

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL – UFRGS**  
**FACULDADE DE BIBLIOTECONOMIA E COMUNICAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO**  
**NÍVEL DOUTORADO**

**DEICY YVETS MORALES MEDINA**

**COMUNIDADES COMUNICANTES:**  
**Mulheres camponesas e processos de luta pela vida**

**Porto Alegre**

**2023**

DEICY YVETS MORALES MEDINA

**COMUNIDADES COMUNICANTES:**

**Mulheres camponesas e processos de luta pela vida**

Tese de Doutorado apresentada à Banca Examinadora como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Comunicação, pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dra. Nísia Martins do Rosário

Porto Alegre

2023

MORALES MEDINA, DEICY YVETS

COMUNIDADES COMUNICANTES: Mulheres camponesas e processos de luta pela vida / DEICY YVETS MORALES MEDINA. -- 2023.

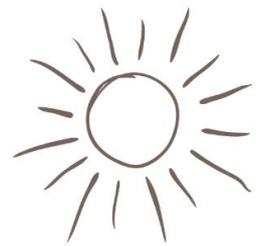
243 f.

Orientadora: Profa. Dra. Nísia Martins do Rosário.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Porto Alegre, BR-RS, 2023.

1. comunidades comunicantes. 2. comunicação do comum. 3. comunicação popular. 4. mulheres camponesas. 5. mística camponesa. I. Martins do Rosário, Profa.

A mi madre Beatriz y  
a mi padre Gonzalo  
por su paciencia y  
lucha incansable.



## AGRADECIMENTOS

Chegou o momento mais esperado, pensado e repensado, mas quero deixar minha gratidão pelos momentos e emoções partilhados. Agradeço à vida pelo tempo no Brasil.

A minha família querida pelos temperos de amorosidade, generosidade e paciência: Beatriz (mãe), Gonzalo (pai), Omaira e Mariana (irmãs), Gonzalo (irmão), Tomás (cunhado), Francisco, Mishell, Paula Isabel e Julián (sobrinhxs).

À minha orientadora, professora Nísia Martins do Rosário, por abraçar esse projeto e me permitir pesquisar com liberdade, com suas indicações e orientações sempre assertivas e cuidadosas. GRATIDÃO.

Ao professor Efendy Maldonado e família, pelas trocas, afetos e apoio incondicional, muito obrigada. À professora Jiani Bonin pelo carinho, apoio e confiança. Um especial reconhecimento ao professor Alberto Pereira meu professor, amigo, que vem me acompanhando e guiando desde que foi meu professor de semiótica na FACSÓ – UCE.

À Rede Amlat e ao Processocom por ser os promotores de todo esse processo acadêmico e de vida, sem eles a aventura não teria iniciado e tampouco chegado até aqui. Gratidão colegas pela parceria latino-americana.

Axs colegas queridxs do Grupo de Pesquisa Corporeidades pelos conhecimentos, tempos e afetos partilhados.

Ao PPGCOM da UFRGS: coordenação acadêmica, docentes, discentes e equipe da secretária por facilitar minha vida acadêmica. À CAPES pelo apoio financeiro.

Com todo meu coração devo agradecer às mulheres de São Leopoldo, por me acolher e acompanhar todos esses anos; às Promotoras Legais Populares por me ensinar a militância e a força do coletivo. Não gostaria esquecer de nenhuma, espero que se sintam representadas na Alda Fortes mulher da luta.

Às amigas Juliana, Tânia, Carmita, Tia Loni pela amizade, me acolher nas casas e os corações.

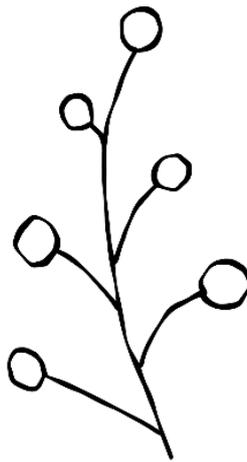
Um especial reconhecimento à professora Helânia T. Porto e família, pela amizade, um exemplo da solidariedade comprometida da Rede Amlat, pela contribuição generosa e decisiva na pesquisa de campo no Extremo Sul da Bahia, teve a sensibilidade de abrir as portas da casa, militância, universidade, amizades e graças a ela conhecer o mundo camponês das sem-terra no Brasil.

Minha eterna gratidão e reconhecimento pela luta e compromisso das mulheres que caminharam junto nesta pesquisa, sem sua cumplicidade, esta tese não seria possível: Rosita

Cabrera (Quito-Ecuador). Mulheres camponesas sem-terra do Extremo Sul da Bahia-Brasil: Djacira Araújo, Maria Nalva Rodriguez de Araújo Bogo, Maria Antônia de Jesus, Suzete da Paixão Rocha, Elza de Souza Sales, Maria Sandra Silva de Almeida, Jaquiele Oliveira Cardoso, Edinelia Teodoro da Silva, Ermiza Pereira de Souza, Elsa Pereira Barbosa, Neuza Francisca da Paixão, Leonize, Aline Souza e família. Elcy do Assentamento Paulo Freire organizou tudo para que viva por primeira vez a mística camponesa.

Minhxs amigxs queridxs do Brasil, Equador, Espanha, Argentina, Colômbia, México sempre no meu coração. Obrigada por estar perto ainda na distância.

É um ciclo de 6 anos de vida acadêmica que se fecha com a intensidade dos aprendizados que deixa a experiência no Brasil e o compromisso por manter acesa a rebeldia e a luta por uma vida com dignidade.





## RESUMO

A pesquisa tem por objetivo investigar, junto com mulheres camponesas no Brasil, as experiências comunicativas nas pautas de lutas pelo território, mergulhando na “mística camponesa” como objeto comunicacional, para refletir em termos teóricos e empíricos a configuração do comum na comunicação e a relação com a comunicação popular, no ambiente das disputas pelo território das mulheres camponesas. Os quatro eixos organizadores envolvem a comunicação do comum, a comunicação popular, a mística camponesa atreladas à investigação empírica junto com mulheres camponesas do Extremo Sul da Bahia. A comunicação do comum parte da proposta de Muniz Sodré para pensar o comum na comunicação, se faz um percurso teórico sobre o comum desde diferentes perspectivas filosóficas, tecnológicas, sociológicas e empíricas. A comunicação popular fornece os conteúdos teóricos na tradição do pensamento crítico latino-americano, com autores como Jesús Martín-Barbero, Cicilia Peruzo, Orlando Fals Borda, Mario Kaplún, Néstor García Canclini, José Ignacio Vigil, Carlos Brandão, Mikhail Bakhtin, entre outros. Em termos teóricos e metodológicos se aprofunda na comunicação popular através de três eixos: A) a educação popular na construção do sujeito político; B) a comunicação dialógica; C) a memória do corpo na cultura coletiva. Também se faz uma aproximação à cultura popular e a memória coletiva com as subvenções da semiótica da cultura. Em complemento se traça uma aproximação do feminismo camponês e popular mediante o percurso histórico dos movimentos das mulheres camponesas e rurais do Brasil. Um ponto relevante que se mostra na pesquisa empírica é a mística camponesa e sua compreensão traz aportes de Leonardo Boff, de Ademar Bogo e das práticas militantes das mulheres camponesas do Movimento Sem Terra – MST. A transmetodologia é o guarda-chuva epistêmico-metodológico para desenvolver o método investigativo com procedimentos como: a observação participante e as conversas do/no sensível, para aprofundar os achados, os encontros e os desencontros do empírico. Nas considerações finais privilegamos o diálogo das teorias selecionadas com os saberes e experiências fornecidos pelas mulheres camponesas. A partir dessa pesquisa, propomos a noção de “comunidades comunicantes”, que emergiu como reveladora de um processo socio-comunicacional com características inacabadas e instáveis, que está determinado pelas contradições que habitam os sujeitos e as organizações sociais de base popular no sistema capitalista-colonial-patriarcal. Propomos a compreensão do comum na comunicação como constitutivo da construção dos vínculos nas diferenças. Reconhecemos na mística camponesa a potência da complexidade do processo comunicacional, mediado pela cultura popular. Finalmente, produzimos um mapa do corpo comunicante dos vínculos afetivos, a partir das experiências da mística camponesa.

**Palavras-chave:** comunidades comunicantes; comunicação do comum; comunicação popular; mulheres camponesas; sem-terra; mística camponesa.

## RESUMEN

El objetivo de la tesis es investigar, junto a mujeres campesinas de Brasil, las experiencias comunicativas en las luchas por el territorio, ingresando en la "mística campesina" como objeto comunicacional, para reflexionar en términos teóricos y empíricos sobre la configuración del común en la comunicación y la relación con la comunicación popular, en el ambiente de disputas por el territorio de las mujeres campesinas. Los cuatro ejes organizadores involucran la comunicación del común, la comunicación popular y la mística campesina vinculadas a la investigación empírica con mujeres campesinas del Extremo Sur de Bahía. La comunicación del común se basa en la propuesta de Muniz Sodré para pensar lo común en la comunicación. Se realiza una aproximación teórica a lo común desde diferentes perspectivas filosóficas, tecnológicas, sociológicas y empíricas. La comunicación popular aporta los contenidos teóricos en la tradición del pensamiento crítico latinoamericano, con autores como Jesús Martín Barbero, Círculo Peruzo, Orlando Fals Borda, Mario Kaplún, Néstor García Canclini, María Cristina Mata, José Ignacio Vigil, Carlos Brandão, Mikhail Bakhtin, entre otros. En términos teóricos y metodológicos, se profundiza la comunicación popular a través de tres ejes: A) la educación popular en la construcción del sujeto político; B) la comunicación dialógica; C) la memoria del cuerpo en la cultura colectiva. También se hace una aproximación a la cultura popular y a la memoria colectiva con subsidios de la semiótica de la cultura. Además, se esboza una aproximación al feminismo campesino y popular a través de la trayectoria histórica de los movimientos de mujeres campesinas y rurales en Brasil. Un punto relevante en la investigación empírica es la mística campesina y su comprensión se apoya en las contribuciones de Leonardo Boff, Ademar Bogo y las prácticas militantes de las mujeres campesinas del Movimiento Sin Tierra - MST. La Transmetodología es el paraguas epistémico-metodológico para el desarrollo del método investigativo con procedimientos: observación participante y conversaciones de/con lo sensible, para profundizar los hallazgos, los encuentros y desencuentros de lo empírico. En las consideraciones finales privilegiamos el diálogo de las teorías seleccionadas con los saberes y experiencias aportados por las mujeres campesinas. A partir de esta investigación, proponemos la noción de "comunidades comunicantes", que emergió como reveladora de un proceso socio-comunicacional con características inacabadas e inestables, está determinada por las contradicciones que habitan los sujetos y organizaciones sociales de base popular en el sistema capitalista-colonial-patriarcal. Proponemos la comprensión del común en la comunicación como constitutivo de la construcción de vínculos en las diferencias. Reconocemos en la mística campesina la potencia de la complejidad del proceso comunicacional, mediado por la cultura popular. Finalmente, elaboramos un mapa del cuerpo comunicante de vínculos afectivos, a partir de las experiencias de la mística campesina.

**Palabras clave:** comunidades comunicantes; comunicación del común; comunicación popular; mujeres campesinas; sin-tierra; mística campesina.

## ABSTRACT

The research aims to investigate, together with peasant women in Brazil, the communicative experiences in the struggles for territory, diving into the "peasant mystique" as a communicational object, to reflect in theoretical and empirical terms the configuration of the common in communication and the relationship with popular communication, in the environment of disputes over the territory of peasant women. The four organizing axes involve the communication of the common, popular communication and peasant mysticism linked to empirical research with peasant women in the Far South of Bahia. The communication of the common is based on Muniz Sodré's proposal to think about the common in communication. It takes a theoretical approach to the common from different philosophical, technological, sociological and empirical perspectives. Popular communication provides the theoretical contents in the tradition of Latin American critical thought, with authors like Jesús Martín-Barbero, Cicilia Peruzo, Orlando Fals Borda, Mario Kaplún, Néstor García Canclini, José Ignacio Vigil, Carlos Brandão, Mikhail Bakhtin, among others. In theoretical and methodological terms, it delves into popular communication through three axes: A) popular education in the construction of the political subject; B) dialogical communication; C) the memory of the body in collective culture. An approach is also made to popular culture and collective memory with the subsidies of the semiotics of culture. In addition, an approach to peasant and popular feminism is outlined through the historical course of the peasant and rural women's movements in Brazil. A relevant point in the empirical research is the peasant mystique and its understanding is supported by contributions from Leonardo Boff, Ademar Bogo and the militant practices of the peasant women of the Landless Movement - MST. Transmethodology is the epistemic-methodological umbrella for the development of the investigative method with procedures such as: participant observation and conversations of/within the sensitive, to deepen the findings, the encounters and mismatches of the empirical. In the final considerations we privilege the dialogue of the selected theories with the knowledge and experiences provided by the peasant women. From this research, we propose the notion of "communicating communities", which emerged as revealing a social-communicational process with unfinished and unstable characteristics, which is determined by the contradictions that inhabit the subjects and the popular-based social organizations in the capitalist-colonial-patriarchal system. We propose the understanding of the common in communication as constitutive of the construction of bonds in the differences. We recognize in the peasant mystique the potency of the complexity of the communicational process, mediated by popular culture. Finally, we produce a map of the communicating body of affective bonds, based on the experiences.

**Key-words:** communicating communities; communication of the common; popular communication; peasant women; landless people; peasant mystique.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa político do Território de Identidade do Extremo Sul da Bahia .....	45
Figura 2 – Imagem 40 anos do Boletim Sem Terra (página web).....	138
Figura 3 – Mapa do corpo comunicante dos vínculos afetivos a partir das experiências da mística camponesa.....	171

## LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1 – Participantes do curso de extensão “Literatura feminina, feminista”. A mística no centro da sala na UNEB – Campus X.....	41
Fotografia 2 – Elza de Sousa Sales dizendo uma poesia durante a mística camponesa na aula na UNEB – Campus X.....	42
Fotografia 3 – Assembleia Assentamento Jacy Rocha – Extremo Sul da Bahia – 28 outubro 2021 .....	152
Fotografia 4 – Preparação da mística camponesa para Assembleia de Mulheres .....	160
Fotografia 5 – Encenação da mística camponesa .....	161
Fotografia 6 – Mística camponesa - Inauguração III Congresso de Educação do Campo.....	162

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Estabelecimentos agropecuários pertencentes à agricultura familiar .....	31
Quadro 2 – Mapeamento páginas web e redes sociais #1 .....	71
Quadro 3 – Mapeamento páginas web e redes sociais #2 .....	73
Quadro 4 – Pesquisa da pesquisa – palavras-chave: comunicação + mulheres camponesas ...	90
Quadro 5 – Pesquisa da pesquisa – palavras-chave: comunicação + mulheres rurais .....	91
Quadro 6 – Pesquisa da pesquisa – repositórios vários .....	92

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>16</b>
<b>1.1 Apresentação do sujeito e do objeto da pesquisa .....</b>	<b>20</b>
<b>1.2 Problema/objeto, questões e problematização .....</b>	<b>22</b>
<b>1.3 Objetivos.....</b>	<b>23</b>
<b>1.4 O lugar da pesquisa e da pesquisadora .....</b>	<b>23</b>
<b>2 CONTEXTUALIZAÇÃO SOBRE O OBJETO DE PESQUISA .....</b>	<b>28</b>
<b>2.1 Aproximação à mística camponesa .....</b>	<b>34</b>
2.1.1 A mística camponesa e as mulheres camponesas .....	39
<b>2.2 Informação referencial do Extremo Sul da Bahia .....</b>	<b>42</b>
<b>3 APROXIMAÇÕES ÀS NOÇÕES: MODERNO/COLONIAL, COLONIALISMO INTERNO, PATRIARCADO.....</b>	<b>47</b>
<b>3.1 O projeto moderno/colonial.....</b>	<b>47</b>
<b>3.2 Colonialismo Interno .....</b>	<b>49</b>
<b>3.3 O patriarcado.....</b>	<b>51</b>
<b>4 OS CAMINHOS EXPLORATÓRIOS: ENTRE O CAOS E A DESCOBERTA.....</b>	<b>56</b>
<b>4.1 Rosita, a mulher sabedoria .....</b>	<b>63</b>
<b>4.2 A pesquisa exploratória no Brasil: as mulheres camponesas e a mística do campo ..</b>	<b>66</b>
<b>4.3 A pesquisa exploratória na internet.....</b>	<b>70</b>
<b>5 MOVIMENTOS METODOLÓGICOS: NA TECITURA DA SEDA DE ARANHA ..</b>	<b>74</b>
<b>5.1 A Observação participante (OP) .....</b>	<b>77</b>
<b>5.2 A conversa do/no sensível como procedimento metodológico .....</b>	<b>81</b>
<b>5.3 O percurso metodológico à luz da transmetodologia .....</b>	<b>85</b>
5.3.1 A Pesquisa da Pesquisa.....	90
<b>6 COSTURANDO TEORIAS PARA CONSTRUIR AS TECITURAS .....</b>	<b>95</b>
<b>6.1 Aproximação ao comum na comunicação .....</b>	<b>95</b>
6.1.1 O Comum nas tecnologias da comunicação .....	106
6.1.2 Ingressamos na Ecologia da Comunicação do Comum.....	110
<b>6.2 Aproximações à comunicação popular .....</b>	<b>117</b>
6.2.1 A relação com a cultura popular .....	117
6.2.2 A relação da comunicação popular com o pensamento latino-americano.....	124
6.2.3 A comunicação popular para além do midiático .....	132
6.2.4 Uma experiência de comunicação popular na luta pela terra .....	136

6.2.5 A comunicação popular, as mulheres sem-terra e a mística camponesa .....	139
<b>6.3 Três eixos da comunicação popular a partir das experiências com mulheres camponesas sem-terra .....</b>	<b>144</b>
6.3.1 EIXO UM: A educação popular na construção do sujeito político .....	147
6.3.2 EIXO DOIS: A comunicação dialógica.....	150
6.3.3 EIXO TRÊS. A memória do corpo na cultura coletiva .....	157
<b>7 AS MULHERES CAMPONESAS SE ORGANIZAM E SE TORNAM SEMENTES .....</b>	<b>172</b>
<b>7.1 Mulheres camponesas sem-terra: a memória se alimenta de desejo e rebeldia.....</b>	<b>183</b>
<b>7.2 Revisitando o feminismo comunitário .....</b>	<b>197</b>
<b>8 COMUNIDADES COMUNICANTES: APROXIMAÇÃO AOS VÍNCULOS AFETIVOS.....</b>	<b>201</b>
<b>8.1 A organização social e a formação contínua .....</b>	<b>204</b>
<b>8.2 A experiência comunicacional .....</b>	<b>206</b>
<b>8.3 A mística camponesa pensada no horizonte da comunidade comunicante.....</b>	<b>209</b>
<b>9 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>212</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>223</b>
<b>APÊNDICE A – TÓPICOS-GUIA ENTREVISTAS: MULHERES CAMPONESAS SEM-TERRA .....</b>	<b>239</b>
<b>ANEXO A - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE) - ENTREVISTA .....</b>	<b>240</b>
<b>ANEXO B – TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM, VÍDEO, ÁUDIO E DEPOIMENTOS .....</b>	<b>242</b>

Porque, de hecho, muchas de las cosas que les he compartido las he aprendido de gente de a pie: agricultorxs, pensadorxs, *yatiris*, constructorxs, artífices y tejedoras. Es esa la maestría de pensamiento que permanentemente busco y es ahí donde he comprendido el nexo tiempo/espacio que supone la noción de *qhipnayra* y la idea misma de la pacha en su doble dimensión de cosmos bifronte y entreverado. El pensar *qhipnayra* es pensar con la consciencia de estar situadxs en el espacio del aquí ahora (*aka pacha*) como un taypi que conjuga contradicciones y se desdobla en nuevas oposiciones.

**Silvia Rivera Cusicanqui, 2018.**

## 1 INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem sua motivação no desafio de pensar os mecanismos de agência e sobrevivência das mulheres camponesas para cuidar e defender o direito à terra. Estas geram redes de colaboração e produzem sentidos próprios, como a participação nas ocupações, o trabalho agrícola, o conhecimento das plantas e das sementes, a criação de animais, o que lhes permite defender a vida com dignidade em um sistema moderno-colonial-capitalista-patriarcal, que impõe tanto as políticas econômicas, como os dispositivos ideológicos de disciplinamento e controle na América Latina. Nesse ambiente de conflitos e de tensões sociais que emergem nesses países, é que a investigação vai se desdobrar, com foco no Brasil e em mulheres camponesas sem-terra do Movimento Sem Terra – MST, aliás, a memória viva da organização das mulheres do Movimento de Mulheres Camponesas - MMC. Devido à implementação de simulacros de violências, despejos e deslocamentos por parte dos capitais nacionais e transnacionais, a vida em todas as dimensões está sendo atingida, portanto, as estratégias dos povos estão dirigidas a seu cuidado e defesa.

A atividade agrícola, criação de animais, processamento artesanal de alimentos, que realizam os povos camponeses mediante a agricultura familiar e solidária, é essencial para a manutenção da vida no campo e na cidade. Também é fundamental para manter o equilíbrio entre a domesticação das terras e as práticas agrícolas, para causar o menor impacto sobre os ecossistemas. É uma classe social<sup>1</sup> fragilizada, que através do tempo demonstrou a capacidade organizativa e de redes de comunicação. Os atravessamentos de raça, gênero, sexualidade, pertença ancestral, território de origem vão complexificar mais a convivência, a convergência de objetivos e a construção de redes de apoio que lhes permita sobreviver às lógicas de exploração e extermínio, implementado pelo projeto moderno/colonial.

---

<sup>1</sup> Em perspectiva marxista, a classe social se define em termos econômicos pela posse ou não dos meios de produção, a concentração de capital e pelo lugar que ocupam na esfera social com relação à acumulação do poder. No Dicionário de Política, organizado por Norberto Bobbio (1998, p. 171), diz: “Para Marx, as Classes são expressão do modo de produzir da sociedade no sentido de que o próprio modo de produção se define pelas relações que intermedeiam entre as Classes sociais. [...] Numa sociedade em que o modo de produção capitalista domine, sem contrastes, em estado puro, as Classes se reduzirão fundamentalmente a duas: a burguesia, composta pelos proprietários dos meios de produção, e o proletariado, composto por aqueles que, não dispondo dos meios de produção, têm de vender ao mercado sua força de trabalho. [...] Enquanto o conceito do modo de produção se situa ao nível da análise teórica das grandes transformações sociais, o conceito de formação social se coloca ao nível da análise histórica. No primeiro caso, a análise das Classes na sociedade capitalista tenderá para um modelo dicotômico que considera a existência de duas Classes antagonicas, a burguesia e o proletariado; no segundo caso, teremos pluralidade de Classes ou de agrupamentos no seio das Classes (por exemplo, uma burguesia financeira, comercial, industrial, um proletariado e um subproletariado, camponeses independentes e braceiros agrícolas, etc.) e o antagonismo dominante se articulará em vários antagonismos particulares, abrindo campo à formação de alianças entre Classes diversas e entre uma Classe e frações dissidentes da Classe antagonista”.

O sociólogo britânico Teodor Shanin (1979) reconhece que os camponeses, como classe social, têm fragilidades, mas também têm a capacidade de construir organizações sociais próprias com muita autossuficiência, o que lhes permite sobreviver e resistir em condições de subalternidade. Neste panorama, a pesquisa vai se construindo entre incertezas, abrangências e muita vontade de pensar os problemas do campo, as disputas pelos territórios na América Latina desde a comunicação como campo em disputa de sentidos, tanto na prática científica como no exercício comunicacional. Então, a questão se dilucida nos modos de teorizar, entendemos que é necessário mergulhar em uma comunicação feita *por e para* sujeitos políticos, processuais, históricos. Assim, fomos procurar uma ciência da comunicação feita na transdisciplinaridade, com subsídios da antropologia, sociologia, matemática, geografia, para abordar os vínculos sensíveis que se criam. E, nas dimensões epistemológica, teórica e empírica aludem a uma atmosfera complexa e contraditória inserida no sistema moderno societal.

Esta pesquisa se configurou na magia que produz a construção dos vínculos. Como se poderá olhar mais adiante na pesquisa exploratória (Capítulo 4), foram os embates entre o empírico e o teórico que levaram às definições-chaves e a provocar novas perguntas e mais problematizações. Assim, os leitores e as leitoras poderão encontrar nas próximas páginas diálogos que se costuram a partir de quatro eixos: **mulheres camponesas, comunicação do comum, comunicação popular e mística camponesa.**

Acreditamos que nos encontros e desencontros com as mulheres camponesas é onde explanamos a construção do comum na comunicação e a produção de uma comunicação popular como estratégias de defesa dos territórios e dos corpos das mulheres e suas famílias. Pouco a pouco vamos vislumbrando que a “mística camponesa”, como manifestação experiencial própria do MST, pode se inscrever como uma “estratégia do sensível” (SODRÉ, 2006), que é capaz de permear a dureza das relações de poder, o desamparo, a desolação em um mundo cada vez mais modelizado pelas mercadorias e pelos sistemas midiáticos. Os povos não podem deixar de lutar sem esperança, por isso a mística camponesa parte do mistério que existe na força da luta pelo território. Existe um “entre” que constitui uma experiência comunicacional de tipo estética e emocional para concentrar o vigor dentro do corpo, a partir da força simbólica de cada uma das expressões, por isso se define em um dispositivo comunicacional de profundo sentido de comunidade.

A pesquisa bordeia caminhos teóricos e empíricos com trabalho em campo, com deslocamentos físicos e emocionais por meio da transmetodologia (Capítulo 5) como horizonte metodológico-epistêmico. Esta, em diálogo com a pesquisa ação participativa, para

arquitetar caminhos metodológicos próprios. Assim, nos encontramos com a observação participante e a conversa do/no sensível como procedimentos experimentais, para ingressar no dispositivo dos afetos como modos de repensar a hegemonia do pensamento positivista hegemônico. E encontrar as contra narrativas que estão gerando as mulheres camponesas sem-terra, na organização social no cotidiano da comunicação.

O comum na comunicação (Subcapítulo 6.1) se inspira na proposta do professor Muniz Sodré e, com ela, foi possível fazer diálogos com uma compreensão do campesinato, na diversidade étnica, racial, sexo-genérica, territorial. Por isso vai produzir um senso do comum para defender os territórios, reivindicar o direito a produzir alimentos saudáveis, interpelar o sistema de produção latifundiário, denunciar a exploração da terra, dos seus corpos e das subjetividades. Estamos falando então das e dos camponeses que fazem uma agricultura familiar, que trabalham para o sustento imediato das famílias e suas comunidades. A marginalidade estratégica, em que são colocadas as populações camponesas, fazem delas vulneráveis e restritas a sistemas de exploração e profundas contradições de viver uma modernidade excludente. Por isso, a noção de contradição deve estar no centro das abordagens, para tentar não cair nos essencialismos de olhar tudo perfeito, tudo romantizado, porque se tira os fundamentos político-comunicacionais das lutas. A comunicação que será desenvolvida no capítulo teórico tem como fio condutor a proposta da construção de vínculos, afetos e sensibilidade.

No diálogo entre o comum na comunicação e a comunicação popular (Subcapítulos 6.2, 6.3) aliás as reflexões com as mulheres camponesas, nos propomos pensar a partir de três eixos: a) a educação popular na construção do sujeito político; b) a comunicação dialógica que leva a estabelecer vínculos para o reconhecimento do Outro nas diferenças; e c) a memória do corpo na configuração da mística camponesa.

Segundo Carlos Brandão (1979), a melhor maneira de compreender a cultura popular é a religião, onde o popular está vivo e multiforme, mas, existe em estado de permanente tensão, seja pela sobrevivência ou pela autonomia. De acordo com o sociólogo, na religião se dão os “enfrentamentos profanos e sagrados entre o domínio erudito dos dominantes e o domínio popular dos subalternos” (BRANDÃO, 1979, p. 9). Nesta pesquisa, a religião não vai ter um papel protagonista, embora não possamos ignorar a participação na disputa pelos territórios no Brasil e na região. Aliás, as raízes da mística camponesa do MST estão ligadas aos ritos da teologia da libertação, mas nosso enfoque será, como diz Brandão, mais profano, para transitar entre a transcendência da militância. Na mística camponesa queremos olhar os

embates do popular que se configuram nos processos comunicacionais (na construção do comum e a produção do popular na comunicação).

Aliás, se vamos trabalhar com mulheres camponesas (Capítulo 7), não podemos deixar de abordar a organização delas como mulheres camponesas, rurais, trabalhadoras do campo, sem-terra, mediante as contribuições epistêmicas e teóricas comprometidas do feminismo camponês e popular no Brasil, que está articulada com a Vía Campesina. Desse modo, será possível fazer uma aproximação ao que entendemos como “comunidades comunicantes” (Capítulo 8), pensadas como coletivos, sujeitos singulares, grupos periféricos, comunas, comunidades que fazem comunicação desde a formação e ocupação politizada dos territórios geográficos e simbólicos.

Quando nos referimos aos territórios e as lutas pelos territórios, vamos a pensar em termos abrangentes, ou seja, que são lutas pelo direito à terra, reivindicar seu sentido social, mas vai além, porque se juntam as pautas pelo direito à educação (educação do campo), à saúde, aos direitos humanos, ao trabalho com dignidade, à justiça, à soberania alimentar, à cultura, à memória, ao lazer, ao cuidado, ao teto, aos afetos. Por isso quando pensamos em luta pelo território, pensamos em terra, árvores, água, ar; pensamos no direito à vida com dignidade.

É assim que a pesquisa se organiza, de um modo um tanto disperso, porém sempre vai confluir na procura do comum na comunicação, a remição do popular, o experienciar da mística camponesa, assim como a sensibilidade com que as mulheres camponesas enfrentam não apenas suas lutas, se não também, a participação na construção dos conhecimentos através dos aportes à pesquisa social na comunicação. Vale lembrar que, foi e é o reconhecimento das lutas das mulheres camponesas e indígenas na América Latina pela defesa do território, água e vida, a motivação e inspiração epistêmica deste processo acadêmico. É importante, também, rever a comunicação popular em termos de fortalecimento da organização social, das capacidades comunicacionais, do pensamento crítico e político das mulheres camponesas sem-terra que trabalham pensando no devir de uma sociedade melhor. Parafraseio um pensamento aymara dito por Silvia Rivera Cusicanqui, em uma das tantas conferências que assisti, “o passado está diante (para olhar sempre), o futuro está detrás (nas costas) e se juntam todos no presente, para continuar caminhando”.

A narrativa desta tese está inspirada na imagem da tecitura de aranha que vai fazendo uma explanação leve, delicada e resistente, com os fios que vai desenvolvendo ao tom dos encontros, desencontros, descobrimentos e lembranças. Assim encontramos um mundo “abigarrado” da pesquisa, que é dizer manchado, misturado, nada finalizado, uma mestiçagem

que junta em camadas de análises a teoria, empiria e metodologia. O desafio foi justamente não sistematizar os achados da pesquisa empírica ou teórica em capítulos exclusivos, se não que eles se evidenciam e dialogam indistintamente durante todo o processo da investigação e, portanto, por toda a narrativa. Existe um diálogo cruzado de saberes, práticas, sensibilidades que aportam à tecelagem que temos construído, com o anseio que os fios coloridos aqui tecidos e mostrados sejam inteligíveis à sensibilidade da leitora, do leitor.

Devemos informar, também, que por decisão própria e pelo percurso metodológico da pesquisa empírica, a escrita está em primeira pessoa do plural, porém alguns relatos estão em primeira pessoa de singular. Não é uma pesquisa impessoal, desde um início nos desafiamos a evidenciar que as teorias da comunicação feitas com sujeitos se constroem com múltiplas vozes que dialogam nos territórios, nas assembleias, nas ruas, nas roças. Muitas das noções que usamos nascem dos espaços cotidianos, da organização social, na formação das agrovilas, dos núcleos de moradia, dos encontros camponeses, das convocatórias assembleárias, e é por isso que a cultura popular cobra relevância ao iluminar as lutas do povo. Razão demais para que a tese não deva ser narrada apenas por uma pessoa, porque somos muitas que falamos. Porque as redes comunicantes que as mulheres camponesas geram no seu cotidiano para sobreviver são comunidades comunicantes que distorcem a disciplina comunicativa e, ao mesmo tempo, se submetem à hegemonia midiática. Eis as contradições e as dificuldades de escrever a tese só em primeira pessoa do plural ou singular, ou só em terceira pessoa do singular. Por que as vozes plurais das mulheres camponesas sem-terra se enredam com as minhas, com as da professora orientadora Nísia Martins do Rosário. Somos muitas que tentamos dialogar com as teorias do conhecimento ocidental. E assim fizemos um entramado não acabado, um tecido da seda de aranha polissêmico e sensível, caótico e abrangente.

Fechamos esta introdução lembrando o lema das jornadas de luta pelo 8M 2023 das mulheres camponesas sem-terra: **o agronegócio lucra com a fome e a violência. Por Terra e democracia, mulheres em resistência!**<sup>2</sup>

### 1.1 Apresentação do sujeito e do objeto da pesquisa

Nesta pesquisa dialogamos com duas interfaces: os sujeitos da pesquisa, que serão as mulheres camponesas sem-terra; e o objeto da pesquisa, que será a mística camponesa, entendida como processo discursivo comunicacional.

---

<sup>2</sup> Disponível em: <https://mst.org.br/especiais/jornada-das-mulheres-sem-terra-2023/> . Acesso em: 20 fev. 2023.

As mulheres camponesas sem-terra especialmente dos assentamentos do Extremo Sul da Bahia: Quilombo I, Antônio Araújo, Bela Manhã, Primeiro de Abril, 40/45. Alí conseguimos estabelecer contacto e dialogar com: Djacira Araujo<sup>3</sup> e María Sandra Silva de Almeida (Assentamento Antônio Araujo); Suzete da Paixão Rocha, Neuza Francisca da Paixão e Maria Antônia de Jesus (Pré-assentamento 1º de Abril); Elsa de Souza Sales (Assentamento Quilombo I); Leonize (Assentamento 40/45); Jaquiele Oliveira Cardoso (Assentamento Bela Manhã).

Aliás, tivemos contatos com outras mulheres camponesas durante a pesquisa exploratória, na modalidade remota. Também com professoras da Escola do Campo, como: Dra. Nalva Rodríguez de Araújo Bogo<sup>4</sup>, Dra. Helânia T. Porto<sup>5</sup>. No Equador, com Rosita Cabrera<sup>6</sup>, mulher indígena da Comuna La Toglla em Quito.

Ainda que a luta das mulheres camponesas tenha sido apagada pela história oficial, nós não queremos ser parte dessa conjura do silenciamento, por isso reconhecemos as lutas pelas quais atravessaram para conseguir passar de um estado de invisibilidade, ocultamento e negação até serem reconhecidas como sujeitos de trabalho e de direitos sociais. Não foi fácil o processo para que a sociedade lhes reconhecesse como sujeitos políticos, não eram tomadas em conta na sociedade, simplesmente não existiam. Porém, as mulheres camponesas estiveram em todas as lutas e reivindicações de classe, saúde, educação, por uma vida digna no Brasil (MUNARINI; CINELLI; CORDEIRO, 2020). Foi com muita sensibilidade e organização que as mulheres camponesas reivindicam seu direito a existir.

Nesses processos de luta, dentro da organização do Movimento Sem Terra (MST), as mulheres camponesas vão participar e se fortalecer na **mística camponesa** que, como parte do objeto da pesquisa, se constitui na materialidade da comunicação, a qual vai permitir transcender até os processos comunicacionais que se dão na organização social. Isso para estabelecer os vínculos entre o eu e o outro, para construir coletividade, para reconhecer que a comunhão se constrói na diversidade, às vezes com os desejos reprimidos, mas sempre procurando a alegria no meio das incertezas. Assim, a mística camponesa estudada, refletida e teorizada no interior e fora do MST, se constitui numa potência simbólica, que tem os aportes dos intelectuais orgânicos do movimento como Leonardo Boff, Frei Betto, Ademar Bogo, Ranulfo Pelloso, entre outros. O caderno de formação 27 do Movimento Sem Terra – MST,

---

<sup>3</sup> Todos os nomes nomeados neste parágrafo e que estarão durante toda a pesquisa, são nomes próprios autorizados pelas participantes, assinado no termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE).

<sup>4</sup> Nome próprio autorizado pela participante.

<sup>5</sup> Nome próprio autorizado pela participante.

<sup>6</sup> Nome próprio autorizado pela participante.

“Mística uma necessidade no trabalho popular e organizativo”, recolhe artigos escritos entre 1993 e 1997 por Ranulfo Peloso, Ademar Bogo e Leonardo Boff que a abordam a partir de diferentes perspectivas. Na apresentação deste caderno, diz o seguinte:

Compreendemos que a prática da mística tem um papel fundamental, em termos individuais e coletivos, nas lutas de massa, nas comemorações e celebrações, nas alegrias, nas derrotas e nas vitórias. Tem o papel de nos animar, de nos revigorar para novas e maiores lutas. De nos unir e fortalecer. Tem o papel de nos dar consistência ideológica em nosso trabalho do dia a dia. (Setor de formação, São Paulo, janeiro de 1998).

Na compreensão de que ela se constitui num símbolo fundamental e sofisticado da luta de classe, pela reforma agrária popular, pelo direito à terra, pela soberania alimentar, é que vamos estabelecer conexões entre a mística camponesa, a comunicação do comum e a comunicação popular, como processos dialógicos e experienciais de fortalecimento do coletivo. Mas adiante temos todo um subcapítulo dedicado à mística camponesa.

## 1.2 Problema/objeto, questões e problematização

A pesquisa procura problematizar a construção dos processos comunicacionais das mulheres camponesas sem-terra do MST, tendo como foco de investigação a mística camponesa, que aporta para pensar o comum na comunicação e a comunicação popular como campo em disputa de sentidos, no contexto das lutas pelo território e a vida.

As questões norteadoras são as seguintes:

- a) Que é o comum na comunicação e como se manifesta no cotidiano das lutas camponesas como práxis comunicacional?
- b) Quais seriam os eixos que ajudam a configurar a comunicação popular, tomando em conta as experiências das mulheres camponesas sem-terra que participam das lutas pelo território?
- c) De que modo a memória do corpo e o dispositivo afetivo geram vínculos nos processos comunicacionais populares que confrontam os modelos hegemônicos?
- d) Quais seriam as condições e características que determinam às comunidades comunicantes?

Tomamos em conta os quatro eixos que fundamentam esta pesquisa: **comunicação do comum, comunicação popular, mulheres camponesas e mística camponesa**. No desmoldar da mesma, foram surgindo alguns pressupostos/hipóteses sobre os quais nos debruçamos: a) Processos comunicacionais como a mística camponesa, transformam/modificam os modos de

entender a comunicação; b) Na memória das mulheres camponesas sem-terra que experienciaram os acampamentos do MST será possível encontrar modos de construção do comum na comunicação; c) A comunidade comunicante, que surge como categoria nesta pesquisa, vai pressupor que são processos experienciais, de construção de vínculos, com caráter instável e finito.

### **1.3 Objetivos**

Objetivo geral:

Investigar junto com mulheres camponesas no Brasil as experiências comunicativas nas pautas de lutas pelo território, mergulhando na “mística camponesa” como objeto comunicacional, para refletir, em termos teóricos e empíricos, a configuração do comum na comunicação e a relação com a comunicação popular no ambiente das disputas pelo território das mulheres camponesas.

Objetivos secundários:

- a) identificar a relação que existe entre a comunicação do comum, a interface com a comunicação popular e os processos de lutas das mulheres camponesas;
- b) definir as potencialidades simbólicas da mística camponesa como estratégia comunicacional para estabelecer os vínculos com a comunicação do comum;
- c) elaborar um mapa de afetos, emoções e sensações que provocam a mística camponesa no corpo das mulheres sem-terra, feito através de encontros e reflexões coletivas.

### **1.4 O lugar da pesquisa e da pesquisadora**

Quiçá o fato de não ter nascido no Brasil seja o rasgo mais distintivo para enfrentar esta pesquisa, além de tentar habitar as fronteiras dos estados nacionais modernos, que tornam o sujeito aquilo que se conhece com a nomeação de “migrante”. Também foi necessário tentar entrar nas lógicas de um estado nacional moderno, latifundiário, de dimensões continentais, o que não é fácil, não apenas pelo tempo, mas também e, sobretudo, pela abrangência cultural. Foi preciso, então, procurar uma dimensão territorial para não extravasar e cair na generalização. Por isso, nas caminhadas pelo Extremo Sul da Bahía durante as visitas na pesquisa exploratória permitiram encontrar mulheres camponesas que se mostraram parceiras para desenvolver a pesquisa empírica neste lugar do Brasil.

Eu sou mulher mestiça do que agora se chama Equador, nasci e cresci no meio das montanhas da Cordilheira dos Andes, desde muito cedo vivi o branqueamento do meu corpo e subjetividades, assim como as violências aos indígenas e afrodescendentes. Mas o fato de morar em cidade pequena, muito perto dos sistemas de produção do campo, me levou a desenvolver empatias, assim como rebeldias pelas múltiplas explorações que os povos camponeses têm que sofrer. Porém, no meio de todas as condições de subalternidade, também percebia as resistências, as lutas, os conhecimentos ancestrais, a humildade, e o embate entre valorar o que têm no campo e o “desenvolvimento” das cidades. Por isso, apreendi a viver no meio das contradições. Aí fui compreender a emergência de remover e operar nas contradições para politizar o sujeito, já que elas estão latentes e não podem ser apagadas, pelo bem da memória dos povos.

Meu lugar de reflexão é a procura do senso do “abigarrado” (na compreensão do René Zabaleta e a apropriação da Silvia Rivera Cusicanqui) da mestiçagem, entendido como a confluência arbitrária, caótica, desordenada, desarrumada, conflitiva, e criativa de múltiplas cosmovisões que se fundem em um corpo multidimensional.

Para pensar a mulher mestiça que é como me reconheço, vamos admitir as profundas contradições que nesse processo acontecem nos corpos e subjetividades dos sujeitos, para determinar a potência política como configuração social e cultural na América Latina.

Gloria Anzaldúa, teórica feminista chicana, no livro “La frontera: la nueva mestiza” ecoa as categorias das diferenças e a fronteira no processo da mestiçagem, para falar sobre uma nova consciência da mestiça. Assim nos amparamos na compreensão da diferença para evidenciar as múltiplas opressões que estão atravessadas por condicionantes de gênero, classe, orientação sexual e muitas outras. A autora na década de noventa já mencionava a interseccionalidade como categoria para interpelar o modelo de mulher universal dos feminismos hegemônicos.

No caso da diversidade das mulheres mestiças, quiçá fica conveniente pensar em lógicas da hibridação, que remetem a processos de tradução cultural, o que leva às múltiplas inscrições socioculturais que se instalam nos corpos e subjetividades das mulheres mestiças. Segundo Gloria Anzaldúa (2005, p. 705):

A mestiça é um produto da transferência de valores culturais e espirituais de um grupo para outro. Ser tricultural, monolíngüe, bilíngüe, ou multilíngüe, falando um *patois* e em um estado de transição constante, a mestiça se depara com o dilema das raças híbridas: a que coletividade pertence a filha de uma mãe de pele escura?

No olhar de Anzaldúa, a mestiça enfrenta uma intensa luta de pele e de fronteiras. Fala de fronteiras desde a experiência de ser mulher chicana, e os modos que esse trânsito permanente, de viver fronteiras de sobrevivência dinâmicas, faz tomar uma consciência de pertença a vários mundos e diferentes regimes políticos e sociais. O encontro, nada pacífico, de múltiplas culturas, sistemas linguísticos, tradições e corpos faz com que a mestiçagem seja um processo conflitivo e uma bomba de contradições, onde se dão aceitações e negações de umas culturas sobre as outras. Dentro da mesma sujeita mestiça existem condições de privilégio, especialmente das culturas hegemônicas sobre aquelas que historicamente são rejeitadas.

Assim, na minha experiência de mestiça andina, a negação da índia e negra que formam parte de minha mescla, tem sido uma constante na formulação de um sujeito político, produto do branqueamento sistemático dos corpos, da cultura, enfim, das subjetividades. Em nenhum momento estou negando a herança branca-europeia, o que está em disputa é a negação constante da herança das outras culturas e cosmovisões, até o ponto de serem apagadas da memória particular e coletiva, com a pretensão do esquecimento. Porém, cabe lembrar da potência das culturas “subalternas”, sua luta por sobreviver ao (em)cobrimento, o que faz com que o mundo ainda possa ter esperança de conhecer e optar por outros modos de vida possíveis. Tomara ainda tenhamos tempo.

A lógica do branqueamento da mestiçagem gera conflito interior na mestiça, porque lhe faltam elementos para interpretar e interpelar sua realidade, para compreender sua própria paisagem e corpo. As crises dos referentes culturais levam a uma dupla negação, tanto do seu corpo como da sua realidade, quiçá por isso exista uma permanente e irritante procura de referências no norte global, especialmente da Europa e dos EUA. O que evidencia que a mestiçagem é uma explosão de contradições, de relações não pacíficas entre a herança do branco-europeu, do índio, do negro, e das demais culturas que possam continuar se agregando, tudo junto e misturado.

Silvia Rivera Cusicanqui, a partir da sua experiência aymara, no que agora se chama Bolívia, parte do “abigarrado” onde opera a mestiça, a *chola*, a *birlocha*, a índia, uma imagem que remete a uma compreensão de uma realidade andina manchada, misturada, caótica, assimétrica. A autora recorre à língua aymara para convidar ao deslocamento de nossa cosmovisão até a possibilidade de um “mundo ch’ixi” para designar “aquela mescla rara que somos” (2018). Propõe “articular pasados y presentes, indios, femeninos y comunitarios en un tejido ch’ixi, un mestizaje explosivo y reverberante, energetizado por la fricción, que nos

impulse a sacudir e subvertir los mandatos coloniales, de la parodia, la sumisión y el silencio” (CUSICANQUI, 2018, p. 86-87).

Não se trata de negar o branco-europeu no mestiço, se não de entender os desdobramentos das contradições para tecer uma consciência mestiça que nos permita enfrentar e subverter o racismo, a pobreza, a opressão, a negação do Outro: índio, negro, subalternizado, que cada dia nos gritam nossas vergonhas de sermos cúmplices de apagar saberes e sujeitos que o sistema capitalista/colonial/patriarcal decidiu colocar nas periferias, acreditando que não iam reagir. Por sorte, as periferias continuam acordando, interpelando a centralidade, e aportando com novas categorias híbridas e outras oposições. Do contrário, esse apagamento nos restaria como categoria de análise, compreensão e tradução da realidade numa América Latina especialmente índia, mestiça, preta, da diáspora africana. O escritor peruano José María Arguedas, no artigo “La angustia del mestizo”, faz uma interessante análise sobre o uso do idioma espanhol, que quiçá reflète os desafios da mestiçagem. Foi publicado em dezembro de 1939 no órgão de difusão “Huamanga”<sup>7</sup>:

Al mismo tiempo que el mestizo conquistaba el dominio espiritual del pueblo andino, se definía en su alma la lucha entre lo indio y lo español, que empezó con el primer mestizo. Lo indio es ya dominio en la psicología del mestizo peruano; ha ganado la contienda porque le ayudaron todo ese mundo del Ande: la tierra, el aire, la luz, este gran pueblo indio que es aún el sesenta por ciento del ambiente humano del Perú. Y por eso, porque en el espíritu del mestizo es ya más lo indio que lo español, el castellano puro no puede ser su idioma legítimo. [...] La literatura que se hace en el Ande del Perú es literatura mestiza. Y en toda esa literatura se siente la angustia del mestizo, su ansia por un medio legítimo de expresión. Y esa ansia, esa angustia tiene la culpa de que casi toda esta literatura sea aún de escaso valor. Y la obra de algún mérito que aquí se ha escrito es de aquellos que han hablado en castellano influenciado ya por el kechwa. (ARGUEDAS, 1989, p, 27)<sup>8</sup>.

José María Arguedas, professor, escritor e etnólogo peruano, reconhecido por sua magistralidade literária indigenista, nos leva a um Peru de inícios do século XX, onde existia uma efervescência do índio como sujeito político atuante no estado nacional. E daí parte para reconhecer o posicionamento dessa cultura na construção da mestiçagem e reclamar a influência das línguas originárias sobre o espanhol, entendendo que o sistema linguístico vai ajudar a narrar o mundo e a construir os imaginários. Dessa forma, vemos cada vez com maior urgência a abordagem da nova consciência mestiça. “Apesar de ser uma fonte de dor

<sup>7</sup> Publicación del Centro Cultural Ayacucho (Perú), sociedad de tipo artístico-literaria-científica.

<sup>8</sup> Me permito deixar o texto em espanhol, porque acredito que a tradução pode restar a intensidade do relato original. Do mesmo jeito faço em outros textos, apenas por uma compreensão da intensidade da escrita e para honrar a mestiçagem espanhol-português.

intensa, sua energia provém de um movimento criativo contínuo que segue quebrando o aspecto unitário de cada novo paradigma” (ANZALDÚA, 2005, p. 707). Dando sequência ao pensamento da autora, gostaríamos que essa força mestiça pudesse ter o ímpeto de modificação cósmica do ser humano, onde as oposições se encontram e causam explosões semióticas cada vez com mais frequência, para acordar e lembrar que a mestiça não é um estado de passividade e equilíbrio. A mulher mestiça vai ao encontro/desencontro das outras diversas que habitam no seu próprio corpo, para desestabilizar as estruturas hegemônicas, universalizantes e totalizantes desta sociedade latino-americana.



## 2 CONTEXTUALIZAÇÃO SOBRE O OBJETO DE PESQUISA

Neste capítulo faremos algumas aproximações aos conceitos básicos do comum, a compreensão do mundo camponês e uma aproximação à mística camponesa. Trazemos dados sobre a concentração de terra e informação referencial sobre o Extremo Sul da Bahia, onde moram as mulheres camponesas nos assentamentos do MST que participaram na pesquisa.

Essa é uma primeira tentativa de acercamento à comunicação em relação ao “comum”. Mas, por que o comum torna-se alvo? Ecoamos as contribuições de Muniz Sodré, que realiza uma ampla explanação teórica com os aportes da filosofia, comunicação, filologia, literatura, psicanálises e sociologia. Nos apropriando das teorias a respeito do comum, fazemos referência a dois caminhos que se encontram na possibilidade do SER (como potência existencial). O primeiro é o da “mesmidade”, para compreender que “na mesmidade se encontra a estrutura ontológica do comum (*Mitsein*), ou seja, uma multiplicidade em que cada forma de presença ou de estar no mundo é sempre perpassada por uma copresença (*Mitdasein*), por um entre originário” (SODRÉ, 2014, p. 238). E num segundo caminho, o “modo-de-ser-no-mundo” que seria a existência mesma, e ela se reconhece nos vínculos afetivos que o eu estabelece com ele mesmo e com o Outro (entende tanto seres como coisas, é dizer um Outro abrangente).

Na compreensão, *a priori*, do comum como a potência da existência que opera na multiplicidade, na diversidade e no reconhecimento do outro, vemos que na antiguidade o termo tem uma transcendência ontológica, cuja essência constitutiva está dada pelos vínculos dos contrários e diferentes. A modo de síntese, seguindo a referência de Heráclito em Sodré (2014), podemos entender que o comum se encontra nos vínculos que estabelecem os contrários, não para chegar a acordos ou concepções, mas para estabelecer trocas intensas que irão promover um conjunto complexo de transformações<sup>9</sup>.

Tendo como pano de fundo a comunicação do comum, os questionamentos feitos a partir da interface processos comunicacionais, lutas das mulheres camponesas no nível sociológico e os sistemas simbólicos da mística camponesa, nos convocam a pensar na configuração da comunicação popular e comunitária, olhando no centro da problemática a emergência da existência do povo<sup>10</sup> como sujeito político e, o popular, como a forma de agir

<sup>9</sup> No capítulo teórico, desenvolvemos ainda mais a compreensão do comum, e o comum na comunicação.

<sup>10</sup> Jesús Martín-Barbero a partir dos aportes dos anarquistas, no livro “De los Medios a las Mediaciones” afirma que “[el pueblo] es la parte sana de la sociedad, la que en medio de la miseria ha sabido conservar intacta la exigencia de justicia y la capacidad de lucha”. (MARTÍN-BARBERO, 1991, p. 23).

das classes populares que vai além de aquilo que só produzem e consomem (em termos de cultura de massas), conforme Martin-Barbero (1991).

A comunicação popular e comunitária se constrói nas organizações populares, sociais e comunitárias pelas tensões e conflitos que provocam as relações de subalternidade e exploração. É o modo que o povo tem para se comunicar com ele mesmo e com as outras classes que lhe oprimem (MARTÍN-BARBERO, 1983; 1998; KAPLÚN, 1985). Nessa mesma linha de pensamento, segundo Cicilia Peruzzo<sup>11</sup> (2008, online), “a comunicação popular [...] e comunitária é expressão das lutas populares por melhores condições de vida [...]. Possui conteúdo crítico-emancipador e reivindicativo e tem o “povo” como protagonista principal”.

Assim, o desafio que nos propomos é pensar as configurações da comunicação do comum na realidade do sistema moderno-colonial (DUSSEL, 1994; QUIJANO, 2000a; LUGONES, 2008; 2011), em cuja genealogia e horizonte está a destruição do comum para garantir o sucesso de tal sistema. Por isso, na sua constituição se prioriza a individualização do sujeito que se torna funcional para a organização societal. Já que a sociedade é uma categoria da modernidade, nela não existe comunidade, existem relações sociais de indivíduos que competem pelo bem-estar individual, os direitos individuais, a motivação pelo consumo (a mercantilização da vida), o sucesso financeiro (a financeirização da vida).

Quanto mais isolado, maior seu nível de vulnerabilidade e manipulação. Mas nessa convivência temos a imanência da desterritorialização-reterritorialização (DELEUZE; GUATTARI, 1995) dos povos camponeses, que através da memória longa da humanidade mostram sofisticados modos de convivência e expertise na defesa da terra. Por exemplo, na Guerra Camponesa na Alemanha de 1525, também chamada como “a revolução do homem comum” (Peter Blickle), se juntaram camponeses, artesãos, mineiros e intelectuais, foi uma aliança estratégica que privilegiou a emergência de enfrentar o poder feudal. Foi tão potente esse encontro de ideais entre diferentes grupos sociais, que conseguiram fazer um manifesto de convivência justa e equitativa (para aquela época), consagrados em 12 artigos que incluíam: “rejeição à servidão; redução dos dízimos; revogação das leis contra a caça clandestina; afirmação do direito de coletar lenha; diminuição dos serviços laborais; redução das rendas; afirmação dos direitos de uso das terras comunais; abolição dos impostos de herança (BICKLE, 1985, p. 195-101 *apud* FEDERICI, 2017, p. 114).

---

<sup>11</sup> Artigo: “Conceitos de comunicação popular, alternativa e comunitária revisitados. Reelaborações no setor”. Disponível em: <https://bitly.com/aVFg0sc>. Acesso em: 18 set. 2021.

É possível olhar que o direito ao acesso à terra e a relação de produção de subsistência familiar define a configuração do camponês e suas disputas, já que esse direito vai ser atingido pelos mecanismos de imposição dos diferentes sistemas de produção. Esses processos históricos desencadeiam modos singulares de constituição-desconstituição na existência do campesinato como classe social, se reconhecendo como classe camponesa enquanto classe revolucionária (SILVA; SANTOS, 2020). Sobrevivem aos embates das elites que lutam entre si pela concentração obsessiva do poder, como se pode lembrar historicamente nas disputas e entronques, nos acordos e traições das monarquias, burguesias, senhores feudais, altos mandos religiosos, oligarquias, todos operando na sua própria existência para manter o controle das relações de poder e, portanto, dos sistemas de produção e de comunicação. Nesse cenário, o campesinato tem que se adaptar e sobrevir, “o camponês é um gato de sete vidas, pois em cada modo de produção, ele renasce com novas características, adaptando-se histórica e socialmente. [...]” (SOUZA, 2012, p. 141 *apud* SILVA; SANTOS, 2020).

Aliás, o campesinato vai resistir e reexistir no tempo se desterritorializando e reterritorializando, arrastrando consigo o que mais puder da sua memória histórica, que tem a ver com uma cultura agropecuária, pesqueira, com o conhecimento das plantas e suas funções no ecossistema, com o cuidado e proteção das sementes, fundamentais para a preservação das espécies, incluindo a humana. Em um sistema capitalista neoliberal contemporâneo, entre as múltiplas vulnerações que sofre o campesinato no Brasil, o direito à terra quiçá se constitui numa das maiores disputas que têm que enfrentar contra as burguesias locais, os capitais transnacionais e os estados nacionais.

O Censo Agropecuário (CA) do Brasil de 2017 coloca em evidência a concentração de terras produtivas em poucas mãos, revela a concentração de terra e, portanto, de capital e poder em uma elite agrária/agroexportadora, que determina a característica latifundiária da formação econômico-social brasileira. O artigo “As mulheres no Censo Agropecuário 2017”, assinado pelas pesquisadoras Karla Hora, Miriam Nobre e Andrea Butto, publicado em maio 2021, revela que há um total de **237.709** estabelecimentos agropecuários (EA) que têm uma extensão entre 0 e menos de 20 hectares (ha), dos quais **202.870**, é dizer o 85,3%, corresponde à agricultura familiar (AF). Por outro lado, os estabelecimentos agropecuários de 1.000 hectares e mais chegam a ser tão só 214 propriedades, das quais apenas 6 estão registradas como economia familiar, correspondendo a 2,8%.

A fim de dar um exemplo da concentração de terra, vamos colocar o caso da empresa Suzano<sup>12</sup> que se dedica à extração e processamento de celulose para elaboração de papel e derivados, é uma empresa de referência no Brasil e no mundo. Ela teve e tem extensas plantações de eucalipto no Extremo Sul da Bahia<sup>13</sup>. O interesse é representar graficamente a quantidade de hectares que pode chegar a ter uma empresa destas e, para isso, citamos um parágrafo do *site* da empresa, que se refere à publicidade dos hectares que dizem manter em estado de conservação. Observem os milhões de hectares que tem a empresa, em diferentes modalidades, como propriedade direta, aluguel, ou outras formas de exploração:

A Suzano, referência global na fabricação de bioprodutos desenvolvidos a partir do cultivo de eucalipto, atingiu a marca de **975 mil hectares** de áreas destinadas à conservação. Essas áreas hoje representam cerca de 40% dos **2,38 milhões de hectares** mantidos pela companhia, entre áreas de plantio e de conservação<sup>14</sup>. (negrito nossas)

Esse exemplo procura representar graficamente as enormes extensões de terra concentradas em poucas mãos, que estão nos 214 estabelecimentos agropecuários de mais de 1.000 hectares. É a concentração das terras na lógica da usurpação do poder feudal/capitalista, que diz respeito à configuração colonial e capitalista do estado nacional. Esse quadro afeta profundamente a vida das mulheres camponesas e suas famílias, fazendo do campesinato uma classe empobrecida, fragilizada, sem-terra, assalariada, deslocada, tanto no campo, como na cidade.

Quadro 1 – Estabelecimentos agropecuários pertencentes à agricultura familiar

Estabelecimentos Agropecuários (EA) em hectares (ha)	Total Estabelecimentos Agropecuários (EA)	Quantidade pertencentes à Agricultura Familiar (AF)	Porcentagem dos EA pertencentes à AF
De 0 a menos de 20 ha	237.709	202.870	85,3%
De 20 a menos de 500 ha	20.037	16.578	82,7%
De 500 a menos de 1.000 ha	349	24	6,8%
De 1.000 ha e mais	214	6	2,8%

<sup>12</sup> Segundo a publicação “Forbes Agro100 2022: As maiores empresas do agronegócio brasileiro”, da revista digital FORBES, de 9 de janeiro de 2023. A Suzano Holding opera no Brasil desde 1924, e é a maior empresa de celulose no Brasil, atende o setor da madeira, celulose e papel. Disponível em: [Forbes Agro100 2022: As maiores empresas do agronegócio brasileiro - Forbes](#). Acesso em: 31 jan. 2023.

<sup>13</sup> Nos referimos ao Extremo Sul da Bahia porque os assentamentos do MST que visitamos estavam nesta região, aliás perto das propriedades da Suzano.

<sup>14</sup> Citação tomada da página web de Suzano. Disponível em: <https://www.suzano.com.br/suzano-alcanca-975-mil-hectares-de-areas-destinadas-a-conservacao/>. Acesso em: 01 fevereiro 2023.

Fonte: Elaborado pela autora, com informação do artigo “As mulheres no Censo Agropecuário 2017”.

Porém, essa abusiva repartição de terras não responde só a uma histórica distribuição do território não equitativa, obedece também a uma estratégia de enfraquecimento da classe camponesa, necessária tanto para acumular terras, como para beneficiar-se dos conhecimentos do camponês a um custo muito baixo, o que implica a precarização do valor do trabalho no campo. Segundo Teodor Shanin, sociologicamente se identifica que, ao mesmo tempo, é uma classe social e um modo de vida.

A dualidade principal da posição dos camponeses na sociedade consiste em que são, por uma parte, uma classe social (de escasso ‘caráter de classe’ e em geral dominada pelas demais classes) e, por outro, ‘um mundo diferente’, uma ‘sociedade em si mesma’ muito autosuficiente, que ostenta os elementos de um padrão de relações sociais separado, claro e fechado. (SHANIN, 1979, p. 228 *apud* MARQUES, 2008a, p. 50).

De acordo com o autor, os camponeses têm uma especial fluidez para saber se adaptar aos embates das crises da sociedade, têm seu próprio modo de viver, podem alcançar certa autonomia pelo acesso à produção agrícola, o apoio familiar e os baixos níveis de consumo, entre outros fatores que caracterizam estes grupos sociais. Aliás, não são homogêneos, sua heterogeneidade se dá pela fusão étnica, ecológica, territorial, econômica, de gênero. E nas interações sociais demonstram fraqueza na configuração como classe social.

É nesta compreensão da população camponesa, e principalmente das mulheres camponesas, que se vai configurando o objeto/problema de pesquisa. O Censo Agropecuário (CA) 2017 também revela uma diferença astronômica entre homens e mulheres no que diz respeito à gestão dos estabelecimentos agropecuários. Sob um universo<sup>15</sup> de 5,07 milhões de estabelecimentos, apenas 18,7% (946 mil) estão gerenciados por mulheres, enquanto 81,3% (4,11 milhões) está sob gestão masculina. Nos estabelecimentos de agricultura familiar, 19,7% são gerenciados pelas mulheres camponesas (HORA; NOBRE; BUTTO, 2021). Em um cenário pouco amigável, as mulheres camponesas se reconhecem como uma classe trabalhadora, revolucionária e guardiã da terra, das reservas de água, dos bancos de sementes, da biodiversidade nos territórios, com uma filosofia de vida baseada no simples da vida, que é

---

<sup>15</sup> Dados obtidos do artigo “As mulheres no Censo Agropecuário 2017” de autoria de Karla Hora, Miriam Nobre e Andrea Butto (2021).

o alimento<sup>16</sup>. O relatório dos conflitos do campo 2021, publicado pela Comissão Pastoral da Terra – CPT (PORTO-GONÇALVES *et al*, 2022, p. 102), afirma:

A atual modernização conservadora do território brasileiro - o Agro é Tech - não alterou as estruturas de poder que conformam a sociedade brasileira, aprofundando nossa condição periférico-dependente no sistema mundo e mantendo o lucro de acionistas como prioridade sobre a fome do povo. É o desenvolvimento do subdesenvolvimento<sup>37</sup>, em suma. Na esteira desse processo, temos o avanço das áreas plantadas das monoculturas de commodities, o incremento da concentração fundiária, o aumento dos conflitos por terra e da violência contra os grupos/classes sociais em situação de subalternização no campo. O período que chamamos de ruptura política, em curso desde 2015, provocou o aprofundamento deste quadro, que o ano de 2021 ratificou.

Na compreensão das profundas iniquidades na distribuição da terra e dos sistemas de produção no Brasil, vamos entender, junto com Djacira Araújo (2019), que o marcador de classe só não dá conta das iniquidades que vivem as mulheres no campo, já que a mercantilização e exploração do trabalho no lar e das atividades do campo se reduzem ao valor de uso, restando importância e valor real, aliás de não ter nenhum controle sobre os meios de produção. Situação benéfica para os senhores feudais capitalistas, já que esse trabalho se constitui no excedente que o capital se aproveita, mas não o quantifica, e pior ainda não o remunera. Mas, por que essa condição se dá especialmente com o trabalho das mulheres? Porque, como bem nos explica Silvia Federici (2017), o fato de desvalorizar o trabalho do lar, da reprodução, do cuidado, do espaço privado, o qual foi “entregado” para que as mulheres desempenhem seus papéis na sociedade, tem um claro viés de gênero, aliás de um gênero feminino em situação de submissão tanto às normas do capital, como à cultura social. Por outro lado, encontramos a discriminação por raça e, também, por orientação sexual. Num sistema social, econômico e político que se caracteriza por desenvolver mecanismos de exclusão, a mulher camponesa é atingida em todos os espaços, sejam familiares, educativos, culturais e sociais.

Têm sérias dificuldades de ter seus direitos reconhecidos, desde o acesso à terra, educação, saúde, trabalho, segurança social, reconhecimento do trabalho doméstico e de cuidado, reconhecimento da sua cosmovisão, para nomear algumas. Além disso, no sistema moderno-capitalista-patriarcal, o espaço/território campo é a periferia, portanto, o espaço das

---

<sup>16</sup> É possível encontrar estas narrativas nos relatos da página web do Movimento de Mulheres Camponesas do Brasil. Disponível em: <https://mmcbrasil.org/>. Acesso em: 30 abril 2023), nos artigos do livro “Feminismo Camponês Popular” (2020), também nos depoimentos das mulheres sem-terra do Movimento Sem Terra (MST) com quem realizamos a pesquisa.

violências como estratégias de controle<sup>17</sup> atravessam os corpos das mulheres, corpos curtidos pelo sol, o vento, o trabalho forçado na roça, no cuidado dos animais, na responsabilidade da alimentação. São mãos fortes de cultivar a terra, de ter que fazer trabalhos forçados, rostos muitas vezes envelhecidos antes do tempo.

Porém, as mulheres no campo, sem desconhecer a brutalidade que sofrem pelo machismo exercido no cotidiano por seus companheiros, familiares e colegas de trabalho, também são capazes de reconhecer e alertar acerca das explorações e escárnio que sofrem os homens por parte dos donos dos meios de produção. Como explica Saffioti (1976, p. 85 *apud* Araújo, 2019, p. 65): “Se as mulheres da classe dominante nunca puderam dominar os homens de sua classe, puderam, por outro lado, dispor concreta e livremente da força de trabalho de homens e mulheres da classe dominada. [...]”. Nesse sentido, a configuração do feminismo camponês e popular se deslinda das pautas do feminismo hegemônico, o qual, de forma consciente ou inconsciente, desconhece as disputas de classe que as mulheres populares enfrentam devido às condições de exploração e usurpação dos meios necessários para viver e aos despejos que sofrem por falta de equidade no acesso ao direito à terra, moradia, soberania alimentar, entre outras.

## 2.1 Aproximação à mística camponesa

No cenário de confrontação, de disputa permanente pela terra, as mulheres camponesas do Brasil participam das lutas, nesse contexto, a história nos remete ao tempo das “Ligas Camponesas” (1954-1964), aos conflitos no tempo da ditadura militar (1964-1982), às mobilizações e ocupações do MST na década dos 1980 e 1990. No panorama de confronto e luta desigual entre o povo e as elites, encontramos que, no interior do projeto de reafirmação da reforma agrária popular do MST se desenvolve um rito, conhecido como mística camponesa, que tem sua origem nas missas católicas, encontros e exercícios espirituais, provenientes da teologia da liberação, com um claro reconhecimento de classe social, sentido na cultura popular quando se converte numa experiência coletiva. Na relação política com a luta camponesa do Movimento Sem Terra – MST, a Via Campesina e a Coordenadora

---

<sup>17</sup> “Em todo o período considerado, de 2011 a 2021, observamos a média anual de 1.029 ocorrências de conflitos por terra. No período da ruptura política (2015-2021) a média anual foi de 1.150 ocorrências, 12% maior. Nos três anos de Governo Bolsonaro (2019-2021), registrou-se a média anual de 1.359 ocorrências, 32% acima da média anual de toda série histórica considerada nessa análise. Desse modo, podemos afirmar que a dinâmica conflitiva registrada em 2021 representa uma continuidade do acirramento dos conflitos no campo observado desde 2015 e intensificado a partir de 2019.” No relatório dos conflitos do campo, editado pela CPT. (PORTO-GONÇALVES *et al.*, 2022, p.89).

Latinoamericana de Organizações Camponesas – CLOC se transformou numa prática espiritual política que fortalece a luta em todas as organizações camponesas vinculadas à Via Camponesa.

Antes de descrever a mística camponesa, vamos entender algumas aproximações à mística, na sequência recolhemos algumas abordagens. Em termos etimológicos, “A palavra mística atesta o caráter de revelação característico dessa experiência. O termo grego *mystikós* tem em sua raiz o verbo **myo**, que significa “fechar” e, em particular, “fechar os olhos”<sup>18</sup>. O sentido da revelação, do mistério que encerra a mística, pressupõe a possibilidade do desvelamento no mundo do sensível, por trás do mundo das aparências resta um conhecimento e uma verdade não passível de apreensão cognoscível/sensível, realidades possíveis de se enxergar quando se “fecha os olhos” da razão e se salta para a alteridade absoluta do completamente Outro, observa Oliveira.

Proveniente do campo da psicologia, Carlos Alberto Morano, afirma que a mística é:

Considerada segundo as épocas e as culturas como experiência de santidade nas religiões, de loucura com o advento da psiquiatria, ou de emergência da totalidade de ser na sociedade secularizada e romântica da Nova Era; [...] a experiência mística cumpre uma função indicadora fundamental: a de mostrar-nos o limite de nossa experiência, o limite de nosso conhecimento, ao apontar rumo a uma realidade que transcende (no sentido profano ou religioso) os limites de nosso eu. O místico aparece assim como o indicador de Outro, enquanto expressão do que nos excede [...]. (MORANO, 2004, p. 217 *apud* OLIVEIRA, [2023?]).

No Dicionário da Escola do Campo, Ademar Bogo afirma que “a mística [...] é a espiritualidade, que acolhe e se expressa por meio da experiência do mistério vivido concretamente. Ela dá sentido à continuidade do existir como mediação do projeto real e metafísico” (2012, p.473). Ou seja, através do misticismo a espiritualidade se concretiza como uma mediação simbólica do ser social.

Por sua vez, Lacan também se interessou e entendia que a mística é a experiência de um gozo “extremo” relacionado com o gozo sexual, mas que está fora do sexo, o nomeia como “o gozo feminino”, mas sem desfrutar de uma afirmação fálica, mas sim de uma experiência de dessubjetivação (LACÁN, 1972-73/2008b, *apud* MAURANO; ALBUQUERQUE, 2019). George Bataille se interessou pela mística vinculada ao desejo, ao erótico, que desenvolve no livro “O erotismo” (1987). Tanto em Lacan como em Bataille vemos que a mística está vinculada à experiência, seja subjetiva, intersubjetiva ou até dessubjetivada. Bataille define a experiência como um tipo de não saber, outorga-lhe o lugar

<sup>18</sup> Disponível em: <http://teologicalatinoamericana.com/?p=1562>. Acesso em: 17 set. 2021.

de autoridade e atribui valor ao sujeito quando a experiência se insere na dinâmica de uma comunidade. Aliás, o sujeito não está forçado a um dever ser, a proposta é de aliar-se de forma mística à própria criação sem aguardar nada, sem espaço, sem limites, nem tempos. É uma viagem que no primeiro momento é para dentro de si mesmo, uma vez que atravessa o primeiro momento de passagem, continua a um seguinte, com a possibilidade de aceder ao limite do impossível. Essa viagem ao interior dele mesmo (ao interior da nada/todo, operando o dualismo) lhe permitirá quebrar qualquer ordem de dogmas e normas que lhe pretendem submeter a um modo de ser.

Assim, a experiência de viver o mundo interior e de procurar o desconhecido, de motivar a ruptura dos esquemas estabelecidos, potencializa a necessidade de se inserir na comunidade, que é onde se gera a experiência do místico. É o encontro com o outro que vai dar vigor ao espírito é aí que se encontra a força do coletivo. Como dizem Sandrinha, Nalva, Leonize, Neusa (mulheres camponesas sem-terra do Extremos Sul da Bahia) é algo inexplicável, é uma força interior que motiva para ir atrás de seus desejos e conseguir enfrentar um despejo ou a perseguição, mas também ser capaz de semear, recolher sementes, cuidar dos pintos, preparar aulas, organizar as assembleias, participar numa caminhada. Observamos que a mística toma conta do corpo, da emoção, mas nenhuma soube explicá-la com palavras.

Então nos encontramos com o mistério, a procura permanente que leva aos limites do inexplicável, que tem tudo a ver com a ideia de que está sempre além das possibilidades da compreensão racional. Quiçá, na ruptura da razão como centro da existência estão as possibilidades de se reconhecer na *outridade*, é dizer, no outro diferente. Segundo Leonardo Boff, a mística dos sem-terra baseia-se em 3 fundamentos: o encontro com si mesmo, com o outro e com Deus (BOFF, 1993). E tudo isso para quê? Para libertar da opressão e do medo duas emoções que foram inoculadas como mecanismo de dominação. Provavelmente por isso a mística camponesa cumpre uma função política e espiritual, porque procura acordar o senso de dignidade, ou seja, a essência da humanidade e defesa da vida que, às vezes, ficam adormecidas.

Nessa linha do mistério, nos encontramos com a mística camponesa como objeto da pesquisa, uma sorte de acaso inexplicável que se deu a partir da procura da materialidade do objeto comunicacional, processo que está descrito com mais detalhe no capítulo da pesquisa exploratória.

O professor Ademar Bogo, filósofo e militante do MST, reconhece que a prática da mística camponesa no interior da organização é uma prática política, e afirma:

Aqui a mística é a própria existência. [...] Os movimentos sociais resgataram este sentido da mística e o trouxeram para a prática política. A luta de classes tornou-se um lugar de convivência, admiração e esforço coletivo. Lutar faz parte da existência como o trabalho ou a festa. Por isso é que, cantar na festa de aniversário e cantar na luta, nos enfrentamentos sangrentos, não há contradição. Encenar os problemas da vida e imaginar soluções, faz parte da capacidade misteriosa de cada ser humano (BOGO, 2010).<sup>19</sup>

Em um bate-papo informal com o professor Ademar Bogo, na cidade de Teixeira de Freitas, no mês de outubro de 2021, ele comentava que durante os inícios organizativos e formativos do MST, *“se tinha a conformação da teologia da libertação, a gente ligava com espiritualidade revolucionária que tinham autores como Gutierrez, Boff, Frei Betto, Ludovico, e levaram para dentro da prática social, porque os encontros automaticamente eram animados por essa cultura festiva, pela cantoria religiosa, por essas manifestações simbólicas da partilha, da oração - no começo das reuniões, geralmente sempre tinha alguém fazendo oração.*

Quando a mística camponesa começou a ter críticas ou resistências, o professor Bogo decidiu teorizar, e iniciou *“pela via da tradição religiosa, pelo mistério que têm as coisas concretas utópicas e concretas reais. E de aí foi à cultura pela antropologia e entrou pelo carisma e pela liderança. Por esse caminho era possível explicar o mistério pela sociologia e pela antropologia e depois aprofundou com a filosofia, a relação do abstrato com o concreto (o ser humano é uma parte sensível e outra parte meio inteligível). Foi possível, então, ver que a luta por transformação não é apenas uma luta violenta, de confronto, de destruição da força contrária, é também uma construção da força a favor, com ética”.* Até aqui expomos uma reflexão quase textual do bate-papo feito com o professor Ademar Bogo<sup>20</sup>, que achamos importante reproduzir porque é um dos intelectuais orgânicos do MST, aliás um dos maiores teóricos da mística camponesa como prática militante, autor do livro *“O vigor da mística”* (2002).

Nessa perspectiva, podemos dizer que a mística camponesa do MST é uma sofisticação e apropriação dos rituais religiosos da teologia da libertação, segundo Jaume Vallverdú (2008, p. 298):

<sup>19</sup> Disponível em: [A mística: parte da vida e da luta \(d-p-h.info\)](http://d-p-h.info). Acesso em: 09 abr. 2023.

<sup>20</sup> Pelas dificuldades de me encontrar com o professor Bogo, não foi possível ter assinado o consentimento informado, mas pela transcendência dos aportes, e devido a fala, não tem nada que possa lhe comprometer, considerei oportuno citar este momento de memória. Devo informar também que quando tivemos a interação, avisei ao professor Bogo que estava fazendo essa pesquisa e que gostaria aproveitar fragmentos do bate-papo na tese.

Todas las connotaciones que alberga este concepto se han construido en el proceso histórico, social y cultural de las luchas campesinas del Brasil. Unas luchas que contaron desde sus inicios con la mediación y el apoyo de los agentes (intelectuales orgánicos) de la iglesia católica partidarios de la teología de la liberación, y que empezaron a articularse alrededor de las Comunidades Eclesiales de Base y de la Pastoral de la Tierra a partir de la concienciación crítica y la politización del imaginario popular.

Stédile e Fernandes, (2012, p. 132 *apud* LASKOSKI, 2021, p. 56) afirmam que a mística camponesa do MST tem a gênese na Igreja Católica, no incentivo e apoio recebido pela Comissão Pastoral da Terra <sup>21</sup>– CPT, como se pode conferir:

O ritual da Mística foi herdado pelo MST da sua relação com a igreja católica. A influência que o movimento recebeu da CPT trouxe consigo diversos símbolos. Inicialmente as Místicas eram organizadas de forma parecida com as liturgias, era um fator de unidade voltado à vivência dos ideais, mas com o tempo se percebeu que ela só faria sentido se fosse incorporada no cotidiano. O ritual se tornou mais informal, menos litúrgico, ganhando espaço em todas as reuniões desde grandes encontros e congressos até reuniões comunitárias com poucos participantes.

A mística camponesa tem uma orientação política e militante que vigoriza a luta pela reforma agrária popular (BOGO, 1993; 2002; 2010; 2012; PIZETTA, 2002; COELHO, 2010; VALLVERDÚ, 2008). Como afirma Pizetta (2002), é muito difícil descrever a mística, porque ela demanda uma prática experiencial. Para quem ainda não a experienciou, colocamos no rodapé alguns links<sup>22</sup> de registros em vídeo publicados no Youtube. Convidamos a assistir, mas lembramos que a sugestão é que a experiência seja vivida para compreender a potência que ela tem, quando o sujeito está disposto a construir uma consciência libertária.

