (1975), Sobre o Sofrimento dos Agricultores (1976), um conjunto de documentos que se constituíam como um instrumento para orientar os membros da Igreja Católica na Paraíba e trazer para o debate questões sociais que no contexto histórico de suas publicações, estavam em foco. Desta forma, as cartas pastorais significavam “uma forma de se posicionar diante dos acontecimentos que ocorriam durante o regime militar no Brasil” (SILVA, 2003, p.63-64).

Cada Carta Pastoral publicada refletia acerca de um tema atinente ao povo oprimido, tais como, a ausência de políticas agrárias para os trabalhadores rurais na Paraíba e a situação vivenciada nas comunidades rurais em que estavam sendo sistematizados movimentos sociais. Neste sentido, observamos que

Tais escritos tinham a preocupação de tematizar algumas questões sociais e políticas e ainda deveriam ser proclamadas nas celebrações dominicais de todas as comunidades eclesiais da Arquidiocese. Era uma forma de ressoar a voz do Arcebispo e suas preocupações políticas, religiosas e sociais (PEREIRA, 2012, p.129).

Em específico, a quinta Carta Pastoral, Sobre o Compromisso da Igreja com os Fracos e Oprimidos que tomamos como fonte, tem como tema abordado a “Luta do Povo de Alagamar”. A carta é iniciada com um texto bíblico (Lc. 4,18-19), a partir do qual é

desencadeada uma reflexão acerca da importância de libertar os que estavam sendo maltratados e contemplar os pobres. Feita esta discussão, é empreendida uma caracterização de Alagamar, apresentando a sua localização geográfica, bem como a situação desencadeada nesta comunidade rural após 1975.

Em seguida, é apresentada a maneira como agiam os compradores (novos proprietários) das terras de Alagamar, os trabalhadores rurais e a Federação dos Trabalhadores na Agricultura - FETAG frente ao movimento social desencadeado. Posteriormente, são apresentadas cinco perguntas que versam sobre a relação oprimidos/opressores, agressores/agredidos buscando evidenciar a situação de opressão em que viviam os moradores da localidade. Por último, o arcebispo expõe os motivos que levaram a arquidiocese a apoiar a “Luta do Povo de Alagamar”.

Ao nos depararmos com este documento, nossa primeira ação, foi perceber o lugar do qual o seu autor fala. Como veremos no decorrer da dissertação, Dom José Maria Pires identificava-se e defendia os pressupostos da Teologia da Libertação que tinha por base a construção de uma Igreja “para e com o povo” e que estivesse atenta para os problemas e contradições sociais, e, principalmente, comprometida com a situação dos pobres. Verificamos que este posicionamento teológico e político está presente desde o título do documento, em que já é ressaltado o público com o qual este segmento religioso deseja ter compromisso, a saber, os pobres e oprimidos, neste caso, os trabalhadores rurais de Alagamar. No decorrer da carta, tal posicionamento é ratificado.

Após este momento de percepção do lugar de fala do autor, detemo-nos na percepção dos seguintes aspectos no documento em análise: 1) situação de Alagamar anteriormente ao ano de 1975; 2) acontecimentos desencadeados em Alagamar após a morte do Arnaldo Maroja; 3) posicionamento da Igreja frente a “Luta do Povo de Alagamar”; e, 4) Ações de resistência dos trabalhadores rurais.

Nosso esforço foi no sentido de percebermos estes eixos, sem desconsiderar o posicionamento teológico e político do autor. O documento nos auxiliou, principalmente, no que se refere a perceber de que forma se deu a presença de um segmento católico no movimento social em estudo, bem como a situação em que estavam os trabalhadores rurais.

Um segundo documento, também produzido no âmbito da Igreja Católica a partir da influência da Teologia da Libertação, é o Informativo Arquidiocesano n. 83 de 1980. Publicado entre Janeiro e Fevereiro de 1980 pela Arquidiocese de Paraíba, constituía-se como um mecanismo para debater questões atinentes à fé dos adeptos da Igreja Católica, reflexão esta que era feita a partir da vinculação entre textos bíblicos, questões sociais e realidade das

comunidades. Nesta perspectiva, observamos que a proposta do documento aproxima-se das Cartas Pastorais, a respeito das quais tecemos considerações.

O referido número do informativo foi dedicado, exclusivamente, a “Luta do Povo de Alagamar” e apresenta, também, uma afinação com a Teologia da Libertação o que é perceptível, por exemplo, a partir do momento em que convoca as comunidades para refletir acerca da situação dos trabalhadores rurais de Alagamar, sempre classificados como os oprimidos.

O documento inicia-se refletindo a realidade da comunidade rural anteriormente ao desenrolar do movimento social e prossegue evidenciando como mesmo mediante de uma série de formas de repressões, os trabalhadores rurais, partícipes da ação coletiva, prosseguiram com suas reivindicações. O documento toma como base para narrar os acontecimentos em Alagamar os jornais que tratavam do movimento social.

O Informativo Arquidiocesano apresenta, assim como a Carta Pastoral Sobre o Compromisso da Igreja com os Fracos e Oprimidos, questionamentos que buscam pensar a situação de Alagamar tomando como referência os textos bíblicos. Neste documento, é visível o incentivo para que as comunidades religiosas que estão trabalhando com o informativo, posicionem-se a favor da causa dos trabalhadores rurais de Alagamar.

Após o momento de leitura do lugar de produção do documento e de sua estrutura, debruçamo-nos na sua interpretação a partir dos eixos que utilizamos para pensar a carta pastoral e que destacamos anteriormente. O trato com o Informativo Arquidiocesano n.83 de 1980 possibilitou que tivéssemos indícios para compreender o movimento social em estudo, principalmente, no que se refere a pensá-lo como um espaço de construção de práticas educativas na perspectiva da Educação Popular, no sentido que nos apresentou os pormenores da maneira como os trabalhadores rurais sistematizaram suas reuniões para decidir os rumos da “Luta do Povo de Alagamar”.

As duas fontes documentais até o prezado momento apresentadas possuem alguns elementos em comum, a saber: ambas são produções elaboradas a partir da Igreja Católica; possuem a mesma orientação teológica (Teologia da Libertação); tem o mesmo objetivo (trazer para o debate a situação dos trabalhadores rurais de Alagamar em interface com elementos da fé católica vinculada a perspectiva teológica mencionada); e, contribuíram para atrair os olhares da sociedade para os acontecimentos que estavam sendo desencadeados na comunidade rural. É interessante observarmos, também, que os referidos documentos, assim como os relatos orais, foram elaborados a partir do olhar de quem vivenciou a “Luta do Povo de Alagamar”, tendo em vista que o segmento católico presente no movimento social não só

orientou os trabalhadores rurais, como participou de forma prática de diversos momentos da ação coletiva, tal como veremos posteriormente.

Neste mesmo conjunto de documentos elaborados a partir da leitura de quem vivenciou e participou deste episódio da História de Alagamar, destacamos os cordéis “A História de Alagamar em Cordel” e “A Luta de Alagamar contada em Cordel pelo Poeta Expedito”. Estes cordéis possuem alguns elementos comuns, dentre estes, o fato de terem sido elaborados para ser distribuídos durante uma amostra pedagógica das escolas municipais da cidade de Salgado de São Félix, realizada em 2013 e escritos por trabalhadores rurais que participaram do movimento social.

Pensarmos os folhetos de cordel é remeter a um tipo de manifestação artística e cultural que traz, através de suas rimas e versos, os problemas e dilemas dos homens e mulheres do Nordeste. O cordel, enquanto poesia popular, é uma das principais expressões da cultura da região. Através de sua linguagem poética, figurativa e que, em certos casos, mescla realidade com ficção, o cordelista convida o leitor para viajar pelas mais diversas tramas e acontecimentos do cotidiano no Nordeste. Dentre os assuntos mais abordados destacam-se a seca e o cangaço. Entre o século XIX, quando são gestadas as primeiras produções de cordel e o século XX,

[...], muitas temáticas foram alvo de produção cordelina. Entre elas, poderíamos mencionar a seca, o misticismo, imbuído da religiosidade, destacando-se ícones populares como Padre Cícero e Frei Damião, e o cangaceirismo, em que despontava a figura de Virgulino Ferreira da Silva, o Lampião. Além dessas temáticas, outras, como a migração, também encabeçaram as discussões que perpassavam os cordéis. [...]. Era, portanto, o Nordeste do Sertão que ganhava evidência no mundo dos folhetos. A paisagem do sertão e os problemas sociais por ele apresentados é que serviram de inspiração para a feitura de muitos folhetos que versaram sobre um Nordeste marcado pela fome, pela miséria e pela pobreza, reflexos da seca que fazia parte da composição da região (ARAÚJO, 2007, p.127-128).

Partindo do exposto por Araújo (2007), observamos que a literatura de cordel se constitui como uma narrativa que versa tanto sobre aspectos que povoam o imaginário popular no Nordeste, tais como o cangaço e representantes religiosos como Frei Damião, como de questões sociais, históricas e problemas do cotidiano deste espaço, tais como, a seca e a migração. Percebemos, então, que esta literatura, assim como outras formas de escrita e de reflexão acerca de determinados acontecimentos, é elaborada a partir de um espaço social e histórico que embora não determine a forma como o cordelista pensa seus versos, exerce influência e interfere neste fazer.

Compreendemos que o cordel, enquanto uma produção situada em um tempo e espaço, muito tem a nos dizer a respeito de uma época, tanto no que se refere às histórias de seus personagens, bem como nos apresentar características de quem o escreveu. Em suas linhas e entrelinhas é possível visualizarmos aspectos que nos permitem ter indícios, pistas, informações a respeito de um contexto específico. Assim,

[...], a literatura de cordel desenvolve, no ato de conhecer, uma articulação com as práticas sociais e culturais que ocorrem na cotidianidade, uma vez que problemas rotineiros ganham notoriedade nos folhetos, e estes chamam a atenção de seus leitores para mostrar as condições materiais e de vida de muitos sujeitos sociais (ARAÚJO, 2007, p.136).

Por sua diversidade de temas e organicidade dos versos, a poesia de cordel tem se constituído como inspiração para outras linguagens artísticas tais como o cinema, a música, que se propõem a refletir e a pensar o Nordeste e as vivências e experiências de homens e mulheres neste espaço. Desta maneira,

[...], são vários os estilos musicais que ao longo da história vem retratando os folhetos dentro das composições musicais. A exemplo disso estão os estilos Baião, Xaxado, Xote, Forró, MPB e o Manguê Beat. Quanto às artes plásticas, elas se “desnudaram” para mostrar a face da cultura popular. Em muitos casos, o processo se deu pelas vias da chamada cultura elaborada ou erudita. As xilogravuras, expressões artísticas das capas de folhetos são inspiradoras para vários pintores e expositores no Brasil (GAUDÊNCIO; BORBA, 2010, p.3).

Atualmente, os cordéis tem conquistado espaço nesses meios evidenciados por Gaudêncio e Borba (2010) e, também, se constituído como uma fonte de pesquisa para diversos trabalhos acadêmicos, principalmente, na área da História e da Educação. Observamos que esta literatura muito tem a nos informar e que se constitui como um documento a partir do qual o pesquisador pode eleger diversos objetos e problemáticas de pesquisa.

Dentre os trabalhos que tomaram os cordéis como objeto e fonte de pesquisa podemos mencionar “A Cultura dos Cordéis: território(s) de tessituras de saberes”, de autoria de Patrícia Cristina de Aragão Araújo, defendida em 2007 no Programa de Pós-Graduação em Educação – PPGE, da Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Esta tese de doutorado se debruça na perspectiva de pensar o cordel enquanto um recurso didático-pedagógico a ser utilizado em sala de aula e o cordelista como um educador que ao escrever seus versos a partir de suas vivências e experiências ensina e apresenta aspectos acerca de uma realidade social.

Em nossa pesquisa, dedicamo-nos aos cordéis, como uma fonte de pesquisa, para tentarmos perceber nos versos, nas tramas escritas pelos poetas, os conhecimentos que estes narraram acerca da “Luta do Povo de Alagamar”, utilizando-os como pistas, indícios para que possamos construir uma leitura a respeito do nosso objeto de estudo. Para tanto, operamos da seguinte maneira: em um primeiro momento debruçamo-nos em saber o porquê da produção de cada cordel. Neste sentido, observamos que ambos tinham sido escritos para ser distribuído durante uma amostra cultural das escolas de Salgado de São Félix, como mencionamos anteriormente, em decorrência das comemorações alusivas a emancipação política do município.

O cordel “A Luta do Povo de Alagamar contada em Cordel pelo Poeta Expedito” foi elaborado a partir do pedido das professoras Maria José Candido da Silva e Marinilda Gomes Torres da Silva para ser utilizado e distribuído pela Escola Municipal Manoel Ferreira Barbosa. Já o cordel “A História de Alagamar em Cordel” foi evidenciado pela Escola Félix Rodrigues do Nascimento, com o mesmo propósito. Observamos, então, que os poetas escreveram a partir de um pedido, por parte dos professores, e da apresentação de um tema específico, a saber, a história do movimento social ocorrido em Alagamar.

Em seguida, nos detemos na percepção dos lugares de fala dos escritores. No tocante ao cordel “A Luta de Alagamar contada pelo Poeta Expedito”, como o próprio título já menciona, este foi escrito por Expedito Francisco Gonçalves, morador do Sítio Maria de Melo – Alagamar. Participou do movimento social e atualmente é o presidente da Cooperativa dos Trabalhadores Rurais de Alagamar. É conhecido na comunidade rural em que reside como o “poeta Expedito”, tendo, inclusive, ocupado uma vaga na Câmara Municipal de Vereadores de Salgado de São Félix, dentre outros cargos. Já o cordel “A História de Alagamar em Cordel” foi escrito por Severino Izidro Faustino, poeta, morador da “Grande Alagamar” e que participou do movimento social. É, também, autor do hino de Alagamar e, destaca-se pela produção de cordéis. Foi o primeiro presidente da Cooperativa que hoje é presidida por Expedito Francisco Gonçalves.

Desta forma, observamos que os cordéis aproximam-se dos documentos anteriores, no sentido em que foram elaborados a partir do olhar de quem vivenciou a ação. No caso do Informativo Arquidiocesano n. 83 de 1980 e da Carta Pastoral Sobre o Compromisso da Igreja com os Fracos e Oprimidos este olhar era de agentes externos a comunidade rural que vinham para esta localidade no sentido de ajudar e orientar os partícipes. No que se refere aos cordéis observamos que eles se aproximam, no tocante, aos seus autores, aos relatos orais que utilizaremos, na perspectiva que contemplam os pontos de vista de trabalhadores rurais

que vivenciaram cotidianamente o movimento social e que residiam em Alagamar anteriormente a eclosão da ação coletiva.

Após percebemos os lugares sociais dos cordelistas debruçamo-nos nos cordéis no sentido de perceber as interpretações, os significados e os sentidos atribuídos ao movimento social e que contribuiriam para a construção da interpretação do nosso objeto de estudo. Para a consecução da análise partimos de alguns eixos que se aproximam dos utilizados para analisar os documentos anteriores, acrescidos de outros. Neste sentido, elencamos: 1) situação de Alagamar anteriormente ao ano de 1975; 2) leitura do cordelista acerca da morte de Arnaldo Maroja; 3) percepção que possuíam do “antigo proprietário”; 4) acontecimentos desencadeados a partir da morte de Arnaldo Maroja; 5) maneira como iniciaram a ação coletiva; 6) compreensão que detinham da presença da Igreja Católica e de outros agentes externos como a Federação dos Trabalhadores na Agricultura - FETAG; 7) relatos de situações vivenciadas por cada cordelista no interior do movimento social e que marcaram suas histórias de vida; 8) percepção das formas de repressão sofridas; 9) relação que estabeleciam/ estabeleceram com os “novos proprietários”; 10) compreensão da posse da terra enquanto um direito; 11) desenvolvimento do sentimento de pertencimento a uma coletividade oprimida (fazer-se); 12) desfecho do movimento social; e, 13) novo contexto instaurado em Alagamar após 1980.

Além dos documentos apresentados anteriormente, nos dedicamos analiticamente, também, nos exemplares de jornais que compõem um caderno de clipping que pertence a José André Filho, um dos trabalhadores rurais entrevistados nesta pesquisa. Estes documentos diferem dos cordéis, da Carta Pastoral e do Informativo Arquidiocesano no sentido em que não foram produzidos por moradores de Alagamar ou religiosos que estiveram envolvidos na “Luta do Povo de Alagamar”. Estes se constituem como um olhar externo ao movimento social, o que nos permite ter uma noção das informações e dos sentidos que circularam na mídia acerca desta ação coletiva.

Os jornais, enquanto mídia impressa, para além de um instrumento de informação diário e que faz circular os acontecimentos em repercussão em uma época, constituem-se como uma fonte de pesquisa, como um documento que possibilita ao pesquisador que se debruça sobre um acontecimento ou recorte temporal, obter informações e interpretações acerca deste. Neste sentido, esses materiais tem ganhado notoriedade como um mecanismo que pode ser utilizado na escrita e na reescrita de uma História. Assim,

A análise da imprensa permite apreender discursos que articulam práticas e teorias, que se situam no nível macro do sistema, mas, também no plano micro da experiência concreta, que exprimem desejos de futuro ao mesmo tempo que denunciam situações do presente (NÓVOA, 2002, p.11).

Enquanto instrumento que visa registrar acontecimentos cotidianos, os jornais portam narrativas, representações, discursos, interpretações a respeito de um fato que posteriormente podem ser tomados como objeto de estudo pelos pesquisadores. Desta forma, observamos que mesmo diante de sua linguagem que se pretende imediata, na perspectiva que registram o agora e buscam transmiti-lo de forma rápida (no “calor da notícia”, em uma linguagem jornalística), os jornais registram aspectos de uma contextura, ou seja, a memória de um fato ocorrido, tal como um movimento social. Assim, “As suas páginas revelam, quase sempre a ‘quente’, as questões essenciais que atravessam, [...], determinada época” (NÓVOA, 2002, p.31).

Assim como os documentos apresentados anteriormente, os jornais são elaborados, escritos a partir de um lugar social, de uma redação, de uma equipe editorial o que torna este material permeado por subjetividades e intencionalidades. Nesta perspectiva, ao tomar os jornais como uma fonte para construção de leituras acerca de um objeto, o pesquisador deve dialogar com este tomando-o como uma possibilidade narrativa e não como uma verdade absoluta a respeito de um tema ou objeto. Por ser considerada uma fonte “tendenciosa” o uso dos jornais nem sempre foi percebido como uma possibilidade no empreendimento de pesquisas. Assim sendo,

Mesmo tendo esse histórico importante para o registro das modificações que ocorreram dentro da sociedade à imprensa não constituía uma fonte para estudo de reconstrução do processo histórico. Dessa forma durante muito tempo a utilização da imprensa como fonte de estudo para pesquisas em história, foi relegada pelo seu caráter subjetivo e muitas vezes manipulativo e coersivo de seus discursos (AGUIAR, 2010, p.4).

Compreendemos que não são apenas os jornais que se constituem como permeados por subjetividades. Outras fontes também o são. O que torna, neste sentido, pertinente e viável o uso dos jornais, é, portanto, o tratamento teórico e metodológico que é dispensado para este. Assim, como evidencia Luca (2011), os jornais, enquanto um documento que se reporta a uma época, são dotados de silenciamentos e de interesses que cabe ao pesquisador, a partir do seu aporte teórico e metodológico, desvelar.

Partindo desta perspectiva, torna-se necessário explicitarmos ao leitor, a forma como tratamos os jornais tomados como fontes. Em um primeiro momento debruçamo-nos no

caderno de clipping na perspectiva de selecionar os jornais de acordo com o ano de publicação e a empresa responsável pela publicação, a saber, Jornal A União, O Norte ou Jornal Correio da Paraíba. Após este momento, organizamos os jornais a partir do tema abordado em cada reportagem. Para tanto construímos seis eixos temáticos, que são respectivamente: 1) Violência em Alagamar; 2) Posicionamento do Estado frente ao movimento social; 3) Posturas de entidades de trabalhadores rurais mediante a ação coletiva; 4) Posicionamento e ações da Igreja Católica; e, 5) Reivindicações dos trabalhadores rurais de Alagamar. Organizamos os jornais nestes eixos para facilitar, no momento da análise e da escrita, bem como o diálogo destes documentos com os demais.

Em seguida, analisamos os jornais na perspectiva de perceber as narrativas e as contribuições que apresentavam para o entendimento dos temas de cada eixo. À medida que analisávamos os jornais e as outras fontes íamos relacionando e separando os acontecimentos e eventos pertencentes a “Luta do Povo de Alagamar” que eram narrados por mais de uma fonte, na perspectiva de perceber em que ponto se aproximavam e distanciavam no tocante as informações apresentadas. Em específico, nos dedicamos à data de publicação dos jornais, para tentar perceber em que momento ocorreu à efetivação do acontecimento apresentado, o que nos auxiliou no encadeamento das ações de resistência e dos fatos ocorridos em Alagamar durante o movimento social.

Um último documento que gostaríamos de evidenciar são as fotografias, pensadas em nossa pesquisa não como mera ilustração, mas como um registro de um acontecimento e que, como tal, fornece indícios para que possamos tecer análises e interpretações acerca deste. Assim, analisamos em nossa dissertação imagens que remetem a momentos da “Luta do Povo de Alagamar”, imagens que constam nos jornais com os quais tivemos contato no desenrolar de nossa pesquisa.

Costumeiramente ouvimos ou verbalizamos que as imagens, as fotografias “por si só falam”. Por se tratar de um registro que parece “congelar” no tempo um determinado acontecimento, tendemos a pensar que a imagem registra uma “verdade única” acerca do objeto fotografado. Porém, enquanto um documento, uma fonte de pesquisa, é preciso indagarmos a fotografia no sentido de percebermos não uma verdade, mas possibilidades narrativas. Partimos do pressuposto de que “O documento histórico não é mais concebido como um dado puro que fala por si mesmo e se oferece, objetivamente, ao historiador” (BORGES, 2005, p.76) e, neste sentido, precisamos dialogar analiticamente com a imagem para que, a partir desta, tenhamos uma leitura do nosso objeto de estudo.

Ao direcionarmos o nosso olhar para tais fotografias, operamos tentando ultrapassar as impressões primeiras que este registro pode oferecer, tentando encontrar nas posturas corporais dos indivíduos presentes nas imagens, nos objetos que portam, nas expressões faciais, em suas vestes aspectos que permitam construir assertivas ou indagações acerca do nosso objeto de estudo. Nesta perspectiva, partimos do pressuposto que

A imagem fotográfica é fixa. É produzida a partir de um artefato físico-químico e pressupõe a existência de um referente. É matéria que pode ser tocada e apalpada. Informa sobre os cenários, as personagens e os acontecimentos de uma determinada cultura material. É dotada de uma imensa variabilidade plástica, materializada por seus diferentes formatos e seus múltiplos enquadramentos. É fragmento congelado e datado. Como outras imagens, ela também pressupõe um jogo de inclusão e exclusão. É escolha e, como tal, não apenas constitui uma representação do real, como também integra um sistema simbólico pautado por códigos oriundos da cultura que os produz (BORGES, 2005, p.77).

Partindo do exposto por Borges (2005), observamos que a fotografia constitui uma representação de uma realidade elaborada a partir do olhar e da leitura de quem fotografou. Tal como as demais fontes que evidenciamos em nossa pesquisa, esta remete a um exercício de seleção, de interpretação por parte de quem a elaborou. Assim sendo, as imagens, enquanto documento disponível ao fazer do pesquisador, é passível de questionamentos, de análise e de reflexões no tocante as suas intencionalidades.

Este desvelamento das intencionalidades das fotografias e dos indícios que apresenta é empreendido pelo pesquisador a partir do seu lugar teórico e metodológico e de sua leitura de mundo. Desta forma, “Esta operação, no entanto, é guiada por teorias e conceitos sem os quais seria impossível compreender os sentidos que os atores sociais atribuem à suas práticas e às suas representações” (BORGES, 2005, p.86). Neste sentido, analisamos as imagens em nossa dissertação no sentido de cruzá-las com as fontes mencionadas anteriormente, tentando contextualizá-las e perceber quais pistas estas fotografias fornecem para que possamos ampliar a leitura do nosso objeto de estudo.

O historiador ou pesquisador que trabalha com as imagens enquanto um documento, deve observar alguns aspectos, dentre os quais: procurar saber a procedência da fotografia (quando foi feita e por quem foi feita), identificar os indivíduos fotografados e, principalmente, que acontecimento a imagem em análise representa. Nem sempre, ao trabalharmos com imagens, é possível identificar todas estas informações. No caso das fotografias elucidadas em nossa pesquisa, não possuímos suas autorias, apenas sabemos o espaço em que foram publicadas.

Cabe destacar que as imagens, assim como outras fontes, não respondem a todas as inquietações e questionamentos do pesquisador. Assim, ressaltamos a importância de operarmos cruzando fontes, estabelecendo conexões entre suas informações, no sentido de percebermos as suas aproximações e distanciamentos. Assim, o leitor perceberá que recorreremos às imagens em conexão com os depoimentos orais, com os jornais e com outras fontes. Desta forma, evidenciamos que

Não obstante todos esses cuidados, o trabalho desenvolvido nessa ou naquela oficina da história – calcado em vestígios e fragmentos do real, em impressões, silêncios e possibilidades – não responderá a todas as indagações formuladas. A natureza polissêmica do real e das imagens fotográficas sempre manterá suas porções enigmáticas (BORGES, 2005, p.88).

Partindo do exposto acerca da pesquisa documental, da compreensão de documento e do uso das imagens enquanto documento, realizamos a análise destas a partir dos seguintes passos: identificamos o ano da fotografia; observamos quais indivíduos constavam na imagem; verificamos as posturas e a disposição dos corpos nas fotografias; e, estabelecemos aproximações dos acontecimentos apresentados nas imagens com as demais fontes.

Jornais, Cordéis, Informativo Arquidiocesano n.83 (1980), Carta Pastoral Sobre o Compromisso da Igreja com os Fracos e Oprimidos, Imagens, documentos estes pensados na perspectiva da Pesquisa Documental e os relatos orais de dois partícipes do movimento social, trabalhados do ponto de vista da História Oral. Este é o *corpus* de fontes e de metodologia de pesquisa que balizam o nosso trabalho.

Foi a partir deste caminho metodológico e da teoria exposta anteriormente neste capítulo, que tecemos a nossa leitura da “Luta do Povo de Alagamar” e, em específico, das práticas educativas gestadas neste movimento social. Neste sentido, convidamos o leitor para enveredar nas páginas que seguem pela narrativa que elaboramos a respeito do nosso objeto de estudo.

As caras eram dele também. A maioria era ou quase tudo era de taipa. Para se botar uma fechadura tinha que falar com ele. [...] eu morava numa casa de barro que só vendo! O buraco mais pequeno que tinha era do tamanho de uma panela. Era pobre! Pobre mesmo! O pessoal era pobre. Então no ano de 1965 [...] o que foi que eu fiz? Através de um colega de trabalho meu que trabalhava na usina. Quer dizer, o tempo né? Ai quando eu chego um dia, vim trazer umas coisas para casa, vinha de quinze em quinze dias, ou mais, ou menos.

2 O CAMPO EM MOVIMENTO: PERCORRENDO OS CAMINHOS DA HISTÓRIA E DA MEMÓRIA DA “LUTA DO POVO DE ALAGAMAR”

Revista de História - Campinas, São Paulo, 24 de

Secretário acusa padres estrangeiros



Secretário em visita ao Alagamar.

— Estávamos discutindo os problemas da cidade, especialmente os problemas da educação, quando o secretário da Educação, senhor José Maria Pires, chegou. Ele veio acompanhado de um grupo de pessoas, inclusive de alguns padres estrangeiros. O secretário falou sobre a situação do Alagamar e sobre a importância da educação para a população local. Ele também falou sobre a situação da cidade e sobre a importância da educação para a população local.

Para o Sr. Secretário, a situação da cidade é muito grave. Ele falou sobre a importância da educação para a população local e sobre a importância da educação para a população local.

ESTADÃO

Procurando explicar que se trata de uma situação muito grave, o Sr. Secretário falou sobre a importância da educação para a população local e sobre a importância da educação para a população local.

Escola Félix Rodrigues do Nascimento

A História de Alagamar em Cordel



Um momento da reunião sobre os fatos registrados em Alagamar.

em Alagamar por sobre violência

Terminadas as discussões, o Sr. Secretário falou sobre a importância da educação para a população local e sobre a importância da educação para a população local.

Os agricultores locais não são mais os mesmos. Eles agora são mais conscientes e mais organizados. Eles agora são mais conscientes e mais organizados.

Finalizando, o Sr. Secretário falou sobre a importância da educação para a população local e sobre a importância da educação para a população local.

Alagamar

O NO
Conselho
carta de a

O Conselho Municipal de Alagamar, em sua reunião de 15 de março de 1965, decidiu sobre a criação de uma comissão para estudar a situação do Alagamar e sobre a importância da educação para a população local.

Em 15 de março de 1965, o Conselho Municipal de Alagamar decidiu sobre a criação de uma comissão para estudar a situação do Alagamar e sobre a importância da educação para a população local.

O Conselho Municipal de Alagamar decidiu sobre a criação de uma comissão para estudar a situação do Alagamar e sobre a importância da educação para a população local.

O Conselho Municipal de Alagamar decidiu sobre a criação de uma comissão para estudar a situação do Alagamar e sobre a importância da educação para a população local.

O Conselho Municipal de Alagamar decidiu sobre a criação de uma comissão para estudar a situação do Alagamar e sobre a importância da educação para a população local.

O Conselho Municipal de Alagamar decidiu sobre a criação de uma comissão para estudar a situação do Alagamar e sobre a importância da educação para a população local.

O Conselho Municipal de Alagamar decidiu sobre a criação de uma comissão para estudar a situação do Alagamar e sobre a importância da educação para a população local.

O Conselho Municipal de Alagamar decidiu sobre a criação de uma comissão para estudar a situação do Alagamar e sobre a importância da educação para a população local.

O Conselho Municipal de Alagamar decidiu sobre a criação de uma comissão para estudar a situação do Alagamar e sobre a importância da educação para a população local.

O Conselho Municipal de Alagamar decidiu sobre a criação de uma comissão para estudar a situação do Alagamar e sobre a importância da educação para a população local.

O Conselho Municipal de Alagamar decidiu sobre a criação de uma comissão para estudar a situação do Alagamar e sobre a importância da educação para a população local.

O Conselho Municipal de Alagamar decidiu sobre a criação de uma comissão para estudar a situação do Alagamar e sobre a importância da educação para a população local.

O Conselho Municipal de Alagamar decidiu sobre a criação de uma comissão para estudar a situação do Alagamar e sobre a importância da educação para a população local.

O Conselho Municipal de Alagamar decidiu sobre a criação de uma comissão para estudar a situação do Alagamar e sobre a importância da educação para a população local.

2 O CAMPO EM MOVIMENTO: PERCORRENDO OS CAMINHOS DA HISTÓRIA E DA MEMÓRIA DA “LUTA DO POVO DE ALAGAMAR”

*“Os velhos quando vai morrendo, a história se acaba.
Está acabando a História de Alagamar”
(MARIA JOSÉ BARBOSA, 2014).*

A frase transcrita acima, pronunciada por nossa entrevistada, convida-nos a refletir a respeito de uma das principais problemáticas da História: a preservação/conservação da memória. Uma das pedras de toques do trabalho do historiador, é a memória que possibilita a escrita da História. Deste modo, escrever uma memória, “resgatá-la”, ressignificá-la é permitir que a História de um determinado acontecimento não seja esmaecida, apagada pela borracha do tempo.

O depoimento utilizado como epígrafe do capítulo foi pronunciado por Maria José Barbosa (2014) em um momento da entrevista em que relatava a sua preocupação diante do desinteresse da atual geração de jovens de Alagamar em não querer saber da História do movimento social do qual suas mães, pais, avós e avôs foram partícipes. Ao apresentar os “velhos”, “idosos” como “guardiães” da memória da comunidade rural, nossa entrevistada, reflete que junto com a morte destes sujeitos, morre, também, a História de Alagamar. Assim, com cada trabalhador rural que falece se vão às lembranças, as recordações, os sentidos e os significados que este indivíduo possuía e atribuía a/da “Luta do Povo de Alagamar”.

Esta reflexão nos remete aos estudos de Bosi (1994) que ao trabalhar com as recordações e lembranças de pessoas idosas, na perspectiva de dar visibilidade a estes sujeitos, que muito contribuíram para a construção do tempo presente, propõe-nos a seguinte reflexão: “pela memória, o passado não só vem à tona das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas, como também empurra ‘desloca’ estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência” (BOSI, 1994, p.47).

Pensamos tal como nossa entrevistada e compreendemos que as pessoas idosas de Alagamar têm muito a contribuir para que o passado desta localidade possa ser envolto nas águas do tempo presente, e, acrescentamos que além destas existem uma série de outras fontes tais como jornais, informativos, cartas pastorais, fotografias, cordéis que através de suas páginas desgastadas pelo “poder” do tempo e permeadas pelas marcas do vivido, permitem-nos escrever uma História e Memória do movimento social ocorrido nesta comunidade rural e que nos possibilita analisar as práticas educativas construídas na ação coletiva.

Estas fontes apresentadas estão permeadas por resquícios, marcas, tramas que nos remetem a aspectos de um acontecimento passado. Nesta perspectiva, “A memória [é] um fenômeno sempre atual de elo vivido no eterno presente. A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto” (NORA, 1981, p.7-8).

Percebemos, então, que a memória do movimento social em estudo está enraizada nos depoimentos orais, nos jornais e nas outras fontes que se referem a este episódio da História de Alagamar. São estes documentos, orais ou escritos, que nos possibilitam construir o “[...], elo vivido no eterno presente” (NORA, 1981, p.7-8). São os materiais mencionados que nos permitem trazer não o passado da “Luta do Povo de Alagamar” em sua totalidade, tendo em vista a impossibilidade de reconstruirmos o passado tal como ocorreu, mas nos fornecem aspectos, indícios que nos possibilitam a construção de uma compreensão acerca da História e da Memória do movimento social e de suas práticas educativas.

Partindo desta compreensão, no presente capítulo nos debruçaremos na tentativa de lidar com a memória e História da “Luta do Povo de Alagamar” no sentido de contextualizar o referido movimento, ressignificando, assim, a memória desta ação coletiva.

Iniciaremos o capítulo apresentando o campo como um espaço em movimento, como um território que tem sua História marcada pelo empreendimento de formas de resistência e da busca da consecução do seu direito de ter onde residir e trabalhar com a terra. No segundo momento, debruçamo-nos em alguns aspectos relacionados à Alagamar anteriormente a eclosão do movimento social e por fim, centraremos na organização e desenrolar deste. Passemos, então, a percorrer os caminhos da História e Memória da “Luta do Povo de Alagamar”.

2.1 Movimentos Sociais no Campo

A situação dos trabalhadores rurais de Alagamar anteriormente a sistematização do movimento social, bem como os acontecimentos que serão desencadeados a partir do seu empreendimento, não se constituem como uma realidade isolada, que ocorreu ou estava ocorrendo apenas na realidade desta comunidade rural. No momento situado entre os anos 1970-1980, contexto em que se insere a “Luta do Povo de Alagamar”, diversos foram os movimentos sociais sistematizados no campo por homens e mulheres que objetivavam resistir frente à situação de opressão e negação de direitos em que se encontravam.

Neste sentido, para que possamos compreender a “Luta do Povo de Alagamar”, torna-se preciso observar a situação dos movimentos sociais neste contexto histórico marcado pela

Ditadura Militar e também, remontarmos aos anos 1940,1950 e 1960 para que possamos entender como neste instante “o campo é posto em movimento”. Partindo desta opção de escrita/pesquisa, o leitor poderia apresentar a seguinte indagação: Por que estando o objeto de estudo situado entre os anos 1970 e 1980, o pesquisador optou por remontar, também, ao período situado entre os anos 1940 e 1960?

Tal opção deve-se ao fato de que é neste momento que são pensadas propostas de modernização para o campo, que em alguns casos desembocaram na expulsão de trabalhadores rurais, tal como ocorreu em Alagamar. Desta forma, remontar a este instante nos permite apresentar subsídios históricos para compreendermos a “Luta do Povo de Alagamar” e, em específico, o nosso objeto de estudo de maneira contextualizada, articulada com a situação da questão rural no momento em que ocorreu, o que nos possibilita perceber este movimento social não como um fato isolado, mas como estando situando em um contexto mais amplo com o qual dialoga.

Partindo desta compreensão, em um primeiro momento, um elemento a observar no que se refere aos movimentos sociais no campo que tem como um dos seus principais pilares a posse da terra, é que estes são um reflexo da própria formação histórica do Brasil que está balizada na concentração de grandes extensões de terras nas mãos de poucos e a consequente negação do acesso a uma parcela significativa da população. Nesta perspectiva,

Ao longo da formação social do Brasil que se dá a partir da invasão portuguesa e da colonização, a terra tem sido elemento central de diversos conflitos e de múltiplos movimentos sociais, em consequência da historicidade que se implanta a partir de então, centrada numa estrutura fundiária latifundista, numa produção agroindustrial voltada para o mercado externo com vistas à acumulação europeia (BATISTA, 2006, p.126).

Devido a esta estrutura latifundista, a propriedade da terra constituiu-se historicamente como um instrumento de poder, no qual aquele que a detêm passa a exercer influência social, política, econômica sobre aqueles que não a possuem. Estes últimos em troca de uma parcela de terra para morar e plantar acabam sendo expostos as ordens e desordens do “senhor”, do “patrão”, através das relações trabalhistas existentes no campo, tais como o arrendamento. Assim, “A apropriação da terra pelos grandes fazendeiros, [...], passa a ser condição da sujeição do trabalho livre, instrumento para arrancar do camponês mais trabalho” (MARTINS, 1986, p.63).

Neste modelo de distribuição das terras, alicerçado na desigualdade do ter e do não ter a propriedade, a terra se configura, assim, como um bem material de compra e venda, um

privilégio, que acaba gerando nos proprietários o pensamento de que esta posse os confere o direito de controlar e comandar tudo o que está ao seu redor. A posse da terra passa a constituir-se como um instrumento de poder que “permite” oprimir e reprimir aqueles que de alguma forma trocam a sua força de trabalho por uma parcela da terra para morar e produzir.

Considerando que a desigualdade no acesso a terra não é um questão de hoje, nem apenas dos anos 1970 e 1980, mas um elemento que perpassa a História do país, observamos que “[...], ela se originou com o nascimento da nação com o descobrimento brasileiro” (BONETTI, 2007, p.60).

Corroborando o pensamento de Bonetti (2007), Welch (2012) evidencia que dependendo da opção teórica e do recorte feito pelo pesquisador, existem indícios de movimentos sociais de trabalhadores rurais desde o Período Colonial no Brasil até os dias atuais. Considerando o nosso objeto de estudo, pensaremos estes movimentos sociais a partir do processo de “penetração” do Capitalismo no campo, tendo em vista que “na época da invasão do capitalismo no campo, particularmente nas décadas de 1940, 50 e 60 o campo foi palco de inúmeros movimentos sociais de luta pela terra” (BONETTI, 2007, p.60).

É justamente no âmbito dos movimentos sociais que eclodem em decorrência das tentativas de expulsão dos trabalhadores rurais de suas terras e do solapamento de seus ritmos de vida em função da passagem do Capitalismo, que a “Luta do Povo de Alagamar” se situa, como veremos posteriormente.

Este processo denominado de “penetração” ou “invasão” do Capitalismo no campo remete a um conjunto de medidas pensadas para “modernizar” este espaço no Brasil, modernizar, enquanto “adequar” aos padrões do Capitalismo, pensado a partir da Modernidade, e seu modelo de produção. Neste sentido, esta “modernização”, “Trata-se de um vasto programa, realizado por iniciativa do Estado, que visava modificar os processos de produção tradicionais” (WANDERLEY, 2011, p.28).

Martins (1986) discutindo acerca dos sentidos que a busca por uma reforma agrária possui, evidencia que esta lógica da “penetração” do capitalismo no campo tem sido utilizada como um “conceito mágico” que serviria para justificar todos os problemas existentes no campo a partir dos anos 1940. O referido autor, destaca que

Entretanto, estaremos simplificando demais a questão se nos limitarmos a ver meras relações de causa e efeito entre o capital e os problemas que vão surgindo. Desde logo, convém dizer que o capitalismo está em expansão tanto no campo quanto na cidade, pois essa é a sua lei: a lei da reprodução crescente, ampliada. A *tendência* é a de tomar conta progressivamente de todos os ramos e setores da produção, no campo e na cidade, na agricultura e na indústria (MARTINS, 1986, p.152. Grifos do autor).

Concordamos com Martins (1986) na perspectiva em que é preciso ter uma posição crítica diante de explicações que se pretendem globais, generalizantes e, também, quando destaca que a expansão do Capitalismo não se restringe apenas ao campo. Porém, e aqui, de certo modo, nos afastamos um pouco de Martins (1986), compreendemos que a lógica da “penetração” do Capitalismo no campo e seus impactos ajudam-nos a compreender muitos aspectos atinentes ao nosso objeto de estudo, o que não significa que esta explicação possa ou não ser coerente com os fatores que levaram a sistematização de outros movimentos sociais neste contexto histórico. No caso de Alagamar, compreendermos esta política de modernização do campo possibilita-nos entender um dos principais fatores que levaram os trabalhadores rurais a sistematizarem o movimento social, a saber, as tentativas de expulsão dos moradores para que no lugar de suas roças fosse plantada a cana-de-açúcar.

Dentre as ações que integram o conjunto de medidas voltadas para a modernização do campo podemos mencionar o Estatuto da Terra, aprovado em 30 de Novembro de 1964. Ao elencar questões atinentes ao uso da terra, este documento se constituiu, também, como o aparato utilizado pelo Estado para apresentar as formas de efetivação de sua nova política voltada para o campo. Neste sentido,

O Estatuto da Terra é, na verdade, a primeira lei brasileira após a Lei de Terras, de 1850, que normatiza o uso da terra no país e estabelece as diretrizes referentes ao desenvolvimento rural. Este texto legal é dividido em três títulos. [...], o terceiro é dedicado ao que denomina Política de Desenvolvimento Rural. No que se refere a esta última, o Estatuto da Terra determina os meios que serão mobilizados para a consecução do desenvolvimento rural: assistências técnicas; produção e distribuição de sementes e mudas; criação, venda e distribuição de reprodutores e uso da inseminação, [...], eletrificação rural, [dentre outros] (WANDERLEY, 2011, p.29).

