



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA**  
**PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM CRÍTICA CULTURAL**  
**DEPARTAMENTO DE LINGUÍSTICA, LITERATURA E ARTES**



LUCICLEIDE GUIMARÃES RIBEIRO

**MODOS DE CORTAR OS SIGNOS E OS ARAMES: estratégia de luta camponesa no**  
**Movimento Popular e Histórico de Canudos**

Alagoinhas — Bahia

Dezembro de 2025

LUCICLEIDE GUIMARÃES RIBEIRO

**MODOS DE CORTAR OS SIGNOS E OS ARAMES: estratégia de luta camponesa no  
Movimento Popular e Histórico de Canudos**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural do Departamento de Linguística, Literatura e Artes (DLLARTES II) da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), como requisito à obtenção do título de Doutor em Crítica Cultural.

Linha 1: Literatura, Produção Cultural e Modos de Vida

Orientador: Prof. Dr. Osmar Moreira dos Santos

Alagoinhas — Bahia

Dezembro de 2025

Sistema de Bibliotecas da UNEB  
Biblioteca Carlos Drummond de Andrade – *Campus II*  
Manoela Ribeiro Vieira  
Bibliotecária - CRB 5/1768

R484m Ribeiro, Lucicleide Guimarães

Modos de cortar os signos e os arames: estratégia de luta camponesa no Movimento Popular e Histórico de Canudos/ Lucicleide Guimarães Ribeiro. – Alagoinhas, 2025.  
151 f.

Orientador: Prof. Dr. Osmar Moreira dos Santos.

Tese (Doutorado) – Universidade do Estado da Bahia, Departamento de Linguística, Literatura e Artes. Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural. Mestrado em Crítica Cultural – Alagoinhas, 2025.

1. Canudos (BA) – Movimentos sociais camponeses 2. Resistência política 3. Luta pela terra I. Santos, Osmar Moreira dos. II. Universidade do Estado da Bahia – Departamento de Linguística, Literatura e Artes. III. TÍTULO

CDD – 303.48

**MODOS DE CORTAR OS SIGNOS E OS ARAMES: estratégia de luta camponesa no  
Movimento Popular e Histórico de Canudos**

**LUCICLEIDE GUIMARÃES RIBEIRO**

Esta tese foi julgada para obtenção do título de Doutor em Crítica Cultural. Área de concentração em Letras e aprovada em sua forma final pelo curso de Pós-Graduação em Crítica Cultural da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus II.

---

Prof. Dr. Osmar Moreira dos Santos  
Orientador

---

Prof. Dr. Osmar Moreira dos Santos  
Coordenador do Pós-Crítica

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Osmar Moreira dos Santos (UNEB)  
Presidente da Banca

---

Profª. Dra. Jailma dos Santos Pedreira Moreira (UNEB)  
Examinadora Interna

---

Prof. Dr. José Carlos Félix (UNEB)  
Examinador Interno

---

Profª. Dra. Celi Nelza Zulke Taffarel UFBA/FACED)  
Examinadora Externa Nacional

---

Profª. Dra. Fan Xing (Universidade de Pequim)  
Examinadora Externa Internacional

Dedico este trabalho aos camponeses do Movimento Popular e Histórico de Canudos, cujas lutas e resiliência em busca de justiça, dignidade e direitos fundamentais inspiram não apenas a história da Bahia, mas também a construção de um Brasil mais justo. Que suas vozes, frequentemente silenciadas, ressoem em cada página deste trabalho, lembrando-nos da importância da luta coletiva e do poder da comunidade na busca por um futuro melhor. Que este estudo seja um tributo à sua coragem e um convite à reflexão sobre as lutas que ainda persistem.

## AGRADECIMENTOS

Ao universo, por ter conspirado a meu favor e me oportunizado trilhar tão belas veredas.

Ao Deus deste universo que simboliza a poesia, a beleza do amor genuíno e o esperar do povo marginalizado.

Aos meus amores, Hailton e Cleylton, que tiveram a paciência de esperar pelo meu voo, pois sabiam que, uma hora, eu iria pousar.

À minha família: meu pai, minha mãe, minhas irmãs, irmão, sobrinhos e sobrinhas que sentiram as dores das minhas ausências.

Ao meu povo da Barra, que me inspira a viver em coletividade.

Ao meu orientador, Osmar Moreira dos Santos, que agitou a minha vida, me fez caminhar nos vales da morte, da sorte e flutuar no desconhecido sem medo, pois estava agarrado à minha mão.

Aos meus companheiros de trincheira, de território e de luta, Alexandra Duarte e Sidmar Oliveira, que, em uma linda parceria, abrimos os acesos da academia com a foice e o facão na mão, pelo compromisso de uma causa compartilhada.

Ao meu povo camponês, minha maior inspiração, agradeço por minha trajetória acadêmica e todas as minhas batalhas, profundamente ligadas às raízes de luta e resistência. É a partir desse chão fértil de experiências que sigo semeando e cultivando novas possibilidades para todos nós.

À Universidade do Estado da Bahia e ao Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural, Pós-Crítica, na pessoa de Osmar Santos, por considerar Canudos como um crivo contemporâneo para pensar o mundo e a barbárie imposta pelo ocidente, criando um doutorado em um ponto estratégico de muita escassez e abandono, oportunizando espaço para a participação de filhos e filhas da classe trabalhadora.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da Bolsa CAPES Doutorado, que vem viabilizando a realização deste trabalho.

A todos que fazem o Pós-Crítica, em especial aos professores internos e externos com quem realizei as disciplinas e aos que colaboraram com o nosso doutorado em Canudos. Gratidão também ao corpo administrativo - Raquel Santos, Maiara, Anderson Paiva, Daiane Costa e Dina - companheiros aliados para vencer a burocracia acadêmica.

Ao Campus Avançado de Canudos, em nome de toda equipe que nos apoiou durante essa jornada, e, em especial, ao professor Luiz Paulo Neiva.

À turma Multicampi, pelas experiências compartilhadas e por ter tido o privilégio de fazer parte desta turma especial, em um território marcado pela resistência.

A todos que participaram da banca da primeira qualificação: meu orientador Osmar Santos, professora Celi Taffarel, professor José Carlos Félix, além de convidadas como Brígida Taffarel, Edenice Santana e meu povo camponês que, juntos, atravessamos os muros da Universidade e quebramos os protocolos ao celebrar este momento na nossa comunidade.

À Gestão Municipal, à Secretaria Municipal de Educação e Cultura, pela concessão da licença, por tanto tempo negada aos professores do município, na pessoa da prefeita Silvânia Matos, do secretário Jailson Carvalho, e das técnicas pedagógicas Danielle Silva, Janaína Sabino, Mardania Rocha e Lidiane Simões. Agradeço também à APLB Sindicato e à Comissão de Gestão do Plano de Carreira dos Servidores da Educação Municipal pelo zelo com as nossas pautas e direitos.

Aos que colaboraram de forma generosa durante a caminhada deste doutorado como Maria de Lourdes Ornellas, Givandete dos Santos, Pe. Enoque, José Augusto Moita, José Gonçalves, Simone Dias, Gildásio Andrade, Edilane Duarte, José Carlos Félix, Roberto Bueno, Márcio Vieira, Xabier Arrizabalo Montoro, João Batista, Jailson Lima Bernardo, José Américo Amorim, Jailma Pedreira e Fan Xing.

A todos os palestrantes que participaram do Fórum de Debates: “Modos de cortar os signos e os arames” Pe. Enoque José de Oliveira, Givandete Evangelista dos Santos, Osmar Moreira dos Santos, Ademar Bogo, Janaína Sabina, Teones Suzano, Gereba Barreto, José Augusto Moita, Rosa Ribeiro Guimarães, Damiana dos Reis Alves, Regina Ribeiro Guimarães, Simone Conceição Soares Dias, Antônio Ribeiro Guimarães Neto, Pedro Arsênio Peixinho Guimarães, Raimundo Pinheiro Venâncio Filho, Fábio Paes, Ivan Santana, José Gonçalves do Nascimento, Francisco Foot Hardman, Luiz Paulo Almeida Neiva, Elane Santos Geraldo, Antônio Olavo, Dirk Gebhardt, Marize Souza Carvalho, Sidmar da Silva Oliveira, Alexandra Cardoso da Silva Duarte, Josefa Garcia de Araújo, Iolanda Rocha, Acácia Mendonça Rios, José Alves Guimarães Ribeiro, Celi Nelza Zulke Taffarel e Maria de Lourdes Soares Ornellas Farias. Foi um momento de contribuição para o levantamento de dados e para o enriquecimento da pesquisa.

A todos os colaboradores do Ciclo de Debates: “Vozes do Sertão: problematizando as diferentes teorias e formas do Estado”, em especial à Comunidade Quilombola Lage do Antônio, em Monte Santo, na pessoa de Maria Olívia Dantas; ao Assentamento Alto do Paraíso, em Euclides da Cunha, na pessoa de Josefa Araújo, a Zefinha; e aos participantes do Seminário das Comunidades Tradicionais de Fundo de Pasto realizado na comunidade de Barra.

Aos participantes da roda de conversa “A luta pela terra e por educação: movimentos que se cruzam na busca pela emancipação do povo camponês”, realizada em parceria com Alexandra Duarte, no chão do Conselheiro.

Registro também meu agradecimento ao presidente Luiz Inácio Lula da Silva pelas políticas públicas de fortalecimento da universidade pública e de ampliação do acesso ao ensino superior, que tornaram possível a presença de filhos e filhas da classe trabalhadora nos espaços historicamente reservados às elites. Minha trajetória no doutorado é atravessada por esse projeto coletivo de país, no qual o povo pobre deixa de ser exceção e passa a ocupar, produzir e disputar o conhecimento científico. Reconhecer esse percurso é afirmar que a universidade pública, quando comprometida com a justiça social, transforma destinos individuais e fortalece processos coletivos de emancipação.

A todos os colaboradores da pesquisa que, de forma direta ou indireta, contribuíram para que a luta camponesa do Movimento de Canudos fosse descortinada para a academia.

Querem cercar o Sertão.  
Querem vender o país.  
Querem botar no curral.  
O povo simples, como animal.

Pe. Enoque Oliveira

## RESUMO

A tese analisa o Movimento Popular e Histórico de Canudos como uma experiência singular de organização camponesa, destacando sua capacidade de produzir formas próprias de resistência, cultura, conhecimento e elaboração política, frente às violências históricas do Estado, do clero e do latifúndio. O objetivo geral da pesquisa consiste em investigar como o Movimento Popular e Histórico de Canudos produz formas próprias de organização camponesa, resistência política e elaboração simbólica frente às violências do Estado, do latifúndio e do clero, identificando de que modo essas práticas constroem alternativas de existência coletiva, fortalecem a luta por terra livre e inauguram novos modos de vida, autonomia e organização no sertão. A investigação parte das lutas por terra livre, coletividade e autonomia territorial, protagonizadas pelas comunidades tradicionais de fundo e fecho de pasto, compreendendo-as não apenas como ações reivindicatórias, mas como práticas de criação de signos, narrativas e linguagens que desestabilizam a ordem dominante. A partir de autores como Saussure (2006), Santos (2016; 2020), Oliveira (1997), Nietzsche (1895), Saramago (1922), Eagleton (1943), Rocha (2021), Marx (2011), Macedo (2021), Agamben (2004; 2005) e outros, o estudo articula teoria e prática por meio do diálogo direto com camponeses, quilombolas, assentados e integrantes do Movimento de Canudos, evidenciando como a teoria crítica ganha densidade quando atravessa experiências concretas de luta. A metodologia combina análise documental, observação participante, entrevistas, fóruns e ciclos de debates com comunidades rurais, buscando compreender como esses grupos reinterpretem conceitos políticos e produzem suas próprias leituras sobre poder, dominação e emancipação. Os resultados indicam que o Movimento construiu uma racionalidade política própria, fundada na solidariedade, na defesa da natureza, na autogestão comunitária e na religiosidade popular libertadora, para construir uma arqueologia da resistência. Mostram, também, que o Estado brasileiro opera historicamente dispositivos de exceção e abandono contra populações camponesas, reforçando a necessidade de resistência cotidiana diante da grilagem, da violência armada, do fundamentalismo religioso e das novas frentes de exploração. Conclui-se, portanto, que o Movimento de Canudos não é apenas um capítulo histórico, mas um laboratório contínuo de práticas emancipadoras que desafiam a lógica do capital e oferecem alternativas de organização social, apresentando-se como instrumento para novas insurgências, para novos cortes nos arames, para novas travessias capazes de reinventar a vida comum no sertão e além dele.

**Palavras-chave:** Movimento Popular e Histórico de Canudos; Luta camponesa; Arqueologia da resistência; Terras coletivas de fundo e fecho de pasto; Religiosidade popular.

## ABSTRACT

The thesis analyzes the Movimento Popular e Histórico de Canudos (Popular and Historical Movement of Canudos) as a unique experience of peasant organization, highlighting its capacity to produce its own forms of resistance, culture, knowledge, and political elaboration in the face of the historical violence of the State, the clergy, and large landowners. The general objective of the research is to investigate how the Movimento Popular e Histórico de Canudos (Popular and Historical Movement of Canudos) produces its own forms of peasant organization, political resistance, and symbolic elaboration against the violence of the State, large estates, and the clergy, identifying how these practices construct alternatives for collective existence, strengthen the struggle for land rights, and inaugurate new ways of life, autonomy, and organization in the hinterland. The investigation starts from the struggles for land rights, collectivity, and territorial autonomy, led by traditional communities of pasture and closure, understanding them not only as claim actions but as practices of creating signs, narratives, and languages that destabilize the dominant order. Drawing on authors such as Saussure (2006), Santos (2016;2020), Oliveira (1997), Nietzsche (1895), Saramago (1922), Eagleton (1943), Rocha (2021), Marx (2011), Macedo (2021), Agamben (2004), and others, the study articulates theory and practice through direct dialogue with peasants, quilombolas, settlers, and members of the Movimento de Canudos (Movement of Canudos), demonstrating how critical theory gains depth when it intersects with concrete experiences of struggle. The methodology combines documentary analysis, participant observation, interviews, forums, and cycles of debates with rural communities, seeking to understand how these groups reinterpret political concepts and produce their own readings on power, domination, and emancipation. The results indicate that the Movement has constructed its own political rationality, founded on solidarity, the defense of nature, community self-management, and liberating popular religiosity to build an archaeology of resistance. It is also shown that the Brazilian State historically operates devices of exception and abandonment against peasant populations, reinforcing the need for everyday resistance in the face of land grabbing, armed violence, religious fundamentalism, and new fronts of exploitation. In conclusion, the Movimento de Canudos (Movement of Canudos) is not just a historical chapter, but a continuous laboratory of emancipatory practices that challenge the logic of capital and offer alternatives for social organization, presenting itself as an instrument for new insurgencies, for new cuts in the wires, for new crossings capable of reinventing common life in the hinterland and beyond.

Keywords: Movimento Popular e Histórico de Canudos (Popular and Historical Movement of Canudos); Peasant Struggle; Archaeology of Resistance; Collective Lands of Pasture and Closure; Popular Religiosity.

## **LISTA DE QUADROS**

Quadro 1 - Situando os participantes da pesquisa .....	115
--	-----

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

CAR – Companhia de Desenvolvimento e Ação Regional

CDA – Coordenação de Desenvolvimento Agrário

CEBs – Comunidades Eclesiais de Base

CGL – Curso de Linguística Geral

CNV – Comissão Nacional da Verdade

CPI – Comissão Parlamentar de Inquérito

CPT – Comissão Pastoral da Terra

FAE – Fundação de Assistência ao Estudante

FETAG-BA – Federação dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras Familiares do Estado da Bahia

INTERBA – Instituto de Terras da Bahia

MPHC – Movimento Popular e Histórico de Canudos

MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

PCB – Partido Comunista Brasileiro

PDS – Partido Democrático Social

PRONERA – Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária

SISNI – Sistema Nacional de Informações

SNI – Serviço Nacional de Informações

UNEB – Universidade do Estado da Bahia

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>16</b>
<b>1 MOVIMENTO POPULAR E HISTÓRICO DE CANUDOS COMO POTÊNCIA DE ORGANIZAÇÃO CAMPONESA.....</b>	<b>23</b>
1.1 MOVIMENTO POPULAR E HISTÓRICO DE CANUDOS: SIGNOS DE ESVAZIAMENTO DO DISCURSO DE PODER RELIGIOSO, POLÍTICO E LATIFUNDIÁRIO.....	23
1.1.1 SAUSSURE: ARQUEOLOGIA DOS SIGNOS LINGUÍSTICOS E SUAS REPERCUSSÕES.....	24
1.1.2 O TRABALHO DOS SIGNOS NO MOVIMENTO POPULAR E HISTÓRICO DE CANUDOS.....	25
1.1.3 PE. ENOQUE E O ESVAZIAMENTO DO DISCURSO RELIGIOSO, LATIFUNDIÁRIO E POLÍTICO: UM EXERCÍCIO CRÍTICO-CULTURAL.....	28
1.2 O SIGNO DEUS EM GUERRA CULTURAL: PARADOXOS.....	32
1.2.1 GUERRA CULTURAL: CONFLITO DE VALORES.....	32
1.2.2 DEUS, FORMA LITERÁRIA E FILOSÓFICA.....	34
1.2.3 DEUS NA RETÓRICA BOLSONARISTA.....	41
1.2.4 DEUS LIBERTADOR DE ANTÔNIO CONSELHEIRO E DO MOVIMENTO DE CANUDOS.....	44
<b>2 ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA CAMPONESA: DERRUBANDO AS CERCAS DA OPRESSÃO.....</b>	<b>49</b>
2.1 INFERIORIZAÇÃO DA RIQUEZA SIMBÓLICA DO POVO CAMPONÊS: SOB PARÂMETROS OCIDENTAIS.....	50
2.1.1 DIREITOS LINGUÍSTICOS, LITERÁRIOS E CULTURAIS: ARTICULAÇÕES NECESSÁRIAS.....	51
2.1.2 OCIDENTALIZAÇÃO, ENQUADRAMENTO E SUBALTERNIZAÇÃO.....	54
2.1.3 LUTAS CAMPONESAS E SUAS FORMAS DE COMBATE AOS DISPOSITIVOS DE PODER HEGEMÔNICO.....	56
2.2 MOVIMENTO POPULAR E HISTÓRICO DE CANUDOS: POÉTICAS ORAIS DA CULTURA POPULAR REPRESENTADAS NAS MÚSICAS DO PE. ENOQUE OLIVEIRA.....	63
2.2.1 POÉTICA DA ORALIDADE NO SERTÃO DO ATRASO PLANEJADO.....	66

2.2.2 A MÚSICA COMO PODER DE REPRESENTAÇÃO HISTÓRICA, POLÍTICA E RELIGIOSA.....	69
<b>3 SEMENTES DE REVOLUÇÃO: A LUTA CAMPONESA E A TRANSFORMAÇÃO DAS RELAÇÕES DE PODER.....</b>	<b>80</b>
3.1 CARTOGRAFIA DA LUTA CAMPONESA NO BRASIL.....	80
3.1.1 REVOLTA DO QUEBRA-QUILOS.....	81
3.1.2 CANUDOS: A COMUNA SERTANEJA.....	83
3.1.3 GUERRA DO CONTESTADO.....	85
3.1.4 CALDEIRÃO DA SANTA CRUZ.....	86
3.1.5 REVOLTA DE PORECATU.....	87
3.1.6 A REVOLTA DE TROMBAS E FORMOSO.....	89
3.1.7 LIGAS CAMPONESAS.....	91
3.1.8 MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA.....	92
3.1.9 A LUTA CAMPONESA PELA TERRA NO MOVIMENTO POPULAR E HISTÓRICO DE CANUDOS.....	95
<b>4 TEORIAS E FORMAS DE PENSAR O ESTADO: INSTALAÇÕES NÔMADES E COMUNITÁRIAS.....</b>	<b>110</b>
4.1 A ESCUTA POPULAR: RECEPÇÃO E REINTERPRETAÇÃO DAS TEORIAS DO ESTADO.....	116
4.2. AS CRIANÇAS COMO SUJEITOS DE EXPERIÊNCIA NUM ESTADO DE EXCEÇÃO.....	126
4.3 LIÇÕES DA LUTA CAMPONESA E SUAS POTÊNCIAS ORGANIZATIVAS: O QUE EXTRAIR?.....	138
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS: O CORTE QUE PERMANECE - CANUDOS E A ATUALIDADE DA LUTA CAMPONESA.....</b>	<b>142</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>148</b>

## INTRODUÇÃO

Nasci dentro de um território em luta. Antes mesmo de compreender as palavras, meu corpo já habitava o chão político que marcaria toda a minha trajetória. Fui batizada por Pe. Enoque aos seis meses de idade, no ano seguinte à sua chegada a Monte Santo-BA, quando ele iniciava o processo de reorganização religiosa, política e simbólica que daria origem ao Movimento Popular e Histórico de Canudos (MPHC)<sup>1</sup>. A água que tocou minha cabeça naquele sacramento não foi apenas gesto de fé; foi também um selo de pertencimento a um povo que, naquele momento, abria uma fresta na história para reivindicar vida, terra e dignidade. Nasci no meio desse levante, e minha infância foi atravessada por assembleias debaixo de umbuzeiros, pelos cânticos que se tornaram armas e pelos debates que se tornaram escola.

Meu berço foi o sertão marcado pela escassez, pela desigualdade e pelo abandono do Estado. Mas também foi o lugar onde aprendi que a luta não é um conceito abstrato: é corpo, é voz, é presença. Meu brincar foi entre cercas que se moviam à força do grileiro, entre comunidades que se mobilizavam para não perder a água, o roçado, o pasto, o sentido de existir em família e comunidade. Cresci atravessada por um movimento que, ao reorganizar o sertão, reorganizava também a própria noção de mundo que eu aprendia. E, como nos ensina Freire (1987, p. 44), “não é no silêncio que os homens se fazem, mas na palavra, no trabalho, na ação-reflexão”; fui forjada desde cedo na palavra coletiva, no trabalho comum e na ação-reflexiva que aprendemos nas rodas de conversa, nas celebrações populares e nas assembleias camponesas.

Se outras crianças frequentavam escolas formais, a minha primeira escola foi o Movimento. Fui levada desde muito pequena para as assembleias que tratavam da grilagem, da expulsão de famílias, da construção de açudes, da necessidade de escola no campo, do evangelho libertador que Enoque traduzia para a realidade sertaneja. Escutava sem entender tudo, mas entendendo o suficiente para saber que aquele era o lugar onde o povo decidia seu destino. Ali aprendi que cada gesto, como levantar a mão, discordar, narrar a própria história, era um ato político. O Movimento ensinou-me a pensar, antes mesmo de aprender as letras; ensinou-me a não aceitar a subordinação, antes mesmo de compreender a estrutura da dominação; ensinou-me que o sertão não é vazio, mas cheio de inteligências, táticas e potências.

---

<sup>1</sup> Nesta tese, utilizo Movimento Popular e Histórico de Canudos, Movimento de Canudos e Movimento com o mesmo significado, tal como são atribuídos pelos seus integrantes.

Minha trajetória escolar, entretanto, foi marcada pelas negativas do Estado. Como tantas outras crianças camponesas, não tive transporte para estudar na idade certa. As escolas que ofereciam anos finais e ensino médio estavam distantes e inacessíveis, e o Estado nunca considerou prioridade garantir que crianças rurais chegassem à escola. Fui negada várias vezes, expulsa simbolicamente da possibilidade de estudar. Mas, como tantas mulheres camponesas, encontrei caminhos tortos para continuar. Tornei-me professora, ainda sem formação em nível médio, empurrada mais pela necessidade do território do que pela política pública. Caminhei para a universidade pela via possível: primeiro, no ensino a distância; depois, na especialização; até alcançar, anos mais tarde, o doutorado, que eu jamais imaginei ser possível para uma mulher camponesa distante demais do universo litorâneo, das capitais e dos grandes centros.

Mas o doutorado veio ao sertão, e não o contrário. O Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), ao oportunizar uma turma multicampi no Campus Avançado, em Canudos, em parceria com Alagoinhas-Bahia, rompeu uma lógica histórica: permitiu que uma filha do campo, formada na luta e pela luta, pudesse tornar-se doutoranda sem precisar romper com seu território e com sua própria vida camponesa. Assim, permaneço no mesmo chão onde nasci e aprendi a resistir, mas com outras ferramentas: com palavras sistematizadas, teorias que dialogam com a vida e perguntas que se tornaram urgentes, porque dizem respeito ao futuro da minha gente.

Esta tese nasce, portanto, organicamente, dessa travessia pessoal e coletiva. Não investigo o Movimento Popular e Histórico de Canudos – MPHHC - como quem chega de fora, mas como quem nasceu e cresceu atravessada por ele, como quem herdou sua força, sua memória e sua responsabilidade política, como quem, aos poucos, vai construindo uma arqueologia da resistência. Por isso, o objetivo desta pesquisa é investigar como o Movimento Popular e Histórico de Canudos produz formas próprias de organização camponesa, resistência política e elaboração simbólica frente às violências do Estado, do latifúndio e clero, identificando de que modo essas práticas constroem alternativas de existência coletiva, fortalecem a luta por terra livre e inauguram novos modos de vida, autonomia e organização no sertão; é, ao mesmo tempo, um gesto científico e de pertencimento.

O Movimento de Canudos não é um objeto distante: é o chão que me formou, é a matriz que estruturou meus modos de ver o mundo. Estudar o Movimento é também estudar o modo como aprendi a existir e a resistir.

Essa dupla posição, de sujeito da luta e de pesquisadora da luta, inscreve esta tese numa metodologia que não separa vida e investigação, porque os próprios camponeses nunca

separaram. E, se o conhecimento acadêmico aqui se faz importante, é na medida em que se coloca em diálogo com o conhecimento que vem das roças, das assembleias, das caminhadas, das memórias, das músicas de Pe. Enoque, das estratégias elaboradas pelos camponeses para sobreviver às violências do Estado e às artimanhas dos grandes proprietários de terra.

Ao longo desta pesquisa, proponho compreender esse Movimento como produtor de racionalidade política própria, de formas de organização coletivas que escapam ao modelo dominante, de linguagens, simbólicas, rituais, poéticas, jurídicas e religiosas, capazes de desestabilizar os poderes instituídos. Nesse sentido, sigo o pensamento de Santos (2016), o qual evidencia que os movimentos populares reorganizam signos, desmontam discursos e produzem novas semióticas da resistência. A luta camponesa, para ele, é sempre um exercício crítico-cultural, porque opera deslocamentos, cria fissuras e inaugura modos inéditos de viver.

O MPHIC surgiu em um contexto de violências estruturais e contínuas. Monte Santo e seu entorno, desde a década de 1980, eram marcados pelo entrelaçamento entre três poderes: a igreja, os coronéis políticos e os grandes latifundiários. Esses poderes produziam signos que organizavam a vida social: o pecado, como repressão da rebeldia; a missa, como instrumento de controle; a terra, como propriedade privada intocável; o trabalho, como servidão; e o silêncio, como virtude.

Com a chegada de Pe. Enoque, esses signos começaram a ser desmontados. Ele reorganizou o sentido do evangelho, restituiu ao povo a palavra política, desfez a equivalência entre fé e obediência e introduziu o que Freire chamaria de leitura crítica do mundo. As assembleias populares se multiplicaram; homens, mulheres e crianças passaram a planejar estratégias de enfrentamento; as músicas, compostas por Enoque, se transformaram em ferramentas pedagógicas, políticas e simbólicas; as comunidades aprenderam a identificar os mecanismos de manipulação religiosa e a questionar os discursos sobre pecado, culpa e resignação.

Cresci vendo tudo isso. Cresci aprendendo que a política não estava só na prefeitura ou na câmara, mas na voz coletiva que se erguia debaixo da sombra dos umbuzeiros. Cresci ouvindo adultos discutirem território com a mesma intensidade que discutiam fé. Cresci presenciando o que seria, mais tarde, objeto desta tese: a criação de uma racionalidade política camponesa capaz de enfrentar as estruturas profundas do poder no sertão.

A história das crianças do Movimento é também parte desta tese: nós, crianças, éramos levadas para todas as mobilizações. Aprendíamos a organizar abaixo-assinado ao Presidente da República, denunciando as atrocidades contra as crianças na educação; a fazer poesia e teatro,

a distribuir panfletos, a cantar nas celebrações populares, a acompanhar os adultos nas caminhadas, a ajudar nas reuniões das comunidades. Vivíamos um estado permanente de aprendizagem política, que nenhum livro didático ensinaria. Fomos construídas para o mundo pela luta.

Ao longo da infância, entendi que a luta camponesa não era apenas sobre terra, mas sobre modos de vida. Era sobre o direito de existir de maneira coletiva, sobre a riqueza da vida comunitária, sobre a autonomia das famílias, sobre a possibilidade de inventar alternativas fora do comando do Estado autoritário e do latifúndio. Essa compreensão, embora intuitiva na época, hoje se torna categoria analítica central desta tese: o Movimento produziu alternativas coletivas que redefiniram não só as relações políticas, mas as relações simbólicas, afetivas, religiosas e organizativas no sertão.

No entanto, as violências também fizeram parte dessa formação. Ainda criança, testemunhei prisões injustas, perseguições políticas, expulsões de terra, cerceamentos institucionais, ameaças de morte e estratégias de silenciamento que buscavam desarticular a organização popular. Vi como a hierarquia do clero tentou sufocar o Movimento, proibiu sacramentos, suspendeu celebrações e cerceou comunidades. Vi como os coronéis reagiam com pistoleiros, como o Estado negava direitos básicos e como o racismo estrutural e o fundamentalismo religioso eram mobilizados para destruir lideranças.

Elejo a pedagogia do encontro para narrar a passagem da criança à mulher camponesa e professora ativista, que não renuncia à infância entendida por Agamben como potência, abertura de mundo e desobediência às linguagens fixas, mas que sai do lugar de uma religiosidade ingênua para, a partir do encontro com Osmar Santos, com Nietzsche e Saramago, compreender a religião como espaço de conflito e de alienação, sem esquecer que ela foi o ponto estratégico onde Conselheiro e Enoque fizeram a revolução possível.

Essa pedagogia do mundo real, dura, violenta, mas profundamente formadora, constituiu a minha consciência crítica. A infância camponesa não foi inocente; foi atravessada por conflitos estruturais que revelavam as engrenagens do poder. E, se hoje escrevo esta tese, é porque aprendi, naquele tempo, que pensar é parte da luta e que lutar é parte do pensar.

Retornar como pesquisadora, ao Movimento que me formou, exige cuidado metodológico, ético e político. Não se trata de romantizar a trajetória pessoal, mas de reconhecer que ela é também um dado histórico da pesquisa. Minha presença no Movimento não é acessória; é constitutiva. Eu o vivi como sujeito e agora o estudo como pesquisadora. Por isso, esta investigação se orienta por uma perspectiva crítico-cultural que articula vida, história

e teoria; que entende que os signos se movem na cultura e que as práticas camponesas são formas específicas de produção de saber e de elaboração simbólica.

O Movimento, como mostram os relatos das comunidades, criou suas próprias linguagens: a linguagem das músicas, a linguagem dos encontros comunitários, a linguagem do corpo coletivo nas assembleias, a linguagem ritual das celebrações populares, a linguagem jurídica reinventada nas lutas pela terra e a linguagem política, construída nas práticas de enfrentamento. Essas linguagens são ferramentas de disputa, resistência e criação. Elas operam, como diria Santos (2016), como “dobras de poder”: identificam dispositivos de dominação, esvaziam discursos hegemônicos, produzem narrativas próprias e inauguram novas formas de organização social.

Aqui, parto da minha travessia infantil e adulta para compreender a travessia coletiva do Movimento. Pergunto, como o Movimento se tornou capaz de desorganizar as estruturas institucionais opressivas e reorganizar o sertão a partir de seus próprios modos de vida. Pergunto como produziu autonomia comunitária e como articulou resistência política, como formulou símbolos e narrativas capazes de enfrentar a violência. Pergunto, sobretudo, como essas práticas abriram caminhos para novas formas de existência coletiva e para modos criativos de organização que escapam à lógica do capital.

Trata-se, portanto, menos de descrever fatos e mais de interpretar processos culturais e políticos. Minha pergunta central não é apenas o que o Movimento fez, mas o que ele criou em termos de racionalidade política, de estética, de ética, de organização social e de subjetividade camponesa.

Se hoje chego ao doutorado, algo que nunca imaginei ser possível para uma criança camponesa, impedida de estudar, é porque o Movimento me ensinou a andar. E, se hoje escrevo esta tese, é porque sigo fazendo o que aprendi desde pequena: onde quer que eu chegue, eu semeio a revolução.

Feitas essas considerações, apresento a estrutura organizativa desta tese. O primeiro capítulo, *Movimento Popular e Histórico de Canudos como potência de organização camponesa*, aproxima o Movimento Popular e Histórico de Canudos de uma leitura crítica dos signos, compreendendo-o como uma poderosa máquina de desestabilização das narrativas religiosas, políticas e latifundiárias que organizaram o sertão sob regimes de obediência, medo e silenciamento. A partir de Saussure, examino a língua como campo de disputa simbólica, mostrando como o trabalho coletivo dos camponeses esvaziou significados hegemônicos para instaurar novas possibilidades de sentido, capazes de reordenar a vida social. Nesse mesmo

movimento, incorporo a discussão sobre a guerra cultural, entendida como conflito de valores e disputa pela autoridade discursiva, evidenciando como Canudos enfrentou a retórica do ódio, o fundamentalismo e o uso político do nome de Deus como instrumento de dominação. O sertão se torna, assim, um território onde o signo religioso é desviado, reapropriado e devolvido ao povo como força libertadora, em contraste com a lógica dominante das instituições estatais, de latifundiários e eclesiásticas. Ao analisar as práticas de Pe. Enoque, mostro como sua atuação atualiza essa dobra dos signos: seu gesto pedagógico-cultural tensiona a autoridade das instituições dominantes e convoca os sujeitos a refazerem o vínculo entre palavra, luta e emancipação.

No segundo capítulo, *Estratégias de resistência camponesa: derrubando as cercas da opressão*, aprofundo as estratégias de resistência camponesa que emergem no sertão como resposta às violências históricas que tentam disciplinar corpos, silenciar palavras e reduzir modos de vida a estigmas produzidos pela modernidade ocidental. Analiso como as cercas, tanto materiais quanto simbólicas, operam como dispositivos de enquadramento e subalternização, e de que maneira o povo camponês as derruba ao afirmar a riqueza de seus saberes, de sua língua e de sua cultura. Exploro, também, as composições musicais de Pe. Enoque, compreendidas como poéticas orais que condensam memória, política e espiritualidade, constituindo-se como ferramentas de formação crítica e de combate ao poder hegemônico. Nesse percurso, mostro que a resistência não se limita à luta pela terra, mas se inscreve na palavra, na música, na assembleia, na voz que se ergue contra o apagamento e que afirma, com força própria, outros modos de existir no sertão.