<sup>21</sup> No Dicionário da Educação do Campo, diz que “a Comissão Pastoral da Terra (CPT) é um organismo pastoral, ecumênico, vinculado à Igreja Católica e outras igrejas cristãs. [...] A missão do CPT se alicerça *no clamor que vem dos campos e florestas, na memória subversiva do Evangelho e na fidelidade ao Deus dos pobres, e ao povo da terra.* [...]”. Enfatiza que seu labor é de acompanhamento com um olhar crítico, deixando autonomia ao trabalhador. “O que a Comissão Pastoral da Terra nunca esqueceu é que ela existe como um serviço à causa dos trabalhadores e trabalhadoras e como um suporte para a sua organização. [...] O acento da ação da CPT foi o apoio à conquista da terra pelos sem-terra. A primeira reunião de sem-terras convocada pela CPT se realizou em Goiânia, em 1982. Dois anos mais tarde, surgiu o Movimento do Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST).” (CANUTO, 2012, p. 128-130, grafias do original)

<sup>22</sup> Canal Centro de Formação Paulo Freire: “mística educação campo”. Disponível em: <https://youtu.be/k-QQewXut5w>. Acesso em: 8 fev. 2023. “Mística” Disponível em: [https://youtu.be/XIhSAuTTm\\_A](https://youtu.be/XIhSAuTTm_A). Acesso em: 8 fev.2023. “Mística passos do saber – Márcinha – Cantares da Educação do Campo. Disponível em: [https://youtu.be/Z\\_5Q9Li4dUs](https://youtu.be/Z_5Q9Li4dUs). Acesso em: 8 fev. 2023. “Mística”. Disponível em: [mística - YouTube](https://www.youtube.com/watch?v=CIOnZiYhnb8). Acesso em: 8 fev. 2023. “Mística”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CIOnZiYhnb8>. Acesso em: 8 fev. 2023. Canal PJR. “Mística de juventude camponesa”. Disponível em: <https://youtu.be/ef5bSCiXgRg>. Acesso em: 8 fev. 2021. Canal Portal Catarinas. “Mulheres camponesas no 13º Congresso Mundos de Mulheres e Fazendo Gênero 11”. Disponível em: [https://youtu.be/ZINKrh7e1\\_w](https://youtu.be/ZINKrh7e1_w). Acesso em: 8 fev. 2023. Canal Danie Konishi: “Mística MST”. Disponível em: <https://youtu.be/nlx6HhKMFLU>. Acesso em: 8 fev. 2023

### 2.1.1 A mística camponesa e as mulheres camponesas<sup>23</sup>

A mística que acompanha o processo das camponesas é de profunda reivindicação de direitos, desde os mais essenciais, como o direito a ter um espaço para enterrar os seus mortos que foi negado pelo latifúndio (SILVA; SANTOS, 2020, p. 65), como aquela que se faz para dar início a uma assembleia. “A mística da luta é a mística da vida e vice-versa. É a mística que impulsiona quem caminha, quem trava o combate, quem faz história.” (MEZADRI *et al*, 2020, p. 173). No percurso simbólico de tipo transcendental, as mulheres camponesas reconhecem à mística camponesa como o motor que impulsiona a caminhada consciente, quer dizer, um agir político e histórico sempre em constante tensão com os sistemas de poder colonial, capitalista e patriarcal. Acreditamos, então, que no campo da comunicação será possível encontrar na mística camponesa três elementos chave: memória histórica, oralidade e o corpo, os quais aportam na confecção da tecitura da comunicação popular.

Nas experiências de participar de algumas místicas camponesas, tanto como observadora participante em assembleias e encontros políticos e na organização de uma mística para a aula de “LiteraTerra” no curso de extensão “Feminismos e Literaturas Femininas”<sup>24</sup>, foi possível perceber que cada mística tem sua singularidade, não existe um formato preestabelecido. O que se dá é um planejamento prévio, pensando na simbologia camponesa, já seja para fazer a mística num evento de caráter político, educativo, social ou lúdico.

Para a aula “LiteraTerra”, junto com Ângela estudante da UNEB, mulher jovem, assentada, que tinha vivenciado a formação política dentro do assentamento, realizamos a mística. Os primeiros questionamentos que ela fez: qual vai ser o tema da mística? Aonde vamos apresentar e para que? Com essas três questões chaves foi possível apreciar que era necessário ter vivenciado. Apenas lendo sobre a mística camponesa não se consegue fazer uma mística com o sentido simbólico, político e militante do MST. Aliás, foi possível identificar três processos. O primeiro é a **planificação** antecipada, já que é necessário preparar o ambiente, os elementos simbólicos que se precisa para enfeitar o lugar, a música, convidar xs cantantes, se tiver, selecionar as poesias, fazer os cartazes, entre outros. Em seguida vem a **improvisação**, uma vez que as organizadoras têm que se adaptar às condições de espacialidade, de acesso ou não a todos os elementos, mas também a criatividade é

---

<sup>23</sup> No capítulo teórico do “Feminismo camponês e popular” se volvera a abordar a mística camponesa.

<sup>24</sup> Organizado pela professora Helânia T. Porto, da UNEB (Teixeira de Freitas/ BA, setembro 2022),

desbordante, além de um desdobramento de cooperação, vontade, participação. Às vezes, minutos antes de iniciar a mística, se organizam as pessoas, se informam as frases que devem dizer, a ordem de entrada, a atitude corporal e eis que tudo dá certo. Então chegamos ao terceiro processo, à **imprevisibilidade**, que é onde se encontra o mistério, existe uma força do coletivo que faz acontecer, na hora será a capacidade de improvisar e de colaboração que vai movimentar a energia, e no meio das dificuldades está a alegria sendo compartilhada. Podemos dizer que é aí que aparece a noção do comum, a construção dos vínculos, o “entre” que tensiona os limites do inexplicável.

Dando continuidade à narrativa da nossa experiência, Ângela foi chave tanto para a etapa da planificação, como durante a encenação, pois o objetivo era alimentar a consciência das pessoas e que seu espírito e corpo ficassem prontos para vivenciar a aula. Ela soube guiar muito bem o processo para que acontecesse o que deveria acontecer, porque a experiência se torna coletiva e se perde o controle sobre o que está ocorrendo.

A mística camponesa que preparamos teve como tema: “a literatura camponesa como alimento para a alma”, por isso a escolha dos elementos da encenação foram: frutas, livros de autoras camponesas, folhas, símbolos do MST (o boné), artesanato e, em folhas A4 estrofes de poesia foram impressas, finalmente, música de Mercedes Sosa<sup>25</sup> cantada junto com Caetano Veloso, Milton Nascimento e Gal Costa, um concerto que está no YouTube (decidimos que íamos projetar na tela). Uma vez feita a reunião de planificação (27 de agosto com Ângela e Helânia) fomos atrás dos elementos, não conseguimos a bandeira do MST, então colocamos um boné vermelho da organização.

---

<sup>25</sup> Disponível em: [\(21\) Mercedes Sosa, Chico Buarque, Caetano Veloso, Milton Nascimento e Gal Costa - Volver a los 17 - YouTube](#). Acesso em: 5 fev. 2023.

Fotografia 1 – Participantes do curso de extensão “Literatura feminina, feminista”. A mística no centro da sala na UNEB – Campus X.



Fonte: Registrada por: Deicy Yvets Morales Medina.

No dia da aula (2 de setembro de 2022), colocamos o tapete redondo no chão, no centro do local, fomos arrumando com muita emoção e criatividade cada um dos elementos, procurando harmonia. Solicitamos a cinco moças que participassem com a leitura das poesias e ingressassem de forma ritualística uma após a outra, colocando uma fruta em qualquer espaço do tapete e, depois, lessem a poesia, e também colocassem as folhas impressas no tapete. Foi toda uma encenação simbólica que relacionava a fruta com a poesia, para simbolizar o alimento do corpo e do espírito e tudo acontecia enquanto o vídeo da música era projetado. Então geramos vários pontos de atenção emocional: audição, visão, degustação. E finalmente solicitamos para Elza de Sousa Sales (mulher camponesa sem-terra, assentada) dizer uma poesia e fazer o grito de ordem, que é uma frase que pode ser repetida por todas e com isso se potencializa a experiência que se vive na fronteira emocional da semiosfera “aula”. “A experiência torna-se parte da cultura e mantém a mística na forma de lembranças. Que se alimenta da esperança de um dia voltar a acontecer” (BOGO, 2002, p. 25). Preparam-se os sentidos e conecta-se a consciência social com a história, com a oralidade e com o corpo, não é uma aula a mais, é uma experiência de vida.

Existe a necessidade de preparar o corpo e o espírito para vivenciar o que vem na continuação, seja uma aula, marcha, ocupação, assembleia, coleta de sementes, sempre pensando no coletivo. Por isso, a mística camponesa é uma potência simbólica, que está atravessada pela dimensão política e espiritual.

Fotografia 2 – Elza de Sousa Sales dizendo uma poesia durante a mística camponesa na aula na UNEB – Campus X



Fonte: Registrada por Deicy Yvets Morales Medina.

## 2.2 Informação referencial do Extremo Sul da Bahia

Recolhemos os dados que se encontram no Plano Territorial de Desenvolvimento Solidário e Sustentável - PTDS (2016, p. 6) do Território do Extremo Sul da Bahia, local em que desenvolvemos a maior parte da pesquisa.

Está composto por 13 municípios: Alcobaça, Caravelas, Ibirapuã, Itamaraju, Itanhém, Jucuruçu, Lajedão, Medeiros Neto, Mucuri, Nova Viçosa, Prado, Teixeira de Freitas e Vereda. Ocupa uma área de 18.514,33 Km<sup>2</sup>. Limita-se com o Território de Identidade (TI) Costa do Descobrimento, com os Estados de Minas Gerais e Espírito Santo, e com o Oceano Atlântico.

Com os dados referenciais de 2012 do Governo Estadual da Bahia, “o território abriga uma população de 416.859 habitantes, com densidade de 24,81hab/km<sup>2</sup> e crescimento de 12,01% no período de 2000 a 2010”. (BAHIA, 2016, p. 7).

Em 2010, de um total de 416.859 habitantes no Território de Identidade Extremo Sul, 209.061 habitantes eram do sexo masculino e 207.798 do sexo feminino, o que representava uma proporção de homens (50,2%) levemente superior à de mulheres (49,8%) (BAHIA, 2015).<sup>26</sup>

Nas referências históricas a região foi habitada especialmente pelos povos Tupis (litoral) e Aimorés (interior). O processo colonizador intensificou a expansão da população pela extração do pau brasil, e os índios foram perseguidos para ter mão de obra barata. Também desenvolveram a agroindústria do açúcar, o que fez que os territórios mais ao sul de Porto Seguro foram habitados. Os Pataxos também têm presença com 14 aldeias, principalmente no município de Prado. A presença de população preta e a cultura africana está presente na região, existem 11 comunidades quilombolas, das quais 8 estão registradas na Fundação Palmares<sup>27</sup>.

Segundo o I Relatório Parcial da Educação do Campo, No Território de Identidade do Extremo Sul da Bahia houve uma redução do 7% na taxa de analfabetismo, decaindo de 26,6% até 19,6%, em 2010 o nível estadual estava em 16, 3%. Embora, no final do relatório exista a seguinte afirmação

O elevado índice de analfabetismo do Território de Identidade Extremo Sul demonstra ser resultado da falta de uma ação política municipal focada na educação de base. As reduzidas taxas de frequência escolar denotam uma ausência de atratividade para a permanência do estudante em ambiente escolar, sobretudo no município de Jucuruçu, que tem os níveis mais reduzidos de emprego e renda. (BAHIA, 2016, p. 126)

O Extremo Sul da Bahia se caracteriza pela exploração modelo monocultor de eucalipto para produção de madeira e celulose, também o turismo se converte em um dinamizador da região. Porém, faz três décadas, aproximadamente, que o monocultor do eucalipto modificou a paisagem e a produtividade da terra.

Conforme os dados divulgados em seu relatório de sustentabilidade no ano de 2006 e num estudo realizado pela Fundação Getúlio Vargas em 2007, as terras da Veracel estavam assim divididas entre os dez municípios baianos onde desenvolve suas atividades: terras totais da empresa = 205.364 hectares, onde 76,6 mil hectares destinados ao plantio de eucalipto, para reserva de matas nativas foram delimitados 100 mil hectares (incluindo uma RPPN com 9,2 mil hectares) e mais 19 mil hectares foram adquiridos em 2006. A empresa conta ainda com 14,6 mil hectares que vêm da parceria com produtores particulares e tem perspectivas para que no ano de 2009 essa parceria produza 20% da madeira de que a Veracel necessita. [...] Este processo está se dando também com a Suzano Bahia Sul Papel e Celulose S.A. e com a CAF

---

<sup>26</sup> Informação tomada do I Relatório Parcial da educação do Campo, 2022, p. 51.

<sup>27</sup> A fonte é a página web de cultura do governo estadual da Bahia. Disponível em: [07\\_extremo\\_sul.pdf \(cultura.ba.gov.br\)](http://cultura.ba.gov.br). Acesso em: 06 ab. 2023.

Santa Bárbara Ltda., hoje Arcellor Mittal Florestas do Grupo Arcellor. (CERQUEIRA NETO, 2011, p. 5)

Desde a década dos 90 se instalou na região a empresa Suzano para semear eucalipto e explorar e processar a celulose. Em depoimento ao meio digital “poder 360”<sup>28</sup> (8 de março de 2023), Eliane Oliveira, da direção estadual do MST, disse que “no extremo sul da Bahia, 70% das áreas agricultáveis estão sob domínio da empresa Suzano”, se bem que é uma fonte de criação de emprego. A concentração das terras e a monocultura causam impactos socioeconômicos graves, como a desertificação da terra, ou a falta de democracia na distribuição, portanto, não pode cumprir o papel social. Também existem problemas sociais como a prostituição e precarização do emprego no campo.

Na página do MST informam que no estado da Bahia tem “mais de 218 acampamentos e 156 assentamentos, que ultrapassam mais de 35 mil famílias acampadas e assentadas presentes em 115 municípios do estado”<sup>29</sup>. No Brasil de Fato, em uma matéria de 2021 se publicou: “há 15 assentamentos do MST no sul da Bahia. Eles abrigam 1,5 mil famílias na região, que estão espalhados entre cinco municípios: Eunápolis, Itamaraju, Mucuri, Prado e Santa Cruz de Cabrália”<sup>30</sup>.

Dois acontecimentos relevantes nos últimos meses sobre os acampamentos e assentamentos do MST: no 2022 se comemorou os 35 anos da presença do MST no Extremo Sul da Bahia e em dezembro lançou o café da reforma agrária com a marca registrada de Terra Justa<sup>31</sup>, produzido pelas trabalhadoras e famílias camponesas sem-terra do estado. O segundo acontecimento se trata das ocupações realizadas no primeiro trimestre do 2023, ações de reivindicação de acordos anteriores que não tinham sido cumpridos. Para, finalmente, em abril de 2023 ter a ordem de despejo.

Os assentamentos que visitamos ficam nos seguintes municípios:

- a) Assentamento Antônio Araújo, Jacy Rocha e 1º de Abril no Município Prado;
- b) Assentamento 40/45 no Município Itamaraju;

---

<sup>28</sup> Disponível em: Leia mais no texto original: <https://www.poder360.com.br/agronegocio/mst-desocupa-fazendas-da-suzano-no-sul-da-bahia/>. © 2023 Todos os direitos são reservados ao Poder360, conforme a Lei nº 9.610/98. A publicação, redistribuição, transmissão e reescrita sem autorização prévia são proibidas. Acesso em: 7 abril 2023.

<sup>29</sup> Disponível em: <https://mst.org.br/2022/09/07/mst-na-bahia-comemora-35-anos-de-luta-e-resistencia/#:~:text=O%20MST%20tem%20mais%20de,em%20115%20munic%C3%ADpios%20do%20estado.> Acesso em: 7 abril 2023.

<sup>30</sup> Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/12/30/educacao-agroecologica-o-legado-da-escola-do-mst-que-alfabetizou-800-familias-no-sul-da-bahia#:~:text=Hoje%2C%20h%C3%A1%2015%20assentamentos%20do,conhecimento%20gerado%20no%20Jacy%20Rocha.> Acesso em: 07 abril 2023.

<sup>31</sup> Disponível em: [Movimento Sem Terra lança Café da Reforma Agrária, na Bahia - MST](#). Acesso em: 07 abril

- c) Assentamento Bela Manhã no Município Teixeira de Freitas;
- d) Assentamento Jequitiba/Quilombo I, Paulo Freire no Município de Mucuri;

Figura 1 – Mapa político do Território de Identidade do Extremo Sul da Bahia



Fonte: Página web de cultura do governo estadual da Bahia.

O Município de Caravelas (cidade onde morei), tem as seguintes características que constam no Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE<sup>32</sup>: área territorial do município é de 2.377,889 KM<sup>2</sup>, população estimada em 2021 é de 22.166 pessoas, densidade demográfica é de 8,95% hab/KM<sup>2</sup>, escolarização 95,4%. É uma cidade menor, cuja atividade principal é a pesca artesanal e o turismo, também está rodeada de plantações de eucalipto. Uma das principais características que observei foi o uso da bicicleta para se deslocar, o que lhe torna uma cidade sustentável e tranquila, sem a pressão do trânsito. Ao ser menor, ainda se respira a convivência de povoado, de dizer “oi” na rua e partilhar um sorriso.

Desde um pequeno porto que está na mesma cidade saem as embarcações de turismo para fazer a visita ao **Parque Nacional Os Abrolhos**<sup>33</sup>, localizada a 70 km de Caravelas. É

<sup>32</sup> Disponível em: [Caravelas \(BA\) | Cidades e Estados | IBGE](#). Acesso em: 8 abril 2023.

<sup>33</sup> Disponível em: [ICMBio - Parque Nacional Marinho dos Abrolhos - Guia do Visitante](#). Acesso em: 07 abril 2023.

um paraíso de biodiversidade, tranquilidade no meio do mar. Entre junho e outubro é a temporada da visita das baleias, um verdadeiro deleite. O parque está dividido em 2 partes:

**Parcel dos Abrolhos:** é um complexo de milhares de chapeirões, estruturas recifes com características únicas encontradas no lugar. **Arquipélago do Abrolhos** conformada por ilhas:

Ilha Redonda, Ilha Siriba, Ilha Sueste, Ilha Guarita, Ilha Santa Bárbara.



### 3 APROXIMAÇÕES ÀS NOÇÕES: MODERNO/COLONIAL, COLONIALISMO INTERNO, PATRIARCADO

Devido a que essas três categorias são recorrentes na pesquisa, são conceitos chave para entender os processos de dominação, exploração, negação e opressão em que se desenvolveram as mulheres camponesas. Ao mesmo tempo que se desdobra a teoria e prática da comunicação como campo em disputa de sentidos, acreditamos necessário fazer uma breve reflexão da nossa compreensão destas noções.

#### 3.1 O projeto moderno/colonial

É no projeto moderno/colonial que se configura o poder capitalista eurocêntrico e global que, segundo María Lugones (2008), se organiza em torno de dois eixos: a colonialidade do poder e a modernidade, os mesmos que operam em lógicas de dominação, deixando em seu caminho marcas de submissão e dor nos colonizados. Por sua vez a colonialidade se materializa na ideia de raça para caracterizar relações de superioridade e inferioridade por meio da dominação.

Esse projeto moderno/colonial foi imposto com violência e [...] sedução, e significou [...] uma violência epistémica que ignorou o conhecimento dos não-europeus. Neste processo, surgiu uma intersubjetividade [...] em que o europeu é considerado superior. [A] colonialidade do ser emerge como uma dimensão ontológica colonial em ambos os lados do encontro (Maldonado citado em Escobar 2007: 185). (GÓMEZ, 2014, p. 394)<sup>34</sup>.

Assim, a alienação colonial consegue colonizar os corpos e as subjetividades das populações camponesas, estabelecem relações subalternas com as instituições profundamente coloniais dos Estados-nação, o que significa que arrastam consigo todos os vícios de hierarquia e dominação adotando critérios de exclusão em torno de raça, classe social, território, gênero, sexualidade.

No entanto, uma das condições mais grotescas da encruzilhada que o projeto moderno/colonial deixa como traço histórico-cultural, é o sistema hierárquico dicotômico:

---

<sup>34</sup> Ese proyecto moderno/colonial fue impuesto con violencia y [...] seducción, y significó [...] una violencia epistémica que desconoció el conocimiento de los no europeos. En ese proceso surgió una intersubjetividad [...] [en la cual lo europeo es considerado como superior. [Emerge una] colonialidad del ser como dimensión ontológica colonial en los dos lados del encuentro (Maldonado citado en Escobar 2007: 185).” (GÓMEZ, 2014, p. 394).

humano/não-humano<sup>35</sup>, no qual se baseiam as políticas de negação do outro "não-humano", para polarizar as relações sociais ideológicas e encontrar o outro diferente como: "o negado"<sup>36</sup>. O outro que pode ser explorado, saqueado, arrasado, aquele que está fora das atuações estabelecidas pela centralidade, ou seja, por aqueles que se legitimam e se consideram as elites das sociedades e, como tal, se (auto) reconhecem como "seres humanos" brancos, capitalistas, falocêntricos, heteronormados, colonizados. Talvez pudessem ser o que Aníbal Quijano (2000a) chamou de "funcionários do capital", mercedores de gozar dos benefícios que o projeto moderno/colonial lhes proporciona, para gabar-se do sucesso à custa da morte do outro, da pilhagem da mãe terra, da negação da vida em benefício do sistema capitalista mundial.

Quiçá o processo de mercantilização da vida seja um dos efeitos mais devastadores desse projeto civilizatório. É evidente, então, que a colonialidade do poder está em vigor. Segundo Diana Marcela Gómez:

A colonialidade do poder [...] não desaparece com o fim do colonialismo [...]. A colonialidade, a forma como se exerce a dominação, fruto do seu exercício e das suas consequências, mantém-se após os processos de descolonização e independência. [...] É parte intrínseca da modernidade, e não um de seus produtos. [...] O projeto moderno [tem um lado obscuro: a colonialidade]. (GÓMEZ, 2014, p. 355)<sup>37</sup>.

Esse lado obscuro se materializa na usurpação do direito a uma vida digna, que todos nós que habitamos neste planeta temos. A partir da imposição do projeto moderno/colonial capitalista, além de impor o critério hierárquico de superioridade para negar as epistemes que não são branco-europeus, também nega a existência de outros corpos que não cumpram o seu

---

<sup>35</sup> "Concebo a hierarquia dicotômica entre o humano e o não-humano como a dicotomia central da modernidade colonial. A partir da colonização das Américas e das Caraíbas, foi imposta aos colonizados ao serviço do homem ocidental uma distinção dicotômica e hierárquica entre humano e não-humano" (LUGONES, 2011, p. 106). Num artigo escrito por Karina Bidaseca sobre a contribuição de María Lugones, sobre o primeiro ponto, ela argumenta que "Para Lugones existe uma divisão que é fundamental para a modernidade/colonialidade: a dicotomia humano-não-humana. Com a colonização, os europeus introduziram a dicotomia racial que significava que os colonizados eram categorizados como seres sem razão. Esta desumanização traduziu-se no tratamento imposto com respeito à produção económica, ao conhecimento e à imposição sexual". (BIDASECA, 2014, p. 955).

<sup>36</sup> Enrique Dussel fala do outro "em-coberto", afirma: "A América foi inventada à imagem e semelhança da Europa" [...], queremos indicar por 'invenção' a experiência existencial colombiana de emprestar um 'ser asiático' às ilhas encontradas na sua rota para a Índia. O 'ser asiático' - e nada mais - é uma invenção que só existiu na imaginação, na fantasia estética e contemplativa dos grandes navegadores do Mediterrâneo. É a forma como o Outro 'desapareceu', o 'indiano', não foi descoberto como Outro, mas como 'o Mesmo' já conhecido (o Asiático) e apenas re-conhecido (negado, então, como Outro): 'em-coberto'" (1994, p.31).

<sup>37</sup> "La colonialidad del poder [...] no desaparece con el fin del colonialismo [...]. La colonialidad, la manera como la dominación es ejercida, el resultado de su ejercicio y sus consecuencias, se mantiene luego de los procesos de descolonización e independencia. [...] Es parte intrínseca de la modernidad, y no uno de sus productos. [...] El proyecto moderno [tiene un lado oscuro: la colonialidad]." (2014, p.355).

critério de superioridade<sup>38</sup>. Esse mecanismo de *em-cubrimiento* permanente do outro traduz-se na existência de sociedades profundamente desiguais e hipócritas que promovem a ilusão de países desenvolvidos baseados na opressão e na exploração. Assim, as populações camponesas são transformadas em grupos marginalizados e vulneráveis, sua cultura da vida é minimizada, da mesma forma que seus conhecimentos sobre agricultura, pecuária, cosmovisão; o que lhes leva a uma situação de empobrecimento material e cidadão sistemático pela vulneração dos seus direitos, pela falta de acesso à terra, água, hortas, saúde, educação, moradia, soberania alimentar, transporte e segurança.

### 3.2 Colonialismo Interno

Comprendemos o colonialismo interno a partir de Pablo González Casanova (2006; 2015), como as relações de dominação e exploração de uma população por outra, onde as condições de heterogeneidade determinam mecanismos de privilégios e imposição de uns grupos sobre outros. Para gerar relações de dependência (estes grupos estariam formados por classes sociais de diferentes níveis, etnias, povos, comunidades) as relações de dominação e exploração não estão atravessadas apenas pelas tensões de classe, o que significa que existe um colonialismo interno que opera dentro das relações mediadas pelos conflitos. “Com a criação do Estado-nação como o motor do desenvolvimento, surgiu a necessidade de técnicos e profissionais, empresários, de capitais. Com o desaparecimento da dominação dos nativos pelo estrangeiro, surgiu a noção de dominação e exploração dos nativos pelos nativos”<sup>39</sup> (GONZÁLEZ, 2006, p. 186, tradução nossa). A confrontação entre “iguais” facilita a exploração dos assalariados, dos camponeses obreiros, dos camponeses jornaleiros, diaristas, assim como dos recursos naturais e, igualmente, a usurpação das matérias primas em que a América Latina é uma das principais exportadoras para as economias privilegiadas do sistema-mundo.

Pablo González (2006) estabelece três formas de colonialismo interno: monopólio e dependência, relações de produção e discriminação, cultura e padrões de vida. Nesta linha de análise é necessário reconhecer que as agendas do espaço/território/campo na América Latina

---

<sup>38</sup> O critério de superioridade hierárquica não é cristalizado, é modificado de acordo com os cânones, ou ideais de normativas, estabelecidos pelos que estão no poder.

<sup>39</sup> “Con la creación del Estado-nación, como motor del desarrollo aparece en un primer plano la necesidad de técnicos y profesionales, de empresarios, de capitales. Con la desaparición directa del dominio de los nativos por el extranjero aparece la noción del dominio y la explotación de los nativos por los nativos” (GONZÁLEZ, 2006, p. 186).

são definidas pelas relações de dependência-exploração impostas pelos monopólios<sup>40</sup>, e caracterizam-se por atividades de exploração que podem ser: mineração, extração de petróleo, madeira, monocultura, agroexportação, energia hidroelétrica. Tudo depende das demandas e exigências impostas pelas empresas transnacionais e pelas políticas estatais implementadas pelos governos burgueses nos Estados-nação.

Assim, podemos constatar que existe um colonialismo externo exercido sobre os povos da América Latina, pelas economias transnacionais localizadas nos países do norte global, que se articulam com as elites econômicas e políticas de cada país para configurar grupos plurais de classe, etnia, território, gênero e que se identificam com as classes dominantes. É assim que se estabelece o que Pablo González Casanova chama de "colonialismo interno" como relações de exploração e domínio de algumas populações sobre outras. Embora a confiança na consciência do camponês seja vital, não é menos verdade que o seu eu colonizado pode ser cooptado pela lógica do individualismo capitalista e, assim, tornar-se funcional aos interesses das transnacionais e das elites dominantes dos países.

As empresas transnacionais impõem suas políticas de exploração, juntamente com a ação cúmplice dos Estados burgueses, abrem caminho à destruição dos recursos naturais e à repressão dos seus habitantes. Com maior indiferença, são as instituições dos Estados nacionais que se tornam operadores de ditames, concessões, repressão, implementação de políticas que beneficiam os interesses do grande capital representado pelas transnacionais ou multinacionais, as quais procuram aliados locais para manter o controle e a dominação dentro dos países.

Entre as estratégias de exploração estão a desinformação e a expropriação, a implementação de práticas de violências e assédio, a destruição do tecido social das comunidades, a promoção de narrativas de progresso que favorecem a ilusão de desenvolvimento, a falta de políticas efetivas para o campo. Oportunamente descapitalizados, os camponeses são transformados em assalariados, escravos, sem-terra, deslocados de seus próprios territórios, por isso destrói-se, assim, vestígios de comunidade para gerar o deslumbramento do progresso individual e a pauperização. Vale, portanto, refletir sobre a investida que os camponeses enfrentam diariamente para defender seus outros modos de vida, o esforço para entender o turbilhão do projeto moderno/colonial e a concentração do poder capitalista, que se reflete no transbordamento de modelos de consumo e a mercantilização da

---

<sup>40</sup> “Se puede abordar el estudio del colonialismo y la dependencia, por el monopolio que un país ejerce sobre otro. En la medida en que ese monopolio se acentúa, se acentúa el coloniaje y viceversa” (GONZÁLEZ, 2006, p. 192).

vida. Vale também pensar nos efeitos da alienação sofrida pelo colonizado, pela eficácia das estratégias de dominação colonial.

### 3.3 O patriarcado

Que é isso do patriarcado ou sistema patriarcal que tanto se fala na atualidade? Às vezes se fala de patriarcado quando se quer referir aos machismos e micromachismos (mas os machismos são as violências que se exercem no cotidiano evidenciando as desigualdades de gênero). As defensoras e defensores dos direitos humanos falam de instituições patriarcais capazes de excluir aos sujeitos dos sistemas de direitos. Os povos originários e camponeses que veem suas terras invadidas e destruídas falam de estado patriarcal aliado dos grandes capitais transnacionais que recorrem às instituições de repressão do estado para fazer despejos e usurpar os territórios, dentro do marco da institucionalidade do estado patriarcal, para fazer mineração, garimpo, cultivos extensivos, agroindústria, projetos imobiliários, entre outros. Então o que é que caracteriza a todas estas denúncias? O fato do exercício de poder mediante a prática de violências.

Entendemos que esse exercício do poder, porém, não é isolado, na atualidade está articulado com lógicas de extermínio, aquilo que Foucault (2000) chama de biopoder. Segundo Claudia von Werlhof autora do livro “!Madre Tierra o Muerte! Reflexiones para una Teoría Crítica del Patriarcado” (2015), se o capitalismo tem 500 anos de desenvolvimento, o patriarcado tem 5 mil anos, e se remonta à época dos faraós do Egito. Ela afirma que antes do patriarcado houve um tempo do matriarcado, que é um sistema desprovido de dominação, nele não existe a vontade do exercício do poder para a destruição da vida, pelo contrário, o símbolo da mulher como procriadora da vida está mais vinculado às lógicas do cuidado, experiências relacionadas com a biodiversidade e se assentam sobre experiências de cooperação. Dessa forma, não há espaço para alimentar o poder que se exerce pela hierarquização dos grupos humanos, porque se entendia que a vida não precisava de disputas de poder. Por outro lado, as organizações patriarcais vão encontrar, na guerra, métodos produtivos e criativos de organizar a sociedade.

Essa experiência guerreira, de que com a violência se chega a algo, como a ocupação de um território, é motivo para fazer o mesmo depois da guerra, no tempo de paz. O motivo é destruir algo para tê-lo, ou para que seja "melhor". Isso é muito importante para entender o que uma sociedade em vias de patriarcalização estava

fazendo com o que encontrava nas sociedades ocupadas.<sup>41</sup> (VON WERLHOF, 2015, p. 17-18).

Às vezes se pode acreditar que é difícil entender o patriarcado, porque as violências estão tão interiorizadas e normalizadas, que não reparamos, nem questionamos. Aliás, no cotidiano se implementam simulacros eficientes para nos manter num estado de guerra permanente, como se fosse parte da nossa normalidade. A guerra se torna modelizante da subjetividade. Na atualidade, se beneficia das lógicas de imediatez e temos acesso a imagens “privilegiadas” em tempo real dos bombardeios, explosões, ataques, destruição de cidades, fileiras intermináveis de pessoas em estado de mobilidade humana por guerra, acampamentos improvisados para dar refúgio a milhares de pessoas que de um momento a outro se tornam sem família, sem teto, sem cidade, sem país. Tudo aquilo está sendo transmitido por todas as cadeias midiáticas, com a maior impunidade. Assim, todos somos parte e cúmplices dessas guerras. Aliás, como se isso não fosse suficiente, temos ainda simulacros bem desenhados e veiculados pelos: jogos, filmes, publicidade, telenovelas, desenhos, novos formatos que transitam pelas plataformas como Youtube, Facebook, Instagram, Twitter, Tiktok, por nomear alguns.

“A guerra é o modo normal do patriarcado, não há realmente paz, por isso os homens no meio da chamada paz atacam as mulheres”<sup>42</sup> (VON WERLHOF, 2015, p. 22). O índice de femi(ni)cídios<sup>43</sup> na região da América Latina é alarmante, existe uma cruel pedagogia da dor, em muitas ocasiões parece que quanto mais gritamos, mais nos matam, mas não vamos deixar de gritar. O sistema patriarcal reforça suas estratégias de subjugação e os meios de comunicação e outras instituições disciplinares são eficientes para maquilhar as violências e naturalizá-las, com o único objetivo de manter o controle social, dando espaço a modos fantasmagóricos de construir a realidade. Segundo Susan Buck-Morss (2012, p. 174):

---

<sup>41</sup> Esa experiencia guerrera, de que con la violencia se llega a algo, como la ocupación de un territorio, es motivo para hacer lo mismo después de la guerra, en el tiempo de paz. El motivo es de destruir algo para tenerlo, o para que sea “mejor”. Eso es muy importante para entender qué es lo que una sociedad en vías de patriarcalización estaba haciendo con lo que encontrava en las sociedades ocupadas. (VON WERLHOF, 2015, p. 17-18).

<sup>42</sup> “La guerra es el modo normal del patriarcado, no hay realmente paz, por eso los hombres en medio de la llamada paz atacan a las mujeres.” (VON WERLHOF, 2015, p. 22).

<sup>43</sup> No relatório do Mapa Latinoamericano de Femi(ni)cídios (MLF) de 2022, na América Latina, reporta 295 femi(ni)cídios em 10 países: o país com maior quantidade de fatos registrados foi a Colômbia (311) e representa o 33,62% do total no período, enquanto Panamá registra 9 casos, seria 0,97%. Equador, Honduras, Argentina e Venezuela apresentam valores entre 16% e 12%. Porto Rico (3,78%), Uruguai (2,49%), Cuba (2,38%), Chile (2,16%). Porcentagens respeito ao total dos 10 países que participam no relatório. MundoSur, 2022. Femi(ni)cídios bajo la lupa em América Latina y el Caribe: Desafíos para un análisis interseccional. Disponível em: [INFORME MLF 2022 \(mundosur.org\)](https://www.mundosur.org/informe-mlf-2022). Acesso em: 16 fev.2023.

[...] a fantasmagoria assume a posição de uma realidade objetiva. Enquanto os viciados em drogas enfrentam uma sociedade que questiona a realidade de suas percepções alteradas, a própria embriaguez da fantasmagoria torna-se norma social. O vício sensorial de uma realidade compensatória converte-se num meio de controle social.

Desse modo, assistimos a sociedades viciadas, anestesiadas pela dor, pelo medo, assim como todo tipo de drogas “legais” e “ilegais”, tudo para favorecer o controle social através da normalização da guerra em qualquer das suas embalagens. Exercendo violências direitas sobre a humanidade dos sujeitos, também pode chegar a controlar o tempo de sonho das pessoas, por exemplo, Jonathan Crary ([2023?]) adverte-nos das lógicas perversas que estão detrás do 24/7, um estado de vigília permanente, através da ofensiva das lógicas produtivistas do capital contra o corpo e a mente dos sujeitos. Segundo o autor, a exacerbação do controle da dicotomia público-privado, induzir-nos-ia a pensar que o domínio sobre o tempo do sonho, torna-lhe símbolo dos últimos restos que ficam por disputar, de um campo privado em extinção. Na lógica patriarcal esse mecanismo não é menor, já que o objetivo é destruir o sujeito político, para dar lugar a um sujeito zumbi, uma máquina funcional à produção capitalista.

Enquanto o sono se torna cada vez mais invadido e disperso, pode-se esclarecer que a preocupação que afeta o adormecido não é qualitativamente diferente da preocupação que é traçada imediatamente pelas óbvias e severas formas de sofrimento social.<sup>44</sup> (CRARY, [2023?]. p. 21, tradução nossa).

É assim que opera o patriarcado, sustenta o fortalecimento do sistema capitalista e colonial para manter a roda de opressão em funcionamento. Com essa perspectiva queremos evidenciar a gravidade dos mecanismos do sistema patriarcal inseridos em todas as estruturas dos estados nacionais. Quesito que podemos evidenciar com as intervenções militares nas favelas no Brasil, o conflito armado na Colômbia, os massacres prisionais no Equador, a brutal repressão policial e militar à mobilização social no Peru<sup>45</sup>, que mantém há mais de dois meses (desde inícios de 2022 até 18 de fevereiro de 2023 ainda continua), e assim podemos seguir listando em toda a região.

Mas também na sociedade civil temos evidências da guerra instalada no cotidiano, as violências contra as mulheres, que chegam a terminar com as vidas de centos delas e com o

---

<sup>44</sup> “Mientras el sueño deviene más y más invadido y disperso, podría aclararse que la preocupación que afecta al durmiente no es cualitativamente diferente de la preocupación que es trazada inmediatamente por las obvias y severas formas de sufrimiento social”. (CRARY, [2023?], p. 21).

<sup>45</sup> Más informação, reportagem sobre a situação do Peru. Disponível em: [¿Qué pasa en el Perú? Informe especial de Servindi | Servindi - Servicios de Comunicación Intercultural](#). Acesso em 17 fev. 2023.

futuro de muitas crianças, vítimas diretas. A partir da pesquisa teórica e empírica feita sobre o gênero e o corpo travesti<sup>46</sup>, acreditamos que os machismos e micromachismos são os mecanismos do patriarcado para espalhar violências no cotidiano, a partir dos corpos biologizados e organizados pela categoria gênero (masculino e feminino). As práticas machistas guardam na sua gênese a estrutura do poder colonial quando se desumaniza à outra, quando se procura a subjugação da outra pelo fato de estar identificada com as performances outorgadas ao gênero feminino. Então se ativa o sistema de violências para lembrar à vítima que cumpre um papel de subalternidade dentro do esquema social, determinado pelo imperativo heteronormativo e legitimado pelos discursos excludentes do binarismo de gênero.

As feministas comunitárias<sup>47</sup> da Bolívia reconhecem que o patriarcado “é um sistema de todas as opressões, de todas as explorações, de todas as violências, e discriminações que vive a humanidade (mulheres, homens e pessoas intersexuais) e a natureza, historicamente construída sobre os corpos sexuados das mulheres” (PAREDES, 2017, p. 5, tradução nossa).

Por sua vez, María Galindo ativista feminista boliviana, integrante do coletivo “Mujeres Creando”, a partir das reflexões e ações efetivas na rua, acredita que o colonialismo e o patriarcado se juntaram para submeter os corpos das mulheres, aliás, afirma que o patriarcado já existia antes da colonização, os mandatos patriarcais têm suas gêneses tanto na colônia como antes da colônia. “O que é fundamental é caracterizar o patriarcado latino-americano como uma estrutura colonial que estabelece a hierarquia racial sexual”<sup>48</sup> (GALINDO, 2015, p. 40, tradução nossa).

Porém, pelas lutas das mulheres temos ainda alguma esperança de ir desmontando estas estruturas de poder. Quando entendemos que a luta pela despatriarcalização e a luta pela defesa da vida se dá nas práticas cotidianas de rua, no campo, na memória dos corpos e lutamos contra o controle da reprodução, demandamos respeito e reconhecimento do cuidado, protegemos a biodiversidade. Segundo María Galindo (2015, p. 41, *trad. nossa*):

---

<sup>46</sup> MORALES, Yvets. O corpo travesti a memória do sujeito comunicante. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Programa de Pós-graduação das Ciências da Comunicação da UNISINOS, São Leopoldo, 2019. Disponível em: <http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/7699>. Acesso em: 6 abril 2023.

<sup>47</sup> As feministas comunitárias da Bolívia nomeiam o entronque patriarcal para explicar as cumplicidades e interesses do sistema patriarcal e colonial para invadir, penetrar não só os territórios da atual América, mas também para submeter, explorar, oprimir os corpos e subjetividades das mulheres, dos homens e da mãe terra no seu conjunto. (PAREDES, 2017, on-line). Disponível em: <https://bityli.com/TYqndUr>. Acesso em: 01 set. 2021. Se compreende também que o patriarcado já existia em tempos pré-hispânicos, na chegada dos colonizadores, as práticas patriarcais se juntam e se fortalecem para dominar e someter tudo o que for possível, especialmente os corpos das mulheres e a vida biodiversa nos territórios.

<sup>48</sup> Lo que es fundamental es caracterizar el patriarcado latinoamericano como una estructura colonial que establece la jerarquía racial sexual.” (GALINDO, 2015, p. 40)

A despatriarcalização representa essa nova reinvenção do feminismo inteiro porque supõe ao mesmo tempo um horizonte de luta não liberal, nem de inclusão dentro do patriarcado, mas de desmontagem deste como estrutura de poder; uma metodologia de prática política que implique a capacidade de decodificar, desmontar, dismantelar os mandatos e estruturas patriarcais e o reconhecimento de um novo ponto de partida, que é o fato de que do complexo universo das mulheres esse processo de despatriarcalização de facto está ocorrendo.<sup>49</sup>

Não é fácil, porém, o empenho para interpelar os mandatos patriarcais, coloniais e capitalistas, esses três sistemas fazem alianças estratégicas e potentes para manter o controle da sociedade no nível global. Para enfrentar esses mandatos se precisa de um trabalho conjunto das organizações sociais com suas diferenças, para devolver a humanidade que cada vez se coloca mais em questão. Na medida em que as teorias que fazemos têm legitimidade na prática comunicacional, social, política nas ruas, veredas, cidades, povos, campo, espaços públicos e privados, acreditamos que as Ciências Sociais na América Latina cobram sentido e apostam num pensamento crítico que tensiona e interpela a realidade patriarcal em que se encontra imersa a região.



---

<sup>49</sup> “La despatriarcalización representa esa nueva reinvencción del feminismo entero porque supone al mismo tiempo un horizonte de lucha no liberal, ni de inclusión dentro del patriarcado sino de desmontaje de este como estructura de poder; una metodología de práctica política que supone la capacidad de decodificar, desmontar, dismantelar los mandatos y estructuras patriarcales y el reconocimiento de un nuevo punto de partida, que es el hecho de que desde el complejo universo de las mujeres ese proceso de despatriarcalización de facto se está dando”. (GALINDO, 2015, p. 41).

#### 4 OS CAMINHOS EXPLORATÓRIOS: ENTRE O CAOS E A DESCOBERTA

A pesquisa exploratória se constitui em um processo metodológico fundamental, em chave transmetodológica, podemos dizer que está presente em toda a pesquisa. A pesquisa exploratória, como prática metodológica, convida a um olhar abrangente do fenômeno desde os inícios do processo de pesquisa. É um diálogo que se estabelece entre a pesquisa empírica e a teórica em viés de abrir questões, mais que encontrar respostas.

Segundo Jiani Bonin (2013, p. 39), “no âmbito da construção metodológica, a pesquisa exploratória forneceu-nos elementos para pensar a construção dos procedimentos da fase sistemática da investigação”. A reflexão da autora, que faz a partir da experiência dos movimentos metodológicos na pesquisa de recepção, provê uma identificação com a pesquisa com sujeitos comunicantes, na necessidade de construir caminhos metodológicos situados, e interpelar a razão instrumental como cânones limitativos da investigação. Portanto, a mesma compreensão da pesquisa social deve estar em debate e permanente atualização para desvelar as motivações da pesquisa e as demandas da sociedade.

A pesquisa exploratória, no guarda-chuva da transmetodologia, demandou de rigorosa atenção, observação, teorização, reflexão atravessada por uma compreensão criativa do ofício de pesquisar. Os movimentos metodológicos foram feitos, muitos deles, em constante tensão com os acontecimentos sociais a respeito do espaço/território campo, com foco nas mulheres camponesas e nos desafios que têm na cotidianidade, assim como nas pautas de lutas que as atravessam. Pouco a pouco foi possível observar que as lutas são modos de viver, mais bem dito de sobreviver, de entender a relação da vida com os dispositivos de poder em um sistema capitalista-colonial-patriarcal, que estão presentes em toda a pesquisa como essa atmosfera que envolve a invenção da realidade no cotidiano.

A construção dos processos exploratórios teve como fio condutor a observação participante como procedimento de acercamento reflexivo tanto para recuperar dados, como para fazer reflexões iniciais. Isso levou, de modo simultâneo, à necessidade de procurar teorias e autores que permitam entender além do visto, escutado e percebido durante as explorações do empírico. Antes de começar a refletir, junto com a observação participante é preciso mencionar algumas situações que antecederam à seleção deste procedimento.

No início, a romantização do problema de pesquisa marcou um caminho contrário à imaginação sociológica que propõe Charles Mills (2009, p. 86): “se espera que através da imaginação sociológica os homens possam agora captar o que está acontecendo no mundo, e compreender o que está se passando em si mesmos como minúsculos pontos de interseção de

biografia e história dentro da sociedade”. O problema radicava em que não existia a autoconsciência da verdadeira abrangência da proposta de pesquisa por parte da pesquisadora, devido a que era um tema novo, mas, sobretudo, pela impossibilidade de focar um ponto referencial em todo esse universo que ia se abrindo como uma grande fantasia do conhecimento. Em termos concretos fomos olhar o que acontecia na Geografia Humana, na Filosofia Andina, na Sociologia, na Antropologia, na História, nos Feminismos, na Semiótica acerca das questões de lutas, campesinato, poder, colonialismo, patriarcado e, no meio de todo este grande escopo de confusão, a pesquisa demandava de um foco comunicacional, parafraseando a Mills, era preciso uma imaginação comunicacional, que não conseguia enxergar.

Mas o caos não fica aí. A exploração no empírico também se constituiu em um outro elemento de confusão, a participação no X Acampamento Indígena Terra Livre (ATL) em Brasília – Brasil (21 a 23 de abril 2019). Lá foi uma das melhores oportunidades de entender como os povos que se deslocam e habitam um espaço provisional com o objetivo de marcar presença e de gritar sua existência. Mas foi outro evento que levou a um segundo plano o interesse de pensar o comum no mundo camponês. Em 22 de abril de 2019, dentro do X ATL, as mulheres indígenas celebravam a Primeira Assembleia de Mulheres Indígenas para definir a organização, datas e tema da primeira Marcha das Mulheres Indígenas em Brasília. A capacidade organizativa, o nível de debate reflexivo, a metodologia de trabalho por estados, o respeito às diversidades culturais-linguísticas foi uma explosão de impressões, sensações, experiências que mexeram na fragilidade da contextura da pesquisa. O que motivou ir atrás de um enunciado mais aglutinador que juntava “mulheres camponesas e indígenas”.

A categoria se justificava pelo fato de tirar o indígena do essencialismo étnico e encontrar na interseccionalidade de classe, território, produção, trabalho agrícola como marcadores que poderiam justificar a arbitrariedade, para usar uma noção dicotômica com a pretensão de universalizar o termo. Tinha também um outro fundamento que remetia ao movimento indígena do Equador. Uma das lideranças mais reconhecidas, Blanca Chancoso, que participou na linha de frente durante o Levantamento Indígena de 1990 e teve um papel fundamental na organização da *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador* – CONAIE – se refere ao uso do termo camponês como menos estigmatizante do que “índio”. Devido ao trato discriminatório que sofrem os povos indígenas, o termo “índio” se coloca no centro dessa disputa de sentido da cosmovisão indígena e, a hegemonia de uma representação branco-mestiça impregnada no Estado nacional. As lutas e reivindicações do movimento indígena, durante a Colônia e na época Republicana, lhes posiciona como ator político, social

e econômico no Equador, porém os rastros do encobrimento colonial laceram a sociedade desse país.

Por isso agora vamos recuperar a palavra que ontem foi uma vergonha, a palavra que ontem nos degradou. É a palavra que vamos manter até mantermos a liberdade do nosso povo, a autonomia, a autodeterminação do nosso povo, até que seja verdadeiramente reconhecida. É por isso que adoptámos que, quando queremos generalizar as diferentes nacionalidades, falamos direito de nacionalidades de povos indígenas ou índios, povos indígenas, nacionalidades indígenas; já não aceitamos qualquer outro termo. A partir daí, rejeitámos o termo étnico, todos os outros termos. Aceitamos o termo camponês, mas apenas em termos de trabalho, não em termos de identidade.<sup>50</sup> (CHANCOSO *apud* DIETERICH, 2000, p. 38).

Um claro exercício de reflexão linguística y semântica que mexe nos processos de significação do signo, a palavra ÍNDIO, no sentido conotativo, vai ser ressignificada para dar valor de orgulho e dignidade. Os povos e nacionalidades do Equador realizaram uma ação política de reapropriação do signo, para determinar a liberação dos povos originários, que emergem com a força de um movimento aglutinador de povos índios e nacionalidades índias. A necessidade de enfrentar a opressão do poder capitalista-colonial-patriarcal na dinâmica das lutas atuais, define o encontro parceiro dos movimentos indígenas e camponeses na defesa dos territórios, água, soberania alimentar, políticas e sociais como aconteceu no Levante de Outubro 2019 no Equador. “É impossível não observar a liderança e a luta das mulheres dentro do movimento indígena e do campo popular equatoriano”<sup>51</sup> (IZA; TAPIA; MADRID, 2020, p. 134, trad. nossa).

As fronteiras de significação encontram pontos de convergência, sobretudo na defesa dos territórios, mas no momento de pensar a dimensão epistemológica e teórica, percebemos que existem diferenças ontológicas de conformação da mulher indígena e da mulher camponesa. Assim, a potência da cosmovisão indígena se sobrepõe ao olhar camponês, o qual, na estrutura desta pesquisa, lhe converteria em inviável ao enunciado “mulher camponesa/indígena”, uma vez que é difícil dar uma processualidade que contenha os dois termos numa mesma hierarquia significativa, e tampouco tem legitimidade social. Portanto,

---

<sup>50</sup> “Entonces, ahora vamos a reivindicar la palabra que ayer fue una vergüenza, la palabra que ayer nos degradó. Es la palabra que vamos a sostener hasta mantener la libertad de nuestro pueblo, la autonomía, la autodeterminación de nuestro pueblo, hasta cuando sea reconocido realmente. Por eso hemos adoptado que, cuando queremos generalizar a las diferentes nacionalidades, hablamos de nacionalidades de pueblos indígenas o indios directamente, pueblos indios, nacionalidades indias; no aceptamos ya otro término más. Desde ahí, nosotros hemos rechazado el término étnico, todos los otros términos. Aceptamos el término campesino, pero sólo en términos de trabajo, no de identidad”. (CHANCOSO *apud* DIETERICH, 2000, p. 38).

<sup>51</sup> “imposible no observar el liderazgo y la lucha de las mujeres dentro del movimiento indígena y el campo popular ecuatoriano”. (IZA; TAPIA; MADRID, 2020, p. 134)

ainda que a arbitrariedade semântica possa justificar o uso, para efeitos desta pesquisa, não seria recomendável, como se tinha pensado no início, fazer uma apropriação deste enunciado para designar ao sujeito da pesquisa, poderia ser um erro. Aliás posteriores pesquisas feitas na história do Brasil vão determinar que não é possível essa apropriação. Porque as lutas pela demarcação das terras indígenas estão motivadas entre outras, pelo direito ancestral ao território, a urgência de proteger os territórios originários e a sobrevivência dos povos indígenas. Em tanto que, no movimento camponês, a luta se caracteriza pelo exercício do direito à terra, reivindicam a ocupação como um modo de resistência para garantir o acesso à terra e a função social da mesma. Situação que obrigou a dar um giro na dimensão teórica.

Enquanto acontecia todo este embate semiológico da disputa pelo signo, na dimensão empírica também se gerou confusão. Na perspectiva transmetodológica a pesquisa exploratória “permitirá a aproximação ao objeto” (ROSÁRIO, 2011). “Tatear o fenômeno, explorar aspectos que interessam à problemática em construção” (BONIN, 2013, p. 30). Porém, também pode distanciar do objeto, porque se estabelece um mapa de relações que pode atomizar a temática. Pois o objeto se encontra imerso na complexidade social, por isso só a observação da realidade não é suficiente, como adverte Bachelard (1977), se precisa conjugar com a epistemologia e as teorias. Todo esse conjunto de ações metodológicas permitirá desvendar as confusões, clarear o panorama e continuar na empreita da construção do conhecimento científico. Segundo Jiani Bonin (2013, p. 31), “a construção de novos conhecimentos se faz em relação com esse saber acumulado, por rupturas, mas também por continuidades”. É assim que entendendo as dificuldades para identificar o objeto e, portanto, para construir a problematização foi necessário tomar decisões e experimentar com o trabalho de campo.

Foi preciso encontrar as continuidades para dar sentido à exploração teórica no momento de se relacionar com a realidade em campo. Para isso nos debruçamos sobre a observação participante como processo metodológico, para experimentar, sentir, viver junto às mulheres camponesas em processos de luta pelos territórios, água, vida. Os primeiros movimentos na pesquisa exploratória demandaram um mapeamento de possíveis sujeitas da pesquisa e gerar as condições para estabelecer contatos. Os buscadores da internet se convertem em aliados básicos. É preciso vencer o algoritmo, mas de algum jeito se consegue localizar alguns nomes referenciais. O outro aliado são os e as colegas que trabalham com projetos sociais, com indígenas, camponesas, o que resultou ser eficiente. E, finalmente, a participação em eventos e encontros, ativando a escuta atenta para identificar as pessoas que podem ser chave na pesquisa. Estes três movimentos exploratórios deram como resultado

falas e encontros superficiais, encontros fracassados e finalmente pessoas que, por vontade própria, solidariedade, curiosidade e sobretudo compromisso, embarcaram na empreitada de atravessar a porta da memória.

Devido às condições e necessidades de percepção, compreensão e coleta de dados em perspectiva qualitativa, pensamos que a observação participante seria um procedimento metodológico apropriado, então questionamos: como pode auxiliar esse procedimento?

Roman Jakobson refletirá que a observação mais completa dos fenômenos é a do observador participante. Uma pesquisa é um compromisso afetivo, um trabalho ombro a ombro com o sujeito da pesquisa. E ela será tanto mais válida se o observador não fizer excursões saltuárias na situação do observado, mas participar de sua vida. (BOSI, 1994, p. 14).

Outros autores, como Michael Angrosino (2009) e Uwe Flick (2009), fazem referência à observação participante como estratégia de campo, muito utilizada na pesquisa qualitativa, ou como procedimento da etnografia, e se referem a ela como um procedimento técnico, estruturado, para abordar a observação etnográfica na possibilidade de adentrar-se na compreensão dos fatos sociais e do pensamento humano. Por enquanto, a inspiração vem da própria Ecléa Bosi de encontrar na observação participante um modo sensível de se acercar ao mundo do sujeito da pesquisa e do pesquisador, e fazer um trabalho cúmplice de memória.

A expressão ‘observador participante’ pode dar origem a interpretações apressadas. Não basta a simpatia (sentimento fácil) pelo objeto da pesquisa, é preciso que nasça uma compreensão sedimentada no trabalho comum, na convivência, nas condições de vida muito semelhantes. (BOSI, 1994, p. 14).

Com o fim de realizar a exploração em campo, com a necessidade de sentir as pessoas, cheirar os territórios, compreender as subjetividades que se manifestam nas micropolíticas do espaço/território campo, o acaso nos levou até a Rosita, uma mulher indígena lutadora pelos direitos coletivos e as terras comunitárias da comuna “La Toglla”, perto da cidade de Quito capital do Equador. Porém, os processos não são lineares, os saltos no tempo e espaço são importantes na construção da pesquisa e do ser pesquisador. Previamente a esta experiência (iniciada em agosto de 2020) que vai marcar uma ruptura para provocar novas continuidades aconteceram fatos intermediários.

Em 12 de março de 2020 foi possível um acercamento às mulheres Waorani<sup>52</sup> a partir de um rastreio na Amazônia do Equador. A viagem nos levou até o escritório da organização AMWAE – *Asociación de Mujeres Waorani de la Amazonía Ecuatoriana*<sup>53</sup> (fundada em janeiro de 2005) que se encontra numa localidade chamada “La Shell”, na província amazônica de Pastaza no Equador. O objetivo era encontrar a Patrícia<sup>54</sup>, uma das lideranças mais representativas, mas isso não foi possível porque ela estava na Espanha cumprindo com uma delegação da organização. Mas, na saída do escritório, perto da porta do prédio, foi possível o encontro com Alícia, uma mulher Waorani, membro da Associação. Foi uma conversa muito rápida sob do sol forte da Amazônia aproximadamente às 13h e, nesse curto tempo, ela falou sobre as dificuldades que tem com os avanços da colonização devido à destruição da selva e os embates entre a cosmovisão de integralidade que eles e elas (waoranis) têm com a mãe terra (natureza) e o pensamento “ocidental”, das pessoas brancomestiças, nomeadas como os estranhos, aqueles que não são waorani, que em idioma wao se diz: *cowuri*.

Esses momentos de cercania sem nenhuma cumplicidade permitiram observar que para trabalhar com estas mulheres era preciso uma imersão em território, um trabalho etnográfico e, aliás, aprender sua língua, fundamental. Se a pesquisa é em comunicação, em termos semióticos vamos trabalhar com signos, assim, não é possível uma abordagem sem compreender a língua WAO como sistema de transmissão, de intercâmbio. O desafio aumenta mais ainda considerando que os povos andinos amazônicos são orais e os modos de representação (em termos semióticos) recolhem a cosmovisão que está nos rituais, corpos, vestimentas, aldeias, casas, bosques, alimentação e com certeza nos códigos orais. Apenas uma semana depois o mundo se fechava pela pandemia da COVID-19.

---

<sup>52</sup> Resumir a história de um povo como o Waorani em poucas linhas é um pouco violento, mas para efeitos de informação e referências, a continuação se reproduz um parágrafo da tese de Mestrado de Natalia Greem, e se colocaram outras indicações acadêmicas. “La nacionalidad Waorani que en idioma el Wao tededo quiere decir “verdaderos humanos” ha habitado en forma nómada en la Amazonía ecuatoriana e inclusive en la peruana ya que ellos no tenían noción de límites ni divisiones históricamente. Existen reportes de los primeros misioneros y expedicionarios que se referían a los Waorani como “aucas” que en Kichwa quiere decir salvajes ya que no aceptaban ningún contacto y atacaban a los extraños o cowuri que en su idioma quiere decir caníbal, o no Waorani. Esta fama de guerreros sanguinarios los mantuvo aún más aislados de lo que estaban. Los Waorani eran cazadores - recolectores que se autoabastecían, eran nómadas, formaban alianzas basadas en el parentesco y vivían en una guerra constante con su propia y con las que les rodeaban.” (GREEN, 2012, p. 59). Referencias: CABODEVILLA, Miguel Ángel. *Los Huaorani, en la historia de los pueblos del oriente*, CICAME, COCA, Ecuador, 1999. CABODEVILLA, Miguel Ángel, Randy Smith, Alex Rivas. *Tiempos de Guerra, Waorani contra Taromenane*, Ed. Abya-Yala, Quito, Ecuador, 2004.

<sup>53</sup> Mis informação na página web da AMWAE. Disponível em: <https://www.amwae.org/>. Acesso em: 27 ago. 2021.

<sup>54</sup> Nome fictício de acordo com solicitação da participante.

No apelo à imaginação sociológica e à reflexão histórica (MILLS, 2009) depois de revisar bibliografia a respeito do povo waorani, o deslumbramento e a motivação eram inevitáveis, à vez que se evidenciava que essa não era a linha de pesquisa empírica, teórica que se estava procurando. Ainda que fosse muito instigante, sem pandemia as condições temporais e da pesquisa não se configuravam na realidade waorani, portanto foi outro caminho relevante, experimentado, mas que não se harmonizou com a proposta da investigação.

Entre março e agosto de 2020 a procura dos sujeitos da pesquisa continuou e ela se rodeava cada vez mais dos pensamentos do mundo indígena andino, mas o interesse inicial desta pesquisa foi entender a relação das mulheres camponesas em processos de lutas com seus territórios para a construção dos discursos e estratégias de vida em constante disputa. As leituras de artigos sobre agricultura familiar, pesquisas sobre mulheres camponesas nos anos 80 no Equador e as lutas pelos territórios geravam um embate com as referências na pesquisa empírica de mulheres indígenas. O mapeamento de mulheres foi se ampliando, especialmente com mulheres indígenas, quiçá porque no Equador o movimento desde o levante de 1990<sup>55</sup> se consolida como uma força social e política no país, onde mulheres demonstraram capacidade de lideranças dentro da organização.

Os desafios dos projetos de pesquisa nos quais se envolve pessoas são contingentes em termos de efetividade, pelo qual a abordagem metodológica requer de tempos alongados para desenvolver uma relação de parceria e, sobretudo, estabelecer o vínculo de confiança. Quiçá essa etapa seja a mais custosa e gostosa em termos de tempo e sensibilidade na pesquisa exploratória. Estabelecer vínculos pode ser o maior estímulo do processo, porque das escolhas e compromissos deste momento vai depender o desenvolvimento da pesquisa, não pensando apenas no sucesso, mas nas possibilidades de aprofundar, de encontrar as rupturas, de pensar em corpos que se juntam, na generosidade de compartilhar tempo, espaços, sensibilidades, conhecimento. O pesquisador sempre estará na exterioridade desse espaço, solicitando permissão para ingressar nas vidas, como se pode ver, também são relações de poder, conseguir uma relação de equidade demanda muito trabalho sistemático, periódico e sensível,

---

<sup>55</sup> “Hace 30 años, en junio de 1990, Ecuador vivió un alzamiento indígena sin precedentes en la historia reciente del país, que inauguró un ciclo de rebeliones populares en contra del neoliberalismo [...]. Conocido como el levantamiento del *Inti Raymi*, este significó un cimbronazo no solamente en toda la región andina, sino también en el resto de América Latina. Se produjo lo que en algún momento el historiador peruano Alberto Flores Galindo denominó con un dejo de ironía el descubrimiento de lo obvio: la importancia de quienes han conformado el sector mayoritario en nuestra historia.” (IZA; TAPIA; MADRID, 2020, p. 13).

que nem sempre se dá dentro dos parâmetros e temporalidades da pesquisa. Por isso existirá um resto não descoberto, aquilo que não se deixa observar: a transcendência.

#### **4.1 Rosita, a mulher sabedoria**

Rosita a mulher sabedoria, a mulher amorosa. Na luta pelo território comunitário há 43 anos, ou quiçá um pouco mais, o tempo que é narrado através das memórias do Ilaló, a montanha que guarda a magia, os mistérios de uma comuna que se chama “La Toglla”, pertencente ao povo ancestral indígena Kitu Kara (Parroquia de Guangopolo – Provincia de Pichincha, perto de Quito, capital do Equador).

O acaso, que em castelhano seria “el azar”, foi parte do encontro com Mama Rosita, (seu apelido), que se deu graças à combinação de dicas, conversas, contatos fornecidos pelas amizadas. Assim um dia foi possível conseguir o telefone de uma das filhas de Mama Rosita, depois de muitos intentos conseguimos falar pelo telefone, em 26 de julho 2020, ela estava se recuperando da Covid-19. O contato se deu através de uma amiga de lutas, na década de 90, quando se formavam na organização indígena. O fato de ser indicada fez a diferença para abrir a porta de entrada. Agora estava combinado o encontro corpo a corpo.

Um sorriso amplo e um abraço de boas-vindas deu início ao nosso primeiro encontro auspiciado pelos latidos dos cachorros. Era uma quarta-feira, 26 de agosto, o sol caía perpendicular sobre o vale aos pés da montanha do Ilaló, e a partir daí nos encontramos 13 quartas-feiras até o final do 2020. Para que? Para falar. Combinamos em fazer um exercício de memória, definitivamente para perceber, rememorar o devir da trajetória da mulher lutadora, os modos de construir as sabedorias. Além de ser uma mulher lutadora, dirigente, mãe de cinco filhos, esposa de dom Abraham, dirigente indígena, agricultora, é uma mulher sanadora, com sabedorias ancestrais.

Foram longas manhãs e tardes de conversas, enquanto debulhávamos o milho, cozinávamos, arrumávamos a terra, dávamos comida para os animais. Essa fase exploratória, rica em afetos, carinho, confiança, cercania e risadas, pode se considerar seminal para esta pesquisa. Existem deslocamentos que não podem fugir da presencialidade, da materialidade do encontro dos corpos. A realidade criada na internet não consegue resgatar a magia que abriga o trabalho em campo. As articulações se geram na cotidianidade do contato, na frequência orgânica do encontro para estabelecer as pontes que precisa a comunicação, dos vínculos, onde a ritualidade gera a sensação de comunidade, ainda que num primeiro momento se apresente apenas como uma alegoria.

Segundo Jacques Loew, em *Journal d'une mission ouvrière*, é preciso que se forme uma comunidade de destino para que se alcance a compreensão plena de uma dada condição humana. Comunidade de destino já exclui, pela sua própria enunciação, as visitas ocasionais ou estágios temporários no locus da pesquisa. Significa sofrer de maneira irreversível, sem possibilidade de retorno à antiga condição, o destino dos sujeitos observados. (LOEW, *apud* BOSI, 1994, p. 14).

Até o momento não foi exequível construir uma comunidade de destino na sua total compreensão, mas foi possível estabelecer os vínculos para acreditar na recuperação da memória, a necessidade de viver e as vezes de sofrer a história, de narrar aquilo que configura ao sujeito em constante descobrimento num território colonizado. Na tese XII, sobre o conceito de história, Benjamin inicia com a citação de Nietzsche “precisamos da história, mas não como precisam dela os ociosos que passeiam no jardim da ciência” para depois continuar: “O sujeito do conhecimento histórico é a própria classe combatente e oprimida”<sup>56</sup> (BENJAMIN, 1994, p. 228). O autor fornece os elementos para interpelar a linearidade da narrativa, a disputa pelo passado, por isso resistimos em deixar o passado no passado, e decidimos transitá-lo no presente. Com Rosita Cabrera nos desafiamos a pensar o futuro no passado e o passado no presente, desde uma lógica da existência para interpelar a linearidade do tempo do conceito canônico do historicismo. No tempo do agora, Benjamin provoca a pensar o sujeito histórico capaz de recuperar a memória histórica. Para isso, é preciso autoescutar-se, mas também reflexionar-se sobre a realidade que se habita, não é suficiente repetir a narrativa outra, essa narrativa também tem que se colocar em questão para encontrar o gesto político da vida.

*Mi nombre es Rosita soy de la Parroquia de Guangopolo, comunidad La Toglla*<sup>57</sup>  
[Pichincha – Equador] estamos ubicados en las faldas del Ilaló. Una comunidad

<sup>56</sup> A tese XII completa: “Precisamos da história, mas não como precisam dela os ociosos que passeiam no jardim da ciência.” Nietzsche, *Ventagens e desvantagens da história para a vida*. O sujeito do conhecimento histórico é a própria classe combatente e oprimida. Em Marx, ela aparece como a última classe escravizada, como a classe vingadora que consuma a tarefa de libertação em nome das gerações de derrotados. Essa consciência, reativada durante algum tempo no movimento espartaquista, foi sempre inaceitável para a social-democracia. Em três décadas [...]. Preferiu atribuir à classe operária o papel de salvar gerações futuras. [...] A classe operária desaprendeu nessa escola tanto o ódio como o espírito de sacrifício. Porque um e outro se alimentam da imagem dos antepassados escravizados, e não dos descendentes liberados.

<sup>57</sup> A comunidade ancestral La Toglla é uma referência no Equador da defesa do território ancestral comunitário. É objeto de pesquisas de universidades e reportagens jornalísticas. Rosita está sempre convidando conhecer esse espaço como um modo de socializar os conhecimentos ancestrais e comunitários, uma clara ruptura à acumulação e privatização do conhecimento como forma de poder do modelo moderno/colonial capitalista. Na sequência alguns enlaces de informação sobre esta comunidade. Reportagem Disponível em: <https://porlatierra.org/casos/45/caracteristicas>. Acesso em: 1 set. 2021. Uma crônica de Wambra medio digital do Equador, onde recolhe a participação de Mama Rosita como mulher *yachak* (é dizer mulher sabia, sanadora, guia espiritual com conhecimentos ancestrais), no levante de outubro de 2019 no Equador. Quando realizou a cerimônia espiritual no velório do parente Segundo Inocencio Tucumbi, líder das comunidades de base de la Organización de Pueblos Indígenas de Jatun Juigua de Pujilí (OPIJJ) – Cotopaxi Equador, que foi

*ancestral, milenaria. Aquí vivimos tal como dejaron los antepasados con una delimitación [territorial] de 551 hectáreas. Con organización social comunitaria. Nuestro origen: había una etnia llamada los Jilasjalos que han vivido y se han mantenido aquí. Por eso tenemos los sitios con los nombres llamados de Jilas: Jaspi, Jilimpe, Jalo. Tenemos orgullo de tener la memoria de nuestros antepasados, de nuestros ancestros tanto como el conocimiento ancestral, de sabiduría para la salud. Del mismo modo un conocimiento organizativo que la comunidad sigue manteniendo. Somos autodefinidos, somos un pequeño territorio que ejerce todo el gobierno comunitario. También tenemos una administración de tierra tal como nuestros antepasados nos han dejado. La administración de tierra ha sido muy importante porque nuestros antepasados no dividen las tierras, ese trabajo colectivo nos ha llevado a prácticas comunitarias. Nuestras mamas, taitas, nuestros mayores han sabido guiarnos con tanta sabiduría, haciéndonos conocer primero la tierra, por qué la tierra es tan importante o, por qué no se puede venderla. Aquí no hemos tenido patrones.<sup>58</sup> (Rosita. Entrevista em La Toglla (escola), 23 de setembro de 2021).*

Quando Mama Rosita fala que não tiveram “patrões”, se refere que neste território não ingressou à fazenda, graças, segundo ela, à organização comunitária. O Cacique estava rodeado dos seus sábios e conseguiram fazer estratégias de defesa para que os colonizadores não ingressem. Por essa razão se mantém esse território nas lógicas comunitárias, o que não quer dizer que não foram colonizados. Na tradição do pensamento de Benjamin, esta mulher está comprometida não só em manter um território, mas também em manter e reivindicar os conhecimentos transmitidos por seus “ancestrais” no presente, para liberar aos descendentes, mediante o triunfo da ancestralidade deixada pelos antepassados. Portanto a disputa pelo território sobrepassa o conceito de paisagem para entender o espaço/território/campo como conjunto de contradições onde se estabelecem relações sociais, produtivas e organizativas sempre em tensão.

Nessa exploratória, Rosita, com a generosidade de uma mulher construída nas lutas pela defesa do seu território, imersa em um todo multidimensional, facilitou elementos discursivos, constitutivos na relação do sujeito com o território. Entre outros, para efeitos da pesquisa identificamos três: a ancestralidade recorrente na narrativa do presente apelando à memória longa dos povos; o valor de confiança da palavra nos acordos de território; o espírito místico da ritualidade ancestral, em relação com a mãe terra no cotidiano e nas disputas.

---

morto durante o levante. Rosita como mulher de sabedorias continuo fazendo rituais ancestrais invocando a paz, as lutas não se desligam da ritualidade dos povos originários. A crônica também recupera a participação organizada, estratégica e organizada das mulheres para colocar barricadas e estar na primeira linha do confronto. Disponível em: <https://wambra.ec/comunidad-la-toglla/>. Acesso em: 1 set. 2021.

<sup>58</sup> Devido a que a fala tem giras muito localizadas decidimos não traduzir para o português.

*Puedo hablar sin estar escrito, sin leer. Mi memoria está frágil, mi memoria está libre, y como Rosita está libre de conocimiento y de todo, pues ahí le damos compañeras, eso también es un poder muy grande, y un poder político que tenemos que avanzar, un poder grande que ahora no podemos escondernos, ya no pueden tildarnos de brujos, y tampoco nos pueden llevar a la cárcel. Eso también es importante en nuestra sabiduría. En los Derechos Universales, Internacionales está escrito, en los convenios internacionales como el 169 de la OIT<sup>59</sup>. Los pueblos afros, tribales, originarios debemos estar frente a todo esto conociendo, sabiendo, interpretando y dando mayor realce y poder. No solo porque tenemos un pueblo originario, sino porque todos somos actores, porque podemos ejercer, porque somos integrados. Aquí blancos, negros, mestizos, indios como el águila (risas). Todos tenemos poder, y tenemos inteligencia y capacidad para poder ejercer a la sociedad, para llevar en una nobleza y para hacer el manejo que verdaderamente se desea como un país llamado Ecuador. Este lindo país, tenemos fruta, colores, tenemos comida, semilla que se pone y crece, y eso ha sido tan importante para nosotros que va multiplicando, que va avanzando, y por eso amo y quiero a mi Pacha Mamita. A mi Pachacútec, al Ucu, al Acha, y al Achig. Que quiero decir: adentro de la tierra, el jagua lo que todo vemos, lo que tocamos, y a donde estamos, lo que todo sentimos. El achig, más arriba, el cielo, creo que no van a contaminar. (Rosita. Entrevista em La Toglla (escola), 23 de setembro de 2021).*

Tanto a compreensão como os modos de narrar o passado estão em disputa no modelo moderno/capitalista. Haverá quem prefira colocá-lo no esquecimento, enquanto os povos que fazem a história preferem tê-lo no presente, não só pela lembrança, mas pelo direito à não repetição. Por isso, as palavras RESISTIR e REEXISTIR têm sentido nas demandas dos povos como sujeitos políticos. Segundo Benjamin (1994), é no presente que se pode fazer triunfar os desejos do passado, se faz evidente a emergência de um pensamento místico que ilumina o processo de lutas e reivindicações<sup>60</sup>.

#### **4.2 A pesquisa exploratória no Brasil: as mulheres camponesas e a mística do campo**

Ainda que a vida on-line pareça desterritorializada, na experiência desta pesquisa o território físico é fundamental. O problema não é só as conexões de internet ruins no campo.

<sup>59</sup> O 7 de junho de 1989 se adota a Convenção N. 169 sobre os povos Indígenas e Tribais na Conferência Geral da Organização Internacional do Trabalho. Disponível em: <https://bityli.com/CdRb5>. Acesso em: 31 ago. 2021. As mulheres na luta estão informadas e sabem usar os instrumentos técnicos, legais emitidos pelos organismos internacionais, e as leis nacionais que lhes protege para fazer efetivo o exercício de direitos.

<sup>60</sup> A decisão de trabalhar só com mulheres camponesas do Brasil e as dificuldades de atingir a noção indígena/camponesa se deu com a pesquisa exploratória no Equador, e depois os encontros virtuais com as mulheres camponesas sem-terra, que evidenciaram as diferenças culturais, organizativas, os modos de agir na relação com o território. Por isto decidimos que o empírico se focaria apenas nas mulheres camponesas sem-terra do Brasil.

Os sujeitos camponeses estão impregnados de território, cheiros, falas, práticas e jeitos, ainda que em situação de quarentena. O fato de estar no Brasil facilitou buscar contatos, na procura das sujeitas da pesquisa para estabelecer novamente os vínculos. A partir de março 2021 a pesquisa se territorializa no Brasil. Com a exploratória no Equador tínhamos avançado na identificação da centralidade da memória e da ritualidade (nos processos de luta), como um sistema semiótico que ajudaria a pensar a comunicação do comum. Na andada no Brasil foi possível, também, identificar que se estabeleciam laços, conexões afetivas, emocionais e artísticas.

No Brasil foi possível estabelecer as entrevistas com as primeiras mulheres camponesas, elas souberam identificar aquilo que, junto com Rosita Cabrera, entendíamos como ritos, ritualidades. No Brasil associavam com a MÍSTICA do Campo ou a MÍSTICA camponesa. Assim se configurou as sujeitas da pesquisa: **as mulheres camponesas no Brasil**<sup>61</sup>, sem esquecer os aportes que fizeram as mulheres indígenas no Equador.

Uma vez tomada a decisão que as sujeitas da pesquisa seriam as mulheres camponesas do Brasil, integrantes do Movimentos Sem Terra - MST e do Movimento de Mulheres Camponesas – MMC, fomos a procura de entender a problemática das pautas de luta dela, e nos aproximarmos da compreensão da mística como sistema semiótico. Se inicia então, um outro percurso exploratório, agora na modalidade remota mediada por tecnologia, tendo São Leopoldo no Rio Grande do Sul como base. Nesse processo foi possível encontros com mulheres camponesas assentadas da Bahía, Minas Gerais e Rio Grande do Sul, todas do Movimento Sem Terra – MST<sup>62</sup>, o que determinou colocar maior atenção nas narrativas e pautas que se desprendem da experiência das mulheres camponesas sem-terra do MST.

Em 18 de maio de 2021 foi a primeira ligação para Djacira Araújo, uma mulher camponesa pertencente e dirigente do MST na Bahía. Atualmente mora no assentamento no Extremo Sul da Bahía. Professora, dirigiu por vários anos a Escola Florestan Fernandes. Autora do livro *Pedagogia do Movimento Sem Terra e Relações de Gênero: incidências, contradições e perspectivas em movimento*, publicado pela Editora Lutas anticapital Marília – SP, 2019. O livro é o resultado da pesquisa de dissertação no Programa de Pós-Graduação da FAGED/UFBA, que culminou em 2011. O bate-papo informal com Djacira teve como

---

<sup>61</sup> Devido à complexidade da configuração das mulheres camponesas no Brasil, organizadas no Movimento Sem Terra (MST) e no Movimento de Mulheres Camponesas (MMC), as vezes usaremos indistintamente mulheres sem-terra e mulheres camponesas, porque se bem não são sinônimos, as categorias não são fechadas e no cotidiano é usado também das duas maneiras.

<sup>62</sup> O fato de que sejam do MST foi uma casualidade, não foi previsto, mas o primeiro que elas destacavam na primeira apresentação, é que eram camponesas assentadas do MST.

objetivo entender a complexidade da mulher camponesa do MST e os embates com o sistema patriarcal.