Publicado em um momento histórico marcado pela Ditadura Militar, o Estatuto da Terra é um documento que desperta divergências por parte dos estudiosos do tema e entre os trabalhadores rurais. Posteriormente, quando nos debruçarmos nesta lei como um dos mecanismos utilizados pelos moradores de Alagamar para buscar a posse da terra, nos deteremos em alguns dos sentidos e significados atribuídos a este documento e retomaremos o referido debate. Por enquanto, interessa-nos situá-lo no conjunto de medidas “modernizantes”.

Além do Estatuto da Terra, outra medida que pode ser destacada é o incentivo a produção do álcool que ficou conhecido como PROÁLCOOL. Apresentado em 1975, o Programa Nacional do Álcool – PROÁLCOOL incentivava a plantação de cana-de-açúcar para a produção do álcool a ser utilizado como combustível. O programa consistia no destino de incentivos fiscais e de crédito para os proprietários rurais que aderissem a esta lógica de

expansão, situando-se nas propostas do Governo Federal para buscar alternativas a produção de energia, tendo em vista à crise do mercado internacional mediante aos altos preços do petróleo, matéria-prima utilizada para a fabricação de combustíveis, tais como a gasolina. Assim,

Definido em novembro de 1975 e acelerado a partir de julho de 1979, foi uma tentativa do governo brasileiro de desenvolver fontes alternativas para gerar energia líquida. Esse programa federal, administrado pelo Ministério da Indústria e Comércio através da CENAL – Comissão Executiva Nacional do Alcool, tinha por objetivo o aumento da produção de safras agroenergéticas e a capacidade industrial de transformação, visando a obtenção de álcool para substituir o petróleo e seus derivados, em especial a gasolina (OLIVEIRA; GONÇALVES NETO, 2005, p.1-2).

Mediante a estes incentivos, os proprietários rurais começaram a aumentar suas propriedades para atender a demanda da produção canavieira e, receber, conseqüentemente, os incentivos financeiros mencionados. Desta forma, ampliou-se o processo de compra e de venda das terras no campo e, em muitos casos, a cana-de-açúcar passou a ocupar os espaços antes destinados aos plantios e roçados dos arrendatários e foreiros, ocasionando a expulsão destes. Assim, “essa expansão tinha um preço: a venda de propriedades e, em muitas ocasiões, expulsões de trabalhadores rurais de lugares onde residiam há longo tempo” (PEREIRA, 2012, p. 128).

Frente à modernização no campo e a concentração fundiária, os movimentos sociais neste espaço adquirem uma nova conotação passando a reivindicar não apenas a posse da terra, mas outros direitos sociais. Desta forma, “não lutavam em si apenas pela posse da terra, [...], mas por direitos sociais, sindicalização, garantia dos direitos trabalhistas ou justa divisão da produção etc” (BONETTI, 2007, p.60).

Alicerçados nesta bandeira de luta, Martins (1986) evidencia que entre os anos 1940 e 1964, vários foram os movimentos sociais no campo sistematizados no país. Entre estas organizações o autor ressalta as Ligas Camponesas. Símbolo da busca pela posse da terra no Brasil, a primeira liga surgiu em 1955 no Engenho Galiléia, situado em Pernambuco, enquanto uma associação de trabalhadores rurais que viviam nas terras a partir do pagamento do foro. Logo esta forma de mobilização espalhou-se por outros estados, incluindo a Paraíba. Neste sentido, “As ligas se espalharam rapidamente pelo Nordeste, contando de início com o apoio do Partido Comunista do Brasil e severa oposição da Igreja Católica. Elas surgiram e se difundiram principalmente entre foreiros de antigos engenhos” (MARTINS, 1986, p.76).

Enquanto organização protagonizada por trabalhadores rurais, tornou mais visível as questões atinentes ao campo. Assim, de acordo com Silva (2003), esse movimento social apresentou para o Brasil os problemas desse meio como uma questão social, ou seja, as Ligas Camponesas contribuíram para trazer para o debate nacional a situação dos homens e mulheres que viviam e trabalhavam nesse espaço. Frente à expressividade que esta ação coletiva adquiriu, muitos de seus representantes foram perseguidos, ocorrendo casos de assassinato como o de João Pedro Teixeira, líder da Liga Camponesa de Sapé.

Mediante a implantação da Ditadura Militar através do Golpe de 31 de Março de 1964, os movimentos sociais no campo, dentre estes, as Ligas Camponesas, passaram por um momento de repressão e aumento das perseguições aos seus partícipes, perseguições que interferiram nas mobilizações dos trabalhadores rurais, mas não foram capazes de silenciar os gritos por reforma agrária, pelo repensar do acesso a terra, bandeira de luta defendida por estes indivíduos desde os anos 1940, como vimos. Neste sentido,

[...], procurou-se pôr um freio nesse processo, impondo-se a desmobilização, eliminando-se focos de tensão. Isso foi feito por meio de mecanismos de força, de repressão, neutralizando lideranças mais combativas, perseguindo-as, prendendo-as, intervindo em suas entidades, promovendo a desocupação de áreas invadidas. Contudo, [...], não eram suficientes para reverter à expectativa criada em torno da realização de uma reforma agrária (GRYNSZPAN, 2003, p.320-321).

Frente aos anseios da população por uma reforma agrária, tal como evidenciado por Grynszpan (2003), é que o governo militar aprova o Estatuto da Terra, ao qual já fizemos menção anteriormente e que como veremos posteriormente, tem tido as suas intencionalidades e propostas questionadas pelos pesquisadores das questões agrárias.

Corroborando o pensamento de Grynszpan (2003) podemos afirmar que o Golpe Militar inaugurou um momento de “atomização das lutas no campo”, como evidencia Medeiros (1989). Consideramos pertinente a noção de “atomização” porque nos permite pensar que no contexto pós-64 os movimentos sociais passaram por um processo de repressão, de fragmentação devido à perseguição política e violência empreendida contra os seus partícipes, o que não significa que as vozes destes movimentos sociais tenham sido esmaecidas ou silenciadas. Neste sentido, esta noção possibilita-nos compreender que as “lutas no campo, que haviam experimentado um processo inicial de articulação, atomizaram-se, isolaram-se, porém não desapareceram. Pelo contrário” (MEDEIROS, 1989, p.15).

No contexto de redemocratização, nos anos 1980, os movimentos sociais aumentam a sonoridade dos seus clamores e ampliam as suas bandeiras de luta, como evidencia Gohn

(2010), passando a incluir outras temáticas, tais como idade, gênero e etnia, inaugurando aquilo que autores como Kauchakje (2007) e Scherer-Warren (2007) denominam de “Novos Movimentos Sociais” constituindo, assim, um amplo e complexo debate teórico no qual não nos debruçaremos tendo em vista que o momento histórico no qual o movimento social em estudo nesta dissertação se situa e tendo em vista que este não faz parte destes “novos movimentos sociais”.

Feitas estas considerações acerca dos movimentos sociais no campo, outro aspecto que se torna pertinente para a compreensão do nosso objeto de estudo é a presença da Igreja Católica nestas ações e suas percepções da questão agrária. Neste sentido, um primeiro ponto a considerar é que esta instituição é formada por vários segmentos que oscilam entre conservadores e progressistas, segmentos estes que, como evidencia Novaes (1985), proferem a mesma fé, os mesmos sacramentos e hierarquia, mas divergem, por exemplo, na compreensão que possuem da relação, que enquanto Igreja, devem estabelecer com o mundo e com as questões sociais e de direitos humanos.

Nesta perspectiva, é possível percebermos posições dispares na forma como esta se posta mediante a questão agrária. No momento de modernização do campo, quando, como observamos, os trabalhadores rurais ganharam a cena, é possível destacar ao menos três posturas. Silva (2003) refletindo a respeito do contexto anterior a 1964 mensura a existência da postura do alto clero que se colocava contra a reforma agrária, os sindicatos e as Ligas Camponesas; a que objetivava organizar os trabalhadores rurais em sindicatos, liderada por Dom Eugênio Sales, bispo de Natal; e, ainda a ala de esquerda católica que buscava a reforma agrária através da lei e atuação na Ação Popular – AP, formando líderes sindicais na perspectiva teórico/metodológica da Educação Popular.

Verificamos, assim, a existência de posturas que oscilam entre a construção de iniciativas para desmobilizar os trabalhadores rurais e outras de apoiá-los e subsidiá-los, do ponto de vista legal, para reivindicarem a reforma agrária. Neste sentido, recortando a discussão para os elementos que nos possibilitarão compreender o nosso objeto de estudo, ocuparemos-nos em tecer algumas considerações a respeito do segmento católico de esquerda baseado nos pressupostos da Teologia da Libertação.

A Teologia da Libertação constitui-se como uma proposta teológica que busca desenvolver uma prática que visualize os que historicamente foram marginalizados, os denominados oprimidos, e, em específico, os pobres. Trata-se, então, de uma proposta de Igreja que rompe com a reclusão, com as paredes da instituição e se propõe a estar e lutar juntamente com o povo pela libertação da opressão na qual estes se encontravam.

Pensada a partir do Concílio Vaticano II e da Conferência dos Bispos da América Latina é constituída a partir de três pontos principais, a saber: o compromisso com os pobres; a percepção que o povo precisa libertar-se da sua situação de opressão; e, a necessidade de organizar os cristãos em comunidades de fé.

Catão (1986) evidencia que a partir do Concílio Vaticano II buscou-se construir uma concepção de Igreja baseada na comunidade dos cristãos e na tentativa de assistir aos pobres, compreendendo que sua situação era resultado das opressões históricas as quais foram submetidos. Observamos, assim, que a Teologia a Libertação surge como uma maneira de voltar-se para o próprio contexto da América Latina marcado pela existência de disparidades e desigualdades sociais.

Compreendemos, então, que como destaca Tosi (2005), a referida teologia tinha como um dos seus pilares a defesa dos direitos humanos, incluindo a posse da terra. Partindo deste aspecto é que quando nos debruçamos nos movimentos sociais no campo no contexto dos anos 1970 e 1980, observamos a presença deste segmento religioso orientando e acompanhando os homens e mulheres do campo em seus movimentos sociais. Assim, percebemos que

A partir dos anos 1970, a interação de movimentos camponeses, da Igreja Católica progressista e da rede transnacional de direitos humanos confluiu na produção da ideia da posse da terra como um direito humano, que marcou não apenas a luta pela terra no Brasil, como também influenciou a forma como o próprio movimento de direitos humanos foi construído pelo país (REIS, 2012, p.89).

Dentre os religiosos quem adotaram esta postura política e religiosa em defesa dos direitos humanos, podemos mencionar Dom José Maria Pires. Oriundo de Minas Gerais e nomeado arcebispo pelo Papa Paulo VI em 1965, assumiu a arquidiocese da Paraíba no ano seguinte, onde permaneceu até 1995. Neste período desenvolveu ações que tinham por base a busca de libertar os oprimidos, tendo como um dos pilares de sua prática o diálogo com estes sujeitos, seja através de mecanismos como as suas Cartas Pastorais ou da sua presença física nas mais diversas comunidades. Assim,

Na Paraíba, a chegada de D. José Maria Pires em 1966 e a posterior organização da Regional Nordeste em Pastorais são marcos temporais, a partir dos quais se estabelecem continuidades e mudanças entre passado e presente. A partir daí inicia-se um processo em que – embora não conte com a adesão da maioria do clero em termos estatísticos – a concepção Igreja/Povo de Deus torna-se legítima. Legitimada que é pela maior autoridade religiosa a nível estadual: seu arcebispo. Este, tendo como referência os resultados do Concílio Vaticano II (1965) e a III Conferência

Geral do Episcopado Latino-Americano (Medellín, 1968), coloca-se como missão implantar uma nova teologia de Igreja e de laicato que se pautasse pela “opção pelos pobres e oprimidos” (NOVAES, 1985, p.211).

Frente a esta opção evidenciada por Novaes (1985), um dos primeiros desafios de Dom José Maria Pires nesta arquidiocese foi afirmar esta sua postura “progressista”. Através de sua prática, o arcebispo começa a adquirir apoio tanto de religiosos como dos indivíduos oprimidos para os quais direcionava suas ações. A relação que estabelecia com a sociedade é destacada por Silva (2003) quando apresenta que mesmo no contexto de Ditadura Militar, Dom José Maria Pires recebia cartas de trabalhadores rurais nas quais relatavam a situação de opressão em que se encontravam, atitude que estes indivíduos não tomavam em relação ao arcebispo anterior.

Sua opção pelos “fracos e oprimidos” não se restringiu apenas a uma questão discursiva. O envolvimento deste arcebispo com sua causa se deu de forma prática, de maneira que este chegava, por exemplo, a visitar comunidades rurais nas quais estavam ocorrendo conflitos e violências em decorrência da busca pela posse da terra, como, por exemplo, no caso dos movimentos sociais ocorridos em Mucatu, Camucim e Alagamar.

Após a visita, Dom José Maria Pires divulgava a situação da comunidade a partir de suas Cartas Pastorais e homílias o que conferia para o movimento social que estava sendo gestada uma maior visibilidade. Neste sentido, Novaes (1985) evidencia que a ida do arcebispo ao campo permitia que a localidade visitada e os fatos vivenciados por seus moradores ganhassem “existência social”, ou seja, adquirissem repercussão a nível estadual e até mesmo nacional.

Posteriormente, ao debruçarmo-nos na presença deste segmento católico na “Luta do Povo de Alagamar”, apresentaremos algumas práticas de Dom José Maria Pires neste movimento social o que nos permitirá compreender a sua opção pelos fracos e oprimidos e sua atuação na arquidiocese da Paraíba, bem como nos remeteremos a outros aspectos da Teologia da Libertação. Passemos, então, a percorrer os caminhos e as veredas da História e da memória deste movimento social.

2.2 Historiando a “Luta do Povo de Alagamar”

*Há trinta e três anos passados
Alagamar se juntou
E a luta começou
(Expedito Francisco Gonçalves, 2013, p.1).*

Alagamar é uma comunidade rural que tem seu território situado entre os municípios de Salgado de São Félix e Itabaiana no Agreste da Paraíba. Os versos de cordel, que utilizamos como epígrafe remetem a um dos capítulos da História da localidade, capítulo que, assim como na História de outras comunidades rurais, foi marcado por violência, perseguições, acusações, prisões, mas, também, por resistência e mobilização. Em seus versos, o poeta apresenta-nos o início de um período em que o ritmo de vida de dezenas de trabalhadores rurais foi modificado a partir das explosões de bombas de gás lacrimogêneo, da destruição de suas lavouras, da ameaça de expulsão e da sistematização de uma ação de resistência frente a estes acontecimentos. Referimo-nos a “Luta do Povo de Alagamar”.

A “Luta do Povo de Alagamar” foi um movimento social, situado do ponto de vista temporal, entre os anos 1975 e 1980², protagonizado por trabalhadores rurais que reivindicavam a permanência na terra onde muitos haviam nascido e desenvolviam as suas atividades trabalhistas e relações sociais. Como veremos nas páginas que seguem permanecer na terra possuía um significado que estava para além do continuar na mesma localidade do ponto de vista geográfico. A permanência representava a continuidade de uma forma específica de trato e de relação com a terra, de laços afetivos e de formas de sociabilidade.

Debruçaremos-nos a seguir, na tentativa de perceber os aspectos que contribuíram para a eclosão da ação coletiva, bem como de compreender a maneira como ocorreu o seu desenrolar, evidenciando quais sujeitos e organizações estiveram presentes e de que forma participaram do referido movimento social. A discussão destes aspectos será fundamental para que no capítulo posterior da dissertação possamos analisar as práticas educativas construídas no âmbito da “Luta do Povo de Alagamar”.

2.2.1 Antecedentes de um movimento social

Para que possamos compreender o desenrolar da “Luta do Povo de Alagamar” torna-se necessário debruçarmo-nos no momento anterior à eclosão do referido movimento social, o que nos permitirá perceber os impactos que o seu desencadear trouxe para a comunidade rural.

² Para estabelecer esta temporalidade tomamos como referência a morte do Arnaldo Maroja ocorrida em 1975 que desencadeia uma série de modificações no cotidiano da comunidade, resultando na sistematização do movimento social e o ano de 1980 enquanto momento em que o Governo Estadual e Federal apresentam uma proposta de “solução” para a situação vivenciada na comunidade rural, ocorrendo a desapropriação de parcela das terras.

Alagamar anteriormente a ação coletiva em estudo era uma propriedade rural pertencente a Arnaldo Maroja constituída por cerca de 13.000 hectares, em que moravam 700 famílias que conseguiam a sua subsistência a partir do trato com a terra. Estes aspectos atinentes à localidade em estudo podem ser visualizados no Informativo Arquidiocesano n. 83, onde consta que:

Alagamar, ou como já é conhecida hoje, “A GRANDE ALAGAMAR”, é uma grande propriedade de 13.000 hectares. Esta propriedade fica entre os municípios de Itabaiana e Salgado de São Félix. Ela é formada por um bocado de sítios, entre eles: Alagamar, Piacas, Caipora e Maria de Melo. Moram lá 700 famílias (INFORMATIVO ARQUIDIOCESANO n.83, 1980, p.1. Grifo do autor).

Um aspecto que nos chama a atenção no documento eclesial mencionado, é a quantidade de famílias que residiam em Alagamar, a saber, cerca de 700 e que desenvolviam suas atividades cotidianas e, caso fossem expulsos do latifúndio, não teriam aonde residir, nem exercer as suas atividades trabalhistas. A quantidade de famílias que seriam desabrigadas nos fornece indícios para que possamos compreender a própria dimensão que o movimento social desencadeado adquiriu.

A partir da análise dos documentos utilizados em nossa dissertação, observamos que o número de famílias que residiam em Alagamar foi utilizado pelos sujeitos e organizações envolvidos na “Luta do Povo de Alagamar” como uma estratégia para atrair a atenção da sociedade, bem como dos governos estadual e federal, para a situação que foi desencadeada na comunidade rural a partir de 1975.

Dentre os documentos que nos permitiram formular esta assertiva, destacamos a Carta Pastoral Sobre o Compromisso da Igreja com os Fracos e Oprimidos (1978) em que Dom José Maria Pires, ratificando a sua postura e a do seguimento religioso do qual fazia parte frente à situação de Alagamar, bem como explicitando os fatores que o levaram a manifestar apoio a causa, lança para a sociedade uma série de questões, dentre as quais, destacamos a que segue: “Quem tem mais direito de ficar com aquelas terras? As 446 famílias (700 segundo outros) que ali moram e trabalham ou uma dúzia de pessoas abastadas que residem confortavelmente em Pernambuco?” (PIRES, 1978, p.45-46).

Analisando este trecho da Carta Pastoral, percebemos como a quantidade de moradores que residiam em Alagamar era utilizada como um instrumento evidenciar a “Luta do Povo de Alagamar”. Ao empreender um contraponto entre o número de trabalhadores rurais e

proprietários³, Dom José Maria Pires traz para o debate a questão da desigualdade na distribuição das terras em Alagamar e convida a sociedade para posicionar-se a favor dos fracos e oprimidos, neste caso os homens, mulheres e crianças que residiam e trabalhavam na referida comunidade rural, postura esta relacionada aos pressupostos da Teologia da Libertação.

Anteriormente ao movimento social, essas 700 famílias trabalhavam na terra na condição de foreiros, ou seja, os trabalhadores rurais plantavam suas lavouras e moravam na propriedade e em troca, pagavam o foro. A respeito desta categoria de trabalhadores rurais, observamos que

Rendeiros (ou foreiros) – também chamados de arrendatários não capitalistas, são pequenos produtores rurais destituídos de título de propriedade mas que conseguem acesso a uma área mínima de terra mediante um contrato escrito ou verbal com seu proprietário por um tempo determinado, através de formas diversas de contrapartida, com base numa quantidade fixa, que, em tese, pode ser em trabalho, produto ou dinheiro, ocorrendo geralmente desta última forma (CANTALICE, 1984, p.108).

Em Alagamar a presença dos trabalhadores rurais na condição de foreiros perpassava gerações. Muitos avôs, avós, mães e pais dos homens e mulheres que estiveram envolvidos no movimento social em estudo também residiam ou residem nesta localidade e praticavam ou ainda praticam a agricultura. Tal aspecto pode ser aferido a partir dos versos do cordel que afirma que: “Nascemos aqui para ficar/Deus nos deu cobertura” (EXPEDITO FRANCISCO GONÇALVES, 2013, p.8).

Em seus versos o cordelista nos apresenta Alagamar como o território natal, de origem, de nascença destes indivíduos e no qual desejavam permanecer. Isto ratifica a nossa afirmativa anterior de que a presença dessas relações trabalhistas em Alagamar perpassava o tempo, passando de mães e pais para filhos e filhas. Neste sentido, “Até 1975, a vida em Alagamar era assim: o povo pagava o foro e plantava mandioca, macaxeira, milho e outras lavouras” (INFORMATIVO ARQUIDIOCESANO n.83, 1980, p.1).

O referido documento evidencia que o direito de permanecer na propriedade, tal como destacamos anteriormente, e de cultivá-la era estabelecido através do pagamento do foro. A relação trabalhista existente em Alagamar pode ser observada, também, no depoimento de nossa entrevistada quando relata que:

³ Com a morte do Arnaldo Maroja, proprietário de Alagamar anteriormente a 1975, esta localidade passa a ser administrada por novos proprietários. Por isto, que na Carta Pastoral que ora analisamos um trecho, Dom José Maria Pires empreende um contraponto entre a quantidade de famílias e a de proprietários que segundo o referido documento seriam doze.

Nós vivia como... Nós era foreiro, mas era foreiro que tinha direito, porque já era um direito adquirido por nossos avós e nossos pais. Cada mês eles tinha um ou dois dias para dar para o dono da fazenda, o seu Arnaldo Maroja, e, no final, do ano pagava aquele foro simbólico. Não era muito caro não e ainda tinha o direito de plantar, colher no tempo certo e criar cabra, porco e vivia tudo tranquilo, satisfeito com o Arnaldo (MARIA JOSÉ BARBOSA, 2014).

O depoimento apresentado nos fornece alguns aspectos atinentes a Alagamar anteriormente ao desenrolar da “Luta do Povo de Alagamar”. Num primeiro momento, o relato confirma-nos que o pagamento do foro estava estabelecido nesta comunidade desde gerações anteriores. Tal aspecto pode ser observado quando afirma que “era um direito adquirido por nossos avós e nossos pais”.

Chama-nos a atenção, também, o uso da expressão “direito adquirido”. Partindo da definição de foreiro apresentada anteriormente, tomando como referência Cantalice (1984), podemos pensar que esta expressão remete a existência de um contrato entre trabalhadores rurais e proprietários, contrato este que era legitimado pelo próprio passar do tempo, tendo em vista que como destacou a nossa entrevistada, esta relação era estabelecida desde gerações anteriores.

Outro aspecto que pode ser observado no relato apresentado é a maneira como era realizado o pagamento do foro. De acordo com a entrevistada este pagamento era feito a partir da conciliação entre dias de trabalho e dinheiro. No depoimento observa-se a existência de um foro mensal que seria pago através de dias de trabalho e de um foro anual. Este último pago através de dinheiro.

Medeiros (1989) destaca que esta categoria de trabalhador rural, na maioria dos casos, estabelecia o pagamento da taxa do foro a partir do trabalho na terra. Tecendo uma compreensão mais ampla desta categoria de trabalhador rural, Cantalice (1984) a conceituou como compreendendo aqueles trabalhadores rurais que pagam o foro seja através de dinheiro ou de dias trabalhados na terra para o proprietário do latifúndio. Partindo do depoimento de Maria José Barbosa (2014), observamos a existência de uma suposta conciliação entre estas duas formas de pagamento em Alagamar no sentido em que existiria um pagamento de foro mensal (em dias de trabalho) e um anual (em dinheiro).

Por fim, desperta o nosso olhar a frase “vivia tudo tranquilo satisfeito com o Arnaldo” pronunciada por nossa entrevistada no trecho do depoimento apresentado. Esta frase nos fornece “pistas” da relação que os trabalhadores rurais estabeleciam com o Arnaldo Maroja e nos evidencia a “tranquilidade” existente em Alagamar, “tranquilidade” que estava relacionada

à possibilidade de plantar e criar na propriedade. O uso do termo “tranquilo” remete a ausência de fatores ou acontecimentos que vinhessem a interferir ou a alterar este ritmo de vida com o qual estavam habituados em Alagamar.

O rompimento desta “tranquilidade” será, como veremos posteriormente, um dos elementos centrais que levaram os trabalhadores rurais a sistematizar o movimento social evidenciado em nossa pesquisa. Como propõe Thompson (1998), é a partir do instante em que os sujeitos veem-se diante de situações que pressionam ou tendem a querer reformar, alterar os seus cotidianos, que constroem suas formas de resistência buscando a continuidade de seus costumes e tradições.

Este clima de “tranquilidade” existente em Alagamar, anteriormente ao empreendimento da “Luta do Povo de Alagamar” pode ser observado, também, na Carta Pastoral Sobre o Compromisso da Igreja com os Fracos e Oprimidos quando apresenta que “Enquanto vivia, o seu Arnaldo Maroja dava liberdade aos moradores de cultivarem a terra plantando lavouras de subsistência e criando alguns animais. O proprietário contentava-se com o “foro” que era pago em dia” (PIRES, 1978, p.43).

A “tranquilidade” evidenciada pode ser observada na referida Carta Pastoral através das palavras “liberdade” e “contentava-se”. Ou seja, desde que pagassem o foro em dia o proprietário permitia (contentava-se) que os trabalhadores rurais pudessem cultivar e residir na localidade. Este contentamento, a partir do pagamento do foro, possibilitava a continuidade do ritmo de vida, ou seja, da “tranquilidade” na comunidade rural.

Cabe ressaltar que a liberdade evidenciada pelo documento anteriormente citado era permeada por uma série de condicionantes, de impedimentos. Os trabalhadores rurais tinham a “liberdade” de plantar e colher, porém, não todo tipo de cultivo. Possuíam “liberdade” para criar animais, mas nem todas as espécies. Vejamos o depoimento do nosso entrevistado, no qual afirma que:

Olhe no tempo do proprietário, a gente só plantava, criar era muito pouco, logo, gado, por exemplo, ele não consentia, a gente não podia criar. Um cavalo para carregar algumas cargas e cabra. Gado ele não deixava não e roça também a gente não plantava que era uma lavoura mais permanente, né? Porque quando chegava a época de botar o gado, aqui era meio de mundo de gado. Então só trabalhava mesmo na agricultura. Plantava feijão, plantava milho, muita coisa, menos lavoura permanente. Lavoura permanente ele não consentia não (JOSÉ ANDRÉ FILHO, 2013).

Observamos que a liberdade existente em Alagamar e que remetia ao clima de “tranquilidade”, era regida por um arcabouço de limitações e de normatizações do que poderia

ou não ser feito. O depoimento apresentado elucida este aspecto a partir da enumeração dos animais e tipos de cultivos que poderiam ser criados na terra. Era permitido aos trabalhadores rurais apenas o cultivo de plantas para o seu sustento, em pequena quantidade, e apenas de animais que seriam utilizados como meio de transporte como, por exemplo, os cavalos.

Observamos que as atividades trabalhistas desenvolvidas neste modelo de “liberdade” estavam voltadas para a satisfação e para o lucro do proprietário do latifúndio e não para os interesses das 700 famílias que residiam na localidade. Percebemos a existência de uma liberdade que não libertava, mas que aprisionava e subjugava centenas de trabalhadores aos mandos e desmandos do dono da propriedade.

Detectamos, em Alagamar, a existência de uma “liberdade” construída a partir do comando e do domínio do proprietário das terras. Assim, partindo da perspectiva freiriana, poderíamos afirmar que era uma liberdade forjada à sombra do opressor. Nesta perspectiva, observamos que

Os oprimidos, que introjetam a “sombra” do opressor e seguem suas pautas, temem a liberdade, na medida em que esta, implicando a expulsão da sombra, exigiria deles que “preenchessem” o “vazio” deixado pela expulsão com outro “conteúdo” o de sua autonomia. [...]. Ninguém tem liberdade para ser livre: pelo contrário, luta por ela precisamente porque não a tem (FREIRE, 2011a, p.46).

A liberdade existente em Alagamar era, assim, pautada no “domínio” e no “controle” que o proprietário exercia sobre os trabalhadores rurais. Será no desenrolar da “Luta do Povo de Alagamar” que estes indivíduos, ao fazer-se enquanto classe, tem a possibilidade de romper com as sombras do opressor e perceber que a “liberdade” antes vivenciada se constituía como uma opressão velada. Surgirá desta percepção, tal como veremos posteriormente, “[...], a necessidade que se impõe de superar a situação opressora” (FREIRE, 2011a, p.46).

A compreensão de que anteriormente ao desenrolar do movimento social o cotidiano em Alagamar era marcado pela “tranquilidade” e “liberdade” está relacionada à própria imagem que os trabalhadores rurais possuíam do proprietário das terras. Vejamos o que nossa entrevistada relatou acerca deste. De acordo com a depoente

Era como de um pai que cuida dos filhos. Né? Ele nunca foi de maltratar os agricultores que moravam lá, os foreiros. [...]. Ele tratava o meu pai como uma pessoa da família. O seu Arnaldo se precisava de dinheiro ele emprestava sem juros, se tivesse doente algum filho ele, filho de agricultor ele já era tipo um médico ele consultava, passava uma receita, se não ele mandava procurar aonde sabia que tinha o recurso. Seu Arnaldo era uma pessoa que foi bom, bom (MARIA JOSÉ BARBOSA, 2014).

A partir do depoimento de Maria José Barbosa (2014) podemos compreender a relação existente entre o Arnaldo Maroja e os trabalhadores rurais que moravam em Alagamar como sendo caracterizada pela presença de traços de paternalismo e permite-nos perceber a influência e a interferência exercida pelo Arnaldo Maroja na vida dos moradores de Alagamar na medida em que chegava a receitar remédios, a cuidar dos trabalhadores rurais do ponto de vista médico.

A relação existente entre o proprietário das terras de Alagamar e os trabalhadores rurais pode ser observada, também, no depoimento⁴ do nosso entrevistado José André Filho (2013). Vejamos o depoimento:

As casas eram dele também. A maioria era ou quase tudo era de taipa. Para se botar uma porta, uma fechadura tinha que se falar com ele. [...]. Eu morava numa casa de barro que só vendo! O buraco mais pequeno que tinha era do tamanho de uma janela. Era pobre. Pobre mesmo! O pessoal era pobre. Então no ano de 1965, [...], o que foi que eu fiz? Através de um colega meu que trabalhava na usina, [...], ele arrumou um serviço para mim, falou com os homens e arrumou um serviço para mim. Eu passei seis anos na usina. Quer dizer, o tempo da safra né? Ai quando eu chego, um dia, vim trazer umas coisas para casa, vinha de quinze em quinze dias, mês e mês, e era tudo sentado no chão, ai vim trazer umas coisinhas para plantar e comer. Ai quando chego em casa, era uma noite, ai eu “tava” e minha mãe falou: **mais** José! Tu não sabe de uma coisa! O que foi? (Perguntou José). Ela disse: seu Arnaldo deu uma casa à gente! E eu já conhecia essa casa, [...], porque o dono daqui tinha uma vendinha e quando a gente tinha uma moeda, quando tinha, quando não tinha ficava assim mesmo, eu parava para comprar uma bolsa de bolacha e confeito. Sim. Ai eu falei: mãe aonde é a casa? Ai ela disse. Eu disse: não é possível! Ai ela disse: mais deu! Eu “tô” com a chave aqui! Ai eu pensei: agora vou acreditar porque tem a chave! Ai no outro dia, peguei um cavalinho e me mandei para aqui. Ai amarrei ele por ali. [...]. Quando passei a chave que abri, eu pensei: isso aqui não é para mim! Ai o pessoal perguntava: rapaz, tu ganhou aquela casa? Eu falava: ganhei! [...]. Quando começou o movimento eu já estava aqui. [...]. Ele também emprestava um dinheirinho e a gente pagava no final do ano quando ia entregar o algodão. [...]. Olhe, ele não era mal não. Se a pessoa não fizesse raiva a ele, ai ele “tava” tranquilo. Agora se fizesse, ai a tranquilidade acabava. Eu nunca fiz raiva a ele, ai não tenho o que dizer dele não (JOSÉ ANDRÉ FILHO, 2013).

O depoimento apresentado anteriormente ao narrar o momento em que o Arnaldo Maroja “presenteia” o nosso entrevistado e sua família com uma casa, nos fornece subsídios para que possamos refletir tanto sobre a relação que o proprietário estabelecia com os moradores, como no que se refere às condições de vida em Alagamar anteriormente ao desenrolar do movimento social.

O primeiro aspecto que nos chama a atenção refere-se ao “controle” que o Arnaldo Maroja exercia sobre os moradores. Tal fato pode ser observado no trecho: “As casas eram dele

⁴ Pedimos a permissão do leitor para apresentar um trecho longo da entrevista realizada com este trabalhador rural, tendo em vista que narra um episódio de sua história de vida que nos permitirá compreender aspectos de como se dava a relação entre os moradores foreiros e o proprietário de Alagamar.

também. [...]. Para se botar uma porta, uma fechadura tinha que se falar com ele”. Isto ratifica a discussão empreendida anteriormente de que a “liberdade” existente nesta localidade era permeada por uma série de condicionantes, condicionantes estes que interferiam nas próprias modificações físicas que os trabalhadores rurais desejavam empreender nas casas que residiam.

Observamos, assim, o uso por parte do proprietário das terras de diversos mecanismos que atribuiriam a este o lugar da “autoridade”, do patrão, do que tem o poder de decisão e que domina. Assim, percebemos que

Esta violência, como um processo, passa de geração a geração de opressores que se vão fazendo legatários dela e formando-se no seu clima geral. Este clima cria nos opressores uma consciência fortemente possessiva. Possessiva do mundo e dos homens. Fora da posse direta, concreta, material, do mundo e dos homens, os opressores não se podem entender a si mesmos. Não podem ser. [...]. Daí tendam a transformar tudo o que os cerca em objetos de seu domínio. A terra, os bens, a produção, a criação dos homens, os homens mesmos, o tempo em que estão os homens, tudo se reduz a objeto de seu comando (FREIRE, 2011a, p. 62-63).

Apropriando-nos da reflexão apresentada por Freire (2011a), percebemos que a relação entre o proprietário e os trabalhadores rurais de Alagamar era marcada pelo domínio e pelo controle por parte deste primeiro. Controle este que tinha como pilar a propriedade da terra, ou seja, o bem material concreto, o que o permitia decidir quem moraria e trabalharia em seu latifúndio, mas que se espalhava para outros “objetos de domínio”, tais como o controle do que os homens e mulheres poderiam cultivar e criar, das reformas e alterações físicas que poderiam ser empreendidas nas casas, bem como do próprio tempo de trabalho dos indivíduos, tendo em vista que, como apresentamos anteriormente, estes destinavam dias de trabalho para o pagamento do foro. Os aspectos apresentados vão delineando-se, assim, como “objetos de comando, de domínio”, de opressão na perspectiva evidenciada acima por Freire (2011a).

Percebemos, assim, que a relação existente entre o Arnaldo Maroja e os trabalhadores rurais de Alagamar era marcada por traços de dominação e de controle, mas que ao mesmo tempo era permeada por atitudes que nos fornecem indícios de paternalismo. Analisando o depoimento do nosso entrevistado poderíamos aferir que esta ação tomada pelo proprietário estava relacionada à própria conduta do referido trabalhador rural. Como mencionou em seu relato, nunca tinha feito “raiva” ao proprietário das terras, ou seja, não havia realizado algo que fugisse das normas e do controle do Arnaldo Maroja.

Ainda a partir do relato de José André Filho (2013), podemos ter uma visão parcial da situação econômica em que se encontravam as famílias residentes na comunidade rural no contexto anterior a eclosão da “Luta do Povo de Alagamar”. Percebemos que esta situação era

de pobreza que pode ser observada a partir da própria condição física das casas, descritas pelo depoente.

Estas dificuldades do ponto de vista financeiro levavam diversos trabalhadores rurais de Alagamar a buscar trabalho em usinas de cana-de-açúcar. Até hoje este tipo de ação ainda é perceptível tendo em vista a própria localização geográfica da comunidade rural, a saber, divisa com o estado de Pernambuco, espaço no qual está situado uma extensa área canavieira.

Estas relações entre proprietário e trabalhadores rurais, bem como os demais aspectos que evidenciamos acerca da vida em Alagamar irão perdurar até o ano de 1975 quando acontece o falecimento do Arnaldo Maroja e ocorrem modificações que resultaram na sistematização da “Luta do Povo de Alagamar”. No tópico que segue debruçaremos-nos na História e memória de Alagamar no pós-1975 evidenciando como se deu a sistematização do referido movimento social e o seu desenrolar.

2.2.2 A “Grande Alagamar” em movimento

O ano de 1975 constitui-se como um momento significativo para que possamos compreender os aspectos que levaram uma parcela dos trabalhadores rurais de Alagamar a sistematizarem o movimento social em estudo, tendo em vista as modificações que serão empreendidas a partir de então. No que se refere aos capítulos da História da comunidade rural, este ano é marcado pela morte daquele que era visto como o “pai”, o “protetor”, o que presenteia e é a “autoridade”. Estamos falando da morte de Arnaldo Maroja.

O referido acontecimento pode ser notabilizado a partir dos versos de cordel que seguem, quando o poeta afirma que aos “Sete de novembro de 1975/Faleceu o grande senhor/ Arnaldo Araújo Maroja/Dono de grande valor” (SEVERINO IZIDRO FAUSTINO, 2013, p.1). As rimas do poeta chamam-nos a atenção por alguns aspectos. Primeiro, inquietou-nos a precisão do poeta ao relatar a data em que ocorreu a morte do proprietário das terras de Alagamar. Isto nos evidencia o significado que o acontecimento mencionado teve para o poeta.

Através das rimas que compõem os versos do cordel, o poeta apresenta uma memória a respeito de Alagamar. Memória esta, que, como discutimos no capítulo teórico/metodológico desta dissertação, é seletiva e permeada por uma série de fatores seja de cunho biológico, cultural e também pessoal que interferem nos aspectos e momentos que almejamos ou não rememorar tal como evidenciam Bosi (1994), Le Goff (2012) e Halbwachs (2006). Partindo das contribuições teóricas destes autores, poderíamos afirmar que a lembrança da data precisa do

falecimento do Arnaldo Maroja, remete ao impacto e o significado que o acontecimento teve na sua história de vida, em específico, trajetória e participação na “Luta do Povo de Alagamar”.

Além deste aspecto, as rimas do poeta nos permitem ratificar a imagem, o significado que os trabalhadores rurais desta comunidade atribuíam para o Arnaldo Maroja, lugar este que era o do “pai”, do “protetor” e “autoridade”. Esta percepção pode ser inferida nos versos quando o poeta faz uso do pronome de tratamento “senhor” para se referir ao proprietário. Em um país marcado pela concentração fundiária, pela exclusão do acesso a terra para poder morar e desenvolver atividades trabalhistas e de subsistência, a posse de uma extensão de terra se constituiu historicamente, como um mecanismo que confere aos proprietários o lugar do “senhor”, ou seja, o que possui “autoridade” e “merece” desta forma ser “respeitado” e “honrado”.

A morte do “Senhor” inaugurou em Alagamar um momento de modificações, de rompimento da “tranquilidade” que caracterizava o ritmo de vida em Alagamar, tendo em vista a própria relação que os trabalhadores rurais passariam a construir com os novos proprietários.

O Informativo Arquidiocesano n.83 (1980) e a Carta Pastoral Sobre o Compromisso da Igreja com os Fracos e Oprimidos (1978), nos fornecem subsídios para que possamos compreender este novo contexto que se inicia em Alagamar. De acordo a Carta Pastoral,

O Sr. Arnaldo Maroja faleceu no dia 7 de novembro de 1975. Não tinha herdeiros necessários. Mas deixou um testamento em que determinava que as terras fossem vendidas e o dinheiro distribuído com as pessoas cujos nomes estão no testamento. Tratava-se, portanto, de uma terra desimpedida e posta à venda (PIRES, 1978, p.43).

Complementando as informações expressas nesta Carta Pastoral, evidenciamos um trecho do Informativo Arquidiocesano n.83 (1980) no qual consta que

Mas com a morte do proprietário, o senhor Arnaldo Maroja, no dia 7 de novembro de 1975, começaram os aborrecimentos. Como o senhor Arnaldo Maroja era solteirão e não tinha filhos, as terras dele ficaram num testamento para ser dividido com 42 herdeiros. Foi aí que o doutor José Valdomiro Ribeiro Coutinho, parente do senhor Maroja, e o administrador Arlindo Paulino, venderam as terras sem avisar aos moradores arrendatários. E aí começou A LUTA DO POVO; PORQUE OS NOVOS PROPRIETÁRIOS ESTAVAM DESPEJANDO MUITA GENTE (INFORMATIVO ARQUIDIOCESANO, 1980, p. 1. Grifos do autor).

Os dois documentos apresentados nos permitem compreender alguns pontos acerca dos acontecimentos em Alagamar após a morte do Arnaldo Maroja. Um primeiro aspecto a observar é a quantidade de indivíduos que se tornaram herdeiros dos 13.000 hectares que compunham Alagamar, a saber, 42. Este fato já nos indica uma alteração em Alagamar no que

se refere à relação que passará a ser estabelecida entre os trabalhadores rurais e os novos proprietários.

Como evidenciamos anteriormente, na relação entre o Arnaldo Maroja e os trabalhadores rurais existia um vínculo, uma proximidade que, como destacamos, era estabelecida a partir da representação de um “pai”. Entre os trabalhadores rurais e o proprietário, Arnaldo Maroja, existiam relações complexas, que ao mesmo tempo mesclavam traços de paternalismo, protecionismo e autoritarismo.

Os novos proprietários que passaram a administrar Alagamar eram externos ao cotidiano de Alagamar, indivíduos com os quais os trabalhadores rurais não tinham uma vivência, tal como possuíam com o falecido proprietário. Construiu-se assim, uma relação baseada em um estranhamento tanto por parte dos trabalhadores rurais, como no que se refere aos novos proprietários. Tal aspecto pode ser visto no depoimento de nossa entrevistada quando afirma que “Os herdeiros que apareceram foram os sobrinhos né? Agora esses sobrinhos mesmo a gente nunca viu. [...] Eu nunca vi nenhum dos donos” (MARIA JOSÉ BARBOSA, 2014).