A análise crítica apresentada no terceiro capítulo, *Sementes de revolução: a luta camponesa e a transformação das relações de poder*, revela que a luta camponesa contemporânea não se dissocia das insurgências históricas, mas reatualiza seus sentidos na disputa permanente por terra, direitos e dignidade. Ao mobilizar interpretações de diversos pensadores, evidencia-se que os conflitos que atravessaram Canudos continuam estruturando o presente, uma vez que as mesmas forças - como o latifúndio, o Estado seletivo, o poder econômico e o conservadorismo religioso - seguem operando mecanismos de expropriação material e simbólica sobre o povo do campo. Nesse horizonte, a reflexão marxista sobre a luta de classes e a crítica às formas contemporâneas de precarização mostram que a violência institucional que destruiu Canudos reaparece hoje na criminalização dos movimentos sociais, na intensificação das desigualdades e no avanço de políticas econômicas radicais que retiram direitos. É nesse encontro entre história, teoria crítica e práticas de base que se compreende a

continuidade da luta pela terra livre como horizonte ético e político, reafirmando que os camponeses seguem produzindo alternativas ao projeto hegemônico.

No quarto capítulo, *Teorias e formas de pensar o Estado: instalações nômades e comunitárias*, examino criticamente o Estado a partir das experiências vividas no sertão baiano, articulando teorias clássicas e contemporâneas com as práticas, memórias e formas de resistência de comunidades quilombolas, assentamentos de reforma agrária e fundos de pasto. Mostro que o Estado, longe de ser apenas instituição, aparece como discurso, ausência, violência e campo de disputa política e simbólica. Analiso como, em um contexto de normalização do Estado de exceção, o Movimento Popular e Histórico de Canudos, sob a liderança de Pe. Enoque, ousou pensar com as crianças como sujeitos de experiência, reconhecendo nelas agentes de resistência, criação e transformação.

Ainda no quarto capítulo, apresento uma teoria de organização popular que nasce das lutas camponesas e do Movimento de Canudos, mostrando como, diante da ausência e violência do Estado, o povo cria suas próprias formas de poder, saber e convivência. A resistência se constrói no cotidiano, nas associações, nos fundos de pasto, nos roçados coletivos, nas casas de farinha e nas redes de solidariedade, afirmando o comum como princípio político. Ao reencantar a política pela partilha, pelo cuidado e pelo encontro, essas experiências desafiam as lógicas dominantes e apontam caminhos de reinvenção social.

Corto, aqui, os signos e os arames como um chamado ao leitor: permita-se se afetar por essas narrativas e caminhar com elas na invenção de outros modos de ver, sentir e existir no mundo.

# 1 MOVIMENTO POPULAR E HISTÓRICO DE CANUDOS COMO POTÊNCIA DE ORGANIZAÇÃO CAMPONESA

## 1.1 MOVIMENTO POPULAR E HISTÓRICO DE CANUDOS: SIGNOS DE ESVAZIAMENTO DO DISCURSO DE PODER RELIGIOSO, POLÍTICO E LATIFUNDIÁRIO

Um olhar novo para o trabalho do Movimento de Canudos através dos signos linguísticos nos traz provocações sobre o poder da língua para a sociedade como estratégia de dobra do poder. Os signos mostram a representação simbólica desse Movimento enquanto uma potência de poder organizativo de enfrentamento à barbárie.

Nessa perspectiva, os signos produzidos e ressignificados pelo Movimento operam como instrumentos de ruptura com as narrativas dominantes que, historicamente, legitimaram as estruturas de dominação religiosa, política e latifundiária. Ao promover deslocamentos de sentido, o coletivo camponês constrói uma expressão contra-hegemônica, capaz de evidenciar as contradições do poder instituído e de afirmar outras formas de existência, organização e pertencimento. Assim, a linguagem deixa de se limitar à função comunicativa e passa a se constituir como espaço estratégico de disputa, no qual se elaboram identidades coletivas, leituras críticas da realidade e projetos históricos orientados pela emancipação.

Nesse processo, as práticas discursivas gestadas no interior das comunidades assumem papel central na reorganização dos sentidos que estruturam a vida social. As escolhas das palavras, os modos de nomear e as formas de narrar a própria trajetória transformam-se em instrumentos políticos capazes de questionar as bases simbólicas da autoridade instituída. Ao reelaborar os significados que atravessam o cotidiano camponês, o Movimento constrói uma linguagem própria, ancorada na experiência concreta da luta, na solidariedade e na construção do comum. Essa dinâmica não apenas redefine a compreensão dos sujeitos sobre si mesmos e sobre o mundo, mas também amplia sua capacidade de intervenção crítica nas estruturas de poder, favorecendo processos mais amplos de conscientização, autonomia e transformação social.

Dessa forma, a compreensão da linguagem como dimensão estratégica da organização camponesa exige um aprofundamento teórico que permita apreender os fundamentos estruturais dos processos de significação. Para além de sua materialidade histórica, torna-se necessário investigar como os signos se constituem, se organizam e produzem efeitos sociais no interior

das práticas discursivas. É nesse horizonte que as contribuições de Ferdinand de Saussure se tornam centrais, ao oferecerem instrumentos conceituais para uma arqueologia dos signos linguísticos, capaz de revelar as bases estruturantes da produção de sentidos. Sua reflexão possibilita analisar como a língua, enquanto sistema socialmente compartilhado, participa ativamente da configuração das relações de poder, das disputas simbólicas e das formas de resistência. Assim, o diálogo com Saussure permite aprofundar a leitura crítica sobre as repercussões dos signos na organização coletiva e na elaboração dos projetos históricos construídos pelo Movimento Popular e Histórico de Canudos.

### 1.1.1 SAUSSURE: ARQUEOLOGIA DOS SIGNOS LINGUÍSTICOS E SUAS REPERCUSSÕES

Ferdinand de Saussure nasceu em Genebra, na Suíça, em 26 de novembro de 1857, e morreu em 27 de fevereiro de 1913. É atribuído a Saussure o título de pai da linguística moderna. Existia toda uma inquietação sobre a forma como a linguística era organizada; então, Saussure define o seu objeto e a transforma na ciência da linguagem. Essa ciência traz a língua como um sistema de signos linguísticos, no qual a linguagem tem um lado social e um lado individual, sendo, para Saussure, impossível conceber um sem o outro.

*O Curso de Linguística Geral – CLG* - é uma obra póstuma, produzida a partir de um curso ministrado por Saussure, entre 1907 e 1911, na Universidade de Genebra. As anotações de seus alunos são recolhidas por Albert Sechehaye e Charles Bally, que reúnem esse material e publicam o CLG em 1916.

O signo linguístico é resultado da união entre imagem acústica e conceito, o significante e o significado, sendo esta relação arbitrária. A arbitrariedade é um princípio tratado por Saussure como a relação entre significante e significado. É explicado pela imotivação, pela falta de explicação existente entre esta relação. Dessa forma, “queremos dizer que o significante é imotivado, isto é, arbitrário em relação ao significado, com o qual não tem nenhum laço natural na realidade” (CLG, [1916] 2006, p. 83). Na sua relação com o tempo, o autor mostra que, porque é arbitrário, não há razão para o signo mudar e, por ser arbitrário, nada impede a mudança. Isso indica que a língua sofre alterações com o tempo, que podem ser estudadas por duas perspectivas: uma que leva o tempo em consideração e outra que caminha por fora dele.

O laço que une o significante ao significado é arbitrário ou então, visto que entendemos por signo o total resultante da associação de um significante com

um significado, podemos dizer mais simplesmente: o signo linguístico é arbitrário. (CLG, [1916] 2006: 81).

Saussure contribui com a ciência trazendo uma arqueologia dos signos linguísticos que mantém conectados o significante e o significado na prática social e no uso coletivo da língua. Uma arqueologia que busca entender como, através da língua, construímos nossa cultura, nossa história, nossa identidade, nossa consciência individual e coletiva, além de construirmos o nosso existir. Nessa construção signica da existência humana, os movimentos sociais são a máquina das representações que dão sentido à busca por dignidade.

Os movimentos sociais são signos de representação de resistência, representação simbólica da cultura popular; são conjuntos de significados partilhados na relação social. São signos que representam categorias que reivindicam seus direitos que são negados por uma hierarquia elitizada que concentra a riqueza do país. A linguagem é o instrumento social utilizado para externar o grito por liberdade dos marginalizados.

Por este caminho, percebemos o quanto Saussure nos provoca a refletir sobre suas contribuições com a linguística moderna. Apesar de criticado por priorizar a língua e não o sujeito, Saussure deixa claro que a linguagem é social e individual, entendendo que não existe língua sem sujeito nem sujeito sem língua. Suas teorias continuam sendo bases para novos pensamentos que se contemplam ou se contrapõem, mas esse é um movimento necessário para a ciência.

### 1.1.2 O TRABALHO DOS SIGNOS NO MOVIMENTO POPULAR E HISTÓRICO DE CANUDOS

No início da década de 80, na cidade de Monte Santo, interior da Bahia, com signos fortemente estabelecidos nas ideologias dos três poderes dominantes da época - religioso, latifundiário e governamental -, tem início um movimento de camponeses liderado por um importante padre: Enoque de Oliveira. Esse religioso vem à cidade de Monte Santo com a missão de assumir a paróquia. Ao chegar na cidade, o Padre retém uma imagem de aridez, de subserviência da comunidade religiosa ao poder político local, aos coronéis donos das terras, além de uma igreja utilizada como manobra das massas. Mas retém também a beleza e o encanto do santuário:

Nesse clima, penetro na caatinga para o primeiro encontro pessoal com o sertão bravo acossado pela seca. Pisei naquele solo consagrado pelo terço e o

bacamarte, à hora da Ave-Maria, em que o menino Bastinho tocava com a santidade de Timotinho do Vaza-Barris. Mirei o lugar, era lendário. No sopé da paisagem esboçava-se a montanha silenciosa, calvário sertanejo abraçando a pequenina cidade. Clareando aquele postal agreste exibiam-se as muralhas embranquecidas do Conselheiro como a elevar as noturnas preces do estranho romeiro contemplando aquele pedestal místico da Divina Santa Cruz. Bateu-me a sensação de haver encontrado um tesouro magnífico. Ali começava o definitivo aprendizado conselheirista (Oliveira, 1997, p.86).

Inicia-se, ali, uma luta de organização social e combate aos signos impostos pelos poderes dominantes, que não teriam mais a igreja como manobra das massas para interesse dos poderosos. O evangelho já não tem o mesmo significado, sai da visão de obediência para o signo da libertação. Era necessário provocar a população, criar condições para a reflexão da condição social dos sujeitos.

Do lado subalternizado, estavam os camponeses, com fome, com sede, sem terra, sem perspectiva. Do outro lado, estavam a hierarquia clerical, os coronéis políticos e grandes latifundiários, com seu poder militar na mão.

Os camponeses, já calejados com a indústria da seca, da fome e da miséria, veem na liderança desse padre uma esperança de dias melhores, mesmo sabendo que enfrentariam chumbo grosso<sup>2</sup> na luta por seus direitos.

Os poderosos, já acostumados com a mão de obra escravizada, com a grilagem das terras dos posseiros, com o poder de manipulação, com a alienação através das manobras do discurso religioso e com o poder da repressão, veem uma grande ameaça na figura dessa liderança que chega à cidade esvaziando os discursos enraizados.

Nesse contexto, os camponeses começam a se reunir, agora não só para ouvir as palavras da missa, mas para serem ouvidos, para dizerem de suas dores e começarem a planejar os arrombamentos estratégicos dos poderes. Assim, nasce o Movimento Popular e Histórico de Canudos, ainda ligado à Igreja Católica, mesmo com reservas da hierarquia do clero:

Debaixo dos umbuzeirais, em barracas, capelas, casas de farinha, os camponeses em assembléia foram tirando as prioridades do trabalho: defesa da terra livre para o bode se criar, terra para trabalhar e morar, criação de açudes, vivência profética do evangelho incorporado à religiosidade popular, denúncia aberta contra a injustiça generalizada, defesa de escola etc. Assim, nascia o Movimento Histórico de Canudos, nas cercanias de Monte Santo e região, originado no trabalho das comunidades populares, formadas à sombra da igreja oficial, sofreram resistência do clero desde o nascedouro (Oliveira, 1997, p. 88).

---

<sup>2</sup> O termo “chumbo grosso” é utilizado no sentido literal da palavra. Os grileiros contratavam pistoleiros com armas pesadas para assegurar que os camponeses não encostassem em suas terras.

O Movimento de Canudos, na liderança de Enoque, teria agora a missão de desconstruir os signos da igreja, desconstruir as promessas enganosas dos poderosos durante as celebrações das missas, através da linguagem poética, através das músicas compostas por Enoque, através das leituras de textos bíblicos, dando um significado diferente ao que aquele povo estava acostumado a ouvir. Era necessário criar condição para aquele povo:

Se o imperialismo estende os seus tentáculos a todo o planeta, explorando, oprimindo, assujeitando, cabe, onde quer que isso ocorra, reunir os signos dessa exploração e organizar a passagem de assujeitados para a condição de sujeitos dessa e daquela história local (Santos, 2016, p. 60).

O povo camponês encontrava nessa organização a força para lutar contra o silenciamento e o apagamento de sua voz. Essa era a chance de sair da condição de subalternizado para protagonizar o corte de arame, a defesa da sobrevivência da sua família.

A mobilização cresce; reuniões são articuladas por líderes de cada comunidade. Os camponeses rezam, leem a bíblia, cantam as músicas de Enoque e se organizam para derrubar as cercas que já levam seus quintais pela grilagem. A repercussão é grande por parte da imprensa, e o Movimento de Canudos começa a atuar em outros municípios na luta pela terra. A pressão aumenta e os latifundiários, políticos e igreja reagem, resultando na prisão do padre, na expulsão dele da igreja e na violência que assusta a comunidade. Ameaças de morte agora são comuns, pistoleiros por todos os lados e os militares à disposição dos poderosos. Os discursos são disseminados para desacreditar a organização popular.

[...]os discursos hegemônicos a respeito dos movimentos sociais tendem a ser depreciativos e estereotipados porque reconhecer virtudes como a capacidade de resistência e organização por parte das comunidades populares é também mostrar o fracasso do modelo institucional que, hierarquizando, exclui e marginaliza. Está claro que essas ações de resistência são incômodas e podem provocar reações (Costa e Pereira, 2020).

O Movimento se torna independente da igreja e sofre repressões. A segregação se concretiza, e o povo tem que decidir de que lado está. “O cerco apertando do adro da Santa Cruz: não casa, não batiza quem é do movimento. E como o batistério é o documento válido da aposentadoria. Ah! Como é difícil manter o camponês no trabalho popular” (Oliveira, 1997).

Os signos se repartem. Cada instituição agora tem uma perspectiva, os símbolos e significados são diferentes. De um lado, a igreja com sua romaria de Canudos, pregando um Conselheiro messiânico. Do outro lado, o Movimento de Canudos, com a Celebração Popular pelos Mártires de Canudos, buscando o resgate de uma história de luta que serve de inspiração

para esta batalha que os camponeses travam até hoje contra o poder dominante. Além do lado dos pesquisadores, que ora consideram as lutas camponesas atuais, ora ignoram:

O Canudos das Elites, fomenta a pesquisa acadêmica dissociada da dinâmica do mundo camponês. O Canudos Romeiro, trabalha um beato espiritualista que se incorpora ao ambiente clerical. E o Canudos popular, síntese de história e luta, passado e presente, religiosidade e profetismo guerreiro é grito e revolta de luta do povo camponês (Oliveira, 1997, p.118).

O Movimento de Canudos traz o camponês para o protagonismo, agora ele sabe que tem o poder de “anular os dispositivos de controle” (Santos, 2016), e já tem a consciência da defesa do seu direito, sabe onde buscar e toma das mãos dos coronéis o Sindicato dos Trabalhadores Rurais para ter uma representação legalizada. Eles reconhecem que a força está na união e no trabalho coletivo. Os signos movidos por esta organização social se esvaziaram para se reconstruir.

### 1.1.3 PE. ENOQUE E O ESVAZIAMENTO DO DISCURSO RELIGIOSO, LATIFUNDIÁRIO E POLÍTICO: UM EXERCÍCIO CRÍTICO-CULTURAL

O signo é carregado de significado social, histórico, cultural e ideológico. Ele expressa a identidade dos sujeitos em sua vida individual e coletiva. O signo linguístico revela, na linguagem e no discurso, as ideologias de determinado sujeito, em sua interação social.

Os discursos e ações encontrados por Enoque em Monte Santo são carregados de ideologias dominantes e utilizados para manter o povo pobre em submissão.

O discurso religioso traz a liturgia do silenciamento das massas, a imposição de seu dogma. A igreja prega o conformismo, a resignação e a obediência aos planos dos dominadores. O signo do pecado é a repressão da rebeldia. O latifundiário rouba terra, manda o pistoleiro matar quem provoca a “desordem”, escraviza, mas quem tem que temer o pecado são os sobreviventes pela fé. “Todos querem o Monte Santo com seu misticismo burguês, mas qualquer sinal de rebeldia contra a ordem coronelística, lá vem o bispo e o coronel ditando que é pecado” (Oliveira, 1997, p.120). A igreja manipula pela linguagem bíblica, através de uma evangelização burguesa e segue como instrumento de manobra das massas pelos poderes ali instituídos.

O discurso latifundiário era o mesmo político, pois quem comandava o município eram os coronéis, donos da maioria das terras. Os grileiros que não eram políticos bebiam da mesma fonte de poder, e as ideologias eram as mesmas. Para esse grupo fascista, não é difícil imaginar

o posicionamento, pois o objetivo da elite brasileira continua o mesmo: garantir a integridade dos interesses do grande capital. As terras podem ser improdutivas ou servir ao agronegócio, mas é preciso manter a concentração de riqueza; a fatia maior sempre vai estar nas mãos da minoria, enquanto as massas camponesas continuam na condição de condenados da civilização.

O capitalismo é determinante: manda quem pode e obedece quem não tem coragem para lutar. E coragem não faltava a este padre, que, imagino, seria uma exceção para Nietzsche<sup>3</sup>, pois ele não era um padre que afirmava os dogmas impostos pela igreja, nem um reproduzidor de um evangelho fascista da moral cristã. Ele pregava a filosofia do combate à injustiça que se concretizava na grilagem de terra, na falta de políticas públicas que oferecessem o mínimo de dignidade ao povo pobre, ao povo camponês.

Para Enoque, a elevação crítica do homem, ciente do seu papel neste mundo desigual, ciente de que para a classe trabalhadora nada cai do céu, consciente de que a resistência é a sua maior arma, constituía o trabalho para o esvaziamento do discurso dos produtores do atraso planejado de Monte Santo.

[...] luta e seus modos de enunciação são singulares e respondem a uma dobra do poder, como acontecimento: confronta o chefe local, expõe representantes do sistema de poder (a cada instância que interpela e supera em sua vontade de justiça), mobiliza seus poucos recursos de camponeses pobres [...] ativa sua sensibilidade e inteligência, à medida em que os desafios vão se colocando durante seu processo de luta e enfrentamento (Santos, 2016, p. 61).

É necessário eleger uma cena: a mobilização das massas para a dobra do poder. Os camponeses tinham a consciência dos seus direitos, mas faltava um líder que lhes provocasse a coragem e lhes desse a munição (informação) para começar a resistência. Durante as assembleias acontece o movimento da semiótica, e os signos são esvaziados para ganhar novos sentidos; agora eles entenderiam que:

[...] não se deixariam determinar por quaisquer formas de dominação, ou mais que isso: cada ser humano, pobre e explorado, pode, em seu local de exploração, dispor desses signos e avaliar suas formas e ocorrências – quem os produz, sob que vontade – e movimentar uma outra semiótica de deslocamento e reversão (Santos, 2016, p. 102).

Os camponeses entendem a importância do resgate da história de Canudos, não mais como uma forma de denunciar o genocídio, mas reconhecendo que o povo camponês é

---

<sup>3</sup> Nietzsche, em seu livro *O Anticristo*, demonstra um sentimento de repulsa aos sacerdotes. Porém, no texto, faço uma provocação ao imaginar que o Pe. Enoque seria uma exceção para Nietzsche por ser um transgressor da moral cristã.

massacrado desde os primórdios e somente através da luta e resistência é possível transgredir. A organização ganhou o nome de Movimento Popular Histórico de Canudos porque tinha como inspiração de luta aqueles camponeses que decidiram romper com os laços da submissão, construindo sua própria história e deixando como exemplo a resistência.

[...] revisão a partir dos olhares dos oprimidos. Realça a busca de identidade com aquele povo do Belo Monte. [...]. Esclarece que há uma continuidade histórica, uma relação íntima entre Canudos velho e o novo e que este é um assunto do povo camponês (Oliveira, 1997, p. 93).

E, como “Não é com discursos que se transforma o mundo, mas com ações efetivas, principalmente se associadas ao quebra-quebra de uma ordem burguesa para a instalação de uma nova ordem socialista” (Santos, 2016, p.121). Os camponeses vão a campo, ocupam espaços, rompem o silenciamento e derrubam muros e cercas que impedem a sua profanação<sup>4</sup> e abertura de novas paisagens emancipatórias.

O Movimento promove a elevação intelectual dos camponeses através do exercício crítico-cultural. Sujeitos historicamente excluídos dos processos formais de escolarização passam a descobrir, nas práticas coletivas de reflexão, a leitura crítica do mundo como texto, narrativa e linguagem. Conhecem, por meio do repertório de Enoque, Thomas More, Victor Hugo, Dostoiévski e tantos outros pensadores. É na prática social que os camponeses vão adquirindo letramento e alfabetização. Através das canções compostas por Enoque, muitos saem da condição de não alfabetizados e passam a enxergar o mundo das letras.

O movimento estruturado a partir da vida concreta das comunidades, possibilitou aos camponeses extrair das lições de suas próprias de luta. Desse modo, eles iam reelaborando sua visão de mundo. O instrumento material das discussões era o evangelho e a vida. Desse binômio os camponeses iam formulando sua teologia. Elaborando uma nova leitura de Deus e do sertão, inspirados na realidade material e religiosidade popular, puderam explicitar sua visão do Canudos do Vaza-Barris. Interpretando, teorizando, levantando hipóteses e aproximando-se da "verdade histórica" do movimento conselheirista (Oliveira, 1997, p.91).

Os camponeses, mesmo sem escolaridade, elaboram uma visão crítica do seu espaço e do mundo, reconhecem que somente pela luta, pela união e pela formação social são capazes de violar os signos da exploração.

---

<sup>4</sup> “[...] expressa (...) as formas da atividade de que se emancipou, esvaziando-as, porém, de seu sentido e da relação imposta com uma finalidade, abrindo-as e dispondo-as para um novo uso” (Agamben, 2007, p. 66).

Enoque esvazia as promessas da igreja de salvação para os conformados, resignados e submissos; esvazia a promessa dos latifundiários que tomavam as terras e prometiam empregos que escravizavam; esvazia promessas de políticos que prometiam o assistencialismo em troca do voto. Mas, toda ação gera uma reação, e “Os poderosos temem as virtudes, porque elas têm o poder de provocar a resistência contra a dominação e contagiar aqueles que devem derrubar suas estruturas” (Bogo, 2009, p. 41), essas são abaladas, e o poder dominante trabalha para acabar com o Movimento. Mandam prender o padre sob articulação da igreja, coronéis políticos, latifundiários e poder judiciário. Porém, nada intimida o povo camponês, que segue resistindo e se fortalecendo em cada batalha vencida, porque a luta da classe trabalhadora é um eterno devir.

Duas provocações, que o Pe. Enoque sempre colocou em discussão, são: Como vencer o atraso planejado? E como encontrar caminhos novos, caminhos do povo, caminhos de libertação que respondam às exigências de hoje? São questões ouvidas por nós, camponeses, desde o início do Movimento, nos anos 80, e que continuam pertinentes para os dias atuais.

O sertanejo continua na mesma peleja do belomontense, pouca mudança aconteceu desde a guerra de Canudos. A terra continua improdutiva nas mãos dos grandes latifundiários, a fome, a seca e a miséria ainda são uma realidade que se agravou na passagem do governo nazifascista de Bolsonaro. Os discursos ainda são os mesmos, e continuamos servindo a um capitalismo voraz que tira proveito do sofrimento do povo em tempos pandêmicos. O sistema continua oprimindo, silenciando os marginalizados e o questionamento continua:

O que devemos buscar, o que devemos fazer? Esta pergunta colocada pelos que têm disposição de lutar é respondida na inserção orgânica nas lutas em defesa do projeto histórico superador ao capitalismo. A resposta é encontrada nas reivindicações populares, nas lutas coletivas, nos movimentos de resistência. É isto que temos que fazer, construir coletivamente uma opção, com base nas reivindicações populares (Taffarel, 1999, n.p).

Resposta dada pelo Movimento de Canudos, que promoveu a luta coletiva, fazendo reivindicações populares e continua sendo um movimento de resistência, inspirador de novas mobilizações sociais. O enfrentamento de uma ordem que alienava foi o maior desafio de um povo que, mesmo não alfabetizado, tinha uma visão crítica do mundo ao seu redor e noção da grandeza da sua força. O povo experienciou as duas ordens: sofreu com a *ordem* segundo a qual a regra imposta deve ser seguida com subserviência e respondeu com a *desordem*, como uma nova ordem para os transgressores que saem das linhas impostas e buscam novas veredas neste sertão.

Nesse grande universo dos signos, é possível perceber que o Movimento de Canudos demarcou o passado, resgatando a história de Canudos e retendo a imagem da força do sertanejo como inspiração; firmou-se no presente, esvaziando discursos, enfrentando o pistoleiro e a justiça cega por conveniência; desafiou todos os poderosos para disputar o futuro, instrumentalizando crianças e jovens, seja para as batalhas no campo das ideias, seja para as batalhas do corpo a corpo. O importante é nunca se acomodar, se assujeitar ou aceitar a condição de marginalizado. O exercício crítico-cultural é saber quem produz a dominação, a quem interessa e saber fazer a revolução, esvaziando todos os signos de controle, problematizando os enquadramentos, para evoluir no enfrentamento da barbárie em tempos de guerra cultural.

## 1.2 O SIGNO DEUS EM GUERRA CULTURAL: PARADOXOS

### 1.2.1 GUERRA CULTURAL: CONFLITO DE VALORES

O conceito de guerra cultural é amplo e complexo, porém me atenho à discussão feita por João Cezar de Castro Rocha, que faz uma análise da guerra cultural e retórica do ódio em tempos de bolsonarismo.

A guerra cultural, como conflitos de valores, ganha sustentação no pensamento conservador, defensor da manutenção da tradição dos valores da família, da cultura e da religiosidade, em oposição ao pensamento progressista. Manter o controle sobre as diversas instituições é uma característica dos conservadores, os quais pregam a democracia e a liberdade de acordo com seus interesses e dentro de um código moral estabelecido, cuja imposição é o mecanismo para manutenção da ordem e da moral, passada de geração em geração. Assim, os conflitos religiosos e políticos ganham força em oposição a qualquer movimento de esvaziamento e transgressão a esse conservadorismo. No terreno político-religioso, essa guerra é histórica, e Deus é posto como centro do conflito. Em seu nome, as igrejas promovem as maiores atrocidades para impor o domínio e valores conservadores, na busca eterna de poder. Pela ambição dos poderosos, principalmente da igreja, Jesus foi entregue para crucificação, Antônio Conselheiro, junto com seu povo, foi exterminado; Pe. Enoque foi expulso, entre tantos outros punidos por tomarem partido pelos empobrecidos. Usando o nome de Deus, a igreja sempre está do lado dos poderosos para eliminar o que escapa ao seu domínio.

No livro *Guerra Cultural e Retórica do Ódio*, Castro Rocha conceitua Guerra Cultural como “[...] a disputa de valores, com base na alegada superioridade dos princípios que este ou

aquele grupo defende” (Rocha, 2021, p. 118). “[...] guerra cultural implica um entendimento fundamentalista do mundo, cujo corolário é a eliminação pura e simples de tudo que seja diverso” (Rocha, 2021, p. 110).

Na retórica do ódio, algumas características são comuns: uma linguagem própria que irmana e faz o público se identificar; ataques a tudo que afrouxa o domínio tradicional e conservador; uma visão de mundo bélica com eliminação do que é diverso, e, com esta influência, eles saem da repercussão midiática e ganham base popular disseminando o ódio. O que foge do controle é considerado comunismo e deve ser combatido.

Para manter a guerra cultural no país, o fundamentalismo é a *ponta da lança*, utilizando o termo de Rocha. Ao alcançar um público conservador e religioso, trazendo narrativas de domínio cristão, onde a liberdade, do corpo e da alma, é considerada pecado mortal, utilizam-se as igrejas para disseminar ódio contra os homossexuais, contra o aborto, contra as raças, pregando a obediência e promovendo a alienação em pleno século XXI. Costumo dizer, e acho que já entro nesta guerra, que os discursos de latifundiários, padres, pastores e militares, então rebaixados, neste caso, a uma metafísica fascista, terminam de matar Deus, de ridicularizar e enterrar o evangelho para um público que já profanou, que já transcendeu.

O lugar de Deus nesta guerra é central. Em seu nome, espalham *fake news*, negam a ciência, liberam armas, matam, questionam leis de aborto, alienam e governam um país, tendo o cristianismo como base para diabolizar as demais religiões e criam uma visão estadista de Deus:

“A visão estadista de Deus”. O resultado dessa perspectiva de Deus, gestor da família humana, é explicitado sem reservas: Os cristãos não devem apenas discutir, mas principalmente procurar participar de modo a colaborar para o desenvolvimento de uma política nacional, e, sobretudo, com o projeto de nação idealizado por Deus para o seu povo (Rocha, 2021, p. 327).

Quando se fala em colaborar para o desenvolvimento de uma política nacional, soa democracia e liberdade, porém a intenção é alcançar o maior número de adeptos à retórica do ódio, para ganhar base popular e promover movimentos antidemocráticos, de anticomunismo e de intolerância, na tentativa de enfraquecer os poderes e as instituições públicas.

Essa perspectiva estadista de Deus vai de encontro à laicidade do Estado, que traz a distinção entre esfera pública e esfera religiosa. O Estado não pode determinar uma religião oficial, ele deve garantir constitucionalmente a promoção da diversidade religiosa, sem tomar partido. O inciso I, do seu art. 19, dispõe que:

É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes, relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público.

Trazer Deus como centro deste conflito é, na verdade, provocar uma reflexão profunda sobre o uso que se fez da religião ao longo da história. Muitas vezes, em nome de Deus, foram cometidos genocídios, perseguições e injustiças que marcaram de forma irreparável povos e culturas ao redor do mundo. As religiões, que deveriam ser espaços de amor e compaixão, frequentemente se tornaram instrumentos de poder, justificando a opressão, o ódio e a divisão entre as pessoas. No passado, cruzadas, guerras santas e a Inquisição são exemplos de como os princípios divinos foram distorcidos para fins de controle social e político. No presente, o discurso religioso muitas vezes é utilizado para marginalizar minorias, além de fomentar a intolerância entre diferentes grupos étnicos e culturais.

### 1.2.2 DEUS, FORMA LITERÁRIA E FILOSÓFICA

Deus é um mistério que, ao longo da história, vem sendo descortinado, e sua relevância diminui ao passo que o mundo se moderniza, provocando um esmorecimento que Deus tem tido dificuldade de superar. “Normalmente, o esmorecimento é irreversível, porque a civilização gera, por meio de sua arte, sua ciência, sua tecnologia e suas atividades midiáticas, tanta luz artificial que a luz de Deus se mostra fraca ao lado dela” (Sloterdijk, 2019, p. 21-2). A literatura e a filosofia oportunizam reflexões sobre o perfil da humanidade, sobretudo nos permitem entender o processo histórico da cultura e da religiosidade dos povos.

Saramago faz uma desmitificação do enviado de Deus em *O Evangelho segundo Jesus Cristo*. Jesus vai sendo revelado como um humano comum, que vive na extrema pobreza e sofre desde o nascimento, um ser humano de carne e osso, que teve direito a apenas uma cova para nascer, com a ajuda de uma escrava que não pertencia à sua família. O Jesus de Saramago é fruto do ato sexual de Maria e José, tirando a visão imaculada da mãe de Jesus, que teria uma semente divina, não humana implantada no seu ventre através do Espírito Santo. O mistério que rodeia a família de Jesus é um mendigo que está sempre por perto, entendido como um anjo enviado por Deus que, ao final do romance, é, nada mais nada menos, que o Diabo.

Saramago traz à cena a semiologia dos signos religiosos arraigados na cultura da evangelização. Ele esvazia os preceitos bíblicos do bem e do mal, atribuindo-os a Deus e ao

Diabo, porém o Diabo tem mais compaixão e um comportamento mais misericordioso do que Deus, que é acusado de perverso, castigador e responsável pelas maldades do mundo. Talvez o Deus de Saramago seja o próprio Diabo do imaginário popular.

No ápice do romance, três forças se encontram em um embate duríssimo: Deus, Jesus e o Diabo. Nesse confronto, Jesus conhece as maldades que acontecerão no mundo, praticadas pela Igreja e a Inquisição, como o Tribunal do Santo Ofício, que é um dos exemplos de perversidades realizadas em nome do santo Deus e de seu filho:

Morrerão milhares, centenas de milhares de homens e mulheres, a terra encher-se-á de gritos de dor, de uivos e rancos de agonia, o fumo dos queimados cobrirá o sol, a gordura deles rechinará sobre as brasas, o cheiro agoniará, e tudo isso será por minha culpa (Saramago, 2005, p.327).

Ao ouvir essa sentença de seu pai, Jesus diz não querer esta culpa, este poder ou esta glória e pede “Afasta de mim este cálice” e o Diabo sela com a frase: “É preciso ser-se Deus para gostar tanto de sangue” (Saramago, 2005, p.327).