Segundo Djacira, o desafio principal da mulher camponesa na atualidade é produzir alimento para o povo mediante a agricultura familiar para defender a soberania alimentar. No âmbito do Feminismo Camponês e Popular (FCyP), afirma que um dos aspectos que vai lhe conformar é o comum, a práxis e um movimento teórico para buscar explicitar as contradições do sistema social capitalista neoliberal. No que se refere ao enfrentamento do capitalismo, identifica dois aspectos relevantes: *1) Luta para transformar as condições de produção e reprodução e, 2) Luta para suplantando a base material e ideológica do patriarcado*<sup>63</sup>. A fala com Djacira, ao contar sua experiência, se caracterizou por provocações constantes de caráter teórico, devido à sua potência reflexiva e aos conhecimentos das teorias feministas sobre as quais trabalha. Também se preocupou por enviar via *WhatsApp* vídeos que abordaram a *mística*<sup>64</sup> no MST.

Na dimensão metodológica, devido às dificuldades dos encontros pessoais pela pandemia do Covid-19, se decidiu realizar entrevistas em profundidade que se desdobraram em conversas do/no sensível. Porém, os primeiros encontros foram bate-papos informais.

Agosto (2021) foi um mês de encontros virtuais com mulheres camponesas. No dia 3 foi possível falar com Merezinha<sup>65</sup>, mulher camponesa militante do MST há 26 anos, mora no Assentamento do MST em General Valadares, no Estado de Minas Gerais. A força da sua voz e o sorriso aparecem na tela. Eram 18h e acabava de chegar da roça, mas não mostrava cansaço, aos 66 anos, continua sendo dirigente regional, acompanha os assentamentos e promove projetos agroecológicos para impulsionar pequenos quintais produtivos. Realizou o curso de pedagogia da terra na Universidade Espírito Santo e fez uma especialização em educação na Universidade Federal de Minas Gerais. Conta que quando tinha perto dos 40 anos liderou uma ocupação junto com 28 famílias, e permaneceram um ano e meio acampadas na beira da estrada para conseguir tomar posse do assentamento em que agora moram.

Fernanda<sup>66</sup>, mais conhecida como Fer, uma mulher preta de 59 anos, dos quais 23 está trabalhando organicamente como membro do MST, mora no Assentamento Ijuí no Estado do

---

<sup>63</sup> Para facilitar a leitura, se usará a letra itálica nos depoimentos literais.

<sup>64</sup> Aula 05 Paulo Freire e a Mística. Com o padre Marcelo Barros como expositor. Disponível em: [https://youtu.be/St7j\\_vRApT4](https://youtu.be/St7j_vRApT4). Acesso em: 2 set. 2021. Um vídeo curto explicando o papel da mística e o que ela representa no MST. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CsIxQ1BO7oU&t=14s>. Acesso em: 2 set. 2021.

<sup>65</sup> Nome fictício de acordo com solicitação da participante.

<sup>66</sup> Nome fictício de acordo com solicitação da participante.

Rio Grande do Sul. Em 16 de agosto de 2021 ficamos mais de uma hora batendo-papo, com muita generosidade ela disponibilizou seu tempo e conhecimento. Pergunta básica não menos importante: que é ser mulher camponesa? “*É quem trabalha com a terra e produz o alimento*”, respondeu. “*Defendemos a terra e a soberania alimentaria e lutamos pelas não violências contra a mulher*”. As pautas são variadas: defesa dos bens naturais, não uso dos agrotóxicos, defesa da vida, agroecologia, recuperação das sementes. “*Quando as mulheres saem para a rua é porque estão em perigo*”. A pergunta, então, foi: sobre a mística, que tem a dizer? “*A mística é um modo de sensibilizar que se manifesta numa prática, lidar com a terra. É um acontecimento sociopolítico. É uma sensibilização empregada pelo MST*”.

Siria<sup>67</sup>, mulher camponesa assentada no Assentamento Everton Pereira do MST no Município de Bossoroca, na região das Missões. Em 24 de agosto de 2021, às 11h, iniciamos uma gostosa conversação mediada pela tecnologia. Sempre com um sorriso se colocou à disposição. Mostrou orgulho de ser mulher negra camponesa, mãe de dois filhos, assentada, sem-terra e integrante do MST. De aproximadamente uns 40 anos, Siria foi acampada durante 6 anos embaixo da lona (2001-2007), para conseguir o que ela chama de “*um pedaço de chão do MST*”. E há 12 anos é assentada, tem sua casa e uma horta. A mística, para Siria, é o “*sonho de transformar partilhando com a terra e com os animais. Mística viva que nos ativa que nos fortalece. A mãe terra é nossa vida. A relação com a natureza cria relações coletivas*”. Conta que durante a pandemia o mote foi: “*entrar em isolamento produtivo, dentro de casa não em silêncio. Foi necessário produzir nossos alimentos, nos organizar, reinventar*”. O papo resultou em muito aprendizado, às 12h tivemos que encerrar, era hora de preparar os filhos para o almoço e a escola.

Dos quatro encontros mediados pela tecnologia, ficaram muitos afetos iniciais, aprendizados e insumos para a pesquisa, na sequência vamos resgatar algumas impressões e premissas que ficam rondando a reflexão. A disponibilidade para ser parte deste processo de investigação, um senso de solidariedade e, aliás, oportunidade de narrar o ser sem-terra MST. Todas manifestaram o orgulho de ser assentadas do MST. A luta como forma de vida se evidenciou e, ainda que já sejam assentadas, as quatro atuam apoiando outros coletivos. A reforma agrária está na sua pauta de reivindicações. A relevância do Feminismo Camponês e Popular como teoria e práxis da luta contra o patriarcado e as violências machistas no campo

---

<sup>67</sup> Nome fictício de acordo com solicitação da participante. Militante ativa do MST, depoimento 21 de julho de 2018 na vigília pela democracia. Disponível em: <https://bitly.com/QEnlkjq>. Acesso em: 2 set. 2021. Matéria publicada no portal do MST tendo como protagonista Siria. Manchete: Ser mulher negra no Brasil é uma prova de resistência diária. Disponível em: [mst.org.br](http://mst.org.br).

também se mostrou. Ainda o impulso à educação permanente, todas têm estudos mínimo de terceiro nível e continuam em escolas de formação. E assim se poderia continuar enumerando. Entretanto, essas conversas são objeto das primeiras impressões e é preciso deixar repousar para sedimentar e continuar.

Uma vez feita a pesquisa exploratória, em modalidade remota, em outubro de 2021 foi possível fazer uma exploratória em campo, com todas as medidas de biossegurança. Entre 15 e 29 de outubro visitei assentamentos do Movimento Sem Terra - MST, no extremo Sul da Bahia – Brasil. Graças às articulações feitas pela professora da UNEB, Dra. Helânia T. Porto, foi professora do Curso No Cio da Terra, O Germinar das Letras em Movimento: Formação de Professores em Áreas de Assentamentos – Licenciatura em Letras<sup>68</sup>.

Visitamos quatro assentamentos: Primeiro de Abril, Paulo Freire, Jacy Rocha e Jequitibá/Quilombo I. Estivemos em encontros pessoais e reuniões das organizações, foi possível nos envolver na organização das místicas que organizam no início de cada evento político coletivo. O mais representativo, foi a mística organizada para o encontro de mulheres lideranças e mulheres sem-terra camponesas, no assentamento Paulo Freire. Foi possível perceber a dedicação, imaginação, afetos, compromisso que colocam para preparar a mística. E depois o momento de se juntar todas, uma perto da outra, cantam, gritam, colocam o punho em alto, para acreditar que o mundo pode ser melhor e, relembram a força do coletivo e das lutas pela terra. A mística é experiencial, ela entra no corpo, e toma conta da emoção, da esperança da gente, de ter uma vida com dignidade.

### 4.3 A pesquisa exploratória na internet

A necessidade de entender a abrangência do sujeito mulher camponesa motivou a procura das organizações onde as pautas se visibilizam de jeito regional, global, e assim chegamos a mapear as publicações feitas em organizações como: Via Campesina (organização global), *Coordenadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo* - CLOC, Movimento sem Terra – MST (Brasil), entre outras.

---

<sup>68</sup> O curso “nasceu do desejo coletivo de educadores de áreas de assentamentos de reforma agrária que solicitaram da universidade a formação superior. A reivindicação foi atendida pelo Departamento de Educação – Campus X em 2006. O projeto de curso foi construído por um grupo de educadores que estavam envolvidos direta u indiretamente com atividades educativas em áreas de assentamento e acampamentos” (Thomazine, Ferreira, de Araujo, [2023?], p. 1). Disponível em: <https://bityli.com/waErRnM>. Acesso em: 10 dez. 2021.

Realizamos um mapeamento de páginas web e das redes sociais, os mesmos que podem ser concebidos como fontes de informação especializada e atualizada. Nessas páginas, o que procuramos foi o posicionamento das pautas camponesas no Brasil e um olhar para as problemáticas da América Latina. Em termos metodológicos se requer o apuramento das informações mais relevantes para a investigação, se fez uma revisão sistemática na web duas ou mais vezes por semana. Entendemos essa periodicidade como adequada, pois não são portais de notícias, então nem sempre têm atualizações diárias, razão pela qual a relação semanal permite manter o registro sobre as fontes. O quadro a seguir traz um primeiro levantamento de organizações e movimentos em que se pode encontrar informações sobre o campesinato.

Quadro 2 – Mapeamento páginas web e redes sociais #1

Nome organização	Zona de influência	Endereço web	Temas referenciais para pesquisar
Via Campesina	Global	<a href="#">Derechos de las campesinas y campesinos - Via Campesina</a>	25 anos de soberania alimentaria. Campanha contra o OMC e o TLC. E a seção dos direitos das camponesas e camponeses.
Cloc	Regional	<a href="#">CLOC Vía Campesina – Cloc Via Campesina (cloc-viacampesina.net)</a>	25 anos de soberania alimentaria e a campanha contra o OMC e o TLC.
Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina	Regional	<a href="#">Conflictos Mineros en América Latina (Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina / OCMAL);</a>	Brasil registra 19 conflitos pela água.
Movimento de Mulheres Camponesas-MMC	Brasil	<a href="#">História   Movimento de Mulheres Camponesas (mmcbrasil.com.br)</a>	História e reflexão sobre a mística. Revisar cartilhas educativas.
Movimento Sem Terra - MST	Brasil	<a href="https://mst.org.br/">https://mst.org.br/</a>	Apurar documentos da aba <b>Publicações</b> , que servem para a pesquisa. E da aba Notícias: Mulheres, Lutas Populares.
Marcha das Margaridas	Brasil	<a href="#">Observatório da Marcha das Margaridas - Transformatório   Facebook</a> <a href="#">Transformatório das Margaridas   Políticas Públicas Para as Mulheres (transformatoriomargaridas.org.br)</a>	Fazer um seguimento ao observatório das Margaridas.
Comissão Pastoral da Terra	Brasil	<a href="#">Comissão Pastoral da Terra - Conflitos no Campo Brasil 1985 - Resumo do Download (cptnacional.org.br)</a>	Revisar os cadernos de conflitos no campo 1985 y 2019, 2020

Fonte: Elaborado pela autora.

Do mapeamento realizado, é possível observar que as pautas das mulheres camponesas estão submetidas aos conflitos provocados pelo capital transnacional em acordo com as elites

locais. Porém existe organização social que realiza movimentos de interpelação ao projeto moderno/colonial e que se articula a nível global como: La Vía Campesina, Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC), Comissão Pastoral da Terra, entre outras. O sistema-mundo globalizado tensiona a realidade local, porém, os conflitos que afrontam os corpos e territórios no cotidiano são decididos e resolvidos nos escritórios das grandes cidades do mundo, onde está centralizado o poder (por exemplo o acontecido na COP 26<sup>69</sup>). O projeto moderno/colonial na América Latina, através do modelo neoliberal, está suscitando que o espaço/território campo seja um espaço minado. Os territórios de vida são atingidos pelos despejos, deslocamentos forçados, barragens, entre outros. Mas a gente, no campo resiste, porque não é possível distanciar o corpo e as subjetividades da terra, da casa, das plantas, dos rios, da chuva; essa interrelação encerra uma comunicação que se arquiteta na experiência cotidiana do comum. O conceito de “ligação à terra” (HEIDEGGER *apud* SODRÉ, 2014) contribui para pensar a comunicação do comum na luz da multidimensionalidade das mulheres camponesas. Sodré (2014, p. 285) afirma: “O conceito de “ligação à terra” é imprescindível a uma ciência da comunicação humana empenhada para além da cognição e das aplicações instrumentais, numa relação ético-política não só com os cidadãos de todas as latitudes (ser-uns-com-os-outros), mas também com a abertura ao poder ser existencial”. Porém, o “poder ser” na América Latina está inserido em uma semiosfera colonizada, enquanto a centralidade procura sujeitar o devir das periferias e lhes colocar na marginalização, elas reagem tensionando as lógicas hegemônicas da centralidade, o que afeta na constituição epistêmica da comunicação seja como ciência, seja como campo em disputa de sentidos.

O Observatório de Conflitos Mineiros da América Latina reporta 162 conflitos pela água nessa região do planeta. No Brasil, registra 19 contendas provocadas pela extração mineira. Na sequência, um desdobramento do mapeamento na internet com uma lista curta de algumas pessoas e organizações da sociedade civil que defendem os direitos humanos e os direitos dos territórios, da água.

---

<sup>69</sup> No artigo “COP26: os negócios climáticos não são resposta para a crise climática” da autora Natália Lobo, diz que a COP foi capturada pelo poder corporativo, o mercado financeiro mediante as seguradoras, que fazem negócio sobre as tragédias. Por outro lado, segundo a autora, as mudanças só podem vir da organização social, das lutas anticapitalistas e da soberania popular, onde seja contemplada a produção e o consumo da sociedade como um todo. Para garantir a vida sobre o mercado. Disponível em: <https://bityli.com/GKyLHkz>. Acesso em: 08 dez. 2021.

Quadro 3 – Mapeamento páginas web e redes sociais #2

Nome organização / pessoa	País	Endereço web	Situação
Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras – COPHIN. Justicia para Berta	Honduras	<a href="http://Berta Cáceres – Causa y Legado (copinh.org)"><u>Berta Cáceres – Causa y Legado (copinh.org)</u></a>	Toda a informação das lutas de Berta Cáceres e a documentação judicial do assassinato.
Máxima Acuña	Peru	<a href="http://Máxima Acuña de Chaupe: Vigilada   Front Line Defenders"><u>Máxima Acuña de Chaupe: Vigilada   Front Line Defenders</u></a>  <a href="http://Máxima Acuña envía petición a Corte Suprema de Estados Unidos por caso contra minera Newmont - Wayka"><u>Máxima Acuña envía petición a Corte Suprema de Estados Unidos por caso contra minera Newmont - Wayka</u></a>	Matérias sobre a defensora dos Direitos Humanos e do território Máxima Acuña que resiste ante a persecução da mineradora Newmont Mining Corporation
Movimiento Ríos Vivos. Isabel Cristina Zuleta	Colômbia	<a href="http://Mujer – Rios Vivos (riosvivoscolombia.org)"><u>Mujer – Rios Vivos (riosvivoscolombia.org)</u></a>	Enfrentamento contra Hidroituango o megaprojeto hidroelétrico maior que se constrói na Colômbia, com efeitos devastadores sobre o Río Cauca e ao redor de 300.000 pessoas.
Comisión de la Verdad	Colômbia	<a href="http://“Somos mujeres berracas”, la participación de las campesinas en el Cuarto Encuentro por la Verdad - Comisión de la Verdad Colombia (comisiondelaverdad.co)"><u>“Somos mujeres berracas”, la participación de las campesinas en el Cuarto Encuentro por la Verdad - Comisión de la Verdad Colombia (comisiondelaverdad.co)</u></a>	Participação das mulheres camponesas no conflito e na <i>Comisión de la Verdad</i> , no pós conflito na Colômbia.
INDEPAZ Instituto de Estudios para el desarrollo y la paz.	Colômbia	<a href="http://Observatorio de Derechos Humanos y conflictividades – Indepaz"><u>Observatorio de Derechos Humanos y conflictividades – Indepaz</u></a>	Observatório de direitos humanos e conflitos. Sistematizam as ações de violação aos direitos humanos na Colômbia.
Colectivo defensores del agua y la vida. Loja la Fierro Urco	Equador	<a href="http://Colectivo defensores del agua y la vida Loja   Facebook"><u>Colectivo defensores del agua y la vida Loja   Facebook</u></a>	Defensa das montanhas, a água e os povos de Fierro Urco que estão sendo atingidos pelas transnacionais mineradoras.
Caminantes, espacio de articulación nacional anti-minera del Ecuador	Equador	<a href="http://Caminantes, espacio de articulación nacional anti-minera del Ecuador   Facebook"><u>Caminantes, espacio de articulación nacional anti-minera del Ecuador   Facebook</u></a>	Disputas pelos territórios contra as transnacionais mineradoras nos povos de Pacto (Pichincha). La Merced de Buenos Aires (Imbabura) no Equador.
Movimento Zapatista de Liberación Nacional - EZLN	Chiapas	<a href="http://Inicio - VIAJE ZAPATISTA Enlace Zapatista (ezln.org.mx)"><u>Inicio - VIAJE ZAPATISTA Enlace Zapatista (ezln.org.mx)</u></a>	Uma viagem pela vida. Acompanhando a viagem da delegação zapatista pela Europa.

Fonte: Elaborado pela autora.

## 5 MOVIMENTOS METODOLÓGICOS: NA TECITURA DA SEDA DE ARANHA

Em termos metodológicos o caminho foi o seguinte: definimos a transmetodologia como o guarda-chuva epistêmico metodológico, problematizando a pesquisa exploratória, a pesquisa teórica e a pesquisa da pesquisa. Na pesquisa ação-participante encontramos a inspiração para selecionar os procedimentos metodológicos em campo (observação participante + conversa do/no sensível). A organização do capítulo se dá assim: iniciaremos com a compreensão da pesquisa ação-participação, que foi a inspiração para a construção do método. Continuaremos com os dois procedimentos: observação participante e conversa do/no sensível. Finalmente abordaremos a transmetodologia nas diferentes etapas.

Organizamos o percurso metodológico em quatro nós, a saber: as mulheres camponesas de assentamentos do MST e suas lutas, a mística camponesa, a comunicação do comum e a comunicação popular, todas elas abordadas a partir de uma perspectiva transdisciplinar. A metáfora sobre a qual vamos montar o desenho metodológico é da tecitura de uma seda de aranha, isto é, um entramado delicado e flexível que nos permite encontrar e elaborar pontes teóricas, epistêmicas e empíricas, que vão se conectando em uma dialética espiral. Enquanto fizemos a pesquisa exploratória, a teórica e a empírica, apareceram os vínculos que, ainda que desarticulados, nos levaram a perceber que a tecitura pouco a pouco vai encontrando sentidos próprios e emprestados.

A pesquisa exploratória no Extremo Sul da Bahia foi de 13 a 31 de outubro de 2021. Depois dos contatos e algumas combinações com as mulheres camponesas dos assentamentos do MST, fui morar lá para fazer a pesquisa empírica. Desde maio até outubro de 2022, morei na cidade de Caravelas, desde onde conseguia me deslocar para os diferentes assentamentos, em algumas ocasiões para ficar vários dias nas casas das mulheres camponesas.

Embora não tenha sido possível aplicar na sua totalidade o método “ação-participante” (FALS BORDA, 1981; PERUZZO, 2016), os procedimentos metodológicos foram inspirados nele, já que se vincula com a ideia de privilegiar a ação do povo desde o popular. Entre 1955 e 1961, Orlando Fals Borda realizou sua primeira pesquisa “Campesinos de los Andes, Estudio sociológico de Saucío”, com camponeses da Colômbia. Nessa experiência o jovem pesquisador já reconhece a importância da observação participante e a necessidade de compartilhar o cotidiano das pessoas, relata a importância que teve, para a pesquisa, o morar com uma família camponesa em Saucío (FALS BORDA, 2014).

A potencialidade da pesquisa participante está precisamente no seu deslocamento proposital das universidades para o campo concreto da realidade. Este tipo de pesquisa modifica basicamente a estrutura acadêmica clássica na medida em que reduz as diferenças entre objeto e sujeito de estudo. [...] Poderia ser válido visualizar outros tipos de laboratórios populares hoje, dispersos pelas cidades e no campo, em fábricas e fazendas, estimulados por seus próprios problemas, com a finalidade de formar técnicos de nível intermediário que fossem orgânicos com as classes trabalhadoras e suas organizações. (FALS BORDA, 1981, p. 60, *trad. nossa*).

A professora Cicilia Peruzzo (2016, p. 6), que trabalha com comunicação popular, comunitária e alternativa, afirma que a pesquisa-ação<sup>1</sup> pode ser aplicada a vários campos, e lhe situa na epistemologia da ciência: “a pesquisa participante e a investigação-ação também contribuem para a mudança da relação sujeito-objeto para sujeito-sujeito, o que não implica a aceitação da interferência deliberada do subjetivismo e de conceitos pré-concebidos”.

Tanto Fals Borda como Peruzzo concordam que este método ajuda a desvendar o negacionismo do conhecimento que está nos estratos baixos (classe social) e ressaltam a potencialidade desse conhecimento para a ciência e para a academia. O que se chama de sabedorias populares, segundo Fals Borda (1981, p. 61), o homem comum estaria em condições de articular uma ciência que defenda seus interesses, cultive sua cultura, “seria uma ciência elevada ao nível da sabedoria”. Justamente, a inspiração desta pesquisa foi pensar junto com as mulheres camponesas: sua experiência nos acampamentos, a mística camponesa, a comunicação nos processos de luta, o comum na comunicação, levando em conta como elas estão pensando, como elas vivem um comum. E então nós questionamos: será que esse conceito trazido por Sodré está pronto em relação ao coletivo que compõe essa pesquisa ou será que é preciso construí-lo ou produzi-lo?

Desde o primeiro contato com as pessoas que participam da pesquisa se foram construindo laços de confiança, ainda que não tenha ocorrido um convívio extenso no tempo, foi mais a intensidade do compromisso delas com suas lutas e com a pesquisa. O contato mantido por meio do WhatsApp foi chave. A dedicação do tempo a esta pesquisa foi um aporte à ciência pela valoração positiva que fazem dela. A cumplicidade explode a capacidade sensível, o que demanda ainda mais respeito e responsabilidade.

Orlando Fals Borda (1981) propõe a existência de uma ciência popular e coloca seis princípios que teriam correspondência com a compreensão do “popular” na América Latina:

- 1) autenticidade e compromisso;

---

<sup>1</sup> “A *pesquisa-ação*, por vezes é também denominada de *pesquisa ação participativa*, ou simplesmente de *pesquisa participante*, *pesquisa ativa*, *estudo pesquisa*, *investigação-ação* ou *pesquisa militante*, segundo a visão de cada autor e das tradições teóricas que as fundamentam.” (PERUZZO, 2016, p. 2).

- 2) antidogmatismo;
- 3) restituição sistemática;
- 4) feedback para os intelectuais orgânicos;
- 5) ritmo e equilíbrio de ação-reflexão;
- 6) ciência modesta e técnicas dialógicas.

A partir desses critérios podemos estabelecer uma reflexão substantiva com a prática ético-histórica proposta pela filosofia da libertação, que se pensa desde a “exterioridade do Outro” (DUSSEL 1993; HOPKINS, 2016), que seria o oprimido, o marginalizado, o explorado na América Latina. Através dessas existências se permitem escutar e sentir as sabedorias populares para o pensar filosófico, e com essa chave vamos pensar o comunicacional.

A contribuição da sabedoria popular para esta forma filosófica de pensar e para o método analítico reside no fato de que a inter-relação da filosofização com a relação ético-histórica prática [...] também está interligada com a relação entre a própria filosofização e o conhecimento simbólico (também próprio, como o primeiro, da autêntica sabedoria dos pobres). (SCANNONE, 1998, p.83, grifo do original, *trad. nossa*).<sup>2</sup>

É importante relembrar, nesse sentido, que a transmetodologia, desde o pensamento crítico latino-americano, se nutre e atualiza de forma permanente da transdisciplinaridade, que fortalece uma pesquisa da comunicação comprometida com as rupturas epistêmicas, teóricas e empíricas que se estabelecem nas tensões, resultado do diálogo da academia com o povo. Esses são emergentes na atualidade devido às profundas contradições sociais do Brasil, que demandam uma revisão permanente dos processos comunicacionais e dos modos de agir com propostas contra hegemônicas.

Nesses atravessamentos fomos procurar na filmografia brasileira, como dispositivo da memória, e nos encontramos com o documentário “Cabra marcado para morrer”<sup>3</sup> (1984) do diretor Eduardo Coutinho, o documentário “Terra para Rose”<sup>4</sup> (1987) dirigido por Tetê

<sup>2</sup> “El aporte de la sabiduría popular a esa forma filosófica de pensar y al método analético está en que la interrelación del filosofar con la [...] relación práctica ético-histórica, se interconecta asimismo con la relación entre el mismo filosofar y el saber simbólico (también propio, así como aquélla, de la autêntica sabiduría de los pobres).” (SCANNONE, 1998 p. 83, grifos do original).

<sup>3</sup> “O filme é uma narrativa semidocumental da vida de João Pedro Teixeira, um líder camponês da Paraíba, assassinado em 1962. Em razão do golpe militar, as filmagens foram interrompidas em 1964. O trabalho foi retomado 17 anos depois, recolhendo-se depoimentos dos camponeses que trabalharam nas primeiras filmagens e também da viúva de João Pedro, Elizabeth Altino Teixeira.” (Descrição no Youtube). Disponível em: <https://bityli.com/ZznMPqu>. Acesso em: 10 dez. 2021.

<sup>4</sup> Retrata as lutas pela terra na Fazenda Annoni e Encruzilhada Natalino, no Rio Grande do Sul. O documentário data de 1987. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1ZlqjK4K1-0>. Acesso em: 10 dez. 2021.

Moraes, ambos formam parte dos recursos metodológicos para explorar e conhecer a luta pela terra no Brasil das décadas do 60, 70, 80. É a confluência de produções artísticas que fortalece a memória dos povos e alimenta o escopo da pesquisa.

### **5.1 A Observação participante (OP)**

Na dimensão empírica, privilegiamos a observação participante como processo metodológico, na perspectiva transdisciplinar referimos algumas perspectivas e reflexões sobre este processo angular na construção do método.

Segundo Antônio Carlos Gil (1987) a observação participante foi introduzida pelos antropólogos nos estudos das chamadas “sociedades primitivas” e, depois nas comunidades e subculturas. Também se constitui na técnica fundamental da pesquisa “ação-participante”. A observação participante é um processo que demanda de um tempo para se familiarizar com os grupos com quem se vai pesquisar, sobretudo na compreensão de que o pesquisador é um sujeito externo à realidade investigada, por isso é preciso encontrar as pessoas chave que lhe autorizem ingressar nas dinâmicas da comunidade (que foram feitas na pesquisa exploratória).

Após a autorização e a decisão de participar da pesquisa, só aí o pesquisador estará em condições para ingressar na cotidianidade dos grupos. Uma vez que se inicia o trabalho em campo, é preciso sistematizar de modo simultâneo os dados, mediante um tipo de análise condicionada, tanto que a análise complexa e abrangente se faz ao finalizar o trabalho de campo, de acordo com a proposta de Howard Becker (1993, p. 49):

A primeira coisa que observamos nas pesquisas baseadas em observação participante é que a análise é conduzida sequencialmente, partes importantes dela sendo realizadas enquanto o pesquisador está coletando seus dados. Isto tem duas consequências óbvias: a coleta ulterior de dados toma sua direção a partir de análises condicionais; e o montante e o tipo de análise condicional realizado são limitados pelas exigências da situação do trabalho de campo, de modo que a análise abrangente final pode não ser possível até que o trabalho de campo esteja terminado.

O autor também define três estágios de análises conduzidas que, acreditamos, podem guiar o trabalho em campo, pensando na coleta e sistematização dos dados: 1) a seleção e definição de problemas, conceitos e índices; 2) o controle sobre a frequência e a distribuição de fenômenos; e 3) a incorporação de descobertas individuais num modelo da organização em estudo (BECKER, 1993). Os três estágios são importantes para enfatizar o cuidado que se deve dar aos dados que são obtidos durante o processo minucioso da observação e da observação participante.

Na perspectiva da antropologia cultural, Juan Gutiérrez e J. M. Delgado (1995, p. 145, trad. nossa) afirmam que “da OP não se aguarda outra coisa que a recolecção de material, a acumulação de descrições e documentos. Poderíamos, inclusive, afirmar que a etnografia é o que se faz e o resultado de pesquisar mediante OP”. Critério que acreditamos um pouco limitante e funcional.

Na nossa perspectiva, a OP é um processo que está atravessado pelas subjetividades do pesquisador e do sujeito-objeto da pesquisa, em uma espécie de cumplicidade, na qual a confiança recíproca entre pesquisador e sujeito da pesquisa é chave para potencializar a percepção tanto do sujeito como do seu entorno (BOSI, 1984). É necessário, também, ficar atento ao detalhe do sensível que se encontra nas micro e macro políticas dos entornos observáveis. Então não se deve confundir esse procedimento com uma simples mineração de dados, vai além de um esforço funcional de provedor de insumos do mundo do Outro. Segundo Jesús Galindo (1998, p. 347, *trad. nossa*):

O etnógrafo confia na situação de observação, precisa confiar também na sua capacidade de estar aí observando, sabe que requer tempo, sua tenacidade, é o último resguardo de sua intenção. O outro está aí, não pertence ao próprio mundo, está longe ainda [...]. O pesquisador agudiza a concentração no seu mundo interior para observar e então inicia a viagem ao mundo do outro, um trajeto que é interior [...]”.

Podemos apreciar, assim, que o registro da observação participante, seja escrito, seja gravado em áudios, vídeo, fotografias, sempre descreverá o mundo do outro (interno e externo), mas em nenhum momento esquece o mundo interior que mora no seu próprio mundo, isto é, no mundo do pesquisador. As subjetividades estarão referidas nas narrativas, no registro do caderno de campo, por mais “objetivo” que pretenda ser. Um exemplo da narrativa que é parte do registro da observação no Acampamento Terra Livre (ATL) em Brasília<sup>5</sup>:

Eram quase as 11h da quarta-feira, 24 de abril de 2019, era a primeira vez que estive em Brasília. O sol esquentava, sobre a esplanada do Planalto, avenidas maiores para permitir que o tráfego fluía, e aí em uma dessas grandes áreas desprovidas de árvores e com a grama bem cortada para não causar impressões feias, as barracas brancas, outras de cores, estavam recebendo os últimos ajeitados para morar durante três dias. O acampamento estava pronto e aberto a todos, mas lá dentro, só caminhavam pessoas dos povos indígenas, mulheres novas, crianças, mães com filhos de colo, avôs. Todas caminhavam sem pressa, habitando o espaço. Corpos pintados, uns vestidos com trajes próprios dos povos indígenas, outros com roupas modernas, a

---

<sup>5</sup> Coloco como exemplo um processo de “observação participante” num evento público, ATL 2019, que participei no início da pesquisa e acredito que os registros e narrativas da OP são muito significativos.

vestimenta não tinha maior relevância, eram os corpos pintados que definiam o momento. As cores preta e vermelha eram privilegiadas nas peles dos rostos, pernas, braços, torço, pescoço. [...] Muitas emoções todas eram estranhamento, tudo era novo e digno de ser observado, o registro que fica na retina, no sentimento, na emoção, na escrita assim como nas fotos e os áudios. O registro que não pode fugir da memória [...]<sup>6</sup>.

Com a observação participante se ingressa no mundo sensível do outro e quanto mais aperfeiçoada, mais aguda a percepção é. O registro é o recurso fundamental da memória, se privilegia o detalhe, a síntese e ao mesmo tempo a totalidade. Aliás, durante o processo existe sempre o risco da distorção do acontecimento, que se dá pela implacável intervenção do pesquisador como agente exterior. Controlar a mínima distorção é um desafio maior, devido ao processo de interação e compreensão do mundo do outro, vai estar sujeito a tradução onde a subjetividade participará nos processos de percepção da observação.

Outro trecho dos registros do acompanhamento do ATL expressa essa experiência com a OP:

Eram perto das 11h, da sexta-feira 26 de abril, último dia do acampamento Terra Livre. A marcha dos indígenas pelas ruas de Brasília havia iniciado às 9h, ninguém conhecia o trajeto e tampouco a estratégia, os comentários falavam que era sempre assim, que apenas os e as lideranças conheciam, para que não existam infiltrações de informação [...] A primeira parada foi o Ministério de Saúde, para demandar a devolução da administração da saúde indígena para os povos originários, tal como vinha acontecendo. Por mais de uma hora permanecemos fora do prédio entre rituais, cânticos, danças, enquanto se aguardava que o Ministro dialogasse com a delegação indígena. Sônia Guajajara estava entre as lideranças, como porta-voz, era procurada pela imprensa internacional e os coletivos de imprensa não tradicionais<sup>7</sup>.

Na sequência, um trecho do depoimento de Sônia Guajajara, feito para uma repórter da Deutsche Welle – DW, da Alemanha, o qual acompanhei com gravação de voz:

*Olha.... A principal luta dos povos indígenas do Brasil é a garantia do direito territorial, essa é a bandeira maior. E a garantia da terra. Negar o direito à terra é negar também nossa identidade. Então nós vimos aqui... claro [...] além da demarcação de terras indígenas, a gente consegue trazer as outras políticas públicas, a saúde, a educação, direito a cultura, né? E principalmente nosso direito a existir. Se nega o direito territorial, também nega o direito a existir. (Sônia Guajajara, 26 abril, Brasília).*

Podemos perceber que tanto a descrição da narrativa da observação, como o ato de decupar e editar o áudio de um depoimento, estão submetidos à tradução, à interpretação.

---

<sup>7</sup> Recuperado do diário de campo da pesquisa.

Portanto, o debate científico não deveria ficar apenas no nível da intervenção do pesquisador como agente externo, mas também na capacidade abrangente e na preparação do pesquisador para saber capturar o que está percebendo através da observação, ter a competência de integrar toda essa informação no processo de pesquisa, de forma que legitime a validade metodológica.

Por sua vez, o *registro*, considerado por Galindo Cáceres como o “coração da mirada e o sentido” (1998, p. 356), não pode ser tratado só em termos instrumentais e, tampouco se limitar a ser um inventário de anedotas e momentos de memória. Ele requer um trabalho integral e prévio. Galindo Cáceres (1998) recomenda realizar, como trabalho prévio, um bom mapa de acontecimentos que auxiliaria na elaboração de um registro detalhado. “Este mapa é prévio ao momento do registro, o indagador deve ocupar-se dele como primeira atividade básica e estratégica” (*idem*). É preciso reconhecer que as atividades de preparação para um processo de observação participante não iniciam na saída a campo, ou no encontro com o outro, existe todo um trabalho prévio como o mapa, que vai ajudar a ter um registro mais completo e melhor sistematizado. Ademais, é possível organizar o material recolhido, por exemplo, mediante um arquivo que recupera a memória da pesquisa, o que no cinema se nomeia o *making off*, isto é, a câmera detrás da câmera, o registro dos bastidores, como processo didático de devolução da experiência para as pessoas envolvidas nele.

Finalmente, enfatizar a importância da *observação participante*\registro, para reconhecer a vitalidade de um processo que é fundamental para mapear os acontecimentos; definir ações e estabelecer relações em campo, que possam auxiliar na definição do sujeito-problema empírico; estabelecer programas metodológicos cada vez mais concretos, que nos permitam identificar com maior certeza os elementos cognitivos que devemos observar durante a pesquisa.

A experiência com o mapa, foi fundamental para a localização geográfica, para conseguir ter uma ideia das demandas de mobilidade, das possibilidades de registro, das necessidades logísticas. Uma vez com este mapeamento ingressava numa segunda etapa, destinada a identificar, estudar, selecionar às pessoas que podem participar, com quem podia falar. A maior parte das vezes esse trabalho de pré-produção das visitas aos assentamentos era feito pelo WhatsApp, por indicação de alguma pessoa que, de forma voluntária, me ajudava fazer o contato e imediatamente tentava combinar datas e horários, porque as pessoas que estão na coordenação ou em lugares de lideranças têm seu tempo muito comprometido. A seguinte etapa era a preparação das equipes, gravadora, câmera de fotos (do telefone), baterias, cópias dos consentimentos informados prontos para assinar, revisão das perguntas

guias, caderno de anotações. Uma vez realizado o trabalho em campo organizava imediatamente os áudios com nomes e datas, para facilitar a decupagem, do mesmo jeito as fotos e os vídeos caso de existir.

## 5.2 A conversa do/no sensível como procedimento metodológico

Segundo Maria Immacolata V. Lopes, a compreensão das técnicas na investigação se configura como “teorias em ato”, que devem ser integradas ao projeto de pesquisa, são “procedimentos que constroem empiricamente o objeto por meio dos fatos coletados” (2003, p. 146). Nessa direção, temos definido dois processos metodológicos para desenvolver a pesquisa proposta: a observação participante e a *conversa do/no sensível*. Essa última é resultado de uma adaptação da entrevista em profundidade, em parceria com a observação participante e inspiradas no método da investigação “ação participante”.

Prévio a desenvolver a conversa do/no sensível em termos metodológicos, vamos primeiramente explicar a entrevista, que foi o ponto de partida para a experiência no campo. É importante dizer que se bem fazemos alguns procedimentos parecidos à etnografia, não é propriamente ela nosso horizonte, porque não ficava no radar do caminho ao método. Portanto, não fizemos um aprofundamento para apropriarmos dela, seja como método ou como procedimento técnico, pois a etnografia deixa essa possibilidade. Enfim, mesmo assim, uns dos autores com quem trabalhamos o procedimento da entrevista é o pesquisador mexicano Jesús Galindo e, certamente, ele parte da experiência etnográfica. Porém guardando as devidas distâncias, devo reconhecer os aportes do autor para as reflexões a respeito do método e seus procedimentos.

A partir da entrevista é que se descobre e analisa o mundo social obviado na vida cotidiana; a entrevista entra como uma situação que abre a vida ordinária e a torna extraordinária, pois na situação de entrevista o mundo social é posto em dúvida, é construído como objeto de estudo. A vida cotidiana e a história são transportadas a um nível consciente. A situação de entrevista rompe a ordem convencional e introduz a surpresa de "perceber", de descobrir o que já se sabia, de entender o que era evidente. A situação de entrevista inaugura uma nova ordem da vida social. (GALINDO, 1987, p. 158, trad. nossa)<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> “A partir de la entrevista es que se descubre y analiza el mundo social obviado en la vida cotidiana; la entrevista entra como una situación que abre la vida ordinaria y la torna extraordinaria, pues en la situación de entrevista el mundo social es puesto en duda, es construido como objeto de estudio. La vida cotidiana y la historia son transportados a un nivel consciente. La situación de entrevista rompe el orden convencional e introduce la sorpresa de "darse cuenta", del descubrir lo que ya se sabía, de entender lo que era evidente. La situación de entrevista inaugura un nuevo orden de la vida social”. (GALINDO, 1987, p. 158).

O enfoque do autor sobre o processo da entrevista, reconhece que não é unicamente fazer perguntas e conseguir respostas, pelo contrário, é provocar uma situação de descoberta mútua, onde os sujeitos que participam dela serão privilegiados de se surpreender com aquilo, que ao falar, partilhar e interagir podem descobrir, refletir e se emocionar. É colocar o cotidiano na capilaridade através do fato de interagir, de gerar vínculos, de encontrar o sujeito social e não apenas o sujeito objeto.

Revedo o autor Antônio Carlos Gil (1987), a entrevista é uma técnica fundamental no desenvolvimento das ciências sociais. O autor classifica a entrevista em quatro tipos: informais, focalizadas, por pautas e formalizadas. O que nomeia entrevista “por pautas” acreditamos que tem relação com a mais conhecida entrevista em profundidade, porque “apresenta certo grau de estruturação, já que se guia por uma relação de pontos de interesse que o entrevistador vai explorando ao longo de seu curso” (GIL, 1987, p. 117). O procedimento é um desafio para o pesquisador, o qual deve ter a suficiente sutileza para manter a intensidade nas pautas assinaladas e, ao mesmo tempo, preservar a espontaneidade, ainda tendo um gravador fazendo o registro. “À medida que o pesquisador conduza com habilidade a entrevista por pautas [...] poderá, após seu término, reconstruí-la de forma mais estruturada, tornando possível a sua análise objetiva” (GIL, 1987, p. 117).

Pouco a pouco vamos desvendando que a entrevista se constitui em um diálogo que procura recuperar informação a partir de relações de confiança que se constroem na cumplicidade da pesquisa, às vezes em tempos curtos, vai depender muito dos cronogramas. É importante dizer que as pesquisas, sejam acadêmicas ou de qualquer outro tipo, devem cumprir prazos determinados, é uma variável a tomar em conta no devir dos procedimentos metodológicos.

Para começar com a conversa do/no sensível como procedimento metodológico, vamos partir da etimologia do latim *conversare* que “originalmente significava conviver com alguém”. A raiz “verso” significa voltar, virar ou direcionar para algum lado. O prefixo “cum” significa junto ou na companhia de alguém. Segundo o dicionário etimológico<sup>9</sup> *conversare* se refere a “estar na companhia de outra pessoa, ter intimidade ou desfrutar do convívio regular com alguém”. O termo tem um outro significado, que achamos mais pertinente para nós e diz o seguinte: “*conversare* era morar ou passar bastante tempo em algum lugar. O conceito estava ligado à proximidade entre pessoas que se conhecem e estão em contato regular,

---

<sup>9</sup> Disponível em: [Origem da palavra CONVERSAR - Etimologia - Dicionário Etimológico \(dicionarioetimologico.com.br\)](http://Origem_da_palavra_CONVERSAR_-_Etimologia_-_Dicionário_Etimológico(dicionarioetimologico.com.br).). Acesso em: 20 fev. 2023

partilhando experiências”. Pois sim, nós entregamos aos significados antigos de *conversare* para propor a conversa em viés metodológico, não é nenhuma variante da entrevista em profundidade.

Na conversa do/no sensível vamos nos centrar no reconhecimento do sujeito político e social, com quem podemos partilhar experiências, rir, chorar, dizer não sei, falar sem constrangimento, construir proximidade e intimidade em pouco tempo. O desafio deste tipo de abordagem é que não seja uma mineração de dados. Pois o que estamos fazendo como pesquisadores é uma mediação comunicacional entre vários mundos (GALINDO, 1998). Não sei se conseguimos essa maturidade necessária, embora caiba dizer que na proposta narrativa, onde vira inteligível a sistematização do procedimento, procuramos manter o protagonismo dos sujeitos, na hora de estabelecer os diálogos com a teoria, com a metodologia, com o objeto da pesquisa, e com os contextos que formam parte desta tese.

A procura deste procedimento, responde à emergência de encontrar o *sensível* e potenciar os dispositivos dos afetos tanto no agir comunicacional como na pesquisa da comunicação, porque é necessário liberá-las de forças puramente mecânicas, como afirma Muniz Sodré (2006, p. 13):

liberar o agir comunicacional das concepções que o limitam ao nível de interação entre forças puramente mecânicas e de abarcar a diversidade da natureza das trocas, em que se fazem presentes os signos representativos ou intelectuais, mas principalmente os poderosos dispositivos do afeto.

Com essa orientação, pretendemos sair da cristalização das técnicas, já que não davam conta da intensidade da pesquisa, porque, quando chegamos ao espaço/território/campo, não nos encontramos apenas com conhecimentos, foi um arrebatamento de afetos, emoções, atenções, solidariedade, dor, tristeza, pobreza, amor, paixão, entre outros. Fomos constatar que seguir um roteiro de perguntas, era agressivo, sacar um gravador sem pedir permissão era, no mínimo, quebrar a confiança e, mesmo com autorização, às vezes o gravador rompia a dinâmica da conversa. Durante o convívio do dia a dia, fomos perceber que uma das pessoas se negou duas vezes a ser gravada, portanto, devíamos tomar decisões e elegemos não acionar o gravador e deixamos que a vivência tomasse conta da pesquisa. O valor do registro não pode estar limitado apenas ao dispositivo tecnológico, o valor do registro registrado também não é minimizado, embora não se possa esquecer do dispositivo corpo, a memória emocional como fortalecedoras da investigação social.

A dimensão do sensível implica uma estratégia de aproximação das diferenças – decorrente de um ajustamento afetivo, somático entre partes diferentes num processo, fadada à constituição de um saber que, mesmo sendo inteligível, nada deve à racionalidade crítico-instrumental do conceito ou as figurações abstratas do pensamento. [...]

[...] As experiências sensíveis podem orientar-se por estratégias espontâneas de ajustamento e contato nas situações interativas, mas salvaguardando sempre para o indivíduo um lugar exterior aos atos puramente linguísticos, o lugar singularíssimo do afeto. (SODRÉ, 2006, p. 11).

A conversa do/no sensível que propomos é procedimental, parte da pesquisadora-pesquisador, da apropriação da pesquisa e das noções teóricas chaves que estamos investigando. Para isso, é preciso do trabalho prévio, da preparação física, intelectual, emocional para enfrentar o que se vem e não desperdiçar os tempos de partilha. A pesquisadora-pesquisador tem que aprender a lidar com o acaso e a imprevisibilidade, muito difícil de gerenciar quando não se aclaram os limites da pesquisa, porque a conversa pode se perder no horizonte. Por isso se sugere fazer o trabalho prévio, fazer o plano do trabalho de campo (definir marcos temáticos), fazer um roteiro referencial de temáticas e perguntas que se devem abordar, as quais serão interiorizadas, para estabelecer a troca e romper a barreira da pesquisadora/entrevistadora.

Uma vez em campo, é preciso tomar em conta a parceria da observação participante e registrar todas as emoções, sensações, dados concretos, o registro deve ser tanto no corpo como em papel, gravador, ou qualquer novo dispositivo que se tenha a mão, sem ser invasivos. Lembrar que neste processo o principal é o outro (sujeito) e, junto com ele, o coletivo.

Uma vez na conversa, as duas primeiras interações devem conter a contextualização da conversa, depois manter a atenção para focar na intensidade da experiência, no sensível da vida de todas as pessoas que interagem na conversa. Quando participam mais de três pessoas permitir que a comunicação se estabeleça, sendo possível fazer uma mediação não invasiva. Outro elemento a tomar em conta, é a possibilidade de recuperar algum tipo de materialidade: documento, foto, lembrança, experimentar alguma comida, levar alguma semente, coisas que façam parte da memória.

Finalmente, a pesquisadora, deve se despojar de toda possibilidade de exercício de poder e, de qualquer sentimento de superioridade diante do sujeito com quem pesquisa. A sistematização vai depender da riqueza da experiência em campo e da determinação da escuta ativa.

Recontando a nossa experiência com a conversa do/no sensível, as mulheres camponesas que participaram nesta pesquisa se entregaram com paixão, com uma delicada

humildade, com uma sofisticada simplicidade e com muita generosidade, abriram seu tempo, assim como seus corpos, lembranças, militâncias, casas, famílias, cotidianidades, sem romantizar nem “focar o essencial”, seu objetivo foi aportar à pesquisa e ao movimento social no Brasil. Se bem existe um compromisso de retribuir e de enviar a sistematização, acreditamos que, tanto para elas como para nós, foi importante a intensidade das trocas, a importância de participar na construção do conhecimento, será que essa é uma posição contra-hegemônica? Necessária para um povo politizado. Em termos metodológicos é preciso reconhecer uma vez mais que os sujeitos não são objetos de pesquisa, são sujeitos políticos, sociais, históricos e processuais. Só aí a conversa do e no sensível vai acontecer como processo metodológico, desafiante para a pesquisadora.

Nesta pesquisa as conversas foram feitas com mulheres camponesas sem-terra, lideranças dos assentamentos Jacy Rocha, Paulo Freire, Primeiro de Abril, Jequitibá/Quilombo I, Bela manhã, 40/45, todas no Extremo Sul da Bahía. Os critérios de seleção se estabeleceram a partir da pesquisa exploratória, a saber: mulher camponesa, sem-terra, preferencialmente com experiência de ocupação em acampamento, moradora nos assentamentos referidos e que aceite de forma livre e voluntária participar da pesquisa. Procuramos compartilhar a memória pessoal e coletiva, a mística camponesa, a experiência vivida nos acampamentos e assentamentos, a relação com a organização, seu sentir camponesa sem-terra. O deslocamento até o Extremo Sul da Bahía, para morar durante seis meses, foi o alicerce para aprofundar no trabalho de campo.

Também realizamos conversas com pessoas chave, como o professor filósofo Ademar Bogo, autor do livro “O vigor da mística”. Sua conversa foi fundamental para compreender a dimensão teórica e militante que dá origem à teorização da mística camponesa praticada pelo Movimento Sem-Terra (MST) no Brasil.

### **5.3 O percurso metodológico à luz da transmetodologia**

Para a transmetodologia é fundamental aprender a fazer perguntas, tensionar os questionamentos fazendo cruzamentos empíricos, teóricos, metodológicos. Para isso é preciso acordar a sensibilidade, a imaginação, a capacidade de assombro, para fazer não só perguntas inteligentes, mas também perguntas sensíveis que permitam alcançar as múltiplas dimensões espaço-tempo da realidade que vivemos na América Latina. Para o professor Efendy Maldonado (2012; 2015) a comunicação cidadã requer confluências transmetodológicas de estratégias, táticas e culturas que potenciem o desenvolvimento de dimensões cognitivas e

criativas que se misturam com arte, prazer, liberdade, leituras, animação, sorrisos. A complexidade multidimensional da América Latina é exemplo de todas essas confluências e somadas todas as desigualdades, opressões, lutas e disputas de vida. Para o autor, as experiências comunicacionais na região nos desafiam a trabalhar em duas linhas estratégicas:

A primeira, focada nas culturas populares, étnicas, vizinhas, regionais, de gênero, migratórias, classistas e etárias, aproveitando todas as possibilidades socioculturais, educativas e políticas que as mobilizações contemporâneas tornam possíveis, concentrando a tarefa na promoção e geração de movimentos *sociocomunicacionais*. Na segunda linha estratégica, no campo jurídico/político formal instituído da democracia liberal representativa. (MALDONADO, 2012, p. 30).

A construção das trilhas metodológicas de uma pesquisa em comunicação com sujeitos e para sujeitos devem estar atreladas ao compromisso com a realidade que vivemos e ao conhecimento e reconhecimento do contorno e entorno do problema/objeto. “Já nos advertia Bachelard (1977) que a observação da realidade concreta, não é base suficiente para fundar a fabricação de conhecimento científico, que a compreensão do mundo concreto/empírico necessitaria do pensamento, da teoria para realizar-se” (BONIN, 2011, p. 32). Os atravessamentos dos campos do saber fortalecem a compreensão das realidades na perspectiva crítica, a qual se logra dos diálogos entre a pesquisa teórica, empírica, epistemológica e metodológica. A contextualização da pesquisa valoriza o conhecimento local sem descuidar as conexões globais, e em termos transmetodológicos será o pensamento dialético que suscitará rupturas e questionamentos à produção do conhecimento (MALDONADO, 2013). Seja de tipo científico ou aquele que se constrói no cotidiano das experiências que serve para fortalecer a organização social.

A transmetodologia define-se como uma vertente epistemológica que afirma a necessidade de confluências e confrontações entre vários métodos, realizando processos de atravessamento lógico, desconstrução estrutural, reconstrução de estratégias e problematizações redefinidas [...]. Nutre-se de conhecimentos transdisciplinares, na dimensão teórica, e promove estratégias de exploração, experimentação e reformulação metodológica. (MALDONADO, 2012, p. 31).

Para que a transmetodologia seja geradora de processos orgânicos na pesquisa em comunicação, Maldonado (2011; 2012; 2013) sugere compreender a complexidade da comunicação ressaltando as confluências históricas, culturais, linguísticas, discursivas, assim como as contradições que se geram na mesma dinâmica do acontecer social, pois os sujeitos que fazem a comunicação estão imersos em contínuos fluxos de emoções, sensações, informação, desinformação, tomada de decisões. Portanto, quando falamos de confluências

não se trata de processos pacíficos e cristalizados. Compreendemos que os sujeitos da comunicação operam em ambiências cada vez mais condicionadas pelas lógicas produtivistas e midiáticas.

O reconhecimento do lugar da pesquisa é fundamental para pensar os caminhos metodológicos, porque é a consciência da pesquisadora que vai ter a capacidade de perceber essas fissuras, por isso pensar o método em termos da transmetodologia é tornar mais complexa a pesquisa, é problematizar o problema, é contextualizar o empírico, desconstruir e reconstruir as teorias, sem negar que a ciência assim como a pesquisa estão inseridas em relações de poder. Além disso, a transmetodologia define fases internas que preparam o caminho para construir metodologias transformadoras: pesquisa exploratória, pesquisa teórica, pesquisa empírica, pesquisa metodológica, pesquisa da pesquisa. Tanto Efendy Maldonado como Jiani Bonin concordam que estas fases não são estruturas prontas e tampouco fixas e sim provocações para desenvolver trilhas próprias que respondam às necessidades dos grupos sociais, os contextos e os requerimentos que a mesma pesquisa vai explorando. Dessa forma, a responsabilidade da pesquisadora é importante para viabilizar todos os mundos que, como correntes das águas subterrâneas, vão fluindo e definindo os caudais da superfície, do mesmo jeito na pesquisa aquilo que não está evidente, muitas vezes determina as estratégias da exterioridade sensível que se investiga.

Assumimos, então, o desafio de ingressar na transmetodologia, transdisciplinariedade, da multidimensionalidade do espaço/território/campo pela complexidade das mulheres camponesas, para aportar tanto na práxis da pesquisa, como no exercício da comunicação a partir do povo. Com essa grandiloquência fomos abrindo brechas, para finalmente propor uma pesquisa que dialogue com a comunicação do comum (SODRÉ, 2002; 2014; 2021; PAIVA, 1998) e a comunicação popular (KAPLÚN, 1985; 1998; MARTÍN-BARBERO, 1983; 1987; 1991; GARCÍA CANCLINI, 1985; 2004; PERUZZO, 2006; 2008; 2009; 2021<sup>a</sup>; 2021<sup>b</sup>; PAIVA, 2021; MATA, 1985; 2011; SUZINA, 2021; POZZO, 2021; AMADOR; GONZÁLEZ, 2018; PRIETO CASTILLO, 2021). “Na realidade, diálogo não significa prioritariamente troca de palavras, mas abertura e ampliação do laço coesivo com vistas ao fortalecimento do vínculo humano” (SODRÉ, 2014, p. 260).

Na perspectiva transmetodológica, a pesquisa exploratória é fundamental na construção de um projeto de pesquisa e no seu posterior desenvolvimento. O conhecimento cada vez mais aprofundado do objeto/problema de investigação permite ao pesquisador tomar decisões fundamentadas em processos metodológicos, ao mesmo tempo definir a abrangência e os limites da investigação. A possibilidade infinita de mergulhar no conhecimento científico

demanda, paradoxalmente, a necessidade de colocar limites teóricos, empíricos, temporais que coadjuvem ao sucesso do processo e à consolidação do projeto. Segundo Jiani Bonin (2013, p. 31):

As constatações e pistas obtidas na pesquisa exploratória, assim trabalhadas alimentam o amadurecimento do desenho investigativo em planos diversos, relacionados ao problema/objeto, a aspectos da problemática, à construção teórica e à fabricação metodológica da observação empírica.

Em consonância com Bonin, a pesquisa exploratória se constituiu no processo articulador. Processo recolhido no capítulo da pesquisa exploratória.

A pesquisa teórica está ligada ao conhecimento e (re)conhecimento do sujeito-objeto-problema da pesquisa, segundo Efendy Maldonado (2011, p. 294-295):

A pesquisa teórica não pode ser reduzida a mera revisão de literatura para ser editada em resenhas rápidas e repetitivas; pelo contrário exige a problematização constante das ideias e os raciocínios propostos, inserindo nos raciocínios, as questões e os aspectos do problema/objeto em fabricação.

A experimentação foi estruturante nas texturas do tecido teórico, ela opera na liberdade, demanda responsabilidades, maturidade, escuta, perseverança, autocrítica e dedicação na busca do conhecimento. No caos epistêmico, encontramos a procura do objeto empírico (que no início da pesquisa não terminava de acontecer). A falta de um objeto empírico definido, influiu em um mapeamento pouco eficiente de disciplinas sociais, políticas e comunicacionais. Além disso, as primeiras inspirações teóricas foram: com Silvia Rivera Cusicanqui (2018), a socióloga Aymara, boliviana, que é o ponto de partida com a teoria do pensamento “abigarrado”<sup>10</sup> e o reconhecimento do sujeito “mestiço”. A partir dela fomos ler o sociólogo e filósofo boliviano René Zavaleta (2015) e o sociólogo mexicano Pablo González (2018) que aporta com o modelo do “colonialismo interno”, todos numa linha de pensamento político do marxismo crítico. Essa entrada no pensamento colonial nos levou a encontrarmos com as origens da crítica ao pensamento colonial de Franz Fanon (2008) o psiquiatra nascido na Ilha de Martinica quando era colônia francesa. Ainda que estes autores não apareçam no atual percorrido teórico, são fundamentais na estruturação do quadro teórico.

Também temos outro tecido teórico que aparece nas teorias da comunicação, temos as texturas de Gregory Bateson (1972, 1997) e a escola de Palo Alto, com a compreensão da

---

<sup>10</sup> Palavra em espanhol que significa uma conjunção de coisas, cores heterogêneas que não têm muita harmonia entre si, mas que se relacionam. É uma interpretação seguindo o pensamento de Silvia Rivera Cusicanqui.

comunicação como organismo que estabelece redes relacionais. Foi o livro “Comunicação Crítica” (2000) de Lucien Sfez que nos levou até Bateson e ele até Winkin (1998) e a nova comunicação. Os aportes de Muniz Sodré também foram importantes, uma vez que refletem sobre as estruturas da comunicação com a “Antropológica do espelho” (2002) e a “Ciência do Comum” (2014) e, nesse sentido, auxilia na produção de uma teoria articuladora da proposta de tese. Nessa ordem, poderíamos continuar alargando uma infinidade de tecidos que se rompem, somem e, às vezes, não participam na narrativa final da pesquisa, porém, formam parte das rupturas epistemológicas e a construção de um método. Maria Immacolata V. Lopes (2018, p. 45-46, grifos no original) afirma:

No método, podemos identificar as ferramentas através das quais promove-se o olhar para o novo. Essas ferramentas são *a migração conceitual e a construção de metáforas*. Migração conceitual de um domínio para outro, o que garante a ressignificação e ampliação de conceitos e noções, originariamente disciplinares; e a construção de metáforas para o pensamento não linear, a sua abertura a diversas interpretações ou reinterpretações para encontrar ressonância com as ideias de um interlocutor.

Projetamos, então, uma espécie de tecitura cartográfica a partir da metáfora da seda da aranha, isto é, existe um movimento orgânico no devir espaço temporal de cada nó: mulheres camponesas, mística camponesa, comunicação do comum, comunicação popular que nos leva de um movimento teórico até outro movimento, por uma relação de imantação entrópica. Assim, a primeira ideia dessa pesquisa foi pensar as mulheres camponesas em processos de lutas inspiradas em Dolores Cacuango e Tránsito Amaguaña (Equador)<sup>11</sup>, Bertha Cáceres<sup>12</sup> (Honduras), Maria Acuña<sup>13</sup> (Peru), Margarida Alves<sup>14</sup> (Brasil), em interface com a comunicação para refletir sobre o colonialismo interno e a mestiçagem. Tal ideia demandou

<sup>11</sup> Dolores Cacuango (1881 - 1971) e Tránsito Amaguaña (1909 - 2009) mulheres indígenas dos Andes do Equador que lutaram desde 1900 pelos direitos das mulheres, dxs trabalhadorxs, pela educação bilingue, pelo fim do “huasipungo”. “Los terratenientes ofrecían los huasipungos (pequeñas parcelas que concedían los señores feudales a los indios para la reproducción alimentaria del indígena, como una manera estratégica de cooptarlos mediante un discurso paternalista), a cambio del trabajo que realizaba el indio y su familia, entendiéndose que el pedazo de tierra nunca le llegaba a pertenecer al indígena.” (LÓPEZ, 2012, p. 106).

<sup>12</sup> Berta Cáceres (1971 – 2016) liderança da Honduras, defensora dos rios do povo Lenca que foram atingidos por projetos hidroelétricos. Assassinada em 2016. Para mais informação: Disponível em: <https://bitly.com/9iOeeye>. Acesso em: 10 dez. 2021. Disponível em: <https://www.clacso.org/por-siempre-bertha-caceres/>. Acesso em: 10 dez. 2021.

<sup>13</sup> Máxima Acuña (1970), mulher indígena que junto com seu esposo e família defendem suas terras da minera Yanacocha, pela luta pacífica que enfrenta desde 2011, ganhou o prêmio Goldman. Mais informação disponível em: <https://es.mongabay.com/2016/09/maxima-acuna-yanacocha-mineria/>. Acesso em: 11 dez. 2021.

<sup>14</sup> Margarida Alves (1933 – 1983) mulher camponesa nasceu na Paraíba. Assassinada na luta, a pauta dela eram os direitos das e dos camponeses, a reforma agrária e a educação popular. E é outro corpo que é sacrificado na procura de vida digna. Mais informação: <https://bitly.com/7OA14Ui>. Acesso em: 11 dez. 2021.

uma viagem pela história, sociologia, antropologia indígena/camponesa, especialmente do Equador e do Brasil. E, a cada vez o foco da pesquisa teórica perdia horizonte certo, se expandia e se converteu em um mundo de referências inapreensíveis. Só com o trabalho empírico com Rosita no Equador foi possível encontrar um eixo certo como horizonte de pesquisa.

### 5.3.1 A Pesquisa da Pesquisa

A pesquisa da pesquisa é um procedimento que amplia o conhecimento sobre o tema da tese e fornece referências da bibliografia especializada. Segundo Jiani Bonin (2011, p.34), “implica trabalhar com investigações produzidas (e em áreas de interface) relacionadas ao problema/objeto”. O objetivo deste procedimento, além de ser eminentemente pedagógico e formativo, é reconhecer o trabalho já feito no mesmo nível (dissertações e teses), para compreender que a pesquisa não é fundacional, ela sempre vai se beneficiar do conhecimento produzido por outrxs pesquisadorxs e por experiências pelas quais já passaram outrxs colegas.

Fomos procurar nas bases de dados, especialmente da CAPES, com as palavras-chave: “comunicação+mulheres camponesas” e encontramos trabalhos desenvolvidos em PPGs diversos, que colocam em destaque as mulheres camponesas em interface com alguma temática relacionada com a comunicação, por exemplo: PPGs de Desenvolvimentos sustentável, Educação, Serviço Social, Direito, Geografia e Comunicação. Os critérios de seleção das teses e dissertações foram: que os sujeitos da pesquisa fossem mulheres camponesas e mulheres rurais, na interface com a comunicação e a organização social e, por outro lado, procuramos pesquisas sobre mística camponesa. O critério temporal foi entre 2010 até a atualidade, ainda que registremos três que são mais antigas, porém sua temática é histórica ou relacionada às organizações sociais.

Os achados correspondem a programas da pós-graduação muito diversos, como está no quadro na sequência:

Quadro 4 – Pesquisa da pesquisa – palavras-chave: comunicação + mulheres camponesas

<b>TÍTULO</b>	<b>AUTORA/AUTOR TIPO DE TRABALHO</b>	<b>ANO</b>	<b>PROGRAMA</b>	<b>UNIVERSIDADE</b>
Mulheres camponesas em luta: resistência, libertação e empoderamento	Isaura Isabel Conte /Dissertação	2011	Educação nas Ciências	UNIJUÍ
Mulheres camponesas idosas e suas leituras das cartilhas do movimento	Elisiane de Fatima Jahn	2013	Educação	UFGRS

de mulheres camponesas/rs	/Dissertação			
Movimento de mulheres camponesas na trajetória feminista brasileira: uma experiência de luta por direitos e liberdade	Isabela Costa da Silva /Dissertação	2013	Serviço Social	UFJF
A participação das mulheres nos movimentos agroecológico e feminista e a contribuição do jornal brasil de fato	Suelyn Cristina Carneiro da Luz /Dissertação	2014	Comunicação	Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho
A atuação do movimento de mulheres camponesas (MMC): uma perspectiva de suas estratégias e especificidades	Maria Clara Capel de Ataides /Dissertação	2017	Direito Agrário	UFG
Mulheres camponesas e agroecologia no MST do Paraná: os territórios do cotidiano da luta e da luta no cotidiano	Priscila Facina Monnerat /Dissertação	2017	Geografia	UFP
Trânsitos musicais e comunicação popular: experiências de protagonismo de mulheres negras em Cachoeira, BA.	Francimaria Ribeiro Gomes /Dissertação	2017	Estudos interdisciplinares sobre mulheres, gênero e feminismo	UFBA

Fonte: Elaborado pela autora.

Fora da área de conhecimento da comunicação foi possível encontrar mais trabalhos relacionados com as mulheres, com o campo e com os movimentos sociais. No portal da CAPES predominam as pesquisas com mulheres camponesas na relação com a educação e os processos organizacionais atrelados ao gênero, território, sendo as áreas de conhecimento de maior demanda: educação, agronomia e direito. Outro elemento para ressaltar é que todas são de mestrado.

Na procura com as palavras-chave: “comunicação + mulheres rurais”, o resultado foi parecido ao anterior:

Quadro 5 – Pesquisa da pesquisa – palavras-chave: comunicação + mulheres rurais

<b>TÍTULO</b>	<b>AUTORA/AUTOR TIPO DE TRABALHO</b>	<b>ANO</b>	<b>PROGRAMA</b>	<b>UNIVERSI DADE</b>
Trabalhadoras rurais de feira de Santana: gênero, poder e luta no sindicato (1989-2002)	Tatiana Farias de Jesus /Dissertação	2009	Estudos Interdisciplinares sobre mulheres, gênero e feminismo	UFBA
Jovens rurais, corações urbanos: jornal nacional e as desigualdades sociais do campo	Julia Mello Schnorr /dissertação	2013	Comunicação	UFMS
Eu tenho aquele prazer e tenho uma responsabilidade” um ensaio sobre lideranças rurais femininas em comunidades no Maranhão	Nelsivania Pinheiro de Galiza /Dissertação	2015	Psicologia	UFM
“Medo nós tem, mas não usa”: narrativas feministas rurais do movimento da mulher trabalhadora	Gabriela Monteiro Araujo /Dissertação	2019	Estudos Interdisciplinares sobre mulheres,	UFBA

rural do nordeste (MMTR-NE)			gênero e feminismo	
Mulher rural: consumo e comunicação nas roças de Camboriú/SC	Joana Gall Pereira /Dissertação	2019	Comunicação	UFP

Fonte: Elaborado pela autora.

Depois de 2020, quando pouco a pouco foi se revelando o tema de pesquisa e se conseguiu estabelecer contato com mulheres camponesas no Brasil, todas tinham vínculo com o Movimento Sem-Terra (MST) e o Movimento de Mulheres Camponesas (MMC). Então, procuramos documentos no MST (página web e “armazém da memória”), além de muita literatura especializada, encontramos algumas teses e dissertações que estão nos arquivos do MST. Outras foram encaminhadas por colegas ou encontradas por referências vindas de grupos de pesquisa.

Quadro 6 – Pesquisa da pesquisa – repositórios vários

<b>TÍTULO</b>	<b>AUTORA/AUTOR TIPO DE TRABALHO</b>	<b>ANO</b>	<b>PROGRAMA</b>	<b>UNIVERSIDADE</b>
Compreensão do jornal sem terra pela teoria da ação comunicativa	Adriana Araújo Passos /Dissertação	2000	Extensão Rural	UFV
Mulheres da terra: história e memória das assentadas de Sumaré II no limiar do século XXI	Claudia Delboni /Dissertação	2008	História Social	USP
O Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra e seus temas: 1981-2001	Antonio Alves Becerra /Tese	2011	História Social	PUC/SP
O discurso jornalístico e o processo de marginalização social do Exército Zapatista de Libertação Nacional e do movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra	Edson Antoni /Tese	2012	História	PUC/RS
Marcha Dialética do MST formação política entre campo e cidade	Pablo Nabarrete Bastos /Doutorado	2015	Ciências da Comunicação	USP
Múltiplos olhares, múltiplas mediações: as representações sociais da ruralidade entre os jovens rurais da microrregião de Santa Cruz do Sul	Yhevelin Serrano Guerin /Tese	2017	Desenvolvimento Regional	UNISC
Questão de gênero e MST: os coletivos de auto-organização das mulheres no Espírito Santo	Maísa Maria Baptista Prates do Amaral /Dissertação	2018	Política Social	UFES
O rural em rede: rádio, midiatização e ruralidade no cotidiano da zona da mata mineira	Faga, Kátia de Lourdes /Tese	2018	Extensão Rural	UFV
Dinâmicas rurais contemporâneas e configurações sociais de gênero	Ariane da Silva Favareto /Tese	2019	Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade	UFRRJ

Organizações armadas e camponeses comunicação, emoções e engajamento político (1968-1975)	Fabrcio Teló /Tese	2019	Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade	UFRRJ
Feminismo camponês popular: contribuição das mulheres camponesas a luta de transformação social	Iridiani Graciele Seibert	2019	Ciências Sociais, Estudos Comparados Sobre as Américas.	U. de Brasília
Movimento camponês e consciência de classe: a práxis organizativa da via campesina internacional na América Latina	Ándrea Francine Batista /Tese	2019	Serviço Social	UFRJ
Corpos rurais. paisagens, sexualidades e transcendência em filmes de paiol	Analu Favreto /Dissertação	2020	Ciências da Comunicação	UNISINOS
Cooperação agroecológica, natureza e gente	Flavia Donini Rossito	2020	Meio Ambiente e Desenvolvimento	UFP

Fonte: Elaborado pela autora.

Por uma necessidade de ter acesso ao conhecimento contextualizado do Brasil, que é uma demanda minha como pesquisadora estrangeira, priorizamos os trabalhos na interface “mulheres camponesas e comunicação”, e nessa procura encontramos duas dissertações que abordam a mística camponesa no MST, uma última registrada em 2021. Na sequência recolhemos alguns elementos constitutivos da mística:

Fabiano Coelho realizou a pesquisa para mestrado “A prática da mística e a luta pela terra no MST” (2010), no Programa de Pós-Graduação em História, da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). A dissertação foi publicada em 2014 pela Editora UFGD, com o título de: “A alma do MST? A prática da mística e a luta pela terra”. O autor faz uma contextualização histórica do Movimento Sem Terra desde 1980 até 2009, para discutir a construção da mística camponesa na organização do MST. É um trabalho bibliográfico e de coleta de fontes orais. Apresenta a mística como uma prática política e cultural do MST para fortalecer o espírito militante dos acampados, e se inspira nos ritos católicos, especialmente da teologia da libertação. Segundo o autor, a mística foi estratégica na luta do movimento, já que é “desencadeadora de memória, representação e ação política.” (2010, p. 10).

Paulo Alexandre Laskoski, é o autor da dissertação “O conteúdo camponês na mística do MST” (2021), no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural Sustentável da Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Esta dissertação faz uma contextualização histórica do MST e entende a mística como herdeira das práticas rituais do catolicismo. O interessante é que identifica o camponês como insumo da mística camponesa. “Esta pesquisa procurou dar foco, identificar e discutir quais são as abordagens existentes da mística e de que

forma o camponês se torna conteúdo para a mística.” (2021, p. 8). Propõe recorrer à física e à metafísica da mística como uma potência criadora.

Sobre os feminismos campesinos e populares encontramos uma dissertação que acreditamos será referencial, e se intitula: “Feminismo camponês popular: contribuição das mulheres camponesas a luta de transformação social” da autora Iridiani Fraciele Seibert, uma reconhecida militante dos feminismos camponeses.

É importante salientar que definir e expressar um feminismo próprio desde as mulheres camponesas não significa negar outras formas e pensamentos da luta feminista, significa apenas colocar para a reflexão e qualificação do pensamento feminista, desde outro lugar de vida, de trabalho e de ação política, o campo e a luta popular, uma perspectiva para a ação de libertação das mulheres, de todas as mulheres. (SEIBERT, 2019, p. 10).

Esta dissertação foi importante pelas indicações bibliográficas. Fazem um diálogo permanente com os feminismos latino-americanos e evidencia o vínculo com a militância do Movimento das Mulheres Camponesas – MMC, a Via Campesina e a CLOC.

O mapeamento das dissertações e teses foi fundamental na localização de bibliografia referencial, na identificação de perspectivas sobre as camponesas, e a relação com os sistemas de produção e com a sociedade. Queremos salientar, especialmente, a tese do professor Pablo Nabarrete Bastos, “Marcha Dialética do MST formação política entre campo e cidade” (2015), no Programa de Pós-graduação de Ciências da Comunicação da USP. Se bem que é uma pesquisa abrangente que enfoca a relação do campo e a cidade mediante a organização militante do MST, para efeitos desta pesquisa os aportes se centraram nas reflexões sobre os encontros e desencontros com o MST na perspectiva comunicacional. O autor realiza uma interessante pesquisa antropológica na Escola Nacional Florestan Fernández, uma referência de formação política das organizações sociais do Brasil e América Latina. Dedicou um capítulo a trabalhar o popular na perspectiva do conceito de hegemonia, com autores como Lenin, Gramsci, Marx, Mao-Tse Tung, Luckacs, Hall.

Pela abrangência das dissertações e tese encontradas, decidimos comentar aqui apenas aquelas que têm maior transcendência e são citadas no decorrer desta pesquisa.



## 6 COSTURANDO TEORIAS PARA CONSTRUIR AS TECITURAS

O capítulo teórico se constrói a partir da lógica da seda da aranha, costurando autores e teorias, sempre em relação com a pesquisa empírica. Em termos metodológicos, as reflexões teóricas acompanham as reflexões das mulheres camponesas sem-terra com quem andamos nessa pesquisa. Para estruturar a abordagem, dividimos em quatro grandes dimensões: a) O comum na comunicação; b) A comunicação popular; c) As Mulheres Camponesas se Organizam e se Tornam Sementes; e d) Aproximação às comunidades comunicantes.

### 6.1 Aproximação ao comum na comunicação

Da comunicação do comum vamos tecer um caminho até o comum na comunicação, tendo no horizonte epistêmico o trabalho do professor Muniz Sodré (2002; 2007; 2014; 2021). A premissa nos questiona a pensar os modos de operar da noção de comum na comunicação, não como um conceito a mais a ser desenvolvido, se não como uma noção fundante da comunicação que permite focar o estudo nos vínculos ou laços que se estabelecem nos processos comunicacionais. Em consequência, vamos nos debruçar sobre o “comum” como o “entre” que existe no ser-no-mundo, esse “entre” que está no processo comunicacional e se potencializa a partir da noção do “vazio” e a noção da “possibilidade”, o qual nos levará a uma compressão inicial daquilo que vamos nomear como “comunidade comunicante”. Desse jeito, se estabelece um tripé entre comum-comunicação-comunidade.

Na procura etimológica da palavra comum, encontramos que o termo provém do latim *communis*, que significa “ato de repartir deveres em conjunto”, relacionada a *munus*, tarefa, dever, ofício, vinculada à raiz “mei” cambiar, mover. O prefixo “com” está relacionado com a raiz indo-europeia “kom”, que significa “junto, cerca de”, que dá origem à palavra grega *Kolvoç = koinos/koinon* que significa comum<sup>1</sup>. A trajetória histórica da palavra *koinon* nos leva a compreender a potência deste termo na configuração da *polis* na Grécia Clássica, já que de *koinon* se deriva a palavra *koinonia*, cujo sentido remete à comunidade solidária de homens e mulheres nascidos e radicados na *polis*. Essa consideração faz que participe na configuração do estado democrático na Grécia Clássica, já que a *polis* se fundamenta em três sentidos: físico, constitucional e comunitário (DE LA FUENTE, 2014). A palavra *koinonia* que seria o substantivo do adjetivo *koinon*, estaria vinculada à origem dos termos latinos: *communicatio*

<sup>1</sup> Tomado de várias fontes informais: Disponível em: [COMÚN \(dechile.net\)](http://COMÚN (dechile.net)) Acesso em 03 maio 2022. Disponível em: [KOINÉ \(dechile.net\)](http://KOINÉ (dechile.net)). Acesso em 03 maio 2022.

(substantivo), *communicare* (forma verbal) e *communis* (adjetivo) (LIESEN, 2014; DE LA FUENTE, 2014). Além disso, é importante entender que desde a origem grega do termo *koinon*, comum tem uma dimensão política e social na concepção da polis como um processo de agregação de aldeias, povos, comunidades, que para se comunicar geraram uma língua comum, chamada koiné<sup>2</sup>, que é a confluência de vários assentos e dialetos, e que deu origem ao grego moderno.

Cabe recordar que el término *koinonia*, sustantivo del adjetivo *koinon* («común»), es la palabra griega por excelencia que designa la «sociedad» o la «comunidad» humana, en el sentido de convivencia y apoyo mutuo entre un grupo de personas identificadas política y socialmente. El propio adjetivo *koinon* tiene también una importante acepción política que sale a la palestra con la consolidación de la polis como estado de ciudadanos iguales con conciencia comunitaria y colectiva. (DE LA FUENTE, 2014, p.167).

No entanto, longe de tentar fazer uma pesquisa histórica filológica, nos dedicamos a encontrar a gênese das palavras para entender a evolução cultural delas, os “mistérios” que se podem enxergar nessa historicidade e as conexões que podemos estabelecer através de uma breve genealogia de sentidos de algumas das noções chaves como comuns, comunicação, comunidade, todas com um mesmo tronco etimológico. Assim, “a palavra comunicação é uma tradução direta da palavra latina *communicatio*, que, por sua vez, é o substantivo para a forma verbal *communicare* e para o adjetivo *communis*” (LIESEN, 2014, p. 90). Porém, segundo Maurício Liesen, a origem da palavra latina estaria subordinada às palavras gregas: *anakoinoseis* e *koinonia*, e que “na Grécia Antiga, a *koinonia* fazia parte tanto do vocabulário comum quanto do discurso sagrado e mitológico. “Como ressaltou Seesemann (1933, p. 3-23), a palavra *koinonia* significava tomar parte, participar de algo – mas nunca no sentido de uma ação futura, ainda não realizada. O seu uso dativo – comunicar com alguém ou algo – já denotava a constituição de uma comunidade ou sociedade” (LIESEN, 2014, p. 91).