Ao afirmar não conhecer nenhum dos novos proprietários, nossa entrevistada nos fornece indícios que ratificam a compreensão do distanciamento e estranhamento que se gestou na relação trabalhador rural/novos proprietários. Assim, observamos que com a morte do Arnaldo Maroja ocorreu uma modificação na forma como os foreiros se relacionam com os proprietários das terras. A relação paternalista, protecionista cede lugar para uma nova relação baseada no estranhamento e no desconhecido. Era sabido, por parte dos trabalhadores que a propriedade agora, a partir da morte do antigo proprietário, seria de posse de 42 herdeiros, mas ao mesmo tempo, desconhecia-se quem seriam estes novos proprietários.

Outro aspecto que os trechos do Informativo Arquidiocesano n.83 (1980) e da Carta Pastoral (1978) permitem-nos aferir a respeito dos novos proprietários é que uma de suas primeiras iniciativas foi vender as terras herdadas, negociação que foi feita sem o conhecimento dos trabalhadores rurais. A partir da venda das terras, os trabalhadores rurais, que na época do Arnaldo Maroja pagavam o foro em troca de morar e trabalhar na propriedade, passaram a receber comunicados de expulsão, o que os deixaria sem ter onde residir, e, também, praticar a agricultura atividade da qual, em sua maioria, retiravam o seu sustento e de sua família.

Frente às ordens de despejo e de expulsão dos moradores, o Informativo Arquidiocesano n. 83 (1980) evidencia que começou a gestar-se a “Luta do Povo”. A partir do momento em que os trabalhadores rurais viram-se diante de uma situação que ameaçava a

continuidade dos seus costumes, do ritmo de vida na comunidade, começaram a sistematizar formas de resistência para reivindicar a permanência na propriedade.

Thompson (1987) refletindo a respeito dos trabalhadores ingleses no período situado entre os anos 1780 e 1832, evidencia que estes foram construindo uma unidade de interesses entre si que os permitiu construir um sentimento de pertencimento a um coletivo, a um grupo, sentimento este que possibilitou a elaboração de formas de resistir e de agir contra as imposições dos seus empregadores. Nas palavras do historiador inglês,

[...], estou convencido de que não podemos entender a classe a menos que a vejamos como uma formação social e cultural, surgindo de processos que só podem ser estudados quando eles mesmos operam durante um considerável período histórico. Nos anos entre 1780 e 1832 os trabalhadores ingleses em sua maioria vieram a sentir uma identidade de interesses entre si, e contra seus dirigentes e empregadores. Essa classe dirigente estava, ela própria, muito dividida, e de fato só conseguiu maior coesão nesses mesmos anos porque certos antagonismos se dissolveram (ou se tornaram relativamente insignificantes) frente a uma classe operária insurgente (THOMPSON, 1987, p.12).

Ao apresentar a classe enquanto uma construção histórica, um fazer-se, Thompson (1987) evidencia-nos que o sentimento de pertencimento a um grupo, a identidade de classe é constituído tomando como princípio uma situação vivenciada por determinados indivíduos em um mesmo contexto e a partir do momento em que percebem que estão vivenciando uma mesma situação.

No caso inglês, os trabalhadores uniram-se, fizeram-se enquanto classe tomando como referência suas situações frente aos seus dirigentes e empregadores. No que se refere a “Luta do Povo de Alagamar”, poderíamos afirmar que um dos episódios que possibilitou a construção do sentimento de classe, do fazer-se, foi à venda das terras por parte dos novos proprietários, sem comunicar aos moradores e, por conseguinte, as tentativas de despejo, a expulsão destes indivíduos da propriedade. É nesta perspectiva que o Informativo Arquidiocesano n. 83 (1980) evidencia que a partir das ordens de despejo teve início a “Luta do Povo”, ou seja, a sistematização de uma ação que objetivava resistir frente aos mandos e desmandos dos novos proprietários.

Além deste episódio mencionado anteriormente, outro momento que a nosso ver contribuiu significativamente para que os trabalhadores rurais de Alagamar pudessem desencadear este processo de constituição enquanto classe, este fazer-se, é o instante que pode ser observado a seguir a partir dos versos de cordel. De acordo com o poeta, Arnaldo Maroja

Não tinha esposa nem filhos/ Alguns sobrinhos afinal/ Senhor Arlindo Paulino/ Era o gestor principal/ Com o testamento seguidas/ As terras vendidas/ E dividido o capital/ Mas muitos agricultores/ Não tinham conhecimento/ Da mudança radical/ Da venda e do testamento/ Num pagamento de foros/ Surgiram alguns desaforos/ Foi um descontentamento/Final de setenta e seis/Primeira reunião/ De sete agricultores/ Criou-se uma comissão (SEVERINO IZIDRO FAUSTINO, 2013, p.1-2).

Os versos de Severino Izidro Faustino (2013) evidenciam como a venda das terras de Alagamar efetivou-se de maneira que os trabalhadores rurais desconheciam o ocorrido. O trecho do cordel apresentado elucida que foi em um dos momentos de pagamento do foro, que alguns trabalhadores rurais tomaram conhecimento de que as terras estavam sendo vendidas e que, por conseguinte, seriam despejados das localidades em que residiam e trabalhavam.

Nas palavras de Severino Izidro Faustino (2013), foi em “um pagamento de foro que surgiram os desaforos”. Assim, foi nesta atividade que já fazia parte do ritmo de vida dos trabalhadores rurais de Alagamar, que os sujeitos foram informados das transformações que estavam sendo empreendidas nesta comunidade. A partir do “descontentamento”, mediante esta situação instaurada, os moradores formaram uma comissão, a princípio constituída por sete trabalhadores rurais, para buscar auxílio e orientação nos órgãos competentes.

Os versos de cordel permitem-nos compreender como a partir da percepção de que eram partícipes de uma mesma situação, de que estavam lidando com o mesmo problema, a saber, a venda das terras e as suas consequentes expulsões, os trabalhadores rurais de Alagamar construíram um coletivo que os permitiu buscar subsídios e elementos que viessem a resolver a situação na qual estavam imersos. Neste sentido, concordamos com a assertiva de que “A classe é definida pelos homens enquanto vivem sua própria história” (THOMPSON, 1987, p.12).

Enquanto viviam suas histórias, os trabalhadores rurais de Alagamar, partícipes da ação, se depararam com um acontecimento que alterava a própria maneira com que teciam as suas histórias de vida. Assim, colocando as suas situações como problema e percebendo que este atingia uma coletividade, fizeram-se enquanto classe que se organiza e resiste para permanecer na terra.

Permanecer em Alagamar possuía para os trabalhadores rurais um significado para além de ter um espaço no qual pudessem desenvolver as suas atividades trabalhistas. Remetia, também, a continuidade da relação que estabeleciam com a própria terra, tendo em vista que muitos haviam nascido, vivido sua infância e adolescência na comunidade rural. Tal aspecto pode ser observado no depoimento de nossa entrevistada quando evidencia que

Nasci, cresci. [...]. Eu via o meu pai lutando e a gente estava junto. Meu pai era José Barbosa de Oliveira, conhecido como seu Carneiro e foi preso ainda duas vezes por causa desses negócios. [...], a gente não queria matar ninguém, mas queria voltar a ter tudo o que era de direito. Né? (MARIA JOSÉ BARBOSA, 2014).

O depoimento permite-nos compreender Alagamar como o espaço de vida, do nascimento, ambiente em que muitos destes trabalhadores cresceram, ou seja, construíram suas relações sociais e desenvolveram suas relações trabalhistas. Neste sentido, observamos que “Os sujeitos que dependem da terra para viver sentem nela um espaço de vida, de identidade. A terra é fonte de vida” (BATISTA, 2006, p.132). Corroborando com este pensamento compreendemos ainda que “Para o camponês, a terra é fonte de vida. Há uma relação intrínseca do homem do campo com a terra e seus frutos” (PEREIRA, 2009, p.142).

Ao apontar a terra enquanto o espaço de vida, os autores mencionados nos possibilitam compreender ser a terra, para os indivíduos que vivem da agricultura, mais que um bem, um objeto, uma propriedade passível de venda e de compra. A terra constitui-se para estes como um espaço “sagrado”, capaz de gerar vida e de permitir a sua continuidade, na medida em que a partir do cultivo desta, os trabalhadores rurais conseguem extrair o seu sustento, principalmente no que se refere ao alimento que chega as suas mesas.

Por compreender a propriedade como uma fonte de vida é que os moradores de Alagamar sistematizaram um movimento social para garantir a permanência na terra, o cumprimento dos seus direitos e nas palavras de nossa entrevistada “[...], voltar a ter tudo o que era de direito” (MARIA JOSÉ BARBOSA, 2014).

Partindo destes aspectos e cientes que as terras em que residiam estavam sendo vendidas, os trabalhadores rurais trataram de procurar a orientação de que precisavam para saber de que maneira deveriam proceder, de forma a assegurar as suas permanências na propriedade. Tal aspecto pode ser evidenciado no trecho de cordel que segue:

Criou-se uma comissão/ Que foi falar na FETAG/Pra encaminhar para a CONTAG/
Nossa reivindicação/ O Senhor Álvaro Diniz/ O diretor presidente/ Atendeu os sete
irmãos/ Que foram fazendo a frente/ E disse aos agricultores/ Os que sofrem esses
horrores/ Mande aqui falar com a gente/ Com a chegada dos sete/ Que foram à
federação/ Cresceu o entusiasmo/ Fizemos uma reunião/ Cada um contribuinte/
Dessa vez já forma vinte/ Com a reivindicação/ Chegamos lá na FETAG/ Juntos ao
Doutor Geriz/ Ele o acessor jurídico/ Ilibado igual ao juiz/ Ensinou nossos direitos/
Que votam satisfeitos/ Cada um muito feliz (SEVERINO IZIDRO FAUSTINO, 2013, p.3).

Severino Izidro Faustino (2013) fornece-nos informações que nos permitem compreender como ocorreram as primeiras iniciativas no sentido de reivindicar a posse das terras de Alagamar. Como exposto, após o conhecimento de que as terras estavam sendo vendidas, a primeira ação dos trabalhadores rurais foi organizar um grupo que se dirigiu a Federação dos Trabalhadores na Agricultura - FETAG e a Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura - CONTAG para buscar as informações legais para compreender como deveriam proceder para conseguir a consecução do seu objetivo principal, a saber, a desapropriação da propriedade.

De acordo com o poeta, a comissão recebeu as orientações de que necessitava do Álvaro Diniz, então presidente da Federação dos Trabalhadores na Agricultura - FETAG o que os motivou a continuar com a sua reivindicação. Retornando a Alagamar, os indivíduos convocaram os demais trabalhadores rurais para socializar os últimos acontecimentos ocorridos e apresentar a orientação que haviam recebido da federação.

Chama-nos a atenção nos versos à quantidade de trabalhadores rurais que aderiram ao posicionamento do grupo. A comissão que era formada por sete trabalhadores, passou, então a contar com vinte trabalhadores. Este aspecto remete-nos mais uma vez aos postulados de Thompson (1987) acerca do fazer-se enquanto classe, no sentido que observamos que o número de trabalhadores rurais que reivindicavam a permanência na terra aumentava à medida que os fatos vivenciados em Alagamar eram divulgados e que estes iam recebendo o respaldo dos órgãos que tratavam das questões atinentes ao campo.

Tal fato permite-nos observar que os trabalhadores rurais de Alagamar foram se percebendo enquanto um grupo, um coletivo processualmente, ou seja, os moradores de Alagamar compreenderam que não era apenas um morador que estava sendo expulso e, sim, vários, o que evidenciava que o problema não era particular, mas de uma coletividade, de um grupo. Neste sentido, como evidencia Silva (2003), a compreensão de que os trabalhadores rurais organizados em um grupo podem conquistar a posse da terra, vai sendo construída no desenrolar desta ação, em que os indivíduos, percebendo as contradições nas quais se encontram vão se “costurando”, forjando-se em um todo, em um grupo, num movimento social.

Outro lugar de memória que nos permite compreender o momento inicial do movimento social que ficou conhecido como a “Luta do Povo de Alagamar” é o Informativo Arquidiocesano n.83 (1980). De acordo com o referido documento eclesial

Veja o que os agricultores fizeram, contado pela boca deles mesmos: “Nós somos associados no sindicato, então fomos ao sindicato e à Federação dos Trabalhadores

na Agricultura, a FETAG da Paraíba. Ela disse que a solução era a desapropriação pelo Estatuto da Terra” (INFORMATIVO ARQUIDIOCESANO n.83, 1980, p.3).

O trecho do documento apresentado ratifica qual a primeira iniciativa tomada pelos moradores de Alagamar mediante as ordens de despejo que estavam recebendo, a saber, procurar a Federação dos Trabalhadores na Agricultura-FETAG em busca de apoio e orientação. Além disso, esse informativo ajuda-nos a perceber qual o texto legal que era utilizado como base para assegurar que os trabalhadores rurais teriam direito a desapropriação e posse da terra. O documento que regia este processo era o Estatuto da Terra documento ao qual fizemos menção anteriormente, situando-o no conjunto de mecanismos modernizantes pensados para o campo.

Aprovado pelo Congresso Nacional em 1964, o Estatuto da Terra foi elaborado em um contexto histórico marcado pela presença de um regime ditatorial caracterizada pela negação de direitos, perseguições, violência e tentativa de desarticular toda forma de resistência e de organização que buscasse se opor ao modelo político então vigente. A respeito da aprovação desta legislação vemos que

Numa aparente contradição, a administração inicial da ditadura militar conseguiu aprovar no Congresso Nacional a primeira lei de Reforma Agrária, em novembro de 1964. O Estatuto da Terra definiu Reforma Agrária como “o conjunto de medidas que visam a promover melhor distribuição da terra mediante modificação no regime de posse e uso, a fim de atender aos princípios de justiça social e do aumento da produtividade” (apud Bruno, 1995, p. 5). Contudo, tal como a Lei de Terras de 1850, o estatuto de 1964 foi escrito “pra inglês ver” (WELCH, 2012, p. 147-148).

Constituído, ao menos do ponto de vista teórico, como um documento que visava repensar a distribuição de terras no país, tornando-a mais equânime, foi a partir da leitura deste texto legal que a Federação dos Trabalhadores na Agricultura-FETAG assegurou aos moradores de Alagamar que a desapropriação da terra e a consequente posse por partes dos trabalhadores eram um direito.

Para os trabalhadores rurais de Alagamar, o Estatuto da Terra significava a esperança de que a desapropriação ocorreria. Tal aspecto pode ser visto quando conciliamos a leitura do Informativo Arquidiocesano com os trechos do cordel, ambos mencionados nas duas páginas anteriores.

No trecho “Ele o acessor jurídico/ [...] Ensinou nossos direitos/ Que voltam satisfeitos/ Cada um muito feliz”, o poeta apresenta-nos o contentamento dos trabalhadores rurais frente ao “ensinamento dos seus direitos”, ou seja, ao conhecimento de que existia uma legislação que os amparava e asseguraria a permanência na terra. Porém, os versos

apresentados não nos fornecem os dados de qual referência foi adotada pela Federação dos Trabalhadores na Agricultura-FETAG para assegurar aos moradores de Alagamar os “seus direitos”. Tal informação é encontrada no Informativo Arquidiocesano (1980) quando evidencia que “Ela [a FETAG] disse que a solução era a desapropriação pelo Estatuto da Terra”.

Empreendendo uma análise que dialogue com as duas fontes evidenciadas e busque perceber em que ponto convergem e divergem no que se referem as informações acerca da “Luta do Povo de Alagamar”, percebemos que o Estatuto da Terra era compreendido como um aparato legal que seria a “solução”, ou seja, que interromperia a expulsão dos trabalhadores rurais de suas terras e garantiria que teriam onde morar e desenvolver as suas atividades trabalhistas.

É interessante observar que quando empreendemos a pesquisa de campo para a dissertação ou nas ocasiões em que íamos à referida comunidade rural sem o objetivo de coletar fontes de pesquisa, e, sentávamos nas calçadas das casas dos trabalhadores rurais, nos bancos de uma oficina mecânica situada na localidade ou até mesmo nos dias em que por horas ficávamos observando alguns moradores tendo seu momento de lazer “jogando sinuca” em um bar, sempre ouvíamos alguns dos trabalhadores rurais remetendo-se ao Estatuto da Terra.

Percebíamos, então, um sentimento de alegria e de segurança por parte dos sujeitos quando falavam do referido documento. Observamos, também, este aspecto quando em 2009 ao fazermos a pesquisa de campo para a monografia que então estávamos construindo, chegamos a casa de um trabalhador rural e antes de iniciarmos a entrevista este destacou que possuía um documento, um livro “muito importante” que queria nos mostrar.

Pediu licença. Levantou-se e foi ao local em que guardava seus documentos e retornou com uma pasta e nos entregou. Pediu que abríssemos e lêssemos o que estava escrito na capa do material. Ao abrírmos percebemos que o “tão valioso” documento tratava-se de um exemplar do Estatuto da Terra adquirido durante o desenrolar da “Luta do Povo de Alagamar”.

Hoje no momento da escrita da dissertação e ao lembrarmos-nos daquelas folhas desgastadas pelo tempo, bem como partindo da análise do trecho do cordel e do Informativo Arquidiocesano exposto anteriormente, compreendemos o sentido e o significado que aquelas páginas amarelas possuía para aquele trabalhador rural e outros partícipes do movimento social em estudo. O Estatuto da Terra representou para estes a esperança de que seria possível a continuidade na terra e a manutenção dos seus costumes e tradições. Estes aspectos nos remetem a Medeiros (1989) que ao fazer uma apresentação dos interesses do governo militar em aprovar o Estatuto da Terra evidencia que

Um dos componentes do projeto modernizante do governo militar, mas também explicitando constantemente a sua preocupação com as tensões sociais, o Estatuto da Terra acabou por impor aos trabalhadores rurais um determinado campo de luta pela reforma agrária. O questionamento de seus fundamentos só apareceria com vigor quase vinte anos depois, em uma conjuntura bastante distinta. No momento de sua aprovação representou uma esperança e um patamar possível para reivindicações (MEDEIROS, 1989, p.87).

No caso de Alagamar o Estatuto da Terra representou, na perspectiva dos trabalhadores rurais, esta esperança e possibilidade de prosseguir com suas reivindicações, considerando que acreditavam estar amparados do ponto de vista legal. Porém, tal como evidencia Medeiros (1989), os estudos recentes acerca do Estatuto da Terra tem destacado que para além de uma tentativa de repensar a distribuição das terras no país, este se constituía como um mecanismo utilizado pelos militares para tentar controlar e desmobilizar os diversos conflitos e movimentos sociais que estavam sendo gestados no campo no contexto de sua aprovação constitucional.

Esta compreensão pode ser observada nas palavras de Silva (2003) quando ao discutir a respeito das diversas tentativas empreendidas pelo Estado para buscar controlar os movimentos camponeses evidencia que

Uma forma de o Estado controlar os avanços do movimento camponês foi a de criar uma legislação que poderia instrumentalizá-los, tais como: o Estatuto do Trabalhador Rural, depois o Estatuto da Terra, e a criação dos sindicatos rurais, como forma de “oficializar e controlar a luta camponesa”. O Estado procurava colocar os camponeses na “ordem”, pois os considerava naquele momento como perigosos e subversivos. Mas lamentavelmente, todo esse aparato legal não reverteu à vivência de pobreza enfrentada pelos camponeses no campo brasileiro, nem as ameaças, expulsões, conflitos e assassinatos (SILVA, 2003, p.13).

No tocante a “Luta do Povo de Alagamar” esta medida adotada pelo Estado não foi suficiente para silenciar e desmobilizar a ação que estava sendo organizada pelos trabalhadores rurais. É interessante observar que o movimento social ocorrido em Alagamar começa a ser empreendido a partir de 1975 quando no Brasil estávamos passando por um período de forte repressão aos movimentos sociais. O movimento social ocorrido nesta localidade se constitui, assim, como uma das formas de resistência organizada por trabalhadores do campo e que mesmo diante da repressão sofrida não foi silenciada. Nesta perspectiva, a “Luta do Povo de Alagamar” corrobora com a compreensão da “atomização” dos movimentos sociais evidenciada por Medeiros (1989), na perspectiva em que apresenta a existência de ações coletivas no campo no momento do regime ditatorial.

Tendo em vista a repercussão que adquiriu e o contexto social em que se desenrolou, os trabalhadores rurais partícipes da “Luta do Povo de Alagamar” passaram a vivenciar cenas de violência e de repressão, cenas que não se restringiram apenas a realidade da comunidade rural, mas, também, por outras espalhadas pelo Brasil. Em muitos casos esta violência encharcou o solo do campo não com a chuva que traz para o homem e mulher do campo a esperança de bons tempos, de “fartura”, de abundância de alimento na mesa, mas de sangue, sangue de trabalhadores rurais que morreram tentando assegurar o seu direito e de seus companheiros de ter onde residir e desenvolver as suas atividades trabalhistas cotidianas.

A violência que foi propagada pelo campo e que visava silenciar e desmobilizar os trabalhadores rurais que reivindicavam os seus direitos, pode ser visualizada a partir de Pereira (2009) quando apresenta um depoimento de Elizabeth Teixeira no qual evidencia seu sofrimento mediante a morte de João Pedro Teixeira, líder das Ligas Camponesas de Sapé morto em 1962. Vejamos o trecho em que o autor evidencia este depoimento:

Conta-nos Elizabeth, sua esposa, que ele sempre lhe perguntava, se, depois de sua morte, ela daria continuidade à sua luta: “sei, minha filha, que vão tirar a minha vida... Mas a luta dos trabalhadores continua... Você vai dar continuidade à minha luta? ... Eu nunca tive respostas para dar a João Pedro – conta Elizabeth – nesses momentos, eu baixava a cabeça, as lágrimas caíam dos olhos” (VAN HAN et.al, 2006, p.21). Entretanto, a experiência de luta e, especificamente, do martírio de seu companheiro, transforma-a completamente. Naquele momento, ela entende e aprende, de forma definitiva, que deve prosseguir lutando. Assim, descreve Elizabeth o impacto da morte de João Pedro: “Quando eu peguei na mão dele (de João Pedro Teixeira), olhei nos olhos dele cheios de terra, da terra que ele recebeu os tiros, caiu e recebeu terra nos olhos... Então eu entendi e aprendi que deveria lutar, lutar pela terra, lutar pra libertar os sem terra das mãos do latifúndio. Lutar para os sem terra terem condições de plantarem e sobreviverem na terra (PEREIRA, 2009, p.108).

A citação apresentada nos evidencia como a História do campo no Brasil é marcada pelo derramamento de sangue e pela violência empreendida contra os indivíduos que residem neste espaço como uma forma de tentar paralisar a sua mobilização. Ao mesmo tempo o depoimento de Elizabeth Teixeira apresentado por Pereira (2003) tanto no que se refere ao pedido de João Pedro Teixeira para que esta prosseguisse com a sua luta, como no tocante a reação de Elizabeth Teixeira ao ver o sangue do seu esposo derramado, permite-nos pensar que no que se refere aos movimentos camponeses, nem mesmo a violência, em muitos casos, foi capaz de interromper o ecoar das vozes dos homens e mulheres deste espaço e é neste grupo de movimentos sociais que se insere a “Luta do Povo de Alagamar”.

A violência presenciada e sofrida pelos trabalhadores rurais em Alagamar pode ser observada nas diversas fontes de pesquisa com as quais nos deparamos. Seja nas entrevistas, no

Informativo Arquidiocesano n.83 (1980), nos jornais pesquisados, na Carta Pastoral e nos cordéis, observamos cenas, casos que nos permitem ter um panorama do quadro de opressão e de repressão desencadeado.

A violência e opressão estabelecidas foram empreendidas tanto a partir da presença de um contingente policial, como dos jagunços que estavam a serviço dos novos proprietários de Alagamar. Vejamos, a seguir, alguns destes episódios narrados tanto pelos nossos entrevistados, como presentes nas demais fontes que constituem o *corpus* da presente pesquisa.

Um dos momentos que nos permitem compreender o clima que foi instaurado em Alagamar após 1975 pode ser observado no trecho do depoimento do nosso entrevistado que apresentamos a seguir. De acordo com José André Filho (2013),

Tinha muita reunião que a gente tinha que ter cuidado mesmo. A gente procurava um pitoco de serra daquele e ia se reunir dentro da mata, procurava uma casa para se reunir. Às vezes voltava de três horas da madrugada, de quatro, era assim, por causa que não podia fazer aqui porque [...] tinha um grupo de policial ali na braúna direto e tinha ocasião que até a gente batendo papo assim perto da calçada, eles vinham saber o que é que a gente tava fazendo. Teve um tempo que faleceu uma velhinha ali e a gente tava lá na beira da estrada. Ai tinha gente na casa da mulher que faleceu, no terreiro, na porta de casa e eles vinham saber e perguntaram: vocês estão fazendo o que aí? A gente respondeu: estamos olhando à velhinha que faleceu. Eles disseram: cadê? A gente falou: tá ali! Ai olharam e foram embora. E os outros destruíam tudo o que a gente fazia (JOSÉ ANDRÉ FILHO, 2013).

O depoimento apresentado se constitui como uma fonte que permite compreender dois aspectos atinentes a “Luta do Povo de Alagamar”. Num primeiro momento, o entrevistado fornece indícios para que possamos entender um dos elementos centrais, utilizados pelos trabalhadores rurais partícipes, para decidir os rumos que esta ação coletiva deveria seguir. Referimo-nos as reuniões. As reuniões ocorridas tanto em Alagamar como em localidades como João Pessoa, Lagoa Seca, entre outras cidades, constituam-se como um momento de diálogo dos trabalhadores rurais com os agentes externos.

Correspondendo a um momento significativo na perspectiva em que remetiam a definição das estratégias que seriam adotadas, eram as reuniões que os policiais e jagunços procuravam combater e desmobilizar. Tal aspecto pode ser observado no depoimento do nosso entrevistado quando relata que estas eram feitas em locais distantes, isolados, como nas serras, na mata, como uma forma de impedir ou dificultar que os policiais tomassem conhecimento do que estava ocorrendo e tratassem de desarticular as ações que seriam elaboradas e executadas pelos trabalhadores rurais. Debruçaremos-nos neste momento das reuniões de forma mais sistêmica no capítulo três desta dissertação.

O depoimento de José André Filho (2013) apresenta-nos, também, que a presença dos policiais não era algo aleatório, ocasional, mas uma constante tendo em vista que como evidencia, existia um grupo de policiais que estavam permanentemente na referida localidade. O entrevistado permite-nos depreender o clima instaurado em Alagamar no sentido em que apresenta que toda e qualquer presença de uma quantidade de trabalhadores rurais era vista pelos policiais e também pelos jagunços como uma possível “ameaça”, como um foco, uma reunião a partir da qual os moradores poderiam organizar alguma estratégia de resistência.

Como evidenciado no depoimento, até mesmo conversas nas calçadas ou um velório, poderia ser confundido com uma reunião o que já deslocava os policiais para aquele lugar com o objetivo de averiguar o que estava ocorrendo e desmobilizar os trabalhadores rurais. A narrativa de que um velório foi visto pelos policiais como uma reunião, como uma “ameaça” de mobilização, permite-nos perceber como nos anos em que perdurou a “Luta do Povo de Alagamar”, o clima presente na comunidade rural era marcado pela tensão e repressão. Até mesmo realizar uma ação inerente à condição humana, como velar e sepultar os seus mortos, poderia se transformar numa situação de enfrentamento entre policiais e trabalhadores rurais, num momento de tensão. Cabe destacar que as formas de perseguição, “[...], não representa temor ao desejo dos camponeses de se organizarem e conquistarem a terra para morar e trabalhar” (SILVA, 2003, p.33).

A repressão sofrida pelos trabalhadores rurais de Alagamar não se restringiu aos elementos evidenciados anteriormente. O clima foi marcado, também, por prisões, explosões de bombas de gás lacrimogêneo, dentre outras formas de tentar amedrontar os partícipes do movimento social. O depoimento a seguir permite-nos ter contato com um dos casos de prisão ocorridos na localidade. De acordo com a nossa entrevistada

Nós se juntava e começamos a ver que aquele negócio não ia dar certo, porque uns plantavam cana, tinha uns para o lado da Piacas que plantava cana e os outros soltavam gado, antes da gente terminar de colher o que tinha plantado. E isso aí foi se juntando todo mundo e começamos a desmontar o que eles faziam. Fazia cerca, a gente arrancava. Eles soltavam gado dentro da lavoura da gente, a gente tangia os gados e arrancava a cana e em uma dessas lutas de cana, meu pai foi preso. Foi Joaquim Guilherme, Antônio Barbosa e teve mais um outro. Levaram ele num camburão e a gente viemos tudo a pé atrás. Esse Salgado aqui ficou tudo fechado de noite. Chovendo e a gente com fome, todo mundo reunido, aquele monte de gente em Salgado. Ai, dizendo que queria ir junto, mas não levaram a gente (MARIA JOSÉ BARBOSA, 2014).

Maria José Barbosa (2014) através do seu relato apresenta-nos um dos principais símbolos da violência e da repressão em Alagamar, a saber, as prisões. No decorrer da “Luta de

Alagamar” vários foram os trabalhadores rurais que vivenciaram esta realidade, incluindo o pai de nossa entrevistada, e os demais moradores mencionados, presos por participar de uma das ações de expulsar o gado e arrancar a cana-de-açúcar. Cabe ressaltar que o referido movimento social ocorreu no contexto da política de expansão da produção de cana-de-açúcar para a produção do álcool que obteve destaque a partir da sistematização do Proálcool, programa que evidenciamos anteriormente.

Em Alagamar, alguns dos novos proprietários aderiram ao programa e utilizaram parcelas da propriedade para o cultivo deste material. Desta forma, passaram a despejar os trabalhadores rurais, para então, no lugar das lavouras destes, empreender o plantio do produto que atendia ao Proálcool. Uma das formas de resistência dos trabalhadores rurais era arrancar a cana-de-açúcar e foi em um destes episódios que os trabalhadores rurais mencionados por nossa depoente, inclusive seu pai, foram presos. A Carta Pastoral Sobre o Compromisso da Igreja com os Fracos e Oprimidos (1978) em consonância com o relato de Maria José Barbosa (2014) nos apresenta que

Um deles [dos compradores] plantou cana em 14 sítios arrendados, invadindo assim posses legítimas. Outros levantaram cercas para dividir em mangas para o gado terras onde os agricultores fazem suas plantações. Estes mesmos trouxeram o gado de fora e o soltaram na região causando sérios prejuízos às culturas dos moradores, sobretudo as bananeiras (PIRES, 1978, p.45).

Além das prisões evidenciadas, os documentos pesquisados nos remetem, também, a uma série de denúncias no que se refere à postura e a presença dos policiais em Alagamar, que em alguns momentos teria sido marcada pelo empreendimento de posturas violentas, de agressões por parte do contingente em relação aos trabalhadores rurais. Uma das fontes que evidencia esta situação é a reportagem “Guilhermino relata seus problemas”, matéria do Jornal A União, em que consta que

Atraído pela presença dos carros-oficiais, Joaquim aproximou-se do governador do Estado e começou a relatar a situação da região onde “nossas roças foram invadidas pelo gado do proprietário e nós estamos com a situação financeira afetada sem saber o que fazer”. Depois de alguns minutos, olhando para Burity, tirou o chapéu e perguntou cerimonioso: Posso saber com quem estou falando? – É com o governador do Estado, responderam-lhe. Guilhermino deu dois passos para trás e olhando o governador de cima para baixo disse: - Excelência, o sr. Tá mais forte. Por isso não lhe conheci! Vendo-se frente a frente com o governador, começou a dizer quais os principais problemas que afligiam os moradores da região. Burity perguntou a Guilhermino se ele era a favor que a polícia permanecesse em Alagamar. Guilhermino não hesitou em dizer que desde que “os soldados não fiquem dando nos agricultores, nós queremos a polícia aqui”. [...]. O agricultor Expedito Francisco Gonçalves, disse ao governador que a polícia havia soltado uma

bomba dentro de sua residência e, em consequência disso, um de seus filhos, com apenas três meses de idade estava com uma forte disenteria (JORNAL A UNIÃO, 18 de Janeiro de 1980).

O trecho de jornal evidenciado nos permite inferir alguns pontos acerca de Alagamar no que se refere ao clima de tensão e violência instaurado no decorrer do movimento social. Em um primeiro momento, o trecho da reportagem ratifica a existência da ação de soltar o gado nos roçados dos trabalhadores rurais como uma forma de amedrontá-los e de destruir o espaço do qual retiravam a sua subsistência, o que pode ser observado no jornal quando o Guilhermino evidencia que a sua situação financeira está prejudicada em decorrência da destruição de sua lavoura. Era dos plantios que os trabalhadores rurais retiravam seus rendimentos financeiros que permitiam o seu sustento e de sua família.

Em um segundo momento, a partir da resposta do Guilhermino dada à pergunta do então governador da Paraíba, Tarcísio Burity, acerca da presença da polícia, evidencia a existência de episódios em que alguns policiais agrediram fisicamente determinados trabalhadores rurais. A partir da fala do morador evidenciada no jornal, podemos ver que este concordava com a presença dos policiais como uma forma de tentar assegurar a segurança na localidade, mas não com o empreendimento de ações violentas por parte destes em relação aos homens e mulheres da localidade.

Em um terceiro momento, o jornal ratifica a existência de violência por parte da polícia tomando como base o depoimento de outro trabalhador rural, Expedito Francisco Gonçalves, que evidenciou um caso em que policiais teriam lançado uma bomba de gás lacrimogêneo em sua residência. O episódio narrado por Expedito Francisco Gonçalves no trecho do Jornal A União apresentando anteriormente, pode ser observado também em seus versos de cordel em que apresenta que

Nesse tempo Rosinaldo/ Tinha apenas quatro meses/Quase morreu dessa vez/Pelas bomba/Ficou todo intoxicado/ Quem confia em Deus alcança/ Eu acudi a criança/Mas fiquei bem machucado/ Eu fui dormir assustado/Na pedra da esperança (EXPEDITO FRANCISCO GONÇALVES, 2013, p. 5).

Através de suas rimas, Expedito Francisco Gonçalves (2013), apresenta-nos uma das situações de violação da integridade física dos moradores de Alagamar por parte dos policiais. Em específico, evidencia um incidente que quase resultava na morte de seu filho, então uma criança de quatro meses. Chama-nos atenção, também, a parte do verso em que o cordelista afirma que “Eu fui dormir assustado/Na pedra da esperança”.

Tal acontecimento, somado aos evidenciados anteriormente, mostram-nos como o clima em Alagamar no decorrer do movimento social era permeado pelo medo, pelo susto, pela insegurança, o que levou o trabalhador rural, autor do cordel, a buscar proteção na mata, tendo em vista que observou que nem mesmo em sua residência estava protegido, pois, foi nesta que o seu filho foi atingido por uma bomba de gás lacrimogêneo.

Estes aspectos observados a partir da leitura e análise do jornal e ratificados pelos versos do cordel nos permitem compreender os diversos mecanismos utilizados para tentar paralisar a mobilização dos trabalhadores rurais de Alagamar. É interessante perceber como os novos proprietários

[...], utilizam-se de diversas formas de pressão e ameaças para expulsar os trabalhadores. Porém, os trabalhadores resistem. Resistem, apesar das arbitrariedades, destruição de lavouras, intimidação, mutilação da orelha de um trabalhador, morte⁵, abortos, espancamentos, pressões e estado permanente de tensão. Enfrentam juntos, e sem armas, os pistoleiros e a polícia que ali está para, teoricamente, manter a ordem e a convivência entre as partes em litígio (NOVAES, 1985, p.217).

Seja a partir da presença dos jagunços e suas ações, das invasões com o gado nas lavouras dos moradores ou dos atos violentos empreendidos pelos policiais, o objetivo era pressionar e perseguir os moradores para que desistissem da sua causa. Isto nos evidencia, como pressupõe Santos (2000), que a História do meio rural, do campo, é permeada pela violência frente às formas de resistência dos sujeitos que ocupam este espaço, violência que em muitos casos feriu os direitos humanos destes indivíduos.

A presença dos jagunços ou pistoleiros em Alagamar pode ser visualizada no Informativo Arquidiocesano n.83 (1980), quando os trabalhadores rurais ao comentarem a respeito de uma carta que escreveram em 1978 destinada ao então presidente da república, Ernesto Geisel, destacam que

Diante disso, os agricultores escreverem uma carta ao Presidente Ernesto Geisel, foi em fevereiro de 1978: “Nós escrevemos cartas ao Presidente Ernesto Geisel mas não tivemos resposta. Então permanecemos na terra. Nós não achamos canto para morar. Confiamos muito no Presidente e na Lei. OS PROPRIETÁRIOS CONTRATARAM PISTOLEIROS PARA NOS AMENDRONTAR. MAS SOMOS NÓS QUE CULTIVAMOS E PLANTAMOS NESTES 13.000 HECTARES DE TERRA (INFORMATIVO ARQUIDIOCESANO n.83, 1980, p.2. Grifos do autor).

⁵ Em nossa pesquisa não encontramos fontes que registrem a ocorrência desta morte. Nossos entrevistados e outros trabalhadores rurais partícipes do movimento social não confirmaram esta ocorrência. Relataram casos de espancamento, prisões, explosões de bombas de gás lacrimogêneo, mas não nenhuma morte.

Além de evidenciar-nos a presença dos jagunços, o trecho do documento apresenta Alagamar como o único espaço que estes trabalhadores rurais dispunham para residir, bem como destaca uma das diversas estratégias utilizadas pelos moradores para tentar conseguir a desapropriação, a saber, a escrita de cartas direcionadas aos representantes dos governos estadual e federal cobrando o cumprimento daquilo que estava disposto no Estatuto da Terra.

No que se refere especificamente a presença da polícia em Alagamar, a compreendemos como uma estratégia do Estado para controlar os trabalhadores rurais considerados a época do movimento social como “subversivos”, ou seja, esta representava, tal como evidencia Silva (2003), uma tentativa do Estado em enquadrar os camponeses na “ordem”, “ordem” esta que era estabelecida a partir de perseguições e repressões.

Frente a este contexto de perseguição e violência, uma das instituições que cumpriu o papel de denunciar os fatos ocorridos em Alagamar foi um segmento da Igreja Católica presente a partir de representantes como Dom José Maria Pires e Dom Helder Câmara. Este segmento, afinado aos pressupostos da Teologia da Libertação, atuou na “Luta do Povo de Alagamar” tanto no que se refere à orientação dos rumos que o movimento social deveria trilhar, como a partir de sua presença nas ações empreendidas pelos trabalhadores rurais e nas reuniões realizadas na localidade.

Por sua opção política, os religiosos que estiverem presentes na “Luta do Povo de Alagamar” chegaram a ser proibidos, em determinados momentos, de ter acesso a localidade e devido a sua postura foram enquadrados, juntamente com os moradores partícipes do movimento social, como “subversivos” e, também, culpabilizados pelo clima de “desobediência e subversão” existente no decorrer da ação coletiva.

Um dos principais pontos de enfrentamento entre o segmento católico presente em Alagamar e o governo do Estado foi à presença de religiosos oriundos de outros países, tais como as freiras Marlene Burgers e Tonny Van Han e o padre Cornélius Smith, da Holanda. Tais religiosos juntamente com integrantes da Arquidiocese da Paraíba eram acusados constantemente de incitarem a desordem e a desobediência civil na localidade.

Esta questão pode ser visualizada, por exemplo, no Jornal Correio na reportagem intitulada *Bronzeado confirma o uso de bomba contra camponês*, onde consta que:

Em outro trecho do seu pronunciamento, Bronzeado voltou a acusar a Arquidiocese da Paraíba de “provocar” o clima de tensão na área de Alagamar, citando nominalmente o padre holandês Cornélius Smith e um outro sacerdote belga que, segundo ele, “foram exportados para acirrar a luta fratricida naquela região”. Para o secretário “trata-se de uma estratégia subversiva que conta com o apoio do advogado

Wanderley Caixe, bastante conhecido por suas atividades como terrorista condenado pela justiça” (JORNAL CORREIO, 1 de Janeiro de 1980).

Partindo do jornal apresentado, verificamos como o segmento católico presente em Alagamar, bem como seus representantes eram considerados como os responsáveis por fomentar a “subversão”. Observamos, também, a ênfase dada aos padres oriundos do exterior como sendo agentes que vieram contribuir para acentuar, para provocar o clima de “rebeldia” na comunidade rural em movimento. É interessante ainda, visualizar a imagem que o Bronzeado apresenta do Wanderley Caixe, advogado do Centro de Defesa dos Direitos Humanos – CDDH da Arquidiocese da Paraíba e que prestou assistência jurídica aos trabalhadores rurais de Alagamar.

Além do apoio a partir de sua presença, Dom José Maria Pires sistematizou o Centro de Defesa de Direitos Humanos, centro que na sua própria definição já remetia a ênfase dada pela arquidiocese, a partir de seu representante máximo, a questão dos direitos humanos, bandeira defendida pela perspectiva da Teologia da Libertação. Elaborado em 21 de abril de 1976 constitua-se como um mecanismo para prestar assistência jurídica, atuando, principalmente, nas comunidades rurais e nos movimentos sociais constituídos neste espaço. O centro contava com um advogado, Wanderley Caixe que orientava os trabalhadores rurais na perspectiva de apresentar os caminhos legais que garantiriam a conquista do direito que estava sendo reivindicado, como, por exemplo, a desapropriação de determinada propriedade rural. É interessante observar o público que o centro apresentava como alvo: os pobres e oprimidos. Neste sentido, observamos que “Dom José, [...], tinha presente que a maior parte das violações dos Direitos Humanos eram cometidas nas classes mais pobres” (PEREIRA, 2012, p.122).

Para o secretário de segurança do Estado da Paraíba, Wanderley Caixe era um dos elementos que contribuía para os atos de “desordem” e “subversão” que na perspectiva dos representantes do governo estadual, existia em Alagamar. Ou seja, o referido advogado era tido como “terrorista”, como o que apoia a “desobediência civil” pelo fato de auxiliar os trabalhadores rurais na perspectiva de apresentar os seus direitos, bem como representá-los judicialmente e denunciar as situações de violência que eram empreendidas em relação aos partícipes da “Luta do Povo e Alagamar”.