Na cena da tentação que Jesus sofreu no deserto, com o Diabo, Saramago coloca mais um personagem, que é Deus, para pôr Jesus à prova, agora em uma barca, não mais no deserto. Ou seria também um deserto, já que Saramago esvazia e dá um novo sentido? “Deserto não é aquilo que vulgarmente se pensa, deserto é tudo quanto esteja ausente dos homens, ainda que não devamos esquecer que não é raro encontrar desertos e securas mortais em meio de multidões” (Saramago, 2005, p. 61). Talvez o deserto esteja na falta de um Deus bondoso, piedoso e compadecido com a humanidade. Uma humanidade alienada pela religião que mata e morre em nome de Deus e lhe obedece cegamente, porque questioná-lo é pecado. E Saramago traz, neste diálogo, uma visão dura da alienação da humanidade e do objetivo de Deus ao entregar seu filho ao sacrifício:

Então, servi-vos dos homens, Sim, meu filho, o homem é pau para toda a colher, desde que nasce até que morre está sempre disposto a obedecer, mandam-no para ali, e ele vai, dizem-lhe que pare, e ele para, ordenam-lhe que volte para trás, e ele recua, o homem, tanto na paz como na guerra, falando em termos gerais, é a melhor coisa que podia ter sucedido aos deuses, E o pau de que eu fui feito, sendo homem, para que colher vai servir, sendo teu filho, Serás a colher que eu mergulharei na humanidade para a retirar cheia dos homens que acreditarão no deus novo em que me vou tornar, Cheia de homens, para os devorares, Não precisa que eu o devore, quem a si mesmo se devorará (Saramago, 2005, p. 310-311).

Diferente de Deus, é o próprio filho, na visão de Saramago. Jesus questiona, rejeita e se revolta contra as vontades do pai. O autor traz um Jesus genuíno, destemido, que sai da casa dos pais aos 13 anos, passando por todos os tipos de fome em busca da verdade, carregando uma culpa que não foi só do seu pai José, mas a culpa de toda a humanidade, pois morreria pelos nossos pecados.

Numa outra perspectiva, Terry Eagleton, na obra *Jesus Cristo. Os evangelhos*, traz provocações: se Jesus poderia ser considerado um revolucionário. O autor mostra que, apesar do domínio romano sobre os judeus, Jesus não realizou qualquer movimento de resistência contra essa condição. Nessa perspectiva, o autor traz uma visão diferente de Judas Iscariotes que, por ser um zelote, esperava que Jesus liderasse o povo contra o Império Romano, percebendo a sua passividade, ele, desencantado e desacreditado, teria o entregado por algumas moedas.

Na frase, “*Dai a César o que é de César*”, Jesus, diferente de Antônio Conselheiro, não se mobiliza contra os impostos, mesmo tendo uma grande capacidade de liderança, ele canaliza somente para a religiosidade a sua missão. Mesmo assim, Eagleton ainda considera Jesus um progressista à frente do seu tempo e, aprofundando a interpretação, podemos entender que a resistência à pobreza, a convivência com camponeses, a humildade em nunca tentar assumir a condição de Messias, o enfrentamento ao alto clero e as pregações do Deus do amor, ao cuidar dos mais necessitados, são uma revolução importante para a época.

Outra provocação trazida pelo autor é a causa da crucificação de Jesus, elencando algumas possibilidades como a popularidade, a rebeldia no templo com os comerciantes ou a insubordinação. Mas, “Como expressou um teólogo, Jesus morreu por ser humano, em uma ordem social crucificadora” (Eagleton, 2009, p.20-21). Eu diria mais: Jesus morreu como todos os outros que ficaram do lado dos marginalizados pois, mesmo não se rebelando contra o Império Romano, como os evangelhos mostram, as narrativas o colocam do lado dos desfavorecidos, pregando a palavra de Deus sem pertencer e sem autorização do grupo seletivo do alto clero. E, sobre os culpados pela crucificação, Eagleton mostra uma igreja gananciosa que ameniza a vileza de Pilatos e cria narrativas de culpa dos judeus, porque tinha interesses em cultivar uma relação com as autoridades imperiais e, segundo ele, todos os evangelhos evidenciam impulso para incriminar os judeus e desculpar os romanos.

Eagleton analisa, na obra, quatro evangelhos: Mateus, Marcos, Lucas e João, mostrando as diferentes visões que, apesar de trazerem narrativas quase idênticas, são marcadas pelas perspectivas de quem as escreveu. A identificação com o Evangelho de Lucas foi imediata pois,

diferente dos demais, ele traz a importância dos pobres para Jesus e acredita em um Reino de Deus que eleve os pobres e derrube os poderosos; para ele, “É mais fácil o camelo passar pelo buraco de uma agulha do que um rico entrar no Reino dos Céus” (Lucas 18: 25). Talvez ele acreditasse em um mundo mais justo com a distribuição de riquezas para os povos despejados e empobrecidos.

Enquanto outros evangelhos mostram o menino Jesus sendo visitado por três reis, o Jesus de Lucas recebe três pastores, os quais combinam mais com a sua situação de pobreza e com o seu local de nascimento. Além de trazer um Jesus, justo e humano, que se compadece dos miseráveis, ele dá lugar de destaque e de respeito às mulheres:

Uma das mais admiráveis características do Evangelho de Lucas é a preeminência concedida às mulheres [...] isso sugere com firmeza que o Novo Reino há de comportar uma inversão do ordenamento tradicional da sociedade (Eagleton, 2009, p.151).

A observação de Eagleton permite compreender como determinadas narrativas religiosas podem conter, em sua própria estrutura simbólica, elementos de subversão da ordem social vigente. Entretanto, essa potencialidade emancipatória raramente se atualiza plenamente nas instituições religiosas históricas que, muitas vezes, reproduzem as hierarquias de gênero, classe e raça próprias da sociedade patriarcal. Ao destacar a centralidade das mulheres na narrativa, Eagleton aponta para uma possibilidade de reorganização social fundada na dignidade dos sujeitos historicamente marginalizados. No entanto, essa inversão anunciada pelo texto bíblico revela, ao mesmo tempo, uma tensão entre o conteúdo revolucionário da mensagem e sua captura posterior pelas estruturas de poder religioso. Assim, a citação funciona como chave interpretativa para pensar a religiosidade popular presente no Movimento de Canudos, na qual a fé não opera como dispositivo de submissão, mas como força política que reconfigura lugares sociais, dando visibilidade e protagonismo a mulheres e comunidades camponesas que historicamente foram silenciadas. Essa leitura crítica evidencia que toda narrativa sagrada é também campo de disputa simbólica, podendo servir tanto à opressão quanto à emancipação.

Com um pensamento filosófico radical, Nietzsche, em *O Anticristo*, traz uma das discussões mais perturbadoras que já li. Ele consegue mostrar o quanto vivemos no domínio religioso, que nos tira a vontade de potência e a posse da própria vontade. Vivemos em um declínio do prestígio da religião, em que a vontade de poder das igrejas traz a necessidade de mais domínio, da permanência dos valores morais que precisam se firmar na cultura e promover

o ressurgimento de uma nova ordem alienadora cristã-fascista, que ultrapasse os tempos e resgate Deus da sepultura em que Nietzsche o enterrou.

O autor faz duras críticas à moral cristã, como a moral do ressentimento, que provoca a fraqueza e a impotência do ser. Para ele, o cristianismo é a negação da vida em sua plenitude. Cristo não é o alvo, mas o que fazem do cristianismo. Mais radical ainda são suas críticas aos sacerdotes, que são os disseminadores e cuidadores da doutrina. São eles os responsáveis pelo perdão e pela condenação dos cristãos; para ele, uma desobediência a Deus significa desobediência aos sacerdotes, considerados como envenenadores da vida.

Na sociedade cristã atual, Nietzsche seria muito mais radical, pois ele colocaria fogo não somente nos padres, mas em pastores conservadores que têm colaborado com o adoecimento da sociedade, impondo o domínio e tirando sua vontade de potência. Religiosos que fazem da igreja, palanque e, da Bíblia, discurso eleitoral.

Glauber Rocha chega para quebrar os paradoxos: nem Deus nem o Diabo. Através de várias representações, como: seca, miséria, fome, fé, alienação, sacrifício, esperança, religião, sebastianismo, submissão, servilismo, opressão, violência, cangaço, coronéis latifundiários; ele problematiza os signos Deus e o Diabo, que se embaralham, trazendo uma provocação sobre a representação do bem e do mal no filme Deus e o Diabo na Terra do Sol.

O filme inicia mostrando a terra como um deserto, um chão esturricado, um sertão abandonado e esquecido, onde a seca, entendida como vontade de Deus, é uma indústria estratégica do poder público para manter a submissão do povo.

Com a necessidade de se refletir sobre a condição humana, Glauber traz Manoel como um camponês que sente na pele a fome, a miséria e as injustiças comuns ao povo empobrecido. Depois de esperar com Rosa, sua esposa, uma vida nova com a compra de um pedaço de terra, assim que vendesse o gado ao coronel Moraes, ele parte em viagem. Quatro vacas morrem no caminho e, como a corda sempre arrebenta para o lado mais fraco, o coronel atribui o gado morto à parte que cabia a Manoel, que se sente injustiçado e faz justiça com as próprias mãos. A vida de Manoel se transforma: sua mãe é morta pelos capatazes do coronel e ele, com a esperança da graça divina e do perdão, segue Sebastião, o profeta das promessas vazias, que o submete a vários sacrifícios em nome de Deus.

O signo Deus é problematizado. Sebastião, que profetiza o evangelho, é o mesmo que se aproveita da fé do povo para exigir sacrifícios, manipular e estimular o conformismo, tirando a potência de agir das pessoas que estavam ali esperando que o milagre caísse do céu.

Sebastião incomoda o clero e os latifundiários, pois estava atraindo fiéis, esvaziando, assim, as fazendas, a mão de obra escravizada e os cofres da igreja. E estes, representantes de Deus, contratam um pistoleiro para tirar o obstáculo do caminho. Com o fim do movimento religioso, Manoel sai da alienação religiosa e entra no cangaço. Junto com o bando de Corisco, de posse de Deus e do Diabo, eles seguem acreditando que justiça se faz com as próprias mãos, que a verdadeira transformação social só será realizada a partir da luta armada, o que fica claro na fala de Corisco: “Homem nessa terra só tem validade quando pega nas armas pra mudar o destino”, tentando convencer Manoel que também era um libertador do povo, porém não com um rosário na mão, mas com o rifle e o punhal.

Nem Deus nem o diabo são a salvação do povo oprimido. Glauber deixa a provocação sobre o homem livre da alienação de Deus e do Diabo, pois nenhum concretiza o fim da miséria e das injustiças.

Glauber Rocha tangedor de imagens, que desafiou as forças do maligno e sentenciou o mais novo auto da terra depois do Conselheiro: a terra não é de Deus [...] nem do Diabo [...] a terra é dos homens (camponeses) buscando na mística guerreira dos beatos a força transformadora da vida e da arte (Oliveira, 1997, p.86).

Nessa busca da força transformadora, Manoel deposita sua fé e esperança no messianismo e no cangaço, buscando preencher as ausências que o Estado promove para alienar.

Para finalizar, Glauber apresenta um mar para a aridez do sertão, talvez como uma imensidão de possibilidades de sair da cegueira de Deus e do Diabo, perceber “a emergência de uma ética da alegria contra a moral religiosa entranhada à política e à estética da dominação” (Santos, 2020, p. 107), refletir sobre o devir que é a luta camponesa e como extrair desse embate de ideias uma luta organizativa.

Para pensar a luta organizativa, é preciso trazer à cena o filme *Cabra Marcado Para Morrer*, de Eduardo Coutinho. Ele descortina a impunidade da violência promovida pelos poderosos para silenciar e exterminar as possibilidades de enfrentamento dos povos camponeses na luta por justiça e dignidade - seja na Galileia, no Belo Monte, no Movimento de Canudos ou em tantos outros espaços de luta - partindo de um caso concreto: o assassinato de João Pedro Teixeira, fundador e líder da Liga Camponesa de Sapé, para denunciar a violência sofrida no campo pelos camponeses e realizada pelos grandes proprietários de terra no Brasil, nos anos 1950 e 1960.

O filme tem um valor simbólico para a democracia, pois foi gravado em tempos de ditadura militar, em tempos de repressão e morte dos trabalhadores que se organizavam e lutavam pela reforma agrária. Coutinho chega com um outro projeto e, ao presenciar essa efervescência do grito por justiça, decide gravar um filme que mostra a sina de João Pedro, assassinado aos 44 anos de idade. Diante do golpe militar de 64, dos conflitos e mortes de camponeses, o filme teve as filmagens interrompidas, líderes foram presos, materiais censurados e, 17 anos depois, Coutinho volta para reencontrar os sobreviventes que tinham trabalhado no filme e pegar seus depoimentos para recomençar as gravações.

Dois dos camponeses que iniciaram a luta de Galileia ainda estavam vivos, entre eles João Virgínio Silva, que mesmo sem saber ler e escrever, conta quais as estratégias de dobra do poder utilizadas por eles. Inicialmente, criou-se uma associação para beneficiar os defuntos que não tinham sequer o direito a um caixão para serem enterrados com dignidade. Porém, com a mobilização dos camponeses, perceberam que aquela entidade não se restringia aos direitos funerários dos moradores do engenho, mas era também um poder representativo para reivindicar melhores condições de trabalho. Entendida como uma ameaça, provocou a expulsão dos trabalhadores das terras. Uma associação em benefício dos defuntos, que não podia ter nome de sindicato, por conta da ditadura, seria uma maneira de forjar a luta como deixa claro seu João Virgínio no documentário:

Peguemo a se introsar, se reunir. Se reunia na beira da estrada, na beira do açude, lá na minha casa, por todo canto. [...] criemo o nome de sociedade beneficente dos defuntos, [...] e se butasse o nome de sindicato naquela época a gente era naufragado, a gente era morto.

Após a expulsão das terras, o povo organizado procurou apoio no legislativo e, em seu depoimento, João Virgínio mostra que um movimento como esse, das Ligas Camponesas, pode influenciar e inspirar novas *desordens*, por isso é uma ameaça constante para a elite latifundiária deste país:

Foi um barulho da mulesta. Era uma briga de sete mil qualidade. Um gritava: “minha gente não vamos fazer a desapropriação da Galileia, porque, não é desapropriar uma Galileia, é desapropriar várias galileias, porque daí em diante pegará fogo dentro do Brasil, de ponta a ponta, o pessoal fica viciado, tá vendo, vão se organizar, e vão pedir que o poder público para desapropriar as propriedades.

O filme mostra o símbolo da força do movimento camponês marginalizado e mobilizado para escapar da condição de assujeitado. Por muitos anos, o povo camponês foi despejado do

seu chão, da sua cultura, da sua identidade, e sempre viveu o nomadismo forçado, tentando sobreviver em um país subdesenvolvido, onde o cenário de miséria tem uma dimensão simbólica, mostrando o atraso planejado por uma nação que acolhe o poder hegemônico capitalista e marginaliza, subalterniza a classe trabalhadora.

A luta camponesa pela terra é claramente representada no filme, com uma força de organização do povo. A conquista pela terra de Galileia provoca o poder dominante, pois aquela luta poderia inspirar novas *desordens* e ocupações de novos latifúndios, como tanto nos inspirou a luta do Belo Monte. Os sertanejos belomontenses defenderam seus ideais até o último homem ser exterminado, deixando o legado de resistência que inspirou Pe. Enoque a mobilizar os camponeses de Monte Santo e região a defenderem seu chão e seus direitos. Esta luta é um constante devir, e a melhor estratégia é sempre a união. Somente unidos os camponeses são capazes de conquistar seus espaços a cada dia, palmo a palmo.

Apesar da fragmentação do filme, apresentado a partir das memórias dos participantes, é possível montar a narrativa e entender o plano de Coutinho para a produção. Mesmo assim, foi possível oferecer ao espectador uma análise do contexto e do processo histórico, social e político da luta pela reforma agrária no Brasil, marcada por muito sangue derramado. A morte de João Pedro Teixeira representa a impunidade da violência promovida pelo poder opressor no nosso sertão. Temos um histórico de caça aos “cabeças” da luta desde os primórdios. É a lei da mordida que vem do império, passa pela luta pela independência, pela ditadura, passa pelo Belo Monte, pelo Movimento de Canudos e por tantas outras lideranças que perderam suas vidas em nome da luta coletiva. João Pedro Teixeira era um ser revolucionário, que não se conformava com as injustiças e, mesmo sabendo do risco que corria por mexer com os poderosos, ele não se rendeu. Foi mais uma vítima do poder militar, do poder capitalista e, mesmo após sua morte, conseguiu provocar uma revolução entre seus companheiros, pedindo por justiça. Sua memória ainda inspira o povo brasileiro a enfrentar o retrocesso e a lutar para fortalecer a democracia.

### 1.2.3 DEUS NA RETÓRICA BOLSONARISTA

Deus das armas, Jesus pistoleiro e Deus do dinheiro são alguns signos conservadores do bolsonarismo. Estes signos são caracterizados pelo incentivo à violência, representada pela retórica do ódio, pela liberação das armas, pelo preço que o público conservador, maioria evangélica, estima a Deus e à religião, arrancando da boca dos pobres alienados o sustento para

doar para um Deus insaciável que nunca está contente. Utilizam-se da fé cega para construir impérios e investirem na alienação e manipulação do povo, principalmente pelas mídias e redes sociais, de modo a alcançar “o projeto de nação idealizado por Deus para o seu povo”<sup>5</sup>. Um projeto hegemônico que deve ser refletido por todos nós, sem “deixarmos passar despercebidos os mesmos *ideais* colonizadores de 500 anos atrás, só que agora, não mais saltando de suas caravelas, que perfizeram as ondas do mar, mas na forma do Deus-dinheiro e surfando através dos simulacros” (Santos, 2016, p. 24, grifos meus).

Sequências de falas de Bolsonaro, como “O erro da ditadura foi torturar e não matar”, “Eu sou favorável à tortura” e “Vamos fuzilar a petralhada aqui no Acre”, mostram um discurso incentivador da “eliminação do outro, pois no âmbito da retórica do ódio, o adversário é sempre e somente um inimigo a ser eliminado” (Rocha, 2021, p. 160), entre outros discursos de ataque à democracia ou com a intenção de polemizar e agitar a bolha.

A mistura de Estado e igreja também é uma característica desse governo. Ninguém sabe mais quem é quem. A igreja vira palanque, e Jesus é utilizado como cabo eleitoral para atrair o público religioso, um verdadeiro mecanismo ideológico de dominação.

Mas, o que é o bolsonarismo e de onde surgiu? Bolsonaro sempre foi um político medíocre do Rio de Janeiro, que só se destacava pela retórica do ódio, pelo apoio a torturadores, ditadores e pelos termos chulos disparados contra diversos grupos. O bolsonarismo é um termo que surge depois que Bolsonaro é eleito presidente da República, mas se enquadrava em uma corrente de pensamento nazifascista que sempre existiu e que João Cezar de Castro Rocha atribui a um trabalho de alienação feito por Olavo de Carvalho, desde a década de 90, muito bem arquitetado, que culminou na vitória da extrema-direita no Brasil.

[...] a guerra cultural bolsonarista, que se beneficia de uma técnica discursiva, a retórica do ódio, ensinada nas últimas décadas por Olavo de Carvalho, conduzirá o país ao caos social, à paralisia da administração pública e ao déficit cognitivo definidor do analfabetismo ideológico, outro conceito novo que apresento, e com o qual descrevo a negação da realidade e o desprezo pela ciência que estruturam o bolsonarismo (Rocha, 2021, p. 16).

Para o professor e filósofo Paulo Arantes, em entrevista ao jornalista Breno Altman, no programa “20 MINUTOS”<sup>6</sup>, o bolsonarismo é um título provisório para insurgências permanentes da extrema direita. É considerado um empreendedorismo de submundo e uma ralé

<sup>5</sup> Frase do livro de Edir Macedo com Carlos Oliveira, *Plano de poder: Deus, os cristãos e a política*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2008, p. 25,

<sup>6</sup> Programa apresentado pelo jornalista Breno Altman. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7Fve-7FbXyM>

que não deve ser comparada com o fascismo histórico, o qual tinha um projeto político assassino que apostava no pior, com uma visão de modernização da ciência e tecnologia contra o socialismo, mas era diferente de um oportunismo político eleitoral com uma estrutura de comando de governo letal, no qual a resposta às desavenças políticas pode ser uma resposta armada, e com projetos medíocres, inclusive de desvalorização da ciência, como o bolsonarismo. Para Arantes, essa novidade política deve permanecer e se agravar como fenômeno político-social no cenário brasileiro por algumas gerações, graças às ausências do Estado.

Numa perspectiva fascista ou de empreendedorismo, o bolsonarismo manipula narrativas, investe no obscurantismo, e duvida da ciência com interesses de manter seu reduto ignorante e alienado. Quanto mais o discurso traz o ódio em nome de Deus, mais mantém a efervescência da bolha. “Esse discurso-oração é um colar de clichês muito útil para a minha análise: tentáculos de esquerda, Deus, família, crianças. A costura desses lugares-comuns foi estratégica na campanha presidencial” (Rocha, 2021, p.326).

O lugar-comum que une essa bolha bolsonarista são pautas como: ideologia de gênero, misoginia, comunismo, ideologia de esquerda, sexo, aborto, raça, e tudo que abala a estrutura da família tradicional; “[...] sem a guerra cultural, o bolsonarismo não mantém as massas digitais mobilizadas em constante excitação” (Rocha, 2021, p.16). E o discurso de ódio, a propagação das *fake news*, a necessidade de o presidente estar sempre mostrando sua posição nas redes sociais, atacando essas pautas e os jornalistas, são estratégias para manter a chama acesa.

O governo de Bolsonaro privilegiou o cristianismo conservador, desconsiderando a liberdade religiosa, a separação entre Estado e religião, o respeito à diversidade de grupos religiosos, de crença e descrença, garantidos pelo Estado laico, mas negados por este governo. Em tempos de guerra cultural, de inversão de valores, de dificuldade de lidar com a diversidade, é urgente e necessária a nossa reação, revolucionando no meio acadêmico para elevar o nível do pensamento humano, livre da dominação e da alienação religiosa.

A superação deste neofascismo é impossível de acontecer, e não se vencem ideologias com eleições. O fascismo sempre existiu e ascende a cada vez que a extrema-direita ganha espaço e poder, pois a posição elevada do enunciado a empodera. O bolsonarismo carrega um ideal fascista que tem contagiado, principalmente, o público religioso conservador. E “Sua lógica de destruição implica agir em nome de Deus, da família, da pátria e da propriedade, ou ainda em nome da raça pura, para, em primeiro lugar, impedir o indivíduo do acesso a uma

tecnologia do signo” (Santos, 2016, p. 155). A guerra é necessária, e o enfraquecimento dessas ideologias acontecerá com a elevação do nível da população, através da apropriação do signo da revolução contra uma religião que torna o povo inerte, à espera de uma solução de Deus para as questões político-sociais e:

[...] criar as condições para a superação do estágio letárgico que envolve os processos de subjetivação do homem como imagem de Deus, [...] mas um ser que, ainda por construir, deve estabelecer outros fundamentos a partir da encenação linguística e da cultura política (Santos, 2016, p. 72).

Estrategicamente, a religião serviu de base para a revolução do poder popular no Belo Monte e no Movimento de Canudos, com um evangelho materializado na realidade concreta do povo, que aprendeu a se impor diante dos poderosos, cortando os signos e os arames das cercas da dominação.

#### 1.2.4 DEUS LIBERTADOR DE ANTÔNIO CONSELHEIRO E DO MOVIMENTO DE CANUDOS

Trago à cena duas lideranças do movimento camponês na região de Canudos e o significado de Deus para eles: Antônio Conselheiro e Pe. Enoque. Ambos lideraram movimentos sociais em séculos diferentes e, quase um século depois do massacre, o atraso planejado era o mesmo contra o povo sertanejo, principalmente do campo. O ponto de encontro das lideranças é o espírito revolucionário contra a condição de marginalização do povo, e Deus é trazido como signo libertário. Suas formas de repensar e de reorganizar as lutas sociais e emancipadoras, através da revolução pela palavra e seus desvios a favor da distribuição de riquezas materiais para os despejados e empobrecidos, é o que os tira da condição de líderes religiosos e os coloca na condição de revolucionários. A religião seria, neste caso, a estratégia de união dos desfavorecidos.

O povo de Antônio Conselheiro e, posteriormente, o de Pe. Enoque forjou uma das mais profundas experiências de insurgência política do sertão, enfrentando simultaneamente o poder dos latifundiários, as estruturas estatais e a autoridade religiosa institucional. A memória do Belo Monte, enquanto expressão máxima de autonomia camponesa e de organização coletiva, converte-se em horizonte ético e político para o Movimento Popular e Histórico de Canudos, que encontra em Enoque a tradução contemporânea do espírito conselheirista. Não se trata apenas de reivindicar terra ou direitos formais, mas de confrontar a posição historicamente

atribuída aos camponeses como sujeitos subalternizados. Assim, a luta atual bebe da força simbólica e política de Canudos para reinscrever o povo do sertão como protagonista de sua própria história, capaz de criar, pela prática coletiva, novos caminhos.

A dominação religiosa não cabe nesses movimentos, e o evangelho tem o seu significativo materializado na revolução pela palavra, um evangelho incorporado à religiosidade popular, que esvazia o signo de poder e de controle e dá sentido à libertação da alma e do corpo do camponês, que há muito tempo não lhe pertence. Um corpo alienado, cujo movimento é controlado pelas forças políticas e religiosas.

A luta contra os impostos, a luta pela terra, por igualdade não pode ser medida somente pelo cunho religioso. Entendo a presença de Deus como o ponto de encontro da fé e da esperança do povo por dias melhores. Para se salvar a alma, é necessário primeiro salvar este corpo vilipendiado por um sistema opressor.

Dois autores trazem perspectivas diferentes de Antônio Conselheiro: Pe. Enoque, que, além de líder comunitário e educador popular, é também pesquisador de Canudos; e Pedro Lima Vasconcellos, renomado professor, pesquisador e escritor. Vasconcellos mede Antônio Conselheiro pelos seus escritos, os quais ele chama de *Apontamentos*, e traz a religiosidade como centro para a experiência socioreligiosa vivida no Belo Monte:

Eles foram delineados [os *Apontamentos*] com o propósito de fornecer a salvação daqueles homens e mulheres. E, se para tanto, for necessário viabilizar uma aldeia rebelde, organizar seu cotidiano entre trabalhos e festas, rezas e construções, que assim seja (Vasconcellos, 2017, p.18).

Em uma outra perspectiva, Pe. Enoque descortina um Conselheiro revolucionário, que criava condições para a organização social, e a religiosidade era um ponto estratégico para a união e solidariedade entre os belomontenses, entendendo que: “É preciso distinguir entre o discurso do Beato e sua prática. Por estas e pelas ações, é que vai se descobrir a verdadeira face de A. Maciel” (Oliveira, 1997, p.12).

A posição da igreja diante da guerra de Canudos é previsível, pois historicamente, esta, sempre esteve do lado opressor, um clero identificado com os setores dominantes da sociedade. Ao longo da história, a Igreja Católica, em muitas ocasiões, se aliou aos poderosos para manter a ordem estabelecida, defendendo interesses de elites políticas e econômicas em detrimento das classes populares. No contexto de Canudos, o clero, representando a moral tradicional e as instituições estabelecidas, tratou o movimento como uma ameaça, não apenas à ordem social, mas também à sua autoridade religiosa. A figura de Antônio Conselheiro, com sua proposta de

uma sociedade igualitária e sua crítica aos abusos das elites, foi vista como um desafio à hegemonia da igreja, que preferia apoiar o governo republicano, alinhado com os interesses das oligarquias locais e do Estado.

A postura dos padres é de total adesão às forças militares que vão destruir. Não fazem reserva, quanto à agressão que cometem contra o povo do Conselheiro, e devotam toda sua disponibilidade, (com banquetes na igreja) onde o Cristo é negociado como instrumento de garantia de vitória das forças militares (Oliveira, 1997, p.19).

É importante que “Não se deixe de anotar a contribuição dada à guerra pelas mais altas esferas da Igreja Católica: eles vieram no Belo Monte uma grave ameaça a suas prerrogativas” (Vasconcellos, 2017, p.18). O movimento de Conselheiro oferecia um risco às forças coronelistas da época, principalmente à igreja, que via seus fiéis se afastando, pois, no Belo Monte o Deus era o da partilha, da igualdade e não o Deus da dominação, e esse esvaziamento provocou o medo de enfraquecimento de poder. E, Pe. Enoque pergunta: de que temem os vigários?

Conselheiro tira o povo de seus domínios. Organiza as massas num movimento religioso camponês. Tanto mais esta massa aglomerada cria força, se rebela e se arma para sua defesa, mas estremece o poderio tradicional. A reação oposta faz-se pronta. O confronto é inevitável. Criando Conselheiro um novo sistema de rezar que potencia a religiosidade popular, transformando-a numa força profética-libertadora[...] que une os oprimidos. Converte-os e promove a modificação da realidade, gerando terra, pão e igualdade [...] dando lhes altivez, unidade e autonomia (Oliveira, 1997, p.23).

Não é diferente, quase um século depois, quando o padre resgata a história de Canudos e trabalha com o evangelho popular. Ao se apropriar das lições de resistência e luta presentes naquela narrativa, ele se alia aos pobres e marginalizados, oferecendo uma interpretação da fé que desafia as normas da igreja tradicional. Nesse processo, ele se vê em confronto com o mesmo poder opressor que sustentava o regime social e político da época: a igreja católica, os latifundiários e os políticos coronéis. A utilização do evangelho como ferramenta de conscientização social e de enfrentamento das desigualdades transforma esse padre em uma ameaça para aqueles que lucram com a opressão. A sua mensagem de justiça e liberdade entra em rota de colisão com as instituições que buscam manter a ordem estabelecida, colocando-o à frente de um novo levante, em continuidade com os ideais de Canudos.

Depois do resgate da história de Canudos, a igreja romantiza a história, realizando romarias para homenagear os mortos, e tenta enquadrar Conselheiro dentro do messianismo e

do catolicismo. “Conselheiro nunca foi católico. Seguiu, como ninguém neste país, os passos de Jesus de Nazaré, e alguém que imita assim o filho de Deus não pode ser enquadrado como católico” (Oliveira, 1997, p. 11). Um enquadramento que reduz uma luta tão importante à religiosidade católica, a qual segrega, e Conselheiro acolhia todos os povos com suas culturas e suas crenças.

A primeira missa em Canudos foi ideia de Pe. Enoque, no ano de 1984, o qual não pôde celebrar por determinação do clero, porém, ao ter direito de fala, provocou o maior ato simbólico nunca esperado pelos presentes: pediu a todos, inclusive ao alto clero, que se ajoelhassem e pedissem perdão em nome da igreja, por todo o mal praticado contra Canudos. Fez uma reflexão sobre a opressão católica e sua colaboração com o martírio do povo de Conselheiro. Esse ato incomodou a comunidade eclesiástica, que começaria a articular a sua saída da igreja de Monte Santo. Três anos depois, o padre é expulso da igreja e segue com o Movimento Popular Histórico de Canudos, representando os camponeses através da luta, da resistência e inspiração no povo do Belo Monte. Os signos se repartiram e atualmente são realizadas a Romaria pela Igreja Católica e a Celebração Popular pelos Mártires de Canudos pelo Movimento de Canudos, na beira do açude.

Com os signos divididos, a Romaria, com 38 anos de história, e a Celebração, com 41 anos, acontecem em espaços diferentes, refletindo perspectivas distintas. Enquanto o Movimento de Canudos aborda o cenário político, social e econômico atuais do Brasil e do mundo, estabelecendo uma conexão com a luta de Canudos e destacando o perfil revolucionário de Conselheiro como exemplo de resistência à barbárie, a Romaria focava na memória e na religiosidade, retratando um Conselheiro messiânico que se submete às vontades de Deus. Atualmente, a Romaria vem assumindo uma nova configuração, deslocando-se gradativamente dos domínios mais restritos da igreja e passando a ser conduzida por um coletivo com posicionamentos menos conservadores. Nesse processo, tem-se ampliado o debate em torno das questões concretas que atravessam o pertencimento e a vida do povo de Canudos. A relação entre esses signos vem se estreitando, abrindo espaço para o diálogo, a escuta e a construção coletiva, em detrimento de posturas marcadas pela rivalidade. Já é possível perceber, ainda que de forma processual, uma significativa aproximação entre os grupos, indicando a emergência de novas formas de convivência e articulação política e cultural.

Na perspectiva libertária, o Movimento Popular Histórico de Canudos segue na luta com os poucos camponeses que entendem que somente através da revolução sairemos da condição

de subalternizados. O que inspira novas pessoas e novas organizações sociais é entender que toda luta é necessária, que resistir à dominação é a condição da libertação humana.

Ao refletir sobre o amortecimento de Deus, demonstrado na filosofia e literatura, o significado de Deus na retórica do ódio bolsonarista, o Deus-dinheiro insaciável dos evangélicos, o crescimento do pensamento fascista, quais seriam os limites de Antônio Conselheiro e de Pe. Enoque em face desses novos desafios para se repensar e reorganizar as lutas sociais?

Refletir sobre esses limites é importante para repensar novos roteiros, sobretudo em tempos de Deus-dinheiro e de colapso hermenêutico. São provocações pertinentes para entender que o cenário atual é complexo e exige mais reflexão, sendo necessário reconhecer que as estratégias utilizadas por essas lideranças não dariam mais conta dessa nova ordem. Novos tempos, novas armas, novos combates aos mesmos problemas históricos.

A politização e o esvaziamento do signo de poder e de controle são estratégias para a dobra de poder. Mas qual seria a estratégia desses povos no cenário atual diante dos desafios expostos? Seriam capazes de montar roteiros de organização social livres da dominação de Deus e do Diabo para assim vencer este estágio letárgico em que se encontra o nosso povo? Sem esse trabalho de reflexão sobre o paradoxo acerca do nome e da noção de Deus, não temos como pensar e praticar nossa existência na terra como morada de homens, mulheres e crianças livres, e não de Deus e do Diabo, estes como armadilhas da dominação.

Praticar nossa existência com a consciência da urgência de forjar novas formas de pensar, fora dos enquadramentos impostos, e criar maneiras de dobrar a cultura e a língua que nos foram alienadamente entregues é um desafio imenso e necessário. “Apropriar-se da língua para se reinventar, se refazer, se reconstruir das violências físicas e simbólicas [...] uma espécie de reforma/ revolução agrária desse imenso latifúndio que é a literatura” (Santos, 2016, p. 95). Essa apropriação e transformação da linguagem não são apenas um processo individual, mas um projeto que deve ser construído coletivamente, com urgência, para a superação da barbárie que ainda nos cerca, seja nas formas de opressão simbólica ou na realidade social desigual.