Segundo Luiz Martino, o termo comunicação, em efeito, tem sua origem do latim *communicatio*, aliás ele identifica três morfemas/elementos mórficos: “um raiz *munis*, que significa ‘estar encarregado de’, que acrescido do prefixo *co*, o qual expressa simultaneidade, reunião, temos a idéia de uma ‘atividade realizada conjuntamente’, completada pela

<sup>2</sup> Segundo o Dicionário Priberam da Língua Portuguesa: koiné [còinê] (palavra grega) adjetivo feminino e substantivo feminino 1. [Linguística] Diz-se de ou língua comum, falada e escrita pelos povos da Magna Grécia entre o século IV a.C. e o século V d.C., baseada no dialeto ático, ainda que com certos caracteres jônicos e influenciada pelo latim de Roma (ex.: a língua koiné era a simplificação do grego clássico; a koiné deu origem ao grego moderno). Disponível em "koiné", in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2021, <https://dicionario.priberam.org/koin%C3%A9> [consultado em 31-10-2022]. Acesso em: 31 out. 2022.

terminação *tio*, que por sua vez reforça a ideia de atividade” (MARTINO, 2001, p. 13). De acordo com o autor, os primeiros sentidos dados à palavra *communicatio* apareceriam no âmbito do cristianismo antigo, seria no monastério dos cenobitas, que tinham uma vida eclesial em comunidade, que adotaram o termo para designar uma atividade que converge para uma partilha em comum, o que descreveram como “tomar a refeição da noite em comum” atividade que difere de um simples jantar sem interagir com o outro (MARTINO, 2001; LELO, 2016).

Eis que podemos imaginar que se construíam vínculos a partir da comida, dos sabores, do diálogo, do encontro dos corpos, dos olhares, se constituindo como uma atividade de comunhão dos sujeitos. Já em um contexto medieval, Muniz Sodré (2014, p. 192 afirma que “a *communicatio* era o sistema organizativo entre todos os entes, com Deus – um Deus comunicativo como princípio unificador”. O autor, numa citação de Hamman, “Deus é a fonte de toda comunicação: no Velho Testamento a natureza é entendida como um ‘grande livro’, no qual estão impressos os sinais de Deus” (SODRÉ, 2014, p. 192).

No livro “A nova comunicação”, o autor Yves Winkin descreve a evolução do termo “comunicação” na língua francesa e inglesa. Começa afirmando que na língua francesa “comunicar” e “comunicação” aparecem na metade do século XIV “O sentido básico, ‘participar a’, ainda está muito próximo do latim *communicare* (pôr em comum, estar em relação)” (WINKIN, 1998, p. 22). O autor afirma que o sentido relacionado a comungar (*communier*), comunhão (*communion*) vai-se distanciando no tempo. Já no século XVI, o termo se relaciona com outros usos e o sentido vai mudar para “participar, partilhar” uma notícia. Eis que no final do século o sentido vai mudar para “transmitir” (Dictionnaire de Furetière 1960).

No século XVIII, aparecem assim os “vasos comunicantes”. Parece, portanto que os usos que significavam globalmente “partilhar” passam progressivamente ao segundo plano, para dar lugar [...] a “transmitir”. **Do círculo, passa-se ao segmento.** Trens, telefones e mídias tornam-se sucessivamente “meios de comunicação”, ou seja, meios de passagens de A a B. É este sentido de *transmissão* que predomina em todas as acepções francesas contemporâneas”. (WINKIN, 1998, p. 22, grafia nossa).

No inglês aconteceu quase a mesma coisa, a palavra aparece no século XIV, para significar “ato de partilhar” (*communion*). Depois, *communication* no final do século XV significa “objeto posto em comum”; no século XVII torna-se “meio de pôr em comum”. Winkin (1998) diz que, provavelmente pelo desenvolvimento dos meios de transporte, no século XVIII, o termo foi usado para definir: estradas, canais e ferrovias. Apenas “no primeiro terço do século XX, nos Estados Unidos, e por volta de 1950, na Grã-Bretanha, o termo

começa a designar as indústrias da imprensa, do cinema e da rádio/televisão” (WINKIN, 1998, p. 23).

Na língua portuguesa o termo teve sua origem no século XV “*comunjaçã*”, atrelada à palavra *communio*, que também dá origem a “comunhão”. “Nos primeiros dicionários de “Vocabulário Português, e Latino (1712-1728), organizado pelo francês Rafael Bluteau, já continha a separação latina entre comunhão e comunicação – *communio* e *communicatio*” (LIESEN, 2014, p. 90):

Ainda dignas de nota são as definições da palavra como “convivência”, “trato” e “incorporação”, apresentadas em um dos primeiros dicionários dedicados ao português do Brasil, o Dicionário da língua brasileira, escrito por Luiz Maria da Silva Pinto e publicado em 1832, em Ouro Preto (cf. Pinto, 1832). Nesta mesma obra, o verbo comunicar apareceu como sinônimo de ter uma conversação com alguém.

Segundo Maurício Liesen (2014), os sentidos dados no português ao termo *communication* estão vigentes até agora. Além dessas referências, encontramos outros autores que revisitam o termo “comunicação” em perspectiva etimológica, como é o caso de Mario Kaplún no seu livro “El comunicador Popular” (1985), também William Raymond em “Palabras clave, Un vocabulario de la cultura y la sociedad” (2003), para citar alguns.

As aproximações etimológico-históricas à noção de comum e comunicação nos permite compreender o rastro cultural e a evolução semântica das palavras, assim como as diferentes trajetórias e compreensões que estão determinadas por formas de nomear e narrar a realidade que impera em cada época e obedece, também, aos registros geográficos. Assim, o comum tem sua origem na cultura indo-europeia, grega e latina, o que nos leva a pensar que, quiçá nos povos da Abya Yala pré-hispânicos existe também essa condição de partilhar, dialogar, transmitir, de pôr em comum, estar em relação com; é dizer “comunicar”<sup>3</sup>, mas possivelmente estas experiências estão faladas e compreendidas de outras maneiras e com outras vozes.

Apenas para pensar que as experiências e a cosmovisão do mundo pré-hispânico nem sempre estão contempladas nas lógicas do vocabulário ocidental europeu. Porém, a necessidade de sobreviver e disputar os espaços de vida constroem a possibilidade de adaptação a um convívio misturado, sofrido, atravessado por apagamentos e violências que

---

<sup>3</sup> Como referência o livro: “La Comunicación antes de Colón. Tipos y formas em Mesoamérica y los Andes” (2008), editado por el Centro Interdisciplinario Boliviano de Estudios de la Comunicación, bajo la dirección general de Luis Ramiro Beltrán Salmón.

chegam até o extermínio de povos inteiros, mas também reverberam processos de troca e mimetização.

Pensando em termos do reconhecimento do Outro<sup>4</sup>, diferente desde a exterioridade (DUSSEL, 1994) os povos originários que lograram sobreviver à lógica sacrificial da modernidade colonial entram em profundos processos de mestiçagem. Os povos tiveram que se reconhecer pela primeira vez como periféricos nos seus próprios territórios em relação à centralidade europeia estabelecida pela modernidade. Foi necessário, então, entender a lógica do colonizador, a língua do colonizador, experimentar outros sabores, comidas, alimentos para conseguir sobreviver sem deixar para atrás suas próprias línguas, cosmovisão, saberes, comidas, relações culturais, diversidade política e vínculos com os territórios. É nesse embate, marcado pela colonização, usurpação e negação do outro, que se dá o processo de conquista e colonização dos territórios da Abya Yala, aquilo que Enrique Dussel (1994) nomeia como o (em)cobrimento do OUTRO, porque, em lugar de “(des)cobrir” ou melhor seria de “se encontrar”, foi negada a alteridade do outro. Na negação do outro se destrói o comum que dá sentido às interações comunicacionais, é dizer, a possibilidade do “entre” que constrói laços afetivos, emocionais, de memória, de corpos.

O comum, então, seria aquilo que não se vê, que não é palpável, mas que está na matéria sensível das experiências corporais e dos afetos. Portanto, estaria na configuração mesma dos sujeitos coletivos potencializada pela dimensão mística existencial dos processos comunicacionais.

A despeito de todo intento de homogeneizar o mundo por parte das lógicas coloniais, a dialética própria dos povos, como sujeitos dinâmicos na sua própria história, configura processos de mestiçagem mediante vínculos e relações tanto dos corpos como dos saberes, comidas, crenças. É o que acontece em meio a intensas tensões e contradições, as mesmas que tentam novamente ser (em)cobertas, essa “extravagância” da modernidade de disfarçar os acontecimentos, para manter o *status quo* e continuar com o mito da modernidade e, do desenvolvimento.

---

<sup>4</sup> Para Muniz Sodré: “O sujeito que se comunica é o mesmo ser como “entre”, logo uma interioridade destinada a uma exterioridade, o Outro, a ser entendida antropológica ou psicanaliticamente como uma dimensão imprescindível à instauração do comum. Em outras palavras, é o sujeito de um diálogo estrutural, inerente à ideia de *communicatio*.” (2014, p. 214).

Por outro lado, Silvia Rivera Cusicanqui (2018, p. 78) radicaliza a compreensão dos processos de mestiçagem, mediante a existência do Ch'ixi<sup>5</sup> que aparece no horizonte epistêmico para nomear “essa mistura estranha que somos”<sup>6</sup>, além de sustentar que não devemos procurar a sínteses e sim trabalhar com e na contradição.

Então, a ideia é não procurar a tranquilidade do Uno, porque é uma angústia maniqueísta; é necessário trabalhar dentro da contradição fazendo da sua polaridade o espaço de criação de um tecido intermédio (*taypi*), uma trama que não é nem um nem outro, mas, sim, o oposto, é ambos ao mesmo tempo. (CUSICANQUI, 2018, p. 83, tradução nossa).<sup>7</sup>

Porém, a mesma autora afirma que as fruições não podem permanecer em estado puro ao longo do tempo, há que dar passo a um espaço intermédio (*taypi-ch'ixi* – palavra aymara), é preciso limar arestas para restabelecer a ligação, (re)constituir novamente os laços comunicativos que se alimentam de memória, encontros, rituais, saudades, para recuperar espaços dialógicos com o outro diferente.

Assim, o comum se reconhece na possibilidade do convívio nas diferenças do encontro das *outredades*, do reconhecimento da exterioridade, como o “entre” da comunicação onde as tensões se radicalizam para construir laços de comunidade. Desse modo, se pode enfrentar às estratégias do sistema moderno-colonial-capitalista-patriarcal que impõe dinâmicas de individualização baseadas na exploração dos corpos, na modelização da subjetividade e na usurpação dos territórios, tal como podemos olhar na continua despossessão do comum nas comunidades camponesas ao longo da história.

Uma correlação com isso pode ser encontrada no livro “Calibã e a Bruxa”, nele Silvia Federici (2017) afirma que, contrário ao que se narra normalmente, durante a sociedade feudal (fim século XIV aproximadamente) os camponeses organizados fizeram enérgicas batalhas contra os senhores feudais, acontecimentos conflituivos que atravessaram toda a Idade Média. “Com mais frequência, entretanto, consistia em um permanente litígio, pelo qual os servos trataram de limitar os abusos dos senhores, fixar seus ‘fardos’ e reduzir os muitos tributos que

<sup>5</sup> “A palavra *Ch'ixi*: simplemente designa em aymara a um tipo de tonalidade gris. Se trata de um color que por efecto de la distancia se ve gris, pero al acercarnos nos percatamos de que está hecho de puntos de color puro y agónico: manchas blancas y negras entreveradas” (CUSICANQUI, 2018, p. 79).

<sup>6</sup> “esa mezcla rara que somos” (CUSICANQUI, 2018, p. 78).

<sup>7</sup> “La idea es entonces no buscar la tranquilidad de lo Uno, porque es justamente una angustia maniquea; es necesario trabajar dentro de la contradicción, haciendo de su polaridad el espacio de creación de un tejido intermedio (*taypi*), una trama que no es ni lo uno ni lo otro, sino todo lo contrario, es ambos a la vez”. (CUSICANQUI, 2018, p. 83).

lhes deviam em troca do uso da terra” (BENNET, 1967; COULTON, 1955, p. 35-91; HANAWALT, 1986a, p. 32-5 *apud* FEDERICI, 2017, p. 54).

No Brasil as lutas históricas pela liberdade no tempo da colônia portuguesa e durante a república têm um vínculo com processos históricos de usurpação, autoritarismo, escravidão, migrações forçadas que provocaram intensos movimentos de desterritorialização e reterritorialização, bem como a procura da floresta como lugar de proteção. Pensa-se aqui na construção dos quilombos, por exemplo, o Quilombo dos Palmares (finais de 1500 até finais 1600, perto de Pernambuco) que se organiza pela rebelião e fuga de homens e mulheres negras escravizadas, as quais conformam este grande quilombo que acolheu cerca de vinte mil habitantes. Já durante a República, em 1955, surgem as Ligas Camponesas pela expulsão de foreiros (SILVA; SANTOS, 2020). Cabe lembrar que o termo *commons*, que na atualidade é usado pelos processos colaborativos de produção tecnológica, originalmente foi usado pelos camponeses para regular o uso coletivo dos territórios, caminhos, florestas a partir do princípio do costume.

Então, por que é importante atingir o comum? Porque o comum é a potência do coletivo, são aqueles laços que não se vê, é o vazio, essas doses de mistério que movem a esperança nas disputas pelos territórios e que fortalecem os laços de comunidade. Muniz Sodré (2014, p. 206) afirma que “a comunidade não é uma substância transcendental: *o comum é um vazio*<sup>8</sup>, [...] seguindo a indicação de Heráclito (‘o laço que não se vê é mais forte do que o que se vê’), que ‘o lugar comum quer dizer algo, mas não diz’”. Por exemplo, podemos falar da mística camponesa, os rituais para semear e coletar, o conhecimento das fases da lua, a direção dos ventos, a chuva para as atividades agrícolas e pesqueiras, saberes sumamente sofisticados de tradução e interpretação dos vínculos que se reconhecem nos acontecimentos do cosmos. Dessa maneira, se dá um deslocamento sutil do antropocentrismo até um intercâmbio de escutas, mais que de fazeres, de percepções do mundo “natural” para estabelecer trocas de conhecimento mútuo em permanente tensão. Para entender os modos do comum deve-se pensar que o fazer está num segundo plano, sem desmerecer a ação, assim o comum vai aparecendo nos diferentes processos comunicacionais que não se restringem

---

<sup>8</sup> O vazio aqui não pode ser tomado como a nada, ou como aquilo que não tem substância, já que constitui o comum mesmo, segundo Sodré “o vazio é também a potência de criatividade autônoma.” (2014, p. 207). Aliás o vazio tem a possibilidade de se constituir como mediação. “Las mediaciones son simbólicamente constituidas a partir de una condición de posibilidad, un a priori que no es ninguna convención recíproca sino un vacío generativo (así como el número cero), un principio abstracto de organización inherente a la condición humana -lo común-.” (SODRÉ, 2017, p. 36)

unicamente à prática discursiva e, tampouco, se limita às relações midiáticas das micropolíticas da sociedade.

Nessa linha de pensamento, se existe uma dimensão mística do comum, também convém trazer à tona os modos pelos quais a construção do comum está atrelada aos processos sociais de disputas por direitos.

O comum cotidiano é um *universal*, não no sentido filosófico e forte de uma prescrição racional e abstrata, mas de uma concreção (assim como a diversidade humana é um universal concreto) inerente ao ser-com ao estar junto: o comum induz universalmente ao diálogo e à ação, que são momentos estruturais, espontâneos e necessários da “arte” humana e diversa de comunicar-se.”<sup>9</sup> (SODRÉ, 2014, p. 221).

Eis que a experiência com as mulheres camponesas sem-terra nos permite compreender que, durante as lutas e disputas pelo território, o comum vai repercutir por uma necessidade de sobrevivência. As contradições que se dão nos processos comunicacionais têm um caráter de imediatez e vertigem. Porque se geram vínculos no meio de tensões, acordos, confrontos, que devem ser resolvidos no mesmo momento do acontecimento, para conseguir manter controle sobre o coletivo para que o objetivo da luta não se perca e, tampouco, se coloque em risco as vidas das pessoas. Assim, por exemplo, na construção dos acampamentos do Movimento Sem Terra, as mulheres sem-terra vão ter que apreender a construir os vínculos com mulheres e homens que não se conhecem e, nesse desconhecimento do outro diferente, têm que encarar as dificuldades de organizar a moradia num acampamento entre as incertezas e a insegurança. Isto é, reconhecer as limitações próprias e dos outros, para estabelecer diálogos e ações que permitam a existência do acampamento e a sobrevivência dos sujeitos em situação de extrema vulnerabilidade e tensão.

Segundo Sodré (2014), o que se coloca em comum são as diferenças e se abre a porta à transcendência. Abrir a porta à transcendência a partir das diferenças não é um processo fluido, já que a convivência com *xs outrxs*, consigo mesmo e com as performances impostas pelo sistema-mundo determinam um embate constante, tanto com as instituições do biopoder (FOUCAULT) como com os próprios microambientes mediatos e imediatos. Nessa

---

<sup>9</sup> Essa formulação realiza Sodré (2014, 2012) a partir de compreender o comum na Modernidade, o autor afirma que existe uma dessacralização do comum que se gesta nas cidades, o que se evidencia na sensação de ruptura da espiritualidade que se dá na área urbana, se perde o senso do mistério, da possibilidade. Nas cidades tudo é possível, o desejo sempre na fronteira do permitido. A modernidade ao privilegiar o indivíduo quebraria a imanência do comum na *communicatio*, o que repercute no anonimato discursivo e existencial do sujeito no espaço público. Enquanto no espaço-território-campo ainda se privilegia os vínculos que se pode estabelecer com o todo, a mesma disposição da organização política do território não permite a negação do outro até chegar a uma condição de ser anônimo. No espaço-território-campo ainda se encontra o rastro da necessidade do encontro com a alteridade.

fricção/atrito permanente se faz emergente a dimensão do comum que remete aos vínculos, laços ou *harmonias*, não entendidas como reconciliação passiva. Pelo contrário, o comum se define no potencializar as tensões internas dos contrários para provocar complexas transformações (SODRÉ, 2014) e interpelar os poderes hegemônicos instituídos (pensando o comum como dimensão tática desde as organizações sociais de base comunitária).

Se assentimos que o comum intensifica as contradições internas, então devemos pensar que as organizações sociais de base comunitária vão precisar encontrar nas suas práticas cotidianas a potência do comum que lhes permita atravessar as contradições e interpelar os poderes hegemônicos. Eis que Michel de Certeau (2000) contribui quando diz que as práticas cotidianas como ler, falar, circular, cozinhar são tipos de táticas que se relacionam com formas de fazer as coisas, assim como também a arte e os rituais, de tal jeito que confrontam aos poderosos com sistemas simbólicos próprios. O autor associa estas operações com conhecimentos que se constroem no devir, relacionados ao conhecimento das plantas, dos animais, do céu, das chuvas. Também faz referência à palavra grega *Mèntis*, que na mitologia grega é a deusa da paciência e do pensamento, é a primeira esposa de Zeus. Enfim, a tática vinculada a modelos retóricos, por exemplo, proporciona, através da linguagem, modos de seduzir, persuadir, utilizar para cambiar, manipular ou modificar a “vontade” do outro, táticas que obedecem a temporalidades específicas do acontecimento/confronto.

Na atualidade, pela perspectiva das ciências econômicas, sociológicas, jurídicas, o comum adquire um caráter de reconhecimento no processo produtivo. Assim, Tatiana Roque (2023?, p. 5), citando Hardt e Negri, comenta que os autores atualizam a problemática nas dinâmicas de produção e reprodução do capital e do trabalho: “o comum não é o que o capitalismo destrói, mas de onde ele extrai valor, ou mais-valor. Nossos modos de comunicar, colaborar e cooperar produzem o comum e essa produção está no coração de todas as formas de produção social hoje em dia” (ROQUE, 2023?, p. 5). Esses autores se tornaram fundamentais nos movimentos contra o sistema capitalista neoliberal, já que colocam no debate a acumulação do capital, a exploração nos modos de produção e a apropriação dos recursos naturais para interesses de acumulação.

Fazem uma profunda crítica à configuração das repúblicas dos estados nacionais e aos efeitos da globalização, porém, guardam a esperança de criar um mundo comum, que todos compartilhamos seja para bem ou para mal. Hardt e Negri (2016, p. 7) afirmam: “Pelo termo ‘comum’, referimo-nos, em primeiro lugar, à riqueza comum do mundo material — o ar, a água, os frutos da terra e todas as dádivas da natureza”. Porém, se observamos a dimensão

política da configuração do comum em termos de reconhecimento social, “esse conceito do comum não coloca a humanidade separada da natureza, seja como sua exploradora ou sua guardiã; centra-se, antes, nas práticas de interação, cuidado e coabitação num mundo comum, promovendo as formas benéficas do comum e limitando as prejudiciais” (HARDT; NEGRI, 2016, p. 7). Vemos, assim, que o comum não perde a gênese do comportamento, e volta a prevalecer a construção dos vínculos, as coexistências entre sujeitos e entornos. Em perspectiva sociológica indica modos de nomear uma alteridade da sociedade, representada no que chamam bens-comuns, que podem ser explorados ou defendidos da voracidade da ideologia neoliberal.

Pode-se perceber que o comum se converte em uma voz polissêmica, que abrange a multiplicidade de lutas e disputas emergentes que se configuram para conter o avanço das políticas de exploração e morte (necropolítica) do sistema capitalista neoliberal. Se recorre à criatividade, ao trabalho colaborativo que permita fomentar práticas (nem sempre bem-sucedidas) que quebrem com as dinâmicas de exploração e extorsão, tanto dos sistemas de produção como de consumo dos bens e dos bens comuns. Todavia, é evidente que devido ao avanço estratégico da exploração dos recursos naturais, que são compreendidos como bens comuns, existe uma emergência pela defesa destes, mediante modos radicais de confronto com o sistema capitalista neoliberal. Isso envolve ações de cooperação que se desdobram em movimentos de impacto situados e que, por sua vez, constroem tecidos de colaboração, especialmente na difusão e visibilização das lutas, recorrendo ao uso das redes sociais como mecanismo de conexões que ampliam as áreas de influência. Em termos da semiótica da cultura, é uma ruptura das fronteiras significantes para dar passo a regimes de *loop* comunicacionais, que se reproduzem em tempos assíncronos e em espaços virtualizados, porém não fogem do controle dos algoritmos.

Segundo Maurizio Lazzarato (2006, p. 144),

[o comum] mais do que palavras de ordem, trata-se de práticas, de dispositivos, de aprendizagens coletivas, abertas ao imprevisto e ao imprevisível de sua efetuação: é preciso inventar novas modalidades de ação que escapem ao vínculo de subordinação do emprego (privado ou público), que tenham como finalidade a criação e a realização de bens comuns.

Atreladas às lutas pelo comum nos territórios da Abya Yala, se está operando em termos de produção de novas subjetividades políticas, vinculadas ao fortalecimento dos territórios, para conseguir a autonomia dos povos e interpelar os estados nacionais ausentes e, às vezes, violentos. Na defesa da vida, este é o objetivo da produção do comum nos

movimentos humanos que geram modos outros de se relacionar com a natureza, de gerar soberania alimentar, de entender o trabalho como um entramado coletivo que promove alimento, saúde, educação para a comunidade, através dos afetos, ou seja, por meio do comum das diferenças. O que está em jogo na atualidade é a continuidade da vida e de uma vida com dignidade. Os povos indígenas, quilombolas, das águas, das florestas e camponeses realizam vários movimentos tanto para denunciar os perigos do avanço indiscriminado do desenvolvimento, como para mostrar alternativas de convivência do Eu com/no Outro que é um todo singular e coletivo.

O trabalho de Raquel Gutiérrez (2020) e Mina Navarro (2014) dão conta do vigor, dificuldades e complexidades dos mecanismos *assemblearios* que estão sendo recuperados e potencializados pelos povos da Abya Yala. Por conseguinte, “se trata de una política situada localmente y conjugada en tiempo cotidiano; una política no separada del hacer, que enfatiza la reapropiación de las capacidades políticas y la voluntad colectiva autodeterminada por parte de las comunidades” (NAVARRO, 2014, p. 166). O prefácio do livro “Producir lo común: Entramados comunitarios y luchas por la vida” aborda o comum como uma potência de deslocamento, “capaz de actuar como fuerza efectiva, de fijar el mando enemigo para conocer el espacio propio; de organizar la cooperación contra la tiranía de la ley del valor; de afirmar reglas del hacer incluso allí donde – como en nuestras grandes ciudades – el hacer viene determinado por la regla del semicapital” (GAGO; SZTULWARK, 2019, p. 14-15). O comum, sem dúvida, se configura como experiência coletiva de luta. Também suas práticas de compreensão são multiplicadoras e se atualizam conforme avança, por um lado, as políticas de expropriação da vida por parte do capital e, por outro, de forma paralela, os mecanismos de resistência dos povos e nacionalidades comprometidas com a defesa dos territórios, como afirma Mina Navarro (2014, p. 167):

Do nosso ponto de vista, trata-se de experimentar modalidades comunitárias a partir de uma política não estatal que, através da confiança, da reciprocidade, da cooperação e da comunicação, torne possível a gestão do comum com base numa relação sustentável com a natureza. E é que, embora as lutas socioambientais encarnam formas particulares do antagonismo contra o capital, a defesa dos bens comuns naturais ou ecológicos consegue transcender este âmbito por sua imprescindível e vital importância para a reprodução geral da vida. Em definitiva, é crucial fortalecer os modos de irradiação do fazer comum e dos processos de reapropriação dos meios de existência experimentados nestas lutas para outros

segmentos da sociedade, para viabilizar a sobrevivência humana ante a barbárie capitalista.<sup>10</sup>

### 6.1.1 O Comum nas tecnologias da comunicação

O que está cada vez mais claro no horizonte, tanto teórico como do espaço público militante, é que o comum se consolida cada vez mais como uma possibilidade de luta e disputa contra o poder hegemônico do capital. Não apenas nos nossos territórios físicos, mas também nos territórios imateriais, nos ambientes da cibercultura vai circular o termo *commons* que, segundo Rodrigo Savazoni, é uma palavra inglesa que pode ser traduzida como “comum, produção ou espaço comum”.

André Lemos, ao discutir como diversas práticas ciberculturais modificam a comunicação e a sociedade, declarou que o “princípio que rege a cibercultura é a remixagem” (Lemos, 2006:52). O remix, a colagem, a recombinação de conteúdos e formas são expressões da idéia de commons, ou seja, a cultura das redes é um terreno típico dos *Commons*. (SILVEIRA, 2007, p. 49)

Pareceria, então, que o *commons* guarda no seu interior o ideal colaborativo que a sociedade tinha com o desenvolvimento das novas tecnologias da informação e comunicação, gestos que podemos encontrar nos inícios da web colaborativa 2.0, no desenvolvimento do sistema operacional Linux – Ubuntu, plataformas de código aberto, softwares livres, enciclopédias colaborativas como Wikipedia. Na primeira década dos anos 2000 houve uma explosão de “wikis”, que foi alimentando a ideia de uma construção colaborativa e democrática da rede, dando lugar a projetos colaborativos nacionais ou transnacionais auto-organizados. Se adverte a necessidade de liberar os conteúdos e se cria o *copyright* “creative commons”<sup>11</sup> que é um instrumento jurídico gerado na cibercultura para flexibilizar e garantir a circulação e uso gratuito de produtos culturais, editoriais que, ao colocar o carimbo de “creative commons”, autoriza o uso-consumo dos bens culturais seguindo um protocolo de emissão que é emitido através da plataforma do mesmo nome.

<sup>10</sup> “Desde nuestra perspectiva, se trata de experimentar modalidades comunitarias desde una política no estatal que, mediante la confianza, la reciprocidad, la cooperación y la comunicación hagan posible la gestión de lo común sobre la base de una relación sostenible con la naturaleza. Y es que si bien las luchas socioambientales encarnan formas particulares del antagonismo contra el capital, la defensa de los bienes comunes naturales o ecológicos logra trascender este ámbito por su imprescindible y vital importancia para la reproducción general de la vida. En definitiva, resulta crucial fortalecer los modos de irradiación del hacer común y de los procesos de reapropiación de los medios de existencia experimentados en estas luchas hacia otros segmentos de la sociedad, para viabilizar la sobrevivencia humana ante la barbarie capitalista”. (NAVARRO, 2014, p. 167)

<sup>11</sup> Para mais informação sobre as licenças “creative commons”, disponível em: [When we share, everyone wins - Creative Commons](#). Acesso em: 26 maio 2022.

O criador dessa inovadora proposta foi o advogado estadunidense Lawrence Lessig que revela uma matriz liberal. É o ideal de liberdade o que motiva o professor de Direito que se decanta pela desregularização do mercado para promover a criatividade. Para isso, propõe uma troca de paradigma: sair da cultura da permissão para construir uma cultura livre que propicie a criatividade e o trabalho não-privado. “A super-regulação barra a criatividade. Asfixia a inovação. Dá aos dinossauros poder de veto sobre o futuro. Desperdiça a extraordinária oportunidade do desenvolvimento de uma criatividade democrática que a tecnologia digital possibilita (LESSIG, 2005, p. 200 e 205)” (SILVEIRA, 2007, p. 54). Porém, essa liberdade tem uma variável adicional que é a competitividade, motor dos sistemas de produção capitalistas. Silveira (2007, p. 53) afirma que:

a competição é a variável independente de Lessig. Para ela existir efetivamente, é preciso um mercado e uma cultura livre. O avanço da comunicação em rede, ao propiciar o que chamou de “propagação eficaz de conteúdo” é denunciado pela indústria cultural como um erro, como uma grande falha nas comunicações.

O professor de Direito Yochai Benkler, uma das referências sobre o *commons*, afirma, que a rede cibernética faria emergir um modo de produção colaborativo de indivíduos livres. Segundo o autor, a liberdade é a base da colaboração, da expansão e do sucesso do *commons*, interpela a propriedade privada em relação à propriedade coletiva e conduz o debate ao campo comunicacional, privilegiando o contexto informacional (SILVEIRA, 2007).

Um dos pontos mais instigantes na visão de Benkler é a ligação entre o meio digital e enredado de comunicação, a liberdade e a concepção de homem que supera a ideia do homo-economicus, completamente voltado à racionalidade do mercado. No mundo das redes, a liberdade, ao invés de ampliar a propriedade privada, está colaborando para ampliar o não-proprietário. Ao invés de aumentar simplesmente a competição, está consolidando a colaboração e a solidariedade. Assim, os commons não surgem do autoritarismo ultra-regulatório, do Estado agigantado para coordenar o crescimento dos espaços e esferas comuns. Nasceram exatamente do contrário: da auto-organização. Emergem de processos *bottom-up*. (SILVEIRA, 2007, p. 52)

A auto-organização, que surge de um imaginário de autonomia do sujeito e de liberdade para organizar redes, se inspira nos processos *bottom-up*<sup>12</sup> que consiste na análise e comportamento das informações através de um mecanismo de subdivisões dos sistemas para alcançar percepções mais completas. Se faz uma abordagem de baixo para cima na lógica do

---

<sup>12</sup> Para mais informação sobre os processos de gestão bottom-up, se indicam os seguintes links. Disponíveis em: [Bottom-up: entenda esse conceito da análise fundamentalista \(euqueroinvestir.com\)](#), [Bottom up, o que é? Conceito, como funciona e diferenças entre top down \(r7.com\)](#), [Top-down y bottom-up - Wikipedia, la enciclopedia libre](#) Acesso em: 1 nov. 2022.

fragmento, que seriam as informações que, conforme vão se encontrando e têm a capacidade de se combinar, conseguem formar algo mais completo. Se pensamos nas dinâmicas de produção do *software* livre colaborativo, são as mesmas lógicas de organização fragmentada, são linhas de códigos (fragmentos de informação) que estão programadas em diferentes tempos e lugares do globo, e que acreditam na possibilidade de que vão encontrar-se (vincular-se) para formar algo maior e completo como um software autônomo, que aliás pode seguir se expandindo e regenerando, a vertigem da *cyber* tecnologia. Mas isso que acontece com a informação, na lógica liberal do *commons*, também acontece com os sujeitos-indivíduos que no uso do seu “tempo” de jeito livre e “autônomo” começam a tomar parte de produções “colaborativas”, mas também “competitivas” porque o jogo do fragmento demanda, cada vez mais, a procura de produto completo; que quase sempre se manterá em estado “beta” por ser um produto em produção, simbolicamente não finalizado e que seu estado está sujeito a teste, o qual demandará atualização contínua e em rede. Mas algo mais incrível é que o usuário poderá experimentar em modo síncrono as trocas, então vira copartícipe do produto cibernético simplesmente mediante o uso e interação com o software, é dizer através do “click”.

Cabe então uma questão, será que ingressamos em um cyber-panóptico, onde se geram formas de governo ao estilo liberal e se administra de forma fluida o tempo, a informação, as emoções, se privilegia o senso de liberdade<sup>13</sup> em função do produtivíssimo criativo? Armand Mattelart, no livro “Un mundo vigilado” (2009), faz referência ao sociólogo Georges Friedmann que participou num colóquio, em 1948, com a temática da gênese da tecnocracia. Ali, afirmava que existe um esforço tendente a “substituir o governo das pessoas pela administração das coisas”, fazendo referência ao pensamento positivista de Saint-Simon, que prevê uma reforma científica da sociedade e do planeta, que os considera como “um organismo maior estruturado mediante redes materiais e espirituais e, acima de tudo, gerenciada como uma indústria maior graças à aliança entre sábios pertencentes às ciências exatas e empresários” (MATTELART, 2009 p. 20). Claramente, se privilegia o desenvolvimento da indústria onde se evidencia o “progresso”, enquanto as relações humanas estão relegadas a um segundo termo.

---

<sup>13</sup> “Para Benkler, a rede mundial de computadores permitiu emergir a produção social ou colaborativa entre pares, que conta com indivíduos livres. A liberdade é a base da colaboração. Se, na sociedade industrial, a liberdade serviu principalmente para a ampliação dos mercados, na era da internet a liberdade está servindo para a expansão dos commons, e do seu sucesso dependerá o futuro da criatividade e da própria liberdade humana”. (SILVEIRA, 2007, p. 52).

Atualizando esta discussão aos tempos atuais, quiçá o governo gerado a partir da acumulação dos dados e a mais crescente autonomia dos algoritmos, fazem dessa etapa neoliberal um corpo social cada vez mais individualizado, vigiado e controlado (FOUCAULT, 1999; MATTELART, 2009). Devido a interações que quase não olhamos e menos ainda compreendemos, nos referimos, aos modos em que os fluxos dos dados que produzimos, consumimos e habitamos estão alimentando a concentração de capital e fortalecendo um sistema que opera na ilusão do conceito de “liberdade pela liberdade”, a “criatividade”, a “autonomia” por colocar alguns elementos, os mais rasos e evidentes.

É dessa forma que a informação foge do controle exclusivo das empresas midiáticas e se pulveriza nas hiperproduções que circulam nas redes sociais. No meio de todos estes fragmentos de informação codificada está operando o *commons*, que organiza estratégias de comunicação muito sofisticadas que priorizam a produtividade e o controle sobre os dados. Não podemos negar a legitimidade e o desenvolvimento de softwares, plataformas, aplicativos, que formam parte da maior rede de informáticas do mundo, que é um sistema interconectado de troca de dados, que em apenas 30 anos de existência da *World Wide Web* (WWW) está participando da tomada de decisões das políticas públicas e privadas no âmbito global e local, assim como “naturalmente” inserida no espaço privado das pessoas.

Isso nos leva a pensar, junto com Jesús Martín Barbero, que a comunicação fornece um caminho cheio de armadilhas:

Porque se comunicar é entendido como reciprocidade de consciências isoladas, como salto da pura subjetividade a uma intersubjetividade sem mediação de objetos, de coisas, de estruturas, a comunicação é irreal, falsa, ilusória, linguagem nova para uma velha causa indefensável. Mas se comunicar é sair do reduto, quebrar a máscara, abandonar a ilusória segurança do "interior", deixar-se interpelar, desafiar por esse mundo no qual o "eu" e o "outro" estão inseridos, então a comunicação é um caminho válido.<sup>14</sup> (MARTÍN BARBERO, 2018, p.111, tradução nossa).

O autor nos convoca a pensar nas mediações, na perspectiva interacional, no viés intersticial da comunicação, aquela que opera nas fissuras e nos afetos, no comum como os vínculos, os laços que vão se tendendo num entramado de heterotopias, utopias, distopias (FOUCAULT, 2008) na sociedade. O comum como o “zero” matemático imprescindível para

---

<sup>14</sup> “Porque si comunicar es entendido como reciprocidad de conciencias aisladas, como salto de la pura subjetividad a una intersubjetividad sin mediación de objetos, de cosas, de estructuras, la comunicación es irreal, falsa, ilusoria, lenguaje nuevo para una vieja causa indefensible. Pero si comunicar es salir del reducto, romper la máscara, abandonar la ilusoria seguridad del “interior”, dejarse interpelar, desafiar por ese mundo en el que el “yo” y el “otro” están insertos, entonces la comunicación es un camino válido”. (MARTÍN-BARBERO, 2018, p. 111).

o sistema numérico, o “vazio” aquilo que não vemos, mas que percebemos, sentimos, um “entre” que é chave para a produção de epistemes e também para a práxis da comunicação.

Nesse sentido, Rancière sugere que o ser humano deve se comunicar como um artesão, e a emancipação do artesão se torna eficaz quando toma “consciência de que sua atividade material é da natureza do discurso. Ele se comunica como poeta: um ser que crê que seu pensamento é comunicável, sua emoção, partilhável” (RANCIÈRE, 2002, p. 74). Segundo o autor, o ato de comunicar é uma tradução que adquire sentido na contra tradução, afirma que se comunica tanto com movimentos do seu corpo como pelas palavras do seu discurso, “quando o homem age sobre a matéria, as aventuras desse corpo tornam-se a história das aventuras de seu espírito” (RANCIÈRE, 2002, p. 74). É assim que na comunicação não operam as materialidades de forma indissociável, elas sempre estão ligadas por um desejo, pela vontade de criar vínculos. Rancière (2002) afirma que no ato da palavra o homem não expressa seu saber, se não que traduz e convida aos outros para fazer o mesmo, estabelecendo provocações de trocas, fomentando laços emocionais, não precisamente gestos políticos na comunicação.

O comum na comunicação não tem senso de pertença a uma ideologia determinada, ou a um determinado sentimento de comunalidade. Infelizmente, o comum pode ser manipulado, apropriado para gerar distopias, por isso, o comum está em disputa, assim como em disputa as águas, os territórios, os alimentos, a vida mesma.

### 6.1.2 Ingressamos na Ecologia da Comunicação do Comum

A ecologia, como muitos termos plenos de sentido e, ao mesmo tempo, vazios pelo uso e abuso deles, é bastante difícil de definir. Nesta ocasião vamos usar como metáfora, que nos ajuda a realizar as conexões orgânicas que acontecem na comunhão dos diferentes pisos ecológicos, isto é, através da simplicidade das diferenças e no que diz respeito ao devir, em que coadjuvam uns com outros. Nesse pensamento, deveríamos ter apelado à metáfora do ecossistema, mas não queremos causar confusão com a perspectiva sistêmica, ainda que nos arranjos teóricos da comunicação tenhamos laços substanciais com a escola de Palo Alto, especialmente com Gregory Bateson (fundador da teoria sistêmica de comunicação) e Ray Birdwhistell. Assim, nos valem do conceito de ecologia usada por Muniz Sodré (2014)<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Muniz Sodré (2014), através do conceito de ecologia, interpela a proposta McLuhiana dos padrões de percepção que se desdobram a partir dos efeitos da tecnologia.

que, a partir da reflexão sobre o “ambiente” como noção de enunciação, compreende a dimensão espaço-temporal, onde se articulam comportamentos, recursos, crenças, valores e identidades; assim como os ambientes tecnológicos, o que leva a experimentar a existência de um novo *bios*, que, segundo o autor, seria o “bios-mediático/bios-virtual”<sup>16</sup>.

A existência do *bios* aristotélico na *Polis* (*Bios theoretikos* = vida contemplativa. *Bios politikos* = vida política. *Bios apolaustikos* = vida prazerosa, vida do corpo)<sup>17</sup>, pensamos que no espaço/território campo da Abya Yala as mulheres camponesas modelam seus sistemas perceptivos e cognitivos, atravessadas pela eticidade do *bios-político*, *bios-corpo*, sem desconhecer que são corpos midiaticizados e tecnologizados. Porém, a potência do seu cotidiano está na confluência das suas relações comunicacionais com a terra, os animais, a casa, o trabalho coletivo na roça. Ainda que o sistema-mundo globalizado determine uma intensa midiaticização dos sujeitos e das organizações sociais, existem lugares como o espaço/território campo, onde se pode encontrar o vínculo com a terra, as plantas, os animais, a “natureza”. O que permite manter ainda uma certa transcendência ritualizada nas atividades diárias, práticas, que possivelmente, nas cidades, talvez se deteriorem pelos processos de urbanidade, gentrificação, desterritorialização, e esses gestos de humanidade espiritual vão se apagando, para dar passo a outros tipos de ritos.

Segundo Armando Silva (2013), existe uma tendência de cidades imaginadas de grande tamanho, onde os processos de urbanização vão tomando conta dos espaços para configurar uma soma de urbanidades descentralizadas, do mesmo jeito que se configuram desterritorializações que acontecem pelos intensos deslocamentos desde a cidade física até a cidade imaginada, para voltar novamente a procurar territorializações fictícias influenciadas pelas novas culturas urbanas e as mediações tecnológicas. Segundo o autor, esses deslocamentos se traduzem numa geografia imaginária já que os sujeitos levam nos seus corpos os rastros da cultura, tradições, costumes dos espaços de origem, para dar lugar a nações ou cidades imaginadas transnacionais. Exemplo disso são os processos migratórios dos países do Sul para os países do Norte e, também do Norte para o Sul, os deslocamentos forçados das populações camponesas na Colômbia, os assentamentos das sem-terra, ou os

<sup>16</sup> “Como quarta esfera existencial ou quarto *bios* “aristotélico”, a mídia é levada a encenar uma nova moralidade objetiva - consentânea com a forma cognitiva e moral necessária à ordem do consumo - pautada pela criação de uma eticidade [...] vicária e de conteúdos “costumbristas” [...] a partir de ensaios, “negociações” discursivas ou interfaces com o *ethos* tradicional. Se partimos da afirmação aforística de hábito como uma “segunda” natureza, chegaremos necessariamente à ideia do *bios* mediático como uma “terceira natureza” humana.” (SODRÉ, 2002, p. 51).

<sup>17</sup> Tomado do livro “Antropologia do espelho. Uma teoria da comunicação linear e em rede” do autor Muniz Sodré, 2002, p. 25.

povos destruídos pelas barragens no Brasil e, assim, podemos continuar mapeando os processos de deslocamentos. Estas operações provocam corpos em circulação que entram em intensas dinâmicas de intersubjetivação para dar lugar às cidades imaginadas, cheias de saudades, emoção que permite manter a transnacionalidade.

As mulheres camponesas também são parte de processos migratórios nacionais e internacionais, todas levam consigo experiências agrícolas do campo, que remetem tanto aos modos de cultivar a terra, como às formas e tradições de preparar os alimentos, sabores, temperos, cheiros, até horários das refeições. Porém, a falta de espaço nas cidades urbanizadas e uma outra lógica de habitar o tempo e o espaço não permitem que essas práticas agroalimentares floresçam no meio de tijolos e cimento. Ainda assim, às vezes se consegue produzir diálogos extra-urbanos para dar vida a projetos agrícolas dentro dos seus limites, por exemplo, em Porto Alegre (cidade) com experiências de hortas agroecológicas: “Horta da Lomba dos Pinheiros”, “Horta Florest” (em implementação), “Horta Urbana Arado Velho”<sup>18</sup>, projetos que humanizam os espaços e que alertam a falta deles.

Pode parecer que fugimos um pouco do tema, pois sim, mas é necessário para pensar as contradições que se operam nos territórios, e mesmo que as cidades, por todos seus processos de gentrificação<sup>19</sup> e tecnologiação, tenham tirado a área de uma organização ambientalmente responsável, ainda existem pequenos gestos, que, ao mesmo tempo que denunciam, constroem. As mulheres camponesas com sua memória e seu rastro de mão na terra, inspiram a imaginar cidades-urbes fictícias, onde se possa semear e recolher, para encontrar piscadelas de uma configuração do comum em andamento.

Na visão de Muniz Sodré (2014, p. 191), os processos da comunicação não podem deixar de fora nem os indivíduos, nem a política que acontece no contexto social e afirma:

Com vistas a uma ciência da comunicação humana, um começo estratégico é associar à questão moderna a velha noção de *communicatio* (do latim ciceroniano)

---

<sup>18</sup> Mais informação sobre projetos de hortas urbanas em Porto Alegre. Disponível: <https://bityli.com/CTvsBLP>. Acesso em: 3 out. 2021.

<sup>19</sup> A gentrificação entendida como uma etapa da elitização do direito à cidade para uns poucos, e desde o outro oposto como a deposição urbana das classes populares, assim desde um ponto de vista político se entende como duas posições complementares, mas não equivalentes. Com estratégias de acumulação de capital financeiro e urbanístico, para uma apropriação dos espaços onde se gera uma concentração de direitos e bem-estar da classe acomodada. Enquanto se criam grandes urbes de inequidade e marginalização, sem serviços básicos, sem direito ao lazer, saúde, educação. Segundo David Harvey (2008, p. 28), “Essas são as cidades neoliberais que o capitalismo tem construído, no seu intento desesperado por absorver os excedentes que ele mesmo cria. [...] A liberdade da cidade foi usurpada por uma elite financeira no seu próprio benefício. Ainda falta que os movimentos populares a recuperem. ¿É demasiado tarde para imaginar tal possibilidade? ¿É possível o surgimento de movimentos sociais urbanos que sejam produto da cidade e não se percam dentro dos seus fragmentos?”

para designar a coesão social sob o ângulo de uma transcendência, que é a do “diálogo” entre os deuses e os homens. Diálogo não como mero intercâmbio de palavras, mas como ação de fazer ponte entre as diferenças que concretiza a abertura da existência em todas as suas dimensões e constitui ecologicamente o homem no seu espaço de habitação.

Fazendo eco do “diálogo” como transcendência que faz o vínculo entre as diferenças, é possível acreditar que nessa compreensão das diferenças se dá o diálogo entre os homens e os deuses. Por sua parte, Bakhtin (1997) vai entender o diálogo como uma lateralidade onde há uma relação em tensão do Eu e do Outro, já que se constrói na recuperação de fatos, os mesmos que entram em relação através da interdependência do texto e do contexto, mediados por sistemas de signos, atividade feita pelos sujeitos durante o processo de cognição. “A relação com a coisa (em sua pura materialidade) não pode ser dialógica (ou seja, não pode assumir a forma da conversação, da discussão, da concordância etc.). A relação com o sentido é sempre dialógica. O ato de compreensão já é dialógico” (BAKHTIN, 1997, p. 350). Para o autor, o diálogo está relacionado com a linguagem verbal como sistema de signos, “linguagem e estilo se esclarecem mutuamente. A relação com a *coisa* e a relação com o *sentido* encarnado na palavra ou em algum outro signo” (BAKHTIN, 1997, p. 350).

As relações de tensão intrínseca que se estabelecem entre o texto e o contexto, entre o Eu e o Outro, evidenciam as tensões que se dão nas diferenças no interior do comum e, ainda assim, se constroem diálogos, se produzem pontes e o “entre” se manifesta para dar lugar ao comum. Na visão de Sodré (2014, p. 213), não é o “entre” do ser em termos sociológicos que se destaca e, sim, o ser como “entre”, “não uma agregação substancialista de identidades sociais. E sim a simbólica solução originária do ser pela força do comum – ‘eu sou Outro’”. Nessa perspectiva, vamos pensar o sujeito comum, isto é, não individualizado e sim complexo e processual, que opera em íntima relação com o outro que é o mundo-ecológico. Nesta linha de reflexão, fica a tentação legitimada desde a mesma genealogia do comum e do comunitário, nessa ligação da compreensão dual do conceito. Ou seja, enxergar o comum no “ser como ‘entre’” que potência o “Eu sou Outro”, o qual determinaria o caminho orgânico da vida em comunidade. Essa configuração se fortalece na dimensão filosófica, além disso, na práxis societal. Aliás, esta visão bem pode complementar-se com outros modos de entender o comum desde os povos originários, indígenas, negros, camponeses, pescadores, quilombolas que vivem nos territórios da Abya Yala, numa perspectiva política da vida.

Abordar o comum desde os territórios na Abya Yala<sup>20</sup> significa atrever-se a ingressar em processos de desterritorialização e reterritorialização da própria pesquisadora para interpelar o colonialismo interno e externo, e tentar fugir da tentação de romantizar os processos, o que tira a potência política dos sujeitos e povos que estão interpelando as relações de poder hegemônicas. Aliás, para a noção de comum no interior do espaço/território campo em processos intensos de lutas, é preciso reconhecer que o comum está em disputa. Verónica Gago (2014) lembra que, na atualidade, a luta decisiva está na construção e destruição do comum. É só olhar com atenção para os espaços/territórios/campo da América Latina que estão sendo despedaçados, perfurados, contaminados, enquanto as mulheres camponesas defendem os territórios com seus próprios corpos, vidas dos filhos e filhas. Gritam para o vazio das instituições dos estados nacionais encarregadas de não escutar e de reproduzir e alimentar as grotescas estratégias de violências aplicadas aos territórios e aos corpos.

Nos trabalhos desenvolvidos no México (Universidade de Puebla) com comunidades da Abya Yala (México, Bolívia, Guatemala), vem se refletindo sobre a construção do comunitário e a produção do comum, na dupla função: como relação social e como categoria crítica (GUTIÉRREZ, 2020). Podem identificar modos singulares de disputas de sentido simbólicas e materiais para alcançar a emancipação, que vai além do estado moderno colonial e da acumulação de capital, impondo sua própria pauta: “a centralidade da garantia da reprodução material e simbólica da vida coletiva e as multiformes práticas políticas comunitárias que a regulam, são os eixos de diversos horizontes comunitários-populares [...]” (GUTIÉRREZ, 2020, p. 3) para fazer “comunalidade”.

A “comunalidade” - como nomeamos ao comportamento resultado da dinâmica das instâncias reprodutoras da nossa organização ancestral e atual – descansa no trabalho, jamais no discurso: é dizer, o trabalho para a decisão (a assembleia), o trabalho para a coordenação (o comando), o trabalho para a construção (*el tequilo*<sup>21</sup>) e o trabalho para o gozo (a festa). (LUNA, 2013 *apud* GUTIÉRREZ, 2020, p. 10, trad. nossa).

Assim, o trabalho cumpre uma função articuladora, deslocado da estrutura do trabalho capitalista, produtivista, explorador do empreendedorismo do indivíduo. É uma outra imaginação-realização, se ressignifica no sentido de trabalho como relação de cooperação, de intercâmbio coletivo. É a prática do fazer que revitaliza os laços afetivos, diálogos para

<sup>20</sup> “A linguagem territorializa e, assim, entre América e Abya Yala se revela uma tensão de territorialidades” (PORTO-GONÇALVES, 2013, p. 320).

<sup>21</sup> No origen náhuatl: *tequitl* = trabalho ou ofício; *tlan* = lugar.

compartilhar saberes, diálogos para fazer assembleias, sentido de dignidade do trabalho. Aliás, também efervesce as tensões, os problemas, as individualidades que alimentam as contradições de sistemas ancestrais que sobreviveram à imposição do moderno colonial que, na sua ambição de acumulação de poder e capital, tenta apagar ou neutralizar as práticas comunitárias e coletivas ainda que sejam societárias. Porém, constroem territórios autodeterminados, conscientes das suas próprias contradições, esses territórios e o lugar de consciência dos povos que reconhecem sua realidade.

Povos que procuram autonomia se tornam perigosos para o sistema-mundo. Lembramos Enrique Dussel (1994) quando afirma que o sujeito periférico recupera seu caminho até a libertação, quando reconhece seu lugar de enunciação, que é a periferia, de tal modo que o estado de consciência lhe permitirá interpelar o poder com dignidade.

Silvia Rivera Cusicanqui (2018, p. 101, trad. nossa) afirma que:

O poder fazer” não é o mesmo que o poder como dominação. [...] Com isto aludimos à abismal brecha entre os mecanismos existentes de reconstrução desde embaixo das formas de convivência social e aqueles mecanismos e instituições que melhor bloqueiam e restringem desde cima tais mecanismos.

A disputa pelas formas de fazer, de pensar, de criar, de nomear as coisas se torna um permanente confronto pelos sentidos de realidade, das políticas de homogeneização, do pensamento único, do desprestígio daquilo que não é alta cultura, ou cultura letrada: tudo não é outra coisa que estratégias de opressão. O “poder fazer” que se encaminha até uma autonomia dos povos, simplesmente é combatido com o maior rigor pelas instituições de disciplinamento e controle, como afirmou Foucault (1999; 2000). Por exemplo: escola, instituições de saúde, escolas do agronegócio, presídios, sistemas midiáticos, que, de modo sistêmico, reproduzem e representam o roteiro do pensamento hegemônico que legitima o “poder hegemônico”. Para interpelar essas práticas, os povos originários/camponeses/negros se organizam para produzir o comum, porém a luta demanda esforços coletivos para fortalecer o fazer, pensar, refletir, agir no local para defender-se das violências e despejos do poder moderno colonial.

A produção do comum, que se realiza sempre como uma atividade de uma trama de interdependência, implica antes de mais nada, o cultivo, a revitalização, a regeneração e a reconstrução daquilo que é necessário para garantir a vida coletiva, em contraposição e, além das separações e negações que impõe a lógica de

espoliação e exploração patriarcal do capital, fortalecido pelo estado liberal e suas formas políticas. (GUTIÉRREZ, 2020, p. 14, trad. nossa).<sup>22</sup>

Nessa perspectiva, nos deslocamos para compreender a abrangência da comunicação do comum na defesa dos vínculos da vida, a comunicação não está apenas na emissão e recepção de mensagens mediada por tecnologias num contexto situado, ela se encontra estabelecendo nexos, pontes, em confrontos. Acreditamos que a produção do comum nos povos originários é um modo de resistir a seu antagonico (projeto de morte), oferecendo a vida. Quiçá estejamos falando do que Martin-Barbero (1991) chamou de “mediações”, que se compreende na complexidade e nas tensões que se acionam no interior de uma “semiosfera” comunicacional. Pode nos remeter também ao “duplo vínculo”, quando a luta por recuperar o comum pode colocar em risco a vida dos povos, porém, se não se luta e o comum é apagado, também se apagam os vínculos com a vida. Então, não há escapatória, se luta ou se luta, situação que nos remete ao que Bateson (1972) chamou de “duplo vínculo”.

Queremos pensar a comunicação nesse “entre”, as ligações que acontecem de modo infinito, às vezes direcionadas e outras não, uma produção de fios (de aranha) invisíveis que fazem conexões instáveis, sensitivas e regenerativas entre vários pontos, interseções, táticas para resistir e (re)existir ao “projeto de morte” do neoliberalismo, o mesmo que fazem as mulheres nos campos do Brasil e da Abya Yala.

O geógrafo brasileiro Carlos Walter Porto-Gonçalves (2013) afirma que não existe cultura sem território, aliás acha a necessidade de des-sustancializar a relação do espaço geográfico e a sociedade, que não pode ser mais visto como o lugar objetivo externo. Para esta pesquisa essa problematização é importante, porque a configuração comunicante das mulheres camponesas está intimamente atrelada à organicidade do espaço/território campo (SANTOS, 1994; 2002; PORTO-GONÇALVES, 2013). Por isso, a figura do sem-terra, além de identificar a negação de um direito inalienável, também determina uma disputa de senso. Pois resulta, paradoxalmente, que na imensidade de um planeta existam pessoas camponesas sem acesso à terra, porém existem, e essa condição de anulação de direitos é um claro simulacro (BAUDRILLARD, 1991; 1978) de imposição, que legitima o modelo moderno colonial capitalista patriarcal para se perpetuar.

---

<sup>22</sup> “La producción de lo común, que se realiza siempre como actividad de una trama de interdependencia, implica antes que otra cosa, el cultivo, revitalización, regeneración y reconstrucción de aquello necesario para garantizar la vida colectiva, contra y más allá de las separaciones y negaciones que impone la lógica de despojo y explotación patriarcal del capital, reforzado por el estado liberal y sus formas política”. (GUTIÉRREZ, 2020, p. 14).

## 6.2 Aproximações à comunicação popular

Neste capítulo abordaremos a comunicação popular privilegiando os aportes teóricos desde América Latina, fazemos uma imersão no popular a partir da cultura e uma reflexão com os aportes teóricos de Jesús Martín-Barbero (1987, 1991) e Néstor García Canclini (1985, 2004) Cogitamos a relação histórica e social da região e o aparecimento da comunicação popular. Nos deslocamos da centralidade midiática para chegar à mística camponesa como prática comunicacional. Isso é possível com o apoio do pensamento desenvolvido pelas mulheres camponesas sem-terra na caminhada militante, com as quais tivemos conversas do/no sensível (procedimento metodológico) sobre suas experiências nos acampamentos, dentro do movimento social, e a construção das suas vidas junto com a militância. Assim, propomos três eixos necessários, não exclusivos nem excludentes, sobre a comunicação popular: a) a educação popular na construção do sujeito político; b) a comunicação dialógica que leva a entender o processo de significação no signo/símbolo/texto (BAKHTIN, 1997), os diálogos e tensionamentos entre textos num dado contexto e os encaminhamentos do símbolo conhecido e o desconhecido; e, c) a memória do corpo na configuração da mística camponesa à luz da semiótica da cultura.

Longe de reduzir a abrangência da comunicação popular, comunitária e alternativa, para efeitos da tese nos referimos à comunicação popular<sup>23</sup> (ainda que em ocasiões coloquemos também comunitária). É nessa ambiência que vai ser possível fazer as conexões teóricas com a comunicação do comum e a mística camponesa, em diálogo com o pensamento das mulheres camponesas e seus processos de disputa pelo território; são as disputas do povo pela vida, a qual pode ser arrebatada pelo projeto moderno/colonial, patriarcal de ideologia neoliberal.

### 6.2.1 A relação com a cultura popular

Na interface do teórico e do empírico, os encontros com as mulheres camponesas, a vida no campo, assistir programas audiovisuais pelas plataformas on-line e participar da

---

<sup>23</sup> Alguns autores fazem a diferença entre a comunicação popular, alternativa, comunitária já seja pelos modos de produção, pelo tipo de organização social em que está inserida, pelos objetivos, pelas vozes que são narradas, pela tecnologia utilizada, entre outras condições que constitui uma comunicação não hegemónica. E outros autores fazem uso dos termos, como complementares, para não falar de sinónimos. Nós não vamos avançar nesta discussão. Apenas deixamos claro que usaremos o termo comunicação popular, porque assumimos durante esse capítulo a discussão da noção do popular atrelada à comunicação. Sem desmerecer no absoluto as outras noções.

mística camponesa<sup>24</sup> nos leva a pensar que existe um *ethos* comunicacional que atua no cotidiano da cultura popular como uma engrenagem política que está em constante disputa com o sistema de relações de poder. A teorização do “popular” desenvolvida por Martín-Barbero (1983, 1987) nos convida a realizar uma imersão teórico-metodológica para abranger os entornos e os contornos do objeto *mística camponesa* desde a cultura popular.

Para isso, fazemos referência a duas noções que Martín-Barbero (1991) analisa junto com o popular, as matrizes culturais como sistema de mediações<sup>25</sup> e a noção de mestiçagem que aparece no popular para levantar as contradições que são apagadas na oposição popular-massivo. Em viés político e social dos acontecimentos na América Latina, apelando à figura do “terremoto” (frequentes nos territórios andinos), o autor diz que nas convulsionadas décadas dos anos 1960 e 1970 foi visível que a comunicação não se tratava apenas de meios de comunicação, nem as mensagens se transmitiam até receptores passivos (desencontro entre o método da comunicação e a situação social), senão que existia e existem modos em que a gente cria o sentido da sua própria vida, assim como os modos de se comunicar e de usar os meios. Situação cada vez mais evidente com o fulgor das novas tecnologias na cotidianidade do espaço privado. O que interessa são os vínculos que se estabelecem no cotidiano da vida, tanto para comunicar-se entre iguais como com o poder. Para Martín-Barbero (1991), as situações de alta tensão e ruptura dos sistemas democráticos abriram novas brechas na conflitualidade e enfrentaram uma *verdade cultural*, que é a mestiçagem.

A mestiçagem, que não é apenas o fato racial de onde viemos, mas o tecido atual da modernidade e descontinuidades culturais, de formações sociais e estruturas de sentimento, de memórias e imaginários que misturam o indígena com o rural, o rural com o urbano, o folclore com o popular e o popular com o massivo.<sup>26</sup> (MARTÍN-BARBERO, 1991, p. 10, trad. nossa).

Se modificamos o eixo metodológico e de objeto de estudo da comunicação, podemos arriscar a dizer que Martín-Barbero propõe uma amostra de mediações dinâmicas, que estão

<sup>24</sup> A mística camponesa foi desenvolvida no capítulo 4.1, mas também voltaremos a tratar mais adiante.

<sup>25</sup> Na visão da pesquisadora Amparo Marroquín, o pesquisador Martín Barbero, na primeira parte do livro *Dos médios às mediações* (1987, 1991), desenvolve essa genealogia em três momentos: “Primeiro o povo, onde reflete sobre o popular, segundo uma coisa que no meu pensar configura seu aporte em relação ao pensamento do popular, que não pode ser pensado por fora das massas, desde onde revisa a constituição da sociedade de massas e os fenômenos massivos; e, finalmente, a construção histórica de uma matriz cultural popular-massiva” (MARROQUÍN, 2019, p. 55).

<sup>26</sup> “al mestizaje que no es sólo aquel hecho racial del que venimos, sino la trama hoy de modernidad y discontinuidades culturales, de formaciones sociales y estructuras del sentimiento, de memorias e imaginarios que revuelven lo indígena con lo rural, lo rural con lo urbano, el folclore con lo popular y lo popular con lo masivo.” (MARTÍN-BARBERO, 1991, p. 10).

em constante diálogo e conflito, que são parte da cotidianidade de uma região cheia de dificuldades sociopolíticas e de efervescência cultural. Para continuar:

Foi assim que a comunicação se tornou uma questão de mediação e não de meios, uma questão de cultura e, portanto, não só de conhecimento, mas também de reconhecimento. Um reconhecimento que foi, desde o início, uma operação de deslocação metodológica para rever todo o processo de comunicação do outro lado, o da recepção, o das resistências que aí têm o seu lugar, o da apropriação dos usos. Mas num segundo momento, é precisamente para que esta deslocação não permaneça uma mera reação ou uma mudança teórica passageira, ela está a ser transformada num reconhecimento da história<sup>27</sup>. (MARTÍN-BARBERO, 1991, p. 10, trad. nossa).

No seu olhar histórico e processual, o autor afirma que a partir da transnacionalização e da transformação do político na América Latina (finais da década de 1970 e a década de 1980) vai emergir uma nova compreensão da cultura, para dar passo ao popular como experiência cultural. O que lhe tiraria de um senso de passividade e se envolveria, mas bem em contextos de percepções variadas dos conflitos sociais, assim como a configuração de novos sujeitos que obedecem às condições étnicas, religiosas, raciais, gênero, sexuais, entre outras.

Eis a cultura popular operando nas contradições e na criatividade das rebeldias e resistências próprias de um povo que está sendo oprimido, mas esse fato não significa que o povo vai estar apagado, silenciado, calado e sem pensamento próprio, tal como se materializa no pensamento homogeneizado das elites econômicas, sociais e culturais. O povo tem dado mostras de reinventar-se cada dia, só olhar o universo musical do Brasil e da América Latina que surge das periferias, os eventos religiosos de rua, as temáticas que envolvem o carnaval de rua no Brasil, o aproveitamento dos alimentos para inventar, misturar sabores e cheiros nas cozinhas das periferias, a mística camponesa que envolve o simbolismo espiritual e militante de um coletivo organizado; todas elas arrastam a herança da lembrança, a experiência própria misturada com a dos outros dá passo à semiotização do popular.

Quando a cultura popular nos remete ao cotidiano da resistência e da rebeldia, conectamos com a cultura como uma das formas da memória coletiva que, segundo Iuri Lotman (1996; 1998), estão submetidas às leis do tempo. Porém, simultaneamente têm

---

<sup>27</sup> “Fue así como la comunicación se nos tornó cuestión de mediaciones más que de medios, cuestión de cultura y, por tanto, no sólo de conocimientos sino de re-conocimiento. Un reconocimiento que fue, de entrada, operación de desplazamiento metodológico para re-ver el proceso entero de la comunicación desde su otro lado, el de la recepción, el de las resistencias que ahí tienen su lugar, el de la apropiación desde los usos. Pero en un segundo momento, y justamente para que aquel desplazamiento no quede en mera reacción o pasajero cambio teórico, se está transformando en reconocimiento de la historia.” (MARTÍN-BARBERO, 1991, p. 10, trad. nossa).

mecanismos de resistência e tensionamento, com certeza o tempo é uma das variáveis incomensuráveis da vida, omnipresente na memória. Para Lotman (1998, p. 155), “todo funcionamento de um sistema comunicativo supõe a existência de uma memória comum da coletividade”, para dar passo a um complexo sistema de significação, que se organiza com diferentes capas de símbolos, desde os mais simples aos mais complexos. Na semiótica da cultura os símbolos simples serão: formas espaciais geométricas, sonoras, gestuais, cores, texturas; enquanto isso os símbolos complexos são culturais, rituais, como por exemplo: um santuário, uma mística, uma parada, uma comida. Os mesmos que contêm no seu interior símbolos simples em contextos diversos, os quais se constituem em mediações dos sistemas de comunicação.

Esse cenário torna mais complexos os estudos da comunicação, já que desloca o objeto do conhecimento para o cotidiano da cultura dos sujeitos. “Pensar os processos de comunicação a partir da cultura implica deixar de pensá-los desde as disciplinas e os meios de comunicação” (MARTÍN-BARBERO, [2023?], p. 54, trad. nossa), para abrir o caminho para pensar as mediações socioculturais, que seriam as articuladoras das práticas comunicativas no cotidiano do sujeito e também na relação com os sistemas midiáticos. Portanto, questionamos o funcionalismo midiático tecnológico da centralidade do objeto de conhecimento da comunicação. Segundo o autor, “não se trata de perder de vista aos meios senão de abrir sua análise às mediações, isso é às instituições, às organizações e aos sujeitos, às diversas temporalidades sociais e à multiplicidade das matrizes culturais desde as que os meios-tecnologias se constituem em meios de comunicação” (MARTÍN-BARBERO, [2023?], p. 54, trad. nossa). Não se desconhece a especificidade e a caracterização que aportam os sistemas midiáticos aos estudos em comunicação. Quiçá seja possível constituir um “objeto multidisciplinar” que convoca um exercício transdisciplinar, colocamos, apenas como referências, as dez disciplinas propostas por Muniz Sodré: “Filosofia, Linguística, Antropologia, Sociologia, Direito, Ciência Política, Psicologia, História, Economia e Psicossociologia” (2014, p. 105), as quais já estão modificando a percepção tanto dos objetos de conhecimento como das metodologias.

O popular-massivo não será entendida à luz do princípio de dualidade, senão como uma relação em constante tensão e submetida às provocações das ideologias hegemônicas num mundo globalizado; mediante o massivo se pretende homogeneizar os modos de vida e apagar as contradições da luta de classes. O aparecimento da “sociedade de massas” implica “a desarticulação do mundo popular como espaço do Outro, das forças de negação do modo de produção capitalista” (SUNKEL, [2023?], p. 16, *apud* MARTÍN- BARBERO, 1991, p.

171, trad. nossa). Segundo Martín-Barbero 1991, os acontecimentos a nível mundial, na década de 1930, demandaram uma reconfiguração das relações do Estado com o povo. Para isso, os meios de comunicação cumpriram o trabalho de serem os veículos de um sentimento único de nacionalismo e pertença, foi dotando um senso de unidade nacional através da difusão de modos de viver que devem ser replicados, foram difundidos mediante as narrativas cinematográficas, ou programas de rádio, jornais. No tempo histórico na Europa e nos Estados Unidos do período entre guerras, da Segunda Guerra Mundial e do pós conflito, o sentimento do nacionalismo e da reconstrução social reverbera com maior intensidade, pela urgência de alcançar a coesão nacional.

Na América Latina os programas cinematográficos já chegaram embalados, prontos para consumir foram se adaptando de modo muito eficiente para modelizar o imaginário social na cotidianidade. A partir dos anos 1960 se radicalizam as narrativas do desenvolvimento e do consumo. “A ideologia se torna agora no eixo de um discurso de massa, isso é, que tem por função fazer sonhar aos pobres o mesmo sonho dos ricos” (MARTÍN- BARBERO, 1991, p. 179, *trad. nossa*). A partir dessa década, na América Latina há uma explosão de conflitos, entre as instituições do Estado e a sociedade civil. Para finais dos anos 1970 e começo dos anos 1980, as organizações sociais na região tiveram que reacomodar-se, então as mulheres camponesas se articularam entre outras motivações pela sobrevivência.

Além disso, na região, a cultura popular vai estar atrelada a um intenso percurso humano, cultural, social de fusão, a maior parte do tempo em situações de tensão, conflito, contradições. Aqui estamos falando novamente da mestiçagem, sumamente importante para entender o abigarrado desas sociedades. Se vai manchar de diversidade, a população, os corpos e cosmovisões de indígenas, negras, pardas, todas juntas, misturadas e conflitivas para gerar intensos movimentos de semiotização, nos quais às vezes se apagam os conflitos.

Por exemplo, o uso do termo mestiço/mestiça serviu para nomear a população em termos de equilíbrio, para resolver o conflito identitário étnico, racial e de classe, apagando todas as tensões culturais no processo de mistura. Na cultura popular, deve ser dada atenção às condições nas quais operam os símbolos mestiços, que se impõem à homogeneização do modo de viver e de dizer a realidade. Como exemplo temos o sincretismo religioso, as palavras originárias que se incorporam ao sistema linguístico hegemônico (no espanhol andino as misturas com palavras do *kichwa*, *quéchua* se usam na conversa cotidiana, por exemplo, os sons onomatopéicos: *array* (calor), *achachay* (frio), *ayayay* (dor)); enquanto outros sistemas linguísticos são apagados para favorecer a reificação de certas hegemonias

linguísticas e culturais, em detrimento da riqueza de cosmovisões vivas que têm a capacidade de se misturar.

A respeito, Néstor García Canclini (*apud* MARTÍN-BARBERO, 1991, p. 206, trad. nossa) afirma que: “nem as culturas indígenas podem existir com a autonomia pretendida por certos antropólogos ou folkloristas, nem são meros apêndices atípicos de um capitalismo que tudo devora”<sup>28</sup>. Com essa referência Martín-Barbero interpela a teoria da diferença e a teoria da resistência por idealizar a exterioridade e a sobrevivência cultural, respetivamente. Nos leva de volta às relações impuras entre classe, etnias, territórios, mas o mais relevante dessas relações impuras é encontrar, na cosmovisão não branca, o popular como política cultural e como referente de cultura política do sujeito coletivo mestiço.

Os antecedentes da cultura popular atrelada aos fenômenos de massas de Martín-Barbero têm seu percurso nos debates da Comunicação e da Cultura na América Latina, nas décadas de 1970 e 1980. Néstor García Canclini elaborou uma palestra intitulada: “Cultura transnacional y culturas populares em México” para o colóquio “Cultura transnacional e cultura popular”, realizado pelo Instituto para América Latina (IPAL) em Bogotá-Colômbia, em agosto de 1985. Canclini inicia problematizando a cultura e as políticas transnacionais (globalização) para identificar a invisibilidade dos setores populares e as abstrações que estes faziam sobre a influência das macropolíticas nas práticas do dia a dia (preço dos alimentos, passagens, violências, crises), o que tem relação com o mundo fora dos limites dos estados nacionais.

Ainda que o sistema-mundo globalizado não leve em conta o povo, mas busque exercer pressão sobre ele através da onipresença do sistema tecnológico, industrial e financeiro, o povo, ao ser uma construção dinâmica, tem a capacidade de se reinventar no cotidiano do popular e na complexidade do entramado transnacional. O autor propõe analisar essa nova situação em relações de oposições, iniciando pelo transnacional (globalização) e pelo popular, na oposição (metodológica) entre dedutivo e indutivo, entre o moderno e o tradicional. Nas políticas culturais adota três tipos de oposição: patrimônio local e inovação tecnológica; Estado e instituições privadas; consumidor e cidadão. Nesse documento, Canclini dá uma estrutura metodológica, social e política para os novos objetos de pesquisa que emergiram numa contemporaneidade globalizada, complexa e conflitiva, pensando a partir do México.

---

<sup>28</sup> “Ni las culturas indígenas pueden existir con la autonomía pretendida por ciertos antropólogos o folkloristas, ni son tampoco meros apêndices atípicos de un capitalismo que todo lo devora” (*apud* MARTÍN-BARBERO, 1991, p. 206).

Em 2004 García Canclini publica o artigo “*De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular*”, em que oferece uma retrospectiva do uso do “popular”, para afirmar que no início do século XX antropólogos, escritores românticos e especialistas em *folclore* reduziram o popular ao tradicional, depois de apontar que são manifestações de zonas rurais sem motivações para acompanhar as transformações contemporâneas do capital. “Esse reducionismo anacronizante fomentou uma idealização do popular que ainda existe hoje, mais que nas pesquisas, nas políticas de exibição”<sup>29</sup> (GARCÍA CANCLINI, 2004, p. 154, trad. nossa). Para prever essas limitações na compreensão do popular, é preciso revisar e superar os antigos modelos baseados na polarização entre o hegemônico e o subalterno.

A derrota dos movimentos revolucionários, a crise de paradigmas políticos liberais e populistas, um renovado interesse científico pelos processos de consumo, comunicação e organização popular. Novas maneiras de conceber esses três processos e sua relação com a hegemonia estão trocando as discussões sobre o conhecimento e a transformação do popular.<sup>30</sup> (GARCÍA CANCLINI, 2004, p. 158, trad. nossa).

Na sequência, García Canclini (2004) desloca a discussão do popular para três eixos: a) a *hegemonia*, compreendida como a dominação pela violência, apropriação das instâncias de poder através dos processos políticos e ideológicos, e alianças entre classes para manter grupos subalternizados, desenvolvendo práticas próprias sempre à serviço da reprodução do sistema; b) o *consumo*, entendido como o lugar dos conflitos das classes sociais, motivados pela desigual distribuição da estrutura produtiva; e c) a *organização dos setores populares*, como mecanismo de defesa e confronto frente à hegemonia dos Estados e das elites.

Assim, o popular, para o autor, vai se configurando numa atmosfera política-ideológica, relacionada com a cultura popular de massas, na mesma direção que Martín-Barbero. A propósito, o popular<sup>31</sup> guarda as contradições de uma sociedade polarizada, que conserva o popular na organização das feiras populares, os modos de falar das mulheres para atrair os clientes, até obras de arte que surgem do popular com seu cunho de cores e traços localizados. A partir da perspectiva do pensamento crítico latino-americano, o popular não

<sup>29</sup> “Ese reduccionismo anacronizante fomentó una idealización de lo popular que subsiste hoy, más que en las investigaciones, en las políticas de exhibición.” (CANCLINI, 2004, p. 154).

<sup>30</sup> “Las derrotas de movimientos revolucionarios, las crisis de paradigmas políticos liberales y populistas, un renovado interés científico por los procesos de consumo, comunicación y organización popular. Nuevas maneras de concebir estos tres procesos, y su relación con la hegemonía, están cambiando las discusiones sobre el conocimiento y la transformación de lo popular.” (CANCLINI, 2004, p. 158).

<sup>31</sup> Fazendo um giro até a semiótica, a produção da mística camponesa produzida pelas mulheres camponesas como uma manifestação da cultura popular pode ser analisada na construção da semiosfera e a noção de fronteira, nas relações dinâmicas do tempo-espaco-território-campo.

pode ser compreendido como um universal e tampouco como um operador semântico, já muitas vezes esvaziado de sentidos e novamente resgatado. É importante realçar a força do povo na resistência e existência nas práticas cotidianas, através do *sentipensar*<sup>32</sup> compartilhado, para enfrentar as decisões e narrativas hegemônicas. É preciso, então, repensar se o campo da comunicação se está deixando cair em formatações falidas ou residuais do popular e da cultura popular, no momento atual da arremetida capitalista neoliberal e da efervescência das *Big Techs*.

Na América Latina temos a urgência de repensar os modos de enfrentamento ao poder dos fundos extrativistas, da ampliação dos mercados do agronegócio e, portanto, a demanda de ampliar a fronteira agrícola para a monocultura extensiva com uso de agrotóxicos, a contaminação das águas, dos rios e mares, o extermínio dos mangues, a manipulação ideológica das massas através da fragmentação dos acontecimentos, a circulação de narrativas falsas como se fossem verdades universais, a presença cada vez mais sugestiva do relato religioso na dimensão política do Estado e assim por diante. Temos, ainda, as questões climáticas e ao mesmo tempo a despolitização do sujeito singular, para explodir desde dentro a configuração do povo como sujeito político coletivo. Nesse cenário, não nos cansamos de colocar que o que está em jogo é a vida e, por isso, as mulheres camponesas, desde os feminismos camponeses e populares, propõem estratégias próprias com viés do popular, como a soberania alimentar para defender a vida. E no campo da comunicação, entre muitas outras táticas, temos a mística camponesa como mecanismo para manter o vigor da luta e da esperança.