Quanto mais orientados e conscientes dos seus direitos, mais estes indivíduos insistiam no empreendimento de uma “luta” que resultasse na desapropriação das terras, “luta” esta que enquanto para os representantes religiosos se constituía como uma ruptura com a situação de “opressão dos fracos e oprimidos” e para os trabalhadores rurais remetia a possibilidade da

continuidade de seus costumes e tradições, para o Estado significava a “subversão” como apresentado anteriormente.

O desagrado do Estado frente à presença dos religiosos em Alagamar relacionava-se as atividades desenvolvidas por estes no desenrolar do movimento social. Observamos que o segmento da Igreja Católica, principalmente, a partir da presença dos agentes e pastorais e de líderes como Dom José Maria Pires

[...], por sua vez, apresenta este movimento à sociedade. Divulga o conflito e suscita o apoio de diferentes entidades e segmentos de classe. Além do que o CDDH, através do advogado Wanderley Caixe, acompanha os processos e promove reuniões. Em 1978, Alagamar já é conhecida como área de grande tensão social (NOVAES, 1985, p.218).

Esta atuação dos religiosos na perspectiva de divulgar o que estava ocorrendo em Alagamar e de buscar apoio para a causa dos trabalhadores da localidade pode ser visualizada a partir do espaço que este movimento social ganha em algumas publicações da Arquidiocese como, por exemplo, no Informativo Arquidiocesano n.83 (1980). É interessante observar que a publicação deste informativo tinha sido interrompida nos anos anteriores e é retomada tendo como temática abordada a “Luta do Povo de Alagamar”. Vejamos um trecho deste documento em que é apresentada a proposta deste informativo. Na segunda página deste consta que:

Mais uma vez chegamos até vocês com um “INFORMATIVO ARQUIDIOCESANO”. Demorou mas, finalmente saiu... Em 1979 a gente falhou bastante. Nem sempre foi fácil aprontar o Informativo. E não foi por falta de assunto não. [...]. Este primeiro Informativo de 1980 vai ter por assunto ALAGAMAR. E a gente está pensando em continuar assim, quer dizer: um ou dois assuntos por mês. Sempre com uma pequena reflexão para fazer na comunidade de vocês (INFORMATIVO ARQUIDIOCESANO n.83, 1980, p.2. Grifos do autor).

O trecho do documento acima, permite-nos pensar que tal como evidenciou Novaes (1985), o segmento religioso que esteve presente em Alagamar atuou, também, na perspectiva da divulgação do movimento social que estava ocorrendo na localidade. Constituído como um material a ser utilizado nas reuniões das comunidades católicas espalhadas pela Paraíba, o Informativo Arquidiocesano n.83 (1980) possibilitou a circulação da situação de tensão social em que se encontrava Alagamar. Além disso, o informativo toma os acontecimentos em Alagamar como um elemento basilar para que possam ser empreendidas discussões acerca da violência e da opressão. Tais discussões eram realizadas neste número do referido informativo

a partir da tríade: “Luta do Povo de Alagamar”, textos bíblicos e realidade da comunidade em que o material estava sendo utilizado.

À medida que chamava as comunidades para refletirem acerca dos acontecimentos em Alagamar, a Arquidiocese da Paraíba e seus representantes, através de ações como o Informativo Arquidiocesano exposto anteriormente, possibilitavam a propagação da “Luta do Povo de Alagamar” e o consequente aumento do apoio aos trabalhadores rurais envolvidos no movimento social e a ampliação do impacto desta ação coletiva na sociedade, o que causava o desagrado dos representantes do Estado, levando-os a classificar os padres e demais religiosos como subversivos.

Com a divulgação da situação em Alagamar, através dos meios utilizados pelo segmento católico, diversas comunidades católicas passaram a manifestar apoio ao que estavam ocorrendo na localidade. Uma destas situações de apresentação de apoio pode ser verificada na reportagem *Comunidades Cristãs de quatro regiões do Brejo da Paraíba se solidarizam* publicada pelo Jornal O Norte do dia 6 de Janeiro de 1980. Nesta consta que

Uma carta de solidariedade aos camponeses de Alagamar, pela tensão que reina nos conflitos com os latifundiários, foi emitida por comunidades cristãs de quatro regiões do brejo paraibano. [...]. Nós, das comunidades abaixo relacionadas, reunidos em nosso trabalho de evangelização, acompanhamos os acontecimentos que ocorrem com os irmãos de Alagamar e redondeza, os apoiamos e com eles estamos solidários. Tudo o que está acontecendo com eles é mais uma prova da má vontade que existe em nosso país, contra os pequenos trabalhadores do campo. [...]. A polícia não é “nossa” (nunca foi!), não é do povo humilde, da maioria. Estamos sendo traídos. Sempre a polícia é a favor dos poucos (sic) ricos altamente favorecidos. [...]. Por que “os poderes” não enviam os soldados a afastar o gado dos roçados? Tirar o pobre das garras do rico? A polícia é símbolo da violência dos patrões. [...]. Subversivos são os grandes proprietários que usam a violência. Eles subvertem a lei, não pagam salário, não assinam carteira, mandam o gado invadir o roçado, tiram o pobre da terra, não pagam imposto etc. E vivem fazendo festa. [...]. “Amigos de Alagamar, fiquem alegres e contentes, quando os insultam, perseguem e dizem todo tipo de calúnia contra vocês, por serem seguidores de Cristo” (Mt. 5, 11). Cristo é libertação” (JORNAL O NORTE, 6 de Janeiro de 1980).

Além de nos possibilitar compreender como no desenrolar do movimento social os trabalhadores rurais de Alagamar foram recebendo apoio de outras comunidades, o trecho do jornal evidenciado nos possibilita ratificar como no contexto de empreendimento da “Luta do Povo de Alagamar” diversas foram às tentativas por parte do Estado e dos latifundiários em interromper a organização dos trabalhadores rurais, desmobilizando-os e impedindo-os de buscar os seus direitos, dentre eles, a posse e permanência na terra.

Tal aspecto pode ser notabilizado a partir da reflexão feita pelos autores da carta de solidariedade quando apresentam que a polícia não está a favor da causa dos “pequenos

trabalhadores do campo”, mas dos grandes proprietários, dos latifundiários que sendo poucos, concentram parcela significativa da extensão de terras do país. É interessante, também, observarmos que o trecho evidenciado corrobora com a discussão que empreendemos acerca da imagem de subversivos que foi atribuída para os trabalhadores rurais e para os representantes religiosos e de entidades que estiveram envolvidos ou que manifestaram apoio ao movimento social ocorrido em Alagamar.

Partindo de uma perspectiva teológica e política que tem por alicerce a defesa e a busca do rompimento da situação de opressão vivenciada pelos “pequenos”, ou seja, por aqueles indivíduos marginalizados pela sociedade a quem seus direitos humanos e sociais são negados, tais como pobres e trabalhadores rurais, as comunidades cristãs do brejo que apresentaram o seu apoio a Alagamar, invertem a ideia de subversão que estava sendo divulgada pelo Estado repressor, propondo que subversivo não é quem se mobiliza na busca da manutenção ou da conquista de um direito, mas os indivíduos “donos do poder” que os negligenciam.

Tais sujeitos seriam subversivos não por tentarem resistir aos mandos e desmandos de um regime autoritário, marginalizador e excludente, mas por, como ocorreu no caso de Alagamar, permitirem que o gado e a cana-de-açúcar ocupem os espaços que antes se constituam como a fonte da subsistência, da vida e da sobrevivência de centenas de trabalhadores rurais e suas famílias. Neste sentido, e, alicerçados na perspectiva de Freire (2011a) que afirma ser a libertação um processo em que oprimido e opressor se libertam mutuamente, poderíamos afirmar que seria a libertação dos trabalhadores rurais de Alagamar da condição de oprimidos que possibilitaria a consequente libertação dos proprietários rurais do lugar de opressor e de “subversivos” no qual se encontravam.

A divulgação da “Luta do Povo e Alagamar” a partir de meios como jornais e, também, do segmento católico presente no movimento social, além de atrair a solidariedade de comunidades cristãs, possibilitou a manifestação de apoio de outras entidades tais como sindicatos rurais de diversos municípios como, por exemplo, o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Alhandra que divulgou uma nota em que denunciava a situação vivenciada em Alagamar. Vejamos um trecho da reportagem *Sindicato denuncia violência e ao mesmo tempo dá apoio*, publicada pelo Jornal A União em 6 de Janeiro de 1980 onde consta o posicionamento desta entidade. De acordo com o jornal

Lendo as últimas notícias dos jornais da Capital, vimos como está a situação dos companheiros de Caipora e Maria de Melo, suas roças invadidas pelo gado do

proprietário José Valdomiro Ribeiro Coutinho, e sofrendo muitos tipos de violência por parte da polícia. [...]. Ao mesmo tempo que denunciávamos a situação de opressão a que os companheiros estão submetidos, queremos mostrar o nosso total apoio à luta dos companheiros para que esta lei que há 15 anos se encontra só no papel seja cumprida (JORNAL A UNIÃO, 8 de Janeiro de 1980).

Frente à expansão do conhecimento dos atos de violência empreendidos em Alagamar e da situação de tensão social e a presença de agentes externos como segmentos religiosos, sindicatos, padres e freiras estrangeiros, Federação dos Trabalhadores na Agricultura-FETAG, Centro de Defesa de Direitos Humanos, dentre outros, o Estado fortaleceu as suas ações no sentido de conter a “subversão”, incluindo medidas, tais como, a proibição da entrada de pessoas externas a comunidade rural. Assim, observamos que “O A ano de 1980, inicia-se com Alagamar em ‘estado de sítio’, os agricultores proibidos de fazer reunião, o acesso a ‘pessoas estranhas’ é impedido com a presença de pistoleiros e policiais” (NOVAES, 1985, p.218).

Proibir as reuniões significava a não realização de um dos momentos primordiais para o caminhar da “Luta do Povo de Alagamar” tendo em vista, como mencionado anteriormente, ser este momento utilizado pelos trabalhadores rurais para traçarem as estratégias e os objetivos a serem alcançados com cada ação. Ao mesmo passo, proibir a presença dos agentes externos representava uma tentativa de interromper o vínculo entre os segmentos que prestavam a orientação jurídica e, também, espiritual e os moradores da localidade buscando o enfraquecimento do movimento social.

Esta situação, denominada por Novaes (1985) da existência de um “estado de sítio” pode ser observada na reportagem *Burity não permitirá subversão no campo* em que observamos a proibição por parte do Estado da entrada de “estranhos” em Alagamar. De acordo com a reportagem

Assegurou o sr. Tarcísio Burity que o Governo não permitirá ação subversiva no local, “seja desenvolvida por proprietários, por agricultores ou por quaisquer outras pessoas”. Ele reafirmou que pessoas estranhas, particularmente, estrangeiros – “que como os brasileiros, devem respeitar a legislação do País que os acolhe” – não deverão frequentar a região conflitada, “pois é preciso desaquecer a tensão social e isto só será possível se camponeses e donos da terra puderem trabalhar sem ingerências de pessoas alheias (JORNAL CORREIO, 5 de Janeiro de 1980).

Partindo da leitura do trecho do jornal apresentado e tomando como base as discussões evidenciadas neste capítulo, compreendemos que o que era denominado pelo governador como “desaquecer a tensão social” correspondia a “desmobilizar o movimento social”. É interessante observarmos como para o Estado a presença dos estrangeiros que apoiavam a causa dos trabalhadores rurais era vista como uma “ingerência”, ou seja, uma intromissão. Tais

indivíduos seriam compreendidos, assim, como estranhos, “pessoas estranhas” nas palavras de Tarcísio Burity que teriam vindo para Alagamar com o objetivo de provocar ainda mais o clima de tensão instaurado.

Frente à proibição da realização de reuniões e da entrada de estrangeiros em Alagamar, alguns religiosos como, por exemplo, a irmã Marlene Burgers, de origem holandesa, chegou a ser presa acusada de tentar entrar em Alagamar e conversar com os trabalhadores rurais durante o “estado de sítio”. A prisão da irmã Marlene Burgers pode ser evidenciada a partir da reportagem *Corregedor vai a Alagamar e PM mantém 250 soldados de prontidão* publicada pelo jornal O Norte onde consta que

Continuam em vigor as determinações no sentido de que seja bloqueado o acesso de estrangeiros a Alagamar. Isto se prende ao nosso dever de proteger a incolumidade física deles e evitar ingerências indébitas em assuntos que não lhes diz respeito – disse ontem o titular da Segurança Pública, Luiz Bronzeado, ao comentar os acontecimentos do Ano Novo, que culminaram com as prisões da Freira Marlene Schuberg e do colono Cícero Tiburtino (JORNAL O NORTE, 4 de Janeiro de 1980).

A prisão da referida freira, ocorrida juntamente com a de um trabalhador rural, Cícero Tiburtino, enquadrrou-se, como evidencia o jornal mencionado, nas tentativas do Estado em conter a presença dos agentes externos em Alagamar, agentes que como ratifica a fonte de pesquisa evidenciada, estavam “interferindo” em assuntos que não “lhes dizia respeito”. A soltura dos supostos “subversivos” deu-se a partir da ida de Dom José Maria Pires e Tarcísio Burity a delegacia em que os presos encontravam-se. Assim, “Logo no 1 de Janeiro, o arcebispo procura o governador do Estado e juntos vão até a delegacia da cidade mais próxima de Alagamar, para soltar uma freira” (NOVAES, 1985, p.218). Este momento pode ser evidenciado, também, a partir dos versos de cordel de Severino Izidro Faustino (2013) quando apresenta que

D. José, na mesma hora/ Partiu pra granja Santana/ Pediu ordem de soltura/ Buriti (sic) deu, foi bacana/ D. José veio e acordou/ O delegado e soltou/ Os quatro em Itabaiana/ Trouxe-os para suas casas/ Com amor e simpatia/ Acabando a amargura/ Que cada esposa sentia/ Pra cada pessoa amada/ O resto da madrugada/ Foi somente de alegria (SEVERINO IZIDRO FAUSTINO, 2013, p.7).

Os versos apresentados, à medida que apresentam o episódio da prisão dos indivíduos anteriormente mencionados, evidenciam-nos a situação na qual as famílias de Alagamar se encontravam vendo seus familiares sendo levados pela polícia, sem saber para onde iriam e tampouco qual tratamento seria dispensado para estes. Tal aspecto pode ser observado quando

o poeta menciona a situação de “amargura” em que ficaram as esposas mediante o medo do que poderia ter acontecido com seu familiar, amargura que cede lugar a “alegria” quando da volta do ente querido.

É interessante ressaltarmos que enquanto perdurou o “estado de sítio” em Alagamar, o único agente externo que podia ter acesso à comunidade rural era o então arcebispo da Paraíba, Dom José Maria Pires. De acordo com a reportagem *Só o arcebispo pode ter acesso*, publicada pelo Jornal Correio da Paraíba em 9 de Janeiro de 1980,

As reuniões continuam proibidas entre agricultores em “Alagamar e Maria de Melo”. As pessoas estranhas também não têm acesso à região, exceto o arcebispo D. José Maria Pires. As recomendações são do Secretário da Segurança, Luiz Bronzeado, em memorando ao delegado especial Dirson Clementino de Araújo (JORNAL CORREIO, 9 de Janeiro de 1980).

A apresentação de Dom José Maria Pires como único agente que poderia ter acesso a Alagamar em um dos momentos de maior tensão da “Luta do Povo de Alagamar” remete-nos aquilo que Pereira (2012) denominou de um “poder simbólico” do referido arcebispo. Enquanto representante máximo da Igreja Católica na Paraíba, o religioso possuía uma influência que não se restringia ao espaço da instituição religiosa, mas que irradiava para outras esferas, inclusive na política. Este “poder” em questão pode ser observado a partir do depoimento de nossa entrevistada quando menciona que

Ah, eles foram perseguidos também, foram perseguidos sim. Mas eles tinham os meios deles lá e se comunicavam com a gente. Ninguém prendia o Dom José Maria Pires, ele tinha uma autoridade muito grande e nunca foi barrado. Ele sempre ia com polícia ou sem polícia ele estava junto com a gente. Era assim (MARIA JOSÉ BARBOSA, 2014).

O trecho da entrevista acima transcrito nos possibilita perceber como a partir do cargo religioso que ocupava, Dom José Maria Pires era visto como uma “autoridade” o que conferia o “direito” de poder transitar por Alagamar com ou sem a figura dos policiais. Podemos observar, assim, que o arcebispo possuía uma influência política que fazia com que até mesmo a polícia, personificação do poder do Estado, respeitasse e não impedisse a sua entrada na comunidade rural.

Para compreendermos este aspecto, torna-se interessante, também, observarmos, por exemplo, a pressão que Dom José Maria Pires exerceu sobre Tarcísio Burity para que pudesse libertar da prisão Marlene Burgers e o trabalhador rural Cícero Tiburtino. Basta pensarmos,

ainda, o impacto que as suas declarações causavam na sociedade, impacto que pode ser aferido a partir da repercussão de suas cartas pastorais e notas, como, por exemplo, uma nota publicada em 8 de Janeiro de 1980 pela Arquidiocese da Paraíba e assinada por Dom José Maria Pires, e que adquiriu repercussão significativa devido a incitação a “desobediência civil”. Na nota consta que

A Arquidiocese da Paraíba, face aos últimos acontecimentos que estão acontecendo em Alagamar, vem, através de nota distribuída ontem, com toda a imprensa da Paraíba, e assinada pelo arcebispo Dom José Maria Pires, manifestar o seguinte: 1. Não queremos nem admitimos a violência, [...]; 2. Não aceitamos a passividade, o medo, a acomodação, o isolamento dos pobres e oprimidos, [...]; 3. Respeitamos a objeção de consciência e, por isso, aconselhamos a desobediência civil com os riscos que ela comporta, quando se tratar de ordens claramente injustas e foram esgotados os recursos disponíveis para uma solução rápida e eficaz (“Desobediência às ordens de sua excelência quando vêm nos destruir”) (João Pessoa, 8 de Janeiro de 1980)⁶.

A nota publicada pela Arquidiocese da Paraíba é composta por seis itens em que Dom José Maria Pires tece considerações acerca da situação de Alagamar no início dos anos 1980. No trecho que apresentamos, ressaltamos o primeiro item que versa a respeito do uso da “não-violência” no âmbito do movimento social como uma maneira de contrapor-se as ações empreendidas pela polícia e pelos jagunços que tinham por base o uso da violência. Tal orientação pode ser observada no depoimento de nossa entrevistada quando apresenta que: “Não violência! Era uma luta pacífica que não era para trazer nenhuma violência. Só que a gente não podia desistir porque a gente tinha direito” (MARIA JOSÉ BARBOSA, 2014).

Além de ratificar a orientação da “não-violência”, nossa entrevistada remete-nos ao segundo ponto da nota, a saber, “Não aceitamos a passividade”. Esta questão pode ser observada quando evidencia que “não podia desistir”, ou seja, não era permitido ter uma postura de passividade mediante a situação de opressão que os trabalhadores rurais vivenciavam.

Por último, destacamos o terceiro ponto em que o arcebispo orienta para a “desobediência civil”, ou seja, a não aceitação daquilo que o Estado defendia e queria impor, tal como as tentativas em desmobilizar o movimento social. Esta declaração resultou na publicação por parte de Tarcísio Burity de um texto em que comenta a postura desse religioso. Vejamos um trecho da reportagem *Burity teme desobediência civil pregada por Dom José* publicada no Jornal Correio da Paraíba, que menciona que:

⁶ A referida nota está disposta, também, nos anexos desta dissertação. Encontramos esta nota no caderno de clipping mencionado em nossa metodologia.

Em nota oficial de quatro laudas distribuídas ontem à noite, o governador Tarcísio Burity manifestou-se profundamente preocupado com o conselho dado pelo arcebispo D. José Maria Pires aos camponeses de Alagamar “para que exercitem a desobediência civil”. Entende o governador que o derramamento de sangue não é o caminho “para quem deseja, com sinceridade, resolver problemas sem o uso de violência”. [...]. Numa situação de equilíbrio, acredita o sr. Tarcísio Burity que Arquidiocese e Governo buscarão a solução correta e justa para a proteção dos humildes, sem ferir, entretanto, o direito de ninguém (JORNAL CORREIRO DA PARAÍBA, 9 de Janeiro de 1980).

É interessante observarmos a conotação dada pelo governador do Estado à ordem da “desobediência civil”. A partir do exposto pelo jornal evidenciado, visualizamos que o discurso do Tarcísio Burity fazia uma associação entre a “desordem civil” e o “derramamento de sangue”, ou seja, o uso da violência. Partindo da análise das fontes até o presente momento elucidadas, observamos que a existência da violência em Alagamar partia dos representantes do Estado e dos novos proprietários das terras e não dos partícipes do movimento social e entidades que manifestavam apoio a estes.

A carta a que o governador propunha-se a responder ratificava a postura da Arquidiocese da Paraíba e do Dom José Maria Pires de que a ação de reivindicação e de resistência dos trabalhadores rurais de Alagamar deveria estar alicerçada no não uso da violência, o que pôde ser observado, também, a partir do relato de Maria José Barbosa (2014).

Compreendemos que caso a “desobediência civil” proposta pelo arcebispo significasse o “derramamento de sangue”, ou seja, o uso da violência, este estaria sendo contraditório em relação aos princípios teológicos que defendia, a saber, os da Teologia da Libertação, que como destacamos, tinha como uma de suas bases, assim como evidenciado por Tosi (2005), a defesa dos Direitos Humanos.

Ressaltamos que a defesa da “não-violência” em Alagamar foi considerada uma das principais características do referido movimento social, aspecto que ganhou repercussão na mídia impressa, como podemos observar na reportagem *D. Helder afirma que Alagamar é o símbolo da luta não violenta* onde consta que “[...], Dom Helder Câmara comentou que Alagamar, a fazenda núcleo de sucessivos conflitos entre posseiros e latifundiários, no interior paraibano, é ‘símbolo da luta não violenta’” (JORNAL CORREIO DA PARAÍBA, s/d) e, também, na matéria *“Freiras voltam a Alagamar”, é uma promessa do Arcebispo* onde Dom José Maria Pires evidencia que “Como nós, ao mesmo tempo, defendemos os direitos humanos e somos pela não violência, continuaremos tranquilamente dando assistência ao povo de Alagamar” (JORNAL A UNIÃO, 8 e Janeiro de 1980).

Frente a ênfase dada pelo segmento católico presente em Alagamar a “não-violência”, compreendemos que a “desobediência civil” a qual Dom José Maria Pires fez menção, não se remetia ao emprego da violência ou do “derramamento de sangue” como foi enfatizado nas palavras de Tarcísio Burity em sua carta-reposta a nota expedida pela Arquidiocese da Paraíba.

Diante deste momento marcado por embates entre religiosos, Estado e representantes dos proprietários das terras, acirramento da perseguição e opressão sofrida pelos moradores da localidade, os trabalhadores rurais de Alagamar, tomando como referência a orientação de “não-violência”, continuam suas ações de resistência na perspectiva de conseguirem a desapropriação das terras. Tal continuidade pode ser observada no Informativo Arquidiocesano n.83 (1980) quando apresenta que

Mas a resistência do povo de Alagamar, Piacas, Caipora e Maria de Melo continua: apesar do isolamento e da presença policial... Apesar da proibição de entrada de todas aquelas pessoas que apoiam... Apesar das ameaças dos proprietários e dos seus capangas... Apesar das tentativas do governador de impor um acordo (INFORMATIVO ARQUIDIOCESANO, n.83, 1980, p.14).

Através da leitura do trecho do Informativo Arquidiocesano n.83 (1980), alguns aspectos podem ser inferidos, a saber: o primeiro trata-se de uma questão teórico-metodológica. Analisando esta parte do documento e, também, outros trechos que foram mencionados ou não na presente dissertação, observamos que este tece, em alguns momentos, uma leitura “apaixonada” e, de certo modo, “heroica” da ação dos trabalhadores rurais e do movimento social empreendido. Tivemos esta constatação quando nos detemos, também, nos depoimentos orais utilizados nesta pesquisa e, ainda, nos cordéis. Estas fontes, embora de autoria, forma de publicação, público a que se destina diferenciados, possuem um elemento, dentre outros, em comum: ambas foram elaboradas, constituídas a partir da realidade e do olhar de quem vivenciou o cotidiano do movimento social evidenciado em nossa dissertação.

As mãos dos trabalhadores rurais, dos representantes religiosos que participaram e vivenciaram a “Luta do Povo de Alagamar” escrevem seus poemas, seus informativos, cordéis a partir do espaço que ocuparam no movimento social e das experiências que construíram. Do mesmo modo, os relatos orais dos nossos entrevistados são elaborados tendo como alicerce suas vivências na ação coletiva, o que não significa que as experiências passadas determinem a construção de tais fontes, mas que os partícipes do referido movimento social constroem possibilidades narrativas a partir das ações de resistências das quais foram partícipes.

Compreendemos que “a história em que me faço com os outros e de cuja feitura tomo parte é um tempo de possibilidades, e não de determinismo” (FREIRE, 2011b, p.52). Nesta

perspectiva, enquanto constroem e vivenciam suas histórias, os indivíduos elaboram possibilidades narrativas permeadas por suas leituras de mundo. Torna-se, assim, importante que o pesquisador tenha clareza do seu percurso teórico/metodológico para compreender os lugares de escrita de suas fontes e suas intencionalidades.

Feitas estas considerações, um segundo aspecto a observar no trecho do depoimento elucidado, é a ratificação da continuidade da mobilização dos trabalhadores rurais, percebida quando o documento ressalta uma série de “apesar de”, ou seja, de elementos como, por exemplo, a violência, que poderiam interferir no encaminhamento das ações ou até mesmo desmobilizar o referido movimento social. Continuando o movimento social, mesmo diante do contexto instaurado, os trabalhadores rurais conseguiram iniciativas do Governo Federal e Estadual no sentido de “solucionar” a questão da terra em Alagamar. Tais iniciativas podem ser observadas no Informativo Arquidiocesano (1980) em que consta:

Finalmente, no dia 16 de janeiro, sai a “SOLUÇÃO DADA PELO GOVERNO FEDERAL E ESTADUAL”, para o problema da GRANDE ALAGAMAR... 1. O governador vai comprar a propriedade Maria de Melo e entregar suas terras aos agricultores; 2. Os agricultores poderão, de imediato, cultivar a terra como quiserem, sem restrições de espaço ou de tipo de plantio; 3. O gado será imediatamente afastado de toda a propriedade Maria de Melo; 4. O governo do Estado vai iniciar, logo hoje, uma ação de total apoio aos agricultores, oferecendo sementes, assistência técnica, silos metálicos e programas de saúde e de educação; 5. Será criada uma cooperativa a ser composta e dirigida pelos próprios agricultores; 6. Hoje mesmo o Governador constituirá um grupo de trabalho para cuidar de por em prática todas estas medidas (INFORMATIVO ARQUIDIOCESANO, n.83, 1980, p.14. Grifos do autor).

Decorridos cinco anos da morte de Arnaldo Maroja e do início das modificações no ritmo de vida dos trabalhadores de Alagamar, o dia 16 de Janeiro de 1980 representa uma das iniciativas do governo no sentido de atender as expectativas dos moradores da localidade. Porém, analisando o trecho do Informativo Arquidiocesano n.83 (1980) apresentado, alguns aspectos levam-nos a compreender que as medidas tomadas não correspondiam completamente aos anseios, expectativas e necessidades dos homens e mulheres partícipes do movimento social. As medidas apresentadas se constituíam, assim, como uma estratégia para “acalmar” os ânimos desses indivíduos.

Cabe destacar que anteriormente a esta proposta de “solução” o Governo Federal havia apresentado em 1978 um decreto de desapropriação de 2.000 dos 13.000 hectares que compunham a “Grande Alagamar”. Tal desapropriação ocorreu após a vinda de Ernesto Geisel a João Pessoa. Aproveitando a presença do então presidente, cerca de 300 trabalhadores rurais de Alagamar direcionaram-se a capital da Paraíba para falar com este e relatar a situação que

estavam vivenciando. Porém, não obtiveram êxito na tentativa. De acordo com o Informativo Arquidiocesano n.83 (1980), os trabalhadores rurais destacaram que:

Nós viemos aqui para pedir ao Presidente Geisel à desapropriação de Alagamar, porque chegamos à conclusão de que só o Presidente da República e mais ninguém pode resolver o nosso caso. JÁ SOLICITAMOS POR DIVERSAS VEZES O AUXÍLIO ÀS AUTORIDADES GOVERNAMENTAIS e até o presente, só tivemos promessas, nenhuma solução. [...]. Isso não pode ficar assim. QUEREMOS QUE NOSSOS DIREITOS SEJAM RECONHECIDOS... (INFORMATIVO ARQUIDIOCESANO n.83, 1980, p.7. Grifos do autor).

O documento apresenta-nos a negligência dos que poderiam autorizar a desapropriação das terras, frente à situação em que os moradores da comunidade encontravam-se. Diante da pressão e da mobilização empreendida pelos trabalhadores em frente ao local em que o presidente estava, mesmo se negando a falar com os partícipes do movimento social, ao retornar para Brasília, o presidente assinou um decreto de desapropriação correspondente aos 2.000 hectares mencionados. Porém, a quantidade de terras não era suficiente para comportar as 700 famílias que residiam em Alagamar desde a época do Arnaldo Maroja. Frente a este fato, os trabalhadores rurais prosseguiram o movimento social na perspectiva de reivindicar a desapropriação de outras áreas, o que resultou no conjunto de “soluções” apresentadas em 1980, evidenciadas anteriormente.

Esta nova proposta atendia aos anseios dos trabalhadores rurais ao propor que poderiam plantar sem restrições de tipos de plantio, o que diferenciava do momento anterior, em que como evidenciamos, existia uma “liberdade condicionada”. Outro aspecto significativo seria a retirada do gado que representava a eliminação de uma das formas de opressão utilizadas pelos novos proprietários. Porém, alguns pontos da “solução” foram alvo de discussão por parte dos trabalhadores rurais e, também, dos pesquisadores que se detiveram neste movimento social, a saber, os pontos 1 e 5. Para entendermos as contradições desses pontos, torna-se interessante apresentarmos a carta-reposta dos moradores de Alagamar ao governo. Nesta consta algumas reflexões, dentre as quais:

Nós agricultores de (sic) Grande Alagamar reunidos para discutir a decisão do Governo Federal e Estadual de comprarem a fazenda Maria de Melo, entendemos o seguinte: 1. Para resolver definitivamente o problema da região é necessário a desapropriação da Grande Alagamar que tem área de 13.000 ha, e engloba Urna, Salomão, fazenda Modelo e outros; 2. Que para se fazer cumprir o Estatuto da Terra (lei 5.504) que regulamenta a Reforma Agrária, o procedimento deveria ter sido a desapropriação por interesse social e não a compra, uma vez que há tensão social na área; [...]. 4. A cooperativa só deve ser fundada depois de nós pensar e decidir junto

com todo o povo. [...]. A LUTA CONTINUA (INFORMATIVO ARQUIDIOCESANO, n.83, 1980, p.15. Grifos do autor).

O primeiro embate entre trabalhadores rurais e Estado refere-se à extensão territorial que seria destinada aos moradores de Alagamar. De acordo com a “solução” dada pelo Governo Federal e Estadual a área a ser comprada seria a de Maria de Melo, o que não era suficiente para assegurar que estes homens e mulheres teriam um espaço para residir e trabalhar. Como evidenciamos Alagamar ou a “Grande Alagamar” correspondia a uma área de 13.000 hectares formada por vários sítios ou fazendas, dentre eles, Maria de Melo. Desta forma, apenas Maria de Melo não seria suficiente para comportar as 700 famílias.

Mediante a esta situação, os partícipes do movimento social pronunciaram-se na perspectiva de reivindicar que outros sítios também fossem entregues. Isso nos permite observar que a ação desenvolvida pelos trabalhadores rurais não resultou na desapropriação de toda a área que compunha a “Grande Alagamar”, como veremos posteriormente, o que ocasionou divergências e problemas no instante de dividir as terras entre as famílias.

Outro elemento polêmico em relação à “solução” foi à criação de uma cooperativa em Alagamar, existente até hoje e tendo como presidente atual Expedito Francisco Gonçalves, um dos poetas do cordel utilizado nesta pesquisa. A criação desta entidade foi um dos elementos que ocasionou dúvidas e debates entre os participantes da “Luta do Povo de Alagamar”. Para alguns estudiosos deste movimento social, a criação deste órgão foi uma maneira de dispersar os trabalhadores rurais e de fomentar divisões no grupo que se mobilizava em prol da desapropriação. Assim, a cooperativa teria sido “a fórmula que o governo encontrou para dividir o movimento e cooptar moradores” (NOVAES, 1985, p.221). Foi em nome da referida cooperativa que ocorreu a expedição os títulos de propriedade. Os versos de Severino Izidro Faustino (2013) apresentam-nos como ocorreu este processo. De acordo com este

26 de junho de 80, veio aqui/ João Figueiredo, presidente do Brasil/ Junto ao ministro da casa civil/ Paulo Yocota, do INCRA, e Burity/ O cantor Gonzagão do cariri/ Fez um show de sucesso no baião/ Figueiredo, deu três títulos a direção/ Dando a COOGRAL, todo o domínio/ Terminando num mesmo condomínio/ Só mudava era a forma de patrão (SEVERINO IZIDRO FAUSTINO, 2013, p.12).

O trecho do cordel destaca um dos momentos da “Luta do Povo de Alagamar” sempre mencionados pelos trabalhadores rurais que participaram do movimento social e também pelos moradores de Salgado de São Félix- PB quando se remetem a este movimento social: a vinda de João Batista Figueiredo, presidente do Brasil a época, Tarcísio Burity, governador do Estado

da Paraíba e o compositor, interprete e sanfoneiro, Luiz Gonzaga, dentre outros. Além de nos apresentar este momento de celebração, de “festa”, de “show” pela desapropriação das terras, momento significativo para os trabalhadores rurais de Alagamar, significado que pode ser aferido pelo tom de alegria e de vitória que perpassam os versos do poeta, o trecho citado nos apresenta algumas reflexões acerca do desfecho do movimento social.

Um primeiro elemento a observar é a quantidade de terras que foram desapropriadas. De acordo, com Severino Izidro Faustino (2013), três foram os títulos de propriedade entregues naquela ocasião. Poderíamos, então, questionar: frente à quantidade de sítios que compõem a “Grande Alagamar”, por que apenas três títulos de propriedade foram expedidos? Tal questionamento pode ser respondido a partir das considerações que o nosso entrevistado José André Filho (2013) elaborou acerca do momento das desapropriações em que afirma que:

O que esquentou muito a cabeça da gente foi à divisão das terras, porque o presidente baixou aqui né? A terra do homem era muito grande, mas aonde o pessoal não se mexeram, eles não mexeram não. Quem tava ficou. Ele só assinou as três áreas que o pessoal brigou que foi Maria de Melo, Piacas e Alagamar, as outras áreas como Vargem Grande, Fazenda Nova, [...], que antes era do Dr. Valdomiro, ficou como era (JOSÉ ANDRÉ FILHO, 2013).

Analisando o depoimento de José André Filho (2013), observamos que os três títulos de propriedade entregues na ocasião evidenciada por Severino Izidro Faustino (2013), correspondem, respectivamente aos sítios Maria de Melo, acrescidos de Alagamar e Piacas. Compreendemos então, que os pedidos dos trabalhadores de Alagamar para que além do sítio Maria de Melo outras localidades fossem entregues aos moradores foi atendido, porém, não de forma a abranger os 13.000 hectares.

Frente à desapropriação destas três áreas, ao analisarmos as nossas fontes, ficamos nos questionando a respeito do porquê da desapropriação destes e não de outros. Porém, analisando o depoimento de José André Filho (2013) exposto acima, percebemos que este ao construir uma leitura da “Luta do Povo de Alagamar”, a partir de suas vivências e experiências na ação coletiva, estabelece uma relação entre o recebimento dos títulos destas três áreas e o fato dos moradores destes sítios terem se “mexido”.

Acionando a perspectiva teórica na qual estamos alicerçados neste trabalho, entendemos o “se mexeram” como “mobilizaram-se”, “organizaram-se”, “fizeram-se” enquanto classe e constituíram um movimento social, uma “luta do povo”, dos oprimidos e pequenos na perspectiva da Teologia da Libertação. “Mexer-se” remeteu a não ter uma postura de

passividade e de aceitação frente à situação de opressão e negação de direitos na qual os trabalhadores rurais de Alagamar estavam inseridos.

Partindo da interpretação do nosso entrevistado em diálogo com nosso embasamento teórico, observamos que um dos elementos que provavelmente teria levado a desapropriação de Maria de Melo, Piacas e Alagamar teria sido a mobilização dos trabalhadores rurais destas localidades e sua organização. Partindo da narrativa de José André Filho (2013) podemos observar, também, que nem todos os sítios que compunham a “Grande Alagamar” “se mexeram”, ou seja, organizaram-se para reivindicar a permanência na terra.

Frente à desapropriação dos três sítios, um novo dilema apresenta-se para os trabalhadores rurais de Alagamar partícipes do movimento social, a saber: como dividir as terras desapropriadas de maneira a contemplar não apenas os integrantes da “luta”, mas as famílias que pertenciam a “Grande Alagamar”. Novamente, José André Filho (2013) possibilita-nos compreender esta situação. Nas palavras do trabalhador rural,

Sim, aí na hora da divisão teve que quebrar a cabeça, porque pelo gosto da igreja, pela lei, o módulo da região, eles falam assim né, era para ser de vinte e cinco hectares para cada posseiro, mas a terra que foi desapropriada, [...], num dava hectares para cada pessoa. Foi contado o número de pessoa que tinha direito. Tinha pessoa que era contra que também teve direito, aí ficou o quebra-cabeça um bocado de tempo. Sai e não sai e lá vai. Eu sei que chegou o ponto do pessoal se reuniu e decidiu com o pessoal da igreja, com advogado, com tudo. Muita gente não lutou, mas depois queria sua terra e tinha direito. Aí a gente falou que queria o quanto que fosse. Eu sei que por final tem gente com dez, com doze, com treze, outro com seis, cinco, só não pôde ser menos de três (JOSÉ ANDRÉ FILHO, 2013).

O relato apresentado evidencia como a presença do segmento católico em Alagamar, perpassou diversos momentos do desenrolar do movimento social, inclusive no ato de divisão das terras. A partir de nosso entrevistado, observamos como a orientação dada pelos religiosos seguia os princípios do Estatuto da Terra, quando versa sobre a extensão territorial que deveria ser destinada para cada trabalhador rural. Tal orientação pode ser observada, também, no Informativo Arquidiocesano n.83 (1980), quando ao apresentar suas considerações acerca da proposta de “solução” do Estado, os partícipes da ação defendem que “A divisão da terra, [...], deve obedecer também ao Estatuto da Terra, isto é, as parcelas deverão ter o mínimo de 25 ha. Não aceitamos o minifúndio!” (INFORMATIVO ARQUIDIOCESANO, n. 83, 1980, p.15).

O depoimento remete-nos, também, a um dos elementos que até hoje é alvo de debate em Alagamar: a disparidade existente na distribuição das terras. Como podemos visualizar, existem diferenças significativas na proporção e na extensão das terras distribuídas, existindo

trabalhadores rurais que ficaram com seis hectares e outros com treze, ou seja, mais que o dobro da quantidade de terras.

É interessante pensarmos, também, as contradições e divergências existentes em Alagamar no contexto da ação coletiva. O entrevistado possibilita-nos pensar que a participação destes indivíduos na “Luta do Povo de Alagamar” não era unânime, ou seja, não podemos generalizar que todos os trabalhadores rurais da comunidade rural e de todos os sítios estiveram envolvidos no movimento social. Estas disparidades e contradições podem ser vistas quando nosso entrevistado ao discutir acerca das reuniões evidencia que “não podia fazer aqui, porque além do pessoal contra, tinha os policiais” (JOSÉ ANDRÉ FILHO, 2013).

Não nos cabe neste trabalho elencar os motivos pessoais, políticos, econômicos ou culturais que levaram uma parcela dos trabalhadores rurais de Alagamar a não participar e apoiar o movimento social e até mesmo opor-se a este. Porém, tornou-se necessário evidenciar estas contradições para que pudéssemos compreender a problemática que foi inaugurada na comunidade rural com a desapropriação e a divisão das terras, problemática que girava em torno da discussão de como incluir todos os trabalhadores rurais, inclusive os que não apoiaram a ação, nas terras que seriam divididas.

Mesmo considerando estas contradições, observamos que a desapropriação das terras e entrega aos trabalhadores rurais representou um rompimento com a situação de opressão e de “liberdade condicionada” em que viviam. Com a posse da terra os trabalhadores rurais puderam ter onde morar e plantar, um dos principais elementos que levava os partícipes a tocarem a sua “luta”. Feitas as desapropriações e divisões, seguiu-se o período de entrega das escrituras, de legalização da posse da terra, período este que se estendeu pelos anos 1990. De acordo com o poeta “Em 95 fez o desmembramento/ Memoriais descritivos a entregar/ Em 96 começamos a registrar/ Feitas quase 300 escrituras/ Realizando os sonhos das criaturas/ Que são donos da grande Alagamar” (SEVERINO IZIDRO FAUSTINO, 2013, p.12).

Processualmente, o “sonho das criaturas” foi sendo concretizado, ou seja, paulatinamente a posse das terras por parte dos trabalhadores rurais de Alagamar foi se concretizando e tornando uma realidade, realidade que era caracterizada pela presença de novos donos para uma parcela das terras de Alagamar. Não mais, grandes produtores de cana-de-açúcar que enxergavam as terras da “Grande Alagamar” apenas como uma fonte de lucro a partir da política de expansão canavieira via incentivos do Proálcool. Não mais proprietários que como nas palavras de Dom Francisco Austragélío, tornavam Alagamar “[...], uma terra onde se tange o homem como gado e se defende o gado como homem” (JORNAL O NORTE, 6 de Janeiro de 1980), e, sim, “as criaturas” que agora são os donos de uma parte das terras, posse

esta que foi resultado da resistência dos trabalhadores rurais, frente as diversas situações que foram apresentadas no desenrolar do movimento social. Neste sentido, um dos poetas evidencia que “Depois de várias prisões/ Muita gente machucada/[...]/ Massacre e torturação/ Por capataz e o patrão/ Querendo nos expulsar/ Nascemos aqui para ficar/ Deus nos deu cobertura/ É essa a lembrança pura/ Da luta de Alagamar” (EXPEDITO FRANCISCO GONÇALVES, 2013, p.8).