## **2 ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA CAMPONESA: DERRUBANDO AS CERCAS DA OPRESSÃO**

A luta camponesa, especialmente nas regiões de forte desigualdade, como o sertão nordestino, tem sido marcada por uma resistência que ultrapassa os limites da mera sobrevivência. Ela implica uma busca contínua por emancipação, sustentada pelo enfrentamento e pela derrubada de cercas materiais e simbólicas que, historicamente, confinam o povo camponês à marginalização, à exploração e à invisibilidade. Essas cercas, por vezes invisíveis, são formadas por estruturas de poder que mantêm as classes subalternizadas em uma posição de subordinação, seja política, econômica, cultural ou social.

A opressão que marca a história dos povos marginalizados, especialmente no contexto rural brasileiro, tem como um de seus pilares a inferiorização do outro, uma dinâmica que atua como uma verdadeira “cerca simbólica”, separando o povo camponês dos centros de poder e das estruturas sociais dominantes. Essa cerca não é feita de arame, mas de estigmas, preconceitos e narrativas construídas por séculos de colonialismo, exploração e invisibilização. A ideia de que o camponês é inferior não só se constrói através de estruturas econômicas de opressão, mas também por meio de ideias e discursos que desqualificam e marginalizam sua cultura, sua história e suas práticas, e é um reflexo das lógicas de poder e controle social. Essa dinâmica se mantém até hoje, rotulando-o como um sujeito sem voz ou capacidade de decidir sobre seu próprio destino.

A própria sabedoria camponesa, baseada no manejo da terra, no conhecimento das plantas, dos ciclos naturais e da convivência com o ambiente, também é um tipo de riqueza simbólica que, ao ser preservada e valorizada, se torna um ato de resistência. Essa sabedoria, com sua lógica ecológica e sustentável, contrapõe-se à lógica destrutiva do capitalismo, que visa à exploração desenfreada dos recursos naturais e à subordinação do camponês aos interesses dos grandes latifundiários e das corporações.

Contudo, as estratégias de resistência camponesa estão fortemente associadas à revalorização dessa riqueza simbólica, reconhecendo e afirmando o valor das práticas e saberes tradicionais. Ao questionarem o modelo econômico dominante e reivindicarem a terra como um bem coletivo e necessário à sobrevivência de todos, os camponeses também propõem uma reconstrução dos valores que regem as relações sociais e culturais. Para derrubar as cercas da opressão e enfrentar a inferiorização da riqueza simbólica, é necessário repensar as formas como a sociedade brasileira vê os camponeses e suas culturas. As estratégias de resistência

camponesa não se limitam apenas à luta pela terra ou por direitos trabalhistas, mas também envolvem uma revalorização cultural, um movimento de autoafirmação que resgata e fortalece a identidade camponesa.

## 2.1 INFERIORIZAÇÃO DA RIQUEZA SIMBÓLICA DO POVO CAMPONÊS: SOB PARÂMETROS OCIDENTAIS

Para falar de ocidentalização, é necessário esvaziar o significado de ocidente, enquanto espaço geográfico, e ressignificá-lo como um espaço político e cultural hegemônico que impõe sua modernidade ao mundo e inferioriza o que está fora de seus ideais. Assim, para se adequar à ideia de civilização e de modernização europeia é necessário anular a própria identidade, a própria cultura e a própria língua. Uma verdadeira “ordem de despejo” (Santos, 2016).

Esse processo de ocidentalização opera por meio de dispositivos simbólicos e institucionais que naturalizam a hierarquização entre saberes, modos de vida e formas de organização social. A racionalidade moderna ocidental estabelece padrões universais de verdade, progresso e desenvolvimento, deslegitimando epistemologias outras e desqualificando práticas culturais que não se alinham ao seu projeto civilizatório. No caso do povo camponês, essa lógica se materializa na negação sistemática de seus conhecimentos tradicionais, na desvalorização de seus modos próprios de produzir, viver e educar, e na imposição de currículos, políticas públicas e modelos produtivos alheios às realidades do campo. Trata-se de um processo contínuo de colonização do imaginário, que converte a diferença em déficit e a diversidade em atraso.

A inferiorização da riqueza simbólica camponesa também se expressa na produção de narrativas estigmatizantes, que associam o campo à ignorância, à precariedade e à improdutividade. Esses discursos, amplamente difundidos pelos meios de comunicação, pelas instituições educacionais e pelos aparelhos estatais, constroem representações sociais que legitimam intervenções autoritárias sobre os territórios e as culturas camponesas.

Nesse cenário, a resistência camponesa emerge como prática de reinvenção coletiva, na qual a cultura, a memória e os saberes tradicionais são reativados como fundamentos da luta política. Ao reafirmar seus modos próprios de narrar o mundo, produzir conhecimento e organizar a vida coletiva, as comunidades confrontam a lógica homogeneizadora da modernidade ocidental e constroem horizontes alternativos de desenvolvimento, ancorados na solidariedade, no cuidado com a natureza e na centralidade da vida. Assim, a valorização da

riqueza simbólica do povo camponês não se limita a um gesto de reconhecimento cultural, mas constitui um projeto político de descolonização do saber, do poder e do ser.

### 2.1.1 DIREITOS LINGUÍSTICOS, LITERÁRIOS E CULTURAIS: ARTICULAÇÕES NECESSÁRIAS

Temas como os direitos humanos, entre eles os direitos linguísticos, literários e culturais, têm ganhado força nas discussões atuais. Porém, a questão é se esses direitos alcançam a todos, principalmente aos povos que vivem à margem da sociedade, em especial os que estão aqui em debate: os povos camponeses.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, e a Declaração Universal dos Direitos Linguísticos, de 1996, são instrumentos conquistados a partir de mobilizações sociais para diminuir as injustiças sociais e as discriminações históricas na sociedade. São documentos que trazem conjuntos de normas de direitos, entre eles a igualdade como direito de todos, não de uma minoria privilegiada: “Porque pensar em direitos humanos tem um pressuposto: reconhecer que aquilo que consideramos indispensável para nós é também indispensável para o próximo” (Candido, 2011, p.174). A defesa dos direitos humanos torna-se uma responsabilidade coletiva e contínua, especialmente em contextos onde populações camponesas, quilombolas e tradicionais ainda têm seus direitos sistematicamente negados.

A Declaração Universal dos Direitos Linguísticos traz, em seu preâmbulo, que “A situação de cada língua, tendo em conta as considerações prévias, é o resultado da confluência e da interação de uma multiplicidade de fatores: político-jurídicos; ideológicos e históricos; demográficos e territoriais; econômicos e sociais; culturais; linguísticos e sociolinguísticos; interlinguísticos; e, finalmente, subjetivos.” E traz, também, algumas perspectivas, entre elas, as políticas sobre “conceber uma organização da diversidade linguística que permita a participação efetiva das comunidades linguísticas” e culturais “tornar o espaço de comunicação mundial plenamente compatível com a participação equitativa de todos os povos, de todas as comunidades linguísticas e de todas as pessoas no processo de desenvolvimento”. Porém, não é possível falar em direitos linguísticos e culturais sem levar em conta a democratização do saber linguístico e as variedades linguísticas, pois “Toda variedade linguística é também o resultado de um processo histórico próprio, com suas vicissitudes e peripécias particulares” (Bagno, 1999, p.29). Os modos de vida, a cultura, a literatura, o contexto social, as diferentes formas de falar o idioma nas diversas regiões de um país, além de línguas minoritárias ignoradas

pela língua padrão hegemônica, devem ser considerados ao falar em direitos linguísticos, pois “ao tentar mediar e protagonizar o debate sobre direitos linguísticos sem reconhecer a maneira como os sujeitos falantes vivenciam suas práticas linguísticas, o linguista silencia a voz do subalterno e produz uma forma de violência epistêmica” (Silva, 2017, p.666), provocando, ainda mais, a marginalização desses sujeitos em sua própria língua.

Existe um verdadeiro abismo entre a norma culta e a língua falada pelos povos camponeses, muitas vezes inferiorizada e considerada errada ou feia. Esses fatores são motivos para excluir e bloquear o acesso desses povos a seus direitos, enquadrando-os no ideal linguístico europeu, com o mesmo sentido colonizador de uma única língua:

O que estou tentando dizer é que o domínio da norma culta de nada vai adiantar a uma pessoa que não tenha todos os dentes, que não tenha casa decente para morar, água encanada, luz elétrica e rede de esgoto. O domínio da norma culta de nada vai servir a uma pessoa que não tenha acesso às tecnologias modernas, aos avanços da medicina, aos empregos bem remunerados, à participação ativa e consciente nas decisões políticas que afetam sua vida e a de seus concidadãos. O domínio da norma culta de nada vai adiantar a uma pessoa que não tenha seus direitos de cidadão reconhecidos plenamente, a uma pessoa que viva numa zona rural onde um punhado de senhores feudais controlam extensões gigantescas de terra fértil, enquanto milhões de famílias de lavradores sem-terra não têm o que comer (Bagno, 1999, p.65).

Esses povos, abandonados e silenciados por um sistema que lhes nega direitos fundamentais, precisam da garantia destes e de reconhecimento da sua importância na construção deste país. Pois é essa gente simples que mantém seu país funcionando, com a mão de obra barata ou escravizada, para sustentar o privilégio dos capitalistas.

São oferecidas condições precárias de educação aos filhos dos pobres, com a ideia de preparar mão de obra para o serviço pesado, diferente da educação privilegiada dos filhos dos ricos, pensada para formar as cabeças pensantes e dominantes, mantendo a hierarquia. Assim, os povos subalternizados seguem com suas produções culturais e suas línguas esmagadas por um ideal de cultura europeia, excluídos do acesso a uma educação de qualidade que lhes oportunize a libertação dos enquadramentos e que lhes dê acesso aos seus direitos literários, pois:

Negar a fruição da literatura é mutilar a nossa humanidade [...] a literatura pode ser um instrumento de desmascaramento, pelo fato de focalizar as situações de restrições dos direitos, ou de negação deles, como a miséria, a servidão, a mutilação espiritual [...] ela tem muito a ver com a luta dos direitos humanos (Candido, 2011, p.188).

Quantas riquezas da literatura não são publicizadas nem valorizadas por não pertencerem ao saber erudito, mas à cultura popular, a exemplo do cordel e de tantas memórias e narrativas que trazem as formas de organização coletivas, as culturas, tradições, contextos sociais e modos de vida de um povo que, por não se encaixarem em padrões, e, muitas vezes, denunciarem a marginalização, acabam sofrendo com o apagamento e caem no esquecimento. Dessa forma, os direitos linguísticos, literários e culturais são negados a esse povo, que não tem acesso às obras literárias tradicionais nas escolas, e suas produções históricas são silenciadas por um sistema que privilegia as classes dominantes, negando o direito à igualdade que está prevista no artigo 2 da Declaração Universal dos Direitos Humanos:

Todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição (Organização das Nações Unidas, 1948, Art. 2).

Além de tantos outros enfrentamentos à barbárie, o camponês ainda sofre com os estereótipos e preconceitos linguísticos por estar fora dos padrões estabelecidos. Porém, muitos deles, que tiveram a oportunidade de elevação da consciência crítica, utilizam sua voz como resistência à tentativa de apagamento das suas lutas. Um dos exemplos de resistência é a organização camponesa do Movimento de Canudos. A maioria não era alfabetizada, mas a formação social foi a potência desses camponeses. A sua língua era uma das estratégias de dobra de poder. Sua forma de falar “errada”, para os parâmetros ocidentais na “velha posição de subserviência em relação ao português de Portugal” (Bagno, 1999, p. 43), não representava impedimento ao enfrentamento dos poderosos.

Apresento, como exemplo emblemático do direito à palavra esvaziada da norma culta, a participação do camponês José Alves Guimarães Ribeiro no III Congresso Brasil In Teias Culturais: Contraenquadramentos Ocidentais — “vamos nos organizar para desorganizar? ”, especificamente na Mesa 19 — Entre textos e contextos: a luta camponesa por uma educação libertadora. A partir de seu lugar de fala, o camponês destacou a centralidade da consciência política na formação dos filhos e filhas da classe trabalhadora rural, articulando memória, experiência e compromisso coletivo.

Em sua intervenção, José Alves recupera a trajetória da luta camponesa no sertão baiano, iniciada com a chegada do Padre Enoque a Monte Santo, e revisita sua própria caminhada como militante sindical desde a década de 1980. Sua atuação inclui a presidência do Sindicato dos Trabalhadores Rurais e a passagem pela FETAG-BA, na função de secretário de políticas

agrárias, levando sua voz camponesa, marcada por uma escolarização interrompida, a diversos territórios do país, evidenciando que a produção de saber político não se restringe aos espaços acadêmicos, mas se constrói, sobretudo, na experiência concreta das lutas sociais.

Ao enfatizar a importância da democratização do acesso às universidades, o palestrante ressalta a necessidade de que filhos e filhas de camponeses ocupem esses espaços, inclusive nos níveis mais elevados da formação acadêmica, como o doutorado, contribuindo ativamente na produção do conhecimento e na proposição de debates em eventos científicos de grande relevância. Após problematizar a negação histórica de direitos aos povos subalternizados e as múltiplas formas de opressão enfrentadas pelo Movimento Popular e Histórico de Canudos, encerra sua fala com uma reflexão sobre sua própria trajetória educacional, afirmando, com humildade e coragem, que, apesar das limitações impostas pela exclusão escolar, construiu seu caminho com ousadia, mantendo-se firme na luta por dias melhores. Finaliza, então, dizendo: “Queria pedir desculpas por não ter muito o conhecimento de tá falando palavras mais entendidas.”

Embora o palestrante avalie sua fala a partir dos parâmetros da norma culta, seu discurso produz forte densidade política e simbólica, ao narrar experiências concretas de mobilização, organização e resistência. Sua palavra demarca território, legitima saberes forjados na prática social e confronta hierarquias linguísticas que historicamente silenciam vozes populares. Ao afirmar seu direito de falar sem submeter-se aos critérios normativos impostos, o camponês exerce uma estratégia de resistência simbólica, reivindicando o reconhecimento de outras formas legítimas de produção de sentido e conhecimento.

### 2.1.2 OCIDENTALIZAÇÃO, ENQUADRAMENTO E SUBALTERNIZAÇÃO

Ocidentalização é a forma de enquadrar todas as partes do mundo em um modelo cultural, político, ideológico e socioeconômico europeu como mecanismo para consolidar sua hegemonia. A colonização é um processo de esvaziamento do outro para a imposição da “civilização” e modernidade, em nome da evolução social nos moldes do colonizador, anulando culturas, inteligências e expropriando as riquezas materiais e simbólicas.

Na tese de Rogério Fernandes de Macedo, “Sinologia Comparada: As bases da sinologia ocidental e a construção da sinologia chinesa com Wang Li”, ele traz a discussão de como o Ocidente impôs a barbárie para a expropriação, não só material, mas também da inteligência, e de como o Ocidente tentou esvaziar a China. Macedo mostra uma China com uma cultura forte,

uma escrita milenar, dificultando as missões jesuíticas que se esbarraram na imagem da cultura escrita e da língua. Uma cultura atea, característica de uma filosofia pagã, uma filosofia natural, em que a relação do homem com o outro e com a natureza é uma relação de valor e de superação dos domínios.

Com a escolha deste objeto de pesquisa para sua tese, Macedo traz contribuições para os brasileiros e outros países, fazendo entender como a violência da civilização ocidental sobre o outro inferioriza e descredibiliza para se apropriar das tecnologias e inteligências, rebaixando os chineses e exaltando “o método dos ocidentais que frequentemente desconsiderava o desenvolvimento científico dos chineses, o que fez com que os próprios intelectuais da China se sentissem inferiorizados, diante da forte propaganda de uma suposta modernidade ocidental” (Macedo, 2021, p. 210). Porém, a China dá exemplos de resistência aos enquadramentos, extraíndo da modernidade e da influência ocidental os benefícios para suas ciências sem abandonar suas concepções antigas e sua cultura. Engajados no desejo de quebrar os critérios ocidentais, os chineses extraem os benefícios para construir sua própria modernidade, conservando o pensamento filosófico antigo e sua identidade nacional.

Além da expansão europeia territorial e comercial, o outro objetivo era como levar o cristianismo a todas as partes do mundo, com esforço de manter a teologia como palavra de ordem. Era preciso dizimar e anular o que não se submetesse, o que não se enquadrasse. No Brasil, muitos indígenas foram dizimados por não se submeterem a todo tipo de ordem, e os que foram cooptados passaram a ser catequizados e tiveram suas línguas, suas culturas e suas religiões anuladas. O que os europeus não conseguiram na China, conseguiram no Brasil: impor o cristianismo aos indígenas como dispositivo de controle, condenando suas crenças e sua relação com a natureza, provocando a maior barbárie, obrigando-os a esquecerem seus modos de vida e a se conformarem com a nova ordem. Porém, a resistência indígena está na ordem do dia. Mesmo diante de tanta barbárie, muitas tribos preservaram suas culturas, suas línguas e tantas outras tentam resgatar suas tradições. Além da luta contra o apagamento cultural, a questão da terra, que já deveria ter sido superada, é hoje um dos maiores problemas indígenas. Eles tentam se defender dos garimpos ilegais e dos governos genocidas, que exterminam esses povos, tirando-lhes o chão, a existência, o alimento, causando desnutrição e morte. Quanta barbárie os povos indígenas já enfrentaram e continuam enfrentando com este sistema colonizador, mais de cinco séculos depois da invasão do território? Ecologicamente, os povos indígenas dão régua e compasso para o futuro do nosso país, dando exemplos de como deveria

ser a relação do homem com a natureza: exemplo de preservação e de enfrentamento aos exploradores de toda a riqueza natural.

Dessa forma, ao comparar a forma de como os europeus procuraram enquadrar e inferiorizar a cultura chinesa com os movimentos similares desses mesmos europeus, em relação à cultura brasileira, sobretudo a camponesa, percebemos que não temos um sistema tão forte para barrar os enquadramentos, nem soubemos tirar proveito da relação com o Ocidente para construir nossa modernidade, muito menos preservar nossa cultura e tradição das influências europeias. Somos educados para aceitar as condições de eternos colonizados, valorizando a língua estrangeira, a cultura e a modernidade ocidental.

É preciso reagir, sair dessa condição de assujeitados e extrair dessa comparação outros roteiros de organização e luta por mais direitos. Os povos marginalizados precisam atender ao chamado para a revolução e unir forças em busca de uma sociedade mais justa, tirando lições de organizações que enfrentaram a barbárie e conseguiram inspirar outras lutas, como o povo do Belo Monte e do Movimento Popular e Histórico de Canudos.

### 2.1.3 LUTAS CAMPONESAS E SUAS FORMAS DE COMBATE AOS DISPOSITIVOS DE PODER HEGEMÔNICO

Os povos camponeses, historicamente marginalizados e estigmatizados por não corresponderem aos padrões hegemônicos de “civilização” ocidental, permanecem submetidos a um processo contínuo de expropriação de seus direitos linguísticos, literários, culturais e simbólicos. Longe dos centros urbanos, enfrentam uma dupla violência: a material, que se manifesta na ausência sistemática de políticas públicas, e a simbólica, que os deslegitima como produtores de saber. Quando o Estado chega ao campo, chega de forma precária, fragmentada e insuficiente. As escolas rurais, frequentemente desprovidas de infraestrutura e de projetos pedagógicos que valorizem as culturas locais, tornam-se espaços de reprodução de preconceitos. Como consequência, muitos jovens e adultos ficam fora da escola, alimentando índices persistentes de analfabetismo e reforçando ciclos históricos de exclusão.

O acesso à saúde também é marcado pela desigualdade: a concentração de serviços nos centros urbanos obriga famílias camponesas a percorrerem longas distâncias por estradas intransitáveis. Somam-se a isso a política da seca, a precarização da agricultura familiar e a ausência de reforma agrária efetiva, fatores que aprofundam a vulnerabilidade das comunidades. Problemas como falta de moradia digna, saneamento básico inexistente e

ausência de apoio técnico e financeiro criam um cenário de privação estrutural deliberadamente produzido para manter o povo camponês em posição subalterna. Trata-se de um atraso planejado, uma tecnologia de poder que fabrica desigualdades para restringir direitos e limitar projetos de vida.

No campo da educação, o preconceito linguístico tem papel central nesse processo de exclusão: a escola muitas vezes opera como mecanismo de desvalorização da fala camponesa, convertendo-a em motivo de vergonha. Essa violência simbólica afasta jovens do ambiente escolar e compromete sua permanência, produzindo desistências que não se explicam pela falta de interesse, mas por um sistema que nega legitimidade à identidade linguística de quem vive no campo. Assim, a imposição da língua dominante deixa de ser instrumento de inclusão para se tornar barreira que impede o exercício pleno da cidadania e da dignidade. Nesse cenário, o êxodo rural surge não como escolha, mas como consequência de um conjunto de violências que fragiliza as possibilidades de permanência e de futuro.

Não se oferece o mínimo de estrutura para que eles se mantenham na escola e em suas comunidades. Com a ausência de projetos sociais de incentivo, os alunos desistem de estudar e saem em busca de oportunidade de emprego, geralmente em fazendas de café ou em mineradoras em outros estados, colocando em desvantagem social, política e econômica o povo camponês, sabendo que “se nós não formos capazes de, ao menos, reconhecer as desvantagens e discriminações com base na língua, nós não seremos capazes de trabalhar para uma mudança positiva” (Piller, 2016, p. 5, apud Silva, 2017, p. 667) no desenvolvimento social deste país.

Com as discriminações baseadas na língua, toda a produção cultural, a poética da oralidade, as tradições e os modos de vida do povo do campo são menosprezados por não se enquadrarem em uma modernidade ocidental que padroniza e exclui o que não se alinha aos seus interesses. Além da cultura, a linguística e a literatura são direitos negados por um poder hegemônico que impõe seus próprios sentidos, aniquilando o falante, silenciando o sujeito, negando-lhe a palavra como um direito de entrar na história, como um direito de falar de si. Falar de si com a sua palavra, esvaziada de normas padronizadas, com as suas variedades linguísticas, que “atendem as necessidades linguísticas das comunidades” (Bagno, 1999, p. 31), mas que estão longe do ideal europeu, do ideal dominante e:

[...] acabam por legitimar não só a superioridade inquestionável das línguas dominantes e todo o valor simbólico de mais adequadas à modernização que elas já carregam, como também os processos sócio-históricos e sociopolíticos de dominação colonial e pós-colonial, os quais, como sabemos, tiveram na

língua e em sua discursivização um dos principais meios de legitimação (Silva, 2017, p. 669).

O que não se enquadra nos padrões e ideais ocidentais precisa ser anulado, por representar um “obstáculo” para o desenvolvimento e para a modernização do país. Porém, os povos subalternizados agenciam práticas de resistência nesse processo hegemônico para combaterem as injustiças e saírem da condição de assujeitados.

E como formas de combate aos dispositivos de poder hegemônico, muitas lutas importantes no mundo têm o protagonismo do povo camponês, inspiradas nas lições do marxismo para o enfrentamento e para construção de uma sociedade mais justa. Na China, com a liderança de Mao Tsé-Tung, durante a expansão do domínio europeu, houve rebeliões camponesas contra o domínio das dinastias, formando um exército revolucionário. Em 1949, proclamaram a nova República Popular da China, aprendendo na prática que “Se se quer conhecer a teoria e os métodos da revolução, é preciso participar na revolução” (Mao Tsé-Tung, 2009, p.18). A partir do apoio das bases revolucionárias do Partido Comunista:

Os camponeses dominados tornaram-se os dominadores, enquanto que os senhores de terras sofreram a transformação inversa. Assim aconteceu sempre no mundo: o novo bate o velho, o novo substitui o velho, o velho morre para dar lugar ao novo, o novo emerge do velho (Mao, 2009, p. 62).

Mudanças estruturais na sociedade, a necessidade de uma reforma agrária e a busca por igualdade social uniram camponeses, operários e outros grupos sociais em uma revolução necessária. Com a consolidação da reforma agrária, os demais setores da sociedade avançariam, pois teriam a matéria-prima essencial para seu desenvolvimento.

Mao Tse-tung não só escapa, com seu exército de camponeses, mas reinventa a teoria da revolução socialista, agora com ênfase nos camponeses, na luta de guerrilha, e com perspectiva econômica não economicista, mas fundada no desenvolvimento cultural e econômico-diferencial das Comunas Rurais Populares (Santos, 2016, p. 85).

A luta camponesa na China é inspiração para novas revoluções camponesas, pois supera o poder hegemônico e promove a transformação. Se hoje a China é um país com um grande potencial econômico, político e cultural, foi porque construiu coletivamente o presente que transformaria o futuro da nação, preservando sua língua, sua cultura e suas tradições dos enquadramentos ocidentais.

A luta é constante, principalmente quando se pertence a uma camada mais baixa da sociedade. A história mostra a labuta dos subalternizados para sobreviver em uma sociedade dominante que detém o poder capitalista.

Isso nos ajuda a compreender que, na sociedade de classes, as revoluções e as guerras revolucionárias são inevitáveis, que sem elas é impossível um salto no desenvolvimento da sociedade, é impossível derrubar as classes dominantes reacionárias, ficando o povo impossibilitado de conquistar o poder político (Mao, 2009, p.74).

Esta é também a lição do marxismo: a transformação só é possível por meio da práxis revolucionária de um sujeito capaz de extinguir a dominação burguesa, resistindo à subjugação imposta por uma sociedade exploradora.

Nesse sentido, uma série de noções caras ao marxismo – a exemplo de luta de classes, sindicatos, partidos comunistas e socialistas, materialismo histórico e dialético, ditadura do proletariado, etapismo histórico, nacionalismo como lugar da construção da consciência de classe, internacionalismo como lugar de enfrentamento dos tentáculos do capital e suas formas de metabolismo e reificação – será questionada e suplementada, revista, reposicionada ou simplesmente abandonada, uma a uma, como categorias já superadas e sem rendimento epistemológico e político (Santos, 2016, p. 34).

Nas revoluções camponesas que aconteceram pelo mundo e pelo Brasil, os povos tentavam mudar suas condições sociais, sair da servidão e mudar a estrutura injusta da sociedade. Em Canudos e em Monte Santo não foi diferente. Movimentos camponeses promoveram duas das maiores revoluções da Bahia contra o atraso planejado: o povo do Belo Monte, liderado por Antônio Conselheiro, e o povo do Movimento Popular e Histórico de Canudos, liderado pelo Pe. Enoque. Esses movimentos engrandeceram e elevaram o nível do povo camponês. “Elevar o Nível é acatar o rompimento com este predomínio burguês e expulsar todos os traços do colonialismo cultural, em proveito do reconhecimento, da grandeza do ser” (Oliveira, 2016, p. 12).

Assim como o marxismo, esses movimentos revolucionários defendiam a justiça social, acreditando que “Se a riqueza material existente na face da Terra deriva da natureza (água, ar, minérios, luz) e da força de trabalho vendida pelos trabalhadores, então é preciso anular e reverter a lógica capitalista” (Santos, 2016, p.156-157), é preciso derrubar o sustentáculo dos poderes dominantes da sociedade.

Seguindo a *ordem de despejo* de suas terras, da sua cultura, da sua língua, do próprio ser, e abatidos pela opressão, os camponeses se juntam a Antônio Conselheiro no Belo Monte

para promoverem o socialismo dentro da caatinga, porque o socialismo está em toda luta por direito, está presente onde tem gente resistindo, criando condições para se organizar. Essa organização provocou a igreja, os latifundiários, poder judiciário e poder político-econômico do país, e, com a união desse sistema bárbaro, cometeram o maior martírio da história sertaneja. Os belomontenses resistiram até a morte e não se renderam, pois sabiam que não havia nenhuma perspectiva de vida fora dali.

Juntaram-se nesse socialismo sertanejo os negros, mestiços, indígenas e outros camponeses arrasados pela miséria, pelo atraso planejado. Seus modos de vida, suas formas de falar, de se vestir, de se organizar estavam fora dos moldes ocidentais e Euclides da Cunha, escritor de “Os Sertões”, enviado à guerra como jornalista, preocupado com a apuração da raça, inferioriza o povo camponês, comparando-o com sulistas, a partir de parâmetros europeus, e diz que “O gaúcho do Sul, ao encontrá-lo nesse instante, sobreolhá-lo-ia comiserado” (Cunha, 2012, p.102), classificando-os entre raças inferiores e superiores em nome da evolução social. Na visão de Euclides, o aspecto do sertanejo:

É desgracioso, desengonçado, torto. Hércules-Quasímodo, reflete no aspecto a fealdade típica dos fracos. O andar sem firmeza, sem aprumo, quase gigante e sinuoso, aparenta a translação de membros desarticulados. Agrava-o a postura normalmente abatida, num manifestar de displicência que lhe dá um caráter de humildade deprimente (Cunha, 2012, p.100).

O critério racial, com a superioridade da raça branca, é um pensamento colonialista, uma construção política e ideológica para enquadrar o mundo nos ideais culturais europeus. O povo do Belo Monte cria suas formas de combate aos dispositivos de poder, assim como o Movimento Popular e Histórico de Canudos, quase um século depois, inspirado nos ideais de Antônio Conselheiro e em outras forças libertárias. E, quase 100 anos depois, em que situação se encontrava o povo camponês? Questões como terra, água, saúde, fome, violência, educação, corrupção, latifundiários, religião e poderes opressores: o que tinha sido superado desde a guerra de Canudos?

O projeto hegemônico é o mesmo e com o tema da Nona Celebração Popular pelos Mártires de Canudos, “Nós, gente humilde, administrando nossas lutas e crenças num País limpo e justo: Eis o Canudos Popular”, mostra que a revolução só pode partir da luta coletiva dessa gente simples por um país mais justo. E foi essa gente simples, nordestina, que derrubou a extrema direita, que salvou o país do domínio fascista em pleno século XXI, sinal de que é possível esperar. “Não é, porém, a esperança um cruzar de braços e esperar. Movo-me na esperança enquanto luto e, se luto com esperança, espero” (Freire, 2013, p.114).

O Movimento de Canudos revolucionou, em Monte Santo e região. Muitos camponeses, mesmo não tendo acesso à educação formal, encontraram na organização uma formação social séria, que elevou o nível do povo. Seu modo simples de falar nunca foi uma barreira, pois aprenderam a valorizar a própria identidade. Além disso, compreenderam que, se falassem “errado”, a culpa não era sua, mas sim a imagem de atraso arquitetada para inferiorizá-los. O que lhes restava, então, era lutar por igualdade de oportunidades.

A língua nunca foi um impedimento para o povo do Movimento. Em momentos de representação diante de presidentes, governadores ou qualquer outro representante, a sua voz era o seu poder. Isso não quer dizer, porém, que os direitos linguísticos, literários e culturais não tenham feito falta a esse povo. Em desvantagem pela ausência desses direitos, o Movimento de Canudos, muitas vezes, teve sua luta esvaziada pelo nomadismo forçado dos jovens, que, por falta de oportunidades, precisavam renunciar à escola, à terra e às suas lutas em busca de sobrevivência em outros estados. No entanto, o que fica em evidência não são as faltas, e sim os desvios sociais desse povo, que soube preencher as ausências com outros dispositivos de resistência.

E, com essa formação e o conhecimento dos seus direitos, o povo recuperou suas terras das mãos dos grileiros na força do “vento da meia-noite”<sup>7</sup>, enfrentando pistoleiros. Reivindicaram, junto ao governo federal, melhorias para saúde, educação, construção de barragens, cisternas etc. Crianças se organizavam para reivindicar educação de qualidade, denunciavam a falta de merenda escolar e de estrutura, pois muitas escolas funcionavam embaixo de pés de umbuzeiro. Porém, essa consciência de buscar os direitos só foi possível depois da elevação de nível do povo camponês, elevação esta, conquistada a partir das lutas e formação das comunidades de bases, através da liderança de Pe. Enoque. Antes, a alienação política e religiosa provocava o conformismo com a seca, com a violência e com as injustiças sociais.

Com a chegada do Pe. Enoque em Monte Santo, os poderes ali instituídos são estremecidos, pois começava um novo roteiro de organização, no qual os sujeitos saíam da condição de subserviência para a elevação da consciência. O conformismo religioso e político dava lugar à rebeldia dos subalternizados, que saíam da “lei do silêncio” e da mordaza, não aceitando mais as promessas políticas vazias, o evangelho burguês, nem se submeter aos critérios dominantes que os consideravam como sub-raças.

---

<sup>7</sup> Vento da meia-noite era o momento em que os camponeses iam cortar o arame das terras dos grileiros durante à noite para evitar confrontos e mortes.

Tecer assuntos como direitos linguísticos, literários e culturais, luta camponesa, subalternidade e enquadramentos ocidentais é movimentar cenas da eterna luta de classes e da negação de direitos dos povos subalternizados, que lutam para sair da condição de assujeitados, inventando novas formas de desvios sociais para resistir às ausências do Estado e aos enquadramentos impostos.

Os povos camponeses protagonizaram lutas no mundo inteiro por um modelo de sociedade mais justa. Certamente, ouviram o chamado do Manifesto Comunista: “Proletários de todos os países, uni-vos!” (Engels; Marx, 1999, p.65). Um chamado para o enfrentamento ao sistema; um instrumento teórico que eleva o nível da consciência de classe, a partir de uma convocação feita por Marx e Engels, com um desdobramento socialista, no qual plantou sua semente de combate ferrenho ao capitalismo. Um documento com uma inspiração concreta de reflexão e convocação do trabalhador para o levante contra as grandes ordens mundiais, assim como a primeira missa de Canudos em 1984, articulada pelo Pe. Enoque, que fez o grande chamado para que o povo arrancasse do fundo das águas do Cocorobó a memória apagada dos camponeses que ali resistiram e deixaram a inspiração de luta sertaneja para o mundo.

Estes chamados semearam a cultura libertária, deixando exemplos de como enfrentar a cultura dominante de controle da sociedade. Chamados que trazem inspirações para novos roteiros de lutas contra os enquadramentos, contra a modernidade imposta, criando estratégias de resistência contra o apagamento das nossas memórias, da nossa língua, da nossa cultura, contra a negação dos nossos direitos ao conhecimento. É por meio do acesso crítico ao conhecimento que se tornam possíveis a redução das desigualdades e a ampliação das condições de justiça social, ao criar oportunidades reais de participação, autonomia e emancipação. O saber, não apenas amplia horizontes individuais, mas possibilita a ocupação de espaços historicamente reservados às elites, rompendo barreiras simbólicas, sociais e institucionais que sustentam privilégios. Ao garantir que sujeitos das classes populares ingressem, permaneçam e protagonizem esses territórios, o conhecimento contribui para a democratização efetiva das estruturas de poder, tensionando hierarquias e produzindo novas formas de pertencimento social.