### 6.2.2 A relação da comunicação popular com o pensamento latino-americano

A comunicação popular, na atualidade, está presente nas novas tecnologias e aplicativos midiáticos, o trabalho que desenvolve quiçá vai além de romper os cercos midiáticos que os meios de comunicação tradicionais têm imposto para proteger seus próprios

---

<sup>32</sup> Na apresentação da antologia “Fals Borda, Orlando, 1925-2008. Una sociología sentipensante para América Latina” por CLACSO, compilador e apresentação Víctor Manuel Moncayo (2009), quem recolhe o seguinte parágrafo ao respeito da noção *sentipensante*. “En la cultura del Caribe colombiano, y más específicamente de la cultura ribereña del río Grande de La Magdalena que rinde sus aguas al mar Atlántico, el hombre-ahicotea que sabe ser aguantador para enfrentar los reveses de la vida y poder superarlos, que en la adversidad se encierra para volver luego a la existencia con la misma energía de antes, es también el hombre sentipensante que combina la razón y el amor, el cuerpo y el corazón, para deshacerse de todas las (mal) formaciones que descuartizan esa armonía y poder decir la verdad, tal y como lo recoge Eduardo Galeano en el Libro de los abrazos, rindiendo homenaje a los pescadores de la costa colombiana.” (MONCAYO, 2009, p. 9-10).

interesses que, ao mesmo tempo, são os das elites (temos como exemplo a cobertura midiática dos levantes e greves populares no Equador, Peru, Colômbia, Chile). A comunicação popular, então, vai disputar o controle da significação da narrativa hegemônica, que não está relacionada apenas com o domínio sobre a infraestrutura midiática e os sistemas de produção. Tem a ver com o controle e manipulação das subjetividades. Então, o desafio é criar experiências e táticas comunicacionais com enfoque crítico, histórico e político que permitam mostrar com clareza os mecanismos de controle que impõe o poder hegemônico sobre as grandes maiorias subalternizadas. Por isso, a disputa pelo relato do acontecimento atravessa o sentido da realidade das classes populares, desafio que está atrelado ao vertiginoso desenvolvimento do serviço de internet *World Wide Web* (WWW) (rede informática mundial que usa um conjunto de protocolos) e todos seus modelos de negócio. No início da década de 1980, numa entrevista publicada pela Revista Chasqui e editada por CIESPAL, Jesús Martín-Barbero (1983, p.5) afirma que:

Na América Latina, a comunicação popular é a comunicação em termos de maiorias; das maiorias dominadas e portanto, ligadas não apenas a um fenômeno de contracultura e muito menos a um fenômeno de marginalidade, mas ligadas a movimentos sociais, aos processos de dominação e de resposta à dominação e portanto, atravessadas por um projeto, ou pelo menos por um movimento de luta política.<sup>33</sup>

Nesse sentido, é importante recuperar Orué Pozzo (2021, p. 40):

É possível assinalar que o surgimento e o desenvolvimento de uma nova proposta de comunicação popular e de base na América Latina tem como referência imediata a revolução cubana; a segunda referência é o Concílio Vaticano II (1963-1965) e a Segunda Conferência Episcopal da América Latina, realizada em 1968 em Medellín, Colômbia.

Assim, na América Latina, vale considerar os regimes ditatoriais que se estabeleceram durante a década de 1970, quando as contradições sociais se aprofundaram, os EUA impuseram o programa “Aliança para o progresso”<sup>34</sup> que foi estratégico para cumprir uma direcionada função ideológica para apoiar a luta “anticomunista” na América Latina. E, a partir de “doações” econômicas o país buscou ter ingerência direta nas políticas sociais,

<sup>33</sup> “En América Latina, la comunicación popular es comunicación planteada en términos de las mayorías; de las mayorías dominadas, y por tanto ligada no solamente a un fenómeno de contracultura, y mucho menos a un fenómeno de marginalidad, sino ligada a los movimientos sociales, a los procesos de dominación y de réplica a la dominación, y por tanto atravesada por un proyecto, o a menos por un movimiento de lucha política. (MARTÍN-BARBERO, 1983, p. 5).

<sup>34</sup> Breve referência do Programa Aliança para o Progresso no Brasil. Disponível em: [Memorial da Democracia - JFK cria a 'Aliança para o Progresso'](#). Acesso em: 13 jan. 2023.

econômicas e de seguridade no continente. Nessa via, as aristocracias e burguesias dos países, junto com as instituições militares e upados pelas economias imperiais, rompem a ordem constitucional das frágeis democracias, para instituir regímenes totalitários, ditatoriais, carrasco do povo. Assim, a Ditadura Militar no Brasil<sup>35</sup> se constitui numa longa noite escura que durou de 1964 até janeiro de 1985 (MITSUE, 2001). A Ditadura Civil Militar Argentina, que por meio de um golpe de estado depôs a então presidenta Isabel Perón, em 24 de março de 1976, e durou até 1983 e “estima-se que mais de 30 mil pessoas tenham sido mortas durante essa ditadura (SADER; JINKING, 2006)”<sup>36</sup>. A Ditadura Civil Militar do Uruguai iniciou em 27 de junho de 1973 com a dissolução do poder legislativo por parte do Presidente Juan María Bordaberry e com o apoio dos militares. Esta durou até 1985, “em meados da década de setenta, o Uruguai era o país com a mais elevada proporção de presos políticos em relação à sua população total” (FINCH, 2018)<sup>37</sup>.

A Ditadura Cívico Militar do Paraguai iniciou em 1954 e terminou em 1989. Nos 35 anos de regime personalíssimo de Stroessner “foram contabilizadas pelo menos 20 mil vítimas diretas de violações aos Direitos Humanos, tais como detenções arbitrárias, torturas, violência sexual, execuções sumárias, desaparecimentos forçados e exílios” (PARAGUAI, 2008)<sup>38</sup>. Violências que também sucederam nas ditaduras dos outros países. Bolívia também passou por três ditaduras militares entre 1964-1982, aliás de todas as violações contra os direitos humanos, se converteu em um dos países mais pobres do continente<sup>39</sup>.

Para fechar estas horríveis, dolorosas e longas décadas para os povos do Cone Sul, temos a Ditadura Civil Militar do Chile, que iniciou em 11 de setembro de 1973, com o brutal golpe de Estado militar com o apoio da *Central Intelligence Agency* (CIA) dos Estados Unidos (EUA); e terminou com o assassinato do Presidente Salvador Allende do “Partido

---

<sup>35</sup> No acervo de imprensa alternativa “Memórias da Ditadura” se pode encontrar uma apurada pesquisa sobre os meios alternativos que enfrentaram os abusos da ditadura militar no Brasil. Tratam temas do mais variados. Assim o jornal Varadouro 23 (agosto/setembro 1981), slogan um “jornal das selvas”, é um médio do Acre. Traz informações, entrevistas, matérias, sobre os 10 anos das Comunidades de Base, os problemas da educação das crianças, as manifestações dos trabalhadores, os deslocamentos em procura da terra, também traz informação cultural, anúncios. Enfim, um acervo muito cuidado e interessante. Disponível em: [Homepage - Acervo Memórias da Ditadura](#). Acesso em: 7 jan. 2023.

<sup>36</sup> Disponível em: [Histórico da Ditadura Civil-Militar Argentina – Memória e Resistência \(usp.br\)](#). Acesso em: 03 jan. 2023.

<sup>37</sup> Disponível em: [Histórico da Ditadura Civil-Militar do Uruguai – Memória e Resistência \(usp.br\)](#). Acesso em: 03 jan. 2023.

<sup>38</sup> Disponível em: [Paraguai – Memória e Resistência \(usp.br\)](#). Acesso em: 03 jan. 2023

<sup>39</sup> Disponível em: [Histórico da Ditadura Civil-Militar da Bolívia – Memória e Resistência \(usp.br\)](#). Acesso em: 03 jan. 2023.

Socialista Popular”. Segundo Angell (2015, 2018.)<sup>40</sup> “a ditadura [de Augusto] Pinochet ficou conhecida como uma das mais brutais [e eficiente] na história latino-americana. Apenas nos primeiros meses, mais de 80 mil pessoas foram presas por motivos políticos”<sup>41</sup>.

Não vamos aprofundar em mais detalhes históricos sobre a brutalidade da época, mas é necessário dar umas referências de contexto, que evidenciam a falta de garantias para precaver a vida, o que vai demandar de ações imediatas, atentas e fundamentadas, um pensamento ao mesmo tempo crítico, estratégico e criativo. Nessa perspectiva se estabelece uma comunicação que recolhe a experiência, a fala, a mirada, o silêncio do popular para construir processos de defesa, denúncia, interpelação, reivindicação, resistência e, finalmente, de existência.

Essas foram décadas de terror na América Latina, porém as “democracias” instauradas posteriormente, tampouco garantiram melhorias na qualidade de vida dos habitantes, as tensões de classe, as opressões de raça, os despejos, a fome, a discriminação por gênero e orientação sexual, assim como a pobreza estrutural continuaram e continuam instaladas na região. Mas também o povo se organiza, estabelece mecanismos de confronto e abre brechas para trocar essa realidade que não é fácil, porém se sobrevive. Eis que o pensamento crítico latino-americano está atravessado pelo caráter histórico e ideológico das condições de produção e as relações de dominação, nas quais os sistemas midiáticos são engrenagens da trama do poder. Por isso a comunicação popular vai se constituir na força com que a voz dos oprimidos vai se sublevar.

Como qualquer teoria viva, a reflexão crítica latino-americana sobre a comunicação é atravessada por múltiplas contradições e tensões. Como não é um jogo de espelhos, mas uma prática, seu índice de verdade, sua força não reside tanto em sua validade lógica, mas em sua capacidade de construir o real. (MARTÍN-BARBERO, 2015, p. 19, trad. nossa).<sup>42</sup>

É a fome, a falta de teto, de educação, de oportunidades, bem como a injustiça da concentração de terras, aceitas e legalizadas por um estado-nacional latifundiário como do

---

<sup>40</sup> Disponível em: [Histórico da Ditadura Civil-Militar do Uruguai – Memória e Resistência \(usp.br\)](#). Acesso em: 03 jan. 2023.

<sup>41</sup> Disponível em: [Histórico da Ditadura Civil-Militar do Chile – Memória e Resistência \(usp.br\)](#). Acesso em: 03 jan. 2023.

<sup>42</sup> Texto original: “Como toda teoría viva, la reflexión crítica latinoamericana sobre la comunicación está atravesada, tensiones por contradicciones múltiples. Al no ser un juego de espejos sino una práctica, su índice de verdad, su fuerza no reside tanto en su validez lógica como en su capacidad de construir lo real” (MARTÍN-BARBERO, 2015, p. 19). A citação está no prefácio escrito por Jesús Martín-Barbero em Medellín, novembro de 1977 para o livro “Comunicação massiva: discurso y poder” publicado por CIESPAL em 2015.

Brasil, que vai gerar esta sorte de contradições múltiplas, e aos sem-terra vai lhes impulsionar a se organizar para pensar em conjunto e procurar soluções coletivas. As lutas dos camponeses não são de agora. No Brasil as ligas camponesas na década de 1950 foram um dos marcos mais relevantes do século XX, que lutavam por uma “Reforma Agrária Radical”, os conflitos com os fazendeiros eram cada vez mais violentos, ao nível de ter camponeses mortos resistindo à expulsão da terra.

A perseguição das principais lideranças por parte do regime militar de 1964 aniquilou a organização. Porém, por incrível que pareça, durante a ditadura se elaborou a primeira Lei de Reforma Agrária. Esta tinha um caráter progressista e se denominou “Estatuto da Terra”, feita por técnicos muito competentes que procuravam melhorar a situação do trabalhador rural. Entre as múltiplas inovações, pela primeira vez se reconhece a função social da terra. Foi tão bem elaborado e progressista, que o “Estatuto da Terra” não entrou em vigor, devido à pressão que exerceram o jornal O Estado de S. Paulo e os latifundiários paulistas contra essa lei (MITSUE, 2001). É assim que o poder opera junto aos veículos midiáticos canônicos, que legitimam a ideologia das elites, que protegem seus interesses e dos grupos econômicos aos quais pertencem.

Porém, apesar da pressão que exercem sobre o povo, este sempre acorda, seja por necessidade, por fome, ou porque sabem que os direitos se ganham e se exercem com luta. E que o melhor caminho, ainda que difícil, é a organização social. Em 1984 nasceu o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST):

Digamos que a semente do MST foi plantada em 7 de setembro de 1979, ainda em plena ditadura militar, quando aconteceu a ocupação da Fazenda Macalí, em Ronda Alta, no Rio Grande do Sul. Muitas outras lutas nesse estado e em todo o país, foram gerando lideranças e incrementando a consciência da necessidade de ampliação das conquistas em busca de um objetivo mais alto: a reforma agrária. (MITSUE, 2001, p. 123).

Já são 40 anos em que o MST atua no Brasil, sua existência está marcada pelas ocupações, os despejos, as marchas, a repressão, mas sobretudo pela teimosia, a perseverança para lutar pela função social da terra. Nessas dinâmicas, a comunicação sempre está presente de diferentes jeitos durante a organização, os processos de formação política, os momentos de trabalho coletivo, as manifestações de lazer e, por suposto, durante as místicas. Entre os ramos distintivos da comunicação popular está a dimensão política emancipatória que gera o próprio povo (MATA, 1985; 2011; MARTÍN-BARBERO, 1991; 2018; KAPLÚN, 1998; FREIRE, 1967; PERUZZO, 2021; SUZINA, 2021). São os subalternos, como diz Gayatri Spivak (2014) que dão sentido e conteúdo à comunicação popular através das lutas, das

experiências, dos conflitos, das festas, da ritualidade para revelar a força da cultura da classe popular<sup>43</sup> que se apropria da rebeldia do subalterno.

No momento que tiramos do centro da análise os meios de comunicação corporativos, podemos dizer que a comunicação popular é um "conjunto de processos comunicativos que implicam, pelo menos tendencialmente, a quebra da lógica de dominação e são realizados pelo próprio povo" (GIMÉNEZ, 1978, p. 29 *apud* MATA, 2011, p. 6, trad. nossa)<sup>44</sup>. Ampliamos esta reflexão com María Cristina Mata, quando afirma que:

As práticas de comunicação popular, além de suas diferentes origens e perspectivas e mesmo além de suas limitações, constituem uma das muitas formas que diferentes coletivos, instituições, organizações e movimentos desenvolvem para mudar as lógicas de poder, que são também as lógicas da comunicação hegemônica. Permitir que vozes silenciadas sejam ouvidas, tentando colocar na agenda questões e problemas que outros meios de comunicação escondem ou ignoram, encorajando expressões culturais que o mercado rejeita por não serem lucrativas, são algumas manifestações desta busca<sup>45</sup>. (MATA, 2011, p. 17, trad. nossa).

A comunicação popular se desenvolve nas contradições do sistema capitalista-patriarcal-colonial, aliás, opera nas contradições das próprias organizações, evidencia condições de fragilidade, difícil rentabilidade, fragmentação e às vezes não bem valorizada.

Como qualquer movimento social [no MST], há disputas e negociação de ideias pela hegemonia, não há unanimidade acerca de todas as questões e sim sentidos que se esclarecem, mudam e se moldam ideologicamente conforme as forças sociais operantes se ajustam no processo da luta política. (BASTOS, 2015, p. 99).

Nesse cenário, os pontos fortes das organizações sociais são postos à prova pela gestão das contradições e tensões que dinamizaram a própria organização, que vai incidir na práxis da comunicação. Lembremos que esta vai construir narrativas e/ou contranarrativas que expressam essas contradições. Se requer então resgatar as matrizes históricas, culturais, tradicionais e populares que ajudam a superar as tensões e a fortalecer as estruturas organizativas para se manter no tempo. Não obstante, organizações como o MST, com um

<sup>43</sup> Segundo Martín-Barbero "dizer comunicação popular é dizer no básico o conflito. Um conflito através do qual se identifica a cultura e a vida das classes populares, porém um conflito no qual não se esgota a identidade cultural destas classes." (MARTÍN-BARBERO, 1983., p. 5, trad. nossa).

<sup>44</sup> "conjunto de procesos comunicativos que implican al menos tendencialmente el quiebre de la lógica de la dominación y se realizan desde el pueblo mismo" (Gilberto Giménez, 1978: 29)" (Em: MATA, 2011, p.6).

<sup>45</sup> "Las prácticas de comunicación popular, más allá de sus diferentes orígenes y perspectivas e incluso más allá de sus limitaciones, constituyen uno de los tantos modos que distintos colectivos, instituciones, organizaciones y movimientos desarrollan para cambiar las lógicas del poder que son también las lógicas de la comunicación hegemónica. Permitir que se escuchen voces silenciadas, intentar poner en agenda temas y problemas que otros medios de comunicación ocultan o soslayan, alentar expresiones culturales que el mercado desecha porque no son rentables, son algunas manifestaciones de esa búsqueda". (MATA, 2011, P. 17).

projeto político robusto, não têm que se preocupar unicamente de produzir seus próprios modelos comunicacionais, aliás, têm que lidar com os ataques frequentes dos meios de comunicação dominantes.

O MST, desde a criação em 1984 até agora, tem que enfrentar a voracidade de uma imprensa que não concorda com as práticas e objetivos do movimento. Ainda, continua repercutindo a imagem do sem-terra como sujeito invasor, perigoso, vagabundo. Situação que tem que enfrentar em termos narrativos, simbólicos e até corporais. A manipulação ideológica através da desinformação, o exagero, a espetacularização dos acontecimentos relacionados com o MST, deterioram a imagem do movimento, com manchetes como assinala Mitsue, 2001, p. 217): “Conflito. Centros de treinamento preparam os sem-terra”, publicado no jornal em 1993 [foto publicação]. A Revista VEJA dedica capas como as seguintes: “A TÁTICA DA BADERNA. O MST usa o pretexto da reforma agrária para pregar a revolução socialista” (2000). Outra capa na revista VEJA: “A ESQUERDA DELIRANTE” (2006), com a foto de um homem com o boné vermelho do MST e um texto que desqualifica os camponeses sem-terra, se alerta sobre a criação de um assentamento em São Paulo. Como se pode ver, as acusações tentam debilitar o movimento e a luta pela reforma agrária. Não é gratuito esse tipo de manchetes e capas, os sistemas midiáticos sabem muito bem os desdobramentos do poder ideológico e o efeito que produzem no imaginário social.

A capilaridade das campanhas informativas e reivindicativas não conseguem modificar a percepção negativa que se inocula no imaginário social. O MST tem um trabalho permanente de comunicação, educação e formação política que está disponível nos seus veículos de comunicação, como, as páginas web, canal de Youtube, Facebook, Instagram, Twitter. A finalidade é viabilizar e informar sobre as atividades e acontecimentos da organização, mas não é o suficiente, então fica a questão: quais são os mecanismos para interpelar a comunicação de massas sendo uns dos dispositivos próprios do sistema capitalista neoliberal? Será que é possível enfrentar os desafios da comunicação na era da *Big Data*, desde o viés da comunicação popular? Na experiência de Bastos (2015, p. 141):

Na ENFF [Escola Nacional Florestán Fernandes], presenciamos muitos jovens do MST usando o facebook como a maioria da juventude usa: para ver e compartilhar fotos e vídeos. De fato, pouco uso político. A discussão sobre o uso das redes sociais envolve principalmente a questão da segurança e imagem do MST. Como já foi dito uma das grandes preocupações da comunicação é desconstruir a imagem de criminosos e violentos que a mídia tenta colar ao MST.

Se a Internet modificou a prática e circulação dos conteúdos, não é menos certo que os movimentos sociais em algumas ocasiões geram performatividades próprias, apegadas aos

seus sistemas culturais para construir vínculos comunicacionais interativos e pessoais. No caso do povo camponês é preciso compreender a heterogeneidade caracterizada pela diversidade e as múltiplas necessidades, aliás respondem a condições geográficas e ao limitado acesso aos serviços básicos. A comunicação popular encontra-se com o desafio de gerar práticas eficazes para interagir com o povo camponês, reconhecendo as bondades e limitações nos acampamentos e assentamentos. No bate-papo com Djacira Araújo e Sandrinha Silva<sup>46</sup>, do assentamento Antônio Araújo, as mulheres lembravam que nos acampamentos era mais fácil realizar os encontros, fazer comunhão, porque estavam todas nas barracas perto, também perto o desejo que impulsionava o fazer coletivo com pessoas totalmente desconhecidas (aparece o comum). E porque tinham a necessidade de apoiar-se, organizar-se para enfrentar os despejos, formar-se para resistir, estudar, semear e dividir o trabalho, tudo isso implicava a iminência de reunir-se, dialogar, chegar a acordos. Até para ir ao rio tomar banho, fazer a comida, ajudar arrumar a barraca do vizinho, organizar atividades de lazer, pegar o violão e cantar, cantar à terra e ao sonho de comungar com ela.

Nos assentamentos, quando as pessoas já estão em posse da terra, fica mais difícil estabelecer essa comunicação articulada e cotidiana devido a vários fatores, entre elas as restrições orçamentárias, o tempo dedicado às demandas do trabalho agrícola, das crianças, dos animais, cuidados com as hortas e a casa. Aqui cabe mencionar, também, que as condições geográficas são importantes na distribuição da terra, na organização da moradia. Há assentamentos que estão organizados em agrovilas<sup>47</sup> com todas as casas juntas, como é o caso do Paulo Freire, 1º de Abril, 40/45. Existe outro modelo chamado núcleo de moradia<sup>48</sup>, onde as casas ficam dispersas, já que estão construídas nos lotes individuais, como é o assentamento Jacy Rocha ou Antônio Araújo. Nesse último modelo, os processos de comunicação entre os assentados se dificultam pelas distâncias, pela infraestrutura das estradas.

---

<sup>46</sup> Foram duas tardes que visitamos a casa de Sandrinha no assentamento Antônio Araújo, às tardes do 22 e 23 de junho, prévio às festas juninas, Sandrinha nos acolheu (a mim e a Djacira) sempre com café, banana da terra cozida, milho, e frutas da horta. Seu marido também participou dos papos cheios de memória e vontade de compartilhar.

<sup>47</sup> “Nos assentamentos, são bastante comuns as agrovilas, em que as casas são construídas em um lote reservado para essa finalidade e com as facilidades de infraestruturas básicas, como a energia elétrica, a água encanada, o armazém, etc.” (MITSUE, 2001, p. 227).

<sup>48</sup> “[Os núcleos de moradia] diferem das agrovilas pelo fato das casas serem construídas nos lotes individuais. Desse modo o assentamento é cortado em lotes, de maneira tal que facilita a proximidade entre as diversas moradias. Por tanto dentro dele existem vários núcleos, cujo tamanho varia de acordo com a topografia, a hidrografia e as estradas existentes, e cujo agrupamento possui em média 15 famílias. [...] Nos grupos de moradia ou nas agrovilas, a conduta do MST é procurar sempre agrupar as famílias para as discussões e a direção do assentamento como um todo...” (MITSUE, 2001, 228). “

A comunicação popular deve lidar com as limitações e particularidades das organizações, a falta de infraestrutura comunicativa, assim como as dificuldades que têm as pessoas de acesso à tecnologia e ao desenvolvimento de competências comunicativas. Por isso se precisa criatividade, sensibilidade e capacidade para dar solução às dificuldades, às limitações de orçamento, de acesso à tecnologia.

Chegamos até aqui no intuito de refletir sobre a comunicação popular, recuperando algumas experiências próprias das organizações e das mulheres camponesas sem-terra, como é a mística camponesa. O objetivo é evidenciar as contradições nas quais a comunicação popular se desenvolve, ao ser pouco ortodoxa os casos de sucesso se evidenciam pela persistência e pela capacidade de se articular e interagir, além disso acreditamos que não haverá futuro se se perde a condição do diálogo entre as diferenças. Segundo Muniz Sodré (1996, p. 95), “o conceito de comunicação procura dar conta da multiplicidade diferencial do sujeito. Restabelece por isso a heterogeneidade onde a cultura se quer pura unidade”. Portanto, é preciso revestir-se da essência do popular para ressignificar o valor dos bens simbólicos que se constroem desde baixo, rompendo paradigmas e denunciando as injustiças. Se na atualidade ainda há organizações sociais que não reconhecem a urgência da comunicação popular, comunitária, alternativa, quiçá estão perdendo a oportunidade de construir vínculos com viés crítico, amoroso e político para reagir à imposição das narrativas hegemônicas.

### 6.2.3 A comunicação popular para além do midiático

Colocar em crises a centralidade dos meios de comunicação em tempos do bios virtual/bios midiático, significa devolver ao sujeito singular e coletivo o valor do cotidiano, onde as contradições reverberam para tensionar as categorias de massa como representação da homogeneização da sociedade, a dessacralização das classes sociais como se fosse a única categoria de interpelação das hegemonias e a categoria povo como representação política da massa. Mas, além dessas contradições no cotidiano, reconhecemos a realidade que inventamos para sobreviver, os vínculos que nele construímos na heterogeneidade dos corpos (o comum), para alcançar a mesmidade, é dizer “a relação com o mesmo”, mas não na procura do idêntico, senão de um ou vários pontos de convergência (SODRÉ, 2014), é dizer que o objeto (substantivo) vai revelar sua existência pela consciência da relação consigo mesmo, num primeiro nível, para avançar um seguinte nível através do reconhecimento do outro. Torna-se mais complexo quando são as relações plurais as que definiram sua existência.

Voltar para o cotidiano como uma fonte política para encontrar as mediações é praticamente irreversível para a comunicação popular, já que nos desafia a pensar a comunicação desde a cultura. Martín-Barbero (1991, p. 227, trad. nossa) afirma que “pensar nos processos de comunicação a partir daí, a partir da cultura, significa não mais pensar neles a partir das disciplinas e da mídia. Isso significa romper com a segurança proporcionada pela redução do problema da comunicação para o das tecnologias”<sup>49</sup>. A atualização desta proposta não deixa de fora a importância dos avanços tecnológicos para a comunicação, tampouco a relevância das lutas pelo direito ao acesso à infraestrutura dos meios. Mas defende que são as mediações culturais que vão determinar o objeto de estudo da comunicação popular, assim como os modos de gestão e construção de conteúdos que interpelam a normalização de signos neutros para evidenciar a complexidade da diversidade da sociedade, que está no senso contrário da ideia da massificação techno midiática.

Na procura de processos comunicacionais que quebrem a centralidade midiática e nos devolvem a capacidade de pensar na construção dos vínculos mediados pelas dinâmicas da luta pelo território, chegamos à mística camponesa que representa ao mesmo tempo gozo e rebeldia, cansaço e resistência, religiosidade e militância, enfim, o todo e suas partes para desencadear intensos fluxos de significação, que dão sentido à luta cotidiana camponesa.

Porém, não é possível desligar-se das materialidades midiáticas da comunicação, porque não estamos negando-as, apenas tentamos interpelar sua centralidade. Por isso, antes de continuar com a mística, gostaríamos de fazer referência a algumas experiências midiáticas da comunicação popular, para ressaltar tanto a importância da memória como da experiência concreta, na trajetória dos meios populares, comunitários e alternativos na América Latina.

Para isso, nos valem da reconstrução do passado da rádio na América Latina, que faz José Ignacio López Vigil, no seu livro “Pasión por la Radio”. Apresenta duas experiências para mostrar que a comunicação não é apenas a transmissão da informação, a implementação da tecnologia vira um desafio que envolve processos sociais, políticos, culturais, mas sobretudo, muito desejo de provocar o sistema. Segundo o autor, a rádio Voz del Minero, na Bolívia, foi considerada a primeira rádio popular na América Latina, meses depois apareceu a

---

<sup>49</sup> “pensar los procesos de comunicación desde ahí, desde la cultura, significa dejar de pensarlos desde las disciplinas y desde los medios. Significa romper con la seguridad que proporcionaba la reducción de la problemática de comunicación a la de las tecnologías” (MARTÍN-BARBERO, 1991, p. 227).

rádio Sutatenza na Colômbia, criada para alfabetizar à população. López Vigil (2015, p. 19-20, trad. nossa)<sup>50</sup> recorre à memória para dizer que:

Era o boliviano e marxista Voz del Minero, no acampamento Siglo XX, no departamento de Potosí, a uma altitude de 4.000 metros. Era 1º de maio de 1947. A repressão contra os sindicatos dos mineiros estava aumentando. O sangue do massacre de Catavi ainda estava fresco. A poderosa empresa de lata, de propriedade da família Patiño, em conluio com o governo, exigiu que os "subversivos" fossem abatidos.

Foi então que a Federação Boliviana dos Sindicatos dos Trabalhadores de Minas decidiu ter sua própria estação de rádio para divulgar os acordos do famoso e insurrecional Congresso Pulacayo.[...]

Como os mineiros não tinham receptores para ouvir o novo rádio, eles instalaram alto-falantes nos campos e alguns dentro das minas, nos túneis. [...]

Quase seis meses depois, a Rádio Sutatenza colombiana foi para o ar. Um padre visionário, José Joaquín Salcedo, trabalhou no departamento de Boyacá. Com seu cavalo Califa, ele viajou pelas aldeias rurais e viu como os habitantes eram pobres em termos de dinheiro e alfabetização. E se instalássemos uma estação de rádio para ensiná-los a ler e escrever? Até então, ninguém jamais havia pensado nessa ideia.

Salcedo não perdeu tempo. Ele conseguiu uma antena amadora e a ergueu na pequena cidade de Sutatenza, onde tinha sua paróquia de cerca de 8.000 habitantes. Em 16 de outubro de 1947, com um transmissor de 90 watts, seus primeiros programas educacionais foram para o ar.

Encontramos na América Latina a criatividade, a inventividade, a vontade de fazer acontecer as coisas. É a magia que envolve a Macondo, de Gabriel García Márquez, onde o cigano Melquíades mostra a abrangência da ciência que era capaz de eliminar a distância.

Em março os ciganos voltaram. Desta vez traziam um óculo ao alcance e uma lupa do tamanho de um tambor, que exibiram como a última descoberta dos judeus de Amsterdam. Sentaram uma cigana num extremo da aldeia e instalaram o óculo de alcance na entrada da tenda. Mediante o pagamento de cinco reais, o povo se aproximava do óculo e via a cigana ao alcance da mão. “A ciência eliminou as distâncias”, apregoava Melquíades. “Dentro em pouco o homem poderá ver acontecer em qualquer lugar da terra, sem sair de sua casa”. (GARCÍA MÁRQUEZ, 1967, p. 8).

---

<sup>50</sup> “Fue la boliviana y marxista Voz del Minero, en el campamento Siglo XX, departamento de Potosí, a cuatro mil metros de altura. Era el 1 de mayo de 1947. La represión contra los sindicatos mineros iba en aumento. La sangre de la masacre de Catavi todavía estaba fresca. La poderosa empresa del estaño, propiedad de la familia Patiño, coludida con el gobierno, exigía sofocar a los “subversivos”. Fue entonces que la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia tomó la decisión de contar con una emisora propia para dar a conocer los acuerdos del famoso e insurreccional Congreso de Pulacayo. [...] Como los mineros no tenían receptores para escuchar la nueva radio, instalaron altoparlantes en los campamentos y algunos en el interior de las minas, en los socavones. [...] Casi seis meses después, salió al aire la colombiana Radio Sutatenza. Un sacerdote visionario, José Joaquín Salcedo, trabajaba en el departamento de Boyacá. Con su caballo Califa recorría las veredas campesinas y comprobaba la indigencia de dinero y de letras de sus habitantes. ¿Y si instalamos una emisora para alfabetizarlos? A nadie se le había ocurrido hasta entonces esa idea. Salcedo no perdió tiempo. Se consiguió una antena de aficionado y la levantó en el pueblito de Sutatenza, donde tenía su parroquia de unos 8 mil habitantes. El 16 de octubre de 1947, con un transmisor de 90 vatios, salieron al aire sus primeros programas educativos”. (VIGIL, 2015, p. 19-20).

A comunicação popular na América Latina se alimenta do realismo mágico. Se constrói como um ecossistema de mediações que se abrem passo a passo entre as estruturas políticas, sociais, culturais e reconhecem as experiências e a realidade que habitam o povo, para aportar ao desenvolvimento da sociedade diversa e despolitizada. Portanto, são processos não lineares, contraditórios e frágeis. Aliás, cheios de criatividade, como vemos com as rádios populares capazes de iludir as limitações técnicas e tecnológicas, para dar um jeito de garantir a existência do meio de comunicação com alto-falantes. Depois, atravessaram a época que ainda se falava em dar voz a quem não tem voz, discurso que foi bem sucedido, mas que legitimava/legítima a existência dos poderes midiáticos hegemônicos convertidos em instrumentos ideológicos pelas elites dos estados nacionais. Não era preciso dar voz a ninguém, porque a voz já existia, o que se precisava com veemência era escutar a palavra apagada, para ser ouvida, se precisava enxergar a história esquecida para juntar-nos na memória longa dos povos. Precisávamos/precisamos nos escutar tanto nas ruas, pelos alto-falantes, no jornal da cidade, nas rádios, nos vídeos produzidos pelas comunidades locais, pelos povos originários e pelas organizações, aliás o mais difícil: irromper na esfera pública hegemônica dos meios corporativos, muitas das vezes gritando forte e sem permissão.

Por sua vez, María Cristina Mata (2011, p. 3, trad. nossa) acredita que “a devolução da voz aos sem voz ou o trabalho destinado a permitir que a voz do povo seja ouvida, deu frutos em inúmeras experiências que experimentaram um uso díspar e às vezes contraditório de tecnologias e meios de comunicação”<sup>51</sup>. A aposta que se fazia era de quebrar o silêncio imposto aos “nadies”, ou seja, ao povo reprimido e explorado para tentar modificar a realidade social. Se deu e ainda se dá uma férrea disputa pela infraestrutura midiática e as narrativas. Não apenas para interpelar as elites, mas também para se comunicar entre os membros das mesmas classes sociais, suas diversidades, os grupos marginalizados, os setores periféricos, como bem diz Martín-Barbero (1983, p. 5, trad. nossa): “Estou falando também da comunicação das classes populares com a outra classe, com aquela outra classe contra a qual eles se definem como subalternos, como dominados”<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> “la devolución de voz a los sin voz o el trabajo orientado a permitir que la voz del pueblo se escuchara, fructificó en innumerables experiencias que ensayaron un uso dispar y a veces contradictorio de tecnologías y medios de comunicación.” (MATA, 2011, p.3)

<sup>52</sup> “estoy hablando también de la comunicación de las clases populares con la otra clase. con aquella otra contra la cual se definen como subalternas, como dominadas.” (MARTÍN-BARBERO, 1983, p.5)

#### 6.2.4 Uma experiência de comunicação popular na luta pela terra

A comunicação popular, assim como a educação popular, gira em torno das histórias de luta, reivindicações e resistências. Voltando sobre a memória do MST. Na década dos anos 1980 nasceu “O Boletim Sem Terra” da luta do acampamento da Encruzilhada (MITSUE, 2001, p. 125):

Tudo começou (ou continuou) no início de dezembro de 1980, quase três anos depois da expulsão da Reserva do Nonoai. Famílias que não haviam conseguido assentamento em lutas anteriores resolveram acampar num local chamado Encruzilhada Natalino, entroncamento das estradas que levam a Ronda Alta, Sarandi e Passo Fundo. Parceiros, meeiros, assalariados e filhos de pequenos agricultores vieram juntar-se a elas. [...] Cerca de sete meses depois, já eram 600 famílias, reunindo cerca de 3 mil pessoas em barracos que se estendiam por quase 2 quilômetros à beira da estrada.  
[...] Apesar da precariedade das condições do acampamento, trataram de se organizar em grupos, setores e comissões e de eleger uma coordenação. Dessa luta nasceu “O Boletim Sem Terra”, o primeiro órgão de comunicação do Movimento.

O primeiro número “O Boletim Sem Terra”<sup>53</sup> saiu em maio de 1981 com 12 páginas datilografadas. “O Movimento de Justiça e Direitos Humanos e a Comissão Pastoral da Terra – CPT, RS, são as entidades responsáveis por esta publicação. A colaboração fica por conta de todos!” (BOLETIM SEM TERRA, 01 Mai, 1981). Na página web, o MST recolhe a história das publicações desse jornal<sup>54</sup>, aí se conta que no primeiro período foi datilografado e mimeografado até 1984, quando a tecnologia troca e passa a ser impresso em *offset*. Vamos ver, então, que o boletim inicia sua atividade antes mesmo que o Movimento Sem Terra se conforme. Desde então, acompanha todos os processos de luta pela terra, se bem que o objetivo inicial era informar e sensibilizar sobre os acontecimentos da luta pela terra para o público externo. Se torna num órgão de politização, de transformação político-cultural e informação, também, dos próprios camponeses acampados.

Na página 1 está reproduzida “a carta dos colonos acampados em Ronda Alta”. Na página 2 recolhe os objetivos da publicação. Em que explicam as motivações e a situação que se encontram cerca de 3 mil pessoas acampadas na beira da estrada, que liga Passo Fundo à Ronda Alta. Nas páginas seguintes publicam mostras de solidariedade de trabalhadores rurais e camponeses do estado e de todo o país, especialmente da Bahia. Na página 10, replicam

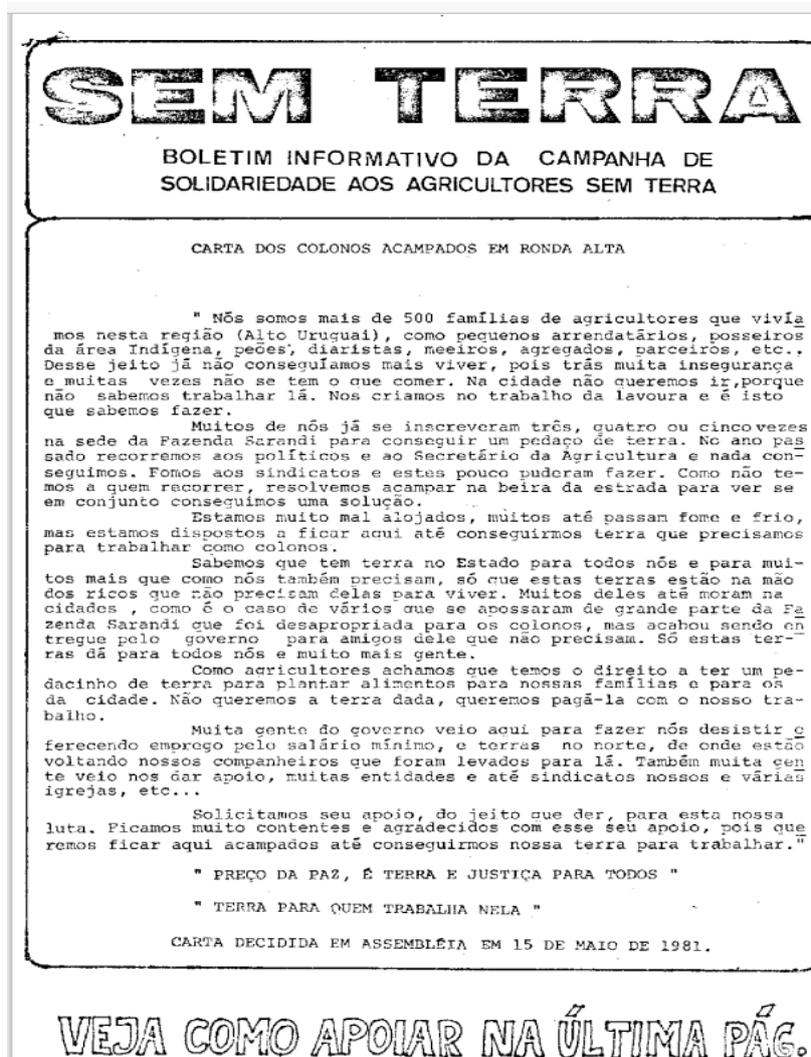
<sup>53</sup> O Boletim completo digitalizado. Disponível em: [Hemeroteca Luta pela Terra - DocReader Web \(docvirt.com\)](https://www.docvirt.com/). Acesso em: 28 fev. 2023.

<sup>54</sup> Disponível em: [40 anos de Comunicação Popular: do Boletim ao Jornal Sem Terra - MST](#). Acesso em 11 jan 2023.

uma reportagem feita pelo jornal Zero Hora (12 de maio 1981) manchete: *Reunião com os colonos fracassou*, abordava a reunião de uma representação de 4 agricultores com Paulo Yokota presidente do INCRA. Embora a manchete do Boletim foi: *Yakota cansou de repetir: Não há terras no Estado*.

Nasce assim o “Boletim informativo da Campanha de Solidariedade aos Agricultores Sem Terra” (BOLETIM SEM TERRA, 1981) como um enfoque de classe, ao alinhar-se com as demandas do povo acampado que estava revelando-se ante as injustiças impostas pelo poder do latifúndio. Se cria um mecanismo comunicacional de corte popular para enfrentar a ordem estabelecida pelas políticas de dominação hegemônicas. Um modo de resistir mediante a produção e circulação de contra narrativas criadas pelos grupos subalternos.

Figura 1 – Capa do Boletim Sem Terra, 1981



Fonte: Hemeroteca Luta pela Terra - DocReader Web (docvirt.com).

Contar a história do JST é contar a história do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Esse instrumento de comunicação popular, que chegou antes que o próprio Movimento, foi fruto da mobilização de homens e mulheres que ousaram se organizar e lutar por Reforma Agrária, o JST é um patrimônio da classe trabalhadora, pela sua importância como ferramenta organizativa, informativa e também como documento histórico da luta pela terra no Brasil. (LUPORINI DE SOUZA, Arquivo e Memória do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, [2023?]).

Figura 2 – Imagem 40 anos do Boletim Sem Terra (página web)



Fonte: Página web do MST, 40 anos de Comunicação Popular: do Boletim ao Jornal Sem Terra (MST).

Com essa manchete, que lembra os 40 anos da comunicação popular no MST, vamos dar um giro na narrativa para chegar novamente à mística camponesa (que é o objeto desta pesquisa) como o mistério que marca a vida. Aliás, aporta aos recursos simbólicos da luta para fortalecer a organização social, razão pela qual enfatizamos na necessidade de reivindicar processos comunicacionais, que estão além do midiático, já que são mecanismos que avivam e refletem as experiências da cultura popular.

María Cristina Mata (2011) afirma que, durante os anos 1960 e 1980 do século XXI, a conceitualização da comunicação popular não está vinculada aos meios de comunicação.

Em todas elas [conceitualizações], a comunicação popular não fala de mídia. Jayaweera, que também veio de um país do então chamado Terceiro Mundo, não se enganou quando falou de pessoas, de experiência, de luta como característica distintiva da comunicação popular latino-americana<sup>55</sup>. (MATA, 2011, p. 6).

<sup>55</sup> “En todas ellas [conceptualizaciones], la comunicación popular no habla de medios, No se equivocaba Jayaweera, proveniente también él de un país de lo que entonces se denominaba Tercer Mundo, al hablar de

Então, enxergamos que a comunicação popular está mais vinculada aos processos de significação das práticas sociais comprometidas com o câmbio social, cultura popular, experiência do sujeito no cotidiano, trocas na estrutura social, presença do sujeito subalternizado, sem desconhecer a importância das materialidades das práticas midiáticas (KAPLÚN, 1985; MATA, 2011; PERUZZO, 2021; VIGIL, 2015; CERBINO & BELOTTI, 2016).

### 6.2.5 A comunicação popular, as mulheres sem-terra e a mística camponesa

Existem práticas comunicacionais além das midiáticas, que estão mediadas pela cultura e pelas lutas sociais, que se gestam nas experiências que habitam os sujeitos subalternizados que procuram modificar a realidade de opressão. Eis que percebemos que a mística camponesa alimenta e é alimentada pela compreensão da comunicação popular. Enquanto percorremos e participamos de místicas camponesas<sup>56</sup>, cada vez era mais desafiante o mistério comunicacional que a engloba. Entendemos que, mediante a mistura de linguagens, se organiza uma semiosfera<sup>57</sup> comunicacional atravessada pelo social e pelo transcendental. Nessa organização discursiva, as condições sociais também determinam a presença de novos lugares sociais da comunicação.

Segundo Ademar Bogo (2002, p. 25) “a experiência torna-se parte da cultura e mantém a mística na forma de lembranças”. São as lembranças que alimentam a memória coletiva<sup>58</sup> e o que se transmite, pelas encenações da mística camponesa, que impulsiona a luta dá início a cada ato do MST, MMC, Via Campesina, CLOC. É um símbolo sofisticado cheio de significação, cada elemento que intervém na mística tem seu sentido simbólico, experiencial, dialógico. Falamos de uma organização discursiva, baseada na experiência e na

---

personas, de experiencia, de lucha como dato distintivo de la comunicación popular latinoamericana.” (MATA, 2011, p. 6).

<sup>56</sup> Em 25 de outubro de 2021 participei pela primeira oportunidade de uma mística camponesa no assentamento Paulo Freire, graças à organização e coordenação da Elcy. Em 30 de outubro de 2021 participei na mística da assembleia no assentamento Jacy Rocha. Em 2 de agosto realizei a mística para a aula “LiteraTerra” na UNEB em Teixeira de Freitas. Em 9 e 10 de setembro 2022 participei das místicas na comemoração dos 35 anos do assentamento 40/45. Em 22 de setembro de 2022 na inauguração do Congresso “Educação do Campo” UNEB em Salvador – BA.

<sup>57</sup> “Todo o espaço semiótico pode ser considerado como um mecanismo único (senão como um organismo). Então resulta primário não um ou outro tijolo, senão o “grande sistema” chamado semiosfera. A semiosfera é o espaço semiótico fora do qual é impossível a existência mesma das semioses” (LOTMAN, 1996, p.24, *trad. nossa*).

<sup>58</sup> Sobre a “memória coletiva” Muniz Sodré (1996, p. 84) evoca a Maurice Halbwachs, para dizer que “não concebe lembrança ou recordação como um dar as costas ao presente e à exterioridade pública, mas como uma reconstrução do passado a partir da inteligência presente da vida social”.

denúncia das injustiças, pelo caráter didático e emocional, assim, se deve planificar e justificar cada elemento que vai integrar a mística. O objetivo de fazer a mística é alentar e encher de esperança às pessoas, provocar interações, é começar. Segundo Almeida (2019), Michel de Certeau relaciona a mística com a fábula porque lhe identifica com o início da existência, “pois a fábula contém uma palavra que faz falar, é um discurso poético que gera, inaugura através dos seus efeitos de começar uma existência” (ALMEIDA, 2019, p. 215).

Na luta camponesa fazer a mística camponesa é imprescindível, já que se tornou parte da filosofia política do movimento, por isso conta com filósofos como Boff, Bogo, Frei Betto entre outros que vão teorizar desde diferentes perspectivas: militante, filosófica, histórica, política, religiosa. Sua importância se deve à necessidade de alimentar o espírito da luta, de trazer esperança no meio das dificuldades. Se constitui em pauta imprescindível de qualquer evento em qualquer formato. Ela tem momentos de improvisação, umas místicas são mais elaboradas que outras, uma pessoa que está fora do movimento não consegue costurar todo o processo. Porque preparar a mística demanda experiência, conhecimento da dimensão política da organização, uma estética construída ao interior das organizações camponesas, a potência discursiva pretende conectar com as emoções, para que se espalhe na atmosfera coletiva. Aliás, também encontramos uma mística cotidiana, está no dia a dia das atividades agrícolas, da coleta para o banco de sementes, nas atividades escolares, no cuidado dos animais, na participação nas assembleias. É o mistério que move a vida e o vigor que fortalece a militância (BOGO, 1993; 2002; BOFF, 1993; PELLOSO, 1996).

Na caminhada pelos assentamentos do Extremo Sul da Bahia, perguntamos para as mulheres: “Que é a mística camponesa, para você? Devemos deixar claro que nas práticas militantes das mulheres camponesas e camponesas sem-terra, a mística camponesa é parte da formação política, aliás, está no imaginário como um *ethos* de vida comprometida com a terra e sua classe social. Com esse esclarecimento, na sequência as respostas:

- a) *Vida*. (Maria Antônia, setembro 2022);
- b) *Lembrar de quando viemos para aqui [Assentamento]. A mística é a memória*. (Danusa, julho 2022);
- c) *É o que faz não desistir da luta apesar das dificuldades, continuar lutando*. (Suzete, julho 2022);
- d) *Incentivo da luta*. (Neusa, julho 2022);
- e) *É a apresentação do movimento, é tudo para mim. Mostra a alegria e a tristeza*. (anônimo, 2022);

- f) *A mística é deixar falar mais alto o coração, deixar transbordar os desejos do peito.* (Jaquiele, agosto 2022);
- g) *A mística representa nossa identidade, a esperança, é nosso símbolo.* (Sandrinha, junho 2022);
- h) *A mística é viver no presente o futuro que almejamos e estamos construindo desde hoje.* (Djacira, junho 2022).

Para dizer o que é a mística camponesa é preciso viver e sentir a emoção de experienciar a luta pela terra, que se revive na mística. Todas as mulheres antes citadas estiveram ativas nos acampamentos e depois nos assentamentos do MST. Pensando em termos discursivos, a mística não está sujeita apenas à encenação em si mesma, mas sim à experiência que se espalha pelo corpo e pelas subjetividades para instalar-se na memória coletiva. A linguagem contém o DNA da memória, cada palavra que se junta à outra em um contexto definido traz a reconstrução do passado, que tem a ver com as lembranças que cada uma vivenciou antes, durante e depois dos acampamentos (não todos foram ótimos, mas tampouco foram ruins, o que lhes manteve firmes na luta foi o desejo de ter uma vida digna para elas e seus filhos e filhas).

Se pensamos em uma sequência de signos relacionados com a luta pela terra, nos leva à luta pela água, pela soberania alimentar, pelas sementes, pelo alimento e todas elas no contexto do mundo camponês adquirem presença inevitável no signo da VIDA. Por isso Maria Antônia, que mora no assentamento 1º de Abril, recorre a uma palavra (signo) para dizer que a Mística é VIDA. Além disso, em viés simbólico, a mística, atrelada ao agir político e histórico da organização social, se constitui em uma potência motivadora que impulsiona a luta e alimenta a esperança. Na conversa com as mulheres camponesas foi recorrente escutar que “*é a mítica a que nos mantém aqui, a que nos vigoriza depois de um despejo, ainda voltamos novamente a ocupar a terra*”, a força se desenvolve pela mística, que é o mistério que potencializa o desejo.

Também questionamos sobre o que mais gostam da mística camponesa. Entre as respostas das mais variadas estão: a música, a poesia, a cultura popular e a interação. A representação cênica está sempre acompanhada dos símbolos como a bandeira vermelha do MST, a pá, os alimentos, cartazes de reivindicação, não pode faltar a música e a poesia no meio das tristezas, das angústias, das dores – chega um violão e o povo vai cantar, dançar, exercer o direito a ser feliz. E toda mística tem música, poesia, o discurso de ordem, uma fala motivadora que provoca um “frio na barriga”, como diz Jaquiele Oliveira Cardoso, coordenadora do assentamento Bela Manhã.

Na dinâmica dos assentamentos está a formação de lideranças, o compromisso militante de participar nos encontros, assembleias, oficinas, onde as mulheres descobrem as múltiplas capacidades que socializam na mística, seja atuando, desenhando, cantando, escrevendo poesia, declamando, entre muitas outras. Nesta caminhada conhecemos duas poetisas: Elza de Souza Sales do Assentamento Quilombo I e Djacira Araújo do Assentamento Antônio Araújo. A palavra viva da cultura popular:

### LETRAS EM MOVIMENTO (Fragmento)

Autora: **Elza de Souza Sales**<sup>59</sup>

*Este poema Letras em Movimento nasceu no Curso de Letras então eu dedico a ele todos os meus educadores que me ensinaram que nunca é tarde para aprender.*

Letras em movimento  
bate forte nos corações da gente  
você é uma carta aberta  
controla direções ardentes

Navegamos pelo oceano  
pouco a pouco brota em nossa mente  
há como no meu peito  
arde um fogo veemente

Tu és verdadeira aprendiz  
veio nos contagiar  
por intermédio da mãe reforma  
o pai está a desabrochar.

Quem está de fora quer compreender  
ele cuida da gente, seu nome MST.  
é através dele que enxergamos as coisas de forma diferente  
como a nossa mãe pátria que brota leite e mel.

[...]

---

<sup>59</sup> Elsa Souza Sales é uma mulher camponesa sem-terra, educadora e poeta. Mora no Assentamento Quilombo I. Quando conheci a Elsa na casa dela, nos recebeu com muito afeto, me permitiu gravar a conversa que tínhamos, e num momento eu perguntei para ela sobre sua história junto ao MST, e ela com um sorriso amável me diz, eu prefiro contar com uma poesia, que fiz há muito tempo para uma Assembleia, e está na minha memória. É assim que conheci a poeta do MST que tem toda a poesia na sua memória e, que é capaz de improvisar e fazer poesia no momento da mística, dependendo do tema, mas não tem nada escrito e menos publicado.

## REERGUERMOS NO RAIAR DO SOL (Fragmento)

Autora: **Djacira Araújo**<sup>60</sup>

*Fiz quando os sem-terra do acampamento Abril Vermelho na Bahia foram despejados.*

A injustiça sentencia a violência:

A bomba,

O gás,

O tiro,

A justiça justifica:

A tirania do general

A ganância do agronegócio,

A ditadura cruel da “justiça”

O despojo dos humildes

A expropriação do sonho

Dos humildes da terra

Dos despossuídos da nação.

A mãe esconde atrás de si a pequena

Frente aos ataques impiedosos dos policiais.

A sem terrinha chora.

O helicóptero sobrevoa mira os alvos:

Somos nós!

Estamos em pé, desarmados,

mas sem dobrar a cervice.

Enfrentando os lacaios do agronegócio

com seus revólveres, fuzis e bombas.

Deu-se o início da batalha.

Homens e mulheres da terra,

a batalha não cessou!

É ilusório o armistício!

[...]

Trazemos à tona as poesias de Elza e Djacira para mostrar a potência das mediações da cultura popular camponesa para criar imagens a partir da despossessão, para falar o que acontece no dia a dia do espaço-território-campo, para evidenciar as múltiplas linguagens que se produzem no interior da discursividade da mística camponesa. Nela, a configuração do espaço-tempo se executa com outro ritmo, quiçá mais pausado, o ritmo que impõe a natureza. Assim é preciso enfrentar outro desafio, o da instantaneidade e fragmentação da imediatez moderna.

<sup>60</sup> Djacira Araújo é mulher camponesa militante pela reforma agrária junto ao MST da Bahia. Formada em pedagogia, Especialista em Estudos latino-americanos, Mestre em Educação. Djacira me permitiu morar na sua casa no Assentamento Antônio Araújo, entre os dias 19 e 25 de junho de 2022. Tive a oportunidade de ter dias intensos de conversa, de caminhar pelas estradas do assentamento, e compartilhar os ritos das festas juninas. Me contava Djacira que essas festas eram quase mais importantes que as festas de Natal para os moradores da Bahia, porque as famílias se juntam, se faz uma comida especial o dia todo, e pela noite se comemora o nascimento do São João, se fazem fogueiras e se deixa a porta aberta para que o Santo ingresse nas casas.

Na era do *bios midiático*, quando nossas vidas estão atravessadas e condicionadas pelos sistemas midiáticos e as novas tecnologias da informação e comunicação, às vezes fica difícil que o/a comunicador/a popular enxergue além do midiático. A demanda dos resultados, a trampa da visibilidade, a disputa pelas curtidas, a ditadura do algoritmo, a vertigem das plataformas e a espetacularização nas redes sociais deixam sem alento para reconhecer que outros conteúdos estão circulando fora da *Big Data*.

Enquanto as mulheres camponesas fazem a mística camponesa, milhões de conteúdos circulam pelas pistas cibernéticas. Enquanto as mulheres camponesas fazem bancos de sementes, a desinformação legitima a comercialização de alimentos geneticamente modificados, cujas embalagens se naturalizam cada vez mais na cultura alimentícia de pobres e ricos. Enquanto as mulheres camponesas geram soberania alimentar e produzem alimentos sem agrotóxicos, os interesses dos sistemas midiáticos se apropriam do conceito de agricultura familiar para fazer fabulosas campanhas publicitárias, com belas imagens que naturalizam a existência da agricultura extensiva em benefício do agronegócio. Essas são as disputas que o mundo camponês tem que enfrentar. E aí, qual o papel que a comunicação popular está desempenhando? Os desafios são enormes. Segundo Cicilia Peruzzo (2021, p. 111):

A comunicação popular [...], expressa o protagonismo de segmentos da população como forma de resistência à realidade política opressiva, às precárias condições de moradia, baixa remuneração pelo trabalho, a falta de acesso à terra, a discriminação social, os problemas da juventude e da infância etc. e, ao mesmo tempo, externa formas de lutas pela conquista dos direitos humanos e de cidadania e pela transformação da realidade.

### **6.3 Três eixos da comunicação popular a partir das experiências com mulheres camponesas sem-terra**

Na segunda metade de outubro de 2021 foi possível conversar com mulheres camponesas sem-terra do Sul da Bahia, especialmente dos acampamentos 1º de Abril, Paulo Freire, Jequitibá ou Quilombo I e Jacy Rocha. Aí compreendemos que o fato de ter acesso à terra não significa que a luta acabou. Pelo contrário, a defesa do território se mantém no espírito das mulheres que foram parte do processo de acampamentos e assentamentos do MST. Nos encontramos com o espírito da militância que é constitutivo da mística camponesa e ao mesmo tempo a mística alimenta o espírito militante, a interação em duas vias, alcança a expressão simbólica da potência política do sujeito coletivo. Também foi evidente a relevância que teve e que tem a educação popular, as mulheres foram formadas pelo processo

nomeado “Pedagogia da Terra” e “Letras da Terra”, uma aliança estratégica entre o MST e a Universidade Estadual da Bahia (UNEB). Deste processo participou a professora Helânia T. Porto (coordenadora e professora do programa), que foi chave no contato com o MST do Extremo Sul da Bahia e na indicação de companheiras militantes sem-terra.

Para pensar a “comunicação popular” foram consideradas as experiências vivenciadas durante a pesquisa nas práticas cotidianas das mulheres camponesas e o desenvolvimento da “mística camponesa”. A interação com o empírico e as bases teóricas levaram a uma reflexão mais aprofundada sobre as singularidades da comunicação popular. Assim, por meio das vivências e experiências das mulheres camponesas no sul da Bahia e dos aportes teóricos é possível propor a ampliação dos fundamentos da comunicação popular em três eixos: 1) a educação popular na construção do sujeito político; 2) a comunicação dialógica que leva a estabelecer vínculos para o reconhecimento do Outro nas diferenças; e 3) a memória do corpo e a oralidade na configuração da mística camponesa.

A escolha dos eixos se deve a critérios tanto teóricos, resultado da revisão de literatura sobre o tema, assim como por aqueles aspectos que se destacaram na imersão feita na ambiência das mulheres camponesas do Extremo Sul da Bahia (outubro de 2022). Dessa forma, foi possível definir como **primeiro eixo à educação popular libertadora**, fundamental para ter a consciência da defesa dos direitos e do território.

Se uma pedagogia da liberdade traz o gérmen da revolta, nem por isso seria correto afirmar que esta se encontra, como tal, entre os objetivos do educador. Se ocorre é apenas e exclusivamente porque a conscientização enxerga uma situação real em que os dados mais frequentes são a luta e a violência. Conscientizar não significa, de nenhum modo, ideologizar ou propor palavras de ordem. Se a conscientização abre caminho à expressão das insatisfações sociais é porque estas são componentes reais de uma situação de opressão; se muitos dos trabalhadores recém-alfabetizados aderiram ao movimento de organização dos sindicatos é porque eles próprios perceberam um caminho legítimo para a defesa de seus interesses e de seus companheiros de trabalho; finalmente, se a conscientização das classes populares significa radicalização política é simplesmente porque as classes populares são radicais, ainda mesmo quando não o saibam. (WEFFORT, 1967, p. 11).

O **exercício dialógico, como segundo eixo**, visa a organização a partir das assembleias e encontros, um esforço de construir o coletivo através dos vínculos afetivos. O **terceiro eixo se refere à memória**, que se recolhe no ritual da mística, na qual se incorporam elementos simbólicos próprios da atividade camponesa: a simbologia da terra, dos corpos das mulheres, dos alimentos, dos livros, das bandeiras, dos cânticos, da poesia. Tudo isso se mimetiza na expressão mística, que se vive no cotidiano do SER camponesas. Por isso acreditamos que a mística camponesa pode ser entendida como um *ethos* comunicacional, que

entra no fluxo das interações com o mundo dialógico e analógico, com o mundo tecnológico, digital, virtual, contemporâneo. Assim, é muito importante pensar a comunicação popular e comunitária nas ambiências, onde estão acontecendo os confrontos pelo mais básico, que é o direito ao território. É onde os processos comunicacionais operam na performance do encontro que se reconhece o valor do corpo a corpo e se mantém o mistério dos vínculos com o cosmos. Aliás, estão também usando tecnologia, compreendem a importância de circular informação e são sujeitos da dose excessiva de informação que recebem através dos seus dispositivos móveis.

Em tempos do *bios-virtual/bios-midiático* (SODRÉ, 2002; 2014), como a dimensão onde a vida está atravessada pelas tecnologias da informação e do entretenimento e, sem lugar à dúvida, estamos vivendo sob o regime das tecnologias e dos capitais transnacionais que as legitimam. A realidade comunicacional das mulheres camponesas não escapa à abrangência das dinâmicas do mercado e da circulação das tecnologias informacionais, do imperativo do quarto *bios*.

Para ir de acordo com os tempos, quiçá seja possível dizer que existe um efeito bisagra, no qual, a população camponesa, ao mesmo tempo que não perde a magia da relação com o território, com a terra, com as sementes, com a água, com os animais, com a produção do alimento, também está se adaptando aos avanços tecnológicos, ao uso das aplicações web desenhadas para dispositivos móveis, mais conhecidas como APP (*application* pela palavra no inglês). Usam redes sociais e especialmente o WhatsApp, que é o meio para se comunicar, recorrendo às mensagens de áudio, ademais investem no consumo da indústria criativa, via serviço de subscrição por *streaming*. No reconhecimento desses processos de midiaticização, se faz emergente compreender os desafios que trazem para a população camponesa, a produção de uma comunicação popular (mediante a criação de processos como a mística camponesa que está em todas as manifestações do cotidiano), o reconhecimento dos espaços do comum, a configuração do povo como sujeito político e de direitos, onde é possível projetar uma reforma agrária popular.

Portanto, a comunicação não pode ser pensada longe da realidade cotidiana dos sujeitos, menos ainda das pautas que determinam seu horizonte político como: o direito à terra, a soberania alimentar, a proteção das sementes, o cuidado da água, a agricultura familiar e solidária, a luta contra as violências intrafamiliares. Tanto a dimensão teórica, como o exercício da comunicação devem estar inseridos na realidade cotidiana, é dizer que não pode se afastar do sujeito singular e coletivo e das subjetividades que envolvem suas atividades,

sonhos, desafios e disputas que as mulheres e homens do campo devem enfrentar para exercer seus direitos<sup>61</sup>.

### 6.3.1 EIXO UM: A educação popular na construção do sujeito político

Estas formas de resistência também se traduzem na construção de táticas comunicacionais que estarão ligadas às propostas de acesso à educação. Nesse senso, é possível abordar os processos de comunicação e educação que, nas disputas pela terra, interagem devido à necessidade de construir as bases de uma população alfabetizada, ao mesmo tempo colocar as bases de uma formação política para configurar o povo como sujeito político, em vista de consolidar a organização do Movimento Sem Terra (MST)<sup>62</sup>. A experiência da organização demonstra que não é suficiente apenas ter acesso à terra, se necessita uma consciência política e social como sujeitos e como comunidade, o mecanismo para ascender a isso é a educação, assim como o acesso à informação confiável, apurada. Por isso, é preciso pensar ao mesmo tempo em comunicação popular e educação popular, para fortalecer aquilo que vai tomando forma do comum, que não é o senso comum ou os bens comuns, vai além disso.

O comum que estamos propondo tem uma relação social na dimensão ética e política, que adquire um reconhecimento das diferenças e compreende o comum como aquilo que está vivo, que tem uma existência orgânica e comunitária, que subverte as práticas socioeconômicas chamadas “neoliberais” do sistema social moderno-capitalista-patriarcal-colonial encarregadas de destruir, controlar ou se apropriar da construção/produção desse comum. O comum não é uma noção pronta, é construída/produzida pelo agir político, social, afetivo de um povo organizado, consciente da realidade em que vive, pelo qual tem a

---

<sup>61</sup> O exercício e reconhecimento dos direitos das mulheres e homens camponeses e trabalhadores rurais é tão grave, que na *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Campesinos y de Otras Personas que Trabajan en las Zonas Rurales* expedida em outubro de 2018, precisam reafirmar que são sujeitos de direitos, como consta no Artigo 3, numeral 1. “Los campesinos y otras personas que trabajan en las zonas rurales tienen derecho a disfrutar plenamente de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales que se reconocen en la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de Derechos Humanos y todos los demás instrumentos internacionales de derechos humanos, sin ningún tipo de discriminación en el ejercicio de sus derechos por motivos de origen, nacionalidad, raza, color, linaje, sexo, idioma, cultura, estado civil, patrimonio, discapacidad, edad, opinión política o de otra índole, religión, nacimiento o situación económica, social o de otro tipo.” Disponível em: <https://bitly.com/Hi4ytNe>. Acesso em: 16 dez. 2021.

<sup>62</sup> No Dicionário da Educação do Campo, artigo referente ao “Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra” (MST) é um movimento socioterritorial que reúne em sua base diferentes categorias de camponeses pobres – como parceiros, meeiros, posseiros, mini fundiários e trabalhadores assalariados chamados de sem-terra – e também diversos lutadores sociais para desenvolver as lutas pela terra, pela Reforma Agrária e por mudanças na agricultura brasileira. (FERNANDES, 2012, p. 496).

capacidade de interpelar aos imperativos capitalistas que mercantilizam a vida desde os microespaços da ação.

Assim encontramos sofisticadas reflexões entre as mulheres camponesas formadas politicamente na luta. Junto com a professora Helânia T. Porto (professora da UNEB) e Aline Souza (estudante da UNEB) chegamos no assentamento 1º de Abril<sup>63</sup>, no Sul da Bahia. Era sábado, 16 de outubro 2021, depois das 13h, o objetivo era (re)conhecer mulheres que fazem parte da história do acampamento, da retomada que participaram dos processos de formação criados pelo MST em parceria com a Universidade Estadual do Sul da Bahia. Suzete da Conceição, mulher camponesa sem-terra moradora do assentamento 1º de Abril afirma, “*o que mantém tudo é o coletivo, quando se acaba o coletivo?*” [fica o questionamento no ar com um pouco de tristeza]. Ela compartilhou conosco as lembranças e se emocionou ao falar dos cursos de Pedagogia da Terra e Letras da Terra:

*A mística era tudo, vai desde a decoração que é algo pensado, até a apresentação, todas as falas. A mística é até o final. A mística não é só o ato em si, é todo o processo. É tudo muito bem pensado, é todo coletivo. Há um diferencial. Eu sou tão arrogante (risos), quando eu falei: Eu fiz CURSO DAS LETRAS DA TERRA, não foi só “Letras” e “Letras da terra”, porque há um diferencial, porque se trabalhava em coletivo, então assim a gente crescia, tanto a questão filosófica, a questão de tática, era tudo envolvido e como ser humano também, a gente aprendia a conviver com as pessoas, era tudo coletivo. A gente fazia o seminário, era coletivo, as místicas, que eram diárias, eram coletivas, na hora de divisão das tarefas, era coletivo, na hora do almoço também, porque aí tinha quem ia servir, quem estava organizando, era tudo coletivo. A gente aprendia [...] uma vivência muito boa, o conhecimento é diferencial, muito rico. (Suzete da Conceição - assentamento 1º de Abril MST, 16 outubro de 2021).*

Na sequência, a professora Helânia complementou a fala de um modo muito generoso e amoroso de intercambiar os instantes vivos de um processo de formação intenso e, sobretudo, comprometido. Esse mistério que envolve a mística, esse algo indescritível que entra no corpo e se projeta no processo organizativo, os vínculos que foram criando os espaços compartilhados, da experiência vivida:

*O trabalho atravessa a educação. Porque o trabalho é educativo, nessa concepção. Por isso que têm os Grupos de Trabalho (GT,) que se distribuem pelo trabalho, porque o trabalho se considera como uma etapa no processo educativo.*

---

<sup>63</sup> Devemos informar que as pessoas moradoras do assentamento disseram que legalmente é um pré-assentamento já que ainda estão na fase de legalização da posse. Mas durante a conversa chamavam de assentamento, e por essa razão nós vamos a nomear como assentamento.

*E, também, a pedagogia, que era da pedagogia compreendida da Alternância: um período aqui nessa formação intensiva de 40 dias, um período na sua comunidade, tentando colocar em prática o que foi estudado e aprendido aqui. A alternância dos tempos educativos, dos espaços educativos, da sua comunidade e da comunidade do coletivo UNEB e do MST. (Professora Helânia T. Porto - Assentamento 1º de Abril MST, 16 outubro 2021).*

Suzete de Souza, mulher camponesa, militante do MST, complementa a fala e se tece a memória:

*Era um curso de formação, era teoria nos tempos que estávamos aqui. Era um ciclo: vinha o professor da UNEB, dava sua parte curricular e a gente continuava os estudos que tinha da formação política. Foi muito bom, a gente terminava aí e depois ia à parte prática dentro da comunidade, era puxado, era corrido, participando de seminários, de caminhadas, cresce como ser humano, a consciência política, era um diferencial... (Suzete da Conceição - Assentamento 1º de Abril MST, 16 outubro 2021).*

Vinculamos essa fala do comum vivido, com Sodré no livro “A sociedade incivil: mídia, liberalismo e finanças”, quando afirma:

Os atos de perceber, sentir, pensar, conhecer, empenhar-se e fazer implicam o levar-se a si mesmo ao encontro (“com”) de um comum, que é o centro aglutinador da instituição. Não se trata de nenhuma “essência” da vida social, mas de uma convergência de ações que instituem um sentido de coletividade e pertencimento. (SODRÉ, 2021, p. 103).

Na linha da convergência de ações coletivas contornamos a esfera da comunicação e a educação popular para desvelar a necessidade do Outro. Sem essencialismo, o Outro que pode ser qualquer organismo vivo que deixa de ser objeto para constituir-se em membro ativo da vida em comum. Na comunicação popular é ainda mais evidente a coexistência do Outro (ser-com, estar-com), porque se *faz-fazendo com*, e/ou, *junto com* os coletivos, as comunidades que pensam processos comunicacionais além dos interesses corporativos dos sistemas midiáticos, dos capitais transnacionais. Por exemplo: a mística camponesa, as assembleias, a educação radial, as cartilhas, as rádios por megafones, para nomear algumas e, atualmente, toda a produção “alternativa” que circula pelas redes. A educação popular se converte em um “entre” que impulsiona o vínculo do ser-com e estar-com o mundo. O sociólogo brasileiro Carlos Brandão, no livro “O que é a educação popular”, recolhe o seguinte:

Aprendemos quase todos a pronunciar a expressão: *educação popular*. Aprendemos a experimentar o ofício da forma de compromisso com o homem — com o povo — a que ela conduz. Aprendemos, finalmente, a crer que, se é com palavras que são

escritas as regras que oprimem e consagram a opressão, com elas também os homens entre si podem falar e escrever frases e modos de saber que, pronunciados e exercidos, poderão um dia libertar o homem e os seus mundos. (BRANDÃO, 1983, p. 6).

Tomamos a unidade de significado “palavra” como símbolo que nos remete aos discursos<sup>64</sup>, já que através deles vamos narrar, escutar, sentir o mundo, tanto das opressões como da esperança. Por isso, a educação se converte num eixo fundamental para pensar e fazer comunicação popular, não é suficiente ter só a rebeldia e o ímpeto de lutar por um mundo melhor, é emergente desenvolver o que Paulo Freire chama de “educação como prática liberadora”.

Uma educação que possibilitasse ao homem a discussão corajosa de sua problemática. De sua inserção nesta problemática. Que o advertisse dos perigos de seu tempo, para que, consciente deles, ganhasse a força e a coragem de lutar, ao invés de ser levado e arrastado à perdição de seu próprio “eu”, submetido às prescrições alheias. Educação que o colocasse em diálogo constante com o outro. Que o predispuesse a constantes revisões. À análise crítica de seus “achados”. A uma certa rebeldia, no sentido mais humano da expressão. (FREIRE, 1967, p. 90).

### 6.3.2 EIXO DOIS: A comunicação dialógica

O exercício comunicacional no contexto das disputas tem a ver com modos de estar e entender o mundo, o que Wittgenstein (*apud* WILSON, 2014) nomearia como “estado de assuntos”, que vem a ser a conexão que se dá entre os objetos que compõem os tecidos do mundo, ou seja, fatos lógicos que se articulam no pensamento para fazer inteligível os assuntos do mundo. Pensamos que nessas conexões se estabelecem processos dialógicos que colocam em contato uns com os outros e com o mundo mesmo. Segundo Bakhtin (1997, p. 403), a constituição da consciência do mundo interior se dá através do olhar do Outro que possibilita a comunicação com o interior próprio, afirma:

Há um único sujeito: aquele que pratica o ato de cognição (de contemplação) e fala (pronuncia-se). Diante dele, a coisa muda. Qualquer objeto do conhecimento (incluindo o homem) pode ser percebido e conhecido a título de coisa. Mas o sujeito como tal não pode ser percebido e estudado a título de coisa porque, como sujeito, não pode permanecer sujeito, ficar mudo; conseqüentemente, o conhecimento que se tem dele só pode ser dialógico.

---

<sup>64</sup> “Nuestro discurso, es decir, todas nuestras enunciaciones (incluidas las creativas), está lleno de palabras ajenas que tienen un diferente grado de alteridad o asimilación y que se usan con diferentes grados de conciencia o de resalto”. (BAKHTIN, 1997, p. 278).

Tomando como fundamento a proposta de Bakhtin sobre o processo dialógico, entrar nesse fluxo significa renunciar à fala monológica e autoritária. Segundo Solange Souza, para Bakhtin “diálogo é combate e jogo, jogo entre opiniões em confronto, confronto entre duas ou mais consciências, jogo que convida o público a participar do debate” (JOBIM E SOUZA, 1997, p. 335). Nessa lógica, acreditamos que a comunicação popular tem seu fundamento nas relações dialógicas tanto dos textos como dos sujeitos. A compreensão é fundamental para o dialogismo de Bakhtin, segundo o autor será através do contato orgânico de um texto com outro texto (contexto) que se vai produzir a compreensão, portanto será um cotejo de textos em contextos diferentes que dará a sensação de movimentação, de ir adiante. “A dialética nasceu do diálogo para retornar ao diálogo num nível superior (ao diálogo das pessoas)” (BAKHTIN, 1997, p. 404).

Ao aprofundar a compreensão dialógica para enxergar a potência discursiva da mística camponesa como uma experiência em que interagem textos, contextos e sujeitos, se pode fazer referência aos quatro atos que propõe Bakhtin, a saber:

Na compreensão efetiva, real e concreta, esses atos se fundem indissolivelmente num único e mesmo processo de compreensão; no entanto, cada ato distinto tem uma autonomia ideal de sentido (de conteúdo) e pode ser isolado do ato empírico concreto. 1) A percepção psicofisiológica do signo físico (palavra, cor, forma espacial). 2) O *reconhecimento* do signo (como algo conhecido ou desconhecido); a compreensão de sua *significação* reproduzível (geral) na língua. 3) A compreensão de sua *significação* em dado contexto (contíguo ou distante). 4) A compreensão dialógica ativa (concordância-discordância); a inserção num contexto dialógico; o juízo de valor, seu grau de profundidade e de universalidade. (BAKHTIN, 1997, p. 401).

Os atos propostos por Bakhtin auxiliam numa compreensão mais específica sobre os processos de semiotização dos signos/símbolos/textos que compõem a mística e sua relação com a dialogia. Entre outros elementos que poderiam ser considerados para um exame mais aprofundando, nos deteremos à bandeira do MST para explicitar os atos propostos pelo autor.

**Ato 1: A partir da percepção psicofisiológica do signo físico.** podemos observar a presença do vermelho<sup>65</sup> como cor preponderante, em todas as imagens e materialidades do Movimento Sem Terra (MST). Um dos elementos característicos que está sempre presente nas místicas das mulheres camponesas do Sul da Bahia é a bandeira do MST<sup>66</sup>. Se distingue pela

<sup>65</sup> Sem esquecer que estão as outras cores: o verde que representa o agro brasileiro, o branco pela paz, o negro o luto das pessoas que perderam a vida no meio da luta.

<sup>66</sup> No Boletim da Educação n. 2 “Como trabalhar a Mística do MST com as crianças” janeiro 1993, encontramos o significado de cada parte da bandeira do MST: O mapa do Brasil representa que o MST é uma organização a nível nacional. Faz luta pela Reforma Agrária em todo o país. O homem e a mulher representam que a luta

cor, pelo seu formato retangular ou quadrado e o círculo branco no centro com o desenho do mapa do Brasil e, a figura de uma mulher e um homem, este com um facão erguido, nas bordas do círculo escrito “Movimento Sem Terra” por extenso. Sua presença é abrangente para a percepção, só esse elemento concentra a compreensão efetiva (seja dos apoiadores, ou dos detratores). Esses são os rasgos psicofísicos do signo, é a primeira impressão que se tem, apenas a percepção do olhar do signo sem chegar ainda a um processo de significação.

Fotografia 3 – Assembleia Assentamento Jacy Rocha – Extremo Sul da Bahia – 28 outubro 2021



Fonte: Registrada por: Deicy Yvets Morales Medina.

---

pela terra, precisa ser feita pelo homem, pela mulher e por toda a família. O facão representa as ferramentas de trabalho, de luta e de resistência. A cor branca representa a paz pela qual lutamos. Paz que só pode ser fruto da justiça social. A cor vermelha representa o sangue que corre em nossas veias e a disposição de lutar pela Reforma Agrária e a transformação da sociedade. A cor preta representa a nossa homenagem aos que tombaram antes de nós, lutando por uma nova sociedade. A cor verde representa os grandes latifúndios que temos que ocupar e fazer produzir e a esperança de que nossa luta seja vitoriosa a cada novo latifúndio conquistado. (1993, p. 8).

**Ato 2: O reconhecimento do signo (como algo conhecido ou desconhecido).** A bandeira se potencializa em si mesma quando ela vai estar no lugar de outra coisa, no caso da bandeira do MST, é um símbolo que representa uma condição de disputa pela terra, seja atual, antiga ou em processo. Onde está a bandeira do MST há um espaço em conflito que procura a pacificação. Cada elemento que forma parte desta bandeira tem um significado específico conotativo, como são o homem e a mulher os quais representam que a luta é da família, a cor branca no círculo representa a paz, o vermelho tem muitas conotações, como a sangue que deixa a luta pela reforma agrária no Brasil, mas também é uma cor relacionada internacionalmente às lutas sociais chamadas de esquerda ou socialistas, no Brasil é a cor do Partido dos Trabalhadores (PT) e de outros partidos de esquerda (não queremos apagar a pluralidade semântica da cor vermelha). Também há um facão que representa a ferramenta de trabalho e a resistência do trabalhador. Não podemos deixar o questionamento à imagem do homem e a mulher no sentido que o facão está empunhado pelo homem, pareceria um detalhe simples, mas não é, já que expressa a atitude masculinista e vertical de uma organização societal que nasce no sistema patriarcal, podem dizer a mulher está diante, mas a atitude do seu corpo é passiva, são 40 anos do MST, e deveriam rever a posição da mulher na bandeira. Assim, cada texto/símbolo que está na bandeira tem seu próprio sentido e as múltiplas interpretações.