Frente aos caminhos da memória e da História da “Luta do Povo de Alagamar” que tentamos percorrer neste capítulo, observamos que Alagamar integra um conjunto de comunidades rurais que em suas histórias colocaram o “campo em movimento”, ou seja, organizaram estratégias de resistência e mobilização para tentar mudar a situação e opressão e negação de direitos humanos na qual se encontravam. Através de suas ações, no decorrer do movimento social estes trabalhadores rurais construíram experiências, experiências nas quais nos debruçaremos no próximo capítulo para analisar como este movimento social se constitui como um espaço de construção de práticas educativas na perspectiva da Educação Popular.

DIÁRIO DA BARRAGEM 06/10/80

Bispos e rurícolas de Alagamar expulsam o gado das plantações



Além de também expulsar os animais, Dom Helder Câmara dialoga com os policiais.



Dom José Maria Pires reuniu os rurícolas e expulsou o gado dos roçados.

Os sacerdotes, Dom José Maria Pires, Dom Helder Câmara e outros, que foram ontem pela manhã a Alagamar, resolveram pessoalmente expulsar o gado dos campos de plantações dos camponeses, chegando todos eles a percorrer as estradas do gado todos os dias.

visando assim somente os grandes lucros. Esta ação faz parte da luta de libertação dos trabalhadores rurais, visando a melhoria das condições de vida e a recuperação das terras.

3 “UM POVO UNIDO ESPERANDO UMA SOLUÇÃO”
E EDUCANDO POPULARMENTE:
A “LUTA DO POVO DE ALAGAMAR” E A CONSTRUÇÃO DE
PRÁTICAS EDUCATIVAS

Bispos apelam para a não violência

humildes

vitoriar

solidariedade



D. Helder
vê direitos
usurpados

Todos ouvem palavras de D. Helder defendendo a cont



mudanças



“Onde se vê
o homem com
gado e se
fende o gado
como homem
é uma terra
que se dá
moraliza.”

Justiça

É constitucional o
direito de reunião

3 “UM POVO UNIDO ESPERANDO UMA SOLUÇÃO” E EDUCANDO POPULARMENTE: A “LUTA DO POVO DE ALAGAMAR” E A CONSTRUÇÃO DE PRÁTICAS EDUCATIVAS

Pensarmos os movimentos sociais é remetermos a um espaço de reivindicações, de busca pela conquista e/ou manutenção de determinados direitos sociais e humanos. Porém, para além do caráter político, tais ações coletivas possuem, também, uma dimensão educacional. No desenrolar do processo reivindicativo, os sujeitos partícipes, vão construindo experiências que são educativas na perspectiva em que os permitem tecer outras leituras da sua realidade social e histórica, bem como compreender os seus direitos, deveres e perceber o porquê da sistematização do próprio movimento social do qual participam. Nesta perspectiva, no presente capítulo nos centraremos nas práticas educativas construídas no interior da “Luta do Povo de Alagamar”.

Para tanto, iniciaremos discutindo de que maneira os movimentos sociais possuem uma dimensão educacional que se aproxima da Educação Popular, para, posteriormente, centrarmos-nos na ação coletiva a que nos reportamos. Analisarmos as práticas educativas da “Luta do Povo de Alagamar”, é compreendermos os partícipes do movimento social como educadores e educandos que constroem um conhecimento e o ensinam e aprendem não no ambiente de sala de aula, da escola, mas a partir de suas práticas cotidianas, do contexto da “luta”, do seu fazer-se enquanto membros de uma coletividade e da busca de rompimento com a situação de opressão e marginalização social em que se encontravam.

3.1 Ensinando e aprendendo com e nos movimentos sociais

Para pensarmos os movimentos sociais como um espaço de práticas educativas, torna-se necessário compreendermos alguns questionamentos, tais como: o que é educação? Em que espaço se efetiva? E, por último, o que constitui uma prática educativa? Tais questões não são estanques, estando, assim, inter-relacionadas, complementando-se.

Em um primeiro momento, é interessante observarmos que compreendemos a Educação como uma prática cultural em que os indivíduos constroem conhecimentos e saberes a respeito de um acontecimento ou objeto. Pensarmos a Educação como uma prática cultural é partirmos da compreensão de que

A cultura é concebida como modos, formas e processos de atuação dos homens na história, onde ela se constrói. Está constantemente se modificando, mas, ao mesmo

tempo, é continuamente influenciada por valores que se sedimentam em tradições e são transmitidos de uma geração para outra. A educação de um povo consiste no processo de absorção, reelaboração e transformação da cultura existente (GOHN, 2007, p.98).

A educação remete, assim, a um processo de construção e reconstrução de valores e de transformação da realidade em que determinados sujeitos estão inseridos. Tal exercício, costumeiramente, é associado a uma determinada instituição, a saber, a escola. Neste sentido, percebemos uma aproximação entre a escola e a educação de forma que estes dois termos passam a ser utilizadas no cotidiano como sinônimas.

Esta associação deve-se ao lugar que historicamente a escola ocupou na elaboração e circulação de saberes e ao tipo de conhecimento que historicamente foi percebido como o verdadeiro, o fidedigno, a saber, o conhecimento científico, elaborado no âmbito de instituições clássicas como a escola e as universidades. Desta maneira,

A produção do saber científico, historicamente, tornou-se especificidade das instituições acadêmicas, [...], por meio de atividades de ensino e pesquisa, gerando a polaridade saber científico *versus* saber popular, teoria e prática, cultura erudita e cultura popular, o que vem a constituir o cerne da idealização da modernidade e da lógica racional da ciência pragmática e utilitarista, passando a compor o fazer universitário, destinado a pequenos grupos sociais (JEZINE, 2007, p.156. Grifo da autora).

O modelo de racionalidade científica que legou à escola e às universidades como o espaço da Educação, de construção do conhecimento, é o mesmo que, por exemplo, influenciou a construção de uma forma de pensar e escrever a História que negligenciava as camadas populares, que buscava a construção de uma verdade única e defendia a ciência como a maneira de alcançá-la. Nesta perspectiva, observamos que o referido paradigma cristalizou um tipo de conhecimento que não contempla, nem dialoga com os saberes e conhecimentos construído pelos sujeitos em outros espaços sociais que não as instituições clássicas, o que resultou na formulação daquilo que Jezine (2007) definiu como uma oposição entre o *saber científico* tido como sistematizado, comprovado, uma verdade absoluta e o *saber popular* visto como ausente de comprovação e sentido. Compreendemos que estes dois saberes dialogam e que é possível, por exemplo, construirmos um conhecimento científico tomando como suporte os conhecimentos, experiências e saberes das camadas populares.

Considerarmos os movimentos sociais como um *lócus* educativo, de ações, processos ou práticas educativas é romper com a percepção do conhecimento científico como a única possibilidade de explicação da realidade e dos acontecimentos e percebermos que a escola não

é o único espaço onde a educação efetiva-se. Como propõe Bonetti (2007) a construção de ações ou práticas educativas e saberes está para além das instituições clássicas, podendo ocorrer em vários espaços de pesquisa, de vivência e intervenção social, como, por exemplo, nos movimentos sociais que se constituem como um espaço de vivência e de trocas de experiências.

Ratificando o exposto, pensamos que a existência de uma Educação para além da escola, nos remete a que “Não há uma forma única nem um único modelo de educação; a escola não é o único lugar onde ela acontece e talvez nem seja o melhor; o ensino escolar não é a única prática e o professor profissional não é seu único praticante” (BRANDÃO, 2007, p.9). Desta forma, partindo das contribuições de Gohn (2007) e Brandão (2007) é que nos centramos na compreensão da “Luta do Povo de Alagamar” como um movimento social em que percebemos um tipo de educação que difere da educação escolar, institucionalizada, mas na qual os partícipes da ação coletiva, produziram saberes e conhecimentos. Compreendemos, assim, a “educação, [...], enquanto forma de ensino/aprendizagem adquirida ao longo da vida dos cidadãos; pela leitura, interpretação e assimilação dos fatos, eventos e acontecimentos que os indivíduos fazem” (GOHN, 2007, p.98).

Desta forma, podemos afirmar que os movimentos sociais, enquanto espaço de vivência e acontecimento presente na história de vida de seus partícipes, se constituem como um lugar em que se desenvolve um tipo de educação. A partir das experiências cotidianas em uma perspectiva thompsoniana, das vivências no interior da “luta”, homens e mulheres vão construindo um conhecimento da prática, a partir do qual desvelam aspectos da sua realidade, problematizando-a, ou como nas palavras de Gohn (2007), tecem interpretações dos “fatos” vivenciados. Neste sentido, quando falamos em práticas educativas gestadas nos movimentos sociais remetemo-nos aos

[...], aprendizados que conduzem a tomadas de iniciativas que promovem as mudanças e os fortalecimentos das relações e dos grupos a partir do desenvolvimento de conhecimentos, habilidades, competências, valores, princípios, hábitos e atitudes. Os processos educativos [práticas educativas] estão associados a, além, das ações clássicas de ensino, as experiências de pesquisa, experimentação, vivência, sensibilização, problematização, intervenções sociais e outros (BONETTI, 2007, p.56).

Enquanto mecanismo que busca incluir os sujeitos marginalizados historicamente e repensar a estrutura da sociedade, os movimentos sociais podem atuar na perspectiva de construção de vivências e de experiências por parte dos indivíduos envolvidos na ação; da

sensibilização no sentido em que buscam atrair o olhar da sociedade para a bandeira que está sendo defendida pelo movimento social; da problematização da realidade em que se encontra um segmento social; e, da intervenção social a partir dos diversos atos e atividades que são empreendidos para por na ordem do dia determinada pauta que se deseja debater. Assim, os movimentos sociais reúnem os elementos apontados por Bonetti (2007) e associados ao empreendimento de processos educativos, o que ratifica o pressuposto defendido em nossa dissertação de pensarmos estas organizações coletivas, e, em específico, a “Luta do Povo de Alagamar” como um lócus de práticas educativas.

Através da participação nos movimentos sociais, os sujeitos podem formular uma leitura do seu cotidiano e situação social, bem como no decorrer do processo e na busca pela manutenção e conquista dos seus direitos, aprendem de que maneira estão sistematizadas as relações sociais, tendo a possibilidade de compreender quais intencionalidades e relações de poder estão presentes nos discursos pronunciados e nas ações desencadeadas pelos representantes dos diversos setores que compõem a sociedade. Nesta perspectiva,

Essas dispersas e diversas mobilizações populares se prolongam por todas as últimas décadas. Controladas, cooptadas ou reprimidas brotam e rebrotam tão persistentes quanto à exclusão e marginalização a que continuam submetidos os setores populares, ao longo destas décadas. Não é temerário, portanto, supor que essas mobilizações agiram como pedagogos no aprendizado dos direitos sociais, (ARROYO, 2003, p.31).

Resultado das contradições sociais e da marginalização de determinados segmentos, os movimentos sociais são apresentados por Arroyo (2003) como “pedagogos no aprendizado dos direitos sociais”. Assim, estas ações coletivas constituem-se como um espaço que “ensina”, que pode permitir aos seus partícipes, dentre outros aspectos, conhecer seus direitos sociais, desencadeando um processo de conscientização e de reivindicação.

Compreendemos que a conscientização remete, tal como evidenciou Freire (1967), a percepção ou compreensão, por parte dos indivíduos excluídos, de sua situação de opressão e negação dos direitos, para então denunciá-la e superá-la. É nesta perspectiva que pensamos os movimentos sociais como “pedagogos”, no sentido em que desenvolvem reflexões nos indivíduos que podem desencadear um processo de conscientização.

Além do aprendizado dos direitos sociais, os indivíduos que participam de ações coletivas, tem a possibilidade de construir experiências que os permitem compreender qual a melhor forma de conduzir o processo, como organizar as ações de resistência e luta pelos

direitos, construindo, assim, uma pedagogia do movimento, tal como evidenciou Gohn (2009).

De acordo com esta autora, no desenrolar do movimento social os partícipes, a partir do diálogo com instituições e segmentos que acompanham a ação, vão construindo um conhecimento que os permite compreender os meandros e as relações de poder sobre as quais a sociedade está alicerçada. Neste sentido, os movimentos sociais, para além de uma ação política, possuem um caráter educativo e uma dimensão pedagógica, em que os sujeitos que participam da ação tem a possibilidade de construir experiências que resultam em saberes a partir dos quais é possível decodificar o porquê da situação de opressão e a necessidade de criar práticas de resistência e agenciamento.

Tomando como referência o que evidenciamos acerca da relação movimentos sociais e as práticas educativas, compreendemos que as pesquisas no âmbito desta temática apresentam-se como um espaço repleto de possibilidades de investigação e que tanto os movimentos sociais tidos como tradicionais como os denominados novos movimentos sociais, se constituem como um *lócus* de constituição de saberes. Assim, “Há toda uma história das lutas sociais e da formação do campesinato brasileiro que poderia ser recuperada com esta preocupação específica de compreender os processos pedagógicos nela produzidos” (CALDART, sd, p.2).

Feitas estas considerações acerca das práticas educativas construídas no âmbito dos movimentos sociais e dos saberes e conhecimentos que podem gerar, torna-se necessário refletirmos acerca de um questionamento que é primordial para o entendimento do nosso objeto de estudo, a saber: em que tais práticas educativas aproximam-se dos pressupostos da Educação Popular?

Uma das primeiras aproximações que podemos estabelecer entre a Educação Popular e as práticas educativas empreendidas nos movimentos sociais é a defesa dos direitos sociais e humanos dos indivíduos, buscando, assim, que rompam com a situação de marginalização e negligência em que se encontram. Assim, observamos que é preciso considerar que a Educação Popular “[...], tem como uma de suas marcas acompanhar o movimento de classes, grupos e setores da sociedade que entendem que o seu lugar na história não correspondem aos níveis de dignidade a que teriam direito” (STRECK, 2010, p.300).

Nesta lógica, visualizamos que a Educação Popular possui, tal como os movimentos sociais (na perspectiva adotada nesta pesquisa), um recorte ideológico e político definido, a saber: propiciar que os indivíduos excluídos possam perceber-se e atuar enquanto protagonistas de suas histórias. Assim, podemos pensar a prática educativa dos movimentos sociais

enquanto possuindo aproximações com a Educação Popular na perspectiva em que visam propiciar reflexões a partir das quais os sujeitos antes oprimidos podem romper com os grilhões da opressão, tendo em vista que tomamos a Educação Popular como “uma prática educativa que se propõe a ser diferenciada, isto é, compromissada com os interesses e a emancipação das classes subalternas” (PALUDO, 2001, p.82). Observamos que os movimentos sociais possuem uma dimensão pedagógica que se aproxima da Educação Popular ao ter por base a transformação da realidade das camadas populares.

A Educação Popular dialoga, também, com as práticas educativas gestadas nos movimentos sociais na medida em que tais práticas buscam, principalmente, que os sujeitos possam reivindicar seus direitos, reivindicações estas que são manifestadas a partir da palavra. É a partir da verbalização do cotidiano vivenciado, que os sujeitos oprimidos e que se organizam em ações coletivas, podem apresentar para a sociedade a situação de negligência em que se encontram.

De acordo com Brandão (2012) um dos principais desafios da Educação Popular é o trato com a palavra. Assim, propõe que “outro é o desafio da educação popular senão o de remeter, no mistério do saber coletivo, o sentido da palavra e o seu poder? Deixemo-la ser aqui, portanto, o começo e o fim do pensar” (BRANDÃO, 2012, p.7).

Reverter o “sentido da palavra” é possibilitar o seu uso aos indivíduos a quem historicamente foi negada. Possibilitar ao oprimido o uso da palavra é permitir que este possa pronunciar o seu mundo, construir leituras da sua realidade e dialogar a respeito desta com os seus pares para problematizá-la e buscar possibilidades para a libertação. Neste sentido, observamos que a prática educativa gestada nos movimentos sociais aproxima-se da Educação Popular no sentido em que se desenvolve a partir e com a palavra, tomada como um instrumento de denúncia, de pronunciamento da indignação. Assim, ratificamos que as práticas educativas dos movimentos sociais partem da perspectiva de que

As ações interativas entre os indivíduos são fundamentais para a aquisição de novos saberes, e essas ações ocorrem fundamentalmente no plano da comunicação verbal, oral, carregadas de todo o conjunto de representações e tradições culturais que as expressões orais contém (GOHN, 2001, p.104).

Partindo do exposto, compreendemos que os partícipes dos movimentos sociais educam popularmente no sentido em que ao dialogar com seus pares e trocar experiências constroem saberes e aprendem a pronunciar o seu mundo, a dizer a palavra. Neste sentido,

observamos, também, que nestas ações coletivas, os indivíduos se educam, tomando como mediador o contexto em que estão inseridos.

Outra aproximação que podemos estabelecer entre as práticas educativas gestadas nos movimentos sociais e a Educação Popular é a ênfase na organização dos indivíduos em um coletivo para que possam buscar a transformação da realidade. Nesta perspectiva,

A educação é um fato intencional. No caso da educação não-formal, que se faz no contexto da educação popular, sua intenção é potencializar as capacidades materiais, institucionais, organizativas e culturais das pessoas, dos grupos com os quais o trabalho é realizado. Assim, proporciona novas formas de relação, espaços nos quais seja possível vivenciar a participação, a democracia, a solidariedade; questiona estilos de exercer autoridade e a liderança social, contrários os valores anteriores e, ainda, apoia (sic) a construção e o fortalecimento de experiências e iniciativas voltadas para a reivindicação das demandas sociais, culturais e econômicas, bem como a participação na tomada de decisões (CENDALES; MARINÕ, 2006, p.14).

Cendales e Marinõ (2006) apresentam-nos um dos objetivos centrais da Educação Popular: potencializar a organização dos oprimidos em uma coletividade para questionar os modelos e padrões sobre os quais está alicerçado um modelo de sociedade que nega a diversos sujeitos o direito de ser e de assumir a direção de suas vidas e histórias. A partir do cotidiano no movimento social, da organização coletiva, à medida que constroem suas formas de resistência, os partícipes da ação vão aprendendo como superar a opressão, tomando das mãos dos opressores as canetas com que estes escreviam as histórias dos marginalizados. É neste sentido, que “os corpos humanos que estão resistindo e lutando, estão (portanto) aprendendo e tendo esperança” (FREIRE; NOGUEIRA, 2011, p.41).

Através das ações de resistências, os participantes dos movimentos sociais passam a compreender que seus problemas e a negação de direitos podem ser solucionados e superados. Tal percepção vai sendo delineada através das práticas educativas desenvolvidas e que promovem reflexões da realidade vivenciada. Desta forma,

Percebo que a luta engendra um sabor em certo nível. Sempre que se luta e peleja há uma certa noção, há uma certa claridade sobre aquilo por que se luta, há uma noção de remover obstáculos, [...]. Mas, [...], há um momento em que se pode descobrir que as necessidades pelas quais se luta podem ser satisfeitas, podem ser resolvidas; essa descoberta dá conta de que há caminhos possíveis e que as necessidades – as que fazem lutar – não são tão exageradas, e podem ser resolvidas (FREIRE; NOGUEIRA, 2011, p.38).

Apropriando-nos do exposto por Freire e Nogueira (2011), pensamos que a prática educativa empreendida nos movimentos sociais possui uma “Pedagogia da Esperança”, no

sentido em que no decorrer da ação coletiva e engendramento das ações de resistência, os partícipes desvelam caminhos, possibilidades para resolver as suas necessidades, o que vai construindo nos indivíduos o sentimento de que a tessitura de outra realidade é possível. Assim, compreendemos que as práticas educativas gestadas nos movimentos sociais, tal como a Educação Popular, são esperançosas. Gostaríamos de ressaltar que

Sem, [...], esperança, não podemos sequer começar o embate, mas, sem o embate, a esperança, como necessidade ontológica, se desarvora, se “desendereça”, e se torna desesperança que, às vezes, se alonga em trágico desespero. Daí a necessidade de uma certa educação da esperança. [...]. Enquanto necessidade ontológica, a esperança precisa da prática para tornar-se concretude histórica. É por isso que não há esperança na pura espera, que vira, assim, espera vã (FREIRE, 1992, p.11).

Neste sentido, pensamos que as práticas educativas dos movimentos sociais são esperançosas na medida em que buscam apresentar possibilidades de constituição de outras realidades caracterizadas pela liberdade. Assim, essa prática educativa aproxima-se da Educação Popular no sentido que a Educação Popular trata-se de uma perspectiva educacional “cujo ponto de partida é a realidade social, que tem por objetivo reacerder ‘a chama da esperança’, a crença de que ‘um outro mundo é possível’, por meio de novas formas de participação social” (PEREIRA; PEREIRA, 2010, p.84).

A prática educativa popular empreendida no contexto dos movimentos sociais é esperançosa porque busca vislumbrar possibilidades de rompimento com situações de opressão e mostrar que a exclusão social e negação de direitos não é um dado natural, evidenciando que a realidade, enquanto uma construção história e social, é mutável e passível de reconfigurações. Desta forma, pensamos que “É por essa experimentação do homem no mundo, e vice-versa, que se adquire conhecimento e se cria o inédito viável” (PEREIRA; PEREIRA, 2010, p.84).

As práticas educativas desenvolvidas no âmbito dos movimentos sociais visam dialogar com os partícipes para que estes possam se constituir enquanto capazes de, coletivamente, construírem uma postura de intervenção no real que denunciará o contexto atual de opressão, e anunciará a novidade. Através do diálogo entre si e com os diversos segmentos envolvidos no movimento social, os partícipes foram adquirindo e acrescentando outros elementos as suas experiências, o que contribui para a elaboração de novas leituras do vivido e de suas possibilidades de construção.

Diante do exposto, afirmamos que as práticas educativas dos movimentos sociais podem dialogar com a Educação Popular a partir do instante em que possam se constituir

enquanto dialógicas, esperançosas, alicerçadas na busca dos direitos humanos, e, pautada na indignação que desencadeia a denúncia do vivido e anuncia o porvir, tendo em vista que “o pensamento profético, que é também utópico, implica a *denúncia* de como estamos vivendo e o *anúncio* de como poderíamos viver” (FREIRE, 2010, p.119. Grifo do autor).

Retomando a vinculação entre as práticas educativas dos movimentos sociais e a Educação Popular, evidenciamos que a esperança não é uma simples espera, mas um sentimento que é elaborado a partir da compreensão que se tem direitos e alimentada pela “luta” pela busca de tornar o desejado, o sonhado, uma realidade. Freire (2000) discorrendo a respeito dos movimentos sociais dos camponeses (remete-se as Ligas Camponesas e aos sem-terras) possibilita-nos compreender como se dá essa busca esperançosa de transformação da realidade, mediante a não aceitação de que as coisas são imutáveis, “são assim mesmo”. Para o autor, o importante é visualizar que estes

[...], acreditaram e acreditam na imperiosa necessidade da luta na feitura da história como “façanha a liberdade”. No fundo, jamais se entregariam à falsidade de ideologia da frase: “a realidade é assim mesmo, não adianta lutar. Pelo contrário, apostam na intervenção no mundo para retificá-lo e não apenas para mantê-lo mais ou menos como está” (FREIRE, 2000, p.60).

Esta é uma das propostas educativas dos movimentos sociais e da Educação Popular: possibilitar que os indivíduos percebam que é possível interferir na realidade social, objetivando a sua transformação, desnaturalizando, assim, a exclusão e marginalização social. Tais práticas procuram, então, fomentar nos indivíduos a compreensão de que “não estou no mundo para simplesmente a ele me adaptar, mas para transformá-lo” (FREIRE, 2000, p.33).

Outro elemento que pensamos como uma aproximação entre as práticas educativas dos movimentos sociais e a Educação Popular é que tais práticas à medida que reivindicam os direitos humanos e sociais dos sujeitos excluídos, sua ascensão enquanto escritores de suas histórias e são esperançosas, nascem a partir de um sentimento de indignação, indignação que será expressa através do uso da palavra. Compreendemos ser a indignação um dos principais elementos que podem propiciar o empreendimento das transformações sociais, políticas e econômicas evidenciadas e defendidas pelos movimentos sociais e pela Educação Popular.

Por fim, poderíamos mencionar que a Educação Popular aproxima-se das práticas educativas dos movimentos sociais ao passo em que estas ações pedagógicas buscam contribuir para a libertação dos oprimidos através do desencadeamento de reflexões a partir dos saberes e realidade destes sujeitos, tal como propõe a Educação Popular em uma perspectiva freiriana. Pensarmos a Educação Popular é remetermos a uma proposta

educacional construída para e com o povo e que busca a sua libertação, libertação que se efetiva a partir da “luta”, ou seja, da organização dos oprimidos em movimentos sociais. Neste sentido, percebemos que existe um diálogo próximo entre educação popular e os movimentos sociais e suas práticas educativas.

Na perspectiva teórica adotada neste trabalho as práticas educativas dos movimentos sociais e a Educação Popular aproximam-se, sobretudo, por serem instrumentos de transformação social. Assim,

O que justifica a Educação Popular é o fato de que o povo, no processo de luta pela transformação popular, social, precisa elaborar o seu próprio saber... Estamos em presença de atividades de educação popular quando, independentemente do nome que levem, se está vinculado à aquisição de um saber (que pode ser muito particular ou específico) com um projeto social transformador. A educação é popular quando, enfrentando a distribuição desigual de saberes, incorpora um saber como ferramenta de libertação nas mãos do povo (BRANDÃO, 2012, p.93).

Refletindo acerca do exposto por Brandão (2012), pensamos que as práticas educativas dos movimentos sociais podem se constituir como um espaço para que os oprimidos possam construir, “elaborar”, nas palavras do autor apresentado, o seu próprio saber. Tal saber, constituído a partir de uma prática social e cultural, remete a um instrumento para a transformação da realidade desses sujeitos, como evidenciamos nas páginas anteriores. Assim como a Educação Popular as práticas educativas dos movimentos sociais possuem “um projeto social transformador”, projeto este alicerçado, sobretudo, na percepção de que “O futuro não nos faz. Nós é que nos refazemos na luta para fazê-lo” (FREIRE, 2000, p.56).

Percebemos, então, que no processo de construção de um novo futuro, os indivíduos educam-se mutuamente, produzindo saberes e, conseqüentemente, libertando-se. O saber constituído através da resistência, da coletividade pode proporcionar a libertação na medida em que não se configura apenas, por exemplo, na decodificação de palavras ou de conceitos cristalizados elaborados a partir de um contexto histórico, social, político e econômico e que não se afina com a realidade destes indivíduos. Antes disso, o saber da prática, da experiência forjado no âmbito das ações coletivas consiste em dizer a palavra, pronunciá-la, atribuindo, assim, significado para a realidade vivenciada.

Enquanto prática da liberdade concretizada a partir de uma ação cultural em espaços como a escola, mas, principalmente, no campo das organizações comunitárias e coletivas como evidencia Paludo (s/d), a Educação Popular possibilita que, no contexto dos

movimentos sociais, os indivíduos eduquem-se e dialoguem com o outro a partir de suas experiências e práticas cotidianas. Neste prisma, pensamos que

Não é apenas uma sociedade transformada que se cria uma nova cultura e um novo homem. É ao longo do processo coletivo de transformá-lo através do qual as classes populares se educam com a sua própria prática, e consolidam o seu saber com o aporte da educação popular. Pela primeira vez surge a proposta de uma educação que é popular não porque o seu trabalho se dirige a operários e camponeses excluídos prematuramente da escola seriada, mas porque o que ela “ensina” vincula-se organicamente com a possibilidade de criação de um saber popular, através da conquista de uma educação de classe, instrumento de uma nova hegemonia (BRANDÃO, 2012, p.95).

Brandão (2012) ratifica, assim, que no decorrer dos processos que buscam transformar aspectos da sociedade são construídos saberes que se constituem como uma das bases de trabalho para a Educação Popular. No caso de Alagamar, veremos como no decorrer do movimento social, as práticas educativas sistematizadas partiam de aspectos do cotidiano dos partícipes. Aquilo que conheciam, que sabiam era tomado como pedra de toque para conduzir as reflexões que eram tecidas tanto entre estes como entre eles e os agentes externos a ação coletiva.

Tais reflexões, partindo destes conhecimentos, possibilitavam tanto um repensar do cotidiano vivenciado pelos trabalhadores rurais em Alagamar como, a partir de uma prática esperançosa, a construção de possibilidades de solução para os problemas que estavam ocorrendo. Desta forma,

A educação assume a forma de uma ação reflexiva num duplo sentido. De um lado, ela permite a ação reflexão sobre o cotidiano viabilizando a síntese cultural na formulação do tema (o percebido-destacado) e o processo de aprofundamento ou de estudo e, de outro, facilita o processo de conformação de novas sínteses na verificação de possibilidades, encaminhando para ações de resolução das situações-limite, em direção ao inédito viável (PALUDO, 2001, p.92).

Diante do exposto, podemos afirmar que os movimentos sociais constituem-se como educativos porque fomentam reflexões acerca do cotidiano e das questões sociais. As práticas educativas destas ações coletivas dialogam com a Educação Popular a partir do momento em que instrumentalizam os segmentos marginalizados para reivindicarem os seus direitos. Tomando como aporte a definição de Educação Popular proposta por Carrillo (2007) e que apresentamos no primeiro capítulo desta dissertação, compreendemos que esta procura, principalmente, apresentar o indivíduo como protagonista e capaz de interferir na sociedade de acordo com seus interesses.

Assim, as práticas educativas dos movimentos sociais aproximam-se desta no sentido em que se pretendem comprometidos com os oprimidos, dialógica, balizada na autonomia e na liberdade dos sujeitos. É nesta lógica que concebemos as práticas educativas empreendidas na “Luta do Povo de Alagamar” enquanto alicerçadas na Educação Popular na medida em que transformaram os sujeitos, antes oprimidos, em escritores de suas histórias, histórias estas que hoje estes indivíduos contam e recontam, a partir dos depoimentos orais e de outras formas de narrativa, tais como o cordel e o hino da comunidade rural em que este movimento social foi desencadeado.

3.2 Construindo práticas educativas “à sombra de uma árvore” e em outros espaços sociais

“As sociedades não se constituem pelo fato de ser isso ou aquilo; [...]. Sociedades não são, estão sendo o que delas fazemos na História, como possibilidade” (FREIRE, 2005, p.39).

Pensarmos a Educação Popular e os movimentos sociais enquanto mecanismos de transformação, é considerarmos, como destacamos anteriormente, que as coisas “não são assim mesmo”, ou seja, que a realidade excludente e marginalizadora pode ser superada, transformada. Para confirmarmos este pensamento, basta visualizarmos, nos diversos momentos históricos, os movimentos sociais que foram sistematizados no campo e que objetivavam repensar a situação da distribuição de terra no Brasil e que conseguiram mudar a realidade de determinadas localidades a partir da desapropriação das terras.

Dentre estes movimentos sociais, ressaltamos a “Luta do Povo de Alagamar”, gestada a partir da compreensão de que a realidade e a História, como evidenciou Freire (2005) na frase que utilizamos como epígrafe, são feitas de possibilidades e que, assim sendo, a posse da terra pelos trabalhadores rurais poderia se tornar uma realidade. Desta forma, evidenciarmos a memória e a história da referida ação coletiva é trazer à tona a História enquanto uma possibilidade de construção de configurações e reconfigurações.

Assim, falarmos de memórias, de histórias de vida, é reportarmo-nos para as experiências dos indivíduos e os significados que no decorrer do tempo foram construídos para estas. Se o tempo é artífice da memória e a memória e a História entrecruzam-se para que possamos compreender como as pessoas atuam nos lugares em que vivem, torna-se importante falarmos das práticas educativas da “Luta do Povo de Alagamar” a partir dos

múltiplos olhares dos diversos sujeitos que vivenciaram esta ação e que suas vozes podem ser evidenciadas a partir de nossas fontes de pesquisa.

Remetermos a “Luta do Povo de Alagamar” em diálogo com a Educação Popular é percebermos como os saberes construídos no decorrer do movimento social entrelaçaram-se e foram orientando o movimento social, à medida que vários outros sujeitos, além dos trabalhadores rurais, compuseram esta ação coletiva e ao dialogarem foram constituindo possibilidades para o seu desenrolar.

Como evidenciamos no capítulo anterior, as ações de resistência estabelecidas na “Luta do Povo de Alagamar” ocorreram a partir das relações estabelecidas entre os trabalhadores rurais, entre estes e a Igreja Católica e outras organizações. Assim, torna-se importante, para compreendermos a dimensão política, social e cultural dessa prática educativa, evidenciamos estes diversos diálogos empreendidos e de que forma se configuram como detentores de um fazer pedagógico, de uma prática educativa.

Partindo deste aspecto, para falarmos da “Luta do Povo de Alagamar” enquanto detentora de práticas educativas é necessário, inicialmente, considerarmos que este movimento social foi tecido a partir de uma pedagogia da indignação, da esperança e ancorado na construção de uma nova realidade social e que vinhesse a romper com o processo de exclusão e marginalização em que os trabalhadores rurais encontravam-se.

Diante do exposto, para compreendermos estas práticas educativas, dialogaremos com as vozes que fizeram parte desta História e expressas nas diversas fontes utilizadas em nossa pesquisa, vozes que nos permitem visualizarmos uma maneira de educar que se aproxima dos pressupostos da Educação Popular.

Pensarmos este movimento social e o protagonismo político dos trabalhadores rurais reporta-nos a fazermos uma leitura crítica das fontes que elencamos para a construção de nossa dissertação. Nesta perspectiva, para o estabelecimento deste diálogo operaremos analiticamente a partir do diálogo entre os trabalhadores rurais e destes com a Igreja Católica e outros segmentos sociais que manifestaram apoio à ação coletiva empreendida.

Para tanto, ressaltamos que a “Luta do Povo de Alagamar” foi sistematizada pelos trabalhadores rurais na tentativa de permanecer na terra e romper com a situação de opressão em que se encontravam. Mediante a ameaça de expulsão das terras para que nestas fosse expandido o cultivo da cana-de-açúcar, o movimento social foi se gestando a partir do momento em que esta notícia foi propagada pela comunidade rural. Como discutimos, à medida que esta ecoava, aumentava a quantidade de trabalhadores rurais que se engajavam,

que se organizavam em um coletivo, percebendo-se enquanto classe, numa perspectiva thompsoniana, na busca pela continuidade na terra.

Silva (2010) ao pesquisar acerca da referida ação coletiva, evidencia que um mecanismo indispensável para o seu desencadear, foi o “boca a boca”, ou seja, a divulgação oral, entre os trabalhadores rurais, da situação que estava sendo vivenciada na localidade. Neste sentido, a autora evidencia que

A ação de resistência empreendida pelos trabalhadores começou com a inquietação, o inconformismo e a inteligência dos moradores Manoel Justino de Araújo, Otávio Correia de Souza e José Inácio da Silva, residentes no sítio Juá. Em 1976, primeiro ano depois da morte de Arnaldo Maroja, os três foram até a fazenda para pagar o foro. De acordo com José Inácio, hoje com noventa e um anos de idade, estes agricultores foram recebidos por Arlindo Paulino e quando informaram que haviam ido pagar, o administrador foi até o birô, pegou o caderno e começou a tomar nota dos nomes destes. Acostumados a receber o comprovante dos pagamentos, eles estranharam aquela atitude e protestaram, [...]. Na manhã seguinte, véspera de Natal, ou de “festa”, como se costuma dizer em Alagamar, era dia de feira em Timbaúda, [...]. Na feira, a conversa de que os agricultores foram expulsos pelo administrador logo se espalhou (SILVA, 2010, p.11).

A partir da narrativa de Silva (2010), alguns aspectos podem ser observados: primeiro, ratifica que a “Luta do Povo de Alagamar” foi gestada a partir das primeiras ameaças de expulsão quando, então, um grupo de trabalhadores rurais começa a buscar orientação para assegurar os seus direitos. Segundo, evidencia como a palavra, a circulação oral da situação que estava sendo desencadeada foi significativa tanto para a sistematização do movimento social e para que as pessoas aderissem a esta ação, bem como para o seu desfecho. Percebemos, então, como a existência de um diálogo entre os trabalhadores rurais perpassa os diversos momentos ocorridos entre o início e o término da “Luta do Povo de Alagamar”, diálogo que estabelecido para definir as atividades que cada indivíduo desempenharia no desenrolar da ação e os caminhos metodológicos que seguiria. Terceiro, remete a associação entre o início da ação de resistência e a “inquietação e inconformismo”.

A luz do pensamento freiriano, poderíamos pensar este “inconformismo e inquietação” como sinônimo de indignação, indignação que se desenvolvia frente à alteração na forma do pagamento do foro e as ameaças de expulsão. Além dos aspectos mencionados anteriormente acerca da indignação, ratificamos que esta não se restringe apenas ao inconformismo frente a uma situação, mas a sua denúncia e anúncio do porvir. Ressaltamos que

A denúncia e o anúncio criticamente feitos no processo de leitura do mundo dão origem ao sonho porque lutamos. Este sonho ou projeto que vai sendo perfilado no

processo da análise crítica da realidade que denunciemos está para a prática transformadora da sociedade como o desenho da peça que o operário vai produzir e que tem em sua cabeça antes de fazê-la está para a produção da peça (FREIRE, 2005, p.43).

A partir do exposto no capítulo dois desta dissertação, bem como do evidenciado por Silva (2010) na citação anterior, podemos afirmar que os trabalhadores rurais de Alagamar não se restringiam apenas a indignação frente ao vivenciado, mas denunciaram sua realidade, pois, buscaram os órgãos competentes para relatar os acontecimentos e anunciaram a possibilidade da desapropriação da localidade a partir do Estatuto da Terra.

Ao denunciarem sua realidade, os trabalhadores rurais conquistaram o apoio de determinados segmentos da sociedade, tais como a Igreja Católica e foram construindo o caminho e os rumos que o movimento social poderia trilhar. Tomando como referência a analogia apresentada por Freire (2005) entre o projeto de transformação da realidade e o trabalho do operário, diríamos que tais sujeitos foram desenhando e redesenhando suas ações coletivas, atitude que era possível mediante o diálogo e a reflexão que empreendiam frente aos acontecimentos e as ações de resistência que eram desencadeadas.

Nesta arte de desenhar e redesenhar o movimento social, um elemento essencial foi o diálogo tanto entre os trabalhadores rurais partícipes, quanto entre estes e as instituições que se envolveram na ação, diálogo que tinha como um dos seus principais espaços de efetivação, as reuniões. Por seu significado e importância, expressos anteriormente, é que as reuniões eram combatidas tanto pelos jagunços, como pelos policiais.

Porém, antes de estabelecer-se de maneira mais sistêmica com lugares e pautas de debate definidos, tal diálogo começou a ser empreendido entre os trabalhadores rurais nos seus espaços de convivência, tais como a feira, assim como destacou Silva (2010), momento em que trocaram os primeiros relatos das tentativas de expulsão, e, também, em outro espaço e situação, como pode ser observado no depoimento de José André Filho (2013), onde menciona que

Olha, começou mais ou menos assim, eu entendo assim, né? A gente começou a ter contato com o pessoal da igreja, sabe, inclusive ali naquela igreja de Maria de Melo. Era uma igreja né? Hoje está somente um museu né? Tinha na frente um “pé de trapιά”, uma árvore que tem, muito sombria. E ali no dia da missa era mesmo que uma festa. Cheio de gente que parecia uma festa. E lá, debaixo dessa planta, esses padres vinham, não sei de onde, e existia umas meninas, umas freiras que acompanhava eles e começou a conversar com a gente debaixo daquela sombra. Ai começou: é porque em tal canto, aconteceu tal coisa, aconteceu isso, aconteceu aquilo, e aquilo e já tinha acontecido em vários lugares né? Ai começou a ter contato com a gente, foi chegando mais para perto, ai fomos entrosando e começou assim (JOSÉ ANDRÉ FILHO, 2013).

O entrevistado ao apresentar a sua interpretação do desencadear da “Luta do Povo de Alagamar” fornece aspectos para que possamos compreender a presença do diálogo no movimento social e vislumbrar as práticas educativas. Antes de destacarmos estes aspectos, gostaríamos de ressaltar dois itens atinentes a História Oral evidenciados no capítulo teórico-metodológico desta dissertação e que podem ser percebidos na narrativa do trabalhador rural apresentada.

Primeiro, destacamos como a História Oral, a partir da técnica da entrevista semi-estruturada, pode possibilitar que o entrevistado faça uma leitura dos acontecimentos passados em conexão com o tempo presente. No depoimento citado fica evidente a comparação entre o como era a Igreja da comunidade rural nos anos 1970 e sua configuração atual. Um segundo aspecto remete a como a entrevista possibilita que o indivíduo construa uma narrativa a partir de suas experiências e leituras do aspecto vivido e rememorado.

Observamos este ponto quando o entrevistado enfatiza: “Olha, começou mais ou menos assim. Eu mais ou menos entendo assim!”. Tal fala permite-nos pensar como a narrativa oral apresenta possibilidades de construção de tramas históricas, pois, evidenciam os pontos de vista de quem vivenciou uma ação e, ao mesmo tempo, chama-nos atenção para a compreensão de que os depoimentos orais estão permeados pelas intencionalidades e lugares de fala de quem narra.

Feitas estas considerações teóricas e metodológicas, um primeiro aspecto que observamos no depoimento de José André Filho (2013) é o empreendimento de uma prática educativa gestada não em um espaço institucional, mas à sombra de um “pé de trapiá”, árvore que, comumente, pode ser encontrada na região de Salgado de São Félix e Itabaiana em que se situa a “Grande Alagamar”.

Visualizamos uma prática educativa construída à sombra da referida árvore, no sentido que, através do diálogo entre trabalhadores rurais e representantes da Igreja Católica, ocorreu uma troca de experiências a partir do momento em que os moradores de Alagamar relataram as suas vivências de opressão e os religiosos apresentaram experiências de resistência que estavam sendo desencadeadas em outras comunidades rurais da Paraíba e do Nordeste.

Ressaltamos que no momento em que ocorria o movimento social de Alagamar, outras localidades estavam vivenciando situações semelhantes, tais como a comunidade rural de Mucatu. A respeito desta fazenda podemos afirmar, para situar o leitor, que esta é

[...], localizada na microrregião do litoral sul em Alhandra. Sua área é de 1235 hectares de terra. [...]. Em Mucatu, havia cerca de 170 famílias no ano de 1975. Elas viviam de maneira modesta em casas de taipas cobertas de palha e cultivavam inhame, mandioca, fruteiras e feijão. Nesse mesmo ano, o novo dono das terras, o sr. Luiz Venâncio, começou a ameaçar os moradores desta região. Diante de tais ameaças, os agricultores procuraram o CDDH da Arquidiocese (PEREIRA, 2012, p.131).