Sem esse trabalho de problematização e enfrentamento aos critérios impostos aos povos marginalizados em nome de uma modernidade ocidental, não encontraremos condições necessárias para prosseguir resistindo, quebrando regras e inventando novas formas de organização em direção à revolução brasileira.

## 2.2 MOVIMENTO POPULAR E HISTÓRICO DE CANUDOS: POÉTICAS ORAIS DA CULTURA POPULAR REPRESENTADAS NAS MÚSICAS DO PE. ENOQUE OLIVEIRA

“E Canudos apareceu, trazendo fartura pro chão, o homem cansado viveu, do atraso se fez comunhão”.

(Trecho da música: Mundo de irmãos. Pe. Enoque Oliveira)

Quando Pe. Enoque assume a paróquia em outubro de 1981, encontra um contexto de miséria do povo camponês, com desnutrição e fome, que causava a mortalidade infantil. Grileiros, com apoio do judiciário, falsificavam documentos e grilavam as pequenas áreas do povo do campo, cercando até os terreiros de suas casas, de onde tiravam o sustento. A igreja pregava para matar a fome do povo com o evangelho da submissão ao poder dominante, enquanto o poder público fazia promessas vazias. O Padre, então, toma como exemplo a organização de Canudos, que enfrentou latifundiários, a igreja e políticos, para forjar a luta em Monte Santo e desafiar os mesmos poderes que Conselheiro e seu povo desafiaram.

O Padre foi enviado para mediar os conflitos de terras no município, mas a igreja não esperava que ele tomasse partido pelo povo e começasse a instrumentalizá-los com o conhecimento dos seus direitos. Ao invés de pregar a submissão aos grileiros, o padre provoca uma revolução, incentivando o povo a reagir àquela condição e criar estratégias de enfrentamento.

Inspirado na luta camponesa de Canudos, Enoque faz um trabalho de resgate da história e começa a refletir, durante as missas, quais os motivos que levaram aqueles sertanejos do Belo Monte a se reunirem em uma comunidade para viver uma vida em igualdade. Porém, mexer numa história que já estava encoberta pelas águas, para esconder a vergonha do massacre, geraria conflitos com a imprensa, com os poderosos e com a própria igreja, que decide expulsar o padre por se desviar dos propósitos da instituição:

Desse modo, o resgate de Canudos, incorporado à vivência dos camponeses gerou um progressivo afastamento (na práxis) das dioceses ao trabalho de Monte Santo. Envolvida naquele quadro novo que o clero não desejava, a Igreja viu-se entre a cruz e a espada: ou apoiava o trabalho das comunidades de Monte Santo associado ao resgate de Canudos e se expunha a um embate aberto e claro com a justiça, latifundiários, políticos, ou se juntava a eles para combater o trabalho. Optou-se pela saída de 1897 (Oliveira, 1997, p.89).

O Movimento de Canudos seguia independente, o povo escolhia de que lado ficar, e Enoque conta como era a pressão para que o povo abandonasse a luta:

Na década de noventa o movimento seguiu seu caminho tortuoso. A macambira ardeu nos confrontantes da luta. A terra tostada das imburana tremeu na sola de nossas pisadas. Pois foi nas dificultosas assembléias nas roças à sombra dos umbuzeirais que resistimos. Vimos os novos jaguncinhos atacados. Os camponeses "alugados" para fazer catequese. O catecismo substituindo o furor evangélico (Oliveira, 1997, 118).

Como os movimentos sociais são para os que têm coragem, os sertanejos calejados, sofridos e marginalizados continuaram na luta. No momento de batalhas ao som da canção das comunidades eclesiais de base, nascidas no seio das massas, o coração do povo pulsa e em um só grito, todos cantam:

Já chega de tanto sofrer  
 Já chega de tanto esperar  
 A luta vai ser tão difícil  
 Na lei ou na marra  
 Nós vamos ganhar

É possível imaginar, ao ouvir esta música, a movência do corpo e da voz em ação, o efeito da presença dos corpos dos que já não estão mais entre nós, mas que ainda inspiram o desejo de um sertão mais justo:

Ora, a voz é querer dizer e vontade de existência, lugar de uma ausência que, nela, se transforma em presença; ela modula os influxos cósmicos que nos atravessam e capta sinais: ressonância infinita que faz cantar toda matéria (Zumthor, 1997, p.11).

Os sertanejos já não se assujeitam mais ao sistema, o signo é o da libertação. Com as mãos calejadas, eles encontram, na união, a força para lutar pela sua sobrevivência. Sua voz é seu instrumento de enfrentamento. Nada mais cala um povo revolucionário.

O povo se rebela, se articula, cria estratégias de resistência através do trabalho coletivo, assim como em Canudos. Porém, as organizações sociais incomodam e provocam os poderes dominantes, que trabalham para exterminar, violentamente, qualquer possibilidade de enfrentamento. O Movimento de Canudos, com a liderança do Pe. Enoque, colocava em risco

todo o projeto engendrado pelo governo, de se aliar a instituições como a igreja, como instrumento de manipulação para manter o atraso planejado e a alienação; assim como Conselheiro e seus seguidores provocaram esses poderes, porque tinham a intenção de conquistar uma situação de vida melhor no meio dessa caatinga esquecida; e, na música de Pe. Enoque, “Bravos guerreiros”, Conselheiro se pergunta o que aquele povo fez para merecer a degola:

E o que eu fiz pra merecer  
Esta degola vendo morrer  
Meus seguidores a soluçar  
Bravos guerreiros a se acabar.

Andei do sertão ao mar  
Andei do mar ao sertão  
Uni em todo lugar  
Nortistas de sangue irmão.

Preguei do evangelho, a fé  
Amei quanto pode a vida  
Preguei o que Deus mais quer  
A terra bem dividida.

Nordeste que eu tento amei  
Nos olhos do lavrador  
Um dia amanhecerá  
Liberto do agressor.

Reparto contigo a dor  
Irmão do meu povo irmão  
Canudos flora na terra  
A guerra não foi em vão.

Canudos germinou, a guerra não foi em vão, plantou a semente na história, e brotaram, das mãos proféticas camponesas, as mais belas ideias de comunhão, de partilha e de superação da condição de oprimido.

### 2.2.1 POÉTICA DA ORALIDADE NO SERTÃO DO ATRASO PLANEJADO

Por meio da poética da voz, torna-se possível insurgir-se, transgredir normas, expressar afetos, emoções e elaborar narrativas que entrelaçam memórias individuais e coletivas forjadas nas interações sociais. A oralidade, enquanto prática cultural e política, configura-se como espaço privilegiado de produção de sentidos, no qual se inscrevem o modo de vida de um povo, suas lutas, suas formas de organização comunitária, as condições históricas de existência e suas visões de mundo. A palavra falada não se limita à comunicação, mas constitui um território simbólico de resistência, no qual se afirmam identidades, pertencimentos e projetos coletivos, revelando a centralidade da voz na preservação da memória social e na construção da ação política. Ao narrar um fato através de uma música, o compositor mobiliza o corpo, a memória e a linguagem do receptor.

No sertão, onde o índice de analfabetismo era assustador, a música vem como uma decodificação do mundo, pois o sujeito não precisa saber ler para memorizar uma música. Ele tem acesso a um texto, o reconhece pela voz de alguém e interpreta, de acordo com sua visão de mundo. Os camponeses, em sua maioria não alfabetizados, tinham acesso às músicas como um instrumento de elevação do conhecimento: “Nota-se que nunca frequentaram escola, porque em Monte Santo, como no sertão de Canudos, o analfabetismo impera qual praga devoradora” (Oliveira, 1997, p. 92), o que não impedia seu exercício crítico-cultural, pois na luta eles aprendiam a ampliar a visão de mundo, a transformar a realidade em que viviam, “[...] onde mesmo sem escolaridade, elaboram uma visão crítica de seu país, da exploração do sertão e expressam a convicção de que só pela luta e união, acreditam realizar os seus sonhos” (Oliveira, 1997, p. 92).

Conseguem situar o seu mundo, o estado, a terra, personagens bíblicos. Distinguem o que é oficial do popular e exprimem a consciência da origem das guerras, da grilagem da exploração dos impostos, da ação violenta da polícia e de como o estado os desrespeitam (Oliveira, 1997, p.92).

O analfabetismo é planejado para encabrestar o sujeito, idealizado, principalmente, para o povo camponês esquecido no sertão árido, sem direito à terra, à água, à vida digna. Mas o

povo organizado dobra o poder, denuncia, se rebela através das poéticas orais. A literatura também é dos que não sabem decodificar as letras, mas que sabem ler o mundo. Através das narrativas presentes nas músicas, os camponeses do Movimento Popular e Histórico de Canudos conheceram a história da guerra, a força do sertanejo canudense, denunciaram os poderes religiosos, políticos e latifundiários instituídos no município de Monte Santo e elevaram seu conhecimento, instrumento tão importante para a libertação.

O padre militante enfrentava os coronéis que ditavam as regras e ainda utilizavam a igreja como instrumento alienador. O Movimento se inspirava na história de luta dos sertanejos resistentes da Guerra de Canudos, para mobilizar os camponeses a lutarem por suas terras e por dignidade. A música “Deixem-me viver” é um grito de liberdade e esperança do povo oprimido:

Deixem-me viver

Deixem-me falar

Deixem-me crescer

Deixem-me organizar

Quando eu vivia no sertão

Aos pés de quem devia me mandar

Gemia calo e dor nas minhas mãos

A canga era pesada pra levar

Aí apareceu pelo sertão

Um monte que passou a cativar

Tão belo ajuntou o povo irmão

Patrão e opressor não tinha lá.

Canudos outra vez vai florescer

A vida como um galho vai frondar

A luta pela terra gera o pão

Amores vão de novo começar.

Canudos se espalhou pelo país

Embora os tubarões queiram morder

Nas roças e nas vilas o que se diz:

O povo organizado vai vencer.

Essa música foi composta no momento de intensidade das perseguições para atender e responder a um clima pesado de violência e ameaças de morte ao padre e aos demais participantes do Movimento. Produzida no “sistema da caatinga” (Oliveira, 2011), enquanto o padre caminhava nas veredas das comunidades rurais, com seu gravador na mão. A música tornou-se um hino no Brasil inteiro. Vários movimentos sociais cantam em momentos de batalhas, movimentando multidões com esse grito de libertação: “Deixem-me”. Deixem-me, através da luta, do suor, da mão calejada, através do exemplo da luta dos camponeses de Canudos e de Antônio Conselheiro, transgredir o poder dominante.

O resgate da história de Canudos era um dos objetivos do Pe. Enoque Oliveira. Para ele, era necessário denunciar esse massacre, mas, mais importante do que a denúncia, era tirar as lições da luta de Conselheiro e mobilizar os camponeses do mesmo sertão injustiçado para enfrentar os signos da dominação.

Um dos momentos mais marcantes do início do Movimento foi a celebração da primeira missa de Canudos, em 28 de julho de 1984. Todos os olhares se voltaram para Canudos e para a paróquia de Monte Santo, naquele momento. A imprensa reagiu, mobilizando as opiniões sobre o resgate da história, tentando impedir a realização da missa:

A 26 de julho de 1984, véspera da realização da missa, o Jornal A Tarde, desponta com o editorial “Preparando a Guerrilha” diz “Infelizmente alguns sinistros personagens do chamado clero engajado pensam de forma diferente e apresentam os fatos como consumados e definitivos servindo para seus objetivos políticos ideológicos, porém abrindo uma frente de divergências com as Forças Armadas(mais precisamente o Exército que enfrentou Canudos) num momento de instabilidade política nacional e tendo como cenário a região que se apresenta como a maior vítima da atual crise econômica do país: o nordeste, e, no coração do nordeste, o tórrido sertão da Bahia” (Oliveira, 1997, p. 94).

As manifestações contrárias à realização da missa não impediram que ela fosse realizada, e a multidão, liderada pelo Pe. Enoque, cantava numa só voz, num só corpo, numa só alma, a música “Canudos não morreu”. “A multidão inaugurava uma nova fase da religiosidade profética proclamando as tábuas das leis e decretos do novo Canudos do Povo” (Oliveira, 1997, p. 96).

Alegria povo meu

Pois Canudos não morreu

Está vivo na união  
 Tá na fé no coração  
 No coração.

Tá no homem na mulher  
 Tá na flor da minha fé  
 Tá na terra, na alegria  
 No amor, na rebeldia

Pois Canudos uma paixão  
 Uma luta um sonho bom  
 Um caminho, um sacrificio  
 Pra vencer o precipício.

Canudos não tinha morrido; estava na esperança daquele povo, estava na resistência, na inspiração dos sertanejos, que sempre ocuparam os mesmos espaços de marginalização.

Para Enoque, essa história não podia ficar sepultada sob as águas do açude do Cocorobó ou sob a interpretação tendenciosa da ideologia dominante, reduzindo a luta daquele povo a fanatismo, nem ficar presa aos círculos universitários e no âmbito elitista dos estudos de história. A luta tinha nascido do povo e tinha que voltar para o povo com a versão do vencido, não do vencedor. Era necessário desconstruir uma imagem criada para deslegitimar a resistência de Canudos. O povo precisava se reconhecer naquele espaço de exploração para alimentar a coragem para reagir e sair da condição de subalternizado.

As notas musicais dão vida ao clamor dos excluídos e demonstram a utopia sertaneja que sonha com a ruptura da sociedade existente, imaginando uma sociedade sem opressão com igualdade e justiça, assim como a comunidade de Antônio Conselheiro. A música é a poesia em movimento, que tem o poder de representatividade.

## 2.2.2 A MÚSICA COMO PODER DE REPRESENTAÇÃO HISTÓRICA, POLÍTICA E RELIGIOSA

As canções são poesias em movimento, que promovem a dança literária das palavras e intermediam a voz. As canções de Canudos são instrumentos intermediários para externar o

sentimento e a voz silenciada. Pela música, foi possível perceber a força dos camponeses, ao resistirem às tentativas de silenciamento.

As músicas trazem narrativas que demarcam território, porque “Narrar é dizer quem se é, de onde se fala e o que se quer tornar público a respeito de determinado grupo ou indivíduo. Desse modo, as narrativas revelam identidades” (Costa, 2018, p. 203). O povo do Movimento de Canudos se reconhecia enquanto grupo organizado, que não se dobrava a nenhuma forma de poder. Sua identidade de sujeitos, dotados de uma consciência crítica construída nas organizações sociais, era o que os diferenciava dos demais grupos.

[...] um saber-fazer e de um saber-dizer, a performance manifesta um saber-ser no tempo e no espaço. [...]. É pelo corpo que nós somos tempo e lugar: voz proclama emanação do nosso ser [...]. É por isso que a performance é também instância de simbolização: de integração de nossa relatividade corporal na harmonia cósmica significada pela voz; de integração da multiplicidade das trocas semânticas na unicidade de uma presença (Zumthor, 1997, p.157).

Ao se mobilizarem na luta pela terra, os camponeses caminharam sem medo ao lado da morte, com jagunços preparados para impedir o “vento forte”, como também era chamado o corte de arames das cercas dos poderosos que barravam a passagem dos sertanejos para uma vida melhor. Nas assembleias, eram traçadas estratégias de enfrentamento aos grileiros, que se apossavam das terras dos pequenos posseiros, e todos cantavam a música, “Querem cercar o sertão”, com muita força e sintonia:

Querem cercar o sertão  
 Querem vender o país  
 Querem botar num curral  
 O povo simples como animal.

Nós deixa  
 Nós não deixa não

Seja o que Deus quiser  
 Canudos quem vai mandar  
 Venha donde vier  
 O vento forte  
 É quem dirá

A gente quer o melhor  
 Tem sonhos que vão no além  
 O jeito é ficar feliz  
 Canudear é querer bem

Numa linguagem simples do povo, Enoque provoca com a frase: “nós deixa, nós não deixa não”, para mostrar seu respeito pela cultura, pela identidade e pelos meios de produção daquele povo sertanejo. Nessa música, além do respeito às variedades linguísticas, o compositor ainda forja um novo verbo. O verbo Canudear é significado como querer bem. Canudear é querer bem ao próximo, trabalhar em igualdade, comunhão e partilhar os frutos das conquistas. No mesmo tom de enfrentamento, na música “O sertão vai virar mar”, os camponeses demonstram que não aceitarão mais a opressão e que o caminho para vencer as batalhas é a união:

Se o sertão vai virar mar  
 E se o mar virar sertão  
 Eu vou ter água  
 Pra molhar meu coração

Já chega de seca, de fome  
 de atraso, de tudo  
 Já chega de dor de miséria  
 De tudo o que deu

Já chega de promessas  
 Já chega de ilusão  
 Já chega de sofrer  
 Já chega de opressão  
 Espero um novo dia  
 O mundo vai brilhar  
 Juntando os nossos pulsos  
 O povo vencerá!

A religiosidade continuou sendo um traço forte do Movimento de Canudos. O padre, mesmo expulso da igreja, continuou com o cristianismo, se afastando dos dogmas e pregando o evangelho da libertação, da revolução pela palavra. As músicas se tornaram o catecismo do povo. Elas têm as características da evangelização pregada pelo Pe. Enoque, trazendo a fé associada aos problemas sociais, juntando forças para transformar a realidade. A multidão soltava a voz na esperança de ser ouvida pela mãe de Jesus, “Maria dos povos”:

Ah, ave, ave (bis)

Maria dos povos da América Latina

Feridos do Sul ao Caribe Latino

Maria teu nome, nos mares e serras

É vida é promessa de paz nestas terras

Maria da fé e mãe da pobreza

Dos trabalhadores que a ti te festejam

Liberta os negros, os índios nativos

Que te reconhecem, mãe dos oprimidos

Maria das dores, da gente sofrida

Conduz os teus filhos pras grandes saídas

Recobra teu sangue, assina teu brado.

Já chega de fome, de dor, de enfado.

Maria da paz, teu canto é notícia

É luz é protesto, contra a injustiça

Nos fóruns do mundo, ensina a verdade

Nas roças dos povos planta liberdade.

Nestes caminhos da fé e das vivências proféticas, o povo se organiza para se fortalecer coletivamente, semear através da luta e partilhar a colheita. O momento da comunhão é o ato simbólico da partilha do vinho e do pão nas Celebrações Populares pelos Mártires de Canudos, e representa a experiência do Belo Monte como ideal de valores igualitários, como a participação, união, partilha, vivência profética, fortalecimento da cultura camponesa,

exemplos de alternativas de vida nessa região do sertão tão sacrificada, há séculos. O propósito, portanto, desse momento, é o fortalecimento da luta diária, alimentando-se do sonho da defesa da terra, da água e dos direitos que possibilitam uma vida digna, para que os camponeses, juntos, trabalhem a construção de uma realidade mais justa e fraterna, com a força dessa comum união, dessa solidariedade, do esforço coletivo, exemplos da luta dos nossos antepassados em Canudos.

#### Comunhão

O vinho transformado, eis a bebida  
 Divino pão sagrado, a comunhão  
 No cordeiro imolado, a morte é vida  
 No ato da partilha, a visão (bis)

Sob corpos empilhados  
 Exala a ausência de pão  
 É chão, é morte, agonia  
 Ó Deus, salve a união

O pão repartido na mesa  
 Memória do cristo senhor  
 Alimento fiel, com certeza  
 A crença ferida ressuscitou!

De enxada e terço em punho  
 Catando na seca a ração  
 Os vivos vão lembrar contentes  
 Canudos, feliz mutirão.

No altar se dá a comida  
 O corpo doado nas mãos  
 É cristo, abundante alimento  
 Lá fora, o difícil é ter pão

Do gesto humano da ceia  
 Ouviu-se a lamentação  
 Roça, punhal, que semeiam  
 A flor brilhará nos sertões.

Cada corpo presente nas assembleias tem um peso e uma representação política. Corpos que sofrem com diversas formas de violência e encontram na voz, na poética musical e na força da coletividade o poder para abalar as estruturas de opressão. Corpos movidos pela fé e esperança, por justiça, questionam Deus: quando terão direito a uma vida digna? Quando o mundo vai sair das mãos dos opressores, para se tornar o mundo da libertação e da igualdade social?

Pai nosso  
 Pai, pai nosso  
 Quando é que este mundo será nosso?

Pai nosso quando o mundo será nosso  
 Dos pobres nossos irmãos  
 Pai nosso como é duro ver minha gente  
 Crucificada pela opressão.

Pai nosso quem enxugará os prantos  
 Dos povos que não tem pão  
 Pai nosso quem saciará os povos  
 De graça, libertação.

Pai nosso dessa América ferida  
 Ah vida, quanta aflição  
 Pai nosso quando vem a liberdade  
 Dos povos dessas nações.

Pai nosso o coração de nossa gente  
 Despedaçado, quer solução

Pai nosso a esperança do presente  
É igualdade, repartição.

Pai nosso quando a terra será nossa  
Dos pobres, das multidões  
Pai nosso quando o mundo será nosso  
Dos povos, sem divisões.

A canção opera uma potente resignificação da oração cristã tradicional, deslocando-a do campo da devoção intimista para o território da denúncia social e da insurgência simbólica. Ao interrogar Deus sobre quando o mundo e a terra serão efetivamente dos povos, o texto desestabiliza as bases religiosas que historicamente legitimaram a desigualdade, a concentração fundiária e a exclusão. As imagens da fome, da dor, da crucificação cotidiana e da América Latina ferida evidenciam a permanência de estruturas coloniais que continuam a produzir sofrimento, silenciamento e subalternização. Nessa composição, Pe. Enoque faz a oração transformar-se em discurso político, no qual a fé se converte em linguagem de enfrentamento, convocando o povo à construção coletiva da igualdade, da repartição e da liberdade. A poética articula espiritualidade e crítica social, afirmando uma ética da vida que se opõe frontalmente às lógicas da exploração e do privilégio.

A música *Marcha Final* alcança reconhecimento semelhante ao de *Deixem-me Viver*, consolidando-se como uma das expressões mais emblemáticas da espiritualidade insurgente identificada com a teologia da libertação. Composta por Pe. Enoque, em 1988, no Parque Ibirapuera, em São Paulo, a obra integra a chamada *Missa de Canudos*, configurando-se como um texto que articula teatro, música e memória histórica. Sua gênese está atravessada por tensões políticas e eclesiais: convidado a compor uma música para o cortejo final da minissérie *O Pagador de Promessas*, cuja narrativa dialogava com conflitos vivenciados pelo próprio sacerdote, Enoque transforma a encomenda artística em gesto de afirmação crítica. Contudo, o acirramento das disputas com setores conservadores da igreja resultou em sua expulsão, e a composição acabou excluída do projeto audiovisual.

Mesmo ausente da minissérie, *Marcha Final* converte-se em hino do Movimento, entoada em assembleias e celebrações como expressão estética da memória e da resistência popular. Seis anos após sua composição, ao ser gravada por Fábio Paes e Jurema Paes, com o

título “Salve Canudos”, a canção ultrapassa os limites locais e amplia sua circulação, projetando para outros espaços a narrativa sertaneja de dor, fé e insurgência.

Marcha Final

Dentro do Cocorobó

Ouviu-se um grito

Por almas inundadas

Raquel chorou

Do horror da terra quente se escuta

Gritos de dor

Das batalhas e massacres

Milhões de mortos

Da espora da opressão

A triste sorte

Geme o povo dos sertões

Soltam gritos

Gritos de dor

Salve, salve Canudos

Roga Deus, ó Maria

Benze o povo e eleva

Cristo é seu guia

Do navio e da aldeia

Nos misturamos

Índios, negros e roceiros

A marca herdamos

Do deserto das três raças

Deus chama a promessa

Salve, salve Canudos

Roga Deus, ó Maria

Benze o povo e eleva  
Cristo é seu guia

De beatos e missões  
A fé colhemos  
Da escola da enxada  
Partilhamos  
Do conselho dos profetas  
Ouvimos libertação

Pe. Enoque constrói, nessa canção, uma narrativa histórico-poética profundamente marcada pela memória coletiva da violência, da dor e da resistência que atravessam a história de Canudos e dos sertões brasileiros. As imagens evocadas - o Cocorobó, os gritos, os massacres, o choro, a opressão - compõem um quadro simbólico da barbárie imposta ao povo sertanejo, ao mesmo tempo em que denunciam o extermínio sistemático de populações subalternizadas. A musicalidade opera como linguagem de memória e denúncia, transformando o sofrimento histórico em expressão estética e política. Ao mobilizar referências às batalhas, às mortes em massa e à dor coletiva, ele reinscreve Canudos no imaginário social como território de martírio, mas também de dignidade, reafirmando a centralidade da experiência popular na construção da história nacional.

Simultaneamente, a obra elabora uma dimensão mística e emancipatória, na qual fé, diversidade étnica e organização comunitária se entrelaçam como fundamentos da resistência. A presença de indígenas, negros e trabalhadores rurais aponta para a constituição plural do povo sertanejo e para a herança coletiva das lutas sociais. A religiosidade popular aparece não como instrumento de resignação, mas como força mobilizadora, capaz de sustentar a esperança, a solidariedade e o compromisso político. Nesse sentido, a evocação a Deus, a Maria e a Cristo adquire contornos libertadores, articulando espiritualidade e luta social. Assim, a canção ultrapassa o registro estético para se afirmar como instrumento de elaboração histórica, consciência crítica e mobilização coletiva. Ao articular memória, fé e luta social, a obra converte a experiência popular em linguagem política, capaz de tensionar narrativas hegemônicas e afirmar projetos emancipatórios.

O Movimento Popular e Histórico de Canudos permanece vivo e atuante, sustentado por uma memória coletiva que se atualiza nas práticas organizativas, culturais e políticas. Contudo,

assim como ocorre com grande parte dos movimentos sociais contemporâneos, observa-se um certo arrefecimento das mobilizações, resultado de um contexto marcado pela intensificação das desigualdades, do fundamentalismo religioso e pelo avanço de projetos que operam a desarticulação sistemática das lutas populares. Embora as pautas históricas permaneçam inalteradas - uma vez que o atraso social não é acidental, mas produto de um projeto político permanente -, muitas organizações sociais enfrentam processos de desgaste, fragmentação e desânimo, especialmente entre as classes populares, cotidianamente submetidas à violência estrutural e à negação de direitos. Ainda assim, as contradições do presente seguem produzindo razões concretas para a insurgência e a reorganização coletiva.

Os sucessivos desmontes das políticas públicas, particularmente aquelas voltadas para a cultura, a educação e os direitos sociais, configuram-se como estratégias deliberadas de enfraquecimento das bases populares e de silenciamento das expressões contra-hegemônicas. É nesse contexto adverso que o Movimento de Canudos tem sustentado, há mais de quatro décadas, a realização da Celebração Popular pelos Mártires de Canudos, que, ao completar 41 anos, reafirma-se como espaço privilegiado de memória, denúncia e elaboração política. A Celebração constitui-se como território simbólico e pedagógico, no qual se homenageia a resistência histórica do povo sertanejo e se promove a leitura crítica da realidade concreta do país. A cantoria que encerra o encontro, ao cair da tarde, expressa a centralidade da arte na preservação da memória e na renovação da esperança coletiva, selando, entre emoção, compromisso e afeto, a promessa de continuidade da luta no reencontro do ano seguinte.

Ao entardecer, para finalizar a Celebração, todos cantam o “Adeus dos beatos”:

Quando o sol cai e m Canudos

E a lua vem nascer

Cantoria no açude

Lembrando de você.

É a saudade que vai

Por todo amor de voltar

Levo o cambaio no peito

Diz o tempo a dor faz reclamar.

Adeus Cocorobó

Até o ano que vem

Abençoa os guerreiros

Os beatos, Deus, amém.

Todos cantam se despedindo das almas inundadas, que ainda inspiram resistência para os camponeses, que renovam suas forças em cada Celebração e rezam pedindo a Deus, ao Conselheiro e aos conselheiristas, coragem para o enfrentamento diário do sofrimento sertanejo.

Através das canções, cantadas no Movimento de Canudos, são manifestadas vozes poéticas capazes de se posicionar politicamente como forma de reivindicar os direitos e de contestar as injustiças praticadas ali no sertão. O sertanejo canta, usando a voz como instrumento de poder político, com a intenção de desestabilizar os discursos de grupos hegemônicos, como o clero, os latifundiários e o poder político. São canções que esvaziam o discurso religioso de um evangelho burguês, que está a serviço do poder. São poesias em movimento, que deslocam a palavra de Deus para a realidade concreta do povo camponês.

O poder representativo das canções, além de trazer à tona a história de Canudos e de todos os sertanejos em condição de subalternidade, descortina também a sua resistência nas lutas camponesas contra um sistema hierarquizado que oprime. Mostra o poder da politização dos camponeses na luta pela terra, por liberdade e contra as injustiças sociais. Ao mesmo tempo, demonstra a religiosidade do sertanejo, consciente de que a culpa do atraso do sertão não é de Deus nem do diabo, é dos poderosos que inferiorizam para dominar.

### **3 SEMENTES DE REVOLUÇÃO: A LUTA CAMPONESA E A TRANSFORMAÇÃO DAS RELAÇÕES DE PODER**

#### **3.1 CARTOGRAFIA DA LUTA CAMPONESA NO BRASIL**

A luta dos povos indígenas pela defesa de suas terras no Brasil começou com a chegada dos portugueses, em 1500, e persiste até hoje. No primeiro contato, as trocas iniciais foram rapidamente substituídas por conflitos, à medida que os colonizadores buscavam controlar as terras e os recursos naturais. Com a colonização, impulsionada pela plantação de cana-de-açúcar e a escravização de indígenas, muitas tribos resistiram ativamente à invasão portuguesa.

A atuação dos jesuítas na conversão dos indígenas ao cristianismo foi uma tentativa de sujeitar os povos nativos à sociedade colonial. Os jesuítas desrespeitaram as culturas e as formas de organização social dos povos nativos, buscando submetê-los a um modo de vida europeu. Essa imposição representa o que Osmar Santos (2016) classifica como “ordens de despejo” cultural, linguística, territorial e ontológica, ao suprimir identidades e modos de existência próprios dessas comunidades, impondo uma nova ordem que desconsiderava suas tradições, línguas, modos de criar, fazer e viver.

A Lei do Diretório dos Índios (1757) visou civilizar os indígenas e proibir sua escravização mas, na prática, significou a perda de suas terras e a imposição da cultura portuguesa. Após a independência, em 1822, a situação piorou com a expansão agrícola e mineradoras invadindo suas terras, especialmente na Amazônia. Políticas de extermínio e deslocamento forçado marcaram o período imperial e a Primeira República.

No século XX, os povos indígenas começaram a se reorganizar, resistindo de forma mais articulada, apesar de enfrentarem invasões por projetos de desenvolvimento durante o governo militar. A Constituição de 1988 reconheceu seus direitos territoriais, mas a luta pela demarcação de terras continua. Atualmente, garimpeiros, desmatamento e o agronegócio ameaçam suas terras, e os povos indígenas seguem resistindo por meio de protestos, ações judiciais e articulação política, defendendo seus direitos e territórios.

A questão indígena nunca encontrou uma solução e perdura sem se resolver até hoje. Em relação ao direito dos nativos à propriedade da terra a história é uma total tragédia. Em relação a sua escravidão esta foi abrandada, indiretamente, na medida em que aumentava a entrada dos escravos africanos. Assim iniciava-se outra página, não menos trágica, da história do país: a dos escravos africanos (Germani, 2006, p.128).

A luta do povo negro pela terra no Brasil remonta ao período da escravidão, quando os quilombos surgiram como formas de resistência ativa. Essas comunidades, como o Quilombo dos Palmares, liderado por Zumbi, eram refúgios independentes que preservavam práticas africanas e promoviam autonomia. Após a abolição em 1888, a população negra foi formalmente liberta, mas sem acesso à terra ou políticas de inclusão, sendo empurrada para a marginalidade. A concentração fundiária continuou a excluir os negros e pobres do campo.

A Constituição de 1988 reconheceu o direito das comunidades quilombolas à terra, fruto da luta de movimentos sociais, mas o processo de titulação é lento e enfrenta resistência de grandes proprietários e setores conservadores. Além disso, essas comunidades enfrentam conflitos fundiários, desmatamento, avanço do agronegócio e racismo estrutural. O assassinato de líderes quilombolas é uma realidade frequente. Embora o reconhecimento legal seja uma conquista, a falta de ação concreta para garantir a titulação e o acesso a serviços básicos ainda impede o desenvolvimento sustentável dessas comunidades. A luta pela terra é também uma luta por justiça social e contra o racismo.

### 3.1.1 REVOLTA DO QUEBRA-QUILOS

No capítulo “Quebra-Quilos – A Luta dos Sem Líderes”, do livro *As Lutas do Povo Brasileiro: do “descobrimento” a Canudos*, Chiavenato (1988) retrata um dos mais emblemáticos movimentos de resistência popular no Brasil do século XIX. Ele coloca a Revolta do Quebra-Quilos no centro da análise, destacando a luta contra as imposições do governo imperial, como o novo sistema métrico decimal e o aumento de impostos, que impactavam, principalmente, as camadas populares do Nordeste.

Em novembro de 1874, ocorre a primeira ação de um movimento camponês em uma vila próxima a Campina Grande, na Paraíba. Mesmo sem um líder definido, o movimento rapidamente ganha força, espalhando-se por várias cidades do interior, abrangendo estados como Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará. Segundo Chiavenato, desde 1862, o sistema métrico já era lei no Brasil, estabelecendo o uso do metro, quilo e litro em substituição às unidades tradicionais, como vara e arroba. Em 1873, o governo imperial decidiu implementar rigorosamente essa legislação, o que levou ao surgimento da rebelião camponesa no Nordeste, em 1874, em resposta às novas exigências que afetavam, justamente, o povo marginalizado.

Chiavenato enfatiza que o movimento não possuía uma liderança formal, o que tornava sua organização descentralizada e espontânea. O autor explora o caráter coletivo da revolta,

mostrando como camponeses, pequenos comerciantes e trabalhadores urbanos se uniram contra o que percebiam como injustiças impostas pelo governo. A mudança nas medidas de peso e volume, aliada à cobrança de impostos arbitrários, gerou uma reação imediata, com a destruição de balanças e tabelas de medidas, principalmente em feiras e mercados locais.

O povo se revolta contra as medidas, e a violência é um marco desse movimento, invadindo espaços de poder como câmara de vereadores, queimando papéis dos arquivos e obrigando o chefe de polícia a assinar termos de compromisso, garantindo acabar com tributos e leis de pesos e medidas: “Na visão simples dos camponeses o imposto era um papel – a lei. Queimando-se a lei, acabava-se a lei, acabava-se o imposto. A autoridade, assinando um documento resolvia o caso” (Chiavenato, 1988, p. 94).