A bandeira do MST, pelo mesmo fato de representar a uma organização polêmica que interpela a ordem estabelecido da distribuição da terra, tem um caráter polissêmico de polarização já que pode ser o símbolo da luta, resistência, direito à terra, trabalho no campo, dos e das camponesas sem-terra. Porém, também pode ser o símbolo das invasões da terra, dos marginais que não merecem nada, símbolo da desestabilização social, do incômodo, esse último está o mais perto de juntar as duas polaridades de sentido, porque as organizações sociais como o MST estão para incomodar mesmo e os detratores vão identificar que são incômodos. Aí o símbolo bandeira do MST adquire uma outra camada de interpretação, o conotativo vai ser definido pelo reconhecimento das ações dos sujeitos que são representados pela bandeira, mais que pelo objeto em si mesmo.

Se bem que o símbolo bandeira do MST no contexto das lutas sociais do Brasil é reconhecido, ainda que as textualidades do desenho não sejam completamente enxergadas, como totalidade e está presente no imaginário social como o movimento que luta pela terra na procura de uma reforma agrária popular, para bem ou para mal, para as pessoas que concordam e para quem é contra. Além disso, existiram pessoas no Brasil que possivelmente não reconhecerem o símbolo como tal, então a condição de universalidade é atingida, porém

não negada, existe um desconhecimento da significação, o qual vai estar relacionado como o sistema cultural e social onde o sujeito vai desenvolver sua vida (mediações).

Quiçá não está no radar das prioridades das estruturas textuais, do sujeito, nesses casos podem perceber o signo como um texto a mais, mas não necessariamente enxergar sua significação. No momento em que há interesse pela imagem percebida, se obtém informação da imagem, há apropriação dela e se adquire a competência para explicar a significação do texto apreendido, dando passo à transição dialógica da imagem até símbolo, “a passagem da imagem para o símbolo revela-lhe a profundidade e a perspectiva de sentido” (BAKHTIN, 1997, p. 401). O símbolo em seu dinamismo passará de desconhecido a ser conhecido. Aliás, há que colocar um contexto na compreensão da significação, que vamos abordar na sequência no ato 3.

**Ato 3: A compreensão da sua significação em dado contexto (contíguo ou distante).** A bandeira é a expressão visual da luta pela terra, pela reforma agrária popular em um dado contexto. A encenação da mística camponesa leva consigo a presença do MST nesse lugar, a força que aglutina, que dá um senso de pertença. Nísia Martins do Rosário (2023) vai entender este processo como outra “*camada de sentido porque é a significação do signo nos contextos*”, assim na passagem da imagem até a significação vai se produzir essa camada de sentidos ao estabelecer uma relação dialógica entre diferentes textos. Tal como afirma Bakhtin “o texto só vive em contato com outro texto (contexto)” (BAKHTIN, 1997, p. 404). Nos desafia a pensar a significação em contexto em termos de contiguidade e distância, tomando como referência a noção de tempo, para explicar que a compreensão é uma forma de cotejar vários textos em tempos diferentes para dar vida a um novo. Segundo o autor a rememoração do passado, se ativa no presente e, ao pensar num futuro, produz a sensação de movimentação. Existem “etapas da progressão dialógica da compreensão; o ponto de partida — o texto dado, para trás — os contextos passados, para frente — a presunção (e o início) do contexto futuro”.

Continuando com o exemplo da bandeira do MST no contexto da mística camponesa, ela vai ter a responsabilidade de marcar o território, tomar posse do espaço e dos acontecimentos antes, durante e depois da realização da mística. O reconhecimento da bandeira no espaço da mística faz referência a uma trajetória histórica do movimento e sua ligação intrínseca com a mulheres daquele coletivo. A multiplicidade de textos com os quais dialoga com o símbolo bandeira, estão todos na lembrança e no anseio de dias melhores. Lendo a bandeira como texto dentro da mística camponesa o qual vai ao encontro de outros textos com os quais se relaciona no momento específico da mística, como, por exemplo, os

alimentos que trazem das próprias hortas, que significam a luta contra a fome, a importância da agricultura familiar, a gratidão à terra, em chave de lembrar a despossessão. As folhas e flores como enfeites dão alegria, simbolizam a beleza da natureza, como um presente da vida. Quando ingressam as pessoas com cartazes, ferramentas da agricultura, oferendas, trazem fragmentos de memória guardados nos seus corpos e o corpo coletivo. Olhamos que se configura uma semiosfera cheia de simbolismos.

Na semiótica da cultura, “na semiosfera a temporalidade é constituída por essa memória que dialoga a cada instante com o antigo, atualizando-o e interage com o novo, lançando constantemente fragmentos, textos, códigos e linguagens para o futuro” (LOTMAN, 1998, p. 162 *apud* RAMOS *et al*, 2007, p. 35). O mesmo acontece com a bandeira como texto da semiosfera da mística camponesa, seu reconhecimento se deve a acompanhamento permanente em todas as ações do movimento popular. Na mística camponesa se potencializa pelo diálogo com os outros textos, para alimentar a própria vida coletiva, já não é a bandeira sozinha que tem reconhecimento, é na interação onde habitam os textos que vai ocorrer a semioses e alimentar o espírito da pertença ao movimento social.

Então podemos dizer que o reconhecimento do símbolo nos espaços coletivos nascidos na organização social tem a ver tanto com o dado contexto, isto é, com os diálogos entre os textos, no entanto, as ações que os sujeitos realizam também impregnam de significação aos símbolos. Mas, também, com os tempos em que se configuram os acontecimentos, contíguos ou distante, assim como a intensidade dos eventos, por exemplo: os 35 anos do primeiro acampamento do MST no Extremo Sul da Bahia se comemorou em 2022, Margarida Alves foi assassinada em 12 de agosto de 1983 e vira símbolo das mulheres pela trajetória de luta pelos direitos laborais dos e das camponesas, e inspira a Marcha das Margaridas. Durante a marcha se complementam as bandeiras do MMC, do MTS, das mulheres camponesas rurais, da Marcha das Margaridas e causam uma significação nesse espaço tempo que potencializa a luta pela terra e o espaço das mulheres em tal luta. Quiçá essas ações podem ser lidas como textos, ou fragmentos que se entrecruzam em um constante devir caotizado que alimentam os sistemas culturais e esses aos processos comunicacionais.

**Ato 4: A concordância dialógica ativa (concordância-discordância).** Ao ser a mística camponesa constitutiva das lutas pelos territórios no MST, é um elemento dinamizador do dialogismo, ter uma bandeira do MST em um lugar público significa que tem outros textos dialogando com esse texto (contexto/transtextual), ou seja, no momento que se estrutura a semiosfera, interagem textos dinâmicos que representam a luta pela reforma agrária popular, pela soberania alimentar, pelo direito ao teto, pela agricultura familiar,

através de símbolos conotados como: frutas, verduras, gramíneas, todo tipo de alimento que as pessoas oferecem, também estão outros símbolos como terra, água, livros, cânticos, hinos, cartazes, teatro, falas, sujeitos e sujeitas todos com sua significação própria, estabelecendo vínculos no espírito da mística camponesa. Se acorda a memória para fazer os textos dos cartazes, para que adquira sentido dentro da representação.

Para Bakhtin (1997), a relação com a coisa com a pura materialidade não é dialógica, mas a relação como o sentido sim é dialógica, desde o momento que se estabelece o ato da compreensão já estamos falando de dialogismo.

A compreensão estreita do dialogismo concebido como discussão, polêmica, paródia. Estas são formas externas, visíveis, embora rudimentares, do dialogismo. O crédito concedido à palavra do outro, a acolhida fervorosa dada à palavra sacra (de autoridade), a iniciação, a busca do sentido profundo, a concordância, com suas infinitas gradações e matizes (sem restrições de ordem lógica ou reticências de ordem puramente factual), a estratificação de um sentido que se sobrepõe a outro sentido, de uma voz que se sobrepõe a outra voz, o fortalecimento pela fusão (mas não a identificação), a compreensão que completa, que ultrapassa os limites da coisa compreendida, etc. Estas relações específicas não podem ser resumidas a uma relação puramente lógica, ou a uma relação puramente factual. É aqui que se encontram, em toda a sua integridade, posições, pessoas (a pessoa prescinde de revelação extensiva: pode manifestar-se por um único som, revelar-se por uma única palavra), justamente vozes. A palavra (e em geral, o signo). (BAKHTIN, 1997, p. 350).

Existem sistemas culturais de representação, como a mística camponesa, que adquirem sentido no contexto dos espaços (semióticos) camponeses vinculados ao MST, Vía Campesina, Cloc. Os textos que dialogam, não se fecham em si mesmos, se alimentam tanto da memória como da novidade das novas pautas. A compreensão faz uso do nível conotado do símbolo, pois os juízos de valor como os níveis de universalidade dos signos, mesmo a bandeira, estão na significação de outra coisa. Será o diálogo entre os diferentes textos que se interpõem uns aos outros que dará o sentido aos textos individualmente e no seu conjunto. Se bem que não existe uma padronização da representação, existem certos textos que se repetem tanto pela rememoração constante (bandeira, alimentos, flores, música) como pela necessidade de manter viva um rito que entra no coração mesmo da militância, para elevar o espírito, manter a coesão do coletivo, o que Bogo (2002; 2010) chama de “vigor da mística”.

Na perspectiva freiriana, o diálogo parte do sentimento de incompletude e de respeito às diferenças, definindo uma série de atos políticos, éticos e estéticos a tomar em conta no momento do ato pedagógico (é o lugar de enunciação epistêmica de Paulo Freire), para referir-se à coerência entre o que se faz e o que se diz; a disponibilidade para construir a própria realidade em segurança, a liberdade de falar, sem ter que exercer coerção sobre o

outro, a liberdade de escutar com a certeza de que não vou ser objeto de coerção, isto é, ter confiança. De maneira mais simples, se pode compreender que o “diálogo freiriano” evoca a beleza que existe na abertura de viver a experiência, abrir-se ao mundo para se permitir fazer perguntas. “O sujeito se abre ao mundo e aos outros inaugura com o seu gesto a relação dialógica em que se confirma como inquietação e curiosidade, como inconclusão em permanente movimento na História” (FREIRE, 2004, p. 61, trad. nossa). É assim que o segundo eixo que colocamos como a “comunicação dialógica” vai permitir pensar a comunicação popular desde o reconhecimento do outro nas diferenças, a busca do comum na comunicação e a necessidade dos vínculos que se estabelecem para dar espaço à compreensão, que é o ato 4 do dialogismo de Bakhtin.

### 6.3.3 EIXO TRÊS. A memória do corpo na cultura coletiva

A comunicação popular se alimenta dos relatos, das narrações, das ações que estão nas memórias dos sujeitos singulares e coletivos. No contexto desta pesquisa, as mulheres camponesas e camponesas sem-terra são as narradoras em primeira pessoa de suas vidas, aliás conservam a memória coletiva de uma organização social (MST), que por sua vez é herdeira da experiência deixada pelas ligas camponesas, o que rememora os textos guardados na memória do povo. “Do ponto de vista da semiótica, a cultura é uma inteligência coletiva e uma memória coletiva, ou seja, um mecanismo supraindividual de conservação e transmissão de certas comunicações (textos) e de elaboração de outras novas.” (LOTMAN, 1996, p. 109, trad. nossa).

Quando a comunicação popular se desloca do meio centrismo, para pensar e agir desde a cultura, se alimenta de histórias de vidas cotidianas que se configuram no presente, mas que fazem uso da memória coletiva, da memória longa dos povos, aquela que tem sido atingida com o fim de ser apagada, porém ela persiste. Os povos camponeses estão em uma atividade contínua de confronto e na busca de modos de resistir, mediante a organização comunitária, o conhecimento do território, o corpo como fronteira de choque, a consciência que se debruça na própria realidade invocando a memória longa. Apela às experiências discursivas que se configuram a partir de narrativas de ancestralidade e memória das lutas. São mecanismos para enfrentar o poder do capital transnacional que provoca dor nos territórios, consequência das guerras internas (chamadas de baixa intensidade), executadas em alianças com as burguesias, sistemas midiáticos e as instituições dos estados nacionais. Os

povos do campo, indígenas, negros na Abya Yala estão condenados a viver os efeitos do historicismo para fazer a história da opressão.

É na contradição permanente que os sujeitos defensores dos territórios se debruçam na imposição violenta da negação das suas narrativas, para serem eliminados como sujeitos históricos. Por outra via circulam os sistemas midiáticos e educativos dos relatos do sucesso, dos referentes do poder, que são espalhados pelos meios de comunicação. Estes colocam em circulação o paradigma funcional (emissor – mensagem – receptor) para mercantilizar a vida dos sujeitos e apostar pela passividade das sociedades de massas, de modo que a história universal vai encontrar nos fatos sociais o referente vencedor, o tempo é homogêneo e vazio, o que Benjamin (2008) chamou de historicismo.

O relato do poder, na modernidade, cria simulacros de memória esvaziados, fragmentados, universalizantes, enquanto o povo vai se esforçando por cuidar, alimentar e manter o espírito, do que Iuri Lotman (1996) chama de "memória criativa" a qual se rege pela complexidade do movimento cultural geral. Adquirem um caráter pancrônico (espacial-contínuo) o que significa um potencial vínculo do passado no presente, pareceria que os textos antigos ficam no esquecimento, um aparente apagamento da memória, mas, na verdade, não desaparecem, simplesmente ganham uma existência em potência que ilumina os novos textos. De jeito que desafia o tempo, a memória criativa trabalha no modo síncrono os textos do passado nos textos atuais, o que os povos originários e camponeses da Abya Yala definem como a memória longa dos povos, como estratégia de defesa e interpelação às narrativas hegemônicas.

A fim de plantear experiências contra hegemônicas, os povos da Abya Yala se nutrem de "memória criativa" para alimentar os textos "memória comum", por exemplo: na Colômbia com a defesa dos acordos de paz por parte dos camponeses e camponesas, com "la Comisión de la Verdad"<sup>67</sup>, desenvolveram um arquivo com relatos, depoimentos, encontros, fotos, vídeos, lembranças dos efeitos que causou o conflito armado colombiano. No México, pode-se acompanhar a contínua recuperação da memória e a procura de um discurso próprio por parte dos povos indígenas de Chiapas<sup>68</sup> autodeclarados em resistência. No Brasil têm um

---

<sup>67</sup> Relatos de mulheres camponesas na "Comisión de la Verdad" na Colômbia. Disponível em: [Somos mujeres campesinas - El Campo Cuenta La Verdad - YouTube](#). Acesso em: 14 mar. 2023. Também visitar a plataforma da Comissão da Verdade. Disponível em: [Inicio | Informe Final Comisión de la Verdad \(comisiondelaverdad.co\)](#). Acesso em: 14 mar. 2023.

<sup>68</sup> Organo de difusão do Ejército Zapatista de Liberación Nacional – EZLN. Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>. Acesso em: 25 nov. 2021

acervo de documentos on-line no “armazém da memória”<sup>69</sup>, a Comissão Pastoral da Terra<sup>70</sup> também tem um importante arquivo de informação, para manter documentados os processos de lutas pelos territórios. Outro arquivo emblemático e que surge na disputa pelo território é o “Archivo Documental Isiboro Sécore, todo sobre el Tipnis”<sup>71</sup> no Estado Plurinacional da Bolívia.

A mística camponesa praticada como expressão da cultura coletiva popular do MST, também se vale da memória criativa, já que cada vez que se programa uma mística traz ao presente aquelas histórias que foram apagadas e realizam um roteiro para organizar a encenação, e cabe aclarar que não são homogêneas nem padronizadas. Tem símbolos de repetição como as bandeiras, os alimentos, as músicas, se soma tudo aquilo que o coletivo possa aportar, são as materialidades que se organizam com cuidado e ficam expostas durante a mística para revigorar o espírito militante.

A mística é um momento especial na pauta de qualquer evento, são momentos de explosão de alegria, dança, cantos, abraços, choros, palavras de ordem. Existe uma disposição que se dá na atmosfera (o mistério, a emocionalidade) para que esse mundo simbólico permeia os corpos, como parte da ambiência intertextual.

A primeira vez que participei da mística camponesa (outubro de 2022) no assentamento Paulo Freire, meu corpo estranhou a situação, os códigos que circulavam não eram os meus, não foi fácil participar, de fato estava deslumbrada, tudo era uma experiência nova, como diz Iuri Lotman, estava percebendo os símbolos no lugar de “leitor”:

Não é por acaso que aquilo que no processo de criação funciona como um símbolo (um sugestivo mecanismo de memória), na recepção do leitor é realizado como reminiscência, uma vez que os processos de criação e recepção são de orientação oposta: no primeiro, o texto definitivo é um resultado; no segundo, um ponto de partida.<sup>72</sup> (LOTMAN, 1996, p. 104, trad. nossa).

A partir desse esse lugar, continuo meu relato. Ao mesmo tempo havia um ambiente entre a formalidade organizativa e a familiaridade da proximidade de quem se conhece de

<sup>69</sup> “O acesso à memória é fundamental para a efetivação da justiça de transição em países como o Brasil, que vive de forma recorrente ciclos econômicos de desenvolvimento, embasados em ações violentas promovidas pelo Estado brasileiro.” (Armazem Memória). Disponível em: <http://armazemmemoria.com.br/>. Acesso em: 25 nov. 2021.

<sup>70</sup> Para acessar os arquivos e mais informação da Pastoral da Terra. Disponível em: <https://bitly.com/00mZ4Zj>. Acesso em: 25 nov. 2021

<sup>71</sup> Disponível em: <https://bitly.com/tXcrXjc>. Acesso em: 25 nov. 2021.

<sup>72</sup> “No es casual que lo que en el proceso de la creación actúa como símbolo (mecanismo sugeridor de la memoria), en la recepción del lector se realice como reminiscencia, puesto que los procesos de creación y recepción son de orientación contraria: en el primero el texto definitivo es un resultado; en el segundo, un punto de partida.” (LOTMAN, 1996, p. 104).

longa data, o sentimento de camaradaria e a expectativa do que vai acontecer, as falas políticas que organizaram uma determinada pauta para juntar as mulheres em torno a uma causa. No centro do salão, no chão, fizeram um desenho do sol nas bordas, a palavra MULHER escrita com terra branca e preta (caprichando), livros ao redor, porque a pauta demandava juntar educação, leitura com terra, com mundo camponês. Na parede estão penduradas as bandeiras do Brasil e do MST. Textos dialogando em diferentes níveis, em um contexto cultural determinado, com um sistema simbólico que guarda a memória coletiva popular. A representação é muito simples, no entanto a delicadeza do trabalho, o cuidado do detalhe enquanto Elcy preparava o cenário, foi feito com muita dedicação e cuidado. A palavra *mulher* porque a assembleia era só de mulheres, o sol e a terra representam a relação do mundo camponês com a natureza. No centro do sol a sigla MST expressa a importância da organização na vida das pessoas. Os livros se relacionam com a pauta sobre formação política que fossem tratar.

Fotografia 4 – Preparação da mística camponesa para Assembleia de Mulheres



Fonte: Registrada por: Deicy Yvets Morales Medina. Assentamento Paulo Freire - Extremo Sul da Bahia. (out. 2021).

Fotografia 5 – Encenação da mística camponesa



Fonte: Registrada por: Yvets Morales Medina. Assentamento Paulo Freire - Extremo Sul da Bahia.  
(out. 2021).

A mística camponesa é potencialmente intertextual, uma mistura barroca de elementos, contribuições de todas as pessoas que oferecem seus produtos; a simbologia carregada lembra a noção do *abigarrado* como a confluência de muitos elementos que participam de modo colaborativo/caótico para expressar a solidariedade, a diversidade do campo, a boa vontade, a fraternidade. Eminentemente simbólico<sup>73</sup>, segundo Lotman (1996, p. 108), “o símbolo atua como um claro mecanismo da memória coletiva”, aqui temos um claro exemplo da intensidade do diálogo em contexto.

Na mística feita no III Congresso de Educação do Campo, na UNEB - Salvador/ BA, em setembro de 2022, os tapetes estavam pendurados e colocados no chão. Num tapete tecido com palha branca e em formato redondo, as pessoas foram botando as coisas que levaram de longe, viagens de mais de 12 horas, mas o espírito da colaboração reconfigura o desejo de participar na mística em vários níveis: presencial com o corpo e com o texto simbólico que dividirá espaço com outros textos. Por isso na foto se pode perceber os elementos dos mais variados coloridos, todos integrados ou não.

<sup>73</sup> Na Semiótica da Cultura “o símbolo distingue-se do sinal convencional pela presença de um elemento icônico, por uma certa semelhança entre o plano de expressão e o de conteúdo. O símbolo atua como se fosse um condensador de todos os princípios de significado e, ao mesmo tempo, conduz para fora dos limites do significado. É um mediador entre várias esferas da semióse, mas também entre a realidade semiótica e a realidade extra-semiótica. É, em igual medida, um mediador entre a sincronia do texto e a memória da cultura. O seu papel é o de um condensador semiótico.” (LOTMAN, 1996, p. 108, trad. nossa).

Fotografia 6 – Mística camponesa - Inauguração III Congresso de Educação do Campo



Fonte: Registrada por: Deicy Yvets Morales Medina. UNEB, Salvador (set. 2022).

Os sentidos da memória que se encontram nos corpos, na oralidade, nas plantas, nas sementes, nas artesanias, nos tapetes, no teatro, na literatura; as cores, as figuras, as músicas, as danças configuram a "memória comum" de uma coletividade cultural. Quando se encontram muitos textos em contextos síncronos, se estabelece o diálogo entre os códigos passados e os textos atuais para conservar a memória comum. Segundo Lotman (1996, p. 109, trad. nossa):

O espaço de cultura pode ser definido como um espaço de uma certa memória comum, ou seja, um espaço dentro de cujos limites certos textos comuns podem ser preservados e atualizados. A sua actualização tem lugar dentro dos limites de alguma invariância de significado que nos permite dizer que no contexto da nova época o texto conserva, com toda a variação de interpretações, a qualidade de ser

idêntico a si mesmo. Assim, a memória comum para o espaço de uma determinada cultura é assegurada, em primeiro lugar, pela presença de certos textos constantes e, em segundo lugar, ou pela unidade dos códigos, ou pela sua invariância, ou pela natureza ininterrupta e regular da sua transformação.<sup>74</sup>

Os textos comuns na mística camponesa se renovam dependendo do contexto, mesmo assim o significante deverá estar vinculado ao campo, pode ser uma folha, um pouco de terra, uma fruta, umas sementes, alguma coisa no redor que no contexto da mística atualize os símbolos da cultura coletiva do povo camponês.

Durante a mística camponesa como prática cultural performática, a poesia pode ser a construção textual que, guardada na memória ou feita na hora, é capaz de proporcionar textos comuns. Lembramos, então, da experiência poética da Elza de Sousa Sales, a mulher camponesa do MST do Extremo Sul da Bahia, aquela que guarda sua história de vida feita poesia, como um mecanismo de memória comum, como o ponto de partida para contar a vivência, foi mais fácil para ela contar em verso, aquilo que agora eu guardo na minha memória como uma reminiscência.

Um dia lhe perguntei por que não publicava, me respondeu assim: *“porque essa poesia não pertence só a mim, essa poesia é do movimento, do MST”*. Com autorização dela e no reconhecimento da produção coletiva me permito transcrever um fragmento do poema “MENINA MST” (tal qual ela declama), não editado para deixar a pegada da oralidade, na escrita temos mais cuidado da organização gramatical, da rima. Mas na improvisação da oralidade, o que marca é o ritmo produzido pela voz e a entonação desvenda intencionalidade:

### **MENINA MST (FRAGMENTO)**

Autora: Elza de Souza Sales

*Era uma semente que estava a germinar / aquela menina sofrida que o tempo viu brotar /  
agora preste atenção / reflita o que vou dizer: no ano de dois mil, uma estava prestes a  
nascer / andava na escuridão, de repente brilhou-me em uma luz / o MST como uma fonte me  
conduz.*

---

<sup>74</sup> “El espacio de la cultura puede ser definido como un espacio de cierta memoria común, esto es, un espacio dentro de cuyos límites algunos textos comunes pueden conservarse y ser actualizados. La actualización de éstos se realiza dentro de los límites de alguna invariante de sentido que permite decir que en el contexto de la nueva época el texto conserva, con toda la variancia de las interpretaciones, la cualidad de ser idéntico a sí mismo. Así pues, la memoria común para el espacio de una cultura dada es asegurada, en primer lugar, por la presencia de algunos textos constantes y, en segundo lugar, o por la unidad de los códigos, o por su invariancia, o por el carácter ininterrumpido y regular de su transformación”. (LOTMAN, 1996, p. 109).

*Fui visitar meu irmão / que foi convidado a residir no assentamento Paulo Freire / pois cultos dirigia ali. / Ao chegar no assentamento fui à fonte que beleza / quanta gente em fila desfrutando da natureza / que união era aquela que maravilha de lugar / se existe encantamento me encantaram por lá dentro.*

*Dentro de poucos meses para surpresa minha / comunidade formava nas terras vizinhas / minha mãe recebeu o convite / não deixou o tempo passar / abandonando a cidade em barracos de lona foi morar / passaram-se dois meses, um dia eu fui visitá-la / deixou-me fascinada com a organização do lugar.*

*Ver o povo unido, concentrados na organização / falar aos meus ouvidos aqui é uma escola de transformação / quero ser transformada juntamente com este povo / hoje à tarde vou buscar meus filhos / amanhã volto de novo / farei minha matrícula e juntar-me-ei a este povo. falei para meu esposo, ninguém me segura não / a não ser a mão de Deus estendida sobre a nação. [...]*

Elza nos fala de vidas, de corpos desejantes que se juntam e se distanciam, que percebem as emoções do futuro, dói as separações do presente. O corpo é o espaço vital dinâmico onde habitam as emoções e o guardião da memória comum, aliás participante ativo dos embates dos textos antigos e dos novos, aquilo que se vai, que fica, que se modifica, mantendo sempre a constância de certos textos, que podem ser religiosos, políticos, materiais, emocionais, escolhas pessoais que afetam o coletivo, serão a base invariável de uma constante transformação significativa no verso da coletividade cultural.

Elza se deixou envolver no deslumbramento da organização do MST, seus códigos culturais se reconfiguraram com a interação das experiências passadas e as vivências atuais. Foi o ano 2000, quando Elza apenas era uma jovem mãe, na procura de um futuro para as filhas que as tirasse da periferia urbana, desde aí guarda na memória aquilo que viveu, até agora que é uma mulher assentada, vovó, camponesa sem-terra. É na constituição do seu corpo (desejante) que guarda as mágoas, as dores, as alegrias, os desejos, o trabalho duro do campo, os desafios de ser docente formada nos cursos de “Pedagogia da Terra” e “Letras da

Terra”<sup>75</sup>, a criação das filhas, o cuidado do marido, as bondades e dificuldades do espaço-território-campo periférico, a rebeldia com uma cidade que produz marginalidade.

É no corpo que reflete o orgulho de ter conseguido ser assentada no assentamento Quilombo I em Munducuri, quando divide um sorriso ou quando junta as mãos como sinal de gratidão, ou quando olha o horizonte da sua roça. O corpo não como simples receptor, nem a memória como simples depósito, o corpo e a memória entrelaçados habitando as vidas, ressignificando através da voz, da poesia a vida política e social que coadjuva para construir o comum em situações de extrema vulnerabilidade. A tomada de decisão significou deixar uma vida por outra, sem nenhuma garantia de ser melhor, sempre vivendo na possibilidade. O comum como a possibilidade de construir os vínculos no deslumbramento de estar em comunhão com outros, de compartilhar os desejos dos outros acreditando nos próprios.

Se ativaram os dispositivos afetivos ao mesmo tempo que os alertas de sobrevivência, para reconhecer que não está mais sozinha na procura de uma vida melhor. Apareceu a metáfora da semente como símbolo para conotar o próprio renascer em coletividade e o MST é a luz. Se configura o comum no popular, quando Elza diz na sua poesia: “*Ver o povo unido, concentrados na organização / falar aos meus ouvidos aqui é uma escola de transformação / quero ser transformada juntamente com este povo*”. É possível identificar a interação de vários textos em um mesmo contexto, com percepções diferentes da temporalidade. Na memória da autora o tempo parece ser vivido na proximidade imediata (contiguidade), ainda que enuncie que aconteceu faz vinte e dois anos, traz consigo os vínculos sensíveis construídos em coletivo com o símbolo da *transformação* e *povo* (o comum).

Para Iuri Lotman (1998), uma das formas da memória coletiva é a cultura. À medida que o tempo passa existe uma maior descontinuidade na memória coletiva, se criam capas de cultura de considerável profundidade, que se ativam periodicamente e se atualizam em consonância com acontecimentos atuais.

No caso da poesia da Elza, a memória do seu corpo e a memória da expressão linguística, garantem a presença de uma memória coletiva oral que ativa textos dinâmicos, que fazem referência a símbolos recorrentes na cultura do MST como é a *semente*, *germinar*, *barraco*, *lona*, *assentamento*, *organização*, *povo*, *nação*, *Deus*, ao tempo que cumprem uma função simbólica, não estável. Na experiência poética da autora adquirem caráter polissêmico quando estão inseridas em contextos específicos como a mística camponesa, onde o símbolo está em um contínuo jogo entre passado e presente, uma permanente repetição simbólica

---

<sup>75</sup> Uma aliança estratégica entre o MST e a Universidade Estadual da Bahia (UNEB).

conotativa com alimentos, sementes, pá, sombreros de palha nas representações teatrais, dança, música, literatura etc.

Como já havíamos mencionado, para Lotman (1996) o símbolo compreende mecanismos da memória coletiva. Classifica os símbolos em simples e complexos, fazendo referência a V. Turner. Segundo os autores, os símbolos simples têm maior cabimento de sentido e de memória cultural. E ostentam uma constante combinação entre simples (formas espaciais, geométricas, sonoras, gestuais...) e complexos (símbolos culturais e culturais), sendo os primeiros referidos nos segundos.

Nessa perspectiva, a mística camponesa será considerada como um símbolo complexo simultaneamente cultural e cultural, porque se refere a ritos que nascem de práticas culturais populares. Ao combinar símbolos simples e complexos, os textos da mística se atualizam de forma constante em relação ao contexto. Tanto a disposição dos símbolos como a significação (expressão-conteúdo) serão transformados de acordo com o tempo e o espaço onde se desenvolvam, seja numa assembleia, numa ocupação, no início de uma marcha, numa comemoração, numa romaria etc.

Na semiótica da cultura “a memória não é um depósito de informação, mas sim um mecanismo de regeneração dela” (LOTMAN, 1998, p. 111, trad. nossa). A memória coletiva preserva a circulação da informação em diferentes capas temporais entre integrantes de uma organização social de base comunitária. É o convite a lembrar para não esquecer e não se pode esquecer para não repetir os erros, as opressões, o princípio de não repetição no contexto da organização social significa resguardar o mínimo de humanidade que ainda fica na sociedade. No caso das mulheres dos assentamentos do Extremo Sul da Bahia, a memória está conectada com a informação que circula pelas falas e as músicas carregadas de simbolismos e fatos históricos que se dizem durante as místicas, a informação boca a boca, por meio do WhatsApp e das redes sociais (quem tiver), das assembleias, dos cursos de formação. Com temáticas, além das mais pessoais, sobre experiências do desejo de aceder à terra, à consciência das dificuldades no campo, às lembranças das lutas, ao compromisso social, às vidas e aos mortos que expuseram as vidas pelos direitos camponeses.

Afinal, são os corpos que ficam caídos no território, no Brasil não se pode esquecer das lutas feitas pelas ligas camponesas, nos despejos nos acampamentos do MST, as e os que foram assassinados por serem defensores de direitos humanos e especialmente dos direitos do campesinato, dos trabalhadores rurais, dos direitos à terra e à água. Por exemplo: a Marcha

das Margaridas<sup>76</sup> que reivindica a luta de todas, mediante a memória viva de Margarida Alves, uma ação de resistência feita pelas mulheres do campo, da floresta e das águas, que envolve o espírito da mística camponesa, tanto como representação simbólica, assim como a espiritualidade que toma conta dos corpos e as emoções do coletivo mobilizado.

A militância do MST compreende que as comemorações coadjuvam para manter os laços afetivos do coletivo, provocar encontros, engajamento com as atividades e a pauta de luta, o que vai provocar guardar na memória lembranças boas e não tão boas se for o caso.

Foi na manhã do sábado, 10 de setembro de 2022, o Assentamento 40/45 estava comemorando os 35 anos da presença do MST na Bahia. Eu estava lá nessa comemoração, tinha chegado na sexta-feira para participar de todas as atividades. Lembrando que o 40/45 como se lhe conhece foi o primeiro acampamento do MST na região. A programação tinha iniciado quinta-feira, 8 de setembro, com uma feira agroecológica em Itamaraju e, desde a sexta-feira, o assentamento recebeu mais de 700 camponeses sem-terra que pertenciam a diferentes assentamentos e acampamentos do estado da Bahia, que viajaram centos de quilômetros para prestigiar à organização.

O sábado 10 de setembro iniciou cedo, com a mística da reflorestação<sup>77</sup> para plantar 700 mudas de árvores nativas. Ainda sendo uma ação da pauta ambiental, envolve uma dimensão simbólica que conota a luta contra o aquecimento global, o cuidado do planeta, a responsabilidade com a terra. A caminhada começou no parque central, e na sequência descemos uma pequena ladeira de 800 metros até um terreno junto ao rio que estava preparado com buracos para botar as mudas. Foram muitos sem-terra (homens e mulheres) alguns com camisetas vermelhas, que caminhavam, cantavam, dançavam, gritavam. Na primeira linha estavam as e os membros da diretiva, líderes e lideranças que levavam as bandeiras do MST, detrás a coluna de sem-terra que cantavam e gritavam, no meio as pessoas com os tambores marcavam o ritmo da marcha, das canções e do barulho. Era um corpo coletivo que transportava energia, vivia a alegria de compartilhar a luta, o desejo por contribuir com o bem-estar da terra.

Ao chegar na roça, as lideranças fizeram discursos de motivação entre aplausos e palavras de ordem, pouco a pouco se dispersaram e pegaram as mudas para plantar, umas

---

<sup>76</sup> “Conhecendo a Marcha das Margaridas”. Disponível em: <https://bitly.com/6qVb5G1>. Acesso em: 25 nov. 2021.

<sup>77</sup> Essa ação se enquadra no plano nacional de plantio do MST, plantar 100 milhões de árvores em todo o Brasil nos próximos 10 anos, na década 2020-2030. Mais informação disponível em: <https://mst.org.br/2020/02/07/100-milhoes-de-arvores-conheca-o-plano-nacional-de-plantio-do-mst/>. Acesso em: 16 jan. 2023.

peessoas ajudavam as outras, fotos, vídeos, bate-papos, sol, terra e água. O sol esquentava cada vez mais; nas margens de um pequeno ribeiro se dispuseram a molhar a terra das mudas e depois foram lavar as mãos. A saída do espaço foi com música, cantos e danças, foi um ambiente de muita alegria e parceria. Uma vez finalizada a ação, que durou aproximadamente 45 minutos, o corpo coletivo se dispersou, a energia que sustentava se relaxou e apareceram individualidades que fragmentaram a dinâmica do coletivo.

Eu fiz o caminho de volta até a praça junto com um companheiro camponês do Assentamento Bela Manhã. Uma quadra antes do parque central, estava Leonize de pé junto à porta de uma casa.

*- Ela é Leonize, a coordenadora da Brigada Joaquim Ribeiro – me contou ele.*

Eu ainda não terminei de processar a experiência mística que tínhamos compartilhado minutos antes, porém foi tal minha emoção, que me acerquei, sempre com um pouco de receio, mas Leonize foi maravilhosamente próxima, compreensiva, solidária. Na sequência nos sentamos em um banco bem na calçada, nos protegendo do sol. Leonize é uma mulher bonita, com a pele preta, estava com um boné do MST, era possível ver a dureza da luta no seu rosto e a força no resto do corpo. Foi um bate-papo inesquecível, com esse tipo de mulheres que deixam marca, pela força da sua palavra e o simples feito de olhar.

Falamos da vida nos acampamentos e assentamentos e a luta pela terra, o compromisso do MST como organização de camponeses. Quando falamos da mística seu corpo se ergueu, seu olhar buscou por lembranças para dizer o seguinte:

*[...]numa oficina em Salvador [BA] explicavam que a Mística veio de um mistério. Ela traz para nós o retrato do antes. Por isso é muito importante, porque revive nossa trajetória no nosso coração e pensamento. Hoje um companheiro ali [na mística da reflorestação], disse que ele é um dos fundadores e que no início aqui uma lata de óleo de um litro era dividida para 10 famílias. Então, assim é dividir o pão. Quando nós aprendemos dividir o pão, a luta faz mais sentido, a luta é mais gostosa. É aí quando sai a mística e fica no corpo para nos emocionar tanto, que ficamos com vontade de pregar algo querendo fazer algo. Aí você sente a Mística. (Leonize - Assentamento 40/45 - 10 setembro 2022).*

Fica no ar o sentimento da mística como o mistério que nos comove e transcende as vontades, Leonize continua:

*Quando nós aprendemos dividir o pão, a luta faz mais sentido, a luta é mais gostosa. É aí quando sai a mística e fica no corpo para nos emocionar tanto, que*

*ficamos com vontade de pregar algo querendo fazer algo.* (Leonize - Assentamento 40/45 – 10 setembro 2022).

Nos transporta à afirmação do filósofo Ademar Bogo, militante do MST, quando diz:

O corpo é sagrado, dele depende a continuidade da luta. Os antigos filósofos vestiam e se alimentavam bem porque diziam que o corpo é o templo da alma, por isso deveria estar sempre em boas condições. Os guerreiros sempre preservam o corpo pois dele dependia sua sobrevivência nos combates. (BOGO, 1993, p. 18).

A citação do autor é retirada do fragmento do artigo “Como melhorar nossa mística”, publicado no Caderno de Formação n. 27 do MST. Ele observa que se pode pensar, portanto, que a atenção ao corpo e a sua sacralidade são parte importante da mística, é preciso vivenciá-la e senti-la.

Segundo as mulheres camponesas, a mística fica nas mãos, porque com elas constroem as barracas. A mística está no coração porque ele guarda a emoção. Na mística o coração está na mão porque expressa ação e paixão. Outras dizem que a mística toma o corpo todo. Na nossa experiência, a consciência que acorda a mística, na dimensão simbólica, está no corpo coletivo. Ou seja, nas mulheres de pé juntas e misturadas enquanto cantavam o hino do MST e ergueram o punho, a voz se projetava cada vez com mais força, essa energia gerava um clímax de *juntanza* de corpos precarizados, socialmente excluídos, que encontravam na ação coletiva a força para construir comunidades comunicantes.

E lembramos a Djacira Araújo quando nos dizia que a mística é pedagógica, porque na luta se necessita da espiritualidade para fazer frente à realidade que é muito dura.

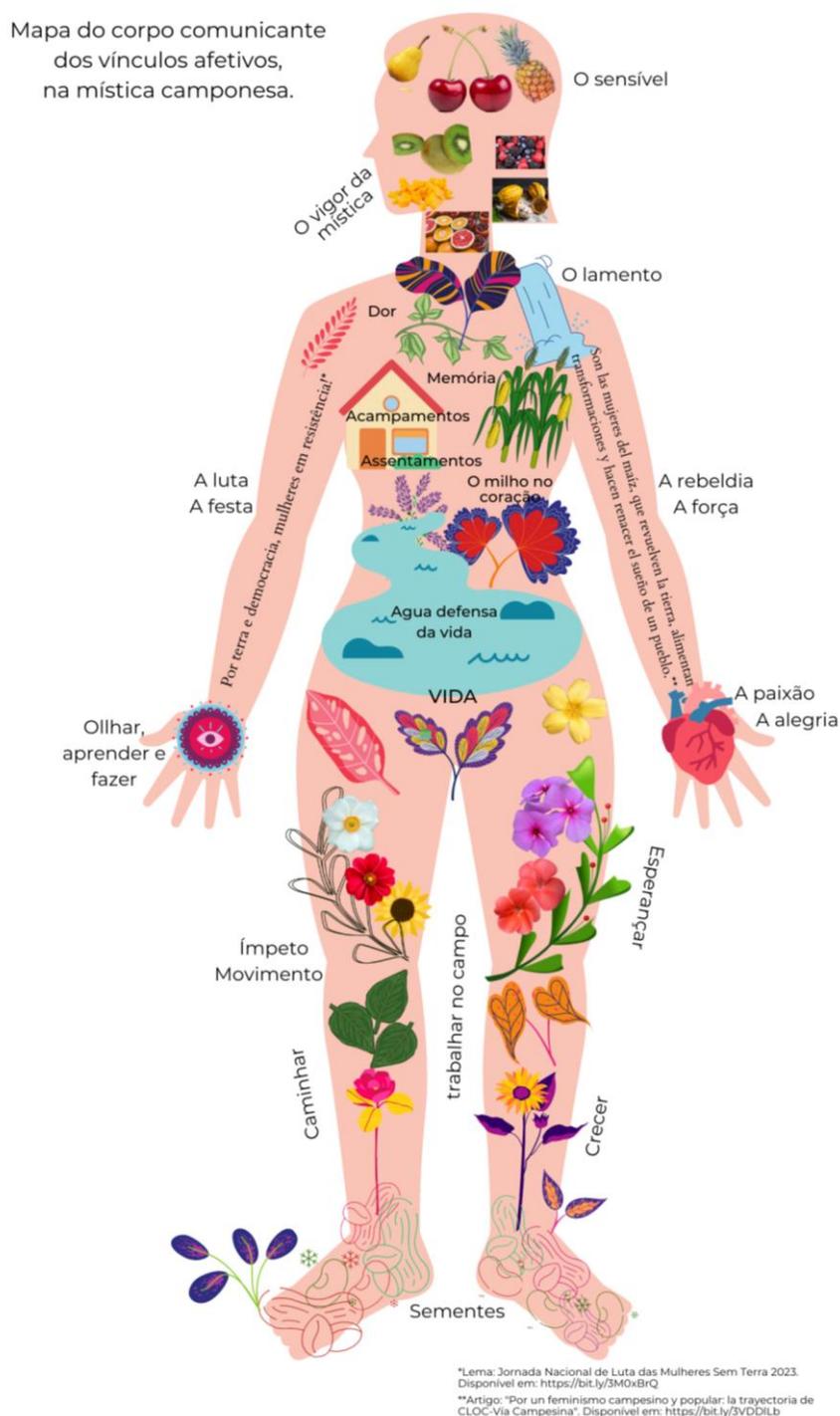
*Eu estou aqui pensando sobre a mística como espaço da comunicação, formação, motivação, de recuperação da história. No método de construir a mística. O ritual é coletivo e participativo. Às vezes você expressa isso numa poesia dentro de um contexto que você desenvolveu com outras pessoas. Naquele momento para chegar aquela poesia, ela tem muito essa coisa do coletivo, assim a gente sabe que às vezes as imagens, os gestos, os símbolos falam e tocam mais do que uma palavra.* (Djacira Araújo - Assentamento Antônio Araújo - 22 outubro 2023).

Judith Butler (2010, p. 57) afirma que o “corpo é um fenômeno social”, tanto em superfície como em profundidade. Este fato faz que o corpo se encontre exposto aos outros, exposição que lhe faz vulnerável, portanto, em permanente conflito com o mundo exterior. Mas o corpo não é apenas uma superfície material, que pode ser lida e interpretada de acordo com as regras do mundo exterior do ideal positivista liberal. Pois o corpo é também pensamento, subjetividade, sentimento (dor, alegrias, tristezas, cansaço). Nesta reflexão, a

mística camponesa vem a ser uma espécie de antídoto que vigoriza o corpo e permite preservar a memória coletiva, a memória criativa e a memória comum para construir o comum na comunicação, para acreditar na possibilidade de ser-no-mundo no fortalecimento dos vínculos que se geram com o outro. Na comunicação popular reconhecer a efetividade da mística é importante para potencializar a expressão e a comunicação dos coletivos, bem como a inovação de práticas, em função do reconhecimento das mediações culturais e das vulnerabilidades sociais, devido às condições de precarização da vida.

Assim, reiteramos que o corpo, na sua natureza finita, forma parte da mística camponesa que tem uma duração indeterminada, já que se vale de textos antigos, da memória comum e memória criativa. No início se alimentou dos ritos da Teologia da Libertação, com o objetivo de dar uma resposta ao sistema de crenças e as convicções do povo, inserido na cultura coletiva e popular. Procurando, ao mesmo tempo, dar esperança, manter o espírito militante, produzir comunicação popular que aporte à coesão do movimento social. Trazer uma forma outra de dar sentido à vida, de narrar o cotidiano com quem o vive e não com quem o interpreta. A condição de fragilidade do corpo demanda a produção de mecanismos que fortaleçam a tomada de consciência política, através de representações simbólicas que sejam alternativas à precarização da vida.

Figura 3 – Mapa do corpo comunicante dos vínculos afetivos a partir das experiências da mística camponesa.<sup>78</sup>



Fonte: Elaboração própria da autora.

<sup>78</sup> Esta é uma experiência inspirada na tese.

## 7 AS MULHERES CAMPONESAS SE ORGANIZAM E SE TORNAM SEMENTES

*Las mujeres campesinas sembramos  
vida, construimos comunidad, defendemos la tierra  
y parimos la paz: Edilia Mendoza, lideresa  
colombiana.*

O objetivo deste capítulo é compreender as articulações do movimento das mulheres camponesas e o feminismo camponês e popular. Revisitar os processos organizativos das mulheres camponesas, lembrando as Ligas Camponesas, e os encontros realizados a partir da década de 1980. Em um segundo momento, fazemos uso da memória atual das mulheres camponesas sem-terra para refletir sobre os anseios, a experiência nos assentamentos, os vínculos com os movimentos sociais, as pautas de luta. E, fechar com o feminismo comunitário da Bolívia que se vinculam por ser antipatriarcais.

As mulheres camponesas são a motivação desta pesquisa, as singularidades se configuram nas conexões afetivas, os vínculos com os territórios, o acesso aos meios de produção e as relações de poder. Os conflitos e as violências estruturais nos espaços/territórios campo de Abya Yala<sup>1</sup> determinam os modos de viver, e também os modos de fugir até outras violências. Eis a determinação de abordar as problemáticas e as táticas comunicacionais que devem elaborar nos microespaços, para continuar na luta e aprender a resistir para não apenas sobreviver. Fica no ar uma pergunta relevante: como a comunicação participa nesses espaços? Então voltamos a ver a comunicação como o campo em disputa, para dizer que a comunicação constrói vínculos no cotidiano das pessoas e dos povos; na construção do tecido social os vínculos estão em constante tensão pelas mesmas divergências e desigualdades sociais. Por isso, quando pensamos numa comunicação popular, o primeiro

---

<sup>1</sup> Pensando na necessidade de nomear com nomes próprios do Sul global, dando valor à palavra, na medida do possível tentaremos nomear como Abya Yala ao continente americano, trazendo à memória os aportes do povo Kuna. “Abia Yala o Abya Yar (tierra de sangre, tierra joven, siempre naciendo): Nombre que dan los Kunas al continente americano. Según la historia oral del pueblo Kuna la Tierra ha pasado, hasta hoy, por cuatro etapas históricas en su evolución. [...]: Gwalagun Yala, Dagargun Yala Yaladingua Yala y por el último, Abia Yala, tierra de sangre en su sentido más amplio. [...]. Constantino Lima o Takir Mamani [...], líder aymara, cuenta que [...] visitó al pueblo Kuna, allí las autoridades tradicionales, los Sailamar (Poetas Mayores) le dijeron: "todos utilizan el nombre de América para nuestro continente, pero nosotros tenemos depositado el verdadero nombre que para nosotros es Abya Yala, y que significa tierra en permanente juventud, tierra de sangre...". Fuente: Inawinapi, Çebaldo de León (2019), "Abia Yala". Dicionário Alice. Disponível em: <https://bityli.com/RKGS5YF>. Acesso em: 16 dez. 2021.

passo é reconhecer o lugar destacado dos sujeitos<sup>2</sup> singulares e coletivos, históricos e políticos.

Existe uma relação de cooperação entre as mulheres camponesas sem-terra do MST e do Movimento de Mulheres Camponesas (MMC), já que em determinadas ocasiões participam dos dois movimentos, que também são membros da Via Campesina e a CLOC. A experiência das mulheres camponesas sem-terra organizadas no MST e no MMC, constitui uma fonte de aprendizados sobre as resistências e os desafios para enfrentar um sistema capitalista-colonial-patriarcal, por isso o Feminismo Camponês e Popular se declara anticapitalista, anticolonial e antipatriarcal

Para nós do MMC, a nossa história é parte do Feminismo Camponês Popular, não apenas porque estamos na Coordenação Latino-Americana de Organizações do Campo (CLOC)/ La Via Campesina e lá temos um papel forte no debate do feminismo, mas porque esse é o termo que juntas construímos para mostrar que a luta das camponesas, muitas vezes entendida como luta geral do campesinato, tem sim, uma perspectiva FEMINISTA, pois é necessariamente anti-patriarcal, anti-rascista e anti-capitalista. (MMC).<sup>3</sup>

Para efeitos desta pesquisa, a perspectiva teórica e epistêmica do feminismo camponês e popular marca um recorte importante no horizonte dos feminismos latino-americanos, ao reconhecer que este nasce e se fortifica nas lutas por direitos das mulheres camponesas e trabalhadoras do campo<sup>4</sup>. Segundo Iridiane Seibert, militante do Movimento de Mulheres Camponesas do Brasil, argumenta que o trabalho sobre gênero não pode ser separado da discussão da classe:

A partir da ação política cotidiana no movimento autônomo e na luta popular, e desde a contribuição da perspectiva de gênero, as camponesas identificam a inter-relação estabelecida entre os sistemas de dominação e exploração.[...] As camponesas entendem que as perspectivas de gênero que estão desvinculadas da análise de classes sociais para interpretar a condição das mulheres são insuficientes e limitadas, atuando para mudanças dentro das determinações da estrutura das relações capitalistas de produção, realizando algumas conquistas pontuais, mas não conseguem eliminar, nem explicar, todas as contradições que se expressam no ser mulher. (SEIBERT, 2019, p. 92).

---

<sup>2</sup> Como tínhamos comentado em outros capítulos, a pesquisa empírica fizemos com mulheres camponesas sem-terra dos assentamentos do MST: Primeiro de Abril, Paulo Freire, Jequitibá / Quilombo I, Jacy Rocha, Antônio Araújo, Bela Manhã, 40/45 no Extremo Sul do Estado da Bahia.

<sup>3</sup> Disponível em: <https://mmcbrasil.org/construcao-das-camponesas/>. Acesso em: 27 nov. 2021.

<sup>4</sup> Não se está ignorando ou deixando de reconhecer as contribuições teóricas de outras linhas feministas que têm se apresentado nas últimas décadas, contudo, entendemos que essa perspectiva epistemológica é mais consistente e adequada para dialogar com o fenômeno que se está estudando.

O feminismo camponês e popular é construído a partir de diálogos, de questionamentos, do apagamento da participação das mulheres nas lutas sociais, e de suas reivindicações. Entre as contribuições do feminismo camponês e popular está o deslocamento da sua chave de análises, do gênero à classe social, sem negar a primeira, problematizam a segunda. Iridiane Seibert, militante do Movimento de Mulheres Camponesas do Brasil, argumenta que o trabalho sobre gênero não pode ser separado da discussão da classe:

Podemos continuar a trabalhar com gênero, mas sem desassociá-lo da classe. Gênero por gênero, sem relação de classe, não é a luta das mulheres camponesas". E é aqui que vemos que o feminismo abre portas". Entretanto, também podemos encontrar um feminismo que reivindica a luta das mulheres, mas não fala de classe; e é por isso que acrescentamos a terceira palavra: feminismo camponês e feminismo popular. Não é feminismo liberal, não é feminismo anarquista..., é feminismo da classe camponesa e popular.<sup>5</sup> (SEIBERT, 2017)<sup>6</sup>

Portanto, quando se fala de feminismo no interior das organizações campesinas na América Latina, se demanda uma construção própria, não importada, com a força que tem a história organizativa das mulheres, para configurar aquilo que dá identidade a um feminismo campesino, aliás coletivo, porque é do povo trabalhador do campo, e, portanto, também é popular. Se desenvolve ao interior da *Coordenadora Latino-americana de Organizações do Campo* – CLOC, a qual, entre 2013 e 2015, assume formalmente um feminismo próprio, que pouco a pouco se incorpora às pautas de *La Vía Campesina* no nível mundial. Porém, é de justiça reconhecer que a organização das mulheres trabalhadoras do campo, que tem uma longa trajetória, subsidia ao pensamento e à pauta feminista.

Dizemos que não pode haver feminismo se ele não tiver como objetivo a transformação da sociedade. Nosso feminismo fala de uma nova relação entre os seres humanos e a natureza, que valoriza a agricultura camponesa e questiona o processo de exploração da terra, a apropriação da terra e da água, o extrativismo, em outras palavras, questiona a concepção da natureza como um espaço morto e sem vida. O processo de produção de alimentos deve ser entendido como uma relação mais harmoniosa e também como um espaço vivo no qual se constroem valores.

---

<sup>5</sup> Podemos seguir trabajando con el género pero sin desvincularlo de la clase. El género por el género, sin la relación con la clase, no es la lucha de las mujeres campesinas. Y es ahí donde vemos que el feminismo abre puertas. Ahora bien, también podemos encontrarnos con un feminismo que reivindique la lucha de las mujeres pero que no hable de clase; y por ello nosotras añadimos la tercera palabra: feminismo campesino y popular. No es el feminismo liberal, no es el feminismo anarquista..., es el feminismo de clase campesina y popular. (SEIBERT, 2017).

<sup>6</sup> Disponível em: [Soberanía Alimentaria, Biodiversidad y Culturas - Feminismo campesino y popular \(soberaniaalimentaria.info\)](http://soberaniaalimentaria.info). Acesso em: 19 junho 2023.

Trata-se de resgatar e criar novas formas de vida que se perderam com a entrada do capitalismo.<sup>7</sup> (SEIBERT, 2017)<sup>8</sup>.

A luta pelos direitos à terra, atravessada pelas múltiplas vulnerações que sofrem as mulheres pobres, faveladas, discriminadas pela condição de classe, gênero, raça, etnia, que ocupam os grandes cintos de marginalidade das cidades, junto com as famílias, são as bandeiras que levantam o feminismo camponês e popular na luta por uma sociedade melhor. São essas mulheres e famílias que vão procurar melhores condições de vida, se organizam para fazer as ocupações junto com o MST e montar os acampamentos.

Durante a pesquisa empírica foi possível perceber que a experiência de participar das ocupações e conviver nos acampamentos dá um engajamento político de identificação com o MST. A memória cobra sentido quando lembram o tempo dos acampamentos, dos despejos, e as retomadas. Foram muitos desafios, aprenderam a viver no acampamento, ir à escola, comprometer-se com as atividades do movimento, trabalhar em conjunto. Lembram que foi difícil, mas tinham uma espiritualidade e uma parceria na militância. Essas mulheres experimentaram o que Foucault (2018) reconhece como experiência na revolta, que se potencializa na presença da espiritualidade (religiosa), nesse transe o sujeito toma a decisão de experimentar rupturas e aceitar o risco de vivenciar a transformação das relações que têm com as coisas e com os outros.

As mulheres que aceitaram os riscos de participar dos acampamentos (na década de 1990 e início de 2000) em muitos casos assumiram a ruptura com as famílias, e com o *establishment* da sociedade. Ao mesmo tempo, abraçaram com força a responsabilidade cotidiana de alimentar a organização e a materialização de um sonho. Os problemas sempre existiram, conflitos internos, cansaços, dificuldades, mal-entendidos, fofocas. Sim, tudo isso e mais, porém era o momento de atuar, de procurar aquilo que foi usurpado por um sistema que agiu e age na discriminação; era a possibilidade de sentir o acolhimento de uma organização para caminhar juntos, a estrada não estava pronta, tudo se construiu na caminhada, mas tinham um horizonte: o acesso ao território onde viver com dignidade, criar os filhos e

---

<sup>7</sup> Texto original: Nosotras decimos que no puede existir feminismo si no se plantea para la transformación de la sociedad. Nuestro feminismo habla de una nueva relación de los seres humanos con la naturaleza, que valora la agricultura campesina y cuestiona el proceso de explotación de la tierra, el acaparamiento de tierras y del agua, el extractivismo, es decir, cuestiona la concepción de la naturaleza como un espacio muerto y sin vida. Hay que comprender el proceso de producción de alimentos como una relación más armónica y también como espacio de vida en el que construir valores. Se trata de rescatar y de crear nuevas formas de vivir que se han perdido con la entrada del capitalismo. (SEIBERT, 2017).

<sup>8</sup> Disponível em: [Soberanía Alimentaria, Biodiversidad y Culturas - Feminismo campesino y popular \(soberaniaalimentaria.info\)](http://soberaniaalimentaria.info). Acesso em: 19 junho 2023.

semear. Quando pensamos em chave de construção do comum, vemos que os acampamentos são um exercício daquilo, é um encontro brusco de sujeitos diferentes que precisam construir vínculos na conflitualidade. Em termos comunicacionais não é a terra o comum, são as relações, os contatos, as redes de afetos e desafetos que se consegue edificar num acampamento sem-terra, para poder sobreviver.

Elza de Souza Sales conta que quando tomou a decisão de participar dos acampamentos do MST, corriam os anos 2000-2001:

*Olha só, como foi. Na hora que eu peguei minhas filhas e fui para o acampamento, era uma coisa muito nova para mim, eu não entendia, não sabia que ia acontecer: duas que eram gêmeas com 4 anos, uma com 12, e outra com 10 e ainda estudavam. Na hora que peguei as meninas, e fui para o acampamento para construir o barraco, eeehhh, foi muito triste, não vou dizer que foi uma coisa boa, foi sufoco, foi sofrimento, mas a força das companheiras que estavam lá, dá aquele ânimo, a gente sente que não está sozinho, porque chega um e diz, deixa te ajudar para fazer o barraco, e vai e ajuda fazer o barraco. Mas eu pensava o seguinte, meu esposo pesca e cada dia que passa a pesqueira vai de mal a pior. Se eu vou tirar um pedaço de terra, é melhor porque na terra todos nós podemos trabalhar, podemos plantar, podemos colher o que planta, e fui. Naquela época foi muita coragem meu mesmo. Tenho uma hora que nem acredito que eu consegui fazer o que eu fiz (risos), mas foi com muita força e coragem e garra mesmo. Na hora que eu fui, meu esposo falou assim: “você vai escolher, o acampamento ou eu”. E aí eu falei assim: “Eu decidi, eu escolhi, eu vou para o acampamento”. Aí peguei minhas filhas e fui. (Elza de Sousa Sales - acampamento Jequitibá/Quilombo I - MST - 24 outubro 2021).*

A luta da Elsa foi precedida por outras. Quando voltamos alguns anos atrás nos encontramos com 25 e 28 de maio de 1996, quando se realizou o Encontro Nacional das Mulheres Militantes do MST. Nesse evento as mulheres definem um primeiro plano de trabalho que é apresentado em forma de cartilha, publicado no mesmo ano. Na apresentação da cartilha diz: “No encontro discutimos como se construiu historicamente a dominação de gênero e como essa discriminação se manifesta na sociedade em geral e internamente no MST” (Coletivo Nacional de Mulheres no MST, 1996, p. 2). Vale enfatizar que o evento das Mulheres do MST foi feito 12 anos após a fundação do movimento. Porém, é plausível que ali as mulheres denunciavam as estruturas de gênero e as instituições disciplinares às quais estão submetidas, tanto no âmbito do Estado como na sociedade em geral.

É fundamental tomar em conta que a noção de classe social<sup>9</sup> define o horizonte de luta do movimento Sem Terra e do feminismo campesino e popular. Sem esquecer a complexidade das desigualdades multidimensionais que afetam a população no campo. O camponato como classe social não foge das “lógicas de dominação”, se bem que sobrevive e se recria na história (SILVA; SANTOS, 2020). Também é herdeiro de uma cultura patriarcal que explora às mulheres, a despeito do trabalho coletivo que as dinâmicas fartas da lavoura no campo demandam. Porém, no reconhecimento das profundas contradições sociais, culturais, políticas, econômicas e de gênero as mulheres camponesas, com seu engajamento militante, vão arrostar as opressões dos machismos cotidianos e fornecer as lutas pela defesa do território como o lugar do “comum”. É nesse gesto que o território cobra senso de dignidade para interpelar a mercantilização e exploração da vida e das terras por parte do sistema capitalista, colonial e patriarcal.

Revisitando a memória do Brasil, no tempo das Ligas Camponesas<sup>10</sup> (1954-1964) as mulheres participaram ativamente, pode-se citar referências como Maria Aquino e Elizabeth Teixeira, ambas vinculadas à organização do povo camponês do Brasil. Segundo João Pedro Stedile (2016), o MST é descendente das experiências das Ligas Camponesas, fundamentais na organização dos movimentos do campo, assim como da participação das mulheres nas lutas. Edcleide Silva e Débora Sousa Santos (2020) (militantes do Movimento de Mulheres Camponesas – MMC) afirmam que as mulheres camponesas derrubaram não só as cercas dos latifúndios, mas também das mesmas organizações populares herdeiras do autoritarismo e da cultura patriarcal, tal como aponta Juliana Ferreira Alves:

(...) devemos enfatizar que Elizabeth Teixeira não foi a única mulher que participou da Liga, havia outras mulheres assim como ela que também lutaram contra os abusos dos latifundiários. E com o golpe militar no Brasil, em 1964, essas lutas se estenderam também para o novo sistema vigente – a ditadura civil-militar (...). Deste modo, a força feminina presente no interior dos movimentos sociais e políticos fizeram delas militantes de esquerda capazes de derrubar cercas para combater a opressão da aristocracia agrária, pegar em armas para lutarem contra o autoritarismo de um regime antidemocrático e, desse modo, simultaneamente romper com o papel

---

<sup>9</sup> Gayatri Spivak cita a K. Marx para falar sobre a classe: “Na medida em que milhões de famílias vivem sob condições de existência que distinguem seu modo de vida [...] elas formam uma classe. Na medida em que [...] a identidade de seus interesses não consegue produzir um sentimento de comunidade [...] elas não formam uma classe.” (2010, p. 258).

<sup>10</sup> “Até a criação das ligas, os camponeses não tinham consciência dos seus direitos, conforme depoimento anteriormente citado de Maria Aquino. A ausência de direitos também foi expressa por José Arnóbio: “Antes da liga a gente trabalhava no regime de escravo, a gente não tinha direito, a gente só tinha direito a trabalhar e a sobrevivência era muito pouca, era o tipo mesmo de escravo. Depois da liga, foi que trouxe toda liberdade para a gente” (relato no SMC) (TARGINO *et al*, 2011, p. 98-99).

social de gênero imposto a elas por uma sociedade culturalmente patriarcal. (ALVES, 2016, p. 1214 *apud* SILVA; SANTOS, 2020, p. 71).

As mulheres demonstraram compromisso e espírito militante que cobra sentido na cotidianidade de sua relação com a sociedade. É um mistério cuja sensibilidade lhes faz apropriar-se das causas próprias e dos outros, quiçá seja o que Leonardo Boff (1993) define como veneração ou encantamento da realidade concreta. É o mistério que existe só na experiência de viver a luta, a confiança da esperança, é uma rede de sentimentos e articulações analíticas que se fazem na compreensão da crua e dura realidade que vivem os povos subalternizados nas sociedades de corte latifundiário como o Brasil. Um país de extensão continental e de profundas contradições viu nascer grandes escritores, filósofas/os, educadoras/es, cientistas, assim como homens e mulheres camponesas que aspiravam e aspiram construir uma vida com comida no prato, pensamento e direito à terra, em constante confronto com o poder estatal e com os grandes capitais latifundiários.

Pois o povo não consegue nenhum direito sem lutas, tal como fez Elizabeth Teixeira (nasceu em Sampé – Brasil, em 1925), que assumiu a presidência da Liga em Sampé após o assassinato do seu marido João Pedro Teixeira, em 1962. Seu compromisso com a luta lhe levou a exercer a liderança da Liga, pelo que foi perseguida e teve que autoexilar-se durante a Ditadura Militar<sup>11</sup>, iniciada em 1964. Permaneceu na clandestinidade até 1981, tendo que trocar de nome por Marta Maria Costa. O depoimento de vida e de luta está no livro: “Eu marcharei a tua luta: A vida de Elizabeth Teixeira”, organizado por Lourdes Bandira, Neide Miele e Rosa Silveira<sup>12</sup>. Seu pensamento comprometido com a luta pela terra, pela reforma agrária e justiça no campo ainda está vigente:

---

<sup>11</sup> “A ditadura desde o golpe de Estado de 1964, deu a si mesma três tarefas: a integração nacional (a consolidação da nação contra sua fragmentação e dispersão em interesses regionais), a segurança nacional (contra o inimigo interno e externo, isto é a ação repressiva do Estado na luta de classes) e o desenvolvimento nacional (nos modelos das nações democráticas ocidentais cristãs, isto é, capitalistas). A difusão dessas ideias foi feita nas escolas como a disciplina de educação moral e cívica, na televisão com programas como “Amaral Neto, o repórter” e os da Televisão Educativa, e pelo rádio por meio da “Hora do Brasil” e do Mobraal (Movimento Brasileiro de Alfabetização), encarregado, de um lado, de assegurar mão de obra qualificada para o novo mercado de trabalho e, de outro, de destruir o Método Paulo Freire de Alfabetização.” (CHAUI, 2000, p. 41-42)

<sup>12</sup> LOURDES, Maria Bandeira; MIELE, Neide; SILVEIRA, Rosa Maria Gogoy (Org.). Eu marcharei na tua luta! A vida de Elizabeth Teixeira. Campina Grande: EDUEPB, 2012. O documentarista Eduardo Coutinho realizou o documentário “Cabra marcado para morrer” sobre a vida de João Pedro Teixeira e as Ligas Camponesas, foi gravado em duas partes, a primeira antes de 1964 (a Ditadura) e foi retomada a filmagem 17 anos depois, quando a ditadura acabou. Conta com a participação de Elizabeth Teixeira. Disponível em: <https://bitly.com/yLfJTNU>. Acesso em: 27 nov. 2021.

E hoje a situação do homem do campo continua a mesma. Tantos anos se passaram e hoje continua essa mesma luta no campo, do mesmo jeito, é uma coisa incrível, não é? Eu vejo a luta dos companheiros acampados ali, lutando por um pedaço de terra e fico me lembrando do passado, de 1950, 1962, 1964, quando eu atuava no campo, quando via capanga entrar a cavalo pela porta de frente e sair pela porta do fundo, quebrando tudo que tivesse dentro de casa, cortando corta de rede, matando a criação. [...] Acho isso tudo uma coisa muito injusta no nosso país. E continua acontecendo assassinato de companheiros e companheiras, como nossa querida Margarida Alves, assassinada barbaramente na porta de sua casa. E por quê? Porque ela defendia a causa do trabalhador! Uma causa justa! Até hoje o homem do campo continua sendo explorado, injustificado, massacrado, violentado. E se for lutar é assassinado, assim como foi com João Pedro, com Margarida e outros tantos companheiros pelo país afora. É difícil, é difícil, essa luta é muito difícil. (BANDEIRA; MIELE; SILVEIRA, 2012, p. 108).

Elizabeth Teixeira lembra aquilo que Walter Benjamin entrega na tese VI “Sobre o conceito da história”, referindo-se ao papel do passado e sua articulação com a consciência do sujeito histórico, o perigo de que o passado seja capturado pelos interesses da classe dominante. Ele coloca: “O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer” (BENJAMIN, 1994, p. 224-225). Quando os povos do campo da Abya Yala vivem e sofrem a história, não é possível ficar indiferente, a emoção se converte em rebeldia. Porém, a leitura crítica e em perspectiva histórica de Elizabeth Teixeira nos devolve para a realidade, quando ela afirma: “Tantos anos se passaram e hoje continua essa mesma luta no campo, do mesmo jeito” (BANDEIRA; MIELE; SILVEIRA, 2012, p. 108), ante semelhante realidade, não podemos nos contrapor, lamentavelmente. Aliás, o que fica é seguir na luta, acreditando na organização social, as mulheres sabem bem isso, a ação coletiva vai fortalecer a consecução dos direitos.

A participação das mulheres com o furor da mística contribui para se organizarem para construir o comum na comunicação ao encontrarem nas diferenças a potência do simbólico. Dizem as militantes do MMC, Edcleide Silva e Débora Santos (2020), “Beber a história é ser a história”.

Em um exercício por evocar os arranjos organizativos das mulheres do campo, acreditamos que a recuperação da memória é um quesito na pesquisa em comunicação, na sequência vamos sistematizar algumas pautas e lemas da luta, desde a década de 1980 que inspiraram as ações coletivas das mulheres do campo, para isso, nos valem da informação na página web do Movimento das Mulheres Camponesas (MMC) e outros artigos.

Para as militantes do MMC, Carmem Lorenzoni, Iridiani Seibert e Senaide Collet, no final da década de 1970 a efervescência das mobilizações sociais, nas cidades e no campo contra a ditadura no Brasil, marcou um momento importante no debate e as convocatórias das mulheres. Nesse contexto de falta de democracia e aumento das opressões, tomam consciência da participação política e das necessidades que estavam sendo pautadas pelos movimentos organizados, em contraposição às políticas de exploração do sistema capitalista e patriarcal.

Mas foi justamente nesse contexto que começamos a nos reunir e discutir a realidade nos diversos lugares do Brasil; umas antes outras depois, fomos percebendo que as maldades, as dores de tantas opressões e violências, às quais estávamos submetidas, somente seriam superados com lutas políticas e organização. (LORENZONI *et al.*, 2020, p. 14).

Segundo as autoras, os encontros e debates feitos pelas mulheres em diferentes pontos do Brasil fizeram com que elas, aos poucos, fossem acordando e reconhecendo as diferentes situações de abuso, falta de direitos, de oportunidades como acesso à educação, saúde, a fadiga do trabalho doméstico, isto é, uma tomada de consciência da realidade em que viviam. Eis, ao acordar, foram se organizando. No início da década de 1980 já tinham reuniões, como mostra um registro de 1982 do encontro feito pelo Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais da Bahia.

Entre os dias 25 e 28 de novembro de 1986 foi realizado o I Encontro Nacional das Mulheres Trabalhadoras Rurais, em Barueri/SP, com a participação de 36 mulheres de 16 estados. Esse espaço se conhece como Articulação Nacional das Mulheres Rurais (ANMR). No evento se define a necessidade de uma estrutura organizativa e de fortalecer lideranças no âmbito local; se define que as lutas das mulheres trabalhadoras rurais estariam articuladas à luta das mulheres e da classe trabalhadora, “a base de nossa organização é a comunidade” (LORENZONI *et al.*, 2020, p. 18).

Segundo as autoras, a partir desse encontro inicia-se uma etapa intensa de processos organizativos em cada região do país que se articulam no nível nacional, vamos mencionar alguns.

Em 1988 criou-se a Articulação de Instâncias de Mulheres Trabalhadoras do Sul – AIMTR/Sul, em que elaboraram um documento para a campanha de documentação (ANMTR, 1997, p. 10). No mesmo período é criada a AIMTR – Nordeste (SEIBERT, 2019, p. 34 *apud* LORENZONI *et al.*, 2020).

De 19 a 24 de outubro de 1995, se realiza o Encontro Nacional das Mulheres Trabalhadoras Rurais (terceiro depois de 1986 e 1988), no Instituto Cajamar, com o lema: “Mulher trabalhadora rural: amante da igualdade, é preciso ter força, é preciso ter garra sempre”. Entre outros pontos, se coloca no debate à nacionalização da campanha “Nenhuma Trabalhadora Rural sem documentos”.

Em 1994, as mulheres organizadas em coletivos participam do I Congresso da Coordenadoria Latino-Americana das Organizações do Campo (CLOC). No mesmo ano se fortaleceu a luta pela educação, seus debates se realizaram em encontros e audiências. Em 1998, se realiza o II Encontro Congresso Estadual do MMA/SC, com o lema: “Nenhuma Trabalhadora Rural Sem Estudar”. E, em seguida:

Entre os dias 13 e 17 de março de 2000, mais de três mil mulheres do campo de todas as regiões do Brasil realizaram o primeiro acampamento nacional de mulheres trabalhadoras rurais. “[...] sinal vivo de LUTA, CORAGEM e RESISTÊNCIA dos povos brasileiros que não aguentam mais a dominação que nos foi imposta pelas elites dominantes, desde que os portugueses chegaram em 1500”. (LORENZONI *et al.*, 2020, p. 20).

Segundo as autoras, esse evento, que teve como tema: “Mulheres gerando vida, construindo um novo Brasil”, foi fundamental para o fortalecimento e a unificação dos movimentos das mulheres do campo no Brasil. Um ano depois, entre os dias 5 e 9 de março de 2001, se realizou o segundo acampamento, reunindo diversos estados com o lema: “Mulheres trabalhadoras rurais construindo um novo Brasil”. De 6 a 8 de março de 2002, se realizou o terceiro acampamento com o lema: “Trabalhadoras: gerando vida, semeando a terra construindo a nova sociedade”.

Em 8 de março de 2003 as mobilizações tiveram como lema: “Mulheres trabalhadoras rurais na luta pelos direitos, construindo um projeto popular” (ANMTR, 2003, p. 1). Entre os dias 23 e 24 de setembro de 2003, cinquenta mulheres lideranças de 16 Estados do Brasil se juntaram para refletir, estudar, analisar e planejar a Consolidação do Movimento Nacional das Mulheres Camponesas que foi se concretizar no evento realizado de 5 a 8 de março de 2008, em Brasília. Com a participação de aproximadamente 1.500 mulheres camponesas, se consolida, assim, o Movimento Autônomo de Mulheres Camponesas (MMC) (LORENZONI *et al.*, 2020).

Na história do MMC, narrada na página web, a constituição da organização se justifica porque têm a certeza de que “a libertação da mulher é obra da própria mulher, fruto da organização e da luta”, continua:

porque queremos continuar no campo, produzindo alimentos, preservando a vida, as espécies e a natureza, desenvolvendo experiências de um Projeto Popular para a agricultura, através da agroecologia, da preservação da biodiversidade, do uso das plantas medicinais, da recuperação das sementes como patrimônio dos povos a serviço da humanidade, da alimentação saudável como soberania das nações, da diversificação da produção, da valorização do trabalho das mulheres camponesas. (MMC, página web, [2023?])<sup>13</sup>.

O objetivo de apresentar este breve e bastante sintético percurso até chegar à conformação do MMC é mostrar a importância da memória da organização das mulheres que, desde o campo, estão ligadas com os acontecimentos nacionais e globais (são integrantes da Via Campesina e a CLOC), sem descuidar seu foco no cuidado e produção dos alimentos. Por isso, a disputa pela reforma agrária popular é fundamental para proteger não apenas a produção, mas também os modos de produzir os alimentos sem agroquímicos. Ainda que o agronegócio esteja em todas as vitrines dos mercados no mundo, as mulheres camponesas continuam com seu trabalho de manter a terra, de fazer agricultura, de cuidar das sementes, de alimentar a vida. Estamos falando da mística do campo, que já desenvolvemos nos capítulos anteriores, porém está em todos os espaços da organização e a luta:

Voltamos ao interior oco do bambu. Perguntamo-nos: e nós como ocupamos nossos pensamentos, ações e práticas? Que espaço ganha em nós a gratuidade e mística da vida? Que sentido adquire a mística da militância feminista camponesa popular? Somos seres condicionados (MEZADRI *et al.*, 2020, p. 177-178).

A abordagem das questões, a procura das respostas tem tudo a ver com o simbólico e espiritual que envolve a mística camponesa: “podemos afirmar que a Mística do MMC encontra sua razão de ser no desejo de justiça e felicidade que nos anima na luta, no trabalho de base. A terra, a água, o fogo e ar são elementos que dão significados à mística da vida”, e mais adiante complementam: “A mística deverá nos levar a reconstituir uma cultura humana que acolha, transforme e cuide da vida e que, pouco a pouco, vai se cristalizando na nova mulher lutadora”<sup>14</sup>.

É evidente o compromisso das mulheres camponesas com o vigor da mística. O que lhes fortalece o espírito e mantém a atitude de (re)pensar-se e formar-se no devir cotidiano, nas escolas técnicas de formação integradas à experiência das atividades produtivas do campo, assim como outras formações vinculadas à saúde, educação,

<sup>13</sup> Disponível em: <https://mmcbrasil.org/home/historia/>. Acesso em: 28 nov. 2021.

<sup>14</sup> (web do Movimento de Mulheres Camponesas (MMC). Disponível em: <https://mmcbrasil.org/home/quem-somos-e-nossa-missao/>. Acesso em: 28 nov. 2021.

comunicação, produtivas, sociais. A educação popular se identifica com os povos do campo e junto com a comunicação popular deveriam tornar-se um tandem tático de fortalecimento organizativo.

O artigo “Movimento de mulheres camponesas: um movimento camponês e feminista”, da autora Valdete Boni (2013), apresenta discussões que vêm realizando desde a própria criação do MMC. Entre as várias problemáticas que lhes atingem, uma delas é a importância política, histórica, simbólica que carrega a palavra “camponesas”, como um modo de nomear as resistências. Para não esquecer que os debates se alimentam das contradições, trazemos à tona a fala de Justina Cima, uma das lideranças mais antigas do movimento, que interpela o conceito de agricultura familiar como uma forma de enfraquecer a luta pela agricultura camponesa:

E camponesa, pra nós, vou repetir aqui, que camponesa é toda aquela que produz a comida, o alimento para o autossustento, porque nós não gostamos do termo subsistência porque parece que nós temos que subsistir, nós queremos o autossustento e a renda. E a renda suficiente pra quê? Para ter cultura, pra ter lazer, pra ter educação, nesse sentido. O orgulho de ser agricultor camponês, porque tem também algumas enrolações na história: para matar a agricultura camponesa, entrou o termo agricultura familiar tudo misturado. Porque o regime, o jeito de trabalhar, é familiar, isso é verdade. Mas a agricultura é camponesa [...]. Agora depois que pôs também o conceito no sentido de dar uma misturada, uma embaralhada na nossa cabeça, misturando a história da agricultura familiar e agricultura camponesa e tudo mais, também foi se instalando junto com isso as integrações e aí vai um pouco nesse sentido. (Fala de abertura do XX Encontro Estadual do MMC – Xaxim - 21 a 23 agosto de 2010 *apud* BONI, 2013, p. 72).

Pensar em uma sociedade nova, num Brasil novo, sem violências, sem latifúndios, com uma redistribuição equitativa do território mediante a reforma agrária popular é o compromisso da luta das mulheres camponesas. Por isso, não é de estranhar que a luta feminista camponesa popular interpela o sistema patriarcal, colonial e capitalista que legitima a existência de um Estado transnacional que ultrapassa as dinâmicas dos estados nacionais, impõe as lógicas de expropriação e exploração nos territórios de Abya Yala. Nessas práticas de despojo e morte ficam as populações mais vulneráveis e desfavorecidas, sendo alvos fáceis de um projeto de morte que recorre aos nossos países.