A ação de resistência e reivindicação dos trabalhadores rurais de Mucatu⁷ perdurou até o ano de 1976 quando as terras foram desapropriadas. A organização coletiva de Mucatu, considerando os aspectos mencionados por Pereira (2012), possui aproximações com a ação empreendida em Alagamar, nos seguintes pontos: 1) foi gestado a partir de 1975 tendo em vista as ameaças de expulsão que os trabalhadores rurais estavam sofrendo para que nas terras em que residiam fosse expandido o plantio da cana-de-açúcar, mediante os incentivos do Proálcool; 2) contou com o apoio de um segmento católico, principalmente a partir da presença de Dom José Maria Pires; 3) recebeu assistência jurídica do Centro de Defesa dos Direitos Humanos - CDDH, com o advogado Wanderley Caixe; 4) seus partícipes foram oprimidos, violentados, e, em alguns casos, presos; e, 5) culminou com a desapropriação das terras (observando a ressalva que no caso de Alagamar, a desapropriação não contemplou toda a propriedade).

O diálogo empreendido entre trabalhadores rurais e representantes de um segmento católico possibilitou que os moradores de Alagamar comessem a estabelecer a compreensão de que outras áreas, tais como Mucatu, estavam vivenciando um contexto que em determinados aspectos se aproximava e em outros se distanciava da situação que estava sendo desencadeada. Esta percepção permitiu que estes trabalhadores rurais pudessem construir outras leituras acerca de suas realidades, e perceber que existiam trabalhadores rurais de outras propriedades com os quais poderiam dialogar e trocar experiências.

O empreendimento desta prática educativa e dialógica pode ser observado, sobretudo, quando nosso entrevistado destacou que os padres e freiras começaram a “conversar” com os moradores de Alagamar à sombra da árvore situada em frente a uma das capelas da comunidade rural. O termo “conversa” remete-nos ao que em uma perspectiva freiriana é definido como diálogo, como evidenciamos nas páginas anteriores. Balizados em Freire

⁷ É interessante observarmos, tomando como referência Mucatu, como Alagamar se constituiu como um problema social se considerarmos a quantidade de famílias que ficariam desabrigadas e sem ter aonde desenvolver as suas atividades trabalhistas, como evidenciamos no capítulo anterior. Proporcionalmente falando, Alagamar era dez vezes maior que Mucatu do ponto de vista territorial e quatro vezes no tocante a quantidade de famílias que residiam nestes espaços. Outro diferencial é que ao passo que a desapropriação das terras de Mucatu saiu um ano depois, a de Alagamar foi efetivada, parcialmente, apenas cinco anos depois.

(2011) podemos pensar que este diálogo entre os trabalhadores rurais e os religiosos possibilitou que pudessem dizer a palavra, buscando a não continuidade da situação de opressão instaurada na comunidade rural. Assim,

Esta é a razão por que não é possível o diálogo entre os que querem a *pronúncia* do mundo e os que não a querem; entre os que negam aos demais o direito de dizer a palavra e os que se acham negados deste direito. É preciso primeiro que os que assim se encontram reconquistem esse direito, proibindo que este assalto desumanizante continue (FREIRE, 2011a, p.109. Grifos do autor).

A prática educativa configurada a partir do diálogo entre moradores de Alagamar e representantes religiosos, propiciou, assim, o reencontro dos trabalhadores rurais com a pronúncia da palavra e denúncia de suas realidades de opressão. Utilizando um termo expresso por Freire (2011a) na citação evidenciada acima, o diálogo propiciou o rompimento com o “assalto desumanizante” que estava sendo vivenciado por estes sujeitos, assalto que era expresso na proibição de criar e plantar vários tipos de animais e árvores, dentre outros aspectos.

Quando José André Filho (2013) nos apresentou este relato, no momento da entrevista nos lembramos de autores como Gohn (2001, 2009, 2010), Brandão (2007, 2012) e Freire (1992, 2011⁸), principalmente no que se refere as suas considerações acerca da Educação Popular, do diálogo e das práticas educativas elaboradas no âmbito dos movimentos sociais. No instante da gravação da entrevista, compreendemos que estávamos diante do relato de uma prática educativa e dialógica empreendida no âmbito da “Luta do Povo de Alagamar”. Tais autores permitiram-nos pensar à sombra do “pé de trapiá” como um espaço educativo, de troca de saberes, experiências e conhecimentos e a perceber que a “Educação se manifesta, como é sabido, num imenso leque de espaços e dimensões sociais de que são tecidas as relações do cotidiano” (CALADO, 1998, p.123).

A partir da fala de nosso entrevistado remetemo-nos, também, a Freire (2005) na sua obra “À sombra desta mangueira” quando o educador evidencia que

Eu usava a amenidade das sombras para estudar, brincar, conversar com meu irmão Temístocles sobre nós mesmos, nosso amanhã, sobre a saudade de nosso pai falecido ou então para curtir, mergulhado em mim mesmo, a falta da namorada que partira. Sombra e luz, céu, horizonte fundo e amplo dizem de mim. Sem eles apenas sobrevivo, menos do que existo (FREIRE, 2005, p.16).

⁸ E, também, os demais livros deste autor mencionados em nossa dissertação.

Como Paulo Freire aproveitava o clima proporcionado pela sombra da mangueira e outras árvores que marcaram a sua infância no Recife para estudar e dialogar com seus irmãos e fazer as suas reflexões, dentre outras atividades, foi, também, à sombra de uma árvore que alguns trabalhadores rurais de Alagamar começaram a refletir e a problematizar a sua realidade e a dialogar com um segmento religioso que os acompanharia nos diversos momentos do movimento social empreendido na localidade.

Além dos diálogos que evidenciamos anteriormente, ocorridos em espaços como a feira ou à sombra de uma árvore, ressaltamos o espaço das reuniões como um momento em que estes também se efetivavam. Vejamos o depoimento de Maria José Barbosa (2014) quando ao discorrer a respeito das mesmas, evidencia que

Na casa dos agricultores. Na casa dos amigos né? A gente ia na Piacas tinha a casa de Joaquim Guilherme. Quando era na Piacas marcava lá em outra casa. Em Alagamar era lá por Manuel Justino, por ali, por Zé Neto e juntava as pessoas que estavam na luta. [...]. Teve uma reunião que jogaram bomba de gás lacrimogêneo para assustar o povo, eu acho que porque eles viram que era muita gente (MARIA JOSÉ BARBOSA, 2014).

O depoimento acima transcrito permite-nos inferir alguns pontos acerca das reuniões que, como veremos, remetem a um espaço de construção de práticas educativas. Um primeiro ponto que podemos observar é que as reuniões eram sistematizadas, ou seja, eram intencionais. Deste modo, eram definidos, por exemplo, o lugar em que esta ocorreria e os assuntos que seriam abordados.

Como mencionamos no capítulo anterior, este espaço era estrategicamente planejado para evitar que policiais e jagunços dispersassem as reuniões e, também, que informações sigilosas fossem divulgadas e chegassem ao conhecimento dos novos proprietários e daqueles que estavam ao seu serviço. Em um segundo momento, o depoimento apresentado ratifica o clima de repressão que se instaurou em Alagamar e como as reuniões eram vistas com “maus olhos” por aqueles que desejavam desmobilizar o movimento social protagonizado pelos trabalhadores rurais.

Estas considerações são interessantes no sentido que, aliadas as questões que evidenciamos no capítulo anterior, permitem-nos ter um panorama do porquê da sistematização das reuniões, bem como dos motivos de sua repressão. Porém, para que possamos considerá-las e classificá-las como um espaço de construção de práticas educativas que se articulam com a Educação Popular, alguns questionamentos tornam-se pertinentes, dentre os quais: qual metodologia era utilizada nas reuniões? Quem participava destas? Todos

os moradores tinham acesso? Com eram as tomadas de decisões? Passemos, então, a conduzir a nossa escrita dialogando com as nossas fontes no sentido de refletirmos acerca destes questionamentos.

Gostaríamos de iniciar apresentando os indivíduos que participavam das reuniões. Como elencamos, a partir das discussões que até o momento empreendemos, um dos segmentos da sociedade que esteve manifestando apoio aos trabalhadores rurais de Alagamar foi uma ala da Igreja Católica afinada a Teologia da Libertação. Neste sentido, as reuniões eram marcadas, principalmente, pelo diálogo entre os moradores da comunidade rural mencionada, partícipes do movimento social e este segmento religioso. Tal aspecto pode ser notabilizado no depoimento de Maria José Barbosa (2014) quando evidencia que

A Igreja Católica, Dom José Maria Pires que era o bispo né? Dom Helder Câmara, eles tudo ficaram do lado da gente. E teve Dom José. Teve padre João Maria, padre Zé que era do Ingá. Eles tudo iam lá para a nossa casa, ficavam lá com a gente, reuniam, falavam, conversavam o que tinha que fazer, como fazer, se reuniam com os jovens. A gente era jovem. Se juntava todo mundo e ia lá para o Centro de Treinamento do Miramar em Cabedelo e a gente ficava reunida lá. Depois que a gente vinha, a gente se reunia com o povo e ia falar como é que tinha que fazer (MARIA JOSÉ BARBOSA, 2014).

O depoimento apresentado possibilita compreendermos, em um primeiro momento, como a relação estabelecida entre os religiosos presentes em Alagamar e os moradores era dialógica, bem como baseada na proximidade entre as partes. Tal aspecto pode ser observado quando nossa entrevistada evidencia que os representantes da Igreja Católica circulavam pelas casas dos trabalhadores rurais e, nas palavras de Maria José Barbosa (2014), “lá ficavam”, ou seja, desenvolviam uma convivência, uma relação de contato direto com a comunidade rural, seus moradores e problemas. Percebemos, então, que os padres, freiras, agentes de pastoral vivenciavam, na prática, o clima que estava ocorrendo na “Grande Alagamar” e não apenas teorizavam à distância acerca do mesmo.

Isto reflete a opção teológica do segmento religioso presente na comunidade rural em estudo, que tinha entre seus objetivos, construir uma Igreja que dialogasse com o “povo”, com as camadas marginalizadas, ou seja, que tivesse em suas bases uma dimensão religiosa e política voltada para esta camada social e construída em defesas dos direitos humanos e sociais dos chamados “pequenos e oprimidos”, perspectiva teológica que estava alicerçada na já mencionada Teologia da Libertação e que

[...], é uma tentativa de compreensão da fé a partir da práxis histórica, libertadora e subversiva dos pobres deste mundo, das classes exploradas, das raças desprezadas, das culturas marginalizadas. Ela nasce da inquietante esperança de libertação, das lutas, dos fracassos e das conquistas dos próprios oprimidos, de um modo de reconhecer filho e filha do Pai, diante de uma profunda e exigente fraternidade. Além das reais e fecundas exigências do pensamento contemporâneo, essa é a razão pela qual a teologia da libertação, como reflexão, situa-se em um modo diferente de relacionar a prática com a teoria (GUTIÉRREZ, 1979, p. 58).

É esta esperança de libertação das classes exploradas descrita por Gutiérrez (1979) que orientava o segmento católico que presente em Alagamar e que atuou, principalmente, no empreendimento de ações dialógicas com os trabalhadores rurais para que conhecessem e reivindicassem seus direitos. Esta participação por parte dos religiosos no cotidiano de Alagamar pode ser visualizado na imagem que segue:

Imagem 1: Dom José Maria Pires montado a cavalo em Alagamar



Fonte: Jornal A União, 8 de Janeiro de 1980

Quando analisamos os jornais e deparamo-nos com esta imagem, imediatamente acionamos o nosso imaginário dos tempos de infância. Como mencionamos, a “Luta do Povo de Alagamar” faz parte de nossa memória desde a infância quando ouvíamos relatos acerca do movimento social. Naquele momento, uma das questões que mais impactavam, eram os relatos de que alguns padres vinham a Alagamar e montavam cavalos. A representação de “ser padre” que possuíamos destoava do exposto nos depoimentos, e ficávamos, então, imaginando como seria um padre, um bispo passeando pela comunidade rural em seu cavalo.

Naquele instante, não compreendíamos que existem várias concepções ou correntes

teológicas que interferem nas maneiras de “ser padre” e “ser igreja”. Hoje, a partir das leituras que empreendemos, compreendemos que o que a fotografia evidencia, remete a escolha teológica feita por Dom José Maria Pires e por outros religiosos que manifestaram apoio e atuaram no movimento social ocorrido em Alagamar, opção caracterizada pelo ir ao encontro dos oprimidos, com eles dialogar e conhecer suas realidades para, então, juntos, tentar transformá-la. Neste sentido, ao evidenciar uma das ações empreendidas pelos moradores de Alagamar e representantes de um segmento católico, a saber, a expulsão do gado das lavouras (episódio que retomaremos posteriormente), a fotografia apresentou indícios para que pudéssemos ratificar a opção política e teológica do então arcebispo da Paraíba e sua atuação no movimento social evidenciado em nossa pesquisa.

Tal opção pode ser visualizada, também, na Carta Pastoral Sobre o Compromisso da Igreja com os Fracos e Oprimidos (1978), quando Dom José Maria Pires afirma que:

A Igreja da Paraíba tomou posição. Ela está do lado dos agricultores de Alagamar. E o faz por fidelidade ao Evangelho e por amor ao povo. Como Jesus, fizemos uma opção pelos oprimidos, embora reconheçamos que estamos ainda longe de levar às consequências mais pesadas esse compromisso. Mas estamos caminhando nessa direção e o número dos que se comprometem com o povo cresce constantemente. Como Jesus Cristo, não somos contra os ricos. Mas somos contra a ambição de muitos deles que impedem o desenvolvimento. [...]. Os compradores de Alagamar não precisam daquelas terras para viver. Os agricultores que nelas residem e trabalham dependem delas para sua sobrevivência. O bem comum está, pois, exigindo que elas sejam desapropriadas (PIRES, 1978, p.47).

O trecho mencionado da Carta Pastoral possibilita-nos compreender, em interface com o depoimento de Maria José Barbosa (2013), como a presença e a relação que o segmento religioso presente em Alagamar estabeleceu com os trabalhadores rurais, bem como seu posicionamento em relação ao movimento social desencadeado, estava relacionada a uma concepção de ser e de fazer a igreja. Tal concepção, como evidenciado no documento apresentado, demarca a opção de Dom José Maria Pires e de seus pares em favor daqueles que historicamente haviam sido marginalizados e excluídos. Balizados pela sua leitura e compreensão do evangelho e por um posicionamento político, é que o referido grupo dialoga com os trabalhadores rurais de Alagamar para buscar alternativas que vislumbrem a superação da situação de opressão em que os moradores se encontravam.

Tal aspecto direciona-nos a um dos princípios teológicos a partir do qual Dom José Maria Pires e os demais católicos presentes na referida comunidade rural vivenciavam a sua fé, a saber, a percepção de que a igreja precisa sair de seus muros e ir ao encontro daqueles

que estão sendo marginalizados e oprimidos, tal como ficou definido a partir do Concílio Vaticano II. A respeito desta proposta, observamos que

O Concílio Vaticano II, com sua proposta de um novo modelo de Igreja para o mundo, supera, rompe com um projeto de Igreja que tinha uma prática “ad intra” e projeta a igreja para o mundo, com uma missão “ad extra”, aguçando assim a missionaridade, que vai ser trabalhada pelo documento conciliar *Lumen Gentium*, exaustivamente discutido pelos padres conciliares em 1962-1965. A Teologia da eclesiologia do Vaticano II dá uma interpretação do poder: aquele que tem poder deve vivê-lo como serviço, o que a teologia chama de Igreja da *diakonia*, ou servidora da humanidade, do Reino de Deus ao mesmo tempo em que faz emergir a dimensão profética da fé. “A imitação de Cristo que percorria todas as cidades e aldeias, curando toda doença e enfermidade em sinal da vinda do Reino de Deus, a Igreja por seus filhos se liga aos homens de qualquer condição e particularmente aos pobres e aflitos, dedicando-se a eles prazerosamente” (VATICANO II, 1986b) (BARBOSA, 2008, p.29-30. Grifos do autor).

Percebemos, a partir da fotografia em interface com os autores citados e outras fontes, que os religiosos que apoiaram a “Luta do Povo de Alagamar” partiam do pressuposto de que deviam percorrer os mais diversos espaços, principalmente aqueles em que se encontram os marginalizados e silenciados. Neste sentido, observamos na imagem o estabelecimento de uma relação horizontal entre o representante de um segmento da Igreja Católica e os trabalhadores rurais, o que pode ser confirmado a partir da própria postura do arcebispo em montar no cavalo e empreender junto com os moradores da comunidade rural, a expulsão dos gados.

Além da relação estabelecida entre trabalhadores rurais e religiosos, em um segundo momento, o relato de Maria José Barbosa (2014) evidencia-nos “o para quê” da sistematização das reuniões. Analisando a narrativa da entrevistada, observamos que essas eram sistematizadas para pensar os caminhos, as estratégias, os tipos de resistência que seriam adotados mediante cada momento e situação vivenciado no interior da “Luta do Povo de Alagamar”. Tal aspecto pode ser percebido quando no depoimento é enfatizado que: “Eles tudo iam lá para a nossa casa, ficavam lá com a gente, reuniam, falavam, conversavam o que tinha que fazer, como fazer, se reuniam com os jovens” (MARIA JOSÉ BARBOSA, 2014).

Ratificando o que já mencionamos, podemos afirmar que as reuniões constituíam-se como um espaço de diálogo no qual eram pensados os encaminhamentos das ações. Tais momentos eram dialógicos porque os partícipes não apresentavam soluções e propostas únicas, mas a partir da “conversa” iam formulando caminhos possíveis de serem trilhados rumo ao rompimento com a situação anterior. A partir do relato das situações vivenciadas pelos trabalhadores rurais e das orientações do segmento religioso, orientações estas,

inclusive, do ponto de vista jurídico, eram tecidas as tramas e a escrita das páginas constituintes da “Luta do Povo de Alagamar”.

Visualizamos a existência de uma prática educativa nestas reuniões na medida em que possibilitaram um aprendizado dos direitos e do “que fazer”, do “como fazer” no, e, o movimento social. Através do compartilhamento dos relatos da opressão sofrida e das experiências construídas, os trabalhadores rurais e religiosos iam aprendendo e ensinando mutuamente. Isto nos leva a ratificar a compreensão de que através destes momentos reflexivos e dialógicos e das práticas educativas que neles se gestam,

Aprende-se a não ter medo de tudo aquilo que foi inculcado como proibido e inacessível. Aprende-se a decodificar o porquê das restrições e proibições. Aprende-se a acreditar no poder da fala e das ideias, quando expressas em lugares e ocasiões adequadas. Aprende-se a calar e a se resignar quando a situação é adversa. Aprende-se a criar códigos específicos para solidificar as mensagens e bandeiras de luta, tais como as músicas e os folhetins. Aprende-se a elaborar discursos e práticas segundo os cenários vivenciados. E aprende-se, sobretudo, a não abrir mão de princípios que balizam determinados interesses como seus (GOHN, 2009, p.19).

Nossa entrevistada ao narrar que os trabalhadores rurais reuniam-se para dialogar acerca do “como”, do “que fazer”, evidencia como à medida que iam engendrando o movimento social, que estabeleciam conexões da sua realidade com o que estava ocorrendo em outros espaços, os trabalhadores rurais desenvolviam um processo de decodificação de suas situações, bem como das proibições e restrições que sofriam desde a época do Arnaldo Maroja. Neste sentido, as práticas educativas empreendidas no movimento social cumpriam o papel de decodificação da realidade e de apontamento de outras possibilidades de escrita de suas histórias.

Ainda nos centrando na análise do trecho da narrativa de nossa depoente, observamos que apresenta indícios de como estavam sistematizadas as reuniões, no tocante a sua metodologia, bem como perceber se eram todos os partícipes do movimento social e moradores da comunidade rural que tinham acesso a estas.

No depoimento visualizamos a existência de reuniões internas, ocorridas nas casas dos moradores, ou seja, no interior da comunidade rural e outras externas, empreendidas em cidades paraibanas como, por exemplo, Cabedelo. Para estas reuniões externas era enviado um grupo de trabalhadores rurais denominado, a “base dos trabalhadores” que dialogava com representantes de esferas da sociedade, tais como do Governo Federal e Estadual e da Federação dos Trabalhadores na Agricultura – FETAG, bem como de sindicatos.

Quando este grupo retornava para a “Grande Alagamar”, uma reunião era convocada para socializar as questões que haviam sido pensadas, discutidas e acordadas na reunião anterior. Tal aspecto pode ser observado a partir do trecho: “Depois que a gente vinha, a gente se reunia com o povo e ia falar como é que tinha que fazer” (MARIA JOSÉ BARBOSA, 2013).

O grupo que participava das reuniões externas, a “base dos trabalhadores”, era formado pelos moradores de Alagamar que ao saber da ordem de expulsão começaram a mobilizar os demais trabalhadores rurais para buscarem a permanência na terra. Tal grupo era composto por aqueles que como observamos no capítulo dois, a partir dos versos do poeta Severino Izidro Faustino (2013), formaram uma comissão que se direcionou a Federação dos Trabalhadores na Agricultura-FETAG para apresentar as suas reivindicações e buscar as orientações necessárias.

Silva (2010) discorrendo acerca deste grupo, bem como da maneira como eram pensadas as reuniões, evidencia que esta sistemática era influenciada pelas Comunidades Eclesiais de Base - CEB's e até mesmo o nome “base” recorria a uma associação a estas comunidades. Neste sentido,

A prática das CEB's foi a grande influenciadora das “Reuniões de Base” na comunidade de Alagamar. A inspiração já começa pelo nome. De acordo com Severino Izidro Faustino, o termo surgiu justamente do convívio com outras áreas do conflito onde havia essa denominação para os encontros. Assim como nas Comunidades Eclesiais de Base, o processo de comunicação que resultaria na tomada de decisão da comunidade se dava através de três fases: ver, julgar e agir (SILVA, 2010, p.12).

Para que possamos compreender a sistemática das reuniões, torna-se necessário ressaltarmos que na “Luta do Povo de Alagamar” não existia a personificação de um líder, ou seja, não havia um indivíduo responsável pela tomada de decisões e com a função de falar em nome de todos os moradores da comunidade rural. Existia, como apresentamos, um grupo denominado “a base dos trabalhadores” que representava o coletivo nas reuniões externas a Alagamar, bem como socializava e apresentava para discussão com o grupo, as orientações que haviam dialogado com os agentes externos.

Nossa entrevistada ajuda-nos, também, a compreender como eram definidos os lugares que cada partícipe ocupava no interior do movimento social. De acordo com esta,

Quando os agentes de pastoral vinha, aí conversava e agente escolhia e dizia: fulano, fulano, fulano. Tinha um que dava certo para uma coisa, outro para outro e outro e

outro. Zé Neto era para avisar com aquela mansidão dele, Manuel Justino tocava fogo, papai segurava e assim ia, cada um com, e aí se juntava todo mundo e num instante resolvia e já vinha pensando no que fazer. Esse negócio de líder assim, não era bem líder não, mas tinha aqueles que ia na frente, tinha que ter a base, o grupo de base (MARIA JOSÉ BARBOSA, 2014).

O depoimento apresentado nos permite observar como as atribuições dos partícipes eram escolhidas mediante o diálogo dos trabalhadores rurais com os representantes do segmento católico, bem como tentando estabelecer uma relação com o perfil de cada trabalhador rural. No depoimento a entrevistada associa a função a ser desenvolvida com as características dos sujeitos tais como a mansidão, dentre outras.

Ao mesmo tempo, o relato evidencia e ratifica a ausência de um líder para o movimento social, mas destaca a presença de uma “base”, de um grupo que, nas palavras de Maria José Barbosa (2014), seria responsável por ir na “frente”, ou seja, por representar os interesses dos partícipes desta ação coletiva nos momentos externos a comunidade rural, bem como conduzir as ações de resistência e convocar as reuniões, dentre outras atribuições.

Neste sentido, e, dependendo do assunto a ser tratado, observamos que existiam reuniões que contavam com a presença de todos os moradores de Alagamar que aderiram ao movimento social e outras que eram reservadas apenas aos representantes da “base dos trabalhadores” o que remetia, como vimos, ao debate de temas e pautas estratégicas que não poderiam ser divulgadas na localidade antes do empreendimento da ação de resistência, tendo em vista que isto colocaria em risco ou poderia interferir na efetivação da ação. Como também mencionamos na sessão anterior deste trabalho, nem todos os moradores de Alagamar aderiram à ação coletiva e alguns estavam, inclusive, afinados aos interesses dos novos proprietários. Desta forma, uma informação sigilosa que fosse divulgada poderia chegar ao conhecimento dos novos proprietários e de seus aliados.

Nesta perspectiva, e fazendo uma conexão com o exposto por Silva (2010), ratificamos que as reuniões empreendidas tanto entre os membros da base como com os outros partícipes do movimento social eram orientadas pela metodologia das Comunidades Eclesiais de Base - CEB's, tendo em vista a interferência do segmento católico neste movimento social. Assim, as reflexões empreendidas nas reuniões estavam pautadas nos pontos *ver, julgar e agir* o que coaduna com o que desde as páginas anteriores evidenciamos, a saber, a compreensão de que as reuniões eram um momento de diálogo, de “conversa”, de tomada de decisões e não apenas de divulgação de estratégias definidas *a priori*. A respeito da metodologia das Comunidades Eclesiais de Base - CEB's que influenciavam as reuniões em Alagamar, podemos observar que

Outra característica marcante das CEBs é a metodologia desenvolvida nos encontros, reuniões, estudos e celebrações. Como método simplificado de ação, usa-se o Ver, Julgar e Agir, herdado da Juventude Universitária Cristã (JUC) e ampliado pela Teologia da Libertação. Estes três momentos de uma prática podem ser vistos de forma simplistas, mas esta trilogia não é senão uma expressão do bom senso prático: antes de agir é preciso refletir. Trata-se de examinar a situação, escolher soluções, segundo critérios válidos e, finalmente, colocar em prática as decisões tomadas. Um princípio elementar de prudência. Nas CEBs, entende-se que as decisões que afetam a todos devem ser discutidas e amadurecidas a partir de baixo, da base e por todos (BARBOSA, 2008, p.44).

Podemos pensar que esta metodologia evidenciada por Barbosa (2008) se afina com a forma como as reuniões estavam sistematizadas em Alagamar, bem como evidenciam como estas eram um espaço de percepção da realidade e da situação em que os trabalhadores rurais se encontravam (o ver), análise do contexto, partindo de uma perspectiva bíblica (o julgar) e o empreendimento de ações de resistência que estivessem coadunadas com o momento vivenciado e que se afinassem com os objetivos que os partícipes queriam alcançar (o agir).

Nesta prática educativa, gestada nas casas dos trabalhadores rurais de Alagamar que serviam de espaço para o empreendimento das reuniões, não existe um sujeito que ensina e outro que aprende. Existem sujeitos que dialogando entre si, se educam mutuamente em uma perspectiva freiriana, constroem e socializam um conhecimento, um saber alicerçado nas suas experiências e vivências cotidianas de resistência.

Assim, enquanto espaço de empreendimento de uma prática educativa, podemos pensar, embasados em Gohn (2010), que as reuniões e outros espaços de construção de práticas educativas no âmbito da “Luta do Povo de Alagamar” podem ter possibilitado o desenvolvimento dos seguintes aspectos nos partícipes desta ação coletiva, a saber:

Consciência e organização de como agir em grupos coletivos; - A construção e reconstrução de concepção(ões) de mundo e sobre o mundo; - Contribuição para um sentimento de identidade com uma dada coletividade; [...]; - Os indivíduos adquirem conhecimentos a partir de sua própria prática, os indivíduos aprendem a ler e a interpretar o mundo que os cerca; - Desenvolve a cultura política do grupo (GOHN, 2010, p.21).

Visualizamos, a partir das fontes que foram apresentadas e de sua análise, que no decorrer da “Luta do Povo de Alagamar” os trabalhadores rurais foram conscientizando-se dos seus direitos, bem como da participação no movimento social como uma forma de reivindicá-los, o que pode ser observado, por exemplo, quando apresentamos que no desenrolar da ação, a quantidade de moradores que aderiu ao movimento social foi aumentando paulatinamente. Isto remete aquilo que a autora mencionada denominou de

construção de “sentimento de identidade com uma dada coletividade”. Em uma perspectiva thompsoniana, partindo do conceito de experiência e da noção de classe, poderíamos dizer que os trabalhadores rurais foram se percebendo enquanto partícipes de um mesmo processo e coletivo.

Além disso, como mencionamos em outros momentos de nosso texto, ao tecer as suas práticas e ações de resistências e dialogar, “conversar” para usar o termo mencionado pelos nossos entrevistados, estes indivíduos foram problematizando suas realidades e nas palavras da autora antes mencionada, aprendendo a “ler e interpretar o mundo que os cerca”.

Além do diálogo estabelecido entre os trabalhadores rurais e os agentes externos que manifestavam apoio ao movimento social empreendido, existia o estabelecimento de outro diálogo que, também, configurava um momento de construção de uma prática educativa. Referimo-nos ao diálogo estabelecido entre os moradores de Alagamar e os de outras comunidades rurais que, assim como estes, estavam vivenciando um momento de reivindicação de direitos e de resistência.

Como mencionamos quando elucidamos a existência de uma prática educativa empreendida à sombra do “pé de trapiá”, a tomada de consciência da situação em que os trabalhadores rurais estavam vivendo foi propiciada, dentre outros fatores, pela percepção de que existiam outras localidades em que os moradores também estavam sendo ameaçados de expulsão para que no espaço que antes compreendia suas moradias e lavouras, fosse cultivada a cana-de-açúcar. No decorrer da “Luta do Povo de Alagamar” começa a ser empreendido um movimento inverso. Outras comunidades rurais tomam conhecimento da situação vivenciada nas terras antes pertencentes ao Arnaldo Maroja e seus moradores passam a visitar Alagamar para trocar informações acerca dos encaminhamentos das ações de resistência, ou seja, o movimento social ocorrido nesta propriedade rural passa a ser referência para outras áreas que também estavam se organizando coletivamente.

Este diálogo pode ser visto no depoimento de nossa entrevistada quando evidencia que “Tinha outros conflitos. Naquela época tinha muitos conflitos em volta aqui na Paraíba, aí vinha pessoas de outro lugar para aprender com a gente ou para ensinar o que a gente ainda não tinha aprendido” (MARIA JOSÉ BARBOSA, 2014).

Analisando o trecho da entrevista, alguns elementos podem ser observados. Primeiro o depoimento ratifica a percepção, adquirida pelos trabalhadores rurais de Alagamar no decorrer do movimento social, de que, assim, como estes, existiam outros indivíduos em vários espaços, que estavam sistematizando ações de resistência. A partir deste ponto, os partícipes da “Luta do Povo de Alagamar” podem ter compreendido que a situação

desencadeada nas terras em que residiam estava articulada a um contexto mais amplo e associado à própria estrutura da sociedade, alicerçada na concentração de uma parcela significativa das terras nas mãos de poucos.

Um segundo ponto que observamos, é a mencionada existência de uma prática educativa no âmbito da “Luta do Povo de Alagamar” configurada no diálogo entre os trabalhadores rurais de Alagamar e os de outras comunidades rurais, o que pode ser percebido a partir do trecho em que a entrevistada afirma: “vinha pessoas de outro lugar para aprender com a gente ou para ensinar o que a gente ainda não tinha aprendido” (MARIA JOSÉ BARBOSA, 2014).

Quando nos centrávamos nas leituras acerca da Educação Popular e das práticas educativas, ficávamos pensando quais os elementos que nos proporcionariam afirmar ou não a existência de práticas educativas no âmbito da “Luta do Povo de Alagamar” e que dialogavam com os pressupostos da Educação Popular. Ao realizarmos a entrevista com Maria José Barbosa e esta fez uso da expressão “aprender com a gente ou ensinar”, ratificamos a compreensão de que o movimento social no qual nos debruçamos foi um espaço de tessituras de práticas educativas.

Ao apresentar que no decorrer das ações de resistência empreendidas, aprendeu e ensinou, nossa entrevistada fornece-nos um alicerce para que possamos afirmar que para além de uma prática política, social e cultural, a “Luta do Povo de Alagamar” possuía uma dimensão educacional na qual resistindo e se indignando frente ao cotidiano deflagrado em Alagamar posteriormente a morte de Arnaldo Maroja, os trabalhadores rurais ensinavam e aprendiam, não um saber ou conhecimento de cunho científico, que consta nas páginas dos livros e enciclopédias, mas um conhecimento alicerçado em uma experiência de resistência, de “luta”, de busca de transformação de uma realidade de opressão. Neste sentido,

Em cada acontecido, [...], tem uma lição escondida. O saber flui, pelos atos de quem sabe-e-faz, para quem não-sabe-e-aprende. Trata-se de um conhecimento que brota da práxis e forma para a práxis, para a luta. Os fatos acontecidos na luta são situações pedagógicas privilegiadas para se “entender e aprender”, muito mais eficazes que os discursos (PEREIRA, 2009, p.128).

Articulando a reflexão feita por Pereira (2009) quando evidencia a existência de um saber construído a partir e na prática da “luta” dos movimentos sociais, com a narrativa de Maria José Barbosa (2014) em que evidencia que no decorrer da “Luta do Povo de Alagamar” os trabalhadores rurais “aprenderam e ensinaram”, podemos pensar que existiu uma prática educativa neste movimento social que possibilitou a construção de saberes e conhecimentos

que contribuíram para que pudessem decodificar a situação em que se encontravam, denunciando-a e buscando a permanência e posse das terras.

No decorrer do movimento social, através do diálogo entre os trabalhadores rurais, destes com os agentes externos e com os moradores de outras comunidades rurais que também estavam organizados em movimentos sociais, foi construído e socializado um saber elaborado a partir de um cotidiano de “luta”, o que configura a existência de uma prática educativa na “Luta do Povo de Alagamar”.

A partir do evidenciado por Pereira (2009) em articulação com o que já expomos acerca do movimento social, podemos conjecturar que as mais diversas situações vivenciadas pelos trabalhadores rurais partícipes, eram pedagógicas na medida em que propiciaram um “entendimento” e um “aprendizado” dos direitos e da organização nos movimentos sociais enquanto uma possibilidade de reivindicação dos direitos.

Este diálogo ocorrido entre os trabalhadores rurais de Alagamar e de outras comunidades rurais era estabelecido tanto a partir da presença destes na “Grande Alagamar”, como através de cartas e notas publicadas na imprensa em que constava a manifestação de apoio ao movimento social empreendido e algumas orientações para que os partícipes de Alagamar prosseguissem com suas reivindicações. Em nossa pesquisa nos deparamos com algumas cartas, dentre estas, uma escrita⁹ pelos trabalhadores rurais de Paripi e Gurugí na cidade do Conde – PB.

Esta carta publicada pelos moradores dos sítios pertencentes ao Conde – PB dialoga com os trabalhadores rurais de Alagamar ressaltando o apoio e encorajando-os a continuar com o movimento social, tomando como caminho o princípio da união e da coletividade. A carta embasada em uma perspectiva cristã/católica em sua vertente relacionada à Teologia da Libertação apresenta as reivindicações dos moradores de Alagamar como justa e que como tal, conta com o apoio de Deus. Este aspecto pode ser notabilizado no trecho do documento onde consta que

Ouvíamos e vemos pelos jornais e rádio o problema que vocês estão enfrentando e vendo os esforços e suor de vocês se destruindo impune. Mas não desanimem, vamos lutar unidos e de cabeça erguida, pois temos certeza que chegaremos lá, assim como o povo do Egito, confiante em Deus, venceram, nós também haveremos de vencer (CARTA PUBLICADA PELOS SÍTIOS PARIPI E GURUGI, 1980).

⁹ Apresentamos a referida carta na íntegra nos anexos desta dissertação.

O trecho da carta mencionada nos evidencia como no desenrolar da “Luta do Povo de Alagamar” esta foi adquirindo repercussão e outras comunidades rurais começaram a dialogar com os partícipes na perspectiva de ratificar que estes eram detentores do direito de permanecer nas terras. Ao dialogar com outras localidades, os trabalhadores rurais de Alagamar iam tecendo um aprendizado dos seus direitos, ao mesmo tempo em que também ensinaram as suas experiências e iam intensificando as ações de resistência empreendidas no âmbito do movimento social para que pudessem permanecer na terra.

Interessante observarmos, também, que a referida carta apresenta uma série de questionamentos para reflexão e direcionados àqueles que os autores da carta denominam de “homens sem Deus”, ou seja, os proprietários das terras, questionamentos que convidam os trabalhadores rurais de Alagamar e demais indivíduos da sociedade a refletir acerca das disparidades sociais existentes entre aqueles que possuem a terra e os que a estes se “submetem” para ter um espaço para residir e trabalhar a terra. Neste sentido, o documento evidencia que

Assim como vocês, temos umas perguntas a fazer a estes homens sem Deus. Será que os pobres não são filhos de Deus? Por que não temos direito a viver e a termos uma parte desta terra que Deus deixou para todos nós? Será que só quem nasce em berço de ouro tem direito a viver? Não é do que as fábricas produzem que vamos viver nem os ricos viverão. Quando será que estes ricos malditos e egoístas irão entender isto? (CARTA PUBLICADA PELOS SÍTIOS PARIPI E GURUGI, 1980).

Além de convidar os trabalhadores rurais de Alagamar para refletirem a respeito de questionamentos como os evidenciados acima e manifestar apoio à causa destes, a carta apresenta, também, orientações para que estes indivíduos possam encaminhar as suas ações de resistência no sentido de conseguir a permanência nas terras. No referido documento, a principal orientação apresentada é a de que os moradores de Alagamar devem encaminhar o movimento social pautados na união, como mencionamos, e no não desistir frente às diversas formas de perseguição e opressão empreendidas pelos proprietários rurais e pelo Estado. Tal aspecto pode ser visualizado no trecho da carta onde conta que “Mas não desanimem, vamos lutar unidos e de cabeça erguida” e, também, quando afirma que

Amigos, teremos que nos unir mais e juntos tentarmos colocar estas coisas nestas cabeças cheias de “miolo de pão”. Protestamos contra essa péssima atitude tomada pelo secretário Luiz Bronzeado, enviando uma legião de soldado imbecis e incompetentes para acabar com os agricultores. Os homens que fornecem todas as coisas que vocês comem. Seria bom que houvesse um meio dos agricultores não fornecer mais nada para as feiras. Ai queríamos ver vocês, ricos, comerem cana,

capim e tecidos, borracha, petróleo e bambu. [...]. Para vocês, amigos agricultores, nossos votos de muita paz e prosperidade e que neste Ano Novo se unam e saibam lutar com mais ânimo que no ano que passou. Sinceros votos dos agricultores de Paripe e Guruji (CARTA PUBLICADA PELOS SÍTIOS PARIPI E GURUGI, 1980).

Este trecho evidencia-nos a ênfase dada pelos seus autores a “união” como um instrumento que proporcionará a transformação da realidade em Alagamar, união esta efetivada a partir da participação coletiva dos trabalhadores rurais no movimento social. A carta ratifica, assim, que a busca pela distribuição das terras entre aqueles que dela necessitam para trabalhar e residir não é apenas uma especificidade da comunidade rural evidenciada em nossa pesquisa. A carta possibilita que os trabalhadores rurais de Alagamar pensem suas situações como estando articuladas a um contexto histórico, social e político marcado pela concentração fundiária, contexto ao qual fizemos menção no capítulo anterior, quando pensamos a questão fundiária no Brasil como não sendo uma especificidade nem de hoje, nem dos anos 1970, mas como atrelada a própria estrutura social em que este país foi pensado e construído.

Neste sentido, podemos pensar esta carta e outras que foram publicadas como meio de apoio e solidariedade aos trabalhadores rurais de Alagamar como detentoras de uma dimensão educativa, de uma prática educativa no sentido que possibilita um pensar e repensar, por parte destes indivíduos, das relações que estavam consubstanciadas na localidade, bem como tecer leituras acerca da situação da terra no Brasil e das leis que versavam sobre a posse desta e, principalmente, um aprendizado político que consiste na percepção de “[...], quais são seus direitos e, [...], quem é quem nas hierarquias do poder estatal governamental, quais são os obstáculos ou as dificuldades para o exercício e seus direitos” (GOHN, 2010, p.43).

Visualizamos uma prática educativa, um diálogo nestas cartas, pois, os trabalhadores rurais de Alagamar também expediam textos respondendo as manifestações de solidariedade de outras comunidades rurais, bem como com o objetivo de criticar ou analisar alguns pronunciamentos feitos por representantes do Governo Estadual e Federal. Assim,

Mesmo quando foram impedidos de se reunir e com Alagamar em Estado de Sítio, os agricultores não se dispersaram, tão pouco deixaram de relatar o que se passava na localidade. Os encontros da base continuaram ocorrendo e deles saíam cartas e notas que enviavam a imprensa e a diversas autoridades (SILVA, 2010, p.22).

Através dos textos e cartas, os trabalhadores rurais de Alagamar dialogavam com setores da sociedade e comunidades rurais que manifestavam apoio ao seu movimento social, bem como tornavam público as ações que estavam sendo desencadeadas na localidade. Tais

textos possuíam, assim, também, uma perspectiva de denúncia e possibilitavam que os indivíduos pudessem dizer as suas palavras, pronunciar o seu mundo, buscando transformá-lo. Visualizamos a existência de uma prática educativa nestas cartas, na medida em que possibilitavam que os trabalhadores rurais de Alagamar aprendessem com os conselhos e orientações dos agentes externos e que ensinassem suas experiências de resistência para outros trabalhadores rurais que estavam vivenciando um contexto semelhante.

Em nossa pesquisa, deparamo-nos com algumas destas cartas, dentre elas, uma publicada, provavelmente, entre finais do ano de 1979 e início de 1980¹⁰, escrita com o objetivo de apresentar para a sociedade os últimos acontecimentos em Alagamar. De acordo com este documento

Nós agricultores de Alagamar e Piacas, Caipora e Maria de Melo estamos escrevendo esta carta para comunicar ao público em geral que no dia 26 de dezembro tivemos as nossas posses invadidas por 200 reses do proprietário José Valdomiro que é dono atual da propriedade Caipora e Maria de Melo, vizinha a Alagamar e Piacas. Nós se juntamos e colocamos uma parte do gado para o cercado. Ficaram mais ou menos 20 reses dentro do roçado. Estas 20 reses só saíram no dia seguinte. As reses que ficaram dentro do roçado, comeram um bocado de pés de mandioca. Das que ficaram dentro do roçado, uma morreu bêbada com as folhas da mandioca que comeu. Nós afirmamos que a res que morreu não foi morta pela gente e sim bêbada com as folhas de mandioca que comeu (INFORMATIVO ARQUIDIOCESANO, n.83, 1980, p.11).