Chiavenato afirma que, ao tentar explicar a reação popular, a primeira ação do poder e da historiografia oficial é desqualificar as massas, retratando-as como incapazes de realizar uma análise crítica da situação. Isso serve para legitimar as injustiças cometidas e justificar a repressão violenta que se segue, e “Essa visão falsa ganha força quando destacam-se do povo analfabeto e camponeses com uma mentalidade específica, com crenças peculiares à sua condição social. Implicitamente eram inferiores e não poderiam realizar nada superior” (Chiavenato, 1988, p. 92).

O autor também discute como a repressão por parte das autoridades imperiais foi violenta, com o uso de forças militares para conter o levante e a prisão de inúmeros manifestantes. Chiavenato destaca que, apesar da ausência de líderes visíveis, a revolta mobilizou uma grande parte da população, inclusive a massa camponesa, e expôs a insatisfação popular com as políticas centralizadoras do Império.

A análise de Chiavenato sugere que o movimento do Quebra-Quilos é um exemplo claro da luta das classes populares contra a exploração econômica e a opressão governamental, mas também evidencia a fragmentação e a falta de coesão entre os grupos sociais envolvidos, o que dificultou a consolidação de suas demandas. Ele chega a falar da aproximação da luta de Canudos, tanto na origem, quanto nas motivações da revolta, enfatizando a falta de liderança: “Mas não há um Conselheiro entre eles e por isso o movimento é ao mesmo tempo espontâneo e frágil na sua duração” (Chiavenato, 1988, p. 96), finalizando no início de 1875. Para ele, foi um movimento popular de grande importância, caracterizado pela ausência de liderança central e pela violência repressiva do Estado, refletindo um contexto de resistência e luta por justiça social no Brasil imperial.

### 3.1.2 CANUDOS: A COMUNA SERTANEJA

Pautada no uso comum da terra, Canudos atrai milhares de sertanejos, incluindo indígenas, negros ex-escravizados e camponeses marginalizados, que buscaram refúgio em uma comuna sertaneja na caatinga baiana, onde construíram um modelo de vida alternativo, baseado em princípios de igualdade e partilha de bens. Conselheiro e seu povo ocupam a terra prometida, à beira do Vaza Barris, onde havia ribanceiras de cuscuz e rios de leite de cabra, mostrando poeticamente a riqueza simbólica e a abundância cultural dessa comunidade sertaneja. Essa ocupação da terra e o crescimento da comunidade foram vistos como uma ameaça ao poder da República, resultando em quatro expedições militares que culminaram no trágico massacre de Canudos em 1897, onde milhares de homens, mulheres e crianças foram mortos.

O final do século XIX no Brasil foi marcado por profundas desigualdades sociais, especialmente no sertão nordestino. A transição da Monarquia para a República (1889) trouxe poucas melhorias para a população mais pobre, particularmente para os sertanejos que viviam à mercê de secas, fome, latifundiários e do abandono por parte dos governantes. A Abolição da Escravatura, em 1888, embora tenha sido um marco legal importante, deixou milhões de negros “livres”, sem qualquer apoio para integração social ou econômica.

Nesse contexto, liderada por Antônio Conselheiro, a comunidade de Canudos cresceu rapidamente, atraindo o povo sofrido, que via no movimento uma forma de escapar da miséria e da exploração dos grandes latifundiários. Lá, vivia-se em regime de partilha, onde os bens eram divididos e não se pagavam impostos ao governo, desafiando a ordem estabelecida. O movimento cresceu, esvaziou igrejas e desafiou a elite agrária local ao promover uma alternativa autônoma e independente do Estado: “Com a migração da massa camponesa para o arraial de Canudos, as roças e fazendas esvaziaram-se consideravelmente, escasseando ainda mais a disponibilidade de mão de obra, iniciada com a abolição da escravatura de 1888” (Nascimento, 2016, p. 63). E esse “incômodo”, segundo Nascimento, se estendia ao ambiente eclesiástico. “A pregação de Antônio Conselheiro arrastava multidões de fiéis e diminuía de forma significativa a influência da igreja católica entre as pessoas sertanejas” (Nascimento, 2016, p. 64), o que, de certa forma, era também um enfraquecimento dos demais poderes, já que a igreja alienava os pobres camponeses a aceitarem as mazelas impostas pelos latifundiários e coronéis políticos como uma vontade divina.

Esse modelo de organização ameaçava tanto a República quanto os latifundiários da região. A comunidade não aceitava o pagamento de impostos e questionava, diretamente, a

autoridade governamental, o que levou o Estado a rotulá-los como subversivos e monarquistas. Canudos passou a ser visto como uma afronta à jovem República, pois se apresentava como uma sociedade autossuficiente e rebelde, que recusava os modelos econômicos e sociais da nova ordem.

Entre 1896 e 1897, o governo republicano, alarmado pelo crescimento de Canudos, organizou várias expedições militares para acabar com a comunidade. As primeiras tentativas de destruir o arraial fracassaram, pois os conselheiristas, fortemente motivados e conhecendo bem o terreno, resistiram bravamente. Na resistência de Canudos havia um profundo simbolismo de luta, que era a defesa de um ideal de justiça social e religiosa contra o autoritarismo e a repressão.

De acordo com a historiografia oficial, em 1897, após várias expedições fracassadas, o governo federal enviou um exército de mais de 10 mil soldados para destruir a comunidade. O massacre que se seguiu foi brutal. Canudos foi arrasado, e seus habitantes - homens, mulheres e crianças - foram exterminados. Estima-se que cerca de 25 mil pessoas tenham morrido na guerra, a maior parte delas camponeses pobres, negros e indígenas. O próprio Conselheiro morreu antes do fim da guerra, e seu corpo foi exumado e mutilado como um símbolo da vitória republicana.

Conselheiro “morreu da dor que ninguém pode calcular, [...] da dor do confronto da oração contra-atacando a granada, triturando a assembleia orante. Porque ele só teve a morte de quem morre destruído pelo próprio país” (Oliveira, 1997, p.45). Neste ato monstruoso do Estado, ao destruir seu próprio povo, tenta-se apagar rastros e demonstrar força, com o objetivo de intimidar qualquer forma de enfrentamento às suas ordens. Porém, a coragem daquele povo é o que mantém a chama acesa para novas resistências.

Canudos não se rendeu. Exemplo único em toda a História, resistiu até ao esgotamento completo. Expugnado palmo a palmo, na precisão integral do termo, caiu no dia 5, ao entardecer, quando caíram os seus últimos defensores, que todos morreram. Eram quatro apenas: um velho, dois homens feitos e uma criança, na frente dos quais rugiam raivosamente cinco mil soldados (Cunha, 2012, p. 466).

Canudos não se rendeu e não morreu; seu legado continua a ser uma referência histórica e simbólica de luta por dignidade, igualdade e justiça social. O massacre revelou as profundas contradições da sociedade brasileira e a violência do Estado contra aqueles que ousaram criar uma alternativa às estruturas de poder vigentes. A luta de Canudos permanece viva na memória

dos movimentos sociais e populares no Brasil, que continuam a reivindicar melhores condições de vida e resistir às injustiças, assim como Conselheiro e seu povo fizeram no sertão da Bahia.

### 3.1.3 GUERRA DO CONTESTADO

A Guerra do Contestado foi um conflito que ocorreu entre os anos de 1912 e 1916, na região do Contestado, entre os estados de Santa Catarina e Paraná, que surgiu através de disputas territoriais intensas pela construção da Estrada de Ferro São Paulo-Rio Grande do Sul e pela exploração madeireira, resultando em desapropriações que afetaram pequenos agricultores e comunidades indígenas. Os camponeses, defendendo suas terras, enfrentaram o governo que apoiava as empresas exploradoras. A figura messiânica do Monge João Maria oferecia esperança e mobilizava as massas ao promover uma visão de resistência contra as injustiças. Ele inspirava as comunidades a se unirem em torno de valores espirituais e de uma luta coletiva por justiça. O conflito incluiu reações e confrontos armados, intensificando-se em 1914, com o envio de tropas governamentais. Em 1915, houve uma declaração formal de guerra, resultando em repressões violentas e massacres, causando milhares de mortes e deixando um legado de dor e destruição.

João Pedro Stédile, em sua participação na mesa intitulada “Das Ligas Camponesas ao MST: a luta pela terra no Brasil<sup>8</sup>,” apresentada na Feira Literária Internacional de Canudos, destacou quatro experiências históricas de luta camponesa no Brasil, que foram brutalmente reprimidas pelas forças armadas. Entre elas, ele ressaltou a Guerra do Contestado e Caldeirão da Santa Cruz do Deserto quando, pela primeira vez, o governo brasileiro usou aviões para atacar seu próprio povo. Segundo Stédile, essa medida extrema visava conter a rebelião popular, que ele considera justa e necessária. O enfrentamento ocorreu em resposta ao avanço de uma empresa norte-americana que construía estradas de ferro e, ao mesmo tempo, explorava a madeira e expropriava terras dos posseiros locais.

Os movimentos sociais, liderados por figuras religiosas, de Canudos, do Contestado, Caldeirão do Ceará, entre outros, frequentemente enfrentam tentativas de descredibilização, pois esses líderes utilizam a fé como ferramenta de resistência para o enfrentamento às injustiças sociais. Essa deslegitimação se baseia na associação entre religiosidade e fanatismo, sugerindo que a fé pode impedir o raciocínio crítico. Os poderosos e alguns críticos veem essa

---

<sup>8</sup> Mesa apresentada dia 25 de outubro de 2024 com a participação de João Pedro Stedile, Paulo Rosa Torres, mediada por Lucicleide Guimarães Ribeiro, disponível no canal TV UNEB Canudos: <https://www.youtube.com/live/H1xOBgem2o4>.

união como uma ameaça à ordem estabelecida, buscando minar a confiança nas lideranças e nas causas que representam. Assim, a narrativa negativa não apenas desqualifica as figuras religiosas, mas também o movimento em si, insinuando que o ativismo guiado pela fé é menos legítimo. Isso cria um dilema para esses movimentos, que precisam afirmar sua identidade e reivindicar direitos em um ambiente hostil, ressaltando a complexidade da relação entre religiosidade e ativismo social.

#### 3.1.4 CALDEIRÃO DA SANTA CRUZ

A luta de Caldeirão, também conhecida como Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, foi uma importante experiência de organização social e religiosa liderada por José Lourenço, um líder espiritual e camponês que fundou a comunidade no interior do Ceará, na região do Crato, nos anos 1930. Inspirado pelas ideias de Antônio Conselheiro, líder de Canudos, o Caldeirão representou uma tentativa de criar uma comunidade independente e alternativa ao sistema agrário opressor que predominava no sertão nordestino.

Após a destruição de Canudos, em 1897, o sertão nordestino continuou a ser um território de pobreza, seca e abandono político. Neste contexto, José Lourenço reuniu camponeses, muitos dos quais remanescentes da experiência de Canudos, que estavam em busca de um espaço onde pudessem viver em paz e sustentar-se. Em 1926, ele e seus seguidores começaram a formar a comunidade no sítio do Caldeirão, com a autorização do Padre Cícero, uma figura de grande prestígio popular no Nordeste, que os apoiava.

A comunidade era baseada em princípios de igualdade, solidariedade e cooperação. Lá, as pessoas plantavam para a subsistência coletiva e partilhavam o resultado do trabalho entre os membros. Embora suas práticas religiosas fossem cristãs, a comunidade foi influenciada por um catolicismo popular e místico, o que atraiu ainda mais adeptos e despertou desconfiança das autoridades locais.

O sucesso e a crescente adesão ao Caldeirão começaram a incomodar os grandes proprietários de terra e as autoridades, que viam a comunidade como uma ameaça aos poderosos. A experiência do Caldeirão era vista como uma afronta ao poder estabelecido e uma possível fonte de revolta. A partir de 1936, no governo de Getúlio Vargas, o Estado começou a ver comunidades como o Caldeirão como perigosas para a ordem pública. Canudos foi um dos exemplos de desordem. Caldeirão também tinha que ser dizimada.

As romarias, o crescimento da comunidade e a grande influência de José Lourenço começaram a chamar a atenção sobre o núcleo de fanáticos. Assim, a Igreja, os coronéis e o Estado, do mesmo modo como em Canudos, articularam-se e destruíram o Caldeirão (Farias, 2015, apud Silva Gomes et al., 2021, p. 77).

Em 1937, o governo estadual, com o apoio do Exército e das forças policiais, decidiu reprimir a comunidade, alegando que o Caldeirão era um foco de fanatismo religioso e subversão. Realizaram uma operação militar violenta para dismantelar o assentamento. As forças armadas bombardearam a comunidade e promoveram um massacre, resultando em inúmeras mortes e dispersão dos sobreviventes.

Aconteceu ali uma das maiores chacinas da história cearense. Não se faziam prisioneiros. A debandada era geral. Adultos, crianças, velhos, eram atingidos com tiros e baionetadas. Os soldados fincavam as baionetas com tanta força que tinham de usar o pé para retirá-las. Lourenço e algumas famílias conseguiram escapar, sorte que não tiveram outros. Muitos clamavam, em lágrimas, o nome de Deus para não serem mortos, mas acabavam fuzilados sumariamente pelos atacantes. A pele de alguns chegou a ser arrancada a golpe de faca (Farias, 2015, apud Silva Gomes et al., 2021, p. 78).

A destruição do Caldeirão foi mais uma manifestação da repressão contra movimentos de contestação popular e de organização comunitária no Brasil. Assim como em Canudos, o massacre do Caldeirão é lembrado como um símbolo de resistência popular à opressão latifundiária e ao poder estatal autoritário.

O episódio do Caldeirão descortina o medo e a repressão das elites e do Estado diante de tentativas de autonomia e justiça social no campo. Hoje, ele é parte da memória de luta e resistência camponesa no Nordeste e exemplo de mais uma organização popular que enfrentou a estrutura de dominação e exploração da sociedade brasileira.

### 3.1.5 REVOLTA DE PORECATU

A região de Porecatu, no norte do Paraná, foi colonizada na década de 1940, no contexto da política de “Marcha para o Oeste” do governo Vargas. A colonização inicial envolveu pequenos posseiros, muitos vindos de São Paulo, que buscavam melhores condições de vida e a posse da terra. No entanto, com a chegada de grandes grileiros, esses posseiros foram expulsos para dar lugar a propriedades baseadas no cultivo do café e criação de gado, associadas ao trabalho assalariado. A resistência armada dos posseiros, que começou em 1948, foi motivada pela violência dos grileiros, que usavam a polícia e jagunços para expulsar os camponeses. O

Partido Comunista Brasileiro (PCB) apoiou o movimento, defendendo uma luta revolucionária e a reforma agrária. A resistência se estendeu até 1951, quando foi desmobilizada pela repressão policial.

O site [mst.org.br](http://mst.org.br)<sup>9</sup> traz uma entrevista com Marcelo Oikawa, escritor do livro *Porecatu: a guerrilha que os comunistas esqueceram*, com uma visão profunda sobre a guerrilha de Porecatu, um episódio histórico da luta camponesa no Brasil e suas implicações para a formação da propriedade de terra no país. Oikawa, jornalista e pesquisador, detalha como esse conflito, ocorrido nas décadas de 1940 e 1950, no interior do Paraná, se tornou um marco na resistência rural, ao mesmo tempo que reflete sobre as falhas e lições desse movimento.

Oikawa explica que Porecatu é um exemplo típico da estruturação da propriedade fundiária no Brasil. Durante o período colonial e imperial, a terra foi distribuída por meio de capitâneas hereditárias e sesmarias, com pouco interesse por parte dos donos. Com a Proclamação da República, o Brasil assistiu a uma proliferação de registros de posse de terras, muitas vezes sem comprovação, gerando conflitos territoriais. Em Porecatu, o governo estadual incentivou a ocupação da região por posseiros, mas depois os considerou “intrusos”, o que gerou uma luta pela terra que se estendeu por anos.

Oikawa destaca que Porecatu não só antecedeu a criação das Ligas Camponesas do Nordeste, como também foi o local da primeira dessas organizações no Brasil. Embora a ideia de uma Liga Camponesa esteja frequentemente associada ao movimento liderado por Francisco Julião no Nordeste, Porecatu foi o berço de dezenas dessas associações, que estavam diretamente ligadas à resistência contra a grilagem e a repressão local. A luta em Porecatu foi um marco, pois não envolvia uma dimensão religiosa ou messiânica, como em outros conflitos anteriores no Brasil, como Canudos ou o Contestado. Em vez disso, foi uma luta eminentemente política e social, que buscava direitos de posse e uma organização mais efetiva dos trabalhadores rurais.

O PCB entrou na luta de Porecatu em 1948, mesmo com o registro cassado em maio de 1947, quando os posseiros, depois de anos de resistência, buscaram o apoio do partido, que estava atuando na clandestinidade. Os comunistas esperavam que o conflito fosse a “faísca” que acenderia uma revolução no campo, mas, como Oikawa descreve, a aliança entre os operários urbanos e os camponeses foi, em grande parte, ineficaz. Embora o PCB tenha dado uma esperança aos trabalhadores, o resultado final foi um fracasso: apenas uma fração das famílias de posseiros obteve títulos de terra. Além disso, em sua concepção, a aliança sugerida

---

<sup>9</sup> <https://mst.org.br/2011/07/12/livro-resgata-historia-da-guerrilha-de-porecatu/>

pelo PCB, chamada de “aliança operário-camponesa”, foi mal formulada, já que a maioria dos envolvidos na liderança do movimento não eram camponeses, mas sim ex-militares e profissionais urbanos.

Os confrontos em Porecatu foram intensos e sangrentos. Durante os anos de resistência, os camponeses utilizaram táticas de guerrilha para se defender dos grileiros, jagunços e da polícia. Oikawa cita que, em 1953, dois jornalistas da revista “O Cruzeiro” realizaram um levantamento nos cemitérios da região e descobriram que metade das covas era de vítimas de assassinatos ligados ao conflito. A violência foi tamanha que, em 1951, o controle de uma área de 40 quilômetros quadrados foi conquistado pelos posseiros. A repressão policial e os embates com jagunços deixaram muitas vítimas, e o diário de Hilário Gonçalves Pinha, um dos comandantes militares da luta, descreve o calor do confronto e as baixas causadas pela violência.

Marcelo Oikawa faz uma reflexão crítica sobre o “esquecimento” deliberado de Porecatu, tanto pelo PCB quanto pelos setores da esquerda. Após a derrota, a narrativa oficial das autoridades e da própria esquerda minimizou o impacto do movimento, considerando-o como algo irrelevante ou fracassado. A história de resistência dos posseiros foi relegada ao esquecimento, com muitos dos registros sendo mantidos apenas em arquivos judiciais ou com familiares de envolvidos no movimento. O próprio PCB, segundo Oikawa, nunca reconheceu plenamente o erro estratégico cometido em Porecatu, preferindo manter o silêncio sobre o tema.

Ao final da entrevista, Oikawa reflete sobre a herança das ligas camponesas nas lutas camponesas atuais, em particular no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Oikawa observa que a luta dos camponeses de Porecatu pelos direitos à terra continua viva em um novo contexto, com os trabalhadores de hoje retomando as bandeiras de resistência de 60 anos atrás.

### 3.1.6 A REVOLTA DE TROMBAS E FORMOSO

A luta em Trombas e Formoso, conduzida por José Porfírio, nos anos 1950 e 1960, exemplifica a resistência camponesa contra a exploração e a expulsão de terras no norte de Goiás (atualmente Tocantins), no Brasil. Atraídas pela política de expansão agrícola de Getúlio Vargas, dezenas de famílias ocuparam a região, onde se dedicavam à produção. O conflito se intensificou quando fazendeiros locais, sem direitos sobre as terras, começaram a exigir parte

da produção dos camponeses e, após a recusa, grileiros apareceram com títulos falsos para expulsá-los.

Em 1954, a chegada de militantes do Partido Comunista Brasileiro (PCB) ampliou o movimento, fornecendo estrutura e apoio político. Os posseiros se organizaram em reuniões para discutir a defesa do território e o fortalecimento da luta coletiva. A criação da Associação dos Lavradores de Trombas e Formoso e outras organizações foi importante no enfrentamento não só da polícia, mas das ações violentas de pistoleiros.

Os posseiros viviam e cultivavam a terra há gerações, mas não tinham a posse formal de suas propriedades e, com o avanço do latifúndio e o apoio das autoridades aos grandes proprietários, as famílias camponesas começaram a ser ameaçadas de expulsão, o que gerou uma crescente tensão e luta armada entre os posseiros e os grileiros.

Os camponeses, liderados por José Porfírio de Souza, se organizaram em comitês de defesa e resistiram ativamente às tentativas de despejo e à violência imposta pelos latifundiários. Eles também criaram uma estrutura de autogestão na região, com patrulhas comunitárias para proteger suas terras, além de estabelecimentos de educação e até pequenas cooperativas para a venda de produtos agrícolas.

A partir da luta e mobilização, os camponeses, em 1962, conseguiram milhares de títulos, concedendo posse das terras e, pela primeira vez na história, conseguem eleger um camponês para deputado estadual. José Porfírio foi eleito com mais de 4 mil votos. Porém, com a ditadura de 1964, a situação culminou em enfrentamentos armados com as forças policiais e as milícias dos latifundiários, e a região tornou-se uma área conflituosa e de difícil controle pelas autoridades estaduais. Em resposta, o governo federal enviou tropas para reprimir o movimento e restabelecer o controle, resultando em prisões, perseguições e expulsões de camponeses.

Dourado (2014, p. 99) fala que a ditadura militar implementou uma política de apagamento da memória do movimento camponês de Trombas e Formoso, o que em parte explica a falta de visibilidade dessa história. Para ela, há um amplo desconhecimento sobre essa luta, uma memória marginalizada, especialmente ausente no ensino local em Goiás, incluindo a região onde o movimento ocorreu. Cunha (2007, p.14) critica que a luta de Trombas e Formoso foi negligenciada conjuntamente com dezenas de movimentos camponeses nos estudos acadêmicos, e que os trabalhos mais recentes parecem valorizar somente o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST).

A Revolta de Trombas e Formoso, apesar da tentativa de silenciamento e apagamento da sua memória, foi um marco na luta pela reforma agrária no Brasil e trouxe visibilidade à questão agrária e aos direitos dos posseiros e camponeses. Esse movimento inspirou futuras mobilizações no campo, como as Ligas Camponesas e, mais tarde, o MST, na luta pela redistribuição de terras e direitos sociais.

### 3.1.7 LIGAS CAMPONESAS

As Ligas Camponesas, já trazidas no primeiro capítulo deste trabalho, a partir do filme de Eduardo Coutinho, foram organizações de trabalhadores rurais surgidas no Brasil no final da década de 1940, inicialmente no Nordeste, para lutar por melhores condições de vida e trabalho no campo. Elas se expandiram, principalmente, em Pernambuco e na Paraíba, e se tornaram um dos primeiros movimentos de massa a defender abertamente a reforma agrária, organizando trabalhadores sem-terra e pequenos agricultores, contra a exploração dos latifundiários.

As primeiras Ligas Camponesas surgiram em 1945, na cidade de Vitória de Santo Antão, Pernambuco, organizadas em torno de demandas como salários justos, condições dignas de moradia e assistência social para os trabalhadores rurais. Com o fechamento do Partido Comunista em 1947, que organizava as bases, a luta das ligas enfraqueceu. No entanto, foi em 1955, na cidade de Sapé, na Paraíba, sob a liderança de Francisco Julião, um advogado e político influente, que o movimento ganhou força e visibilidade nacional. Julião usou sua formação jurídica para proteger os trabalhadores das ações repressivas dos latifundiários e encabeçou a organização das ligas.

As Ligas Camponesas mobilizavam os trabalhadores para lutar pelo direito à posse da terra e pela reforma agrária, em uma época de grande desigualdade fundiária. As atividades do movimento incluíam protestos, ocupações de terra e pressão política para garantir direitos sociais e trabalhistas. Elas se destacaram, também, por adotar uma postura mais combativa e por buscar uma mobilização ampla no campo, contando com o apoio de intelectuais, sindicalistas e lideranças políticas progressistas.

Com o aumento da tensão social e o crescimento das Ligas, os latifundiários e o governo passaram a reprimir o movimento, considerando-o uma ameaça à ordem estabelecida. Em 1964, com o golpe militar no Brasil, as Ligas Camponesas foram brutalmente reprimidas, seus líderes perseguidos e presos, e as atividades criminalizadas. A ditadura militar viu o movimento como

uma ameaça comunista e, ao eliminar as Ligas, reprimiu a luta pela reforma agrária, que ficou estagnada por muitos anos.

Apesar de sua dissolução, as Ligas Camponesas deixaram um legado importante para a luta por direitos no campo, inspirando movimentos como o MST. As Ligas foram um marco na história dos movimentos sociais brasileiros, representando uma das primeiras manifestações organizadas, com consciência política, contra a exploração rural e por justiça social, que plantaram a semente para futuras mobilizações pela reforma agrária no país.

João Pedro Stedile abre o livro “História e Natureza das Ligas Camponesas” apresentando “O legado histórico das Ligas camponesas”. Para ele, a luta dos camponeses no Brasil destaca um longo histórico de resistência e organização social, desde a colonização até o surgimento de movimentos significativos na segunda metade do século 20. A narrativa revela como a monarquia portuguesa e, posteriormente, a elite agrária negaram os direitos à terra, impondo trabalho escravo e sistemas de monocultura, enquanto os povos indígenas e os negros lutavam pela liberdade e pela terra.

Para Stedile, com o advento do capitalismo industrial, a propriedade da terra foi privatizada, levando ao surgimento de uma nova classe de camponeses e, posteriormente, a um campesinato consciente de suas condições. O fortalecimento da consciência de classe culminou na formação das Ligas Camponesas, na década de 1950, que mobilizaram milhares em busca de direitos e dignidade. No entanto, o golpe militar de 1964 resultou na repressão violenta desse movimento, com lideranças sendo presas, torturadas ou assassinadas. Apesar da destruição das Ligas, suas ideias e lutas permaneceram latentes, ressurgindo com a redemocratização e inspirando novos movimentos sociais, como o MST.

Essa trajetória, para ele, ressalta a importância de estudar e entender a história das Ligas Camponesas, tanto para aprender com seus acertos quanto para evitar repetir os erros do passado. Stedile destaca o legado de luta e resistência dos camponeses, que continua a influenciar a luta por justiça social e reforma agrária no Brasil.

### 3.1.8 MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA

O MST é o principal movimento social de luta pela reforma agrária no Brasil, e surgiu oficialmente em 1984, durante a abertura política da ditadura militar. Sua origem está ligada à crescente insatisfação com a concentração fundiária e a marginalização das populações rurais.

O MST foi fundado por pequenos agricultores, trabalhadores rurais e grupos de apoio, principalmente ligados às CEBs e à Pastoral da Terra. Desde o início, o movimento adotou a tática das ocupações de terras improdutivas como forma de pressionar o governo pela reforma agrária. Tem como principal bandeira a reforma agrária popular, mas o movimento também luta por uma transformação estrutural do modelo agrícola brasileiro, com foco na agroecologia, na soberania alimentar, na justiça social no campo, por educação, pelo acesso à cultura, a valorização do saber popular, o combate à violência, entre outras.

As ocupações de terras são a principal estratégia do MST, que busca desapropriar grandes propriedades rurais improdutivas para que sejam distribuídas entre as famílias sem-terra. Além disso, o movimento investe na educação dos assentados, com escolas próprias e parcerias com universidades. O MST cresceu e se tornou o maior movimento social do Brasil. Conseguiu a criação de milhares de assentamentos, onde milhões de pessoas passaram a viver e produzir de forma coletiva.

A repressão violenta contra o movimento tem se manifestado de diversas formas, tanto por meio das forças policiais quanto por jagunços contratados por latifundiários. Sempre aparecem nos noticiários mais relatos de tombamento de companheiros que, assim como tantos outros, foram plantados na terra por lutarem pela reforma agrária e pela distribuição justa de terras no Brasil, desafiando a estrutura agrária desigual e a concentração fundiária no país.

Além disso, o MST enfrenta uma campanha de criminalização que busca desqualificar sua atuação e rotular seus membros como criminosos ou terroristas. Uma das estratégias de ataque foi a criação de Comissões Parlamentares de Inquérito (CPIs), como a CPI da Terra, que investigou as atividades do movimento em busca de ilegalidades, frequentemente ignorando a verdadeira natureza das demandas sociais e políticas do MST. Essas CPIs, além de servirem como uma forma de pressão política, tentam manipular a opinião pública e fortalecer a narrativa de que o MST seria responsável por desordem e violência, quando, na realidade, a violência parte das próprias forças que buscam impedir o avanço da luta pela terra.

Essa combinação de repressão policial, violência de jagunços e campanhas de criminalização reflete a resistência do Estado e das elites agrárias à luta dos camponeses por direitos fundamentais. Mesmo diante dessa violência e perseguição, o MST segue sua luta, reforçando a importância da organização popular, da solidariedade e da persistência na defesa da reforma agrária.

Ademar Bogo foi um dos palestrantes do Fórum de Debates “Modos de cortar os signos e os arames”, com a segunda mesa: “Desafios das lutas sociais na atualidade”<sup>10</sup> e, em sua apresentação, ele enfatizou a importância de os trabalhadores do campo se reconhecerem como sujeitos históricos. Ele discute cinco “limites” históricos: a visão preconceituosa dos camponeses; a desclassificação como classe organizada; a realidade jurídica que penaliza os pobres; o atraso político devido à dominação militar; e a cidadania incompleta que impede reivindicações plenas de direitos. Bogo destaca que as lutas camponesas foram fragmentadas e isoladas, sem força para grandes transformações sociais, ilustrando com Canudos e outras lutas rurais. Ele observa o progresso da tecnologia como uma nova divisão social e relembra o papel da Pastoral da Terra e da Central Única dos Trabalhadores na defesa dos camponeses.

A análise de Bogo sobre a luta social agrária e os desafios do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) revela uma crítica profunda sobre o isolamento, a alienação e a acomodação diante do Estado e do capital, traçando paralelos históricos com a derrota de Canudos. Bogo argumenta que o isolamento, tal como o vivido por Canudos, representa uma fragilidade para movimentos sociais. Ele sugere que o MST deve se abrir e se articular com a sociedade para evitar o mesmo destino, criando alianças e construindo uma classe social estruturada na agricultura, fundamentada na luta coletiva e na conscientização política.

Para Bogo, o MST exemplifica a formação de uma classe de trabalhadores rurais com organização própria, com uma estratégia de médio e longo prazo, que vai além da subsistência: uma produção solidária que visa também a articulação internacional. Ele observa que essa organização não só enfrenta o agronegócio com a resistência, mas visa construir um novo modelo baseado em valores humanitários, como o cuidado com o meio ambiente e a não privatização de recursos naturais, como a água.

Ele também destaca a importância da formação política para os militantes, algo que o MST tem realizado com cursos em parceria com universidades e congressos de massa, fortalecendo o pensamento crítico e a “pedagogia da terra”. Ele aponta a educação pública, concretizada no PRONERA, como uma das grandes vitórias do movimento, que permite a formação de lideranças rurais qualificadas, capazes de ocupar espaços estratégicos e questionar o poder estabelecido.

---

<sup>10</sup> Fórum de Debates: Modos de cortar os signos e os arames. Mesa 02. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JUTq1rJ6p-0&list=PLzluw2pRSkGdhwsGTIHM71Ytake0MF9Fn&index=2>

Bogo traz à tona a relação complexa dos movimentos com o Estado, identificando-o historicamente como repressivo e alheio aos interesses populares, como evidenciado no massacre de Canudos e, mais recentemente, nas ações contra movimentos sociais. Ele critica o que vê como um “aconchego” de alguns movimentos em momentos de alianças políticas, alertando contra a passividade e a espera por benefícios temporários em troca de cessar lutas essenciais. Para ele, a luta deve ser constante, pois é o “fôlego” do movimento, sem o qual a renovação das gerações se perde.

Além disso, Bogo alerta para a alienação, o desânimo e a perda de horizontes utópicos. Ele critica a falta de vigor em muitos movimentos, que se deixam submeter à lógica do capital, esquecendo-se de seu potencial autônomo e revolucionário. Ele defende a retomada de um espírito crítico e renovador que desafie o status quo, propondo uma revitalização das causas históricas e dos ideais utópicos, com foco na solidariedade, nos valores humanitários e na sustentabilidade.

Assim, ele propõe que o MST e movimentos semelhantes olhem para a experiência de Canudos como um alerta sobre o perigo do isolamento e que renovem suas energias para serem sujeitos ativos da história, em vez de serem apenas participantes passivos na narrativa política nacional.

### 3.1.9 A LUTA CAMPONESA PELA TERRA NO MOVIMENTO POPULAR E HISTÓRICO DE CANUDOS

O MPHIC promoveu uma experiência histórica de luta camponesa no Sertão de Monte Santo. Inspirada na resistência de Canudos, essa mobilização emergiu da luta dos camponeses contra a grilagem de terras e contra o domínio político em tempos de ditadura militar e no governo imediatamente posterior. Diante da crescente tensão, a Igreja Católica decidiu intervir como mediadora. Nesse contexto, enviou o Pe. Enoque para Monte Santo, com o objetivo de buscar uma solução pacífica e promover o diálogo entre as partes envolvidas.

Paulo Rosa Torres (2010) pesquisou os fundos de pasto no semiárido baiano e mostrou toda articulação dos órgãos do Estado, como a Coordenação de Desenvolvimento Agrário (CDA) e o Instituto de Terras da Bahia (INTERBA), com os movimentos sociais, principalmente com a igreja, através da Comissão Pastoral da Terra (CPT), descortinando os 13 conflitos de terras em Monte Santo e os 32 em Uauá. Ele traz um relatório da Companhia de Desenvolvimento e Ação Regional (CAR) de 1987, que descreve os conflitos entre

comunidades e proprietários que se utilizam de escrituras antigas para reivindicar terras sem limites bem definidos, frequentemente em “mil réis de terras”. Esses proprietários tentam ampliar o perímetro de suas propriedades, muitas vezes empregando intimidação e violência contra as comunidades, além de pressionar técnicos institucionais e contar com a omissão do judiciário.