### **7.1 Mulheres camponesas sem-terra: a memória se alimenta de desejo e rebeldia**

Durante o processo da pesquisa em campo, as mulheres camponesas sem-terra souberam manifestar que sentiam saudade dos tempos do “acampamento”, é dizer que relembrou os momentos da ocupação das terras, as dificuldades de morar embaixo da lona,

os despejos, mas, assim mesmo, as lembranças eram ótimas, quer saber por quê? Porque, construíram espaços de partilha, as lutas se faziam em conjunto, dividiam a comida, assim como as tristezas e também o riso. Estavam acompanhadas, foram algumas emoções que souberam manifestar sempre com um sorriso. Nos tons de voz se sentia a mística, o mistério interior que alimentava o vigor da militância coletiva. Essas palavras foram repetidas, porque sem desconhecer as dificuldades, também intrigas, fofocas, conflitos e como não afetos, que existe sempre na convivência, prevaleceu o sentimento do coletivo, a memória de comunidade, a necessidade do vínculo entre os diferentes, os laços que se gerava no coletivo, a força da organização para conseguir um “lote” era muito mais forte que qualquer dificuldade ou mágoa.

É preciso dizer que nos acampamentos participam pessoas de muitas procedências, por exemplo, das periferias das cidades, outros trabalhadores assalariados do campo, outros sem-terra, sem teto e com fome de lugares diferentes, com costumes diferentes, então o convívio é difícil. Têm que procurar as condições de moradia, fazer o barraco, no início existe falta de serviços básicos, então têm que se providenciar as melhores condições possíveis em meio às incertezas, mas tudo isso se vai aprimorando no coletivo, pela organização e participação de todas as pessoas envolvidas, apesar das dificuldades.

Dona Neuza Francisca da Paixão, se autorreconhece como mulher agricultora sem-terra, mora no Assentamento 1º. de Abril, Município de Prado, no Extremo Sul da Bahia. Ela é militante ativa do MST desde 1989. Ainda com todas as dificuldades, manifesta saudade dos tempos do assentamento e diz: *“em abril de 89 conheci o movimento, eu entrei para essa ocupação e aí consegui essa terra e permaneço nela até hoje”*.

A conheci em 17 de julho de 2022, foi a primeira vez que nos encontramos, com a distância de abrir o coração e a memória para alguém que nunca viu antes, esse alguém, era eu (a pesquisadora). Fizemos um bate-papo relaxado, fomos entrando em confiança, desvelando aos poucos as emoções. Na casa com o teto alto, feita de tijolo e cimento no lote alcançado com esforço, sacrifício e militância, é o desejo realizado de uma mulher que há 33 anos está envolvida na organização do MST. Afirmou que não tinha medo das violências militares nem dos despejos, já que era mais forte o desejo de ter um pedaço de terra para ela e suas filhas, o que finalmente conseguiu. Aqui um fragmento do seu testemunho:

*Eu fui visitar minha irmã em Itamaraju. Ela tinha participado de uma reunião que era para ocupar a terra do 40 ao 45<sup>15</sup>. Ela diz:- eu estou indo para uma reunião - que era para ocupar a terra. Eu me interessei, aí eu morava em Itamaraju, falei - também vou -. Fui, participei da reunião, conheci o pessoal e fiquei. O dia da gente ocupar o [acampamento] 40-45 a polícia nós cercou e ficamos sem poder sair. Pela manhã fomos despejados. E fiquei frequentando as reuniões. A primeira ocupação foi em 5 fevereiro de 1989, aí tivemos o despejo com a polícia. Depois voltamos e ocupamos aqui de novo. Aí a polícia tornou dar despejo na gente. Levamos dois despejos. Ai em 1º de abril de 1989, às 4 horas da manhã vimos para cá novamente, em cima de um caminhão alonado para despistar à polícia. Aí nós ocupamos aqui e ficamos até hoje. (Neuza Francisca da Paixão – conversa no Assentamento 1º de Abril - 17 julho 2022).*

A lembrança da discriminação por ser mulher, por estar sozinha, por disputar um pouco de terra, também está na memória. Dona Neuza reconhece que tinha a capacidade de identificar as violências que recebia por parte dos mesmos companheiros da luta, mas acreditava que não havia outro jeito. Pelo fato de ser mulher, tinha que mostrar que ela podia, ou seja, trabalhava na roça, arrumava o barraco, às vezes tinha o apoio de outros assentados.

*Eu sou muito grata com o MST, se não tivesse conhecido o MST hoje não teria o que eu tenho. [...] Eu não consegui estudar, porque eu cresci trabalhando para os outros, em casas de família. Na época, não podia conciliar trabalho com estudo. Eu vim para cá [MST] e consegui estudar e consegui ter terra. A gente continua com a terra. Eu consigo ser grata pelo que faz o Movimento. (Neuza Francisca da Paixão – conversa no Assentamento 1º de Abril - 17 julho 2022).*

Eis a necessidade de *esperançar*, de acreditar que pela força da organização e do coletivo se pode alcançar aquilo que se aspira. No caso de Neuza foi um pedaço de terra para melhorar a situação da família e do estudo que finalmente conseguiu. Mas a terra sozinha não é suficiente, é preciso formação, educação, sistema de saúde, estrutura coletiva. Nesse ponto, é necessário aclarar que em nenhum momento se pretende apagar as contradições mediante a romantização do processo, mas o que queremos mostrar são os modos pelos quais o comum na comunicação se constitui. Aquilo que nomeamos como laços, vínculos que se arquitetam nas contradições dos processos sociais vão determinar, na nossa compreensão, que o comum não seja um adjetivo, que apenas qualifica, nem um substantivo que está externo à comunicação.

O comum é parte constitutiva dos intensos processos de comunicação que vão se dar na constituição do coletivo e da comunidade. Segundo Muniz Sodré (2014, p. 220),

---

<sup>15</sup> Se refere a ocupar o assentamento nomeado 40-45 no Município de Alcobaça/ BA.

“comunidade, ser-uns-com-outros, ser algo em comum significa relacionar-se com a mesmidade<sup>16</sup>”. É dizer que o sentido do coletivo ou a construção de comunidade se dá pela pluralidade das suas singularidades, e pela existência plural se produz a diversidade de sentidos na semiose social. Jacquiele Oliveira Cardoso, coordenadora do assentamento Bela Manhã, partilha reflexões atuais que fazem para criar consciência coletiva, criar comunidade, partir da experiência da produção e a participação nas feiras agroecológicas nas cidades:

*Gente passando necessidade, passando fome, né? Aí você traz aquilo tudo e tem que jogar fora, então hoje a gente também vem nessa discussão com os companheiros, de doar, de fazer troca na feira, tem alguém ali que tem um outro produto que você não tenha, então troca ou doa, enfim. Tem alguns companheiros que vão para feira e já tem essa mentalidade. Chega lá. A gente também vem nessa pegada de tentar levar essa consciência para os companheiros, né? E aí a gente vem enquanto o coletivo de produção também trazendo essas, vamos dizer assim para abrir a mente dos companheiros, vamos fazer assim. Vamos nos organizar coletivamente, né? Porque aqui a gente tudo defende num coletivo. Vamos, vamos nos reunir no coletivo. (Jacquiele Oliveira Cardoso – conversa no Assentamento Bela Manhã – 22 de agosto de 2022).*

Então, podemos compreender que é na práxis do compartilhar no cotidiano em que se gera uma forma de presença, que seria a consciência coletiva militante, que segundo as mulheres sem-terra se trabalha cada dia, nos acampamentos, nos assentamentos mediante a educação, a alfabetização, a formação política, o trabalho na roça, na hora de preparar os alimentos, de realizar as refeições, os debates assembleares. Pois “não existe consciência sem conhecimento” (BOGO, 2002, p. 54), as duas são necessárias para gerar melhores condições de vida das pessoas.

Em nossos processos formativos [MMC], constatamos que o modelo econômico capitalista globalizante para a agricultura em curso no Brasil, que vem se impondo com mais intensidade a partir de 1970, traz consigo duas matrizes que influenciam a maneira de ser e agir das pessoas. (SILVA; RAUBER, 2020, p. 106).

Segundo as autoras, as matrizes seriam a produção agrícola influenciada pelas sementes híbridas e transgênicas e a troca na alimentação com o consumo de alimentos industrializados. Além destas duas matrizes, há a ampla difusão da produção de *commodities*

---

<sup>16</sup> Para esclarecer o significado de “mesmidade” em Muniz Sodré, vamos explicar que é a “relação com o mesmo”, mas não é um mesmo idêntico ou igual a si próprio, será o ponto de convergência. Mais adiante para continuar com a explicação, o autor cita a Heidegger (1990, p.109), e diz: “não pode significar nem ausência de mudanças, nem substancialidade da coisa ou permanência da coisa como substância, nem tampouco identidade formal de um objeto consigo mesmo”. Segundo Sodré “na mesmidade se encontra a estrutura ontológica do comum (*Mitsein*)” (SODRÉ. 2014, p. 238).

como o modelo de sucesso para o espaço-território-campo, que também modifica os modos de relacionar-se da classe camponesa com o território. Os veículos de difusão desses novos *habitus*<sup>17</sup> serão os programas de assistência técnica, eventos promovidos pelas empresas comercializadoras em território, as estratégias de formação dos grandes grupos agroexportadores, assim como a informação e publicidade que circula pelos sistemas midiáticos.

Por que fazemos referência a estas matrizes? Porque identificar os *habitus* na população camponesa, leva a reconhecer os esforços que fazem os coletivos como o MST e o MMC para elevar e construir uma consciência coletiva militante, respeito dos perigos enfrentados pela produção de alimentos com agrotóxicos e, portanto, a importância da luta pela soberania alimentar, que tem sido seriamente agredida pela imersão dos produtos externos como as sementes transgênicas e os fertilizantes químicos, também conhecidos como agrotóxicos.

Jaqueline Souza Silva estudante da Escola Popular de Agroecologia e Agrofloresta Egídio Brunetto no Assentamento Agroecológico Jacy Rocha, fala do compromisso da prática agrícola sem agrotóxicos, uma consciência para além da simples produção do alimento:

*Para nós camponeses que vivemos no campo sempre estamos melhorando a alimentação saudável, eu me encaixo muito bem com agricultura que é de família mesmo. A gente foi crescida na roça no cotidiano, quando eu estava fazendo o curso era estudando e mexendo na roça. Mas agora que acabou é só na roça mesmo, a gente mexe muito no lote é um convívio com uma produção agrícola no sistema florestal e vamos para a roça sempre. Somos três, meu esposo, minha filha e tem um menino dele que de vez em quando vem, então nós três sempre trabalhamos juntos na roça, quando é para o plantio e para a colheita sempre estamos juntos. [...] Nós agricultores estamos lutando por combater esses venenos, agrotóxicos das empresas grandes. Então nossa proposta do MST enquanto agricultor é acabar com esses agrotóxicos que estão abusando da natureza, né? A natureza ela consegue por si, está se regenerando, mas a gente fazendo o manejo adequado. Eu creio que essa luta do MST de trazer a alimentação saudável para a mesa, não só para nós acampados, mas para todas as pessoas da cidade. Então é uma luta muito grande. (Jaqueline Souza Silva – Assentamento Jacy Rocha – 21 de junho 2022).*

---

<sup>17</sup> Nos referimos ao conceito de *habitus*, ainda que não vamos desenvolver é importante referenciar neste ponto. “En la “espontaneidad” misma de nuestra conducta habitual reproducimos ciertas normas y valores profundamente tácitos; el *habitus* es por consiguiente el mecanismo de transmisión mediante el cual ciertas estructuras mentales y sociales se encarnan en la actividad social cotidiana. El *habitus*, como el propio lenguaje humano, es un sistema abierto que permite que las personas traten con las situaciones imprevistas y cambiantes; es, por tanto, un “principio generador de estrategias”, que permite una continua innovación, en lugar de un plano rígido” (EAGLETON, 2003, p. 245).

Para Jaquiele Oliviera Cardoso, coordenadora do assentamento Bela Manhã, a extrema pobreza no assentamento do MST já não tem espaço:

*Com o incentivo da produção a extrema pobreza já não cabe mais. Com certeza temos desafios, a gente passa por uns perrengues assim também, né? Porque esse momento político que a gente está vivendo não é dos melhores. Mas os companheiros que produzem, sempre tem no lote um aipim, uma batata, é uma diversidade de hortaliças. E aí de qualquer forma a gente consegue nos manter, porque tem companheiros aqui que é aposentado e não trabalha fora. Aí vem a produção do lote, mesmo que está ali na feira todos os sábados. E aí sobrevive pela produção no lote. Mas aqui a extrema pobreza, graças a Deus não há. (Jaquiele Oliviera Cardoso - Assentamento Bela Manhã - 22 de agosto 2022).*

Para defender o direito a exercer a soberania alimentar<sup>18</sup> dos povos, em 10 de outubro de 2021 a Via Campesina emite a “Declaración oficial de la vía campesina por los 25 años de lucha colectiva por la soberanía alimentaria”, o primeiro ponto que reconhecem é que “Soberania Alimentar é uma filosofia de vida”. Este conceito tem um longo percurso, foi criado em 1996 pela Via Campesina, uma organização transnacional, altermundialista que congrega a organizações e movimentos sociais camponeses, com muita incidência nas políticas locais e entre os organismos internacionais, pela defesa da soberania dos povos a definir suas próprias políticas agrárias, proteger a produção, cultura alimentar, assim como os direitos dos camponeses em todas sua diversidade. Nessa declaração se explica as limitações de concepção e execução das políticas de “Segurança Alimentar”, bandeira da FAO e outros organismos que se alinham com o paradigma neoliberal, como a OMC, FMI por nomear alguns mais conhecidos.

Embora tenha reconhecido a alimentação como um direito humano fundamental, não defendeu as condições objectivas de produção de alimentos. Quem produz? Para quem? Como? Onde? E porquê? Todas estas questões estavam ausentes e o foco era decididamente o de simplesmente "alimentar as pessoas". Uma ênfase explícita na segurança alimentar das pessoas ignorou as consequências perigosas da produção industrial de alimentos e da agricultura industrial construída sobre o suor e a mão-de-obra dxs trabalhadorxs migrantes. (La Vía Campesina, 2021, trad. nossa)<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> “¿De dónde procede el concepto de soberanía alimentaria? El concepto de soberanía alimentaria fue desarrollado por Vía Campesina y llevado al debate público con ocasión de la Cumbre Mundial de la Alimentación en 1996, y ofrece una alternativa a las políticas neoliberales. Desde entonces, dicho concepto se ha convertido en un tema mayor del debate agrario internacional, inclusive en el seno de las instancias de las Naciones Unidas. Fue el tema principal del foro ONG paralelo a la cumbre mundial de la alimentación de la FAO de junio del 2002.” Disponível em: [Que Es La Soberania Alimentaria - Via Campesina](#). Acesso em: 13 ag. 2022.

<sup>19</sup> “[La Seguridad Alimentaria] Si bien reconoció la alimentación como un derecho humano fundamental, no defendió las condiciones objetivas para producir alimentos. ¿Quién produce? ¿Para quién? ¿Cómo? ¿Dónde?

Então é preciso dar resposta a essas poderosas e perigosas diretrizes que beneficiam aos capitais transnacionais e de maneira especial à expansão do agronegócio. Entre outras, são impostas práticas invasivas e expansionistas como o monocultivo, introduz-se as sementes transgênicas e modificadas, o uso de agrotóxicos, a desregulação dos produtos provenientes da agricultura familiar o que determina preços mínimos que descapitalizam e empobrecem a vida do pequeno camponês. Portanto, a soberania alimentar, de que falam as organizações camponesas, se propõe ser reconhecida como um direito coletivo que modifica o olhar sobre a pobreza e sobre a fome.

A **Soberania Alimentar**, por outro lado, apresenta uma reforma radical. Reconhece as populações e comunidades locais como atores centrais na luta contra a pobreza e a fome. Exige comunidades locais fortes e defende o seu direito de produzir e consumir antes de comercializar os excedentes. Exige autonomia e condições objetivas para a utilização dos recursos locais, exige a **reforma agrária e a propriedade coletiva** dos territórios. Defende os direitos das comunidades camponesas a utilizar, guardar e trocar sementes. Defende **os direitos das pessoas a comer alimentos saudáveis e nutritivos**. Promove ciclos de produção agroecológica, respeitando as diversidades climáticas e culturais de cada comunidade. A **paz social, justiça social, justiça de género e economias solidárias** são condições prévias essenciais para a realização da soberania alimentar. Exige uma ordem comercial internacional baseada na cooperação e compaixão em oposição à concorrência e à coerção. Apela a uma sociedade que rejeite a discriminação em todas as suas formas (casta, classe, raça e género) e exorta as pessoas a lutarem contra o patriarcado e a estreiteza de visão. **Uma árvore é apenas tão forte como as suas raízes**. A Soberania Alimentar, tal como definida pelos movimentos sociais dos anos 90 e mais tarde no Fórum Nyeleni no Mali em 2007, pretende fazer exactamente isso<sup>20</sup>. (La Vía Campesina, 2021, trad. nossa).

---

Y, ¿Por qué? Todas estas preguntas estaban ausentes y el foco estaba decididamente puesto en, simplemente, "alimentar a la gente". Un énfasis manifiesto en la seguridad alimentaria de las personas ignoró las peligrosas consecuencias de la producción industrial de alimentos y la agricultura industrial, construida sobre el sudor y el trabajo de lxs trabajadorxs migrantes". Soberanía alimentaria, un manifiesto por el futuro de nuestro planeta. "Declaración oficial de la vía campesina por los 25 años de lucha colectiva por la soberanía alimentaria" Disponível em: [La Vía Campesina: Soberanía Alimentaria, una propuesta por el futuro del planeta - Via Campesina](#). Acesso em: 13 ago. 2022.

<sup>20</sup> "La **Soberanía Alimentaria**, por otro lado, presenta una reforma radical. Reconoce a la gente y las comunidades locales como agentes centrales en la lucha contra la pobreza y el hambre. Requiere comunidades locales fuertes y defiende su derecho a producir y consumir antes de comercializar el excedente. Demanda autonomía y condiciones objetivas para el uso de los recursos locales, exige la **reforma agraria y la propiedad colectiva** de los territorios. Defiende los derechos de las comunidades campesinas a usar, guardar e intercambiar semillas. Defiende los **derechos de las personas a comer alimentos saludables y nutritivos**. Fomenta los ciclos productivos agroecológicos, respetando las diversidades climáticas y culturales de cada comunidad. **La paz social, la justicia social, la justicia de género y las economías solidarias** son condiciones previas esenciales para hacer realidad la soberanía alimentaria. Exige un orden comercial internacional basado en la cooperación y la compasión frente a la competencia y la coacción. Exige una sociedad que rechace la discriminación en todas sus formas (de casta, clase, raza y género) e insta a las personas a luchar contra el patriarcado y la estrechez mental. **Un árbol es tan fuerte como sus raíces**. La Soberanía Alimentaria, definida por los movimientos sociales de los años 90 y, posteriormente, en el Foro de Nyeleni en Mali en 2007, intenta precisamente eso". (La Vía Campesina, 2021, trad. nossa).

No final, se incorpora a seguinte declaração: “La Soberanía Alimentaria ofrece un manifiesto para el futuro, **una visión feminista que abraza la diversidad**. Es una idea que une a la humanidad y nos pone al servicio de la Madre Tierra que nos alimenta y nutre” (La Vía Campesina, 2021, grifos nossos).

Enquanto organizações como a Vía Campesina e a CLOC fazem seu trabalho de incidência no nível internacional, nos territórios as mulheres camponesas sem-terra também se organizam e constroem seus próprios pensamentos a partir da prática e do desenvolvimento da consciência militante. Não é possível generalizar e dizer que todas as mulheres do campo são politizadas e formam parte das diferentes organizações, há de tudo, portanto aqui nos referimos apenas às mulheres que participaram desta pesquisa, graças a elas podemos avançar nestas reflexões.

Com Djacira Araújo (nascida no sertão do Piau) tivemos a oportunidade de compartilhar vários espaços, o primeiro contato foi um bate-papo pelo WhatsApp (maio 2021), a partir daí tive a oportunidade de ler seu livro<sup>21</sup> e artigos. Em outubro de 2021 a conheci pessoalmente quando participamos de uma assembleia no Assentamento Jacy Rocha, ela cantou com o violão no contexto da mística para dar início à assembleia. Finalmente, em junho de 2022 me recebeu na sua casa por uns dias e comemoramos juntas as festas de São João, data de suma importância na cultura baiana. Djacira tem Mestrado em Educação pela UFBA (2011) e é dirigente no MST, trabalhou na coordenação da Escola Nacional Florestan Fernandes do MST em São Paulo, entre outros muitos cargos de responsabilidade e confiança que foram delegados a ela e ao seu marido, Antônio Araújo (falecido).

Ter a oportunidade de conviver com Djacira foi um verdadeiro privilégio, as conversações foram aulas de formação política e compreensão da realidade do campo do Brasil. Aliás, e sobretudo pela capacidade humana e solidariedade militante. Confiante no trabalho feito pelo MST dava ênfases em reconhecer que os processos de recuperação de terras, a implementação de uma reforma agrária popular permitiu que muitas famílias<sup>22</sup> tivessem acesso à terra, portanto, menos famílias na marginalidade. Afirmou:

---

<sup>21</sup> “Pedagogia do Movimento Sem Terra e relações de gênero” (2019). Para descarregar pdf. Disponível em: [Pedagogia do Movimento Sem Terra e relações de gênero - MST](#). Acesso em: 13 ag. 2022.

<sup>22</sup> O ritmo da reforma agrária brasileira avançou em meados da década de 1990, principalmente pelas ações do MST. Até meados de 1999 havia 3.958 assentamentos em todo o país, com 475.801 famílias beneficiárias abrangendo quase 23 milhões de hectares de terra. (DEERE, 2004, p.190). No Panel de Assentamentos do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, com data 31 dezembro de 2017, se registra: **Nº de famílias assentadas = 972.289**. Nº de assentamentos = 9.374. Área de assentamentos (ha) = 87.978.041,18. Disponível em: <https://painel.incra.gov.br/sistemas/index.php>. Acesso em: 16 ago. 2022.

*Para nós a reforma agrária não é uma política afirmativa, ela não pode ser uma política compensatória, a reforma agrária é um projeto estratégico para a sociedade brasileira, hoje a gente vive aqui no campo. A gente tem uma produção, por mais dificuldade que passa, mas se tem uma moradia, tem um lugar onde morar, tem comida. O movimento tem feito essa recuperação em torno do debate de ter uma alimentação mais saudável, ter uma vida mais saudável. A reforma agrária se coloca como central nesse projeto de sociedade. Porque precisamos criar uma alternativa, né? E o capitalismo já se mostrou inviável, cada dia que passa mais trabalhadores estão perdendo os postos de trabalho, mas agora nessa era da tecnologia e da informática, então você vê o nível de desemprego. E qual é a alternativa para essas massas descartadas dos postos de trabalho? Essa é uma questão, para nós a alternativa é a reforma agrária, é uma forma de você produzir, ampliar a soberania alimentar de um país, um povo. [...] Além de que precisamos repensar esse modelo de sociedade. (Djacira Araújo - conversa em Assentamento Antônio Araújo - 24 de outubro de 2021, grifos nossos).*

Portanto, sobre a base de uma reforma agrária popular, como projeto de prover melhores condições de vida para muitas famílias é que mulheres e homens camponeses articulam os movimentos para realizar as ocupações e construir os acampamentos. Sem desmerecer o trabalho e sacrifícios da família toda na recuperação das terras, é preciso reconhecer que as mulheres se erigem nos motores que impulsionam a participação nos acampamentos. Dos relatos escutados, pareceria que são elas que têm a consciência de pensar no presente e no futuro dos integrantes da família. Devido à situação difícil nos acampamentos (barracas, falta de serviços básicos), bem como a incerteza das violências pelos despejos, ou pela falta de infraestrutura, precisam deixar os filhos com os pais, ou com as avós; podem ser muitas as motivações para mantê-los nas escolas e longe do sacrifício de morar embaixo de uma lona. Se a família é o centro da organização micropolítica, durante o tempo dos acampamentos se dá um ir e vir dos/as filhas/os.

Das mulheres entrevistadas todas moravam em cidades, se vincularam ao MST por livre determinação, empurradas pela necessidade e pelo desejo de aceder a um pedaço de terra. Como nos relata Sandra de Almeida, que se vinculou à organização em 2008, assentada no Assentamento Antônio Araújo, dedica o tempo completo à agricultura e à criação animal:

*Eu estudava e o meu marido trabalhava na fazenda. Meu sonho era ter um pedaço de terra. A gente morava na casa dos outros, não tinha nada, só morava um tempo e saía. Aí eu vi falando no rádio que estavam fazendo um acampamento novo lá no Montinho e tava precisando de gente, quando eu ouvi, quase chorei. Porque meu sonho era ter um pedaço de terra, eu falei: - Gilberto, eu vou eu vou para lá! Ele falou assim: - não, você não vai, você não tem coragem de ficar debaixo da lona. Eu falei: -tenho sim e fiquei lá dois anos, mas como a minha mãe adoeceu, aí não teve como eu ficar mais, aí eu peguei e vim. A gente não*

*tinha casa para morar. Ele trabalhou quatro anos e oito meses na fazenda. Ele ficou sozinho lá e eu vim para o acampamento. Aí a gente comprou um terreno, fizemos uma construção, passamos as coisas para dentro, mas eu continuei, não abandonava, minha paixão era o movimento. Pensa, uma mulher apaixonada pelo movimento: era eu.* (Sandra de Almeida - conversa em Assentamento Antônio Araújo - 24 junho de 2022).

Pela intensidade de vida, deste e todos os depoimentos, nos questionamos de como vamos transcrever a emoção do relato da Sandrinha, essa paixão em cada palavra falada com muita rapidez, a fala “baiana” envolvida na sua própria emoção. São os vínculos de uma comunicabilidade que não se dá apenas pelas palavras, se não pela intensidade do contexto, que remete à experiência de uma vida no coletivo de uma organização e a consecução de um desejo. Na recriação do relato se faz evidente a potência do desejo, podemos dizer que esta seria a emoção que acende a força da luta. Por isso, da dureza que significa o confronto existe uma motivação interior que é o desejo, aliás a necessidade e, às vezes, a fome e, porque não dizer a falta de um horizonte certo que permita a segurança de uma vida com dignidade.

É assim que no corpo das mulheres podemos encontrar os registros da passagem da configuração de um acampamento para um assentamento, se pode encontrar as marcas nas mãos, nos olhos, no sorriso. As mulheres camponesas sem-terra identificam no coração como o espaço energético, que guarda a potência da felicidade, precedido pela paixão, então vemos que se articulam a sensorialidade do corpo com as emoções, estas acionam o espírito da rebeldia que busca melhores condições de vida.

Também está a experiência ritualística da alegria, segundo Muniz Sodré, a alacridade/alegria da *Arkhé Nagô* é uma potência ativa. “A vivência álaque não é uma ‘experiência’ no sentido tradicional de um contato espontâneo com a surpresa ou o inesperado” (SODRÉ, 2017, p. 150), porém a experiência vivida de qualquer tipo é a que possibilita a sensação/emoção da alegria, segundo o autor a alegria é uma regência que vai possibilitar experiências e sujeitos. Ao ser “um evento da ‘espontaneidade, que, num nível primal, é análoga à liberdade política, entendida em termos positivos, isto é, não se libertar de algo que aprisiona, mas estar positivamente aberto a todas as suas condições de ser e de realizar” (SODRÉ, 2019, p. 150). Por sua vez, Hanna Arendt (2019, p. 178) nos lembra que “Não há última felicidade ou alegria para os seres humanos fora do ciclo prescrito de exaustão dolorosa e recuperação prazerosa”<sup>23</sup>. Esse ciclo nos remete à alegria como regência,

---

<sup>23</sup> “no hay felicidad ni alegría duraderas para los seres humanos fuera del ciclo prescrito de agotamiento penoso y recuperación placentera” (ARENDR, 2019, p. 178)

acreditamos que na luta dxs sem-terra o fato de ter a terra é sinônimo de teto, comida, trabalho, proteção e exercício de direitos. Nas ações de ocupar a terra e serem despejados, se cumpre o ciclo infinito “esgotamento penoso e recuperação prazerosa” (ARENDR, 2019, p. 178). Porém, encontramos outros processos que possibilitam a relação das emoções com as ações, tais como a saudade na memória, a recreação da experiência na mística camponesa. Eis que, para falar de felicidade como ato político está a experiência da Sandrinha Silva de Almeida:

*Aí peguei meu lote, foi a maior felicidade da minha vida. E hoje agradeço a Deus, primeiramente e segundo ao movimento. Por quê? Sem o movimento eu não tinha o pedaço de terra, poderia trabalhar dez anos para os outros, mas a gente nunca, nunca conseguiria ter um pedaço de terra. E hoje quando eu vejo meu gado, é pouquinho, mas é meu gado, né? Vejo minhas criações, aquele menino [está falando do filho] me enche de orgulho, que será, que eu chego chorar assim que eu olho para ele, lá eu fico conversando com ele. Eu choro, entendeu? De felicidade! Por quê? Você já pensou que eu não tinha nada, nada e hoje eu tenho. Tô aqui embaixo desse barraco, mas eu tô muito feliz, muito. Estou nessa vida, nessa luta, mesmo assim, não abandono o movimento nunca, nunca. (Sandra Silva de Almeida – conversa em Assentamento Antônio Araújo – 24 de junho de 2022).*

As palavras evidenciam a falta de oportunidades das mulheres em situação de pobreza, nos levam a pensar no empobrecimento das classes trabalhadoras na América Latina<sup>24</sup>, no Caribe e no Brasil, assim como a distribuição não equitativa da terra nos faz pensar que existem desejos impossíveis de serem alcançados pelas populações mais empobrecidas. Os dados coletados por organismos como a Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), nos mostram que as condições de vida de mulheres das áreas rurais, na região, não são as melhores. As situações de pobreza e violência são agravadas pela sobrecarga de trabalho doméstico e de cuidados que provê aos membros da família; em caso de doença é a mulher que fica na responsabilidade do cuidado, a preparação dos alimentos, o cuidado da limpeza da casa, o cuidado e proteção da reprodução, entre outras. Também existe a falta de oportunidades e acesso aos serviços básicos. Aliás, como no caso da Colômbia as

<sup>24</sup> “En 2017 la tasa de pobreza fue del 46% en niños, niñas y adolescentes de hasta 14 años y del 32,5% en las personas de 15 a 24 años, mientras que para aquellas de 55 años y más no excedía el 18% (CEPAL, 2019a, pág. 99). La evolución de la pobreza entre 2012 y 2017 se caracterizó por una profundización de las brechas entre los grupos de edad: entre los niños, niñas y adolescentes de hasta 14 años la tasa de pobreza aumentó casi 3 puntos porcentuales, mientras que para los mayores de 65 años cayó 2 puntos porcentuales. De esta manera, el cociente entre la pobreza de los niños y jóvenes y la de las personas de edad pasó de 2,5 a 3,0, y en el caso de la pobreza extrema la relación creció de 2,6 a 3,7 (CEPAL, 2019a, pág. 99).” (CEPAL, 2019, p. 38)

deslocações forçadas pelas violências exercidas pelo conflito armado no país têm como alvo as vidas e os corpos das mulheres camponesas<sup>25</sup>.

Segundo a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e Agricultura – FAO, “na América Latina e o Caribe um total de 59 milhões de mulheres moram em zonas rurais, das quais 20 milhões são parte da população economicamente ativa e 4,5 milhões são produtores agropecuárias e ganham 24% menos que os homens (FAO, 2017)” (CEPAL, 2019, p. 41). Com esses dados, o que comprovamos é que o trabalho das mulheres é invisibilizado, estão fora das estatísticas, seu trabalho não só não está remunerado como não existe diretamente. Eis que todo o trabalho de hortas familiares, criação de animais, cuidado da casa, preparação da comida, ir até a feira procurar os alimentos que faltam, simplesmente não existem nem para a economia, nem para o registro de população economicamente ativa. Continuando com os dados anteriores, significa que essas mulheres do campo ou áreas rurais em situação de invisibilidade são 34,5 milhões aproximadamente.

O feminismo camponês e popular se nutre de todas essas rebeldias e encontra na indignação a motivação para procurar mecanismos que troquem a situação, mediante os mecanismos de luta implementados pelo MST (reforma agrária popular), da Vía Campesina e da CLOC (soberania alimentar) e, por suposto, do Movimento de Mulheres Camponesas (proteção das sementes e lutar contra as violências contra a mulher). Desenvolvendo metodologias de formação política, agrária, pedagógica e de pesquisa, bem como transversalizando o enfoque de gênero e a análise de classe, sem esquecer dos marcadores de raça, etnia, território, orientação sexual, procedência, fazem um confronto direto à vulnerabilização do sistema capitalista-patriarcal-colonial. Por isso reiteramos que o feminismo camponês e popular é anticapitalista, antipatriarcal e anticolonial.

Ecleide Silva e Ana Claudia Rauber (2020, p. 107) afirmam que o “Movimento com suas ações e lutas busca avançar na articulação das mulheres do campo e da cidade, sensibilizando sobre o ato de alimentar-se. Reunir-se e refletir para compreender que estamos numa luta comum pela produção e importância dos movimentos saudáveis”. É com ações concretas que as mulheres camponesas disputam sentido e um lugar dentro da sociedade, colocando a vida no centro das lutas.

---

<sup>25</sup> Na página web da Comisión de la Verdad de Colombia, se publicou documentos, registros, testemunhas do conflito armado para alimentar a memória do processo de Paz e Reconciliação que esse país iniciou a partir do “Acuerdo Final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera, suscrito entre el Gobierno de Colombia y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo FARC -EP” (2017). No link um testemunho de uma mulher camponesa. Disponível em: Más pruebas de resistencia de mujeres víctimas del conflicto (comisiondelaverdad.co). Acesso em 15 ag.2022.

Suzete da Paixão, mulher camponesa sem-terra, professora e mãe, assentada no Assentamento 1º de Abril lembra a importância dos vínculos com a terra, que é um aprendizado que se constrói ao longo da vida e que a mulher camponesa entrega para seus filhos.

*Aí falo que eu tenho orgulho de ser professora. Só que também tenho orgulho de ser agricultura, eu levo as duas bandeiras. Sou professora porque vai além de ser professor as pessoas compreendem que o importante é a gente quer que a criança compreenda e saiba interpretar aquilo que compreendeu. E a questão da terra eu me identifico demais com a terra, para mim a liberdade é saber mexer com a terra, estar ali fazendo meus adubos, para mim não tem coisa melhor e aí eu levo os meus filhos. (Suzete da Paixão – conversa em Assentamento 1º de Abril – 16 de outubro de 2021).*

Podemos dizer que as mulheres camponesas constroem as possibilidades de estabelecer vínculos com o território. O fato de se reconhecerem como trabalhadoras do campo determina a condição de classe que atravessa a relação delas com o estado nacional, assim como a reflexão sobre a proteção do território, a autonomia sobre os sistemas de produção e a disputa pela soberania alimentar. Em termos comunicacionais pensamos que são trocas que se estabelecem em termos de subalternidade, pelo acesso tanto à informação como aos meios de comunicação. Em diálogo com a professora Nísia Martins do Rosário (8 set. 2022, orientação tese), afirma que:

As mulheres camponesas encontram a potência comunicacional quando se conectam a outras mulheres e a outros homens, quando se inserem nos movimentos e, assim, conseguem criar, por meio do debate, do aprendizado nas contradições uma consciência coletiva. Entender seus desejos, lutar por objetivos comuns. São trocas muito ricas que se estabelecem porque em situação de subalternidades elas encontraram um coletivo que responde aos seus anseios [e a necessidade de sobreviver num sistema caracterizado pela discriminação]. Isso não acontece com todos os subalternizados.

Concordamos plenamente com a afirmação, acrescentamos dizendo que as mulheres camponesas organizadas nos acampamentos, nos assentamentos constroem narrativas contra-hegemônicas necessárias para sobreviver, e dão um valor simbólico da conjunção com o objeto desejado, como pode ser ocupar um terreno, montar uma barraca, a organização da horta, o uso limitado da água, a organização dos cômodos de uso comum para receber pessoas ao redor de uma mesa. Todos esses elementos se constituem em potenciais de sentido que interpelam as estéticas hegemônicas e encontram na capacidade criativa de se reinventar, dar valor simbólico e afetivo às coisas que ganham da luta.

A professora Nalva Rodríguez de Araújo Bogo<sup>26</sup> dá algumas luzes sobre o pensamento do MST, é professora, pesquisador na UNEB e militante da causa dos camponeses:

*O objetivo estratégico [do MST] é a superação desse modo de produção [capitalista], a luta pela terra, a luta por uma sociedade livre. No entanto o MST luta pela terra, pela defesa do território e pela socialização. Por exemplo, no [assentamento] Paulo Freire, onde você foi, ali era de um único fazendeiro [...] uma única pessoa que recebeu aquela área de uma herança dos seus pais, do seu padrinho não sei como é que foi a história, [...]. O Movimento Sem Terra organizou as famílias e fez a ocupação, por quê? Porque na constituição brasileira tem um artigo que diz que a terra tem que cumprir a função social, cumprir a função social é produzir alimentos, ou seja, não ficar parada. Então o MST fez aquela ocupação e depois do assentamento o governo regulariza e ali passam a viver 70 ou 80 famílias, então no lugar que vivia uma pessoa, passam a viver 70, de alguma forma, faz um processo de socialização da terra. Não vive um socialismo porque socializar é você romper com toda a estrutura da sociedade inteira, mas você socializa esse meio de produção, ao socializar esse meio de produção, precisa também criar novas relações, nova educação para que as pessoas percebam que apenas a conquista da terra não foi suficiente porque ele está vivendo na mesma sociedade. Ele conquistou a terra, mas está vivendo no mesmo modo de produção capitalista, portanto a terra onde está vivendo é um espaço de disputa ferrenha, embora eles tenham conquistado o território, mas tem outros conceitos que a gente chama de territórios imateriais, que continuam sendo disputados, que seria a educação, o conhecimento, a comunicação, o modo de vida, a alimentação, a produção, a forma de comercialização, a relação com o ambiente, com a terra, com os próprios seres humanos... (Nalva Rodríguez de Araújo Bogo - conversa em Teixeira de Freitas - 27 de outubro de 2021).*

Justamente pensando na disputa dos territórios imateriais, acreditamos que a midiática da vida e das lutas é um mecanismo estratégico para tirar a potência discursiva para dispensá-las a ser restos marginalizadas e tentar apagá-las. O mesmo que acontece com a mística camponesa, se bem, dentro do MST, MMC, LVC, CLOC ocupa um lugar importante de criação e ajuda a revigorar a luta, em termos de processos de comunicação quiçá não alcança ainda a potência discursiva, se remete apenas ao âmbito da experiência da cultura organizativa das ações internas, mais que aos processos táticos da comunicação.

---

<sup>26</sup> A professora Nalva Rodríguez de Araújo, militante do MST, é professora da UNEB em Teixeira de Freitas/BA, graças à professora Helânia T. Porto que agendou um encontro nos recebeu na casa dela, com chá, café, pão de queijo, bolo. A figura cumprida e elegante nos convidou a disfrutar de uma tarde de um fraternal bate-papo e boa mesa, enquanto os gatos se cruzavam entre as pernas e também desfrutavam das visitas. Meses depois nos encontramos na feira agroecológica que organiza na UNEB as quartas-feiras, nos cumprimentamos com um abraço gostoso, sempre com essa sensação de simplocidade e solidariedade militante. Uma vida dedicada a atuar desde diferentes lugares pelos camponeses, com o conhecimento que dá as leituras, o trabalho e a consciência militante.

## 7.2 Revisitando o feminismo comunitário

Em diálogo com os feminismos comunitários,<sup>27</sup> voltamos sobre a problemática do patriarcado como um sistema que se fortalece na implementação de lógicas de violências que atingem todos os corpos e vitimizam os povos em situação de marginalidade ou vulnerabilidade, para tirar deles a potência política do sujeito e fragilizar o agir coletivo. O sistema patriarcal é o responsável por instaurar na sociedade a pedagogia do medo, seus discursos de violências se veiculam através das instituições disciplinares, especialmente os sistemas midiáticos. Razão pela qual é importante para a comunicação do comum e a comunicação popular abordar e compreender os modos que as violências se naturalizam na sociedade, com o fim de criar narrativas contra hegemônicas que não repitam esses discursos e lógicas. A comunicação está no centro do debate das disputas simbólicas que acontecem na emergência da consciência antipatriarcal, como propõe o feminismo camponês popular, as políticas despatriarcais que demanda o feminismo comunitário. “Temos que despatriarcalizar a memória e reconhecer que houve um patriarcado pré-colonial e que a situação das mulheres não é apenas do período colonial e da chegada dos espanhóis”<sup>28</sup> (PAREDES, 2013, P. 117, trad. nossa).

O feminismo comunitário da Bolívia<sup>29</sup> pauta o acionar político na luta contra todo tipo de violências patriarcais, a disputa pela palavra e contra as narrativas colonizadas. O objetivo é transformar as opressões, porque o viver bem é vivenciado no aqui e agora. O trabalho com as mulheres em assembleias, os diálogos desde as chacras, as ruas, as casas, as festas são importantes contribuições para os feminismos latino-americanos. As participações em debates, encontros das mulheres comunitárias da Bolívia, assim como de Adriana Guzman, expressa o aprofundamento nos debates, a desconstrução das instituições de controle, a emergência de agir com criticidade frente aos processos históricos, sociais e econômicos.

<sup>27</sup> “El feminismocomunitario viene de cuatro vertientes: dos de procesos sociales y dos de las organizaciones feministas. De los procesos sociales, retomamos “la memoria larga”, es decir, las luchas de nuestras abuelas contra las formas de dominación que les tocó vivir en los territorios del Kollasuyo (hoy Bolivia) y que hoy constituyen nuestras raíces. Otro es el proceso de cambio instaurado por el pueblo boliviano a partir de octubre del año 2003 y del cual nosotras también somos artífices y constructoras. Proceso en el que planteamos la despatriarcalización, la descolonización como un proceso que socave también las bases del capitalismo y la explotación.” (PAREDES, 2017, p. 3).

<sup>28</sup> “Hay que despatriarcalizar la memoria y reconocer que hubo un patriarcado precolonial y que la situación de las mujeres no es sólo a partir de la colonia y la llegada de los españoles” (PAREDES, 2013, P. 117).

<sup>29</sup> Fazemos a referência aos feminismos comunitários da Bolívia, porque existem os de Argentina, Guatemala, as feministas comunitárias autônomas em Chiapas cada uma com suas especificidades e pautas.

Revisitam de forma permanente a vida cotidiana, as disputas, as opressões para dar propostas concretas, tomam decisões políticas de modo coletivo, o que faz que tenham um pensamento complexo e sofisticado, sem interesse pela disputa de espaços do poder e, tampouco, concordam com a redistribuição e acumulação de riqueza, porque entendem que é legitimar o sistema. A luta é porque todas, todos, todes tenham o necessário para viver bem, sem explorar a natureza nem os corpos das mulheres. A voz de Adriana Guzmán é a de um coletivo de mulheres indígenas e camponesas afetadas pelos machismos e o patriarcado. Sua palavra reflete os processos de desconstrução e interpelação ao sistema patriarcal, desde a prática da vida, desde o sentimento de resistir à opressão, sem submissão, com o objetivo de transformá-la. Reconhecem na comunidade um projeto político real que tem resistido a todos os projetos genocidas e racistas estatais, aliás existe, já que é sua forma de viver no cotidiano, “a comunidade existe e não é só na Bolívia. A humanidade, o mundo têm memória de comunidade. As espécies têm memória de comunidade” (AMANTE; GUZZO, 2021, entrevista a Adriana Guzmán)<sup>30</sup>.

Quiçá uma das explicações mais pedagógicas para compreender o sistema patriarcal está na entrevista feita a Adriana Guzmán, que tem circulado pelo Youtube, vamos reproduzir uma seção:

[...] entender o PATRIARCADO como o ;SISTEMA! Não é um sistema mais, não é produto do capitalismo, não é consequência da colonização, não é uma forma de racismo. É O SISTEMA DE TODAS AS OPRESSÕES, todas as discriminações e todas as violências que vive a humanidade e a natureza, construído historicamente sobre o corpo das mulheres. E que nos faz pensar então isso, que todas as opressões, por exemplo, a exploração que gera o capitalismo onde a humanidade está aprendendo a explorar. Onde a humanidade aprende, aprende todos os dias que podia explorar? Onde se desperta uma criança e sabe que pode explorar a alguém? Onde se aprende? Onde se reproduz? NO CORPO DAS MULHERES.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Disponível em: [Adriana Guzmán: o Feminismo Comunitário Antipatriarcal é ação política, não teoria - Portal Catarinas](#). Acesso em: 25 fev. 2023

<sup>31</sup> Decupagem completa da entrevista: Uma coisa é o machismo e outra o patriarcado, é algo que temos aprendido no caminho. Não é suficiente com que nossos parceiros aprendam a trocar fraudas as crianças, ou que lavem os pratos. É mais que isso. Essa conduta é o machismo, mas o sistema que gera opressões, explorações, isso é o patriarcado. Por isso é importante reconceitualizar o patriarcado. No que dizia Julieta, entender o PATRIARCADO como o ;SISTEMA! Não é um sistema mais, não é produto do capitalismo, não é consequência da colonização, não é uma forma de racismo. É O SISTEMA DE TODAS AS OPRESSÕES, todas as discriminações e todas as violências que vive a humanidade e a natureza, construído historicamente sobre o corpo das mulheres. E que nos faz pensar então isso, que todas as opressões, por exemplo, a exploração que gera o capitalismo onde a humanidade está aprendendo a explorar. Onde a humanidade aprende, aprende todos os dias que podia explorar? Onde se desperta uma criança e sabe que pode explorar a alguém? Onde se aprende? Onde se reproduz? NO CORPO DAS MULHERES. A humanidade aprende a explorar, e a se deixar explorar porque na casa há uma mulher que faz o trabalho em casa, cozinhar, cuidar dos filhos e nem sequer, a isso se nomeia como trabalho e jamais se reconhece esse trabalho. Então estamos vivendo junto de alguém que permanentemente é explorada, e estamos explorando a alguém que pode ser minha mãe, que pode ser minha avó. Então aí a humanidade está aprendendo a exploração no corpo das

(ADRIANA GUZMAN, decupagem de vídeo publicado em Youtube, 2021, trad. nossa).

O feminismo camponês popular e o *feminismo comunitário* pautam suas ações para combater as opressões que o sistema patriarcal exerce sobre os corpos e as subjetividades das pessoas e, sobre os territórios biodiversos. Os modelos de violências que se espalham pela sociedade, e circulam tanto pelas instituições disciplinares estatais como pelos meios de comunicação, se encarregam de um modo eficiente e até dissimulado de manter ativa a naturalização das guerras. As violências estão dispersas em vários lugares da sociedade e cada vez estamos mais anestesiadas ante os simulacros e simulações cada vez mais aperfeiçoados para naturalizar a guerra, reagimos já seja com indiferença ou com morbosidade ante a crueldade.

A luta é desigual e permanente, o que demanda consciência política dos sujeitos. E as mulheres camponesas politizadas estão empenhadas em conseguir o desmonte das opressões, mesmo se for pouco a pouco. A professora Nalva de Araújo percebe que as mulheres que têm uma práxis de reflexão têm mais facilidade de reconhecer as diferentes formas de poder, as estratégias de controle que se apresentam às vezes de forma simpática e sutil.

*As mulheres que estão nos movimentos organizados que participam dos processos formativos [estão mais preparadas para perceber as formas de poder do capital], porque também essa percepção aparece de um ponto de uma práxis. Se você, vamos supor, está produzindo um alimento saudável e está fazendo enfrentamento a não utilizar veneno que vem da grande empresa, quando você vai para um processo formativo e você discute isso, você conseguiu fazer a ligação, muitas mulheres conseguem fazer. [...] Não é só participar de grandes cursos e grandes debates, [...] você precisa, também, estar no seu dia a dia fazendo esses enfrentamentos, para que na hora que falar disso, elas consigam fazer a ligação...* (Nalva Rodríguez de Araújo Bogo - conversa em Teixeira de Freitas - 27 de outubro de 2021).

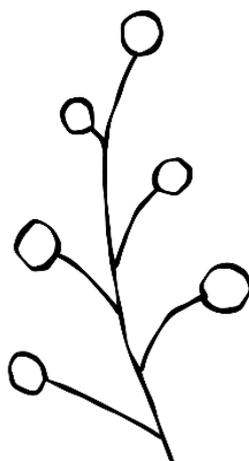
O acordar do campo, com o trabalho das mulheres camponesas sem-terra ao se reconhecerem como antipatriarcais, significa que identificaram os lugares das opressões que

---

mulheres, aí se sustenta o capitalismo também, em todo o trabalho que fazemos as mulheres que não é pago e que não lhe beneficia a meu esposo, que é quem sai a trabalhar bem comido, com roupa limpa, depois de que eu cozinhei, eu arrumei, não é benéfico para ele. É favorável para o patrão, o dono da fábrica, às transnacionais. Eles ficam com o dinheiro desse trabalho que estamos fazendo as mulheres e que não está pago. E por isso a luta é contra o patriarcado, contra o patriarcado capitalista, neoliberal, colonial, racista transnacional... (ADRIANA GUZMAN, decupagem de vídeo publicado em Youtube, 2021, trad. nossa). Disponível em: [Qué es el patriarcado? Adriana Guzman - YouTube](#). Acesso em 25 fev. 2023.

estão na configuração mesma de um Estado latifundiário. Assim como nas instituições da sociedade que procuram controlar o corpo das mulheres através das normas da reprodução, a desvalorização do trabalho, a negação violenta dos saberes das mulheres camponesas através do colonialismo cognitivo (poder/saber). As opressões do sistema capitalista-colonial-patriarcal cooperam entre si para não perder a hegemonia do poder.

Aliás, não fogem do mundo interconectado, estão se comunicando e trocam conteúdos através dos aplicativos informáticos que circulam nos dispositivos móveis. A participação ativa dentro dos movimentos sociais vai depender justamente da capacidade sensível de entender a realidade imediata em chave política, e interpelar as narrativas hegemônicas patriarcais que recebem de forma fragmentada e constante as estratégias de dominação através da desinformação, ou a alteração planejada dos acontecimentos. Por isso, a comunicação e a educação popular são chaves, no fortalecimento das bases sociais e a configuração do povo como sujeito político.



## 8 COMUNIDADES COMUNICANTES: APROXIMAÇÃO AOS VÍNCULOS AFETIVOS

As comunidades comunicantes nascem dos cruzamentos das experiências empíricas e teóricas desta pesquisa e na escuta atenta e sensível junto com as mulheres camponesas sem-terra. Se constrói sempre na incerteza da possibilidade, já que depende da decisão dos sujeitos para se articular. Concordamos com Roberto Esposito (2007) quando assinala que a comunidade não é um sujeito coletivo, porque são interconexões de decisões individuais onde a singularidade fica dissolvida para configurar algo sem forma, que precisa de trocas intensas e da capacidade organizativa que gere um movimento aglutinador. Para introduzir as comunidades comunicantes, o faremos através do tripé comum-comunicação-comunidade que vai orientar a configuração teórica com características inacabadas e instáveis de um processo socio-comunicacional, entrelaçado pelas próprias contradições de existir em um sistema societal, modelo capitalista neoliberal (que mantém latente o projeto moderno-colonial).

Falaremos em torno do que até aqui já temos desenvolvido nos capítulos anteriores. Tentaremos dar algumas chaves de interpretação sobre a configuração e existência desta categoria, que de modo algum é fundacional, nem universal. A condição principal é que tem que ser construída a partir dos vínculos (afetivos dialogantes), capturados no empírico e no percorrido teórico, tais como o fortalecimento da organização social e a formação permanente dos sujeitos políticos conforme as contradições locais e localizadas. Faremos uma abordagem teórica entrelaçando o comum, a comunidade com experiências de luta e resistência das mulheres camponesas e, por suposto, algumas considerações da mística camponesa como experiência da comunicação popular.

Na perspectiva do comum terá ênfase a dimensão do *vazio* e do *entre* (condições do comum) que dinamizam a existência das comunidades comunicantes através das trocas sensíveis, das diferenças articuladas na semiose dos corpos, das falas, das ações. Tal cenário dará passo aos afetos desenvolvidos a partir dos acordos, desacordos, entendimentos, negações, afirmações, negociações, atuando sempre em termos de possibilidades, de posicionamentos compartilhados que operam na fragilidade e na incerteza.

Para melhor compreender a proposta, vamos retomar a raiz etimológica do tripé comum-comunicação-comunidade (COMMUNIS), que já tínhamos abordado de forma abrangente em anteriores capítulos. Então apenas lembrando, que o comum provém do latim *communis*, que está relacionada a *munus* entendida como dever, ofício, e também a terminação *mei* que significa mudar, mover, o qual dá essa aura dinâmica e móvel. Mas, o

objetivo é chegar ao termo grego *koinon*, que também significa *comum*, para isso vamos à raiz indo-europeia “kom” = junto de, cerca de. O termo *kom* dá origem à palavra grega *Kolvoç = koinos/koinon* (tudo isso está explicado com detalhe no subcapítulo 6.1). O percurso de semiotização do *comum*, no grego antigo, tem a dimensão política que procuramos e que com o passar do tempo foi se perdendo, por exemplo em línguas como espanhol e português virou praticamente um adjetivo passivo.

A potência radica na significação do “entre”, o espaço zero, o vazio ontológico necessário para entender que o fato de se comunicar já determinava a condição de conformar uma comunidade, tal como interpretavam os gregos antigos (LIESEN, 2014).

Na Grécia Antiga o termo *KOINON*, que significa comum, tem uma dimensão social e política, é a palavra que designa o processo de agregação de aldeias, povos, comunidades para aportar à polis, que integrava cidadãos “com consciência comunitária e coletiva” (DE LA FUENTE, 2014, p. 167) e que compartilhavam uma mesma língua o que facilitaria a comunicação verbal. Eis como se entrelaçam desde a antiguidade as semioses de *múnus, kom, koinon* para juntar categorias gramaticais de diferentes raízes etimológicas, mais os prefixos que permitem compreender a complexidade da significação do comum-comunicação-comunidade. É relevante o fato de que existe uma permanente relação dialógica do comum com os vínculos que se constroem na comunicação, que remetem de forma direta ou indireta ao sentido de comunidade. Esse percurso de sentidos nos leva a determinar a possibilidade de configurar uma comunidade comunicante com perspectiva política, social, econômica, sempre pensando nas relações em tensão do sujeito singular “com” um outro (que pode ser outro sujeito, o entorno, a natureza, as ideias, as instituições).

Para projetar uma comunidade, de forma voluntária (não sempre consciente) os sujeitos se deixam atravessar pelas diferenças, para abrir passo a uma processualidade de tensionamento do elo individual a fim de tornar-se um *nós* (interagir “com” o ser-no-mundo), não reconhecido em si mesmo. Esse pode ser o ponto de partida para arribar a uma consciência coletiva, cheia de singularidades, de modo que surjam diferentes camadas de vínculos afetivos<sup>1</sup> que motivam a impulsionar o comunitário.

Não é por acaso que autores como Muniz Sodré, Raquel Paiva, Roberto Esposito vão entender o comum como categoria chave para pensar a comunicação e a comunidade. Esposito (2007), ao entender que a comunidade não é um ente e sim uma cadeia de relações,

---

<sup>1</sup> Acreditamos que se constroem vínculos afetivos em diferentes camadas sejam de tipo solidário, amoroso, comprometido, como também, de tipo frustração, ódio, desprazer, desgosto, ciúme, entre muitos outros.

acredita que o sujeito individual perdera identidade “individualizada” ao ser envolvido pela troca intensa de contradições, que termina modificando sua subjetividade e a relação com o mundo.

A comunidade não é o entre do ser, mas o ser como entre: não uma relação que modela o ser, mas o próprio ser como relação. A distinção é importante porque é aquela que nos restitui de modo mais evidente a superposição do ser nada: o ser da comunidade é o afastamento, o espacejamento que nos relaciona com os outros em um comum não-pertencimento. (ESPOSITO, 2007, p. 19).

Em organizações societais a comunidade representa aquilo que interpela o sujeito individual e individualizado, questiona a vida de poucos para achar que a vida é merecedora de mais, ainda que não sempre de todos, porque na realidade do sistema capitalista-patriarcal-colonial sempre vai existir o “resto”, isso é, a porção da população que não importa ao capital, para a qual tem sido negada a condição de ser humano. Entre outras razões dessa negação está o fato do seu nível de consumo não ser significativo para as expectativas da acumulação de capital, ou seja, a mercantilização da vida se constitui em uma categoria de discriminação social. Porém, o povo em condições de marginalidade dá um jeito de se organizar e encontrar projetos complexos ao redor do mundo.

No Brasil, por exemplo, está o Movimento Sem-Terra (cito esse porque é ao que pertencem as mulheres camponesas com as quais trabalhamos), um modelo de organização com base social, espalhado pelo Brasil todo, que consegue manter-se, em grande parte, com a força de uma militância orgânica. Famílias que saíram dos cinturões de miséria graças às lutas organizadas, que produzem senso de coletividade para dar passo a explosões de comunidade, especialmente durante os acampamentos no cotidiano da luta. É na incerteza que o ser-no-mundo cobra sentido e a comunidade aflora, atravessada pelas necessidades, pelos desejos, pelas ideologias, entre outras.

Então se pode enxergar que a comunidade não é uma organização estável e permanente, é a soma de vontades que vieram de experiências de profunda individualização. Enfatizamos que é profunda porque o modelo de isolamento do sujeito em sociedade se repete e legitima de forma permanente em todas as instituições, desde a família, a escola, o trabalho, os meios de comunicação, todos incentivam a defesa dos direitos individuais. O melhor exemplo é a motivação para alcançar o “sucesso” como um esforço individual, apagando todas as interações do sujeito no caminho até alcançar os sonhos realizados, o nível de fragmentação da realidade leva a acreditar que o “sucesso” é a felicidade do sujeito em si

mesmo, como cadeia de valor do produto, reduzindo a vida a um funcionalismo sistêmico que aniquila o entre do ser, destrói a capacidade de se encontrar no outro que está na *outredade*.

A “falta de substância subjetiva” (ESPOSITO, 2007, p. 19) gera a necessidade de restabelecer a fratura do indivíduo, mediante o compartilhar como mecanismo paradoxal, pois a própria etimologia do termo estabelece uma relação com a divisão, *com* = junto com, cerca + *partilhar* = dividir. Ou seja, estar juntos para dividir, então a relação se dá na divergência, o que segundo Esposito (2007) determina que existe uma direção de dentro para fora, “a comunidade é a exteriorização do interior. Por isto – porque oposto à ideia de interiorização, ou, principalmente, de internamento – o entre da comunidade só pode ligar exterioridades ou “exílios”, sujeitos debruçados sobre o seu próprio fora” (ESPOSITO, 2007, p. 20). Podemos acreditar que a comunidade é constituída por uma ausência de subjetividade, do sentido de propriedade, “a comunidade é sempre do outro e nunca de si mesmo” (ESPOSITO, 2007, p. 21). Configuração que interpela o processo de individualização do projeto moderno colonial, projeto que leva a produzir marginalidade pelas desigualdades extremas na hora da distribuição e redistribuição dos bens, criando sentimentos de desespero pela despossessão permanente.

### **8.1 A organização social e a formação contínua**

A organização social determina uma formação contínua do sujeito político, necessária para a configuração da comunidade comunicante. As pessoas que moram nas periferias sejam do campo ou da cidade têm que organizar-se para sobreviver. Nessas condições, os sujeitos que se encontram em um coletivo não sempre estão politizados, o que estão, isso sim, é com necessidades, com fome, com a dor que marca a marginalidade, com vontade de resistir. Quando os processos organizativos estão encaminhados se tornam espaços de formação de consciência social, organizativa, participativa para conhecer e exercer os direitos. Situações que se manifestaram na escuta dos relatos das mulheres camponesas sem-terra, nas lembranças da construção dos vínculos com o MST. As mulheres sem-terra, narravam sua experiência do que é ser sem-terra:

*Em 1989 os assentamentos do Movimento Sem-Terra (eu amo e gosto, levanto dizendo minha bandeira) foi um período de muitas ocupações e formações na Bahia. Eu não sei falar de outros estados, de outros municípios, só vou falar da minha região que é Prado e Itamaraju. E hoje eu vejo assim, naquele momento, a gente tinha formação, tinha tudo para dar o rumo à Bahia. Dentro dos assentamentos foram criados centros de formação, que hoje não são utilizados*

*nem pelos assentados, nem pelo município. Estão lá se acabando, jogados, né? Aquela estrutura que a gente tinha de pensamento, de construir, de fazer formações, de ter direito a um pedaço de terra, de todo mundo ter moradia.* (Maria Antônia de Jesus, Prado-BA, 29 de agosto de 2022).

Então, encontramos os rastros de comunidade, os processos locais onde os sujeitos chegam a desenvolver uma consciência de acordo com à sua realidade, aprendem a reconhecer seu lugar no mundo para conseguir interpelar o sistema de opressão, dialogar com o outro. Além disso, vamos encontrar as contradições e as dinâmicas que do mesmo jeito que se constroem se destroem. Se fortalecem e enfraquecem dentro do próprio acionar do movimento, por isso a comunidade comunicante não é permanente, a não ser um ente coletivo, a realização dos vínculos deve ser arquitetada numa espiral contínua. Serão as lembranças, os rastros que ficam na memória, que voltarão a abraçar a possibilidade de regenerar-se em qualquer lugar ou processo como experiência vivida.

*Eu levanto [a bandeira do MST] porque eu, Antônia, tenho essa ideologia, acho que nós juntos, faz 33 anos, tiramos aquele povo que está lá na prostituição, tiramos das drogas levando para dentro dos assentamentos e transformando a vida de alguns. Hoje algumas são professoras, no meu caso sou coordenadora pedagógica. Fiz uma faculdade dentro do Movimento Sem Terra, ótima. Onde aprendi muita coisa, aprendi a ser crítica, aprendi a dizer os meus direitos. Não quero ser mais explorada como era antes, porque isso aprendi dentro do movimento. E hoje nós não temos mais essas coisas dentro dos assentamentos, o brilho, a música que tinha a gente.*

*Quando está dentro do assentamento acordar e dizer: sou livre, vai onde quiser, faça o quiser. Quando acordou pela manhã, vai no quintal, tem o que comer, tira uma abóbora, tira uma melancia, um limão, uma acerola. Fruto da sua luta pela conquista que o movimento sem-terra passa para você. Quando se chega em um local e diz “sou sem-terra”, para o deputado, o senador, o governador, todos doutores, e você pode discutir porque tem ideia. Tem conhecimento do que você tá discutindo e você aprendeu isso dentro do assentamento.* (Maria Antônia de Jesus, Prado-BA, 29 de agosto de 2022).

Então nos encontramos com a altivez destas vozes, eis que temos a certeza de que existe ou existiu comunidade comunicante que permitiu a esse sujeito ser-no-mundo, reconhecer sua realidade e contá-la. Nos atrevemos a dizer que Maria Antônia de Jesus, mulher sem-terra, assentada no assentamento 1º de Abril/BA, de profissão professora durante a narrativa crítica, politizada da sua experiência, consegue resumir o que seria um sujeito que experienciou a comunidade comunicante. Cabe então, ressaltar que essa noção é pensada a partir das experiências de luta e resistência das mulheres camponesas sem-terra.

Foi desse modo que fomos pensando que existem características específicas daquilo que queremos chamar de comunidades comunicantes, entre elas a necessidade do encontro, dos diálogos corpo a corpo. A presença do ser-no-mundo se dará pela prerrogativa das intensas trocas com o outro, não será suficiente apenas o reconhecimento de que se tem que estabelecer os vínculos. Para que o vínculo aconteça precisamos das linguagens para construir o sujeito politizado capaz de narrar, de contar, de expressar com seu corpo seus desejos, capaz de decidir, de ter consciência crítica para enfrentar os embates das narrativas midiáticas.

O ser-em-comum constitui a instância responsável pela presença no mundo da linguagem, da comunicação como partilha do discurso. A abordagem do francês Jean-Luc Nancy resgata o conceito heideggeriano do ser-com. Para ele, viver em comunidade não significa dividir qualquer substância em comum, mas ser expostos juntos a nós mesmos enquanto heterogeneidade. A comunidade, portanto, é o nós que acontece enquanto estarmos juntos na alteridade. Dessa forma, o espaço e o tempo, como instâncias definidoras, constituem a comunidade do ser-em-comum. (PAIVA, 1998, p. 86).

## 8.2 A experiência comunicacional

**A experiência comunicacional nas comunidades comunicantes** tem uma perspectiva popular, comunitária e alternativa. Não está unicamente na mediação com os sistemas midiáticos, está principalmente mediada pela cultura. Pelo mesmo fato da proximidade da emergência das pautas, deve-se exacerbar a experiência dialógica.

É no diálogo real que esta alternância dos sujeitos falantes é observada de modo mais direto e evidente; os enunciados dos interlocutores (parceiros do diálogo), a que chamamos de réplicas, alternam-se regularmente nele. O diálogo, por sua clareza e simplicidade, é a forma clássica da comunicação verbal. Cada réplica, por mais breve e fragmentária que seja, possui um acabamento específico que expressa a posição do locutor, sendo possível responder, sendo possível tomar, com relação a essa réplica, uma posição responsiva. (BAKHTIN, 1997, p. 294).

Nem todas as pessoas têm a capacidade de interagir, de constituir-se em interlocutores, porém, isso não desmerece a capacidade crítica, reflexiva, não convém, em absoluto, generalizar e acreditar que todas as pessoas, pelo simples fato de participarem de experiências de comunidades comunicantes, vão virar grandes oradores, ou falantes em espaços deliberativos, ou simplesmente participantes “ativos”. Devemos ter muito cuidado para não generalizar, pois os sujeitos politizados são sujeitos singulares que reconhecem suas dificuldades e têm a capacidade de se colocar em espaços onde possam desenvolver suas competências, evitando o isolamento. Se bem conhecemos e concordamos, quando Bakhtin afirma que o diálogo é a forma simples e clássica da comunicação verbal, também

acreditamos que, no campo, as formas simples do diálogo se dão com outras linguagens, como por exemplo na relação com os animais, com os fenômenos da natureza, com a água, com a própria terra, com outros corpos. São fios relacionais que circulam no tempo de forma infinita para manter uma estrutura comunicante, em permanente troca. A mística camponesa como experiência do popular é um claro exemplo de diálogos verbais e não verbais, que facilitam insumos do que é a comunicação popular mediada pelas experiências culturais.

Os desdobramentos narrativos e afetivos da mística camponesa como sistema simbólico popular, na comunicação do comum nos leva até os laços que procuram estabelecer vínculos de amorosidades, da vontade de viver em relação “com”, assim como gerar um “entre”. Um “entre” que existe nas heterogeneidades dos sujeitos na sociedade, ainda que as lógicas do pensamento hegemônico da modernidade pretendam instalar no imaginário a ideia de uma sociedade de indivíduos homogênea e regular, para priorizar a fartura de poder de um sistema moderno colonial, capitalista e patriarcal.

Existem experiências comunicacionais dialógicas, próprias da cultura popular que surgem da necessidade de fortalecer a luta, na sua urgência recorrem à tática da mimetização, para mesclar os rituais cristãos com o espírito da militância no espaço/território/campo e dar passo à mística camponesa. Está além da teoria da representação, para se revelar como uma forma comum de produzir os modos fronteiros da relação com a terra (agricultura), o alimento e a interação com o desejo coletivo, estabelecendo relações comunicativas *transtextuais*. Na mística encontramos entremeados de som, música, poesia, leitura de textos escritos, rezas, dança, teatro, encenação, tudo misturado com os elementos terra, água, fogo, ar e atravessados por um ou muitos fios de afetos e memórias heterogêneas. Tudo isso, numa prática popular camponesa que se vincula no cotidiano das lutas e disputas pelo território, água, soberania alimentar. São enredos dinâmicos e abrangentes, sempre em estado inacabado que alimentam práticas comunicacionais que se estruturam no coletivo. Seus conteúdos interpelam o sistema de opressão e salientam as lutas por dias melhores, o desejo de *esperançar* sempre presente neste tipo de dispositivo comunicante.

Pouco a pouco vamos encontrando os atravessamentos do dispositivo afetivo na comunidade comunicante, nas expressões da cultura popular como a mística, onde vamos assistir as narrativas que desvelam a forma de enxergar o mundo, dos saberes que têm para partilhar, das estéticas próprias e alheias. Eis que pensamos na mística camponesa como uma experiência que remete a determinadas percepções do mundo, atreladas a vivências situadas, em espaços do que Deleuze e Guattari (1995) chamariam de moleculares, porém nós nos localizamos no micromolecular do molecular.

Em termos comunicacionais, a percepção do mundo não fica fechada no sujeito ou na comunidade comunicante, ela está constituída por processos de interação social o que vão determinar o contexto comunicativo. Convocando a Escola de *Palo Alto*, segundo Birdwhistell, “um indivíduo não comunica, ele participa de uma comunicação ou se torna um elemento dela” (1959, p. 104 *apud* WINKIN, 1988). O caráter sistêmico do autor leva a considerar que se os gestos e as falas se reconhecem em relação com outros gestos e falas, então é preciso enxergar que as relações dos sujeitos, assim como seus atos, devem ser inseridas num contexto, razão pela qual propõe que as análises da comunicação se devem fazer sobre o contexto e, não apenas sobre o conteúdo. “A análise incide não sobre o conteúdo da troca, mas sobre o sistema que tornou possível a troca” (BIRDWHISTELL *apud* WINKIN, 1988, p. 81). Portanto, devemos prestar atenção nos processos de troca que seriam os vínculos com os quais se instala a complexidade comunicacional.

Na tradição da Escola de *Palo Alto* a comunicação é metáfora de organismo, ou de orquestra, como uma alternativa à comunicação informacional representada na metáfora do telégrafo, que alude a uma sequência de ações e reações nas que intervêm emissores e receptores em simples dinâmicas de transmissão. A comunicação vista como um organismo ou uma orquestra permite entendê-la como um sistema no qual os sujeitos participam, criam, atuam e interagem com o mundo de modo que as pessoas se afetam e complementam umas às outras, e se afetam com a presença dos outros seres vivos, e dos outros elementos que são parte da realidade do mundo. Na perspectiva de Lucien Sfez (2000, p. 40), a comunicação como “‘organismo’ [...] situa-se onde o sujeito orgânico está mergulhado, no ponto em que ele não pode se definir sem seu ambiente nem seu ambiente sem ele”. Portanto, será compreendida no centro da sua episteme como um processo complexo que nos ajuda a estabelecer os vínculos afetivos, cognitivos, reflexivos do ser-no-mundo.

Nessa linha de pensamento, encontram-se as mulheres camponesas com as quais essa pesquisa foi produzida. No seu cotidiano, elas articulam micropolíticas e mostram uma capacidade comunicativa política-histórica-processual, que alimenta o conhecimento sobre os processos comunicacionais. Elas dão substância ao que estamos nomeando como comunidades comunicantes, onde se constroem manifestações como as místicas camponesas, inseridas em profundas trocas culturais, que operam através de lógicas coletivas, apelando à memória, ao ritual, à metáfora como modos de se relacionar entre elas e o mundo exterior, sem descuidar que esse mesmo mecanismo opera na comunicação com o mundo interior.

As mulheres camponesas habitam seu mundo interior para expressar-se no exterior do mundo, por exemplo, com as falas relacionadas sobre o cuidado das plantas, a tecnologia

agrícola, a criança, os animais, os acontecimentos cotidianos, as violências, as condições do tempo, a qualidade das sementes, as assembleias, a participação política, as lutas para serem escutadas e a voz no interior das organizações. Daí os saberes, os conhecimentos da medicina ancestral e contemporânea, o entendimento da *doxa* legal, o sistema de leis nacionais e internacionais para a defesa e restituição dos direitos. É um “organismo” complexo, capaz de fazer sofisticadas relações comunicacionais, graças às que estão inseridas em sistemas dialógicos de contínua aprendizagem.

Nos encontramos então, ante a simplicidade dos vínculos afetivos e as pautas de luta, é o entre da comunicação popular situada no espaço/território/campo das mulheres camponesas, é o espaço certo que dá origem a infinitas dinâmicas de interações capazes de surpreender pelos vínculos instalados.

### 8.3 A mística camponesa pensada no horizonte da comunidade comunicante

Colocamos em debate as lutas das mulheres camponesas e as estratégias discursivas de disputa com o sistema capitalista neoliberal, então encontramos na dimensão simbólica da mística a ação coletiva/social dos processos de produção de *sentipensares* das mulheres. Orlando Fals Borda (2009) teve a sensibilidade de trazer para a academia a noção do *sentipensar*, que remete ao humano *sentipensante* “que combina a razão e o amor, o corpo e o coração”, prática ancestral dos pescadores de *San Martín de la Loba*<sup>2</sup> (Caribe na Colômbia). À luz do *sentipensamento*, ingressamos, como já fizemos em seções anteriores, na etimologia da mística, para dizer que o “termo grego *mystikós* tem sua raiz no verbo *myo*, que significa ‘fechar’ e, em particular, ‘fechar os olhos’”<sup>3</sup>.

Durante a pesquisa chegamos a entender que a mística teria relação com processos sensoriais em ação, isto é, o gesto de abrir e fechar seja os olhos, seja a boca, seja o coração. Isso nos remete a um campo experiencial da ação corpo-sensório, onde pode se dar uma abertura ao mundo e uma intromissão necessária para apreender o exterior do “mundo”, para ser parte de um interior-mundo em relação dialógica. Na perspectiva antropológica existencial, Leonardo Boff (1993, p. 25) afirma que “o mistério designa a dimensão de profundidade que se inscreve em cada pessoa, em cada ser e na totalidade da realidade[...]”. Seguindo a reflexão do autor, o caráter indecifrável do mistério envolve a capacidade de

<sup>2</sup> Referência disponível no site do Pensamento de Orlando Fals Borda. Disponível em: <http://sentipensante.red/>. Acesso em: 28 set. 2021. desejos

<sup>3</sup> Referência disponível em: <http://teologicalatinoamericana.com/?p=1562>. Acesso em: 28 set. 2021.

compreensão experiencial do mundo, pois quanto mais se aprofunda no conhecimento, mais eles se abrem ao ser em modo rizomático, adquirindo cada um dos modos e caminhos uma condição misteriosa e desafiadora para o SER. “Mas pertence também ao mistério continuar mistério no conhecimento. Aqui está o paradoxo do mistério. Ele não é o limite da razão. Ao contrário, é o ilimitado da razão [...]”. (BOFF, 1993, p. 26). A experiência inacabada e inesgotável faz incomensurável a capacidade de apreender a vida, a potência do inexplicável está ligado às grandes e pequenas emoções, paixões que impulsionam a ação e dinamitam a razão rígida e imposta, herança de um presente colonizado.

[A mística] não se trata de uma doutrina ou ideologia, mas de uma experiência fundante da realidade em seu caráter incomensurável à razão analítica. A atitude que dela se deriva é a veneração, o encantamento e a humildade diante da realidade. Exatamente esta atitude face ao mistério, vivida em profundidade, chama-se mística. (BOFF, 1993, 1993, p. 27).

Por sua vez, Edgar Morin observa que a impronta organizacional que prevê Kant acerca do espírito humano sobre os fenômenos é problemática, já que não toma em conta um “além” que fica na “possibilidade de um bucle recursivo/gerativo entre a organização do espírito e a organização do mundo cognoscível” (MORIN, 2008, p. 230, trad. nossa). Dito de um outro modo: “o mundo está em nosso espírito que está no mundo” (MORIN, 2008, p. 232, trad. nossa). Toda essa reflexão filosófica tem impacto sobre a experiência que o sujeito apreende do mundo fenomênico, que é parte de seu ser íntimo e, às vezes, se constitui na sua exterioridade onde se arquiteta a experiência da experiência para dar passo à realidade. Portanto, é possível compreender a mística como dispositivo fenomênico que permite experienciar e apreender o mundo, mas um mundo integrado, capaz de reproduzir a lógica auto-eco-organizadora proposta por Edgar Morin para entender os princípios do mundo interior, no interior do ser.

É assim que pensamos a noção de comunidade comunicante a partir do percurso teórico-empírico-metodológico inserido na emergência da disputa pela vida e pela dignidade como referentes simbólicos. Assim como as mulheres recorrem à agricultora para manter a soberania alimentar, o cuidado das florestas para proteger as bacias hidrográficas, também recorrem aos processos simbólicos de ressignificação de seus próprios processos comunicacionais e formativos, como são as escolas camponesas e populares inspiradas na pedagogia de Paulo Freire, replicando modelos de educação-comunicação atrelados às necessidades de convívio local e nacional.

Consideramos que a mística camponesa está enraizada na cultura popular do camponês como sujeito singular e como sujeito coletivo (o povo): “Há laços feitos de histórias de mulheres excluídas e marginalizadas, assim como do povo trabalhador, que, em “noites de humilhação”, muitas vezes em silêncio vão tecendo os atalhos de tantos passos e caminhos” (MEZADRI *et al*, 2020, p. 173). Esse panorama simbólico nos permite compreender a complexidade do relacional e das diferenças que fazem parte das cosmovisões dos povos subalternizados. Encontramos, finalmente, o que serão os laços da memória longa dos povos excluídos, humilhados e marginalizados e, os gestos de resistência ritualizados nos atalhos dos passos e caminhos que alimentam um exercício da comunicação com uma estética própria, com narrativas que rompem o horizonte do feito, com oralidades dissonantes, com corpos que se mesclam na lama e nas ruas de cidades que algum dia foram habitáveis, com músicas e punhos ao alto que reivindicam o direito a ser-no-mundo e com-o-mundo.

A comunicação comunitária, coletiva, popular não é apenas um tipo de comunicação, é um modo de fazer e ser da comunicação, que interpela aos modelos de fazer comunicação utilitária e funcional. Mas a experiência comunicacional sempre será coletiva, carregada de comunidade. Então lembramos a Giani Vattimo quando afirma, citando a Kant, que o valor estético do belo remete a um sentimento ilimitado de partilha e, citando a Gadamer diz que a experiência do belo é uma experiência comunitária, vai além e diz:

[...] a experiência do belo como uma experiência vivida de comunidade, que não é nem idêntica ao prazer de uma descoberta científica ou de uma afinidade moral, mas é um sentir-se “bem” com o nosso próximo na contemplação, ou ainda na apreciação de certos objetos, não enquanto úteis, ou enquanto bons, ou enquanto verdadeiros, e sim justamente apenas enquanto belos. (VATTIMO, 2007, p. 64).