O trecho transcrito elucida-nos que a referida carta era destinada ao “público geral”, ou seja, aos diversos setores da sociedade, na perspectiva de sensibilizá-los para a situação que estava sendo vivenciada em Alagamar, o que nos evidencia o seu caráter de denúncia. Em um segundo momento, o texto apresenta-nos que, especificamente nesta carta, os moradores tratavam da invasão do gado nas lavouras e defendiam-se da acusação de que haviam matado alguns animais. Tal acusação feria um dos princípios elementares do movimento social, a saber, a “não-violência”. Daí a necessidade sentida pelos partícipes em apresentar a sua versão dos fatos. Ratificamos, assim, como as cartas representavam um momento de diálogo entre os trabalhadores rurais com os diversos setores que compõem a sociedade, e, principalmente, um espaço de denúncia.

¹⁰ O referido documento não apresenta a data específica de sua publicação. Mas pelo acontecimento que descreve, a saber, invasão do gado nas lavouras dos trabalhadores rurais no dia 29 de Dezembro de 1979, pensamos que esta tenha sido escrita entre o final deste ano e início de 1980. Outra ressalva é que esta carta encontra-se transcrita no corpo do Informativo Arquidiocesano n.82, de 1980 e foi através deste informativo que tivemos acesso a esta.

A referida carta¹¹ prossegue, evidenciando alguns aspectos publicados na mídia, que de acordo com os trabalhadores rurais, não correspondiam à realidade vivenciada em Alagamar. Dentre os pontos, apresentam: não mataram, nem queimaram animais; não estiveram reunidos com Wanderley Caixe, nem com Dom José Maria Pires; e, não havia clima de paz, nem de tranquilidade na comunidade rural. Lendo esta contestação feita pelos partícipes do movimento social, em relação às afirmações da mídia, lembramo-nos de uma das autoras mencionadas em nossa dissertação, quando afirma que

As assessorias técnicas, políticas e religiosas que atuam junto aos grupos populares desempenham um papel fundamental no processo. [...]. Este processo, bastante conflituoso e tortuoso, de avanços e recuos possibilita que os participantes dos movimentos se apropriem de informações, desenvolvendo engrenagens tidas como técnicas, e, [...], identificando os interesses envolvidos (GOHN, 2009, p. 17-18).

Percebemos, assim, que no decorrer do movimento social, a partir do diálogo entre si e com os agentes externos, os trabalhadores rurais de Alagamar foram aprendendo, compreendendo as “engrenagens” que sustentam o funcionamento de determinados segmentos e setores da sociedade, dentre estes, a mídia e percebendo que os discursos, os atos de fala, tanto desta, como do Governo Estadual e Federal, são permeados por intencionalidades e leituras de mundo. Observamos tal aspecto quando visualizamos na carta, os partícipes evidenciando que os fatos noticiados pelo jornal não correspondiam ao que, na leitura dos moradores de Alagamar, estava ocorrendo na localidade.

Isto ratifica como no decorrer da “Luta do Povo de Alagamar” através das práticas educativas e das vivências no movimento social, os partícipes foram construindo um conhecimento, um saber, que os permitiu, dentre outros aspectos, decodificar os alicerces de funcionamento de alguns segmentos sociais, como da mídia, bem como ir percebendo quais as melhores estratégias e caminhos que a ação coletiva deveria trilhar.

Além dos já mencionados, outro espaço de construção de uma prática educativa em que os trabalhadores rurais aprendiam e ao aprender ensinavam no interior da “Luta do Povo de Alagamar” eram as ações de resistência empreendidas por estes, tipos de resistência que se configuravam das mais diversas formas, atendendo aos objetivos que se queria alcançar, bem como o momento que estava sendo vivenciado no interior do movimento social. A diversidade de ações de resistência empreendidas pode ser observada no depoimento de José André Filho (2013) quando ressalta que

¹¹ Este documento consta na íntegra nos anexos desta dissertação.

Era um bocado de coisa né? Dependia. Era arrancar cerca, plantar a roça, expulsar o gado, dependia. A gente se reunia e pensava o que ia fazer. A gente divulgava na hora né? Mais! Saia correndo um para aqui, outro para acolá e dentro de dez minutos tava todo mundo. Era de cavalo, a pé, de todo jeito, até de madrugada! A gente saia até a pé mesmo para a cooperativa e num instantinho, pronto! É que tem muita coisa da luta que a gente nem lembra mais, né? (JOSÉ ANDRÉ FILHO, 2013).

Nosso entrevistado ao apresentar-nos um dos principais dilemas e complexidade do trato com a memória, a saber, a lembrança e o esquecimento, evidencia-nos a existência de ações como a expulsão do gado, dentre outras, que remetiam as formas de resistência frente às ameaças de opressão e a violência sofrida. Ao mesmo tempo, José André Filho (2013) evidencia como as ações de resistência eram sistematizadas dependendo, como evidenciamos anteriormente, da ação que havia sido empreendida pela polícia, novos proprietários e seus jagunços.

Observamos, então que as formas de resistência apresentadas pelos trabalhadores rurais eram construídas em resposta a uma situação que havia sido vivenciada anteriormente e mediante aos novos objetivos que almejavam alcançar. Neste sentido, percebemos como no decorrer do movimento social, a partir das várias práticas educativas que foram sendo empreendidas, os partícipes da ação coletiva foram empreendendo leituras de sua realidade que os permitia pensar quais estratégias de “luta”, de resistência seriam mais adequadas para cada momento e episódio da “Luta do Povo de Alagamar”. Verificamos, assim, a existência de uma aprendizagem conceituada por Gohn (2010) como um aprendizado reflexivo, ou seja, pautada em um pensar e repensar das práticas cotidianas e experiências de resistência.

Estas ações de resistência podem ser compreendidas enquanto detentoras de uma prática educativa a partir de duas perspectivas. Em uma primeira compreensão, tais ações são educativas no sentido que ao planejar a forma de resistência a ser empreendida, como evidenciamos, os partícipes são convidados a tecer leituras de seu cotidiano de “luta” para apreender qual ação se adéqua melhor a atual conjuntura vivenciada pelo movimento social. Em uma segunda dimensão, estas ações de resistência se constituem como práticas educativas porque no momento de sua efetivação constitui-se um aprendizado que se aproxima daquilo que Gohn (2010) conceituou como aprendizagem simbólica e social. De acordo com a autora estas correspondem respectivamente a

Simbólica: quais são as representações que existem sobre eles – demandatários -, sobre o que demandam, como se autorrepresentam, que representações ressignificam, que novas representações criam etc; *Social*: como falar e ouvir em público, hábitos e comportamentos de grupos e pessoas, como se portar diante do

outro, como se comportar em espaços diferenciados (GOHN, 2010, p.43. Grifos da autora).

Para compreendermos como as ações de resistência configuravam-se como práticas educativas que resultam, por exemplo, na construção de um aprendizado simbólico, deteremo-nos em um dos momentos da “Luta do Povo de Alagamar” que obteve destaque na mídia e que comumente é mencionado quando nos remetemos à História do movimento social. Estamos falando do episódio da expulsão do gado das lavouras dos moradores de Alagamar protagonizada por Dom José Maria Pires, Dom Helder Câmara, além de outros religiosos e dos trabalhadores rurais desta comunidade. Este acontecimento pode ser notabilizado a partir do trecho da reportagem intitulada *Bispos e rurícolas expulsam o gado das plantações* publicada pelo Diário da Borborema aonde consta que:

Os arcebispos Dom José Maria Pires, Dom Helder Câmara e os demais que foram ontem pela manhã a Alagamar, resolveram pessoalmente expulsar o gado dos campos de plantações dos camponeses, chegando todos eles a correrem atrás do gado, todos munidos de pequenos pedaços de pau, utilizados apenas como símbolos para a expulsão dos animais. O gapo (sic), por determinação dos proprietários das terras, estão frequentemente invadindo os roçados e destruindo as lavouras. [...]. O gado começou a ser tanguido, ontem, às 8h da manhã, quando o arcebispo paraibano responsabilizou-se por esta operação. [...]. Em Alagamar os bispos sustentaram o que chamam de “movimento simbólico em prol da não violência”. Constatou a visita, também, de uma marcha silenciosa de colonos e religiosos pelos roçados da fazenda Maria de Melo. [...]. Os bispos como as demais pessoas, empunhavam talos de jurema e carrapateiras. Dom José Maria Pires munuiu-se de uma vara de marmeleiro, fazendo questão de dizer que “isto é apenas um símbolo, pois este pau não vai bater em nenhuma rês” (JORNAL DIÁRIO D BORBOREMA, 6/1/1980).

A partir da fonte apresentada, podemos observar que o episódio da expulsão do gado ocorreu no contexto dos anos 1980 que, como evidenciamos no capítulo anterior, foi um dos momentos de maior tensão e repressão vivenciado pelos trabalhadores rurais no âmbito da “Luta do Povo de Alagamar”. A ação empreendida pelos trabalhadores rurais de Alagamar foi pensada mediante a soltura, por parte dos novos proprietários, dos animais nas lavouras dos moradores para destruí-las e tentar forçar, assim, a saída dos moradores das terras. Ao saber do que estava ocorrendo na comunidade rural, Dom José Maria Pires e outros religiosos, tais como Dom Helder Câmara¹² dirigiram-se para a localidade para junto com os moradores, pensarem uma estratégia para resistir frente à investida dos donos da propriedade.

¹² É interessante ressaltar, como evidencia Pereira (2012), que os religiosos que vieram para Alagamar neste episódio, ficaram sabendo do clima que estava sendo vivenciado nesta comunidade rural no momento em que estavam reunidos com os bispos da Regional Nordeste II que compreendia Paraíba, Alagoas, Pernambuco e Rio Grande do Norte. A reunião tinha por objetivo avaliar as pastorais e suas estratégias.

Observamos a existência de uma prática educativa nesta ação de resistência no sentido que propiciou um aprendizado de que o movimento social deveria seguir trilhando pelos caminhos da “não-violência”. A prática educativa pode ser visualizada na ação de Dom José Maria Pires de tomar um galho de árvore como um instrumento simbólico a partir do qual fez com que trabalhadores rurais e, também, outros sujeitos que ali estavam, tais como policiais e jagunços, pudessem compreender que a solução para os problemas que estavam sendo vivenciados em Alagamar não seria a partir do uso da violência, mas da reivindicação da posse da terra amparados pela legislação vigente, principalmente, pelo Estatuto da Terra.

Neste sentido, os religiosos através do diálogo estabelecido com os trabalhadores rurais e de práticas educativas como a que estamos analisando, buscavam a construção, como evidenciou o documento apresentado, de um “movimento simbólico em prol da não violência”. A presença dos religiosos que estiveram atuando e participando da “Luta do Povo de Alagamar” no sentido de junto com os trabalhadores rurais tecerem práticas educativas que vislumbassem o empreendimento de um movimento social balizado na “não-violência”, pode ser observada, também, no depoimento de nosso entrevistado, José André Filho (2013) quando destaca que:

Olhe ela ajudou pelo seguinte: porque a luta tinha dias que fazia medo, sabe? Se o pessoal não fosse esfriar a cabeça deles, tinha acontecido muita coisa ruim e as primeiras ajudas deles era conselho direto, em cima, conversando faça assim, faça assim, e seguindo a luta com não-violência (JOSÉ ANDRÉ FILHO, 2013).

O depoimento apresentado evidencia o destaque dado pelo segmento católico presente em Alagamar ao empreendimento de ações de resistência que não estivessem alicerçadas no uso da violência. Tal ênfase, através do diálogo, foi aprendida pelos trabalhadores rurais de Alagamar de tal modo que o movimento social ocorrido na localidade ganhou repercussão como símbolo de uma “luta” pacífica e simbólica.

As armas utilizadas pelos partícipes da ação coletiva não eram as que estavam nas mãos dos policiais e jagunços. Suas armas eram os cânticos, o hino de Alagamar, as cartas publicadas e diversas formas de resistência que apresentavam para a sociedade a situação dos moradores, bem como cobravam do governo Estadual e Federal e dos setores ligados à questão da terra, o empreendimento de medidas que viessem solucionar a tensão social e a problemática instaurada na referida comunidade rural.

Esta ação empreendida pelos trabalhadores rurais de Alagamar e representantes do segmento católico pode ser pensada, também, como uma prática educativa e de denúncia

tendo em vista que o ato simbólico realizado propiciou a expulsão do gado das terras e um aprendizado de que a posse da terra seria efetivada via legislação vigente e não pelo uso da violência. Propiciou, ainda, através das diversas reportagens publicadas na mídia, uma divulgação dos acontecimentos na comunidade rural. Além disso, essas ações simbólicas evidenciaram a pauta de reivindicação do movimento social o que contribuía para que outros segmentos sociais manifestassem apoio a “Luta do Povo de Alagamar”. A ação de expulsão dos gados das plantações, evidenciada em nossa dissertação como uma prática educativa, pode ser visualizada, também, na imagem que segue.

Imagem 2: Religiosos rezando com trabalhadores rurais antes da expulsão do gado



Fonte: Jornal A União, 6 de Janeiro de 1980

A fotografia apresentada nos permite observar a relação de proximidade existente entre os trabalhadores rurais e religiosos católicos, tais como Dom José Maria Pires e Dom Helder Câmara, bem como possibilita-nos captar a perspectiva simbólica que a ação em análise apresentou. A partir da imagem, observamos como os moradores partícipes do movimento social aderiram à perspectiva proposta por Dom José Maria Pires no sentido de usar da simbologia, através dos galhos de árvores, para evidenciar a proposta de ser a “Luta do Povo de Alagamar” uma ação coletiva alicerçada na legislação vigente e, não, na consecução de atos violentos.

Ratificamos, assim, a expulsão do gado como uma forma de resistência, de enfrentamento dos mandos e desmandos dos novos proprietários, e, além disso, como uma prática educativa a partir do momento em que desencadeou um aprendizado dos

encaminhamentos que a ação coletiva poderia trilhar. Assim, verificamos na atitude de pegar um galho de árvore e usá-lo como símbolo de uma “não-violência” a existência de uma pedagogia, ou seja, de uma maneira de ensinar algo a alguém. Desta forma, pensamos que

Há uma pedagogia dos movimentos sociais, dos mais antigos aos mais atuais. Uma pedagogia com rituais, símbolos, representações, palavras de ordem, formas de organização e representação... tão parecidas, tão didáticas. Tão formadoras e educativas que poderíamos falar em uma pedagogia dos movimentos sociais (ARROYO, 2003, p.47).

Alicerçados na reflexão empreendida por Arroyo (2003), visualizamos nas ações ocorridas na “Luta do Povo de Alagamar”, a existência de uma dimensão educativa, de um fazer pedagógico a partir do qual os diversos indivíduos envolvidos neste movimento social, principalmente, os trabalhadores rurais construíram um saber, um conhecimento acerca dos seus direitos sociais e humanos. Tal saber pode ter possibilitado uma decodificação dos meandros da sociedade e das bases nas quais é alicerçada e uma compreensão de que a situação vivenciada na comunidade rural estava inserida em um contexto mais amplo, a saber, o da questão agrária no país.

A partir de símbolos como os galhos das árvores, do diálogo empreendido nas reuniões, das caminhadas, das canções entoadas, os trabalhadores rurais de Alagamar ensinaram e aprenderam um conteúdo dos direitos, político, organizativo. Assim, compreendemos que as práticas educativas empreendidas no âmbito da “Luta do Povo de Alagamar” propiciaram a construção de

[...] um saber e um saber-se para fora. Um ser que alarga seu saber local e se amplia. Os sujeitos que participam nesses movimentos sociais vão sendo munidos de interpretações e de referenciais para entender o mundo fora, para se entender como coletivo nessa “globalidade”. São munidos de saberes, valores, estratégias de como enfrentá-lo (ARROYO, 2003, p.39).

Percebemos, assim, que através das ações desencadeadas no âmbito do movimento social empreendido em Alagamar, os trabalhadores rurais teceram um “saber e um saber-se para fora”, “um saber local que se amplia”, ou seja, estabeleceram relações da sua realidade vivida com outras realidades, compreendendo-as como estando relacionadas ao mesmo problema social de exclusão de parcela significativa da população ao acesso e permanência na terra para que possam trabalhar e residir, entendendo-se, assim, como “um coletivo em uma globalidade”, tal como evidenciou o autor mencionado.

Ainda referindo-nos a prática educativa gestada a partir da ação coletiva de expulsão do gado das plantações dos moradores de Alagamar, podemos apresentar outra imagem que permite ampliarmos a compreensão desta prática e dos conteúdos por ela gerados. Vejamos a fotografia.

Imagem 3: Dom Helder Câmara dialogando com policiais



Fonte: Jornal Diário da Borborema, 6 de Janeiro de 1980

Analisando a imagem apresentada podemos observar Dom Helder Câmara dialogando com os policiais durante o ato de expulsão dos gados que estavam destruindo as plantações dos trabalhadores rurais. A fotografia elucida como a postura dos trabalhadores rurais partícipes do movimento social e dos religiosos era alicerçada na busca pelo estabelecimento de um diálogo, para então, construir soluções para a situação que estava sendo vivenciada em Alagamar.

A existência deste diálogo pode ser notabilizada através da reportagem do Jornal Diário da Borborema anteriormente mencionada, onde na continuidade do texto consta que “Além de também expulsar os animais, Dom Helder Câmara dialogou com os policiais” (JORNAL DIÁRIO DA BORBOREMA, 6/1/1980). Através destas duas fontes e dos elementos apresentados anteriormente, podemos observar como a pedagogia e as práticas educativas empreendidas no contexto da “Luta do Povo de Alagamar” tinham por base o diálogo, diálogo do eu com o outro que objetivava construir possibilidades para solucionar o problema da terra em Alagamar.

Em um segundo momento, a fotografia nos apresenta um aspecto, que se olharmos apressadamente, tendemos a não visualizar, a saber, a disparidade nas armas utilizadas pelos trabalhadores rurais e policiais. Centremo-nos em dois dos diversos indivíduos que compõem a fotografia: o policial (o que está vestido de preto) e Dom Helder Câmara. No tocante ao policial um aspecto nos despertou o olhar: em meio aos seus trajes pretos, da sua farda de policial, percebemos um ponto branco que, olhando mais próximo, verificamos ser um revólver. Na parte central da foto, visualizamos o religioso mencionado, fazendo uso da palavra. Estes aspectos, aparentemente simples, fornecem-nos indícios para compreendermos as disparidades nas estratégias adotadas pelas partes envolvidas na “Luta do Povo de Alagamar”, bem como para observarmos as ações de resistência empreendidas pelos trabalhadores rurais, dentre elas, a expulsão do gado, enquanto uma prática educativa.

A ênfase nos dois personagens da fotografia exposta possibilita-nos entender como a postura dos trabalhadores rurais de Alagamar e pelos religiosos frente às formas de opressão utilizadas pelos jagunços e polícias era permeada pela tão defendida “luta não-violenta”. A imagem permite, também, ratificar o uso do diálogo, do “dizer a palavra” como um elemento a partir do qual se construía uma prática educativa que objetivava ensinar o não uso da violência como o caminho a ser seguido pelos moradores de Alagamar e demarcar a oposição entre os que oprimem e os que são oprimidos, partindo das ferramentas e estratégias de “luta” utilizadas.

Neste sentido, partindo das fotos apresentadas, do depoimento de nosso entrevistado e dos trechos dos jornais elucidados, compreendemos que a “Luta do Povo de Alagamar” configura-se, também, como um espaço de construção de práticas educativas na medida em que através de suas ações cotidianas e tipos de resistência, os trabalhadores rurais estabeleceram uma ação dialógica que propiciou a tessitura de novas leituras e interpretações de suas realidades cotidianas e de seus direitos contribuindo para a desapropriação das terras.

Feitas estas considerações acerca das práticas educativas gestadas nos mais diversos espaços constituintes da “Luta do Povo de Alagamar”, ou seja, tecidas nos vários ambientes em que os trabalhadores rurais construíram suas ações de resistência e suas experiências e vivências, podemos apresentar o mesmo questionamento evidenciado quando tratávamos da articulação entre movimentos sociais e Educação Popular. Nesta perspectiva, nos questionamos: de que maneira as práticas educativas desenvolvidas no interior da “Luta do Povo de Alagamar” podem dialogar com a perspectiva de Educação Popular adotada em nossa pesquisa?

Refletirmos esta questão é partimos do pressuposto defendido desde as primeiras páginas desta dissertação de que a educação é uma prática cultural gestada nos mais diversos espaços em que existe a vida, a cultura. Enquanto sujeitos inacabados em uma perspectiva freiriana, à medida que interagimos com o outro e com o mundo, nos educamos e educamos ao próximo. Assim, considerando a educação enquanto um processo de troca de saberes e de experiências que resultam na construção de conhecimentos, pensamos que a “Luta do Povo de Alagamar” constituiu-se como um espaço educativo, pois, ao reivindicarem os seus direitos, os trabalhadores rurais foram, através do diálogo entre si e com diversos setores da sociedade, construído experiências e conhecimentos que os possibilitaram tecer leituras de suas realidades. Assim,

Ninguém escapa da educação. Em casa, na rua, na igreja ou na escola, de um modo ou de muitos, todos nós envolvemos pedaços de vida com ela para aprender, para ensinar, para aprender-e-ensinar. Para saber, para fazer, para ser ou para conviver, todos os dias misturamos a vida com educação (BRANDÃO, 2007, p. 7).

Em seus pedaços de vida, ou seja, no recorte de suas histórias de vida em que participaram do movimento social, os trabalhadores rurais foram construindo práticas educativas que eram necessárias para compreender como “fazer” e como “conviver” no âmbito de uma ação coletiva da amplitude e significado da “Luta do Povo de Alagamar”, bem como para aprender e ensinar os caminhos que as ações de resistências deveriam trilhar para que obtivessem êxito em suas pautas de reivindicação.

Mediante a estes aspectos, as práticas educativas empreendidas na referida comunidade rural aproximam-se da Educação Popular porque a partir do diálogo entre os diversos segmentos e sujeitos envolvidos no movimento social, buscava-se, sobretudo, a transformação de uma situação. Observamos, assim, que tais práticas tinham um recorte político e ideológico que dialoga com a Educação Popular, aqui entendida como uma proposta educativa pensada com e para o povo (segmentos sociais excluídos historicamente) objetivando a reconfiguração de suas formas de existência e o rompimento com as situações de opressão, rompimento este feito a partir do protagonismo dos próprios sujeitos, antes oprimidos. Assim, compreendemos

A educação popular como um processo de formação e capacitação que se dá dentro de uma perspectiva política de classe e que toma parte ou se vincula à ação organizada do povo, da massa, para alcançar o objetivo de construir uma sociedade nova, de acordo com seus interesses. É um processo contínuo e sistemático que implica momentos de reflexão e estudo sobre a temática do grupo ou da

organização; é o confronto da prática sistematizada com elementos de interpretação e informação que permitam levar tal prática consciente a novos níveis da compreensão (NUÑES; HURTADO, 1992, p. 44).

É neste ponto que se centra nosso principal argumento para defender que as práticas educativas empreendidas em Alagamar aproximavam-se da Educação Popular: tais práticas objetivavam, principalmente, a conscientização, a “capacitação” dos trabalhadores rurais de Alagamar, para que conscientes de seus direitos e de suas situações pudessem construir uma nova realidade para a comunidade rural em que residiam. A partir da reflexão do contexto vivenciado, da articulação deste com a situação vivida em outras localidades, os partícipes do movimento social foram interpretando suas realidades, tecendo leituras destas, que possibilitaram a sistematização de formas de resistências que tornaram viável a desapropriação das terras.

As práticas educativas empreendidas em Alagamar dialogam com uma perspectiva de Educação Popular no sentido que permitiram a transformação da situação dos moradores desta comunidade rural que de caracterizada por uma série de proibições, por uma “liberdade condicionada”, cede lugar ao novo, a assunção dos trabalhadores rurais enquanto donos do pedaço de terra em que residem e empreendem as suas atividades trabalhistas, bem como protagonistas de suas histórias. Neste sentido,

Toda prática educativa ou produz ou reproduz conhecimentos que questionam ou dão suporte aos padrões de relações sociais vigentes no contexto sociopolítico em que está inserida. A educação popular, em uma relação de diálogo com os grupos participantes, impulsiona a produção de conhecimentos que sejam instrumentos para o exercício de poder influir, decidir, encaminhar, optar, questionar e propor a transformação dos padrões de existência social que reproduzem uma sociedade de desigualdade e exclusão. A ênfase dos trabalhos de educação popular está na reflexão e no debate crítico sobre a realidade existente, visando desenvolver as potencialidades dos participantes enquanto sujeitos da transformação de suas vidas e da coletividade (ROCHA, 2004, p. 51-52).

Concordando com Rocha (2004) diríamos que uma das intencionalidades das práticas educativas é a elaboração de um conhecimento. O diferencial das práticas educativas balizadas em uma perspectiva de Educação Popular é que estas objetivam fazer com que o sujeito, ao tornar-se protagonista de sua história, possa questionar o modelo excludente e marginalizador sobre o qual estão alicerçadas a sociedade e as relações sociais. Neste sentido, balizados metodologicamente na perspectiva das Comunidades Eclesiais de Base – CEB’s, os trabalhadores rurais tornavam as reuniões e outros espaços de sociabilidade uma possibilidade de estabelecimento de um diálogo a partir do qual refletiam e discutiam a realidade e iam se

constituindo enquanto sujeitos partícipes da transformação do cotidiano e da vida na comunidade rural de Alagamar.

Chegando as últimas páginas desta dissertação, observamos, a partir da leitura de nossas fontes e dos diversos autores que balizaram a nossa pesquisa, que esta perspectiva educativa presente em Alagamar e que dialoga, aproxima-se de uma compreensão de Educação Popular deve-se, entre outros fatores, a presença do segmento católico que esteve atuando neste movimento social. Relacionado com a Teologia da Libertação, o segmento possuía entre seus objetivos a libertação dos oprimidos, o que segundo Freire (2002) poderia ser efetivado mediante ao empreendimento, por este setor, de práticas educativas preocupadas com a transformação da sociedade. Neste sentido, o referido autor refletindo acerca de uma nova postura teológica que começa a ser gestado na América Latina evidencia que

Rejeitando toda forma estática de Pensar, a linha profética sabe muito bem, em oposição às Igrejas anteriormente analisadas que, para ser, tem de estar sendo. Precisamente porque assume um pensar crítico, não se concebe neutra nem tampouco esconde sua opção. Por isto, também, não dicotomiza mundanidade de transcendência nem salvação de libertação. Sabe, igualmente, que não há um “eu sou”, um “eu sã”, um “eu me liberto”, um “eu me salvo”; como não há um “eu te dou conhecimento”, um “eu ti liberto”, um “eu te salvo”; mas, pelo contrário, um “nós somos”, um “nós sabemos”, um “nós nos libertamos”, um “nós salvamos” (FREIRE, 2002, p. 145).

Através de nossas fontes, e, principalmente, a partir dos relatos dos entrevistados, percebemos que o setor católico que esteve e atuou em Alagamar afinava-se com esta percepção de Igreja que começa a ser gestada na América Latina, a qual Freire (2002) fez menção. Pautados na compreensão de que a “libertação” dos trabalhadores rurais de Alagamar dar-se-ia coletivamente e os tendo como protagonistas, é que este segmento foi dialogando com os indivíduos de forma que os moradores da comunidade rural, partícipes do movimento social, passaram a construir práticas educativas, tanto entre si como em diálogo com o segmento católico, que objetivavam, sobretudo, conscientizar os trabalhadores rurais de Alagamar da realidade que estava sendo vivenciada e apontá-la enquanto passível de transformação.

Compreendemos que as práticas educativas construídas pelos trabalhadores rurais de Alagamar em interface com os agentes externos, e, principalmente, com o segmento católico, aproximavam-se da Educação Popular no sentido que

Naturalmente, numa linha profética, a educação se instauraria como método de ação transformadora. Como práxis política a serviço da permanente libertação dos seres

humanos, [...]. Do ponto de vista profético, não importa qual seja o campo específico em que se dê a educação, ela é sempre um esforço e clarificação do concreto, ao qual educadores-educandos e educandos-educadores devem encontrar-se ligados através de sua presença atuante (FREIRE, 2002, p.148).

Partindo do exposto, pensamos que as práticas educativas tecidas no decorrer do movimento social ao qual nos reportamos dialogam com a Educação Popular por possuírem um caráter transformador e político comprometido com a libertação dos trabalhadores rurais oprimidos e ameaçados de serem expulsos das terras em que trabalhavam e residiam e, que, sobretudo, toma estes sujeitos como protagonistas do ato educativo.

Analisando nossas fontes observamos que a presença dos agentes externos mencionados no capítulo anterior e o diálogo com o segmento católico dava-se na perspectiva da troca de saberes, de experiência, da “conversa” como ressaltaram nossos entrevistados. Porém, a definição final dos caminhos que a ação coletiva seguiria partia de seus protagonistas, a saber, os moradores de Alagamar partícipes do movimento social.

Neste sentido, “enquanto esperavam uma solução” para a situação vivenciada, tal como evidencia o hino de Alagamar, os trabalhadores rurais elaboraram práticas educativas que possibilitaram a construção de conhecimentos que contribuíram para o empreendimento de leituras da situação em que se encontravam e para a busca da elaboração de outra realidade que distasse do clima de repressão, opressão e violência que então era vivenciado na comunidade rural. Enquanto esperavam, os moradores de Alagamar não viviam uma simples espera, mas, alicerçados em Freire (1992), poderíamos afirmar que estes resistiam e buscavam o novo e ao agenciarem cotidianamente, educavam numa perspectiva da Educação Popular.

CONSIDERAÇÕES
FINAIS

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O exercício de construção de uma dissertação de mestrado perpassa por uma série de fases tais como a construção e reconstrução de um projeto de pesquisa, o empreendimento da pesquisa de campo, a análise das fontes coletadas e a redação do texto dissertativo. Intrecruzando-se, estes momentos são permeados por suas singularidades, desafios e alegria de ver o que antes era um projeto de pouco mais de dez páginas, adquirir corporeidade e tornar-se uma dissertação. Em meio a estas fases e alicerçado em sua perspectiva teórica e metodológica, o pesquisador vai elaborando sua narrativa e refletindo acerca do seu objeto de estudo, objetivos e problemática da pesquisa.

Neste sentido, e, considerando o lugar social do qual falamos e escrevemos, a saber, o de um historiador que enveredou pelos caminhos da pesquisa em educação, e, mais especificamente, em Educação Popular, nos sentimos operando tal como um artesão, um tecelão que no manuseio das mais diversas linhas, fios, cores, bordados, vai tecendo seu artesanato e construindo uma peça única e permeada pelos saberes e leituras do mundo de quem a elaborou.

Tal como no artesanato, pensamos que a prática historiográfica, a escrita da História e da memória de um movimento social para poder compreender um objeto específico, constitui-se como um exercício de tecer, costurar, recortar, escolher fios, cores, caminhos... Em meio às diversas linhas que se apresentam diante do nosso olhar, selecionamos uma possibilidade de analisar e contar o nosso objeto de estudo, seleção feita a partir de nossas intencionalidades e dos aportes que balizam a pesquisa. Diríamos, então, que o pesquisador e, em específico, o historiador, desenvolve uma “atividade simultaneamente poética, científica e filosófica” (LE GOFF, 2012, p.39).

Neste sentido, considerando o nosso objeto de estudo, dedicaremos-nos nas páginas que seguem, a apresentar os nossos achados e considerações acerca de nosso trabalho, bem como os desafios e perspectivas que vivenciamos no desenrolar desta pesquisa e algumas possibilidades de empreendimentos de outros projetos futuros.

Em nossa pesquisa centramo-nos na História e na Memória de um movimento social desencadeado na comunidade rural de Alagamar no ano de 1975, quando, no Brasil, estávamos vivenciando um regime ditatorial. No universo de possibilidades de investigação e de narrativas que esta ação coletiva oferece, detemo-nos na delimitação do nosso objeto de estudo, nas práticas educativas da “Luta do Povo de Alagamar”. Alicerçados do ponto de vista teórico no campo da História Social e metodologicamente no âmbito da História Oral e da

Pesquisa Documental procuramos, ao perscrutar as nossas fontes de pesquisa em diálogo com o nosso aporte teórico-metodológico, perceber o referido movimento social como um espaço de construção de práticas educativas que dialogam com uma perspectiva de Educação Popular.

Orientados por este objeto e buscando atender a problemática e objetivos que foram definidos para nossa pesquisa, construímos um primeiro capítulo no qual foi apresentado o nosso percurso teórico e metodológico, bem como fomos situando o leitor em nossa proposta de estudo. Posteriormente, em um segundo capítulo, atemo-nos ao trato com a memória e História do movimento social na perspectiva de situar o leitor acerca do que foi a “Luta do Povo de Alagamar”, tecendo, assim, considerações que foram necessárias para que no capítulo posterior pudéssemos analisar as práticas educativas da referida ação coletiva.

No capítulo dois, nos deparamos com alguns achados que merecem ser ressaltados, a saber: Em um primeiro momento, observamos que anteriormente ao ano de 1975 existia em Alagamar uma “liberdade condicionada” tendo em vista que mesmo pagando o foro, os trabalhadores rurais não podiam criar qualquer espécie ou empreender vários tipos de cultivo. As plantas e animais que podiam ser trabalhados estavam, como vimos, relacionados aos desejos e anseios do antigo proprietário. Em um segundo, vimos, através da leitura de nossas fontes, que a morte de Arnaldo Maroja representou, em Alagamar, uma transformação no cotidiano e no ritmo de vida dos trabalhadores rurais, tendo em vista as relações que estes estabeleciam com o proprietário das terras. Baseada em uma “liberdade condicionada”, as relações estabelecidas entre os trabalhadores rurais e o proprietário eram permeadas por traços de protecionismo e de paternalismo.

Em um terceiro, visualizamos no desenrolar da “Luta do Povo de Alagamar” um fazer-se enquanto classe em uma perspectiva thompsoniana, tendo em vista que a partir da circulação da ameaça de expulsão e, também, no desencadear as diversas ações de resistência foi aumentando o número de moradores que aderiram ao movimento social e que, não só aderiram, mas se perceberam enquanto vivenciando uma mesma situação e que a transformação desta viria a partir de sua união, a sistematização e uma ação coletiva. Em um quarto, compreendemos que a relação de distanciamento entre os novos proprietários e os trabalhadores rurais pode ter contribuído para a sistematização do movimento social ocorrido em Alagamar. Como evidenciamos, os trabalhadores rurais estavam acostumados com um tipo de comportamento e relação com o Arnaldo Maroja, relação esta que não foi a mesma estabelecida com os novos proprietários, tendo em vista que muitos dos trabalhadores rurais nem os conheciam.

Em um quinto, observamos que o Estatuto da Terra representou para os trabalhadores rurais de Alagamar a possibilidade, a esperança da desapropriação e posse da propriedade rural. Embora os autores evidenciem que o Estatuto da Terra remeteu a uma estratégia do Governo Militar para refrear as mobilizações no campo, vimos que para os moradores de Alagamar este se constituiu como o aparato legal que balizou as reivindicações destes e aguçou o desejo de continuar o movimento social, tendo em vista que o estatuto mencionado era visto como o mecanismo que garantiria a desapropriação das terras.

Em um sexto, compreendemos que as formas de opressão e repressão utilizadas pelo Estado e pelos novos proprietários não foram suficientes para desmobilizar a ação empreendida pelos trabalhadores rurais, o que foi percebido a partir de nossas diversas fontes, mas, sobretudo, a partir dos jornais que evidenciaram reportagens que destacavam como mesmo diante das mais diversas formas de repressão, os trabalhadores rurais continuavam reivindicando a posse da terra.

Em um sétimo, compreendemos que o contexto desencadeado em Alagamar após o falecimento de Arnaldo Maroja relaciona-se com a venda das terras para que nos espaços antes ocupados pelos trabalhadores rurais fossem ampliadas as plantações de cana-de-açúcar, o que se configura como uma interferência do Proálcool. Em um oitavo, visualizamos que a ação sistematizada em Alagamar não resultou na desapropriação dos 13.000 hectares constituintes da “Grande Alagamar”, porém, representou uma conquista para os trabalhadores rurais na perspectiva que possibilitou que estes vislumbrassem a possibilidade de escrita de uma História que distasse da opressão e repressão vivenciadas anteriormente. Observamos, também, que a desapropriação de apenas uma parcela das terras remete ao fato de que foi desapropriada a área de maior “tensão social”, ou seja, a que uma quantidade significativa de moradores se mobilizou, resistiu e reivindicou as desapropriações.

Em um nono momento, percebemos que a desapropriação de parcela das terras desencadeou em Alagamar uma nova problemática: como contemplar nas terras desapropriadas, as 700 famílias que residiam nos 13.000 hectares de terras? Embora, nem todos os moradores de Alagamar tenham participado do movimento social, todos tinham o direito de permanecer na terra, o que era, inclusive, uma orientação do segmento católico. Por último, em um décimo momento, visualizamos que a “Luta do Povo de Alagamar” remeteu a um movimento social que mesmo em um contexto de Ditadura Militar fez ecoar as vozes de indivíduos excluídos e marginalizados socialmente.

Os achados enumerados acima possibilitaram que construíssemos uma leitura da “Luta do Povo de Alagamar” na perspectiva de perceber o seu desencadear, seus antecedentes e

desenrolar o que se constituiu como um importante elemento para que pudéssemos compreender o nosso objeto de estudo, a saber, as práticas educativas construídas no âmbito da “Luta do Povo de Alagamar”. Neste sentido, guiados por esta interpretação do movimento social, detemo-nos no capítulo seguinte na análise das práticas educativas que foram gestadas, construídas no contexto da referida ação coletiva. Assim, chegamos aos achados que a seguir apresentamos.

Em um primeiro instante observamos que a “Luta do Povo de Alagamar” se constitui como um espaço de construção de práticas educativas no sentido que no seu decorrer os trabalhadores rurais partícipes aprenderam e ensinaram e se educaram mutuamente. Este aprendizado deu-se tanto entre os trabalhadores rurais como entre estes e os indivíduos externos a comunidade rural de Alagamar. As formas de diálogo utilizadas no decorrer do movimento social, tais como as cartas, ajudaram-nos a construir esta assertiva.

Em um segundo, visualizamos que as práticas educativas empreendidas no âmbito deste movimento social estavam baseadas nas experiências e vivências dos seus partícipes. As reflexões tecidas e as ações de resistência sistematizadas tomavam como base aspectos do cotidiano e da realidade dos trabalhadores rurais. Quando pensamos, por exemplo, a prática educativa gestada no momento da expulsão do gado das plantações, vemos que foi usado um galho de árvore, uma “maniva”, enquanto um elemento simbólico, a partir do qual representantes religiosos, dialogando com os moradores da comunidade rural, refletiram acerca da importância de empreender um movimento social balizado na não-violência.

Em um terceiro instante, percebemos que as práticas educativas sistematizadas neste espaço remetem a um tipo de educação ocorrido fora dos muros da escola. Tanto a ação empreendida à sombra da árvore, como as reuniões, as cartas, as expulsões do gado, as caminhadas silenciosas eram educativas na perspectiva em que nestas os indivíduos aprendiam e ensinavam dentre outros conteúdos, os seus direitos.

Em um quarto, compreendemos que tais práticas educativas eram empreendidas a partir do diálogo dos trabalhadores rurais entre si e com os agentes externos. Este diálogo possibilitou que os partícipes fossem compreendendo as engrenagens de funcionamento de alguns setores da sociedade, bem como ampliando a leitura que empreendiam de suas realidades. A partir, por exemplo, da troca de experiências e vivências com moradores de outras comunidades rurais que estavam vivendo uma situação próxima da de Alagamar, estes sujeitos foram percebendo que a questão da terra nesta propriedade rural estava articulada a um contexto mais amplo e histórico de negação do direito a posse da terra uma parcela da sociedade historicamente marginalizada.

Em um quinto instante entendemos que a feira, às sombras das árvores, as reuniões, as ações de resistência remetiam a um espaço de ensino, de aprendizagem e de construção de conhecimentos e saberes na “Luta do Povo de Alagamar” construção esta, como mencionamos anteriormente, efetivada de forma dialógica.

Em um sexto instante, visualizamos que as reuniões realizadas em Alagamar no decorrer do movimento social estavam alicerçadas, do ponto de vista metodológico, nas Comunidades Eclesiais de Base - CEB's, ou seja, as análises e reflexões tecidas neste espaço eram elaboradas a partir do *ver, julgar e agir*.

Em um sétimo, ratificamos que as práticas educativas empreendidas neste movimento social propiciaram um aprendizado dos direitos, das formas de organização coletiva, dos meandros da sociedade e da estrutura na qual estava alicerçada a questão agrária no Brasil, dentre outros, aprendizado que interferiu na definição dos caminhos que o movimento social poderia trilhar.

Em um oitavo instante, compreendemos que as práticas educativas sistematizadas na “Luta do Povo de Alagamar” aproximam-se da perspectiva de Educação Popular adotada em nossa pesquisa, no sentido que possuía um recorte de classe (os pobres e oprimidos e ameaçados de expulsão das terras onde haviam nascido e construído suas relações sociais) e pretendia-se transformadora, denunciadora, esperançosa, libertadora, conscientizadora, dialógica e que evidencia os sujeitos oprimidos e marginalizados enquanto protagonistas de suas histórias e responsáveis pela transformação de suas realidades. Observamos, também, que esta aproximação ocorreu devido às orientações que os trabalhadores rurais recebiam do segmento católico que atuou no movimento social e que estava relacionado com a Teologia da Libertação.