Enquanto Torres enfatiza uma articulação imposta de cima para baixo, eu apresento o Movimento de Canudos como um impulsionador das bases populares para a efetiva atuação dos órgãos do Estado. Pe. Enoque rompeu com a postura tradicional da igreja, que buscava mediar os conflitos sem confrontar latifundiários, políticos e o judiciário. Ele usou seu espaço de liderança para conscientizar os camponeses sobre seus direitos, especialmente o direito à terra, o que representou um ato de resistência. Esse posicionamento acabou resultando em sérias consequências para ele e para o Movimento.

No centro daquelas manifestações, destacava-se a questão da terra. Aqueles novos levantes mostravam que no sertão de Canudos a questão fundiária sobrevivia intocável. O Estado não tinha interesse de enfrentá-la. Ao contrário, extinguiu a Secretaria de Reforma Agrária, delegando assim plena liberdade aos coronéis grileiros que contavam com a cumplicidade de juízes, delegados e prefeitos. Na essência dessas manifestações o mundo camponês manifestava sua saudade da Irmandade do Vaza-Barris. Aquela praça, outrora palco de grandes “romarias de tabaréus”, crentes nas promessas enganosas do Partido da ditadura militar, recebiam agora importantes concentrações de camponeses revoltos (Oliveira, 1997, p.100-101).

Com o povo ocupando as ruas, cobrando seus direitos, revivendo a ousadia dos camponeses do tempo de Conselheiro, “não tardaram de surgir as divergências com o clero e com os coronéis de Monte Santo, afinal, para eles, aquela era uma prática mais política que religiosa” (Rios, 2003).

No Fórum de debates “Modos de cortar os signos e os arames”, a quinta live apresentou o tema *Resistência camponesa e comunidades de Fundos de Pasto*<sup>11</sup>, que trazia como convidados: a doutora Simone Dias, pesquisadora do tema; Pedro Peixinho, advogado popular das causas de terras na época das grilagens; e Antônio Neto, que é um camponês líder do Movimento de Canudos e envolvido na luta concreta pela terra livre. Os palestrantes oferecem um panorama histórico da concentração fundiária no sertão da Bahia, com destaque para as décadas de 1970 e 1980, quando movimentos sociais ligados à Igreja Católica e inspirados pela

---

<sup>11</sup> Fórum de Debates: Modos de cortar os signos e os arames. Mesa 05. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tcHDmpIQcSI&list=PLzluw2pRSkGdhwsGTIHM71YtakE0MF9Fn&index=5>

Teologia da Libertação começaram a mediar conflitos de terra. Peixinho critica o projeto de regularização de terras de fundo de pasto do governo de Antônio Carlos Magalhães, afirmando que beneficiava grandes latifundiários, ao regularizar suas áreas, enquanto pequenos camponeses recebiam porções limitadas.

O Movimento de Canudos, sob a liderança de Pe. Enoque, se torna um símbolo dessa luta pela terra, atuando em municípios como Monte Santo, Uauá, Tucano, Quijingue e outros. Enfrentando grileiros e capangas armados, o Movimento realizou ações como o derrube de cercas e a expulsão de invasores de terras comunitárias. Peixinho se posiciona como protagonista dessas mobilizações, que desafiavam a justiça seletiva e as forças reacionárias, incluindo a igreja local, representada pelo bispo Dom Jairo. Ele relembra sua atuação na FETAG, destacando a missão de mediar conflitos agrários, inclusive em regiões distantes, como Macururé, onde ele e Pe. Enoque conseguiram alcançar um acordo favorável entre as partes envolvidas. Ele enfatiza as adversidades enfrentadas durante essas viagens, que eram realizadas com extrema dificuldade, a ponto de faltar combustível nos carros, obrigando-os a retornar a pé. Essa experiência revela a dura realidade da luta em defesa dos trabalhadores rurais, marcada por obstáculos logísticos e escassez de recursos, mas também por uma profunda dedicação e compromisso com a causa camponesa.

Na live, também é destacada a articulação das comunidades por meio da CPT e a criação de associações comunitárias para formalizar a posse da terra. Apesar das dificuldades, como a prisão de líderes e a expulsão de Enoque da igreja, o Movimento conseguiu títulos de domínio e preservou áreas de fundo de pasto.

Antônio, camponês e liderança do Movimento de Canudos desde a sua fundação, narra a luta pela terra na região, marcada por fraudes cartoriais e apoio da justiça aos grileiros, que transformavam pequenas heranças em grandes propriedades. Para ele, a chegada de Pe. Enoque à paróquia de Monte Santo foi decisiva para mobilizar as comunidades, trazendo a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e advogados do INTERBA, como Francisco de Assis, que fortaleceram a resistência. O enfrentamento com grileiros armados foi intenso, mas os camponeses, organizados e amparados por documentos, venceram diversas batalhas. Antônio relembra a prisão de Pe. Enoque em 1985 e sua expulsão da igreja em 1987, o que não desmobilizou o trabalho, pois foi criada uma nova igreja popular: Movimento Popular e Histórico de Canudos, para seguir lutando. A criação de associações comunitárias se mostrou fundamental para a conquista dos títulos de domínio das terras, embora governos posteriores tenham tentado reverter essas conquistas.

O Movimento de Canudos enfrentou uma rede de ataques orquestrados, na qual a igreja, alinhando-se aos poderosos, somou-se a políticos, latifundiários, membros do judiciário e até a imprensa para suprimir as ações do Pe. Enoque e enfraquecer o Movimento. Essa aliança visava desmobilizar a luta popular na região, e as tentativas foram amplas: envolveram tentativas de afastar o padre, persegui-lo, prendê-lo e, finalmente, expulsá-lo da igreja.

A organização dos camponeses representou uma afronta direta aos políticos locais, que se beneficiaram da proteção oferecida pela ditadura militar. Um exemplo disso foi o então prefeito, conhecido como Tota, que chegou a ameaçar de “colocar fogo no povo”. Em resposta, a população se mobilizou contra ele e, em 1982, elegeu Ariston Andrade. Contudo, segundo Pe. Enoque, Ariston, apelidado de “Jararaca”, se valeu do Movimento para conquistar votos, mas, uma vez no poder, se tornou o maior opositor da causa camponesa, intensificando a repressão e dificultando a luta pela terra.

O prefeito Tota, [...] exibiu um barril de gasolina para atear fogo nas lideranças. Nem sabia o inexperiente prefeito, que seu ancestral compartilhara com o exército, praticando o mais vil ato de terrorismo, jogando dinamite e querosene nos templos religiosos de Canudos e nos subterrâneos, onde buscavam água os conselheiristas que resistiam contra as elites representadas ali pelo exército brasileiro. O candidato do PDS-2 o Sr. Ariston Correia Andrade, qual jararaca roedora de suas presas, executava o hino do Senhor do Bonfim, fingindo espertamente de simpatizante do trabalho popular, tática que lhe valeu a vitória nas eleições de 1982 (Oliveira, 1997, p.90-1).

Gildásio Andrade (2017), em seu trabalho “Preparando a guerrilha”: da formação das comunidades eclesiais de base ao resgate da experiência histórica de Belo Monte/Canudos”, mostra toda a trama para descredibilizar e barrar a luta camponesa do MPHIC. Segundo ele, em 1984, as ameaças ao Movimento de Canudos e ao Pe. Enoque passaram das ofensas públicas para atos mais graves. Durante uma celebração religiosa em maio, um grupo armado invadiu a igreja no dia das mães, enquanto meses antes o padre fora impedido, sob ameaça de morte, de subir à Santa Cruz. O prefeito promovia constantes intimidações, como estacionar carros de som para atrapalhar as celebrações e enviar pistoleiros ao entorno da igreja. Em resposta, as comunidades organizaram a primeira Celebração Popular aos Mártires de Canudos, planejada para 28 de julho. Considerada um ato de resistência, a missa foi alvo de repressão conservadora, culminando em um editorial de um importante jornal baiano, já citado nos capítulos anteriores, que acusou o movimento de “revanchismo” e comparou-o ao fanatismo de Belo Monte e a movimentos extremistas europeus. Para Andrade, a Celebração em memória de Canudos enfrentou forte oposição da imprensa, incluindo uma matéria na revista Veja, que a chamou de

“Missa ao Herege”, em alusão a Antônio Conselheiro. No entanto, para ele, o evento já havia se consolidado como um marco nas lutas camponesas do Nordeste; ao resgatar a história de Belo Monte, a missa transformou o medo de falar sobre Canudos em inspiração para novas mobilizações e mudanças sociais na região.

Em mais um ataque ao Movimento, segundo Andrade, em maio de 1985, o prefeito de Monte Santo tomou dois imóveis da paróquia, incluindo a Casa dos Romeiros e o Cine Teatro São Jorge, tentando desmobilizar o trabalho pastoral e impedir a organização comunitária. Em resposta, cerca de quatro mil camponeses protestaram, exigindo a devolução dos espaços. A mobilização popular forçou o juiz a dialogar com as lideranças locais, e a cidade foi tomada por protestos e faixas denunciando as injustiças, demonstrando a força e a união das comunidades.

Andrade conta que Pe. Enoque foi preso sob a acusação de desacato ao juiz local, o qual teria ameaçado o padre com uma arma. A prisão, planejada para humilhá-lo publicamente, como ocorreu com Antônio Conselheiro, durou cinco dias, até que a diocese pagasse sua fiança. Durante esse tempo, as comunidades preparavam protestos em sua defesa, e manifestos de apoio circulavam, revelando a unidade e a força do movimento camponês. Ao retornar, Enoque foi recebido com grande celebração, reforçando a vitória simbólica das comunidades na luta.

Em 1985, segundo Andrade, o prefeito intensificou as tentativas de enfraquecer o trabalho pastoral de Enoque, criando uma romaria paralela à tradicional da igreja. Durante a festa de Todos os Santos, seu grupo colocou imagens religiosas na porta da igreja fechada, criando uma cena de conflito e chamando a imprensa para divulgar o ocorrido. O jornal A Tarde publicou a manchete “Padre fez santos dormirem ao relento durante Romaria”, assinada por Oleone Coelho Fontes, do dia 2 de dezembro de 1985, ampliando o ataque ao padre e à comunidade, em uma estratégia para desacreditar seu trabalho junto aos camponeses e criar uma imagem negativa das romarias populares.

Quando chegamos de volta no sopé da montanha vamos descansar nas escadarias da igreja matriz. E aqui ficamos assombrados, os santos dormiam ao relento [...] pois foi o que aconteceu. O Pe. Enoque José de Oliveira, para muitos um psicopata, para outros políticos travestidos de sacerdote, para a maioria um perdido [...] depois de terminada a procissão de todos os santos, não permite que os verdadeiros donos do templo entrassem em sua casa. Só acredito porque vimos e fotografamos todos abandonados na calçada, como um bando de malfeitores [...] Pe. Enoque preferiu se fechar. Pior para ele. Não assisti ao grande espetáculo que é a romaria de todos os santos em Monte Santo [...] Pe. Enoque José de Oliveira com seu materialismo histórico, sua ortodoxia, Padre? (A Tarde, 1985, p. 3, apud Andrade, 2017, p.58).

Andrade afirma que, durante a gestão do prefeito, medidas repressivas visaram limitar o acesso dos membros das comunidades a serviços públicos essenciais, como saúde e educação. Professoras passaram anos sem remuneração, e líderes comunitários foram impedidos de entrar no hospital local, evidenciando o uso do poder público para retaliar o movimento popular. Uma reportagem do jornal A Tarde, em sua edição de 28 de junho de 1985, destaca um exemplo da ação covarde do prefeito, ao relatar o caso de uma paciente que foi expulsa do hospital mesmo sem receber alta.

Na reportagem, Dona Elvira da Mota Dias, da comunidade de Jardim, precisava fazer uma curetagem e, antes de receber alta, foi surpreendida pelo diretor do hospital, que, além de médico, também era o prefeito da cidade. Ela foi expulsa sob acusação, segundo o jornal, de pertencer a grupos comunitários que andavam falando mal dele. Ela, em entrevista ao jornal, disse: “esse é o tratamento normalmente dispensado em Monte Santo, às pessoas que reclamam seus direitos, consideradas pelo prefeito como como inimigos políticos”. Ela conta que a confusão continuou, chegou a desmaiar na calçada do hospital e foi amparada por populares.

Além desses ataques e da intensa oposição da própria igreja ao trabalho que se realizava fora de seu controle, também havia um movimento oculto de vigilância do Sistema Nacional de Segurança, que monitorava Pe. Enoque e o Movimento de Canudos. Apenas com a Comissão da Verdade vieram à tona documentos confidenciais da ditadura militar, que revelam o quanto essa organização era considerada uma ameaça à ordem estabelecida e à segurança do regime vigente.

Os documentos produzidos pelo Serviço Nacional de Informações (SNI) e coletados através do Sistema Nacional de Informações (SISNI) abrangem uma vasta documentação sobre atividades de vigilância e repressão durante o regime militar no Brasil. Esses arquivos registram a atuação das Forças Armadas e da Polícia Federal no monitoramento e repressão de organizações de esquerda, movimentos populares, sindicato, e o movimento estudantil. A documentação abrange questões de anistia, prisões políticas, cassação de mandatos, guerrilhas urbana e rural, além de temas ligados à segurança nacional, como terrorismo e relações internacionais. Outras áreas de vigilância incluíam a igreja e as universidades, destacando a preocupação com a influência política desses setores. O acervo também documenta casos de asilo político e as ações repressivas que visavam desarticular movimentos que o regime considerava subversivos.

O Serviço Nacional de Informações (SNI) foi criado pela Lei nº 4.341, de 13 de junho de 1964, como órgão da Presidência da República. Tinha como atribuição articular e coordenar, em todo o território nacional, as atividades de informação e contrainformação que interessavam à segurança nacional, e seu comandante exercia prerrogativas de ministro de Estado (Brasil, 2014, p.117).

Com a Comissão Nacional da Verdade (CNV), criada pela Lei nº 12.528 de 2011, que teve como objetivo esclarecer as violações de direitos humanos ocorridas no Brasil entre 1946 e 1988, com foco especial no período da ditadura militar (1964-1985), foram descortinados os subterrâneos das atrocidades brasileiras contra seu próprio povo. Composta por um grupo de especialistas e ativistas dos direitos humanos, a CNV foi encarregada de investigar casos de tortura, mortes, desaparecimentos e outras repressões estatais contra cidadãos, além de identificar agentes responsáveis por esses abusos. A Comissão trabalhou coletando depoimentos, analisando documentos e realizando audiências públicas para construir um retrato detalhado das práticas repressivas do período. A CNV buscou proporcionar um resgate da memória histórica e apoiar a luta das famílias das vítimas por justiça e reparação, contribuindo significativamente para o reconhecimento oficial das violações de direitos humanos cometidas pelo Estado brasileiro.

A partir da Comissão Nacional da Verdade foram desvelados dossiês sobre Pe. Enoque e o trabalho que ele estava desenvolvendo na Paróquia de Monte Santo. No Dossiê de termo 053055, datado de 27 de setembro de 1985, já na tão falada redemocratização, período do governo Sarney, determina como assunto, Pe. Enoque de Oliveira e o Movimento Histórico de Defesa de Canudos. No documento eles trazem como dados que a Embaixada do Brasil em Haia informou o recebimento de um grande número de cartas de cidadãos holandeses manifestando descontentamento com a prisão de Pe. Enoque de Oliveira no Brasil.

Essas cartas demonstravam solidariedade ao Movimento Histórico de Defesa de Canudos, que estava lutando pela preservação da memória histórica e pela justiça social, inspirando apoio internacional. Este movimento, ligado à defesa das causas de Canudos, e a prisão de Pe. Enoque geraram atenção e protestos fora do Brasil, sinalizando a repercussão global de questões sociais e de direitos humanos relacionadas a movimentos populares e figuras religiosas no país, além da grandeza da organização camponesa liderada pelo padre, que é monitorado de perto pelo Sistema Nacional de Informações:

O Pe. Enoque vem executando um intensivo trabalho de doutrinação subversiva no meio rural, procurando incutir, nas pessoas de baixo poder aquisitivo, a certeza de que são exploradas pelos ricos, e, muitas vezes, incentivando-as a invadir propriedades públicas e particulares. E seu desejo

implantar, na região, a Reforma Agrária, não nos moldes determinados pelo Governo, mas "à maneira de Antônio Conselheiro". Com essa finalidade, promoveu, no dia 05 Out 85, a "2ª Missa pelos Mártires de Canudos", reunindo cerca de 2.000 pessoas (SNI, 1985, p.06).

Essa passagem do relatório do SNI sobre o Pe. Enoque revela um contexto de forte tensão entre o Estado e lideranças religiosas no meio rural, especialmente no que diz respeito à reforma agrária e à conscientização das populações empobrecidas sobre seus direitos. Tenta descredibilizar o trabalho, classificando-o de "doutrinação subversiva". Ao caracterizar a sua atuação como uma ameaça à ordem, o relatório afirma que ele incita a população contra o Estado e busca uma reforma agrária à maneira de Antônio Conselheiro, o que sugere uma ação revolucionária e fora das normas governamentais.

Ao mencionar a 2ª Missa pelos Mártires de Canudos, ele reforça a conexão do trabalho de Enoque com Canudos, um movimento popular de resistência que foi violentamente reprimido pelo governo. Essa referência serve tanto para vincular o Pe. Enoque a uma tradição de resistência popular quanto para justificar o receio do Estado quanto a uma nova insurgência.

O relatório também mostra como, durante o período militar, o ativismo social e político em prol da reforma agrária era interpretado pelo Estado como subversão. O fato de a missa reunir 2.000 pessoas demonstra a capacidade de mobilização do Pe. Enoque e a relevância do seu trabalho para a comunidade. Ao mesmo tempo, essa narrativa do SNI é um reflexo de como o governo via esses movimentos com suspeita e temor de desestabilização, especialmente quando envolviam signos religiosos que resgatavam a memória de revoltas históricas, como a de Canudos.

O documento traz uma linha do tempo destacando diversas datas de atos políticos realizados pelo Pe. Enoque. Apresentado sob uma ótica militarizada, o relato tende a distorcer os fatos de maneira tendenciosa, tratando cada manifestação e organização dos camponeses como uma afronta constante aos poderes estabelecidos na região.

Segundo o relatório, Pe. Enoque foi designado Vigário da Paróquia de Monte Santo/BA, no ano de 1980, e não tardou para que ele desse início a uma campanha de ataques ao Governo e ao Regime, inclusive durante a celebração das missas.

A primeira data trazida foi o início de novembro de 1982, quando, durante a missa, ao atacar, moralmente as autoridades constituídas do país, Enoque teria sido interpelado por João Ferreira dos Santos, delegado de polícia, que lhe chamou atenção por conta de suas afirmações e do local onde as promovia, o que teria causado um conflito entre eles e que os fiéis teriam interferido.

Em 07 de setembro de 1983, o padre teria se manifestado contra a realização de solenidades comemorativas às datas cívicas, afirmando que elas eram mentirosas e incentivando a comunidade a não participar.

No dia 24 de fevereiro de 1984, ele teria tumultuado uma reunião do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Monte Santo, provocando acirrada discussão com a direção da entidade. O presidente da entidade teria ameaçado chamar a polícia, e Enoque teria incitado alguns trabalhadores, seus adeptos, a reagirem caso houvesse interferência da força policial.

Em março 1984, Enoque teria perturbado a ordem por encabeçar um movimento contra a eleição da nova diretoria do referido sindicato, sendo necessária a presença da polícia.

No dia 12 de abril 1984, Pe. Enoque ganha uma moção de despeço como “persona non grata” no município, votada por unanimidade na Câmara dos Vereadores de Monte Santo.

Em 28 de julho 1984, é celebrada a primeira Missa de Canudos, e o relatório traz como um ato em louvor a Antônio Conselheiro, a quem chamam de fanático. Reconhecem Enoque como coordenador dessa manifestação que, segundo o relatório, visava revitalizar o Movimento de Canudos como um gesto de reparação para Antônio Conselheiro e seus seguidores, considerando que, na época, a Igreja Católica havia se posicionado ao lado das forças oficiais, além de reafirmar o compromisso das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) com o sertão baiano, que buscava fortalecer os movimentos populares no estado.

No dia 10 de maio de 1985, o documento traz uma manifestação popular que teria sido comandada por Pe. Enoque, em que os participantes levavam faixas e cartazes com conteúdo que desagradava as autoridades locais, segundo o relatório, com dizeres ofensivos; nessa mesma manifestação, a população dirigia palavras, também ofensivas, ao Juiz de Direito Antônio de Oliveira Martins, que estava presente. O magistrado teria mandado convidar o vigário a comparecer ao fórum local onde, ao chegar, teria desacatado a autoridade. O padre foi preso, transferido para o Batalhão de Polícia Militar do Senhor do Bonfim/BA, onde permaneceu até o dia 16 de maio de 1985, quando teria sido liberado pelo mesmo juiz, depois de pagar a fiança. Teria também que obedecer a algumas condições para sair da prisão, entre elas estava a proibição de se manifestar em público, de mudar de residência sem autorização e de rezar missa fora da igreja. Mas o padre teria contrariado as determinações e, no dia 17 de maio de 1985, foi ao programa "Bom Dia Bahia", da TV Aratu, denunciar que teria sido preso por motivos políticos, acobertados pela Justiça, e afirmou que trabalhava pela liberdade do povo sofrido da região e que a prisão o teria fortalecido mais ainda para continuar o trabalho. Além disso, o

padre fez questão de denunciar o juiz, acusando-o de abuso de poder, ao impor as condições para sua libertação e extrapolar suas funções.

O dossiê de número 008220, datado de 24 de outubro de 1985, detalha como ocorreu a segunda Missa pelos Mártires de Canudos em 05 de outubro de 1985. Nesse mesmo documento de 73 páginas, é possível observar relatórios anexados de diversos órgãos de segurança, entre eles da Polícia Militar do Estado da Bahia que, ao analisar a convocação de Pe. Enoque para a segunda Missa, mostra preocupação:

Embora os acontecimentos relacionados com Canudos tenham ocorrido no final do século passado, a imagem do seu personagem principal, o fanático Antônio Conselheiro aproveitou-se da rudeza da gente da região para apregoar a volta à monarquia, a sonegação de impostos, etc - continua viva e cercada de mistérios que são elucidados em função de interesses que visam aproveitar o potencial de descontentamento que se verifica na região face possuir população desassistida e carente (SNI, 1985, p. 47).

O relatório do Serviço Nacional de Informações (SNI) descreve a 2ª Missa pelos Mártires de Canudos como um evento de grande mobilização, ocorrido em Canudos no dia 5 de outubro de 1985, que reuniu, aproximadamente, 2.200 pessoas. Organizado pelo Pe. Enoque José de Oliveira, o evento foi visto como um ato de resistência política e espiritual, englobando lideranças religiosas, sindicatos de trabalhadores rurais e Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) das dioceses da região.

A missa, conforme o relatório do SNI, teve início ainda de madrugada, com um rito simbólico junto ao açude de Cocorobó. Pe. Enoque teria orientado os presentes a beber e banhar-se na água, que ele chamou de sagrada, em memória dos milhares de seguidores de Antônio Conselheiro enterrados no local. Esse ato foi interpretado como um resgate das crenças populares do sertão e uma forma de fortalecimento da identidade local contra as injustiças históricas.

Consta no documento que a reunião seguinte, a portas fechadas, ocorreu dentro da igreja de Canudos e foi um espaço estratégico para planejar a resistência frente à opressão dos grileiros e reivindicar uma reforma agrária nos moldes de Canudos. Os debates, liderados pelos coordenadores dos grupos de trabalho, abordaram a situação dos trabalhadores rurais, a reforma agrária proposta pelo governo e as práticas de apropriação de terras por grileiros. As conclusões reforçaram a necessidade de uma reforma agrária autônoma, organizada pelos próprios trabalhadores e baseada nos princípios de coletivização e luta coletiva.

O relatório descreve que, após discussões, a missa campal contou com a participação de líderes religiosos e comunitários, os quais subiram ao altar para testemunhar e denunciar as injustiças contra os trabalhadores rurais. As falas dos padres presentes incluíram reflexões sobre a fé sertaneja e o compromisso social, ligando religião e política de forma estratégica, algo que o SNI interpretava como um desafio à ordem e monitorava de perto. A celebração, acompanhada por música popular, reforçou a continuidade do legado de Antônio Conselheiro como ícone de resistência, reunindo a fé e a luta pela terra, em uma demonstração de solidariedade e compromisso com a justiça social.

Representantes de diversos municípios, como Saúde, Paulo Afonso, Uauá e Feira de Santana, na Bahia e, ainda, Lagarto de Sergipe, entre outros, tomaram a palavra para denunciar a opressão enfrentada pelos camponeses. “As pessoas que usaram da palavra tiveram seus nomes preservados por motivos de segurança. Eram chamadas a usar da palavra na condição de representante de Comunidades” (SNI, 1985, p.47).

Relatos graves foram compartilhados pelas comunidades, denunciando o silenciamento imposto sob o regime ditatorial e o posterior a ele. Líderes e representantes descreveram como as vozes dos camponeses foram reprimidas, com abusos de poder e intimidações que buscavam impedir a organização e a resistência popular. Esses testemunhos revelaram as dificuldades enfrentadas na luta pelo direito à terra e contra as injustiças sociais, ressaltando o impacto do autoritarismo sobre as comunidades que buscavam reconhecimento e dignidade.

Um representante da comunidade de Pedra Vermelha/Monte Santo-Ba, não identificado, denunciou que, no dia 29 de setembro de 1985, durante o encerramento do mês da Bíblia, na Igreja do referido povoado, Humberto José Andrade, irmão do Vice-Prefeito Municipal e Jairo Coelho de Brito, usando um veículo do propriedade de Ariston Correia de Andrade, Prefeito de Monte Santo, colocaram uma carga de dinamite de 1 (um) Kg na calçada da Igreja. Segundo o denunciante, o fato não teve maiores consequências dada a interferência de terceiros, dentre eles, Valfredo Francisco de Souza, que arrancou o estopim faltando mais ou menos 3 centímetros para fazer explodir a carga (SNI, 1985, p. 5-6).

Na página 57 do documento, destaco o pronunciamento da irmã Consuelo, representante da Diocese de Juazeiro, que prestou uma homenagem à líder sindical Margarida Maria Alves, assassinada há dois anos, em Alagoa Grande/PB, com um tiro no rosto. Ela conta que trabalhou com Margarida por três anos, durante os quais ambas receberam diversas ameaças. Na última carta que Margarida escreveu antes de morrer, pediu à irmã que se mantivesse segura, continuando ao lado dos trabalhadores. Segundo ela, apesar de identificados os responsáveis

pelo crime, o processo foi arquivado, deixando claro o sentimento de impunidade e a falta de justiça no país.

Esse momento representou uma oportunidade rara e crucial para que as vozes das comunidades pudessem se manifestar, mesmo em meio ao clima de medo instaurado pelas oligarquias políticas e latifundiários. A abertura desse espaço de fala permitiu que lideranças e camponeses expusessem os abusos, violências e opressões que vinham sofrendo, rompendo o silêncio que lhes havia sido imposto. Embora o risco fosse alto, a coragem de compartilhar suas histórias e denunciar injustiças ofereceu uma chance de fortalecer a luta pela dignidade e pelos direitos fundamentais. Esse ato de resistência coletiva, ao desafiar o controle imposto pelo autoritarismo, fez com que as vozes dos oprimidos encontrassem eco, transformando o medo em uma força mobilizadora.

Presente neste dossiê há também um relatório do Comando do Segundo Distrito Naval, datado de 16 de setembro de 1985, alertando sobre a realização da segunda missa no início de outubro e se preocupa com declarações feitas por Pe. Enoque como uma ameaça à ordem:

Pe. Enoque disse que: “os que tombaram na guerra, os que sobraram de Canudos espalhados pela região, os antigos moradores expulsos com a construção do açude de Cocorobó, os atuais moradores de Canudos, as comunidades Eclesiais de Base das Dioceses do Sertão, a hierarquia da Igreja comprometida com o povo humilde, intelectuais, políticos, o movimento campo da região, enfim essa ampla força humana identificada com os ideais evangélicos da Comunidade de Canudos, não poderia mais aceitar o silêncio imposto a esta questão, porque ela pertence à grande luta que travaram e travam os setores oprimidos desta Nação”(SNI, 1985, p.33).

A declaração de Pe. Enoque reflete uma visão crítica e engajada, denunciando a continuidade da opressão e o silenciamento histórico sobre as questões de Canudos e a luta dos oprimidos. Ele destaca a participação coletiva de diversos atores sociais, desde os remanescentes da guerra de Canudos até os atuais moradores e movimentos populares. O uso da expressão “ampla força humana” mostra a união e a identificação de vários grupos com os ideais da comunidade de Canudos, representando uma aliança ampla e popular. Ao incorporar a igreja e seus representantes, ele busca legitimar a luta no âmbito moral e espiritual, integrando os valores cristãos com as reivindicações populares. Ao mencionar o “silêncio imposto”, Enoque não apenas evidencia o contexto de censura e repressão das forças militares, mas também desafia diretamente o Estado e as estruturas de poder com uma postura ativa frente à memória de Canudos, reforçando o compromisso de continuidade da luta, tornando-a um símbolo de resistência contra a opressão nacional.

Para concluir o relatório, eles trazem fotografias do evento, panfletos com os cânticos, com texto de divulgação, faixas com denúncias e dois poemas de José Gonçalves: *Sertão de Canudos e O Brasil e a juventude*, relatam que ficou evidenciado que os trabalhadores rurais da região sertaneja não acreditam na Reforma Agrária anunciada pela Nova República e, em decorrência, pleiteiam uma Reforma Agrária “radical e já”, com ocupação e exploração coletiva das terras. Eles finalizam dizendo “que o Pe. Enoque vem se aproveitando das ‘mentes encantadas’ do homem do campo para fomentar uma política ideológica ‘quase’ nos moldes do fanático Antônio Conselheiro” (SNI, 1985, p.07), insinuando que ele manipula a fé dos camponeses, associando seu trabalho a uma política ideológica radical.

Tanto a luta de Canudos, liderada por Antônio Conselheiro, quanto o Movimento de Canudos, sob a liderança de Pe. Enoque, questionavam a ordem social vigente, marcada pela concentração de terras, pela exploração dos trabalhadores rurais e pela violência das elites contra os mais pobres. Embora fortemente influenciados pela fé católica, ambos os movimentos tinham uma clara dimensão política, pois se baseavam na organização popular contra um Estado ausente, que tratava os camponeses como subversivos ou ignorantes.

Momentos inéditos, não dissociados da história passada. Essas grandes manifestações de camponeses eram a reedição de um único e mesmo sonho, vivido em Palmares, Contestado, Caldeirão, Aldeias, Ligas Camponesas. Os mesmos “sem-terras” construindo as transformações que o Estado emperra. Dissociar Canudos dessas lutas atuais é negar a história (Oliveira, 1997, p. 101).

Dissociar revoluções como a de Canudos e de tantos outros movimentos revolucionários das lutas camponesas contemporâneas é um erro histórico, pois desconsidera a continuidade dessas reivindicações. O que muda ao longo do tempo são as formas de organização e os contextos, mas o signo permanece o mesmo: a luta por terra e por direitos. A história não deve ser vista como um conjunto de eventos desconectados, mas como um processo contínuo de resistência e transformação, no qual os camponeses seguem, ainda hoje, desafiando as estruturas de poder que limitam suas possibilidades de vida digna.

Celi apresenta uma análise crítica e profunda sobre o Movimento de Canudos, conectando-o aos desafios sociais contemporâneos no Fórum de Debates: “Modos de Cortar os Signos e os Arames”, durante a mesa intitulada “Movimentos Sociais e a Luta de Classes:

Contribuições da Teoria Marxista”.<sup>12</sup> Ela enfatiza a necessidade de interpretar os fatos com rigor, evitando distorções ou banalizações, e vê as discussões atuais sobre Canudos como essenciais para compreender a luta de classes e o papel histórico da resistência popular.

Para Celi, Canudos permanece atual. A busca por vida digna e direitos sociais, como terra e trabalho, ainda encontra repressão e violência, especialmente contra movimentos sociais, como o MST. Ela destaca a continuidade das opressões estruturais no Brasil, como a concentração fundiária e a influência dos herdeiros das capitânicas hereditárias nos poderes Executivo, Legislativo e Judiciário. Ao relacionar a luta de Canudos com outras revoltas históricas, Celi critica o capitalismo, como causador de desigualdades e expropriações, e vê a resistência do povo como uma resposta necessária para enfrentar as crises globais, buscando alternativas que priorizem a vida e a justiça.

Celi Taffarel analisa o contexto atual do Brasil, conectando a luta de Canudos com os desafios contemporâneos enfrentados pela classe trabalhadora. Segundo ela, a burguesia continua a atacar direitos sociais e privatizar a educação e saúde, enquanto políticas públicas são desmanteladas para favorecer interesses do setor financeiro. Ao relacionar a repressão histórica com o aumento da extrema direita, Celi argumenta que as demandas populares atuais, como reforma agrária e dignidade para o trabalho, ecoam as bandeiras de Canudos, reiterando a relevância de uma organização política e sindical potente.

Dentro de sua concepção, o entendimento das bases teóricas marxistas é essencial para compreender a estrutura econômica, os mecanismos de opressão e alienação que moldam a sociedade. Celi valoriza a formação de professores com uma pedagogia crítica e reconhece a importância de resistir coletivamente, pois acredita que a luta pela dignidade e contra a exploração é constante e deve ser levada adiante para conquistar direitos, combater o autoritarismo e proteger a classe trabalhadora.

A live com Celi Taffarel abordou temas como a importância do método marxista para compreender a luta de classes, conectando a resistência de Canudos com os desafios enfrentados hoje pelos trabalhadores. Celi destacou a necessidade de romper com os signos que obscurecem a realidade, defendendo a valorização da educação e a luta pela reforma agrária. A professora enfatizou a urgência de um Plano Nacional de Educação que assegure dignidade aos educadores e fortaleça a escola pública.

---

<sup>12</sup> Fórum de Debates: Modos de cortar os signos e os arames. Mesa 16: <https://www.youtube.com/watch?v=Yz9AsQDG9Mk&list=PLzluw2pRSkGdhwsGTIHM71YtakE0MF9Fn&index=16>

Somente por meio de uma educação emancipadora, que desenvolva nas crianças a consciência crítica sobre sua realidade, podemos construir um futuro mais justo e igualitário. A educação é uma ferramenta de transformação social. Nossas crianças camponesas do Movimento de Canudos foram educadas e provocadas a problematizar as desigualdades estruturais e a agir coletivamente para mudar suas condições de vida. A educação popular tem um papel central nesse processo, pois envolve as comunidades, respeitando suas culturas e experiências, e promove a autonomia.