Se poderia ter fechado com qualquer texto, mas percebi que esta reflexão inacabada, inconclusa, ainda caótica das comunidades comunicantes tem muito a ver com a contemplação de procurar apenas o belo, apenas o simples da comunicação popular que se expressa como um organismo animado sempre no comum dos vínculos afetivos da comunidade.



## 9 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa “Comunidades Comunicantes: mulheres camponesas e processos de luta pela vida” enfrentou vários desafios. Desafios que nos levaram a enxergar a potência discursiva das mulheres do e no espaço-território-campo, o que se constituiu numa fonte de aprendizados. Outro grande desafio foi encontrar nessa comunidade um objeto de pesquisa com viés comunicacional. Finalmente, o encontramos durante a pesquisa exploratória, reconhecendo que os processos de luta pela vida na Abya Yala desenvolviam expressões discursivas, que misturam rituais da cultura popular com os da espiritualidade e, assim, encontramos na *mística camponesa* uma criação comunicativa própria e potente em manifestação e resistência coletiva, especialmente nas disputas pela terra, tomando como referências as experiências das mulheres camponesas sem-terra do Extremo Sul da Bahia. O que nos levou a encontrar duas noções teórico-práticas-epistêmicas: o comum na comunicação e as comunidades comunicantes.

Assim, partimos de quatro questões norteadoras (que foram apresentadas no início deste trabalho) e que se direcionavam, justamente, a entender o comum na comunicação, os eixos da comunicação popular no território estudado, a memória do corpo como dispositivo comunicativo e o delineamento de comunidades comunicantes. Para isso, foram tomados em conta quatro eixos que fundamentam esta pesquisa: comunicação do comum, comunicação popular, mulheres camponesas e *mística camponesa*. Sobre os quais articulamos o processo investigativo e a narrativa.

Além disso, as experiências comunicativas que vivenciamos durante o *continuum* da pesquisa, agiram em intensas trocas de emoções que permitiu experimentar as alegrias, as dores, as mágoas, mas, sobretudo, a esperança. Choramos juntas, rimos juntas e nos abraçamos como se nos conhecêssemos há tempos, olho no olho conseguimos nos reconhecer no compromisso da luta pela terra, pela água, pelo alimento, pelo teto, ou seja, pela vida. Sonhamos com uma vida com dignidade. Logo depois, os fios se estenderam em um adeus concreto, elas e eu sabíamos que quiçá os momentos que partilhamos foram os únicos e os últimos. Pretendemos que, em cada capítulo, fosse percebido o compromisso com o desenvolvimento da ciência colocando, no centro, a vida. As mulheres camponesas entregaram seu tempo, experiência, conhecimentos, cientes de que estavam contribuindo para a pesquisa no Brasil. O reconhecimento por demais merecido, deixa entrever que sem elas, esta pesquisa não tinha acontecido.

Enquanto fazíamos a imersão em campo e na dimensão teórica, identificamos a relação que existe entre a comunicação do comum, a interface com a comunicação popular e os processos de lutas das mulheres camponesas na procura do comum na comunicação (primeiro objetivo específico). Assim, compreendemos que a comunicação do comum (SODRÉ, 2014) e o comum na comunicação tinham que dialogar com a comunicação popular, já que os atravessamentos empíricos e teóricos nos levaram a (re)conhecer que existiam comunidades comunicantes que se revelavam como propostas teórico-epistêmicas e de práxis no campo da comunicação. Estas estão estreitamente ligadas às disputas pelos direitos do povo, onde podemos encontrar o comum e o popular como potências comunicantes. Então, um dos aportes desta pesquisa é reconhecer que existe um comum na comunicação, como condição ontológica, e fomos na busca dele. Devido a que o comum na comunicação é aquilo que não se enxerga, mas paradoxalmente é aquilo que constrói os vínculos na comunicação, coadjuva para o reconhecimento do eu-no-outro-no-mundo, não precisamente para chegar a consensos, mas para provocar os diálogos, as trocas, o reconhecimento do outro-no-mundo.

Por sua vez, a comunicação popular vai se alimentar da potência do comum na construção do coletivo da organização social, e isso é a chave para configurar os laços do sujeito coletivo. Isso foi identificado a partir da memória das mulheres camponesas sem-terra que experienciaram a ocupação nos acampamentos, pois aí tiveram que construir vínculos com as e os diferentes, com pessoas que nunca tinham conhecido, em espaços, também, desconhecidos. Portanto, vamos entender que a comunicação popular mora na organização social de base popular, e está ligada de forma irrenunciável à educação popular que deve garantir a politização dos sujeitos. A comunicação dialógica é imprescindível para alcançar a compreensão da complexidade dos acontecimentos, ajuda a enxergar de forma reflexiva os signos que lhe rodeiam; finalmente, a memória singular e coletiva, que se alimenta das histórias de vida cotidianas, para narrar-se de formas próprias, muitas das vezes interpelando o efeito espetacular da comunicação de massas.

Identificamos que as lutas pelo território são processos coletivos, porém, com profundas contradições, imersos na fragilidade de uma realidade econômica, social e física que deteriora tanto a saúde como o ânimo do povo. Mas nem por isso a luta vai se apagar. Encontramos muita fortaleza para afrontar as dificuldades, porque o caminho pela defesa e cuidado da terra, água, alimento ainda que com muitas dificuldades, aparentemente, não vai parar.

É preciso lembrar que nas organizações de cunho social, a construção dos vínculos entre as pessoas e os territórios se desenvolve na instabilidade da dinâmica organizativa e sobre as variáveis dos contextos sociais, políticos, econômicos e pessoais; o que pode dificultar ainda mais a arquitetura organizativa, ou destruir aquilo que se construiu. Para refletir sobre isso, pode-se considerar o assentamento 1º de Abril, que foi uma referência em termos de assentamento, um exemplo de formação do campo e organização, mas perdeu sua força quebrando-se os vínculos entre os sujeitos e o território. Constatamos o deterioro de uma organização que se esgotou com o tempo, pela falta de articulação organizativa interna e pela pressão externa, assim como pelas políticas de privatização dos territórios. Esse cenário ocasionou a devastação das edificações<sup>1</sup> de uso comunitário destinadas à formação, às atividades culturais e de lazer, materialidade que revela a destruição do tecido social. Isso demonstra que, na organização societal, o fato de juntar individualidades não garante a sincronização da organicidade do coletivo, porque o ser individualizado tende sempre a cuidar do espaço privado, da propriedade privada, do trabalho privado, da competitividade, o que determina os modos de comunicar. Nesse quadro, não existe a possibilidade de construir o comum, porque o “entre” simplesmente está negado. Portanto, não se dá o efeito borboleta (dobradiça).

O efeito borboleta faz as coisas acontecerem, o exercício de abrir e fechar, mantendo sempre pontos de conexão, permite que os corpos se encontrem e caminhem juntos na luta, sempre em movimento. É deste modo que se dinamiza a conexão dos corpos, os quais se impulsionam para exercer a junção e fazer acontecer o coletivo, como uma passagem paradoxal do reconhecimento e questionamento do sujeito singular, para integrar-se ao ser-no-mundo, o que se permite a prerrogativa de coexistir pelo vínculo do “ser-com-os-outros” (PAIVA, 1998).

O fracasso do ser-no-mundo não é reponsabilidade unicamente do sujeito, as condições do sistema de poder instaurados geram tensões sociais e econômicas determinantes no *ethos* individual. É o projeto moderno/colonial operando através da sedução de aventurar-se a comprar falsas ideias, oferecimentos de uma vida melhor; é o simulacro da despossessão na sua máxima expressão que vai destruir todo intento de coletivo, pois, quanto mais sujeitos individualizados, maior o sucesso do modelo capitalista neoliberal.

Constatamos, assim, que o comum na comunicação também é atingido, porque as potências do coletivo estão constantemente sendo destruídas. Lembramos que a construção do

---

<sup>1</sup> Portas e janelas arrancadas, banheiros quebrados, teatro sem cadeiras, sem tela, todos os espaços desarranjados.

comum não é apenas gerar acordos, mas sim, promover intensas trocas, debates, assembleias onde reverbera o coletivo, a possibilidade de construir comunidade através de um *ethos* comunicacional que permite enfrentar as narrativas hegemônicas do poder.

Eu-por-mim, outro-por-mim e eu-por-outro; todos os valores da vida real e da cultura estão distribuídos em torno destes principais, pontos arquitetônicos do mundo real do ato ético: valores científicos, valores estéticos, valores políticos - incluindo valores éticos e sociais - e finalmente valores religiosos. Todos os valores espaço-temporais de conteúdo semântico estão estruturados em torno destes momentos centrais emocionais e volitivos: eu, outros, eu-por-outro.<sup>2</sup> (BAKHTIN, 1997, p. 61, trad. nossa)

Esse *ethos* comunicacional foi perceptível, por exemplo, quando fizeram a comemoração dos 35 anos do MST no Sul da Bahia, no assentamento 40/45 (8-10 de setembro 2022). Se evidenciaram as trocas dialógicas para o fortalecimento do “outro-por-mim e eu-por-outro”, desvelando-se a experiência do coletivo para a organização do acampamento improvisado, nas instalações da escola do assentamento, onde instalaram as barracas e os colchões no chão para albergar mais de 500 pessoas durante 3 dias e compartilhar suas vidas: a distribuição da comida, o cuidado das cirandas, os horários das atividades, a segurança, as brigadas de comunicação. Foi possível perceber os valores estéticos e políticos nos encontros em modalidade de assembleia. Nesse processo, ainda que dispersos, aconteciam os embates discursivos e, com certeza, a mística camponesa foi uma das atividades principais da comemoração.

Pensando na comunicação popular, questionamos desde o início o mediacentrismo, e agora a centralidade das dinâmicas da WWW, para propor aos comunicadores populares que existem outros modos de produzir comunicação, que em território temos muito que fazer para aportar à práxis comunicacional e para dizer que a pobreza e a miséria são bem monetizadas pelos grandes sistemas midiáticos. Precisamos narrar de outras maneiras para pensar mecanismos de enfrentar a fragmentação, o isolamento, as notícias falsas, o costume da tela e a ditadura do algoritmo. Isso deve ser praticado no território onde as mulheres estão se organizando, se formando para defender os territórios, muitas em situação de extrema vulnerabilidade. Infelizmente, com essa pesquisa não foi possível aprofundar esse tema específico, mas colocamos uma proposta para continuar o trabalho em campo, para aprender e

---

<sup>2</sup> “yo-para-mí, otro-para-mí y yo-para-otro; todos los valores de la vida real y de la cultura se distribuyen en torno a estos puntos arquitectónicos principales del mundo real del acto ético: los valores científicos, los estéticos, los políticos - los éticos y los sociales inclusive - y, finalmente, los religiosos. Todos los valores espacio-temporales y de contenido semántico se estructuran en torno a estos momentos centrales emocionales y volitivos: yo, otro, yo-para-otro” (Bakhtin, 1997, p. 61).

desenvolver práticas de comunicação atreladas à possibilidade de construir comunidades comunicantes.

Devemos enfatizar que a educação popular e a formação política estão da mão da comunicação popular, lembrando que “o adjetivo popular denotou tratar-se de “comunicação do povo”, feita por ele e para ele, por meio de suas organizações e movimentos emancipatórios visando à transformação das estruturas opressivas e condições desumanas de sobrevivência” (PERUZZO, 2006, p. 2). Portanto, vemos que a transformação das estruturas de opressão deve ser modificada pelas mesmas populações que são oprimidas. Podemos conferir rapidamente que aos estados nacionais burgueses, na América Latina, não lhes interessou, e tampouco lhes interessa reverter a situação. Pelo contrário, as brechas sociais se têm radicalizado, especialmente pelo projeto político neoliberal no capitalismo financeiro atual. Na trajetória da pesquisa registramos a importância de que o povo tenha uma educação libertadora na amplitude da pedagogia de Freire, Brandão, Kaplún, Prieto, a qual seja capaz de desenvolver uma consciência crítica politizada.

Abordamos o segundo objetivo específico, que nos convida a encontrar as potencialidades simbólicas da mística camponesa como estratégia comunicacional para estabelecer os vínculos com a comunicação do comum. O primeiro a considerar é que a mística camponesa como experiência comunicacional da cultura popular, vigoriza o espírito do coletivo e da luta pelo acesso à terra, saúde, educação, água, sementes, pela vida mesma. Na comemoração dos 35 anos do assentamento 40/45, a encenação da mística fez um exercício de reconhecimento da importância do coletivo (reconhecimento do outro) na disputa pela terra, mediante a encenação da luta pelo território (com cartazes, bandeiras, cânticos, oferendas de alimentos, figurinos), na integração das crianças e no tributo aos mais velhos. Foi uma expressão coletiva que se encarregou de narrar e trazer ao presente uma reivindicação de 35 anos de luta, foi uma homenagem à perseverança e à memória ainda viva, mediante a festa. Outra manifestação da cultura popular que expressa a polissemia, também, foi expressa uma ética da luta, o manter sempre na memória aqueles que participaram dos acampamentos, das caminhadas, a importância da solidariedade, a partilha tanto da palavra como do pão. Podemos afirmar, que é no cotidiano das comemorações, das atividades agrícolas, assembleias, aulas da escola do campo que o povo camponês sem-terra procura a reflexão e a politização.

Aliás, foi possível perceber que nos momentos posteriores à mística, pode existir uma espécie de senso de fragmentação do coletivo. Ainda que permaneça o espírito da militância no ar, pela potência simbólica que transcende o corpo, mas, uma vez que cada sujeito se

separa do coletivo, é como que se o elo que envolvia o ritual também se dispersasse. O que alimentou as reflexões sobre a condição de instabilidade das comunidades comunicantes. Contudo, as mulheres militantes e engajadas que participaram nesta pesquisa sentem e dizem manter o espírito da mística junto com o compromisso da militância. Acreditamos que não acontece o mesmo ou, com a mesma intensidade em todas as pessoas, pois não podemos esquecer que são formações de sujeitos individuais que têm que desaprender para reaprender a ser-no-outro, aquilo não é muito fácil, ainda em sujeitos evoluídos vamos ver marcas de individualidade.

Portanto, devemos ter cuidado para não romantizar o processo, tentamos manter o olhar crítico com as situações que envolvem a pesquisa, justamente para não tirar a possibilidade de descobrir coisas novas, de tensionar a realidade, sempre com delicadeza, mas com firmeza para enxergar as dificuldades que enfrentam os movimentos sociais, como o MST, para manter vivo o projeto da reforma agrária popular, da soberania alimentar e alimento para todxs. Além disso, é necessário reconhecer que é uma organização societal, hierárquica, que, ainda que se estructurem com representação mista homem-mulher, as discriminações por motivo de gênero não se erradicaram integralmente. As violências tanto dentro da organização, como dentro das casas nos assentamentos, assim como nas barracas nos acampamentos, continuam causando estragos – da mesma forma que na sociedade em geral.

Finalmente para lograr o terceiro objetivo, foi um embate entre as condições e possibilidades do devir das mulheres camponesas sem-terra, as metodologias de pesquisa e uma sofisticação da capacidade perceptiva, para elaborar um mapa de afetos, emoções e sensações que provocam a mística camponesa no corpo das mulheres sem-terra, feito através de encontros e reflexões coletivas. O qual o conseguimos plasmar na Figura 3: *Mapa do corpo comunicante dos vínculos afetivos a partir das experiências da mística camponesa*.

A memória, por sua vez, deve ser valorizada na reflexão das teorias do corpo, assim como na práxis da comunicação popular, se constituindo um dos eixos constitutivos desta. Citando, novamente, o assentamento 1º de Abril, enquanto visitávamos os diferentes espaços tivemos uma explosão de memória. Foram momentos de revitalizar as lembranças dos afetos, as experiências educativas que se viveram, foi a voz, o olhar, os olhos no ponto das lágrimas, o caminhar devagar da Suzete que percorriam as lembranças dos momentos da luta; foram processos de convívio que ajudaram a apreender a aprender, para se tornar professoras das escolas do campo. Foi a memória conservada nos corpos e na cotidianidade das pessoas que experimentaram aquilo que lhes forneceu uma formação política, uma profissão, o acesso à

terra, ao teto, ao alimento. Foi importante perceber a consciência do sujeito capaz de reconhecer que, graças à organização social, conseguiu sair de espaços de extrema marginalidade, assim como ter a capacidade de identificar o que não está bem, a realidade mediata, para saber narrar:

*Além da terra, a gente precisa do espaço para trabalhar, para produzir. Mas a gente não necessita só disso, para ter uma dignidade de vida, a gente precisa de educação, saúde, precisa de uma formação política que eu acho isso muito importante [...].* (Suzete da Paixão – conversa em Assentamento 1º de Abril – 16 de outubro de 2021).

Então, fomos perceber também a necessidade iminente de que as mulheres estejam politizadas, conscientes da sua realidade, capazes de reconhecer e reagir com ideias e ações ante as injustiças.

*A consciência política é muito importante para o ser humano, por isso que os meus filhos já estão meio educados nesse olhar. Eles têm que ver, têm que compreender não podem se estacionar ou se contentar [...]. Então já estou vendo ali, o meu lote e acabou. Não, não é o individual, a gente tem que pensar mais fundo. Hoje eu estou bem, mas tem outras pessoas que estão precisando. Então vamos para a luta.* (Suzete da Paixão – conversa em Assentamento 1º de Abril – 16 de outubro de 2021).

Mas, por que esse quadro é importante para a comunicação? Porque quando fazemos comunicação popular é com essas pessoas que precisamos trabalhar, porque é necessário construir processos comunicacionais colaborativos para arquitetar outras narrativas, combinar entrevistas, desenvolver vozerias, já que se pode articular diferentes camadas de participação com a comunicação. Todavia, temos ainda um desafio adicional, as mulheres camponesas sem-terra como “receptoras-usuárias” dos conteúdos que circulam pelas redes sociais (tecnologia), os grupos de WhatsApp, as campanhas publicitárias, a infestação de notícias falsas. Ficou uma pergunta bem simples: como respondemos esta demanda? Porque, se as pessoas não têm educação e formação política, podem ser facilmente capturadas pela voragem interacional da *Big Data* e por todos os conteúdos que por ela circulam. Esse cenário foi se desvelando durante a pesquisa, à margem das nossas questões norteadoras.

As discussões sobre a circulação dos conteúdos e o uso das tecnologias deram-se enquanto repensávamos o comum na comunicação popular. Percebemos a urgência de reconhecer as contradições nas quais operávamos como sujeitos massificados e, ainda mais, com aqueles que estão em situação de periferia, que enfrentam a luta pelo direito de existir,

interpelando estratégias da necropolítica instauradas pelo sistema capitalista-colonial-patriarcal.

As práticas comunicacionais estão diretamente atravessadas pelos avanços tecnológicos, o campo da comunicação está sendo dinamizado pela imediatez e atualização permanente que impõe a *Big Data*, então, surge o questionamento: quais são as perguntas que esses coletivos têm que se fazer, para lidar com os avanços tecnológicos e a (re)apropriação da transformação digital para apoiar as lutas pela vida, que cada vez são mais difíceis e renhidas?

Essas e outras questões são pulsantes para o que apresentamos como comunidades comunicantes, uma noção teórica-epistêmica que se gera na práxis da comunicação (popular, comunitária), no interior da organização social, dos processos de reflexão coletiva, da necessidade de reinventar os modos de nos relacionarmos com a *outredade*. As mulheres camponesas, vigor dessas comunidades comunicantes, mostraram a capacidade de reinventar-se cada dia para produzir os alimentos, para lutar pela terra, pela escola, pelo posto de saúde, reorganizar estratégias de cuidado, assim como aprender a ser camponesas. As dinâmicas de produção do campo são extenuantes, mas fornecem alimento, teto e dignidade. As comunidades comunicantes vão se alimentar das experiências cotidianas, das dificuldades organizativas, ao mesmo tempo que vão facilitar a politização do sujeito, fundamental para o exercício da comunicação popular para disputar o direito à comunicação desde as periferias.

As expressões por meio da mística camponesa são reconhecidas como manifestações da cultura popular, que revigoram o espírito da luta. Estamos falando em termos de necessidades que têm que ser cobertas nas disputas pelos territórios, porém, também estamos falando de criatividade, consciência, memória, festa, alegria, força, expressões que experienciamos cada vez que participamos da mística camponesa.

É importante observar que as comunidades comunicantes se apresentam em modo inacabado, não fundacional, tampouco funcional, fruto das apropriações arbitrárias de conceitos, conhecimentos, experiências próprias, alheias e emprestadas. Elas são relevantes para pensar táticas sensíveis onde operam os afetos como dispositivos de vida, para ajudar a pensar, agir, atuar estrategicamente para defender a água, o direito à terra, a soberania alimentar, o direito a ser mulheres sem ter que viver o assédio, o direito a ser diferentes sem ter que ser os restos da sociedade, o direito ao alimento sem ter que morrer de fome, respeitando a soberania alimentar. Colocando sempre no centro a VIDA e uma VIDA com dignidade.

Quero finalizar trazendo à tona, algumas das falas que recolhem aquilo que temos refletido, teorizado, errado, apropriado, expropriado, ocupado, sintetizado durante o processo de pesquisa intitulado: “Comunidades Comunicantes: mulheres camponesas e processos de luta pela vida”, para que fiquem como considerações que convidam a continuar. Porque foi a escuta atenta e a partilha sensível com as mulheres do campo, das águas e das aulas que fortaleceram a mística da pesquisa:

*Qual é a alternativa à burguesia, às elites? não tem saída, a alternativa tem que ser a luta social, tem que ser a organização social, por isso a reforma agrária, a luta dos movimentos do campo, a luta dos povos indígenas, dos quilombolas a resistência nos seus territórios. A gente também tem uma responsabilidade enquanto movimento social, aí eu quero socializar isso, porque às vezes a gente romantiza. Vamos ficar ali no nosso cantinho para resistir. Não é isso, nós temos uma responsabilidade de alimentar 200 milhões de pessoas. Essa responsabilidade é da agricultura familiar é dos sem-terra. É do assentado, do acampado do MST, da Via Campesina. Então **como que nós vamos produzir alimentos para 200 milhões de pessoas? Isso é um projeto.** E não pode ser com veneno, não pode ser degradando o meio ambiente, não pode ser destruindo os lençóis freáticos. Já estamos vivendo uma crise no sistema climático. Já estão vivendo uma crise de desabastecimento de água. Então a resposta não é o fato de conseguir um pedacinho de terra para os sem-terra, não, a resposta é mais do que isso, é maior, é **o projeto.** (Djacira Araújo – Assentamento Antônio Araújo – 22 outubro 2021).*



*Dona Maria Cassiano que agora no dia 31 de agosto faz um ano que ela faleceu. Ela chegou um dia em casa lá no final dos anos 80, inícios de 1989. E ela disse assim: de hoje em diante minha vida vai mudar - e ninguém entendeu porque - [e continuou] - minha vida vai mudar porque eu conheci um rapaz e, ele me chamou para ir numa ocupação lá pelo lado de Corumbá-. Minha mãe já tinha ido a três reuniões às escondidas. Nossa, a gente não sabia e quando ela deu a notícia, a primeira pessoa a dizer para ela que não, fui eu, depois meu irmão, depois meu pai. E ela disse assim: - pois eu vou, vocês não vão não -, quando chegou o dia da ocupação, ela arrumou as coisas e foi. E aí a gente também naquela curiosidade, naquela agonia, fomos juntos todo mundo. A gente jogou em cima de um caminhão, com um pedaço de lona e um pedaço de carne seca e, falou: hoje nós vamos para o acampamento e nós fomos. (Maria Antônia de Jesus, Prado - BA - 29 de agosto de 2023).*



*A gente vem resistindo, nos fortalecendo a cada dia mais. Temos os companheiros que ainda estão nos abraçando e nos erguendo. A gente pensa que esse ano é um ano decisivo, precisamos voltar a sorrir de novo, porque chega de sofrimento, chega de perseguições. Então a gente tem que conscientizar o nosso povo. É um desafio para a gente, também, porque não é fácil você chegar para os companheiros e ter que levar uma conversa desse tipo, às vezes a gente fica até retraído em falar; certas situações, mas aí a gente tem que trazer a nossa realidade, colocar o nosso dia a dia. E aí, como é que está sendo para você? -, - Como é que está sendo esse processo para você, está bom? Porque para mim não está-. E levar mais nessa conversa, mas você tem que conscientizar à pessoa. (Jacquiele Oliveira Cardoso – conversa no Assentamento Bela Manhã – 22 de agosto de 2022).*



*Gosto de Paulo Freire, de Patativa do Assaré, estudei ele no curso de letras, conhecia através dos professores no curso de letras, gosto porque os poemas dele é muito bonito. [Como construiu sua consciência política?] Acho que foi a vivência mesmo. Vivendo a realidade, aí eu fui aprendendo, porque quando eu fui para o acampamento essa história da minha vida, que eu contei aqui para você em forma de poesia, foi a primeira história que eu contei. Quando eu fui para o acampamento não sabia que isso era um poema. Eu fui saber depois quando recitei numa assembleia do acampamento, aí que o pessoal falou que era um poema e gostaram e me aplaudiram. Fui para Salvador, lá também me deram oportunidade para poder recitar, eu recitei. (Elza de Sousa Sales – acampamento Jequitibá/Quilombo I - MST – 24 outubro 2021).*



*A Mística veio de um mistério, traz para nós o retrato do antes e do agora. Ela é muito importante porque ela renasce, revive no nosso coração, nosso pensamento, a nossa trajetória. Hoje teve um companheiro ali [mística da semeadura de árvores, assentamento 40/45], eu não sei se você ouviu ele falando: que no início aqui uma lata de óleo, um litro de óleo era dividido para 10 famílias. Isso quer dizer que dava meio copo americano de óleo e uma mãe de família quando veio para aqui, pegava e levava para sua casa feliz. Então, assim é dividir o pão. Quando nós aprendemos a dividir o pão, a luta faz mais sentido, a luta é mais gostosa. É o vigor da mística, que nos emociona, a tanto assim de você querer sair desse momento místico querendo pregar algo, querendo fazer algo. [...] A mística te dá coragem, te incorpora logo, muito bacana. Fica na alma. É um sonho que ela não pode morrer no nosso coração. Quando a mística de um militante deixa de existir no peito, no coração de um militante, esse militante, ele não é capacitado para empunhar a bandeira e tocar a luta. É como se nosso sonho morrer, nós morremos juntos, porque é o sonho que nos dá força para seguir, para lutar. (Leonize -Assentamento 40/45 – 10 setembro 2022).*



É preciso mencionar que até o fechamento da tese ainda não se tem definido os mecanismos de devolução do processo e os resultados da pesquisa. Embora não houvesse nenhum compromisso, estamos fazendo os contatos para cumprir com esse empenho, que é por demais necessário para aportar ao processo de politização dos coletivos por onde circulamos.

Deixamos essas vozes registradas no final do trabalho porque queremos que elas fiquem ecoando em toda sua sabedoria. Esses corpos expressam luta, coragem, resistência, responsabilidade, trabalho, consciência ambiental e política, pensamento crítico, mas também de arte, sensibilidade, partilha, mística. Reconhecemos que foram fundamentais para a constituição da pesquisa, para que as conexões e articulações teóricas se consolidassem, para que reflexões importantes pudessem aflorar, para que as problematizações investigativas pudessem avançar e, sobretudo, para que fosse possível *um olhar outro sobre a comunicação*. Uma mirada que permitiu perceber a potência do comum e do popular na comunicação, recuperando uma essência de coletivo, de pluralidade, de singularidade, de organização, de politização, de reconhecer o outro diferente, de possibilidade. Enfim, um *olhar outro* que permitiu vislumbrar as comunidades comunicantes. Elas alimentam o devir do corpo, do espírito da ciência e da pesquisa em comunicação.



## REFERÊNCIAS

- ALBUJA, Camila; MOSQUERA, José. Comunidad la Toglla, lucha popular entre gases lacrimógenos y humo de sahumero. *In: WAMBRA MEDIO DIGITAL COMUNITÁRIO*, 21 out. 2020. Acesso em: 1 set. 2021. Disponível em: <https://wambra.ec/comunidad-la-toglla/>. Acesso em: 20 set. 2021.
- ALMEIDA, Gabriel. Mística como poética social. A fábula de Michel de Certeau. *TeoLiteraria*, v. 9, n. 17, p. 212-242, 2019. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/42084/28502>. Acesso em: 10 jul. 2021.
- ALVES, Luis Roberto. Cidadanear: uma gramática revolucionária. *In: SILVA, Teresinha, et al. (org). Comunicação para a Cidadania: 30 anos em luta e construção coletiva*. São Paulo: Intercom e Gênio Editorial, 2021. p. 43-74.
- AMANTE, Vandrezza; GUZZO, Morgani. Adriana Guzmán: o feminismo comunitário antipatriarcal é ação política, não teoria, 2021. *In: CATARINAS*, 2 mar. 2021. Disponível em: <https://catarinas.info/adriana-guzman-o-feminismo-comunitario-antipatriarcal-e-acao-politica-nao-teoria/>. Acesso em: 25 fev. 2023.
- ANGROSINO, Michael. **Etnografia e observação participante**. Porto Alegre: Bookman, Artmed, 2009.
- ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza/Rumo a uma nova consciência. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 704-719, set.-dez., 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2005000300015/7726>. Acesso em: 13 ago. 2021.
- ARAÚJO, Djacira. **Pedagogia do Movimento Sem Terra e relações de gênero**. Marília: Lutas anticapital, 2019.
- ARENDDT, Hannah. **La pluralidad del mundo**. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, S.A.U., 2019.
- ARGUEDAS, José María. Indios, mestizos y señores. Lima: Editorial Horizonte. 1989. p. 25-27.
- BACHELARD, Gaston. **A epistemología**. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martin Fortes, 1997.
- BANDEIRA, Lourdes; MIELE, Neide; SILVEIRA, Rosa (Orgs). **Eu marcharei na tua luta: a vida de Elizabeth Teixeira**. Campina Grande, PB: EDUEPB, 2012.
- BASTOS, Pablo. **Marcha Dialética do MST**. Formação política entre campo e cidade. 2015. Tese. (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27154/tde-29062015-151022/fr.php>. Acesso em: 25 mar. 2020.

- BATAILLE, Georges. **O erotismo**. São Paulo: L&PM Editores S/A, 1987.
- BATESON, Gregory. **Espírito y Naturaleza**. Buenos Aires: Amarru editores, 1997.
- BATESON, Gregory. Pasos hacia una ecología de la mente. Buenos Aires: Editorial LOHLÉ-LUMEN, 1972.
- BAUDRILLARD, Jean. **Cultura y simulacro**. Barcelona: Editorial Kairós, 1978.
- BAUDRILLARD, Jean. **Simulacros e Simulação**. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.
- BAUTISTA, Rafael. **Hacia una fundamentación del pensamiento crítico un diálogo con zemelman, dussel y hinkelammert**. Reflexiones urgentes. La Paz (Bolívia): Rincón Ediciones, 2011.
- BECKER, Howard. **Métodos de pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: Editora Hucitec, 1993.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BENJAMIN, Walter. **Tesis sobre la historia y otros fragmentos**. México: Editorial Itaca, Universidad Nacional de la Ciudad de México, 2008.
- BIDASECA, Karina. Los peregrinajes de los feminismos de color en el pensamiento de María Lugones, **Estudios Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, sep./dic., p. 953-964, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/DZkMkYVffMPKk7bPgMwCG8b/?lang=es>. Acesso em: 10 mar. 2020.
- BOBBIO, Norberto *et al.* **Dicionário de política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998. p. 169 -175.
- BOFF, Leonardo. Alimentar nossa mística. *In*: MST - Caderno de Formação n. 27. (Org). **Mística: uma necessidade no trabalho popular e organizativo**. MST, 1993. p. 20-46. Disponível em: <https://mst.org.br/download/caderno-de-formacao-no-27-mistica-uma-necessidade-no-trabalho-popular-e-organizativo/>. Acesso em: 15 set. 2022.
- BOGO, Ademar. A mística: parte da vida e da luta. *In*: **Dossiê Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra do Brasil**, mar. 2010. Disponível em: <https://base.d-ph.info/pt/fiches/dph/fiche-dph-8237.html>. Acesso em: 09 abr. 2023.
- BOGO, Ademar. Como melhorar nossa mística. *In*: MST - Caderno de Formação n. 27. (Org). **Mística: uma necessidade no trabalho popular e organizativo**. MST, 1993. p. 15-19. Disponível em: <https://mst.org.br/download/caderno-de-formacao-no-27-mistica-uma-necessidade-no-trabalho-popular-e-organizativo/>. Acesso em: 15 set. 2022.
- BOGO, Ademar. Mística. *In*: CALDART, Roseli *etal* (org.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012. p. 473-477.
- BOGO, Ademar. **O vigor da mística**. São Paulo: Associação Nacional de Cooperação Agrícola – ANCA, 2002

BONI, Valdete. MMC um movimento camponês e feminista. Grifos, Chapecó, v. 22 n. 34/35, p. 67-88, 2013. Disponível em: <https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/grifos/article/view/1259>. Acesso em: 13 ago. 2021.

BONIN, Jiani. A pesquisa exploratória na construção de investigações comunicacionais com foco na recepção. *In*: BONIN, J. A.; ROSÁRIO, N. M. (org). **Processualidades metodológicas**: configurações transformadoras em comunicação. Florianópolis: Insular, 2013. p. 13-27.

BONIN, Jiani. Revisitando os bastidores da pesquisa: práticas metodológicas na construção de um projeto de investigação. *In*: MALDONADO, Alberto Efendy *et al.* **Metodologias da pesquisa em comunicação**: olhares, trilhas e processos. Porto Alegre: Sulina, 2011. p. 19-42

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

BRANDÃO, Carlos. **Os Deuses de Itapira**. Um estudo sobre a religião popular. Campinas: Editorial da Universidade de Uberlândia – EDUFU, 1979.

BRANDÃO, Carlos. **O que é a educação popular?** 1983. Disponível em: [https://www.apartilhadavida.com.br/wp-content/uploads/2017/03/o\\_que\\_ed\\_popular.pdf](https://www.apartilhadavida.com.br/wp-content/uploads/2017/03/o_que_ed_popular.pdf). Acesso em: 15 set. 2022.

BUCK-MORSS, Susan. Estética e anestésica: uma reconsideração da obra de arte de Walter Benjamin. *In*: BENJAMIN, W. et al. Benjamin e a Obra de Arte. Técnica, imagem, percepção. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012. p. 115-204.

BUTLER, Judith. **Marcos de Guerra**. Las vidas lloradas. México: Editorial Paidós Mexicana, 2010.

CANUTO, Antonio. Comissão Patorial da Terra (CPT). *In*: CALDART, Roseli *et al* (org.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012. p. 128 - 133.

CEDEM. Como trabalhar a mística do MST com as crianças. *In*: Movimento Sem Terra – MST. **Boletins e Cadernos do MST**, 1993. Disponível em: [http://docvirt.com/docreader.net/webindex/WIBib/CEDEM\\_BibILT](http://docvirt.com/docreader.net/webindex/WIBib/CEDEM_BibILT). Acesso em: 13 ago. 2021.

CEPAL. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). **La autonomía de las mujeres en escenarios económicos cambiantes** (LC/CRM.14/3), Santiago, 2019.

Disponível em:

[https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/45032/S1900723\\_es.pdf?sequence=4&isAllowed=y](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/45032/S1900723_es.pdf?sequence=4&isAllowed=y). Acesso em: 13 ago. 2021.

CERBINO, Mauro; BELOTTI, Francesca. Medios comunitarios como ejercicio de ciudadanía o comunicativa: experiencias desde Argentina y Ecuador. **Revista Científica de Educomunicación**, v. 26, n. 47, p. 49-56, 2016. Disponível em: <https://www.revistacomunicar.com/verpdf.php?numero=47&articulo=47-2016-05>. Acesso em: 20 set. 2021.

CERTEAU, Michel de. **La invención de lo cotidiano**. México: Cultura Libre, 2000.

CHAUÍ, M. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

COELHO, Fabiano. **A prática da mística e a luta pela terra no MST**. 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Grande Dourados - UFGD, Dourados, 2010. Disponível em: <https://www.ppghufgd.com/wp-content/uploads/2017/06/Fabiano-Coelho.pdf>. Acesso em: 13 ago. 2021.

CRARY, Jonhatan. Sobre los finales del sueño: sombras en el resplandor de un mundo 24/7. Tradutor: Roberto Riquelme. Disponível em: [http://tratarde.org/wp-content/uploads/2015/05/jonathan-crarry-24\\_7.pdf](http://tratarde.org/wp-content/uploads/2015/05/jonathan-crarry-24_7.pdf). Acesso em: 13 ago. 2021.

DE LA FUENTE, David. La noción de koinonía y los orígenes del pensamiento utópico. *In: Studia Philologica Valentina*, n. 16, p. 165-196, 2014. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5196633>. Acesso em: 13 ago. 2021.

DE OLIVEIRA. Mística y erotismo. *In: Latinoamericana*. Enciclopedia Digital, Belo Horizonte, Minas Gerais. Disponível em: <https://bit.ly/3JlfqJZ>. Acesso em: 16 dez. 2021.

DEBORD, Guy. **A sociedade do Espetáculo**. Brasil: eBooksBrasil.com, 2003.

DEERE, Carmen. Os direitos da mulher à terra e os movimentos sociais rurais na reforma agrária brasileira. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 12, n. 1, p. 175-204, jan.-abril, 2004. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2004000100010/8694>. Acesso em: 16 dez. 2021.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro, 1995.

DIETERICH, Heinz. Entrevista a Blanca Chancoso. *In: DIETERICH, Heins et al (Org.). La cuarta vía al poder*. El 21 de enero desde una perspectiva latinoamericana. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000. p. 31-41.

DUSSEL, Enrique. **1492 el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad**. La Paz: UMSA. Facultad Humanidades y Ciencias de la Educación Plural Editores, 1994.

DUSSEL, Enrique. **Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación**. Con respuestas de Karl Otto Apel y Paul Ricoeur. México: Universidad de Guadalajara, 1993.

EAGLETON, Terry. La ideología y sus vicisitudes en el marxismo occidental. *In: ZIZEK, Slavoj. Ideología*. Un mapa de la cuestión. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003. p. 199-252.

ESPOSITO, Roberto. Nihilismo e Comunidade. *In: PAIVA, Raquel (org.). O retorno da comunidade: os novos caminhos do social*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007. p. 15-30.

FALS BORDA, Orlando. Aspectos teóricos da pesquisa participante: considerações sobre o significado e o papel da ciência na participação popular. *In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.) Pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1981. p. 42-62.

FALS BORDA, Orlando. **Campeños de los Andes y otros escritos antológicos**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, LVIII, 2014.

FALS BORDA, Orlando. **Una sociología sentipensante para América Latina**. Bogotá: CLACSO, Siglo del Hombre Editores, 2009.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FEDERECI, Silvia. **O Calibã e a Bruxa: Mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.

FERNANDES, Bernardo. Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. In: CALDART, Roseli, *et al* (org.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012, p. 498-502.

FERNANDES, Bernardo. Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. In: CALDART, Roseli, *et-al* (org.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012, p. 498-502.

FOUCAULT, Michel. **Defender la Sociedad**. Curso en el Collège de France (197-1976). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A., 2000.

FOUCAULT, Michel. **O enigma da revolta. Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana**. n1 edição, 2018. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/10863>. Acesso em: 16 dez. 2021.

FOUCAULT, Michel. Topologias. **Fractal**, Rio de Janeiro, ano 12, v. 12, n. 48, p. 39-40, jan./mar.2008. Disponível em: <https://www.mxfractal.org/RevistaFractal48MichelFoucault.html>. Acesso em: 16 dez. 2021.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. 20. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

FRANÇA, Vera. O objeto da comunicação: A comunicação como objeto. In: HOHLFELDT, A.; MARTINO; L.; FRANÇA, V. **Teorias da Comunicação: conceitos, escolas e tendências**. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 39-60.

FRANÇA, Vera. O objeto e a pesquisa em comunicação: uma abordagem relacional. In: MOURA, Cláudia; LOPES, Immacolata (org.). **Pesquisa em comunicação: metodologias e práticas acadêmicas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2016.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra Ltda. 1967.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra Ltda. 1967.

FREIRE, Paulo. **Pedagogía de la autonomía**. São Paulo: Paz e Terra AS., 2004.

GAGO, Verónica. **La razón neoliberal: Economías barrocas y pragmática popular**. Ed. Tinta Limón, 2014

GAGO, Verónica; SZTULWARK, Diego. Prefacio. *In: Traficantes de sueños (Org.) Entramados comunitarios y luchas por la vida. El Apantle Revista de Estudios Comunitarios*. Madrid, 2019. p. 11-16.

GALINDO, Jesús. Encuentro de subjetividades, objetividad descubierta. La entrevista como centro de trabajo etnográfico. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Universidad de Colima, v. 1, n. 3, 1987, p. 151-183. Disponible em: <https://www.redalyc.org/pdf/316/31610307.pdf>. Acesso em: 16 dez. 2021.

GALINDO, Jesús. Etnografía. El oficio de la mirada y el sentido. *In: GALINDO, Luis José (Coords.). Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*. Addison Wesley Longman, 1998. p. 347 - 379.

GALINDO, María. La revolución feminista se llama Despatriarcalización. *Feminista Siempre*, p. 27-50, 2015. p. 27-50. Disponible em: <https://suds.cat/wp-content/uploads/2016/01/Descolonizacion-y-despatriarcalizacion.pdf>. Acesso em: 16 dez. 2021.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. ¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular? *In: Diálogos en la acción*, p: 153-165, 2004. Disponible em: <https://pt.scribd.com/document/320859613/15-Garcia-Canclini-Nestor-de-Que-Estamos-Hablando-Cuando-Hablamos-de-Lo-Popular-Pp-153-165>. Acesso em: 18 jun. 2022.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Cultura Transnacional y culturas populares en México*. [Ponencia presentada al coloquio obre Cultura transnacional y cultura popular], realizado por el Instituto para América Latina (IPAL). Bogotá, Colombia, en agosto de 1985. Disponible em: <https://www.cervantesvirtual.com/obra/cultura-transnacional-y-culturas-populares-en-mexico/>. Acesso em: 18 jun. 2022.

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *Cem anos de solidão*. Rio de Janeiro, São Paulo: Editora Record, 1967.

GIL, Antonio Arlos. *Métodos y técnicas de pesquisa social*. São Paulo: Atlas, 1987.

GÓMEZ, Diana. “Feminismo y modernidad/colonialidad: entre retos de mundos posibles y otras palabras”. *In: ESPINOSA, Yuderkys; GÓMEZ, Diana; OCHOA, Karina (Org.). Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014. p. 353-370.

GONZÁLEZ, Pablo. *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*. México: Siglo XXI Editores, Buenos Aires, CLACSO, 2015.

GONZÁLEZ, Pablo. El colonialismo interno. *Sociología de la Explotación*, Buenos Aires: CLACSO Argentina, 2006. Disponible em: <https://bit.ly/3JhOwmw>. Acesso em: 16 dez. 2021.

GREENE, Natalia. *Asociación de Mujeres Waorani del Ecuador (AMWAE): voz y construcción de un sujeto político en la dinámica del Parque Nacional Yasuní*. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales sede Ecuador, Equador, 2012. Disponible em: <https://bit.ly/3Ji2hS4>. Acesso em: 16 dez. 2021.

GREENPEACE México. 4 años sin Berta Cáceres y su lucha feminista por el planeta sigue viva - Greenpeace México. *In*: Greenpeace, 5 mar. 2020. Disponível em: <https://bit.ly/3FyBa2P>. Acesso em: 10 dez. 2021.

GUATTARI, Félix. **Plan sobre el planeta**. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.

GUTIÉRREZ, J; DELGADO, J. M. Teoría de la observación. *In*: DELGADO, JM; GUTIÉRREZ, J. (eds.). **Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias Sociales**. España, 1995. p. 141-176.

GUTIÉRREZ, Raquel. Producir lo común. Entramados comunitarios y formas de lo político. **Re-visiones**, p. 1-17, out., 2020. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7742076.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2023.

GUZMÁN, Adriana. Qué es el patriarcado? Adriana Guzman. [S. l.: s. n.], 15 de abr. de 2021. 1 vídeo (2 min 34 s). Publicado pelo canal Escuela de Formación Política. Disponível em: <https://www.youtube.com/@escueladeformacionpolitica8568>. Acesso em 25 fev. 2023.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Bem-estar comum**. Rio de Janeiro: Record, 2016.

HARVEY, David. La libertad de la ciudad. **Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología**, Bogotá, n. 7, jul-diz., p. 15-29, 2008. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/814/81411812003.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2023.

HOPKINS, Alicia. **La categoría de «exterioridad» en el pensamiento de Enrique Dussel**. Disponível em: [https://www.academia.edu/30076814/La\\_categoria\\_de\\_exterioridad\\_en\\_el\\_pensamiento\\_de\\_Enrique\\_Dussel](https://www.academia.edu/30076814/La_categoria_de_exterioridad_en_el_pensamiento_de_Enrique_Dussel). Acesso em: 10 abr. 2023.

HORA, Karla; NOBRE; Miriam; BUTTO, Andrea. **As mulheres no Censo Agropecuário 2017**. São Paulo: Friedrich-Ebert-Stiftung (FES) Brasil, 2021. Disponível em: [17954-20210816.pdf \(fes.de\)](https://www.fes.de/pt-br/publicacoes/17954-20210816.pdf). Acesso em: 16 dez. 2021.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/ba/caravelas.html>. Acesso em: 8 abril 2023.

INAWINAPI, Ç. “**Abia Yala**”. Dicionário Alice 2019. Disponível em: <https://bit.ly/3z09oJX>. Acesso em: 18 de jul. 2021.

IZA, Leonidas; TAPIA, Andrés; MADRID, Andrés. Estallido. **La rebelión de octubre en Ecuador**. Quito: Ediciones Red Kapari, 2020.

JOBIM E SOUZA, Solange. Mikhail Bakhtin e Walter Benjamin: polifonia, alegoria e o conceito de verdade no discurso da ciência contemporânea. *In*: BRAIT, Beth (Org). **Bakhtin: dialogismo e construção do sentido- 2**. Ed. Campinas: Editora Unicamp, 2005. p. 331-348.

JULIÃO, Francisco. **Qué são as Ligas Camponesas?** Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1962.

KAPLÚN, Mario. **El comunicador Popular**. Quito: Ediciones CIESPAL, 1985.

KAPLÚN, Mario. **Una pedagogía de la comunicación**. Madrid: Ediciones de la Torre, 1998.

LA VÍA CAMPESINA. Declaração oficial de la vía campesina por los 25 años de lucha colectiva por la soberanía alimentaria. *In*: La Via Campesina, 13 out. 2021. Disponível em: <https://viacampesina.org/es/la-via-campesina-soberania-alimentaria-un-manifiesto-por-el-futuro-del-planeta/>. Acesso em: 13 ago. 2022.

LASKOSKI, Paulo. **O conteúdo camponês na mística do MST**. 2021. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural Sustentável) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural Sustentável, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Cascavel/PR, 2021. Disponível em: <https://tede.unioeste.br/handle/tede/5483?mode=full>. Acesso em: 10 abr. 2022.

LAZZARATO, Maurizio. **As revoluções do capitalismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LELO, Thales. Faces do comum na comunicação: da partilha à disjunção. **Galaxia**, São Paulo, n. 31, p. 66-78, abr. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/1982-25542016122028>. Acesso em: 13 ago. 2022.

LIESEN, Maurício. Communicatio: communio: koinonia. **Questões Transversais**, São Leopoldo, v. 2, n. 4, p. 1-9, 2014. Disponível em: <https://revistas.unisinus.br/index.php/questoes/article/view/9624>. Acesso em: 13 ago. 2022.

LOPES, M. I. A teoria barberiana da comunicação. **Matrizes**, São Paulo, v. 12, n. 1, p. 39-63, 2018. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/matrizes/article/view/145750>. Acesso em: 16 dez. 2021.

LOPES, M. I. **Pesquisa em comunicação**. São Paulo: Ediciones Loyola, 2003.

LÓPEZ, Esteban. **Administración de poblaciones y ventriloquía en el Ecuador**: análisis de la obra de Andrés Guerrero. 2012. Disertación (Mestrado em Sociologia) – Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Sociología y Ciencias Políticas – PUCE. Quito, 2012. Disponível em: <http://repositorio.puce.edu.ec/handle/22000/8548>. Acesso em: 16 dez. 2021.

LORENZONI *et al.* Movimento de Mulheres Camponesas: veredas de muitas histórias. *In*: MEZADRI, Adriana, *et al.* (org.). **Feminismo camponês popular**: reflexões a partir de experiências no Movimento de Mulheres Camponesas. São Paulo: Expressão Popular, 2020. p. 13-31.

LOTMAN, Iuri. **La semiosfera I**. Semiótica de la cultura y del texto. Madrid: Ediciones Cátedra, S. A, 1996.

LOTMAN, Iuri. **La semiosfera II**. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio. Madrid: Ediciones Cátedra, S. A, 1998.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, n. 9, p. 73-101, 2008. Disponível em: <https://bit.ly/3myojGh>. Acesso em: 20 nov. 2021.

LUGONES, María. Hacia un feminismo descolonial. **La manzana de la discordia**, v. 6, n. 2, p. 105-119, jul-dez, 2011. Disponível em:

[https://hum.unne.edu.ar/generoysex/seminario1/s1\\_18.pdf](https://hum.unne.edu.ar/generoysex/seminario1/s1_18.pdf). Acesso em: 20 nov. 2021.

LUGONES, María. Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. **Revista Internacional de Filosofía Política**, Iztapalapa, n. 25, p. 61-76, 2005. Disponível em:

<https://www.redalyc.org/pdf/592/59202503.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2021.

MALDONADO, Efendy. A transmetodologia no contexto latino-americano. *In*: MALDONADO, E. *et al.* (Org.). **Epistemologia, investigação e formação científica em comunicação**. Rio do Sul: UNIDAVI, 2012. p. 21-42.

MALDONADO, Efendy. **Epistemología de la Comunicación**. Análisis de la Vertiente Mattelart en América latina. Quito: ediciones CIESPAL, 2015.

MALDONADO, Efendy. Pensar os processos sociocomunicacionais em recepção na conjuntura latino-americana de transformação civilizadora. *In*: BONIN, Jiani; ROSÁRIO, Nísia Martins do (Orgs.). **Processualidades metodológicas**: Configurações transformadoras em Comunicação. Florianópolis: Insular, 2013. p. 87-103.

MALDONADO, Efendy. Pesquisa em comunicação: trilhas históricas, contextualização, pesquisa empírica e pesquisa teórica. *In*: MALDONADO, Efendy *et al.* **Metodologias da Pesquisa em Comunicação**: olhares, trilhas e processos. Porto Alegre: Sulina, 2011.

MARQUES, Marta. A atualidade do uso do conceito de camponês. **Revista NERA**, v. 11, n. 12, p. 57-67, jan.-jun. 2008b. Disponível em: <https://bit.ly/3szOQqO>. Acesso em: 21 nov. 2021.

MARQUES, Marta. Agricultura e campesinato no mundo e no brasil: um renovado desafio à reflexão teórica. *In*: PAULINO, Eliane; FABRINI, João (org.). **Campesinato y territorios em disputa**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008a. p. 49-78.

MARROQUÍN, Amparo. Pensar lo popular desde un lugar otro. La propuesta de Jesús Martín-Barbero como aporte y debate para una teoría sobre los lugares plebeyos de la cultura. **Revista Encuentros Latinoamericanos** (segunda época), v. 3, n. 2, jul-dez, p. 52-71, 2019. Disponível em: <https://ojs.fhce.edu.uy/index.php/enclat/article/view/467>. Acesso em: 21 nov. 2021.

MARTÍN, BARBERO. La comunicación desde la cultura: crisis de lo nacional y emergencia de lo popular. **Estudios sobre las Culturas Contemporáneas**, Mexico, v. 1, n. 3, 1987, p. 45-69. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/316/31610303.pdf>. Acesso em: 21 nov. 2021.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Comunicación masiva**: discurso y poder. Quito: CIESPAL, 2015.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. Comunicación Popular y los medios transnacionales (entrevista Revista Chasqui). **Revista Latinoamericana de Comunicación Chasqui**, n. 8, oct.-dic., CIESPAL, 1983. Disponível em:

<https://www.revistachasqui.org/index.php/chasqui/article/view/928/964>. Acesso em: 21 nov. 2021.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **De los medios a las mediaciones**: comunicación, hegemonía y cultura. México: Ediciones G. Gili, 1991.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **La palavra y la acción**. Por una dialéctica de la liberación. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2018.

MARTINO, Luiz Mauro Sá. **Comunicação**: troca cultural. São Paulo: Paulus, 2005.

MARTINO, Luiz. De qual comunicação estamos falando? *In*: HOHLFELDT, Antonio *et al.* (org.). **Teorias da comunicação**: conceitos, escolas e tendências. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. p. 11-25.

MATA, María Cristina. Comunicación Popular: continuidades, transformaciones y desafíos. **Oficios Terrestres**, La Plata, v. 1, n. 26, p. 1-22, 2011. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5169298>. Acesso em: 21 nov. 2021.

MATA, María Cristina. Nociones para pensar la comunicación. *In*: **Material elaborado para la Asignatura Extensión Rural. FCA – UNC** (Fragmentado de Nociones para Pensar la Comunicación y la Cultura Masiva, Modulo 2, Curso de Especialización Educación para la Comunicación-La Crujía. Buenos Aires, 1985. Disponível em: <http://agro.unc.edu.ar/~extrural/Mata.pdf>. Acesso em: 21 nov. 2021.

MATTELAR, Armand. **La comunicación-mundo**: historia de las ideas y de las estrategias. México: Siglo XXI Editores, 2003.

MATTELART, Armand. **Un mundo vigilado**. Madrid: Ediciones Paidós Ibérica, 2009.

MATTELART, Armand; MATTELART, Michèle. **Historia de las teorías de la comunicación**. Barcelona: Editorial Paidós, 1997.

MATTELART, Armand; MATTELART, Michèle. **Histórias das teorias da comunicação**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MAURANO, D.; ALBUQUERQUE, B. Lacan e a experiência mística à luz da psicanálise. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v. 22, n. 3, p. 439-456, set. 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1415-4714.2019v22n3p439.3>. Acesso em: 16 dez. 2021.

MEZADRI, Adriana *et al.* A mística feminista camponesa e popular no MMC. *In*: MEZADRI, Adriana *et al.* (org.). **Feminismo camponês popular**: reflexões a partir de experiências no Movimento de Mulheres Camponesas. São Paulo: Expressão Popular, 2020, p. 171–189.

MILLS, C. Wright. **Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN DEL ECUADOR. **KICHWA, Runa Shimi - Mishu Shimi Kichwa - Castellano Mishu Shimi - Runa Shimi Castellano – Kichwa**. Quito: MINEDUC, 2019. Versão on-line. Disponível: [https://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/03/RK\\_diccionario\\_kichwa\\_castellano.pdf](https://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/03/RK_diccionario_kichwa_castellano.pdf). Acesso em: 10 ago. 2021.

MITSUE, Morissawa. **A história da luta pela terra e o MST**. São Paulo: Expressão Popular, 2001.

MONCAYO, Víctor Manuel. Apresentação. Fals Borda: hombre hicotea y sentipensante [Presentación]. *In*: FALS BORDA, Orlando (Org.). **Una sociología sentipensante para América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2009. p. 09-19.

MORALES, Yvets. **O corpo travesti a memória do sujeito comunicante**. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Programa de Pós-graduação das Ciências da Comunicação da UNISINOS, São Leopoldo, 2019. Disponível em: <http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/7699>. Acesso em: 6 abril 2023.

MORIN, Edgar. **O método**. O conhecimento do conhecimento. Porto Alegre: Sulina, 2008.

MUNARINI, Ana Elsa; CINELLI, Catiane; CORDEIRO, Rosangela. A luta das mulheres camponesas: da invisibilidade para sujeitos de direitos. *In*: **Feminismo camponês popular**: reflexões a partir de experiências no Movimento de Mulheres Camponesas. São Paulo: Outras Expressões, 2020. p. 33-47.

NACIONES UNIDAS. Asamblea General Naciones Unidas Tercera Comisión. **Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Campesinos y de Otras Personas que Trabajan en las Zonas Rurales**. Bolívia, out. 2018. Versão on-line, espanhol. Disponível em: <https://bit.ly/3608qAA>. Acesso em: 13 ago. 2021.

NAVARRO, Mina. Luchas por lo común contra el renovado cercamiento de bienes naturales en México. **Bajo el Volcán**, Puebla, v. 13, n. 21, p. 161-169, sep-feb., 2014. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/286/28640302008.pdf>. Acesso em: 13 ago. 2021.

OLIVEIRA, Caroline. Valorização das mulheres camponesas: do cuidado com as sementes à geração de renda. *In*: Brasil de Fato, 2 abr. 2020. Disponível em: <https://bit.ly/3szi6O8>. Acesso em: 17 set. 2021.

OLIVEIRA, Cleide Maria. Mística e erotismo. *In*: Theologica Latino Americana, [2023?]. Disponível em: <http://teologicalatinoamericana.com/?p=1562>. Acesso: 17 set. 2021.

PAIVA, Raquel. A comunicação comunitária e a utopia freireana. *In*: SILVA, Teresinha *et al.* **Comunicação para a Cidadania**: 30 anos em luta e construção coletiva. São Paulo: Intercom e Gênio Editorial, 2021, p. 77-91.

PAIVA, Raquel. **O espírito comum**: comunidade, mídia e globalização. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

PAREDES, Julieta. El feminismocomunitario: la creación de un pensamiento propio. **Corpus** [En línea], v. 7, n. 1, 2017. Disponível em: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/1835>. Acesso em: 18 dez. 2021.

PAREDES, Julieta. Hilando Fino. **Desde el feminismo comunitario**. México: Cooperativa El Rebozo, 2003.

PELLOSO, Ranulfo. A força que anima os militantes. *In*: MST - Caderno de Formação n. 27 (Org.). **Mística**: uma necessidade no trabalho popular e organizativo. MST, 1993. p. 7-14.

PERUZZO, C. M. K. Vista de Conceitos de comunicação popular, alternativa e comunitária revisitados. Reelaboraões no setor. **Palavra Clave** p. 29-48, 2008. Disponível em: <https://bit.ly/3yYY80r>. Acesso em: 18 set. 2021.

PERUZZO, Cecilia. Popular and Communitarian Communication in Rural Social Movements: Beyond “Diffusionism” to Emancipatory Participation. In: SUZINA, Ana Cristina (Edit.). **The Evolution of Popular Communication in Latin America**. Loughborough: Palgrave Studies in Communication for Social Change, 2021. p. 51-71.

PERUZZO, Cicilia. Comunicação Popular e Comunitária em Movimentos Sociais Rurais: para além do “difusionismo”, a participação emancipadora. In: SILVA, Teresinha, *et al* (Org.). **Comunicação para a Cidadania: 30 anos em luta e construção coletiva**. São Paulo: Intercom e Gênio Editorial, 2021, p. 101-131.

PERUZZO, Cicilia. Conceitos de comunicação popular, alternativa e comunitária revisitados. Reelaboraões no setor. **Palavra Clave**, [S. l.], v. 11, n. 2, 2009. Disponível em: <https://palavraclave.unisabana.edu.co/index.php/palavraclave/article/view/1503>. Acesso em: 18 set. 2021.

PERUZZO, Cicilia. Epistemologia e método da pesquisa-ação. Uma aproximação aos movimentos sociais e à comunicação. In: Encontro Anual da Compós, 25., 2016, Goiás. **Anais [...]**. Goiás: UFG, 2016. p. 01-22. Disponível em: <https://compos.org.br/encontros-aneais/>. Acesso em: 18 set. 2021.

PERUZZO, Cicilia. Revisitando os Conceitos de Comunicação Popular, Alternativa e Comunitária. In: Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 29., 2006, Brasília. **Anais [...]**. Goiás, UNB, 2006. p. 01-17. Disponível em: <http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/116338396152295824641433175392174965949.pdf>. Acesso em: 26 dez. 2021.

PIZETTA, Adelar João. Apresentação. In: BOGO, Ademar. (Org.) **O Vigor da Mística**. Caderno de cultura, n. 02. [S.I.]: MST, 2002. p. 07-12.

PORTO-GONÇALVES, Carlos, *et al*. Expropriação, Violência e R-existência: uma geografia dos conflitos por terra no Brasil (2021). In: **Centro de Documentação Som Tomás Balduino**. Goiânia: CPT Nacional, 2022. p. 86-102. Disponível em: <https://www.cptnacional.org.br/downlods/summary/41-conflitos-no-campo-brasil-publicacao/14271-conflitos-no-campo-brasil-2021>. Acesso em: 26 dez. 2021.

PORTO-GONÇALVES, Carlos. **Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina**. Geografía de los movimientos sociales en América Latina. Perú: Unión Geográfica Internacional, 2013.

POZZO, Orué. Thinking about Communication from the Global South. Subjectivities Construction in Latin America: An Overview. In: SUZINA, Ana Cristina (Edit.). **The Evolution of Popular Communication in Latin America**. Loughborough: Palgrave Studies in Communication for Social Change, 2021. p. 29-49.

PRIETO CASTILLO, Daniel. A Praise of Dignity in Educational Practice. In: SUZINA, Ana Cristina (Edit.). **The Evolution of Popular Communication in Latin America**. Loughborough: Palgrave Studies in Communication for Social Change, 2021, p. 129-139.

QUASE 40 anos após assassinato, Margarida Alves continua símbolo de resistência - Universidade Federal da Paraíba. *In: UFPB Comitê de Políticas de Prevenção e Enfrentamento à Violência Contra as Mulheres na UFPB*, 18 ago. 2021. Acesso em: 11 dez. 2021. Disponível em: <https://www.ufpb.br/comu/contents/noticias/38-anos-apos-assassinato-margarida-alves-continua-simbolo-de-luta-e-resistencia>. Acesso em: 26 dez. 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *In: Journal of world-systems research*, v. I, n. 2, SUMMER/FALL 2000a, p. 342-386. Disponível em: <http://www.ram-wan.net/restrepo/poscolonial/9.2.colonialidad%20del%20poder%20y%20clasificacion%20social-quijano.pdf>. Acesso em: 26 dez. 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *In: LANDER, Edgardo (Comp.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires, Clacso, 2000b. p. 246.

RAMOS, Adriana et al. SEMIOSFERA: exploração conceitual nos estudos semióticos da cultura. *In: MACHADO, Irene (Org.). Semiótica da cultura e Semiosfera*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2007. p. 27-44.

RANCIÈRE, Jacques. **Mestre ignorante**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

RAYMOND, Williams. **Palabras clave: Un vocabulario de la cultura y la sociedad**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.

RIVERA, Silvia. **Un mundo Ch'ixi es posible**. Ensayos desde un presente en crisis. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

ROCHA, Ayala. **Elizabeth Teixeira: Mulher da Terra**. João Pessoa: Editora Universitária, 2009.

ROQUE, Tatiana. **Comum, crise da medida e os impasses da subjetivação capitalista**, [2023?]. disponível em: [https://www.academia.edu/33195660/Comum\\_crise\\_da\\_medida\\_e\\_os\\_impasses\\_da\\_subjetiva%C3%A7%C3%A3o\\_capitalista](https://www.academia.edu/33195660/Comum_crise_da_medida_e_os_impasses_da_subjetiva%C3%A7%C3%A3o_capitalista). Acesso em: 26 dez. 2021.

ROSÁRIO, Nísia Martins do. Da metodologia transformadora às transformações na pesquisa. *In: BARRETO, Virgínia Sá; LACERDA, Juciano de Sousa. (Org.). Comunicação, educação e cidadania: saberes e vivências*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2011. p. 123-142.

SAFFIOTI, Heleieth. **A mulher na sociedade de classes: mito e realidade**. Petrópolis: Vozes, 1976.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço**. São Paulo: EDUSP, 2002.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SANTOS, Milton. **Técnica, espaço, tempo: globalização e mio técnico-científico informacional**. São Paulo: HUCITEC, 1994.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo: A imaginação, Questão de método**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SAVAZONI, Rodrigo. **O comum entre nós: da cultura digital à democracia do século XXI**. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2018.

SCANNONE, Juan Carlos. Filosofía de la liberación y sabiduría popular. *In: revista Anthopos*, n. 180, p. 80-86, sep-oct, 1998. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=193197>. Acesso em: 26 dez. 2021.

SEGATO, Rita. Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. *In: ESPINOSA, Y.; GÓMEZ, D.; OCHOA, K. (Org.). Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Ayala*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, Colombia, 2014.

SEIBERT, Iridiani. Feminismo camponês popular: contribuição das mulheres camponesas a luta de transformação social. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação Ciências Sociais, Estudos Comparados Sobre as Américas. Universidade de Brasília, 2019. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/35503>. Acesso em: 26 dez. 2021.

SEIBERT, Iridiani. Feminismo campesino y popular. Una propuesta de las campesinas de Latinoamérica. **Revista soberanía alimentaria, biodiversidad y cultura**, n. 29, Barcelona. Disponível em: [Soberanía Alimentaria, Biodiversidad y Culturas - Feminismo campesino y popular \(soberaniaalimentaria.info\)](http://soberaniaalimentaria.info). Acesso em: 19 junho 2023.

SFEZ, Lucien; **Crítica da Comunicação**. São Paulo: Loyola, 2000.

SILVA, Armando. **Imaginarios, el asombro social**. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2013.

SILVA, Edcleide & RAUBER, Ana. Sementes de resistência: caminhos para a produção de alimentos saudáveis. *In: MEZADRI, Adriana, et al. (Org.). Feminismo camponês popular: reflexões a partir de experiências no Movimento de Mulheres Camponesas*. São Paulo: Expressão Popular, 2020. p. 99-110.

SILVA, Edcleide & SANTOS, Déborah. As Ligas Camponesas e a luta que marca os movimentos organizados do campo. *In: MEZADRI, Adriana, et al. (Org.). Feminismo camponês popular: reflexões a partir de experiências no Movimento de Mulheres Camponesas*. São Paulo: Expressão Popular, 2020. p. 63-74.

SILVEIRA, Sergio. O conceito de commons na cibercultura. *Líbero*, v. 11, n. 21, p. 49-59, 2008. Disponível em: <https://www.procomum.org/wp-content/uploads/2018/01/5397-14252-1-PB.pdf>. Acesso em: 26 dez. 2021.

SODRÉ, Muniz. **A ciência do comum**. Notas para o método comunicacional. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

SODRÉ, Muniz. **A sociedade incivil: mídia, iliberalismo e finanças**. São Paulo: Editora Vozes, 2021.

SODRÉ, Muniz. **Antropológica do Espelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

SODRÉ, Muniz. **As estratégias sensíveis**. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

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

SODRÉ, Muniz. **Reinventando a cultura**: a comunicação e seus produtos. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

SOUSA, Solange. Mikhail Bakhtin e Walter Benjamin: Polifonia, alegoria e o conceito de verdade no discurso da ciência contemporânea. *In*: BRAIT, Bet (Org.). **Bakhtin, dialogismo e construção do sentido**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997. p. 11-32.

SOUZA, Luporini de. Apresentação: Arquivo e Memória do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. *In*: *Jornal Sem Terra*, [s.l., 2023?]. Disponível em: <https://mst.org.br/especiais/quarenta-anos-de-comunicacao-popular-do-boletim-ao-jornal-sem-terra/>. Acesso em: 15 out. 2021.

SPIVAK, Gayatri. **Crítica de la razón poscolonial**. Hacia una historia del presente evanescente. Madrid: Ediciones Akal S.A., 2010.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

SUZINA, Ana Cristina. Introduction: Popular Communication, an Epistemological Debate between South and North 1. *In*: SUZINA, Ana Cristina (Edit.). **The Evolution of Popular Communication in Latin America**. Loughborough: Palgrave Studies in Communication for Social Change, 2021. p. 01-26.

TARABOCHIA, M. L. Ganadora del Premio Goldman, Máxima Acuña, denuncia ataque de empresa minera de Perú. *In*: *Mongabay*, 19 set. 2019. Disponível em: <https://es.mongabay.com/2016/09/maxima-acuna-yanacocha-mineria/>. Acesso em: 11 dez. 2021.

TEODOR, Shanin. **Campesinos y sociedades campesinas**. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

TIPNIS. **ARCHIVO Documental Isiboro Sécre**. Versão online. [2023?]. Disponível em: <http://ww7.tipnisbolivia.org/>. Acesso em: 13 ago. 2021.

UWE, Flick. **Introdução a uma Pesquisa Qualitativa**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

VALLVERDÚ, Jaume. Símbolos religiosos y acción colectiva: la “mística” del movimiento de los trabajadores rurales sin tierra (MST) de Brasil. *In*: CORNEJO, Mónica et al (org.). **Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión**. San Sebastián: Ankulegi, 2008. p. 293-319.

VATTIMO, Gianni. O belo como Experiência Comunitária. *In*: PAIVA, Rquel (Org.). **O retorno da comunidade**: (os novos caminhos do social). Rio de Janeiro: Mauad X, 2007. p. 63-68.

VIGIL, José Ignacio. **Pasión por la Radio**. Capacitación de capacitadores. Quito: Gráficas Silva, 2015.

VON WERLHOF, Claudia. **!Madre Tierra o Muerte!** Reflexiones para una Teoría Crítica del Patriarcado. México: Cooperativa El Rebozo, Palpa Editorial, 2015.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Análisis de sistemas-mundo**. Una introducción. México: Siglo XXI Editores, 2005.

WALLERSTEIN, Immanuel. **El moderno sistema mundial**. La agricultura capitalista u los orígenes de la economía - mundo europea en el siglo XVI. México: Siglo XXI Editores, 1979.

WEFFORT, Francisco. Educação e Política (Reflexões sociológicas sobre uma pedagogia da Liberdade) *In*: FREIRE, Paulo. **Educação como prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra Ltda. 1967, p. 1-26.

WILSON, Mike. **Wittgenstein y el sentido tácito de las cosas**. Santiago de Chile: Orjikh Ediciones, 2014.

WINKIN, Yves. **A nova comunicação: Da teoria ao trabalho de campo**. Campinas, SP: Papyrus, 1998.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. Investigaciones filosóficas. Sobre la certeza. Madrid: Editorial Gredos, 2009.

## **APÊNDICE A – TÓPICOS-GUIA ENTREVISTAS: MULHERES CAMPONESAS SEM-TERRA**

As entrevistas procuram levantar informação e reflexões junto com as mulheres camponesas sem-terra que aportem à pesquisa de doutorado intitulada: *COMUNIDADES COMUNICANTES: Mulheres camponesas e processos de luta pela vida*, da doutoranda Yvets Morales Medina do PPGCOM UFRGS.

As entrevistas em profundidade / conversas do/no sensível serão realizadas com 4 (quatro) mulheres camponesas sem-terra) uma por cada Assentamento, no Extremo Sul da Bahia.

### **TÓPICO 1.** A memória pessoal e coletiva

Os processos de luta e de participação nos acampamentos e assentamentos.

Os discursos das mulheres

### **TÓPICO 2.** A mística camponesa

Qual é a importância da mística camponesa nos processos de disputa pelo território

Quais são as representações do cotidiano na mística camponesa

### **TÓPICO 3.** Pensando a comunicação popular na atualidade

Paulo Freire e o aporte à educação

Vamos a pensar a comunicação popular e camponesa

Como enfrentar as notícias falsas

### **TÓPICO 4.** O corpo

Como participa o corpo na mística camponesa?

Vamos a identificar no corpo os afetos, emoções, sensações que provoca a mística camponesa em cada pessoa.

**INFORMAÇÃO ADICIONAL:** Na amostra consideramos a participação de 15 mulheres camponesas sem-terra. Dentro deste universo estão contempladas as 4 mulheres que participarão nas entrevistas em pauta. As outras 11 mulheres camponesas sem-terra se prevê participarão ocasionalmente das assembleias, encontros ou oficinas eventuais nas que eu como pesquisadora possa participar. Estas ações não controladas são parte do trabalho em campo. Se privilegiaram o tópico 2 sobre a mística camponesa, e o tópico 4 sobre o corpo. Se solicitara preencher o TCLE da entrevista e o termo de autorização de imagem, vídeo, áudio e depoimentos.

## **ANEXO A - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE) - ENTREVISTA**

Eu, .....  
estou sendo convidado/a a participar da pesquisa *AS COMUNIDADES COMUNICANTES: Mulheres camponesas e processos de luta pela vida*. Minha participação neste estudo será a de conceder um relato através de entrevistas. Estou ciente de que poderei discorrer livremente sobre as questões propostas pela pesquisadora, sem qualquer constrangimento ou imposição, e que, se me sentir desconfortável, posso optar por não responder a alguma questão.

Fui informada de que o relato obtido a partir destas entrevistas será utilizado somente para fins acadêmicos e de que a pesquisa contribuirá para a construção de conhecimento no campo teórico da comunicação, dos movimentos de mulheres camponesas e as construções discursivas na comunicação popular e do comum. Nesse sentido, as informações destas entrevistas poderão ser publicadas no relatório da pesquisa que será defendido como tese de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM/UFRGS), bem como em artigos, capítulos de livros e livros, mas que será mantido sigilo em relação à minha identificação. Fui informada ainda de que o áudio da entrevista será gravado para posteriores análises, bem como estou ciente de que posso me retirar da pesquisa a qualquer momento, sem necessidade de justificativas, e, por conta disso, não sofrerei nenhum tipo de contestação e/ou prejuízos.

Fui informada sobre os eventuais riscos de minha participação na pesquisa, a qual pode causar algum tipo de constrangimento, ou, ainda, trazer à memória experiências e situações vividas que podem provocar algum desconforto psíquico. Estou ciente de que se me sentir de alguma forma cansada ou desconfortável, como nas situações citadas acima, posso solicitar, a qualquer momento, interrupção da pesquisa. Fui informada ainda de que, em razão dos protocolos sanitários no contexto atual de Covid-19, as entrevistas poderão acontecer também por plataformas digitais gratuitas (Google Meet, Zoom outros) e de preferência presencialmente, respeitando os protocolos de distanciamento/segurança e uso de máscara. Também fui informada de que nas entrevistas realizadas virtualmente poderão haver riscos característicos das instabilidades dos ambientes digitais, que podem ocasionar queda na chamada de vídeo ou ruídos no áudio do relato e, em função das limitações das tecnologias utilizadas, estou ciente de que as pesquisadoras laborarão e se esforçarão para manter sigilo das informações do meu relato, mas que os mesmos possuem limitações para assegurar total confidencialidade, havendo, de alguma forma, algum risco de violação pelas incertezas dos ambientes virtuais e/ou das tecnologias utilizadas.

Também fui informada sobre os benefícios da minha participação, diretos ou indiretos, que dizem respeito à importância da reflexão sobre as vivências e experiências das mulheres camponesas sem-terra que pode trazer impactos para essa área do conhecimento, tanto em nível acadêmico quanto na militância e a organização social. Sei que é estimado tempo entre 2h e 3 horas para minha participação nas entrevistas e que podem ser múltiplas sessões. Após dar o consentimento sobre a minha participação ao assinar este Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), fui informada que posso, previamente a realização da entrevista, ter acesso aos tópicos que serão abordados, para ter ciência do teor dos seus conteúdos. Pois

em acordo com o ofício circular CONEP 02/2021, "Deve-se garantir ao participante de pesquisa o direito de acesso ao teor do conteúdo do instrumento (tópicos que serão abordados) antes de responder as perguntas, para uma tomada de decisão informada.". Anexa-se os tópicos-guia da entrevista.

Sobre o arquivamento das gravações das entrevistas, estou ciente de que o tempo de guarda será de cinco anos (a contar da data da realização da entrevista), sob responsabilidade da Profa. Dra. Nísia Martins do Rosário, orientadora da pesquisa. Também estou segura de que tenho livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre este estudo, podendo solicitar às pesquisadoras a qualquer momento. Além disso, para minha segurança, fui informada de que, não podendo assinar de forma presencial este documento (TCLE), após a pesquisadora lê-lo e eu ter dado consentimento para realização da entrevista, devo receber e guardar uma cópia do registro de documento eletrônico da minha anuência.

Conjuntamente, fui informada de que a pesquisadora responsável pelo estudo, a Profa. Dra. Nísia Martins do Rosário, é docente do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM/UFRGS), sendo ela a orientadora da autora da pesquisa, Yvets Morales Medina, discente de doutorado em Comunicação no PPGCOM/UFRGS. Também estou ciente de que somente essas pesquisadoras terão acesso às minhas informações.

Também fui orientada a entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (CEP/UFRGS), que funciona das 08:00h às 12:00h e das 13:00h às 17:00h, através do fone: (51) 3308-3738 e e-mail [etica@propeq.ufrgs.br](mailto:etica@propeq.ufrgs.br), ou no endereço: Rua Av. Paulo Gama, 110 - Sala 317 - Prédio Anexo 1 da Reitoria – Campus Centro, em Porto Alegre/RS, CEP: 90040-060. Fui informada pelas pesquisadoras de que, enquanto perdurar o período de excepcionalidade das atividades remotas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) decorrentes da pandemia de Covid19, o contato com o CEP/UFRGS se dá somente através do e-mail acima mencionado.

Assim, tendo sido informada sobre o conteúdo de todo trabalho e compreendido a natureza e o objetivo deste estudo, manifesto meu livre consentimento em participar desta pesquisa, ciente de que não há nenhum valor a ser pago e/ou recebido por minha participação. Este documento foi revisado e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (CEP/UFRGS) e está em duas vias, uma ficará com a pesquisadora, e a outra, com a entrevistada.

Por favor na sequência informar os dados para ser nomeada no relatório da pesquisa:

Nome e sobrenome: .....

Autoidentificação (mulher camponesa, mulher rural, mulher sem-terra, outros):

..... Gênero: .....

..... de ..... de 2022

\_\_\_\_\_  
Assinatura da participante da pesquisa

\_\_\_\_\_  
Assinatura da pesquisadora responsável

**ANEXO B – TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM, VÍDEO, ÁUDIO E DEPOIMENTOS**

Eu \_\_\_\_\_, CPF \_\_\_\_\_, RG \_\_\_\_\_, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como de estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento, especificados no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), AUTORIZO, através do presente termo, os pesquisadores Nísia Martins do Rosário e Yvets Morales Medina do projeto de pesquisa intitulado *AS COMUNIDADES COMUNICANTES: Mulheres camponesas e processos de luta pela vida*” a realizar as fotos, vídeos e gravações de áudio que se façam necessárias e/ou a colher meu depoimento sem quaisquer ônus financeiros a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, libero a utilização destas fotos, vídeos e áudios (seus respectivos negativos) e/ou depoimentos para fins científicos e de estudos (tese, livros, artigos, apresentações, podcast), em favor dos pesquisadores da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N.º 8.069/ 1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N.º 10.741/2003) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

\_\_\_\_\_, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_  
Participante da pesquisa

\_\_\_\_\_  
Pesquisador responsável pelo projeto