Frente aos achados evidenciados acima, aos quais chegamos mediante as leituras dos autores utilizados em nossa dissertação e da análise de nossas fontes tais como jornais, Carta Pastoral Sobre o Compromisso da Igreja com os Fracos e Oprimidos, Informativo Arquidiocesano n.82 de 1980, relatos orais dos entrevistados Maria José Barbosa e André José Filho, das imagens e dos cordéis escritos por Expedito Francisco Gonçalves e Severino Izidro Faustino, compreendemos que a “Luta do Povo de Alagamar” se constituiu como um espaço de construção de práticas educativas e que estas dialogam com a Educação Popular no sentido que foram pensadas comprometidas com a libertação de indivíduos oprimidos, dialógicas, e, sobretudo, transformadoras de uma realidade social.

O empreendimento da pesquisa que resultou na construção desta dissertação foi significativo à medida que, aos refletirmos acerca dos nossos objetivos e da problemática de

nosso trabalho, ativávamos em nossa memória aqueles questionamentos que construímos quando ainda éramos menino, criança e que ao ouvirmos os mais velhos falarem deste movimento social, construímos.

No decorrer da coleta das fontes e das outras fases da pesquisa, surpreendemo-nos com a quantidade de fontes que remetem a este movimento social o que evidencia a amplitude e a divulgação que a “Luta do Povo de Alagamar” adquiriu. Devido à quantidade de materiais com os quais nos deparamos, bem como considerando o tempo que possuíamos para empreender a pesquisa, análise e redação do texto final, tivemos que, arduamente, selecionar quais fontes seriam utilizadas, e, mais uma vez, assim como no momento da construção de nossa monografia, restou um saldo de muitos jornais, cartas e cordéis que não conseguimos abarcar nesta pesquisa, a partir dos quais poderíamos elencar outros tantos objetos de pesquisa.

Em um determinado momento de nossa trajetória acadêmica, deparamo-nos com alguns indivíduos que questionaram se “ainda existia” algo a ser dito acerca do referido movimento social e se era importante, tantos anos depois, debruçamo-nos na História e na memória deste. Hoje, a partir de nossa experiência de pesquisa, podemos afirmar, que Alagamar, e, em específico, a ação coletiva desencadeada nesta localidade no contexto dos anos 1970, constitui-se como um espaço repleto de possibilidades de pesquisa e de seleção de objetos de pesquisa. Pesquisadores e estudantes dos mais diversos campos tais como da História, da Pedagogia, da Comunicação Social, das Ciências Sociais se olharem para este movimento social com uma “curiosidade acadêmica” perceberão múltiplas possibilidades de pesquisa.

Dentre estas possibilidades de pesquisa poderíamos apontar: a “Luta do Povo de Alagamar” e a Ditadura Militar; a “Luta do Povo de Alagamar” e os encontros e desencontros entre os acontecimentos vivenciados pelos trabalhadores rurais e as informações veiculadas pela mídia impressa; e, uma terceira perspectiva na qual almejamos nos debruçar em um trabalho posterior, seria pensar as implicações do desencadear deste movimento social e a posterior posse da terra para a vida e o cotidiano em Alagamar nos dias atuais, no sentido de perceber, por exemplo, os usos que os trabalhadores rurais fizeram de sua parte das terras, se continuaram residindo em Alagamar, se migraram, e as leituras que os jovens da comunidade rural possuem desta ação coletiva, dentre outras questões que precisam ser melhor definidas.

Esta nossa inquietação, de em um momento posterior compreender estes aspectos, surgiu no momento em que quando nos preparávamos para a escrita das últimas páginas que compõem esta dissertação, fomos informados que haveria uma cerimônia em Alagamar, que

contaria com a presença do atual governador do Estado para entregar os títulos de propriedade definitivos e individuais aos trabalhadores rurais. Como mencionamos em nossos capítulos, a desapropriação das terras foi feita em nome de uma cooperativa sistematizada nos anos 1980. Desta forma, do ponto de vista documental, os moradores de Alagamar, mesmo decorridas mais de duas décadas do movimento social, ainda não possuíam a posse individual.

Diante desta situação, percebemos que ainda existem aspectos do contexto do movimento social que ainda repercutem no cotidiano dos trabalhadores rurais e que só atualmente estão sendo refletidos e solucionados. Pelo que vimos no momento da revisão de literatura, não nos deparamos com algum trabalho que tome um objeto de estudo relacionado à Alagamar nos dias atuais, o que ratifica que esta comunidade e a ação coletiva desencadeada por uma parcela de seus moradores ainda se constitui como um campo permeado por possibilidades para o empreendimento de pesquisas. Existem muitos capítulos da História da localidade que urgem por serem escritos, tendo em vista que, como mencionou nossa entrevistada, as pessoas que vivenciaram este movimento social estão morrendo e com elas estão indo interpretações e leituras deste acontecimento.

Após estes trinta meses de pesquisa, estudos, análise e escrita, o que evidenciamos nas páginas anteriores é a leitura que empreendemos do objeto que nos propomos a investigar, a analisar. Cada linha escrita foi elaborada a partir de nossas vivências, das experiências e da maneira como apropriamo-nos dos conceitos balizadores e da metodologia proposta. Neste sentido, não apresentamos estes resultados, nossos achados como uma verdade única, absoluta, mas enquanto uma análise, uma possibilidade interpretativa tecida a partir dos lugares que, enquanto sujeitos, ocupamos e com ele interagimos.

Quando finalizamos o nosso estudo monográfico em 2011, tínhamos a sensação que havíamos abarcado a totalidade da História de Alagamar. Ao iniciamos a pesquisa do mestrado vimos que o que sabíamos, o que percebemos naquele momento da graduação era apenas uma parcela de um todo muito mais amplo, complexo e específico. Assim, ao escrevermos a dissertação repensamos, desconstruímos e reconstruímos muitas das assertivas que naquele momento eram nossas verdades. Esperamos que um dia a centrarmos na leitura desta dissertação possamos enxergar uma série de possibilidades e de elementos a serem repensadas, afirmados ou desconstruídos.

Após operamos tal como elucidado na arte utilizada na abertura destas “considerações finais”, ou seja, na perspectiva de eliminar parágrafos, ampliá-los, invertê-los, reescrevê-los, ler e reler, chegamos a percepção de que a “Luta do Povo de Alagamar” constituiu-se como um espaço de construção de práticas educativas em que a partir de suas experiências e

vivências os trabalhadores rurais, em diálogo com agentes externos, se educaram em uma perspectiva da Educação Popular. Com estas palavras, encerramos a escrita desta dissertação, não porque esteja “pronta”, “acabada”, “finalizada”, mas porque, considerando o nosso atual estágio e formação enquanto pesquisador, esta é a tessitura que hoje empreendemos do nosso objeto.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Maria do Carmo Pinto Arana de. **Imprensa:** fonte de estudo para construção e reconstrução da História. In: Anais do X Encontro Estadual da História, Universidade Federal de Santa Maria, 2010.
- ALBERTI, Verena. **Ouvir Contar:** textos em história oral. Rio de Janeiro: FGV, 2004.
- ARAÚJO, Patrícia Cristina de Aragão. **A Cultura dos Cordéis:** território(s) de tessituras de saberes. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2007. [Tese de Doutorado].
- ARROYO, Miguel G. **Pedagogias em Movimento: o que temos a aprender dos movimentos sociais?** In. Revista Currículo sem Fronteiras, v.3, n.1, p.28-49, jan/jun 2003.
- BACELAR, Carlos. **Fontes Documentais:** uso e mau uso dos arquivos. In. PINSKY, Carla Bassanezi (org.). Fontes Históricas. 3.ed. São Paulo: Contexto, 2011.
- BARBOSA, José Dilson de Almeida. **As Comunidades Eclesiais de Base – CEBs nas décadas de oitenta e noventa em Cuiabá – Mato grosso:** espaço popular de construção de cidadania? Mato Grosso: Universidade Federal de Mato Grosso, 2008. [Dissertação de Mestrado].
- BATISTA, Maria do Socorro Xavier. Movimentos Sociais e Educação Popular do Campo: (re)constituindo território e a identidade camponesa. In. ALMEIDA, Maria de Lourdes Pinto de. JEZINE, Edineide (org.). **Educação e Movimentos Sociais:** novos olhares. São Paulo: Editora Alínea, 2007.
- BERTUCCI, Liane Maria. FARIA FILHO, Luciano Mendes de. OLIVEIRA, Marcus Aurelio Taborba de. **Edward P. Thompson:** história e formação. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- BONETTI, Lindomar Wessler. Educação e Movimentos Sociais Hoje. In. ALMEIDA, Maria de Lourdes Pinto de. JEZINE, Edineide (org.). **Educação e Movimentos Sociais:** novos olhares. São Paulo: Editora Alínea, 2007.
- BORGES, Maria Eliza Linhares. **História & Fotografia.** 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005. (Coleção História e... Reflexões, 4).
- BOSI, Eclea. **Memória e Sociedade:** lembranças de velhos. 3.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é Educação.** São Paulo: Brasiliense, 2007.
- _____. **O que é Educação Popular.** São Paulo: Brasiliense, 2012.
- BURKE, Peter (org.). **A Escrita da História.** São Paulo: UNESP, 1992.
- CALADO, Alder Júlio Ferreira. **Reproblematizando o(s) conceito(s) de Educação Popular.** In: COSTA, Marisa Vorraber (org.). Educação Popular Hoje. São Paulo: Loyola, 1998.

CALDART, Roseli Salete. **A Pedagogia da Luta pela Terra: o movimento social como princípio educativo**. Disponível em: www.anped.org.br/reunioes/23/textos/te3.PDF. Acesso em 15/2/2013.

CANTALICE, Dulce Maria Barbosa. **Alagamar: um conflito solucionado?** Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Paraíba, Campina Grande, 1984.

CARRILLO, Alfonso Torres. **Educación Popular: trayectoria y actualidad**. Venezuela: Universidad Bolivariana de Venezuela, 2007.

CASTRO, Hebe. História Social. In. CARDOSO, Ciro Flamarion. VAINFA, Ronaldo (org.). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CENDALES, Lola. MARINÕ German. **Educação Não-Formal e Educação Popular: para uma pedagogia do diálogo cultural**. São Paulo, Edições Loyola, 2006.

CHIZZOTTI, Antonio. **Pesquisa Qualitativa em Ciências Humanas**. 4.ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

DARNTON, Robert. **O Beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DESCARTES, René. **Discurso sobre o Método**. Trad. Márcio Pugliese e Noberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, 1978.

FERNANDES, Bernardo Mançano. MOLINA, Mônica Castagna. O Campo da Educação do Campo. In. MOLINA, Mônica Castagna; JESUS, Sonia Meire Santos Azevedo de. **Por Uma Educação do Campo: Contribuições Para a Construção de Um Projeto de Educação do Campo**. Brasília, DF: Articulação Nacional “Por uma Educação do campo, 2004, caderno 5. p. 32-53.

FERREIRA, Marieta de Moraes. AMADO, Janaína. Apresentação. In. FERREIRA, Marieta de Moraes. AMADO, Janaína (Orgs.). **Usos & Abusos da História Oral**. 8.ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

FERREIRA, Marieta de Moraes. **Desafios e dilemas da história oral nos anos 90: o caso do Brasil**. In. Revista de História Oral, São Paulo, n. 1, p.19-30, jun. 1998.

FRANÇOIS, Etienne. A Fecundidade da História Oral. In. FERREIRA, Marieta de Moraes. AMADO, Janaína (Orgs.). **Usos & Abusos da História Oral**. 8.ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

_____. **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido**. 3.ed. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

_____. **Pedagogia da Indignação: cartas pedagógicas e outros escritos**. São Paulo: UNESP, 2000.

_____. **Ação Cultural para a Liberdade.** 10.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

_____. **À Sombra Desta Mangueira.** 7.ed. São Paulo: Olho D'água, 2005.

_____. **Pedagogia do Oprimido.** 50.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011a.

_____. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários á prática educativa.** São Paulo: Paz e Terra, 2011b.

FREIRE, Paulo. NOGUEIRA, Adriano. **Que Fazer:** teoria e prática em Educação Popular. 11.ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

GATTI, Bernardete Angelina. **A Construção da Pesquisa em Educação no Brasil.** Brasília: Liber Livro, 2007.

GATTI, Bernardete. ANDRÉ, Marli. A relevância dos Métodos de Pesquisa Qualitativa em Educação no Brasil. In. WELLER, Wivian. PAFF, Nicolle (orgs.). **Metodologias da Pesquisa Qualitativa em Educação.** Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

GAUDÊNCIO, Sale Mário. BORBA, Maria do Socorro de Azevedo. **O Cordel como Fonte de Informação:** a vivacidade dos folhetos de cordéis no Rio Grande do Norte. In: Revista Biblionline, João Pessoa, v. 6, n. 1, p. 82-92, 2010.

GOHN, Maria da Glória. **Educação Não-Formal e Cultura Política.** 2. ed. São Paulo: Cortez, 2001. (Coleção Questões de Nossa Época, v.71).

GOHN, Maria da Glória. **Movimentos Sociais, Políticas Públicas e Educação.** In. ALMEIDA, Maria de Lourdes Pinto de. JEZINE, Edineide. (orgs.). Educação e Movimentos Sociais: novos olhares. São Paulo: Alínea, 2007.

GOHN, Maria da Glória. **Movimentos Sociais e Educação.** 7. ed. São Paulo: Cortez, 2009. (Coleção Questões de Nossa Época, v.5).

GOHN, Maria da Glória. **Educação Não Formal e o Educador Social:** atuação no desenvolvimento de projetos sociais. São Paulo: Cortez, 2010. (Coleções questões de nossa época, v.1).

GOSS, Karine Pereira. PRUDENCIO, Kelly. O Conceito de Movimentos Sociais Revisitado. In. **Revista Em Tese** (Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC), vol.2, n.1, Jan-Jul, 2004, p.75-91. Disponível em: www.emtese.ufsc.br.

GRYNSZPAN, Mario. A Questão Agrária no Brasil pós-1964 e o MST. In: FERREIRA, Jorge. DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Orgs.). **O Tempo da Ditadura Militar e os Movimentos Sociais em fins do Século XX.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **A força histórica dos pobres.** Rio de Janeiro, Vozes, 1979.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva.** Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

JEZINE, Edineide. **Movimentos Sociais na Universidade:** troca de saberes mediados pela educação popular. In. ALMEIDA, Maria de Lourdes Pinto de. JEZINE, Edineide. (orgs). Educação e Movimentos Sociais: novos olhares. São Paulo: Alínea, 2007.

JOUTARD, Phillippe. História Oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. In. FERREIRA, Marieta de Moraes. AMADO, Janaína (Orgs.). **Usos & Abusos da História Oral**. 8.ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

KAUCHAKJE, Samira. Movimentos Sociais no Século XXI: matriz pedagógica da participação sociopolítica. In. ALMEIDA, Maria de Lourdes Pinto de. JEZINE, Edineide (orgs.). **Educação e Movimentos Sociais:** novos olhares. São Paulo: Alínea, 2007.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Trad. Bernardo Leitão. 6.ed. São Paulo: Unicamp, 2012.

LOZANO, Jorge Eduardo Aceves. Prática e Estilos de Pesquisa na História Oral Contemporânea. In. FERREIRA, Marieta de Moraes. AMADO, Janaína (Orgs.). **Usos & Abusos da História Oral**. 8.ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

LUCA, Tania Regina de. História dos, nos e por meio dos Periódicos. In. PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes Históricas**. 3.ed. São Paulo: Contexto, 2011.

LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli Elisa Dalmazo Afonso. **Pesquisa em educação:** abordagens qualitativas. São Paulo: EPU, 1986.

MARTINS, José de Souza. **Os Camponeses e a Política no Brasil**. 3.ed. Rio de Janeiro: 1986.

MEDEIROS, Leonilde Servólo. **História dos Movimentos Sociais no Campo**. Rio de Janeiro: FASE, 1989.

MELLO, Marco. **Pesquisa Participante e Educação Popular:** da intenção ao gesto. Porto Alegre: Ísis; Diálogo-Pesquisa e Assessoria em Educação Popular; IPPOA – Instituto Popular Porto Alegre, 2005.

MÜLLER, Ricardo Gaspar. MUNHOZ, Sidnei J. Edward Palmer Thompson. In. LOPES, Marcos Antônio. MUNHOZ, Sidnei J. (org.). **Historiadores de Nosso Tempo**. São Paulo: Alameda, 2010.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. Trad. Yara Aun Koury. In. **Projeto História:** Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de Historia da PUC-SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). São Paulo, 1993.

NOVAES, Regina Célia R. A Questão Agrária e o Papel da Igreja na Paraíba. In. PAIVA, Vanilda (org.). **Igreja e Questão Agrária**. São Paulo: Loyola, 1985.

NUÑES HURTADO, Carlos. **Educar para transformar, transformar para educar, comunicação e educação popular**. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

OLIVEIRA, Maria Elizete de; GONÇALVES NETO, Wenceslau. **O programa nacional do álcool (PROÁLCOOL):** um estudo realizado através da imprensa uberlandense (1975-1980). Disponível em: www.ufo.br/ichs/confines/anais/MPC/mpc/1004.htm. Acesso em: 27/2/ 2014.

PAIVA, Vanilda. A Igreja Modera no Brasil. In. PAIVA, Vanilda (org.). **Igreja e Questão Agrária**. São Paulo: Loyola, 1985.

PALUDO, Conceição. **Educação Popular em Busca de Alternativas:** uma leitura desde o campo democrático popular. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2001.

PEREIRA, Antonio Alberto. **Pedagogia do Movimento Camponês na Paraíba:** das ligas aos assentamentos rurais. João Pessoa: Ideia/Universitária, 2009.

PEREIRA, Dulcinéia de Fátima Ferreira. PEREIRA, Eduardo Tadeu. Revisitando a História da Educação Popular no Brasil. In. **Revista HISTEDBR**, Campinas, n.40, p.72-89, dez.2010.

PEREIRA, Vanderlan Paulo de Oliveira. **Em Nome de Deus, dos Pobres e da Libertação:** ação pastoral e política em Dom José Maria Pires, de 1966 a 1980. Dissertação de Mestrado. João Pessoa: UFPB, 2012.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

PIRES, José Maria. **Do Centro para a Margem**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1980.

RAMÍREZ, Janett. Movimentos Sociais: *lócus* de uma educação para a cidadania. In.: CANDAU, Vera Maria. SACAVINO, Susana (orgs.). **Educar em Direitos:** construir democracia. 2.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

REIS, Rossana Rocha. **O Direito a Terra como um Direito Humano:** a luta pela reforma agrária e o movimento de Direitos Humanos no Brasil. In. Revista Lua Nova, São Paulo, 2012. p.89-122.

ROCHA, Regina Helena Sizenando. Educação Popular: uma introdução ao debate. In.: BEOZZO, José Oscar. **Educar para a Justiça, Solidariedade e a Paz** – Curso de Verão ano XVIII. São Paulo: Paulus, 2004.

SANTOS, Sônia Maria dos. ARAÚJO, Osmar Ribeiro de. História Oral: vozes, narrativas e textos. In. **Cadernos de História de Educação**, n.5, jan/fev.2007.

SÁ-SILVA, Jackson Ronie. Et.al. **Pesquisa Documental:** pistas teóricas e metodológicas. In: Revista Brasileira de História & Ciências Sociais, ano I, n.1, Jul. 2009. Disponível em: www.rbhcs.com.

SAVIANI, Dermerval. **História das Ideias Pedagógicas no Brasil**. São Paulo: Autores Associados, 2008.

SCHERER-WARREN, Ilse. *Pesquisa e Ação Educativa com os Movimentos Sociais no Campo no Brasil*. In. ALMEIDA, Maria de Lourdes Pinto de. JEZINE, Edineide (org.). **Educação e Movimentos Sociais:** novos olhares. São Paulo: Editora Alínea, 2007.

SCOCUGLIA, Afonso Celso. **Educação Popular no Brasil: entre a exclusão e a inclusão.** Disponível em: www.abmp.org.br/textos/154.htm. Acesso em: 25/4/2012.

SHARPE, Jim. A História Vinda de Baixo. In: BURKE, Peter. **A escrita da história: Novas Perspectivas.** Tradução Magda Lopes. São Paulo: Unesp, 1992.

STRECK, Danilo R. Entre Emancipação e Regulação: (des)encontros entre educação popular e movimentos sociais. In: **Revista Brasileira de Educação**, v.15, n.44, maio/ago, 2010.

SILVA, Lidiane Maria da. **Comunicação na Luta de Alagamar (1975-1980):** do boca à boca às manchetes de jornais. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Comunicação Social). Campina Grande: UEPB, 2010.

SILVA, Severino Bezerra da. **Assentamentos Rurais:** territórios de conflito e sociabilidade camponesa (Um estudo de caso no município de Araruna – PB). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2003. [Tese de Doutorado].

SILVA, Severino Bezerra da. Memórias Camponesas na Paraíba (1960 a 1980), organizações/lutas e Catolicismo Popular: uma contribuição histórica à Educação do Campo. In: BATISTA, Maria do Socorro Xavier (org.). **Movimentos Sociais, Estado e Políticas Públicas de Educação do Campo: pesquisas e práticas educativas.** João Pessoa: UFPB, 2011.

THOMPSON, Edward Palmer. **A Formação da Classe Operária.** Trad. Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. **Costumes em Comum:** estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TOSI, Giuseppe. In: TOSI, Giuseppe (org.). **Direitos Humanos:** história, teoria e prática. João Pessoa: UFPB. 2005.

TOZONI-REIS, Marília Freitas de Campos. **A Pesquisa e a Produção de Conhecimentos.** Disponível em: www.acervodigital.unesp.br/bitstream/123456789/195/3/01d10a03.pdf. Acesso em: 17/3/2013.

VOLDMAN, Danièle. Definições e Usos. In: FERREIRA, Marieta de Moraes. AMADO, Janaína (Orgs.). **Usos & Abusos da História Oral.** 8.ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

WANDERLEY, Luiz Eduardo W. **Educação Popular:** metamorfoses e veredas. São Paulo: Cortez, 2010.

WELCH, Clifford Andrew. **Movimentos Sociais no Campo até o Golpe Militar de 1964:** a literatura sobre as lutas e resistências dos trabalhadores rurais do século XX. In: Revista Lutas e Resistência, Londrina, vol.1, p.60-75, Set.2006.

ANEXOS

Anexo A: Carta publicada pela Arquidiocese da Paraíba apresentando posição da Igreja Católica com relação à situação em Alagamar



Dom José: "não aceitamos a passividade".

A Arquidiocese da Paraíba, face aos últimos acontecimentos que estão acontecendo em Alagamar, vem, através de nota distribuída, ontem, com toda a imprensa da Paraíba, e assinada pelo arcebispo Dom José Maria Pires, manifestar o seguinte:

POSIÇÃO DA IGREJA DA PARAÍBA FACE À SITUAÇÃO EM ALAGAMAR

1. Não queremos nem admitimos a violência. Para nós, conforme a declaração do Santo Padre Paulo VI, "a violência não é cristã nem evangélica". ("Nunca matar!" "Jamais ferir").
2. Não aceitamos a passividade, o medo, a acomodação, o isolamento dos pobres e oprimidos. ("estar sempre atento! Sempre se unir").
3. Respeitamos a **objeção de consciência** e, por isso, aconselhamos a desobediência civil, com os riscos que ela comporta, quando se tratar de ordens claramente injustas e foram esgotados os recursos disponíveis para uma solução rápida e eficaz. ("Desobediência às ordens de sua excelência quando vêm nos destruir").
4. Face aos problemas surgidos em Alagamar a partir de 1976 quando a propriedade começou a ser vendida, temos a declarar:
 - 4.1. A tensão não foi criada nem alimentada pelos agentes pastorais, qualquer que seja a sua nacionalidade. Eles já atuavam na área, antes de 1976. A tensão começou e se desenvolveu quando os novos proprietários chegaram e passaram a inquietar os agricultores com exigências e pressões.
 - 4.2. A Igreja vem procurando criar condições para que os camponeses se reúnam, discutam seus problemas e tomem decisões dentro do que lhes faculta a legislação vigente, especialmente o Estatuto da Terra.
 - 4.3. Até o momento, não se registrou uma só agressão dos agricultores contra proprietários, contra seus prepostos ou contra a polícia. Ao invés, agricultores têm sido vítimas de freqüentes agressões.
5. Na presente conjuntura, temos solicitado às Autoridades apenas duas coisas:
 - que não impeçam, com força policial, os agricultores de se reunirem pacificamente e de tangerem o gado que devora suas lavouras,
 - que não criem obstáculos à ação da Igreja que tem o dever de estar presente junto aos que sofrem e procura fazê-lo através de seus agentes pastorais.
6. Como até hoje não se conseguiu nem uma coisa nem outra apesar dos insistentes apelos feitos pessoalmente ao Exmo. Senhor Governador, sinto-me no dever de estar pessoalmente junto aos humildes trabalhadores que sofrem. O fato de me deslocar para Alagamar, não significa provocação nem intromissão indevida em assuntos que não sejam da competência da Igreja. Reafirmando meu respeito a todas as Autoridades constituídas, quero ser apenas o humilde pastor que se coloca à frente de suas ovelhas, quando elas estão sendo maltratadas e correm o risco de serem massacradas ou de caírem na tentação de responderem com violência à violência, situações estas que devem ser evitadas a todo custo.

João Pessoa, 07 de Janeiro de 1980

JOSE MARIA PIRES
Arcebispo da Paraíba

Anexo B: Carta publicada pelos trabalhadores rurais de Paripe e Gurugí em solidariedade a situação vivenciada pelos moradores da "Grande Alagamar"

"O Norte" 03/01/80

SOLIDARIEDADE

- Será que só quem nasce em berço de ouro tem direito a viver? A interrogação está contida num documento distribuído ontem pelos agricultores dos sítios Paripe e Gurugí, em solidariedade aos camponeses de Alagamar, Piacas e Caipora.

Na mesma nota - de 42 linhas - os agricultores do Conde manifestam seus votos de que o pessoal de Alagamar "se una e saiba lutar" com mais ânimo, em 1980, que no ano passado,

dizendo acreditar que "haverá justiça de Deus". A nota é a seguinte:

"Nós, os agricultores dos sítios Paripe e Gurugí, queremos, através desta, levarmos os nossos votos de solidariedade e a nossa palavra de conforto aos nossos amigos agricultores de Alagamar, Piacas e Caipora.

Ouvimos e vemos pelos jornais e rádio o problema que vocês estão enfrentando e vendo os esforços e o suor de vocês se destruindo impuê. Mas não desanimem, vamos lutar unidos e de cabeça erguida, pois temos certeza que chegaremos lá, assim como o povo do Egito, confiante em Deus, venceram, nós também haremos de vencer.

Temos pena dos pistoleiros e dos vaqueiros que lutam contra nós, pois estes serão punidos severamente, com a justiça de Deus, assim como os soldados do Faraó morreram afogados por desobedecerem ao nosso Deus. Sentimos em nossa pele o problema de vocês, pois já fomos perseguidos por pessoas egoístas, várias vezes.

Pensamos na fome de nossos filhos por causa destes homens que se dizem donos da terra (seja, donos do mundo). Temos pena também do gado, pois acreditamos que haverá justiça de Deus para mostrar aos proprietários que, ao contrário deles, o gado pertence a Deus e que a terra também é de Deus, e se não existisse Deus e seu magnífico poder não se criaria a roça, o feijão, o milho, o gado, a cana, o capim e especialmente eles.

Assim como vocês, temos umas perguntas a fazer a estes homens sem Deus. Será que os pobres não são filhos de Deus? Por que não temos direito a viver e a termos uma parte desta terra que Deus deixou para todos nós? Será que só quem nasce em berço de ouro tem direito a viver? Não é do que as fábricas produzem que vamos viver nem os ricos viverão. Quando será que estes ricos malditos e egoístas irão entender isto?

Amigos, teremos que nos unir muito mais e juntos tentarmos colocar estas coisas nestas cabeças cheias de "miolo de pão". Protestamos contra essa péssima atitude tomada pelo secretário Luiz Bronzeado, enviando uma legião de soldados imbecis e incompetentes para acabar com os agricultores. Os homens que fornecem todas as coisas que vocês comem. Seria bom que houvesse um meio dos agricultores não fornecer mais nada para as feiras. Aí queríamos ver vocês, ricos, comerem cana, capim e tecidos, borracha, petróleo e bambú. No mínimo este secretário fajuta aprenderia a comandar e manter a ordem pública.

Para Luiz Bronzeado e o governador, que diz encher as panelas dos pobres, mas que da maneira que ele está agindo, até a dele ficará vazia muito breve aqui vai o nosso desprezo e com a crítica derretendo 10 governador como ele e 50 secretários, não dá uma banda de um dos agricultores. Para vocês, amigos agricultores, nossos votos de muita paz e prosperidade e que neste Ano Novo se unam e saibam lutar com mais ânimo que no ano que passou. Sinceros votos dos agricultores de Paripe e Gurugí, Conde, 31/12/1979".

Anexo C: Reportagem do Diário da Borborema a respeito da expulsão do gado



DIÁRIO DA BORBOREMA 06/10/80

Bispos e rurícolas de Alagamar expulsam o gado das plantações

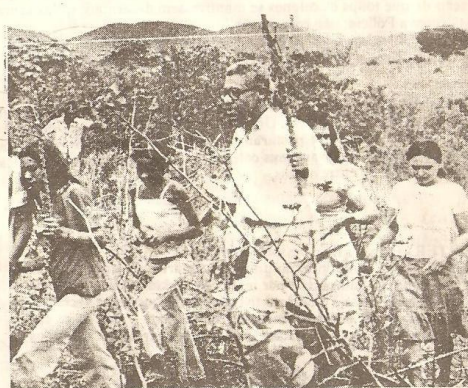


Além de também expulsar os animais, Dom Helder Câmara dialogou com os policiais.

Os Arcebispos Dom José Maria Pires, Dom Helder Câmara e os demais que foram ontem pela manhã a Alagamar, resolveram pessoalmente expulsar o gado dos campos de plantações dos camponeses, chegando todos eles a correrem atrás do gado, todos munidos de pequenos pedaços de pau, utilizados apenas como símbolos para a expulsão dos animais. O gado, por determinação dos proprietários das terras, estão frequentemente invadindo os roçados e destruindo as lavouras.

Com a volta das 350 reses da Fazenda Maria de Melo ao cercado dos proprietários, os camponeses conseguiram salvar, ao que se calcula, 123 mil pés de mandioca dos 146 mil plantados no roçado da comunidade. O gado começou a ser tângido, ontem, às 8 h da manhã, quando o arcebispo paraibano responsabilizou-se por esta operação. Comandando pessoalmente a expulsão dos animais de dentro das lavouras, ele teve ajuda dos demais religiosos. O grupo de bispos manteve diálogo com o superintendente policial da área, tenente Dirson Clementino não tendo sofrido nenhuma coação por parte da polícia. Em Alagamar, os bispos sustentaram o que chamam de "movimento simbólico em prol da não violência". Consta que a visita, também, de uma marcha silenciosa de colônos e religiosos pelos roçados da fazenda Maria de Melo. O gado foi em seguida tocado para o cercado dos proprietários. Os bispos, como as demais pessoas, empunhavam talos de jurema e carrapateiras. Dom José Maria Pires munuiu-se de uma vara de marmeleiro, fazendo questão de dizer que "isto é apenas um símbolo, pois este pau não vai bater em nenhuma res".

Diante de tanta ganância dos proprietários das terras, os agricultores, lutam para defender suas lavouras, tanjendo o gado para não comer o que plantaram. Os proprietários dão mais valor



Dom José Maria Pires reuniu os rurícolas e expulsou o gado dos roçados.

aos bois, como se eles fossem a principal alimentação desta gente, visando assim, somente os grandes lucros. Este trecho faz parte da carta de solidariedade da Coordenação Geral dos Grupos de Trabalhadores de João Pessoa aos trabalhadores rurais de Alagamar, Piacás, Maria de Melo e Caipora. A carta salienta que o governador está fazendo um jogo político.

DESMORALIZADA

"A conclusão que eu tiro é que os senhores estão aqui para garantir que o gado coma, pacificas e criminosamente, a plantação dos pobres. E aí da minha outrora e heroica Paraíba, que aprendi a admirar desde os anos de 1930, na revolução com João Pessoa. Para mim, ela está abaixando, afundando-se, porque numa terra onde se tange o homem como gado e onde se defende o gado como homem, é uma terra desmoralizada. Por isso, o Governador da Paraíba, perde muito". (Esta declaração foi feita pelo bispo de Afogados da Ingazeira, Dom Francisco Austregesilo de Athayde, recriminando ontem pela manhã o tenente Dilson, responsável pelo destacamento, policial de Alagamar que ante ameaça de lançar bombas de gás lacrimogênio, proibiu que os agricultores retirassem totalmente o gado da propriedade do sr. José Waldomiro Ribeiro Coutinho, que devora as lavouras." Após a reunião dos bispos com os colônos, o gado começou a ser tângido para longe das lavouras.

Dom Helder, Dom Francisco, Dom José e Dom Manuel Pereira se postaram ao lado dos agricultores neste trabalho. (Eles representavam seus colegas de Alagoas, Pernambuco e Rio Grande do Norte, entre outros).

Anexo D: Carta publicada pelos trabalhadores rurais de Alagamar

" Nós agricultores de Alagamar e Piacas, Caipora e Maria de Melo estamos escrevendo esta carta para comunicar ao público em geral que no dia 26 de dezembro tivemos as nossas posses invadidas por 200 reses do proprietário José Valdomiro que é dono atual da propriedade Caipora e Maria de Melo, vizinha a Alagamar e Piacas.

Nós se juntamos e colocamos uma parte do gado para o cercado. Ficaram mais ou menos 20 reses dentro do roçado. Estas 20 reses só saíram no dia seguinte. As reses que ficaram dentro do roçado, comeram um bocado de pés de mandioca. Das que ficaram dentro do roçado, uma morreu bêbada com as folhas de mandioca que comeu. Nós afirmamos que a res que morreu não foi morta pela gente e sim bêbada com as folhas de mandioca que comeu.

O jornal 'A UNIÃO' do dia 29 de dezembro de 1979 publicou onde dizia que : Nós agricultores tinha matado 3 reses e queimado 2, mas isto não é verdade do jornal ou de quem publicou a nota.

O mesmo jornal dizia que o administrador falava que a gente estava armado de revolver e pau. A gente afirma que não estávamos de revolver, pois nem isto temos. Agora, com os pau, bem, porque não íamos enfrentar 200 reses com as mãos abandonado. O administrador, os proprietários e a polícia, afirma que nós matamos as 3 reses de cacetada e queimamos 2. Então, se isto é verdade, nós exigimos as provas legais de quem viu a gente matar estes reses.

O jornal publicou também que a gente na tarde de quinta (27/12) tivemos reunido com o Arcebispo, com Vanderley Caixe e 2 estrangeiros. Mais uma vez não é verdade, porque Vanderley Caixe está há dias fora do estado; Dom José foi celebrar uma Missa e fazer a Primeira Comunhão das crianças. Os 2 estrangeiros foram assistir a Missa, que um é um padre que está só de visita e não fala português e o outro trabalha na Arquidiocese da Paraíba.

O jornal publicou também que ontem a tarde havia um clima de maior tranquilidade, tanto da parte de nós, agricultores, como da parte dos proprietários, que o destacamento policial enviado pelo Secretário de Segurança Pública, Luiz Bronzeado, tinha conseguido a paz e a tranquilidade.

ANEXO E: Hino de Alagamar composto por Severino Izidro Faustino

" H I N O D E A L A G A M A R "

REFRÃO :

Alagamar/meu coração/teu povo humilde espera uma solução/
Nossa vitória/fica na história/a tua glória é a nossa união.

Teu povo forte sem violência e sem guerra
numa luta pela terra e pela boa produção
da agricultura que o nosso povo consome
e quem consagra este teu nome não se curva a invasão.

Teus filhos querem permanecer no trabalho
sabendo que és um retalho que o pobre inda arranja o pão
Alagamar de tantas belezas mal tu sabes que no Brasil
acabou-se escravidão.

Nossa tensão social organizada nunca foi
forjada por quem usa de outros feitos
foram as prisões e os despejos inimigos
que fizeram meus amigos procurarem seus direitos.

Não temos ódio nem preguiça, nem vingança
mas temos a esperança da nossa libertação
pra nosso povo ter produtos agradáveis
nós somos os responsáveis por sua alimentação.

ANEXO F: Certidão da Plataforma Brasil (projeto de pesquisa)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA SAÚDE
COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

CERTIDÃO

Certifico que o Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal da Paraíba – CEP/CCS aprovou por unanimidade na 12ª Reunião realizada no dia 10/12/2013, o Projeto de pesquisa intitulado: **“A “LUTA DO POVO DE ALAGAMAR”: TRAJETÓRIAS E EXPERIÊNCIA DE VIDA NA CONSTRUÇÃO DE UMA EDUCAÇÃO POPULAR”** do pesquisador Gildvan Francisco das Neves. Prot. Nº 0633/13. CAAE: 19381313.4.0000.5188.

Outrossim, informo que a autorização para posterior publicação fica condicionada à apresentação do resumo do estudo proposto à apreciação do Comitê.


D. Elaine Marques D. Sousa
Coordenadora CEPICCS/UFPB
Mat. SIAPE: 033261R

APÊNDICE

APÊNDICE A: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
CENTRO DE EDUCAÇÃO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Convidamos o Sr(a) para participar da pesquisa A **“LUTA DO POVO DE ALAGAMAR”:** **trajetórias e experiências de vida na construção de uma Educação Popular**, de responsabilidade do pesquisador Gildivan Francisco das Neves, mestrando no Programa de Pós-Graduação em Educação – PPGE, na linha de Educação Popular na Universidade Federal da Paraíba. A pesquisa tem por objetivo analisar, a partir das experiências dos trabalhadores rurais que vivenciaram a ação, as práticas educativas construídas na “Luta do Povo de Alagamar”. Sua participação em nossa pesquisa ocorrerá a partir da realização de entrevistas, entrevistas estas que serão analisadas na perspectiva da História Oral e utilizadas como fonte para a construção da nossa dissertação de mestrado. Se depois de consentir em sua participação o Sr (a) desistir de continuar participando, tem o direito e a liberdade de retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, seja antes ou depois da coleta dos dados, independente do motivo e sem nenhum prejuízo a sua pessoa. O (a) Sr (a) não terá nenhuma despesa e também não receberá nenhuma remuneração. Para qualquer outra informação, o (a) Sr (a) poderá entrar em contato com o pesquisador no endereço Universidade Federal da Paraíba – UFPB, Campus I, Centro de Educação, situada no Bairro Castelo Branco, João Pessoa – PB, CEP 58.051-900 ou pelos telefones (83) 9963-2811 ou (83) 8765-7716.

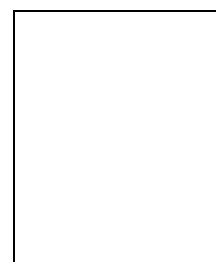
Consentimento Pós-Informação

Eu, _____, fui informado sobre o que o pesquisador quer fazer e porque precisa da minha colaboração, e entendi a explicação. Por isso, eu concordo em participar do projeto, autorizo a realização das entrevistas e o uso dos meus depoimentos para a construção da dissertação de mestrado do pesquisador, sabendo que não vou ganhar nenhuma remuneração nem terei despesas e que posso sair da pesquisa quando quiser. Este documento é emitido em duas vias que serão ambas assinadas por mim e pelo pesquisador, ficando uma via com cada um de nós.

Assinatura do Participante

Assinatura do Pesquisador Responsável

Data: ____/____/____



APÊNDICE B: Roteiro utilizado nas entrevistas semi-estruturadas

Roteiro das Entrevistas

ALGUNS DADOS PESSOAIS

Nome	
Idade	
Sexo	
Escolaridade	
Profissão	

QUESTÕES ORIENTADORAS DO DIÁLOGO

1. Como era a vida em Alagamar anteriormente ao início da “Luta”?
2. Como era o Arnaldo Maroja?
3. Como era a relação de vocês (trabalhadores rurais) com Arnaldo Maroja (proprietário das terras)?
4. Como ficou a administração da “Grande Alagamar” após a morte de Arnaldo Maroja?
5. Como teve início a “Luta do Povo de Alagamar”?
6. Quais instituições apoiaram a ação empreendida por vocês?
7. Qual era a orientação que vocês recebiam da Igreja Católica?
8. Como eram as reuniões? Em que espaço eram realizadas? Quem participava? Quando ocorriam?
9. Havia líderes? Como eram escolhidos os “líderes” da “Luta”?
10. Quais momentos mais marcantes que você viveu na “Luta do Povo de Alagamar”?
11. Como era a ação dos policiais e dos jagunços?
12. Como “terminou” a “Luta”?
13. De que maneira ocorreu a distribuição/divisão das terras?
14. Você gostaria de acrescentar algo a sua fala?

APÊNDICE C: LISTA DOS ENTREVISTADOS E CORDÉIS PESQUISADOS

Entrevistados:

- MARIA JOSÉ BARBOSA, 2014.
- JOSÉ ANDRÉ FILHO, 2013.

Cordéis pesquisados:

- “A Luta de Alagamar contada pelo Poeta Expedito” escrito por Expedito Francisco Gonçalves;
- “A História de Alagamar em Cordel” escrito por Severino Izidro Faustino.

APÊNDICE D: LISTA DOS JORNAIS PESQUISADOS

- Guilhermino relata os seus problemas (JORNAL A UNIÃO, 18/1/1980);
- Bronzeado confirma uso de bomba contra camponês (JORNAL CORREIO DA PARAÍBA, 6/1/1980);
- Comunidades Cristãs de quatro regiões do Brejo e da Paraíba se solidarizam (JORNAL O NORTE, 6/1/1980);
- Sindicato denúncia violência e ao mesmo tempo dar apoio (JORNAL A UNIÃO, 6/1/1980);
- Burity não permitirá subversão no campo (JORNAL CORREIO, 5/1/1980);
- Corregedor vai a Alagamar e PM mantém 250 soldados de prontidão (JORNAL O NORTE, 4/1/1980);
- Só o arcebispo pode ter acesso (JORNAL CORREIO DA PARAÍBA, 9/1/1980);
- Burity teme desobediência civil pregada por Dom José Maria Pires (JORNAL CORREIO DA PARAÍBA, 9/1/1980);
- Dom Helder Câmara afirma que Alagamar é símbolo de luta não violenta (JORNAL CORREIO DA PARAÍBA, s/d);
- “Freiras voltam a Alagamar” é uma promessa do arcebispo (JORNAL A UNIÃO, 8/1/1980);
- Bispos e rurícolas expulsam o gado das plantações (JORNAL DIÁRIO DA BORBOREMA, 6/1/1980).