#### 4 TEORIAS E FORMAS DE PENSAR O ESTADO: INSTALAÇÕES NÔMADES E COMUNITÁRIAS

Pensar o Estado, desde o sertão, é desvelar suas narrativas, seus silêncios e suas ficções. O Estado não é apenas uma instituição que governa. É também um discurso que produz sentidos, define lugares e institui ausências. No campo simbólico, ele fabrica o imaginário da ordem, hierarquiza saberes e transforma a desigualdade em naturalidade. É nesse ponto que a Crítica Cultural se torna ferramenta política: compreender o Estado como texto, como enunciado que precisa ser relido desde as margens. No sertão baiano, as experiências de resistência camponesa e o Movimento Popular e Histórico de Canudos desconstruem essa ficção de poder, mostrando que há outros modos de vida e de conhecimento que escapam à lógica estatal. O povo de Canudos, com sua memória insurgente, não coube no Estado. Inventou outras formas de existir, comunais, solidárias, profundamente políticas, que seguem desafiando o monopólio da verdade e da lei.

O Estado atravessou minha pesquisa como o arame que risca o chão do sertão: separa, fere e tenta calar quem insiste em existir do outro lado da cerca. A cada passo da pesquisa, sua presença se impunha nos signos linguísticos que moldam a linguagem do poder, na guerra cultural travada contra as vozes populares, nas poéticas orais que denunciam o silêncio imposto aos que vivem à margem. Manifestava-se na inferiorização do povo que ousa viver à revelia de sua lógica, no massacre e na repressão a cada levante camponês, nas ruínas de Canudos e na construção do açude do Cocorobó, erguido para esconder a vergonha do sangue derramado pelo próprio Estado. Ele estava ali, disfarçado de ausência, mas presente em cada ferida, em cada silêncio, em cada tentativa de apagar a memória do povo.

A partir dessas inquietações, compreendi que a investigação exigia a mobilização de algumas das principais teorias críticas sobre o Estado como instrumento de problematização coletiva, por meio do Ciclo de Debates: Vozes do Sertão – Problematizando as diferentes teorias e formas do Estado. A proposta, desenvolvida a partir de rodas de conversa e seminários realizados em comunidades quilombolas, assentamentos de reforma agrária, comunidades tradicionais de fundo de pasto, sindicatos e universidades do sertão, buscou aproximar o pensamento teórico das experiências concretas do povo. Para isso, recorri a autores cuja produção tem sido fundamental para a compreensão das formas de poder e de dominação estatal: Marx (2018), Lênin (1979), Rosa Luxemburgo (1979), Angela Davis (2016), Pierre Clastres (1978), Walter Benjamin (1987), Osmar Santos (2016), Francisco de Oliveira (2003),

Michel Foucault (1987), Norberto Bobbio (2012) e Giorgio Agamben (2004). Esses pensadores não foram tratados como referências distantes ou abstratas, mas como vozes que caminharam comigo ao longo da pesquisa, sendo revisitadas à luz das práticas, saberes e resistências dos sujeitos sertanejos.

Eles ecoaram nas veredas do sertão em cada encontro, e suas ideias foram sendo ressignificadas pela experiência do povo, ganhando sotaque, corpo e território. Suas páginas, antes impressas, se misturaram à oralidade, à memória e à luta cotidiana, tornando-se pensamento em movimento. As teorias ganharam corpo nas denúncias contra a violência institucional, nas práticas coletivas de resistência e nas esperanças que brotam da terra seca. Foi nesse chão que compreendi que o Estado se manifesta por toda parte e, ao mesmo tempo, em lugar nenhum.

As teorias não foram mobilizadas como verdades prontas, mas como faróis que iluminam por instantes o caminho e logo se apagam, exigindo que a luz venha da própria terra. Marx, na obra *Manifesto do Partido Comunista*, me mostrou o Estado como o comitê que administra os interesses da classe dominante; Lênin, em *O Estado e a Revolução*, o concebeu como instrumento de dominação e campo de disputa; Rosa Luxemburgo, em *Greve de massas, partido e sindicatos*, também reconhece que o Estado capitalista é um instrumento de dominação de classe, mas ela também vê no processo revolucionário e na auto-organização das massas um espaço efetivo de criação, invenção e transformação que não nasce do Estado, mas pode pressionar e reconfigurar suas formas.

Walter Benjamin, em *Obras escolhidas*, ao refletir sobre o tempo histórico, me ensinou a olhar as ruínas como lampejos de futuro. Em Canudos, essa lição é vivida: “nem os mortos estarão em segurança se o inimigo vencer”. E o inimigo venceu, mas as vozes não se calaram. Nas pedras e nas lembranças, há sempre um resto, uma fresta que insiste. É nesse resto que o povo continua a existir e a se narrar. A guerra cultural que o Estado travou contra Canudos foi também uma guerra contra a memória, uma tentativa de matar o símbolo, o sonho e o modo de vida comunitário que ameaçavam a lógica da propriedade e da hierarquia.

Michel Foucault, em *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, com sua noção de um poder que se espalha por entre os corpos, os gestos e as instituições, me ajudou a compreender o Estado como rede, e não apenas como instituição. No sertão, o poder não está só nas mãos do governo. Ele se infiltra nas igrejas, delegacias, cartórios, prefeituras, coronéis e até nos modos de falar. É um poder que normaliza, que produz sujeição. E o povo camponês enfrentou esse

poder não apenas nas praças ou tribunais, mas também nas palavras, rezas, rituais de solidariedade e partilha, resistindo para reeducar o olhar e reinventar outras formas de viver.

Pierre Clastres, no livro *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*, me permitiu olhar o contrário: as sociedades contra o Estado. Ao pensar Canudos, percebi que ali havia uma sabedoria insubmissa. Não se tratava de mera revolta, mas da invenção de outro modo de existir. Canudos não queria tomar o poder; queria viver sem ele. Esse gesto se repete nas comunidades de Fundo de Pasto, que guardam uma forma de organização em que o comum é a maior riqueza. São formas de vida que recusam a acumulação e afirmam a partilha, razão pela qual o Estado as teme: nelas está o germe da revolução.

Angela Davis, em *Mulheres, raça e classe*, abriu o horizonte do corpo e da articulação entre múltiplas formas de opressão. A luta camponesa não é apenas econômica; é também de gênero, raça e território. As mulheres da roça, invisibilizadas pela história oficial, sustentam a vida e a resistência. São elas que tecem as redes de solidariedade, transmitem a memória e educam na ética do comum. Pensar o Estado a partir de Davis é compreender como a dominação se estrutura sobre vários eixos e como a resistência se faz no gesto simples de continuar plantando, criando, educando, esperando.

Giorgio Agamben, em *Estado de exceção*, me ajudou a compreender esse Estado que suspende o direito, transformando o campo, o acampamento e o sertão em zonas de exceção permanente, nas quais o Estado pode matar ou deixar morrer sem que isso seja reconhecido como ilegal. Canudos foi isso: um território onde a lei não valia e a vida nua podia ser eliminada sem culpa. O mesmo se repete quando o camponês é criminalizado, quando o Movimento de Canudos é vigiado, quando o padre é perseguido, preso e expulso da igreja. O sertão aparece como laboratório de uma exceção que virou regra, exigindo resistência cotidiana.

Francisco de Oliveira, em *Crítica à razão dualista / O ornotorinco*, e Osmar Moreira dos Santos, em *A luta desarmada dos subalternos*, trouxeram o Estado de volta à materialidade do Brasil profundo. Oliveira desmonta o mito da modernização, mostrando que o atraso é parte constitutiva do desenvolvimento capitalista. Já Osmar Santos, com a ideia de “frestas do Estado”, me inspirou a olhar os pequenos vazios onde o povo se organiza. Nessas brechas, o sertanejo cria suas próprias instituições e produz justiça, educação e solidariedade fora da tutela estatal. É nessas frestas que o Movimento de Canudos germinou, reinventando a política como arte de sustentar a vida.

Norberto Bobbio, em *Estado, governo, sociedade: para uma teoria geral da política*, ofereceu o contraponto liberal, apresentando o Estado como guardião das regras do jogo

democrático. Ao trazê-lo para o sertão, porém, fica visível o quanto essa promessa é frágil. A democracia formal não chega ao chão do camponês. O povo de Canudos nunca foi sujeito de direito, mas sempre foi objeto de decisão. Ainda assim, há uma busca por dignidade e por palavra: a democracia aqui não é instituição; é relação, um modo de fazer junto.

Entre esses autores, não há hierarquia, mas travessia. Cada um fala de um ponto, e todos me ajudam a desenhar um Estado que não é apenas máquina, mas linguagem; não apenas poder, mas signo. Ao mobilizá-los, não busquei compor uma teoria do Estado, mas escutá-lo em suas contradições: como presença e ausência, como repressão e promessa, como estrutura e miragem. Ele se revela como força que domina e como narrativa que se impõe, infiltrando-se até nas formas de pensar o mundo. Por isso, foi necessário atravessá-lo para chegar ao povo.

Mobilizar as teorias do Estado, neste trabalho, foi também um gesto de devolução. Cada conceito foi confrontado com as práticas populares, com os saberes das comunidades, com os debates que realizei. Descobri que as categorias não bastam quando o chão é sertanejo. O povo nomeia de outro modo, sente de outro modo, cria outras lógicas. E, assim, as teorias se movimentam, se deslocam, se tornam outras. O Estado, visto daqui, é um signo de poder que tenta apagar a riqueza simbólica do povo camponês, mas o que emerge é o avesso: a potência criadora da vida popular, que insiste em existir apesar de toda tentativa de marginalização.

O debate se abre no território quilombola porque é ali que a presença do Estado revela sua face mais crua. Esses espaços, marcados por séculos de resistência, evidenciam os limites da cidadania formal e afirmam práticas de autonomia que escapam ao controle estatal. No quilombo, o Estado não é apenas instituição, mas ausência, violência, omissão e também aquilo contra o qual a comunidade produz suas próprias formas de vida. Ao aproximar-me desse território e escutar as vozes que o atravessam, compreendo que suas experiências não se resumem à exclusão; nelas pulsa uma inteligência coletiva que inventa caminhos de resistência e reinventa o comum.

O Quilombo Remanescente Lage do Antônio está localizado a 48 km da sede do município de Monte Santo, na Bahia. Seu reconhecimento como comunidade quilombola ocorreu em 2011 pela Fundação Cultural Palmares. Esse processo de reconhecimento se deu por auto declaração dos moradores, que compreenderam sua trajetória de vida e suas relações com o território.

Atualmente, o quilombo é formado por 123 famílias e é organizado por meio de uma Associação que atua na busca constante por melhores condições de vida para seus associados e demais moradores. Entre as principais demandas está a luta pela delimitação do território, ainda

considerada insuficiente pela comunidade para atender às necessidades da agricultura e da pecuária local. A Associação também desempenha um papel fundamental na articulação de ações coletivas, promovendo a participação ativa da comunidade em espaços de reivindicação e diálogo com o poder público. Para muitos moradores, ainda é um desafio compreender plenamente a importância de sua participação nas lutas junto aos movimentos sociais. No entanto, reconhecem que esse envolvimento é parte de um processo contínuo de fortalecimento identitário e político, em que se valoriza a memória dos ancestrais e as conquistas já alcançadas ao longo da história.

No Alto do Paraíso, território de assentamento da reforma agrária no município de Euclides da Cunha, a discussão assume outra densidade porque ali a própria terra narra o conflito. O assentamento aparece como um campo de forças onde as contradições do Estado se deixam ver com nitidez, ao mesmo tempo em que a organização popular revela sua potência criadora. A presença camponesa evidencia que a Reforma Agrária não é apenas um marco jurídico, mas um processo vivo de reinvenção cotidiana da vida no campo. Nesse espaço, a escuta dos assentados aproxima a reflexão teórica das experiências concretas de quem produz, com trabalho coletivo, alternativas ao modelo agrário excludente. A troca de saberes revela um conhecimento enraizado no território, frequentemente invisibilizado pelas instituições, e que emerge com força quando reconhecido como parte legítima da luta por justiça social.

A chegada ao assentamento se inscreve no percurso das próprias redes de luta do Movimento de Canudos. Uma das lideranças que atravessou a história desse território encarna essa travessia: uma mulher que deixou Monte Santo marcada pela fome e pela ausência de direitos, deslocando-se para Euclides da Cunha na busca por condições elementares de vida. Anos depois, foi uma das protagonistas da ocupação das terras que se tornariam área de Reforma Agrária. Sua trajetória leva consigo o legado político do Movimento de Canudos e o reinscreve no novo território, afirmando a luta camponesa como continuidade histórica. A partir de sua ação coletiva, a comunidade passou a compreender que a conquista da terra não se esgota na ocupação, exigindo o acesso às políticas públicas que garantem o uso efetivo e digno da terra. Essa compreensão desloca a luta do campo material para o campo político, transformando o assentamento em um espaço de criação e fortalecimento da autonomia coletiva.

As Associações de Áreas Tradicionais de Fundo de Pasto também se tornam aqui um espaço privilegiado de debate, pois revelam que esses coletivos são desdobramentos das lutas históricas do Movimento Popular e Histórico de Canudos e das mobilizações camponesas que marcaram Monte Santo e região. Tratava-se não apenas de reunir organizações comunitárias,

mas de reconhecer que, nesses territórios, persistem modos de vida e formas de organização que tensionam o Estado, reinventam a política e produzem sentidos próprios de comum. A proposta do encontro foi constituir um espaço ampliado de diálogo entre sujeitos que, a partir de posições e experiências diversas, participam da construção, da crítica e da disputa pelos significados e pelas práticas do Estado no sertão.

A Comunidade da Barra, na zona rural de Monte Santo, Bahia, emerge como um território onde a luta pelos Fundos de Pasto não é apenas memória, mas uma prática política continuamente renovada. Ali, as mobilizações que marcaram a defesa dos direitos territoriais não se apresentam como eventos isolados ou como capítulos concluídos da história local. São forças ainda ativas, que reorganizam o modo como a comunidade compreende a terra, a coletividade e o próprio Estado. Nesse sentido, trazer o seminário para esse espaço significou assumir a densidade histórica e política que o território carrega.

Em respeito ao compromisso ético que orienta esta pesquisa, preservo a identidade dos participantes. Para nomeá-los, optei por utilizar nomes fictícios inspirados em homens e mulheres que combateram em Canudos, evocando a memória daqueles que enfrentaram o Estado com coragem e esperança, e que seguem, simbolicamente, iluminando as lutas do presente.

Quadro 1 - Situando os participantes da pesquisa.

<b>Nome fictício</b>	<b>Comunidade</b>	<b>Ciclo de debates</b>	<b>Profissão</b>	<b>Idade</b>
Pajeú	Lage do Antônio	Quilombola	Lavrador	Entre 70 - 80
Maria Rita	Lage do Antônio	Quilombola	Professora	Entre 40 - 45
Guilhermina	Lage do Antônio	Quilombola	Lavradora	Entre 60-70
Hermenegilda	Alto do Paraíso	Assentamento	Lavradora	Entre 70 -75
Maria Quadrada	Monte Santo	Seminário	Professora	Entre 40 - 45
Maria Guerra	Santo Antônio do Mestre	Seminário	Liderança camponesa	Entre 60-65
Manoel Quadrado	Monte Santo	Seminário	Professor e representante APLB Regional	Entre 50-60
Pedrão	Fazenda Barra	Seminário	Liderança sindical	Entre 70-75
Antônio Conselheiro	Fazenda Barra	Seminário	Liderança camponesa do	Entre 60-70

			Movimento de Canudos e agente de saúde	
Macambira	Jacobina	Seminário	Professor Universitário	Entre 50-55
Antônio Vila Nova	Fazenda Pau D'arco	Seminário	Liderança da UNAMS	Entre 30-35

A apresentação das personagens que compõem esta pesquisa não cumpre apenas uma função organizativa. Ela constitui um gesto político de reconhecimento dos sujeitos que, com suas trajetórias, memórias e modos de existir, reconfiguram criticamente as teorias do Estado. São homens e mulheres que carregam em seus corpos e narrativas os efeitos históricos da dominação estatal, mas também as invenções políticas que surgem da resistência cotidiana. Assim, ao situá-los - quilombolas, assentados, lideranças camponesas, sindicalistas, professores - abre-se caminho para compreender como, nos ciclos de debates, esses sujeitos não apenas recebem conceitos, mas os reinterpretem a partir de suas experiências concretas com a grilagem, o abandono institucional, o fundamentalismo religioso e as disputas territoriais. Desse modo, a escuta popular torna-se o ponto de partida para analisar como as teorias do Estado ganham novos contornos quando atravessadas pela vivência camponesa, revelando leituras próprias, tensionamentos e recriações de sentido que só podem emergir da presença ativa dessas vozes.

#### 4.1 A ESCUTA POPULAR: RECEPÇÃO E REINTERPRETAÇÃO DAS TEORIAS DO ESTADO

A escuta popular constitui-se como um campo privilegiado para compreender como as teorias do Estado, apresentadas nos ciclos de debates realizados em territórios quilombolas, fundos de pasto, assentamentos e espaços comunitários, foram recebidas, ressignificadas e reinterpretadas pelos sujeitos que vivem diariamente as contradições da presença e da ausência estatal. Mais do que analisar respostas ou registrar impressões, trata-se de reconhecer que cada fala expressa uma leitura situada do mundo, produzida a partir de experiências históricas de resistência, desigualdade, luta e invenção de novos modos de vida, porque “a leitura da palavra não é apenas precedida pela leitura do mundo, mas por uma certa forma de “escrevê-lo” ou de “reescrevê-lo”, quer dizer, de transformá-lo através de nossa prática consciente”. (Freire, 1989,

p. 13). É justamente essa prática consciente, tecida no encontro entre teoria e vida, que emerge nos debates realizados: o povo não apenas lê o mundo, mas o altera, reinscreve e reinventa a partir de suas próprias experiências e das lutas que acumulou no corpo e na memória.

No Quilombo, a discussão emerge com força própria, atravessada pelas vozes de lideranças e moradores que fazem daquele espaço um território de pensamento vivo, onde cada experiência compartilhada amplia a reflexão coletiva. Entre todas as contribuições, destaco a forma como Pajeú e Maria Rita recepcionaram e ressignificaram as teorias apresentadas. Suas leituras não apenas demonstraram compreensão crítica dos conceitos, mas os atravessaram com suas próprias trajetórias, revelando como as teorias do Estado, quando colocadas em diálogo com a vida concreta do povo, ganham densidade, corpo e direção política.

Pajeú, ao comparar o passado com o presente, diz que “hoje nós somos ricos”, não pela abundância material, mas pela dignidade conquistada ao longo dos anos. Contou que, por muito tempo, seu povo foi esquecido, enfrentando a fome e trabalhando duro “em troca de quase nada, só para sobreviver”. Recordou que, na sua juventude, buscar água significava caminhar longas distâncias, conduzindo jumentos com cangalhas e barris, pois não havia reservatório na região; hoje, depois de muita mobilização, a comunidade tem acesso à água encanada. Ao ver as crianças estudando, seja na escola da comunidade ou no transporte escolar que as leva às escolas mais distantes, emocionou-se: ele mesmo nunca teve essa oportunidade. Na infância, escola e estudo eram luxos incompatíveis com a dureza do trabalho na roça.

Pajeú demonstrou, ainda, forte desconfiança em relação aos políticos, lembrando que “eles só aparecem em época de eleição”. Denunciou o abandono prolongado da obra de uma escola, prometida à comunidade quilombola e deixada inacabada por mais de sete anos. Seu relato evidenciou a distância histórica entre promessa e realização. Ainda assim, afirmou com lucidez que “esse negócio de Estado já foi pior”. Reconheceu que os avanços, como água, escola e mobilidade, não chegaram como dádiva institucional, mas como resultado direto da coragem do povo em se organizar e reivindicar direitos.

A fala de Pajeú dialoga profundamente com a concepção de Estado apresentada por Osmar Santos, para quem as transformações sociais não se dão pela benevolência estatal, mas pelas ações coletivas que forçam a abertura das frestas da estrutura. A experiência narrada confirma essa leitura: as conquistas da comunidade quilombola não emergem da ação espontânea do Estado, mas da persistência de um povo que, mesmo diante do esquecimento institucional, construiu caminhos para afirmar sua dignidade.

A experiência de ocupação de espaços institucionais, através de secretarias de governo, combinada com a de produção de material artístico e cultural com caráter de reversão do discurso colonial, por meio de associações e cooperativas, não só seria um dispositivo para se ativarem as sociedades contra o Estado, mas um laboratório para a emergência de sociedades sem Estado (Santos, 2016, p. 166-167).

Essa leitura permite reconhecer que, ao se organizarem, reivindicarem direitos, produzirem cultura e construírem autonomia material e simbólica, comunidades como Lage do Antônio não apenas pressionam o Estado, mas deslocam o foco da política para as práticas concretas dos grupos subalternizados e elaboram modos de existência que escapam ao seu controle. Não se trata de negar a necessidade de políticas públicas, mas de compreender que a vitalidade política do sertão nasce precisamente dessas iniciativas que criam brechas, deslocamentos e novas formas de sociabilidade. As experiências relatadas no debate mostram que, longe de serem apenas beneficiários de direitos, os sujeitos quilombolas são produtores de horizonte. Eles transformam seu território em espaço de formação política, sua cultura em instrumento de resistência e sua organização cotidiana em ensaio de um outro modo de fazer política. O que o autor conceitua como laboratório, a comunidade realiza na prática: um processo contínuo de invenção social que aponta para formas de vida capazes de confrontar o Estado e, ao mesmo tempo, de criar alternativas à sua lógica de controle e exclusão.

A liderança quilombola e professora Maria Rita revela um processo profundo de tomada de consciência, no qual a experiência individual se converte em leitura crítica das marcas históricas que atravessam os corpos e as subjetividades negras no sertão. Sua intervenção foi um dos momentos mais significativos do debate, pois condensou, em linguagem cotidiana, um diagnóstico político sobre a produção social da identidade. Ela afirma:

Eu acredito muito que nós temos que ocupar o nosso lugar de fala, e luto para que minha comunidade continue acordando, porque por muito tempo fizeram ela ficar adormecida: em não se reconhecer como negra, a ter esse olhar embranquecido, mesmo com pele preta; a ter esse olhar de cabelo liso, mesmo tendo cabelos crespos. Então, eu sou essa mulher preta, quilombola, que luta pela sua comunidade e pelos seus direitos (Maria Rita, 2024).

A fala de Maria Rita encontra ressonância direta na noção foucaultiana de que o corpo não é apenas um organismo biológico, mas um território político continuamente atravessado por normas, vigilâncias e dispositivos que moldam comportamentos, percepções e identidades. Quando afirma que sua comunidade foi levada a “adormecer”, a não se reconhecer como negra, a desejar um “olhar embranquecido” e a alisar simbolicamente cabelos crespos, Maria Rita descreve os efeitos dessas tecnologias políticas do corpo. Em *Vigiar e punir*, Foucault (1987)

demonstra que o poder opera produzindo corpos dóceis e úteis, mas também subjetividades ajustadas às expectativas hegemônicas. Assim, o “olhar embranquecido” mencionado por Maria Rita não é apenas preferência estética, mas resultado histórico de um processo de normalização que desloca o corpo negro de sua positividade, orientando-o a rejeitar seus próprios signos identitários. Ela reivindica o direito de existir como mulher preta e quilombola em um gesto de contrapoder, rompendo com a continuidade dessas tecnologias de subjetivação e reinscrevendo o corpo quilombola como espaço de autonomia, memória e criação de novos sentidos de ser e pertencer.

No assentamento, a recepção às teorias do Estado foi marcada por uma escuta atenta e por intervenções que revelaram uma leitura política profundamente enraizada na experiência do trabalho rural. Os conceitos apresentados foram relacionados com às desigualdades que os moradores enfrentam no cotidiano, articulando crítica econômica, ausência de políticas públicas e estratégias locais de resistência.

Durante a discussão, os assentados demonstraram uma compreensão crítica das desigualdades que estruturam as relações econômicas no campo, aproximando-se de princípios fundamentais da análise marxista. Relataram que, quando conseguem produzir em quantidade, os preços pagos por seus produtos são extremamente baixos, muitas vezes inferiores aos custos de produção. Em contraste, quando há perda de safra ou diminuição da oferta, os preços aumentam significativamente, beneficiando atravessadores e grandes comerciantes, mas não os pequenos produtores. Essa percepção levou-os a questionar por que aquilo que é produzido pelo “povo pobre”, como afirmaram, parece perder valor justamente quando é abundante e por que não dispõem de políticas públicas que garantam alternativas dignas de comercialização, armazenagem e circulação.

Essa contradição evidencia que os meios de produção - como terra, transporte, armazenagem, tecnologia e escoamento - permanecem concentrados nas mãos de poucos, enquanto os trabalhadores rurais são subordinados a uma lógica de exploração e invisibilização. A ausência do Estado em garantir políticas estruturantes não é percebida como mera omissão, mas como elemento ativo de desigualdade, reforçando o projeto de empobrecimento que privilegia os grupos situados no topo da cadeia produtiva e fragiliza aqueles que dependem exclusivamente do trabalho rural para sobreviver.

Essas reflexões permitiram também relacionar o debate com a noção de estado de exceção, desenvolvida por Giorgio Agamben, segundo a qual determinados grupos vivem sob suspensão prática de direitos mesmo em contextos de normalidade constitucional. Os

assentados reconheceram-se nessa condição ao constatar que, embora sejam formalmente cidadãos, vivem cotidianamente em um vácuo político e jurídico, no qual direitos garantidos pela Constituição não se concretizam. A ausência de políticas públicas, a negligência com o escoamento da produção e a precariedade de condições mínimas de trabalho configuram aquilo que Agamben identifica como vida nua: existências expostas à vulnerabilidade e ao abandono institucional.

A crítica dos moradores, especialmente quando afirmam que, ao produzirem, são desvalorizados, e que não possuem meios de armazenar ou negociar com autonomia, expressa essa condição de exclusão. Para eles, o Estado se faz presente apenas de modo esporádico, burocrático ou repressivo, revelando uma seletividade que naturaliza a desigualdade no campo brasileiro, com a permanência de regimes de exceção dirigidos aos trabalhadores rurais.

Destaco, entre os assentados, a experiência compartilhada por Hermenegilda, liderança histórica do Movimento de Canudos, cuja fala mobilizou com força a dimensão política da luta camponesa. Ao narrar sua trajetória marcada pela fome e pela miséria, afirmou que foi no Movimento de Canudos que encontrou sua maior “escola de vida e resistência”. Recordou o início da ocupação das terras e os desafios enfrentados quando muitos tentaram deslegitimar sua atuação, insinuando interesses pessoais. Com firmeza, respondeu: “Eu não estava ali pelo dinheiro, estava pela lei da sobrevivência”. Para ela, a luta é pela dignidade, pelo futuro e pelo direito de existir coletivamente.

A compreensão de Hermenegilda dialoga diretamente com a leitura marxiana de que a luta pela terra não é apenas disputa econômica, mas luta pela vida contra as condições de exploração impostas pela estrutura social. Sua afirmação ecoa o princípio marxista de que a classe trabalhadora só conquista direitos quando organiza sua própria força coletiva diante das contradições do capitalismo agrário. Ao mesmo tempo, sua defesa da ação comunitária aproxima-se da perspectiva leninista segundo a qual a transformação social só se torna possível quando os sujeitos se mobilizam politicamente, rompendo com a passividade esperada pelo Estado e pelos grupos dominantes. Hermenegilda reafirma essa necessidade de organização ao depositar esperança na união popular como caminho de enfrentamento às desigualdades estruturais, indicando que, no campo, é dessa organização cotidiana que pode emergir não apenas mudança social, mas a possibilidade concreta de uma verdadeira revolução enraizada na vida camponesa.

Para fechar o Ciclo de Debates, o Seminário das Comunidades de Fundo de Pasto, realizado na Barra, reuniu mais de setenta participantes vindos de diferentes segmentos da sociedade organizada.<sup>13</sup>

Trago à cena o filme República de Canudos (1988)<sup>14</sup>, dirigido por Pola Ribeiro e Jorge Alfredo Guimarães, e não o apresento como quem apresenta um material ilustrativo, mas como quem convoca uma memória política a se fazer presente no debate sobre o Estado. As imagens do Belo Monte, suas ruínas, seus rostos e suas vozes atravessam a discussão porque atualizam, no corpo dos participantes, questões que não pertencem ao passado: pertencem ao presente das lutas por terra, dignidade e autonomia no sertão. O filme não é pano de fundo, mas interlocutor, pois ele irrompe como dispositivo de pensamento que desloca a teoria e a obriga a se aproximar da vida real.

Nas cenas que revisitamos, o conflito fundiário do século XIX reaparece como estrutura ainda operante. A destruição militar, o apagamento institucional e as tentativas de silenciar o legado político de Canudos encontram ressonância nas formas contemporâneas de exceção: grilagem que se recicla, cercamentos que se multiplicam, violência armada contra territórios coletivos e a retórica de “progresso” utilizada para justificar a entrada de mineradoras que ferem a terra, adoecem a água e ameaçam o modo de vida camponês. Ao mesmo tempo, as práticas de resistência narradas e performadas pelo filme, encontram continuidade nos próprios participantes da pesquisa, que reconhecem ali não apenas um episódio da história, mas um espelho das batalhas que ainda travam.

Entre os depoimentos registrados no documentário, destaca-se a fala de Maria do Dedé, liderança camponesa cuja trajetória está profundamente vinculada às ações do Movimento Popular e Histórico de Canudos. O gesto de cortar arames, apresentado no filme, não é um ato isolado, mas expressão de uma prática coletiva forjada nas lutas desse Movimento, que chegou a ser chamado de “Movimento Corta Arame”.

---

<sup>13</sup> Associação Comunitária e Agropastoril das Fazendas Santo Antônio, Barra, Poço da Caraíba e Santana; Associação Comunitária dos Agricultores do Povoado de Pau D’Arco; Sindicato dos Trabalhadores Rurais e Agricultores Familiares de Monte Santo - BA, SINTRAF; União das Associações de Monte Santo - BA, UNAMS; Associação Comunitária e Agropastoril das Fazendas São Gonçalo e Bento; Associação Comunitária e Agropastoril da Fazenda Praça; Associação Comunitária e Agropastoril da Fazenda Santo Antônio do Mestre; APLB Sindicato, núcleo Monte Santo; APLB regional; Coordenação Municipal de Cultura; Secretaria Municipal de Agricultura; União das Associações de Monte Santo; Comunidade de Lage Grande; Comunidade de Horizonte Novo; UNEB, representada pelo Programa de Crítica/Pós-Crítica Alagoinhas, pelo Campus XXII de Euclides da Cunha e pelo Campus IV de Jacobina; Escola Municipal Povoado de Praça; estudantes universitários e de ensino médio, Colégio Estadual Santa Cruz de Monte Santo; Associação Comunitária Nova Vida dos Trabalhadores Rurais da Fazenda Massaroca e Região.

<sup>14</sup> República de Canudos, documentário dirigido por Pola Ribeiro e Jorge Alfredo Guimarães. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JQNGl-MZunI>

A fala de Maria do Dedé, moradora da comunidade de Sítio do Feliciano, em Uauá-Bahia, onde camponeses enfrentaram a grilagem derrubando cercas ilegais para reafirmar o uso comum da terra, carrega essa memória insurgente. Nela ressoa a pedagogia política que emerge do enfrentamento cotidiano, da certeza de que a terra não é mercadoria, mas condição de vida, e de que a resistência se faz com as mãos, com o corpo e com a força da coletividade. Ela afirma:

Nós derruba porque a roça não é dele. Ele grilou nossa. E se ele botou arame, o arame é dele, mas a terra não é não. E nós vamos derrubar porque é aonde os nossos bichos pastam. E se a gente não derrubar nossos bichos vão morrer de fome. E num sertão arrasado como esse, nós vive do bode, se nós não viver do bode de que é que nós vamos viver? Não é todo ano que nós temos safra: feijão, farinha. Então nós vamos derrubar. Olhem essas crianças... aonde elas vão se arrancar, num momento desse, tudo pequenininho, tudo aí pronto para derrubar junto com nós. E nós vamos derrubar. Não! Vamos cortar, esbagaçar. Intupir. Dinheiro num presta não, pra nós o que adianta é o povão tudo de braço dado assim, ói.”

A presença dos sujeitos no filme como camponeses, líderes comunitários, mulheres sertanejas, que narram a vida com a mesma firmeza com que defendem seus territórios, provoca deslocamentos importantes nesse debate. Suas falas não se enquadram no vocabulário jurídico, nem no discurso técnico, mas em uma gramática de vida que denuncia o caráter seletivo da lei, o exercício cotidiano da violência institucional e a persistência de mecanismos de expropriação. Quando uma camponesa afirma que derruba o arame do grileiro porque “a terra não é dele”, não formula apenas uma frase de contestação; formula uma teoria política situada, que redefine a própria noção de direito e desestabiliza o monopólio estatal sobre o significado de legalidade.

É nessa perspectiva que a recepção do filme pelos participantes se torna reveladora. Cada um lê as imagens de seu próprio lugar social, ativando memórias, experiências e percepções diversas sobre o Estado e suas instituições. Professores, lideranças comunitárias, trabalhadores rurais e jovens militantes identificam, em Canudos, traços da violência que enfrentam: o desamparo das políticas públicas, a insuficiência das escolas rurais, a precarização da saúde, o avanço do agronegócio, o cerco armado, a vigilância sobre movimentos sociais e a criminalização de lideranças. A história filmada interage com a história viva, e é desse encontro que emergem interpretações plurais sobre o Estado, articuladas pelo repertório teórico discutido no seminário.

Essa dinâmica revela algo fundamental: a teoria do Estado não entra no debate como doutrina para ser aceita ou recusada, mas como lente para iluminar a experiência vivida. Os

autores são tensionados, deslocados, ressignificados pela leitura camponesa do mundo. Assim, a recepção do filme não produz unanimidade, mas confronto. Cada participante aciona sua própria posição histórica e política para interrogar o Estado e suas práticas de dominação.

Nesse contexto, a fala de Pedrão revelou com clareza o significado político e cultural do fundo de pasto. Sua afirmação - “Aqui tem liberdade de gente e de bicho” - desloca o debate de uma compreensão meramente territorial para uma dimensão mais profunda da experiência coletiva. O fundo de pasto, em sua perspectiva, não é apenas terra: é convivência, solidariedade, resistência e partilha. É uma forma de vida que se realiza na liberdade e na interdependência entre pessoas, animais e natureza. Essa compreensão ecoa diretamente a leitura de Pierre Clastres, para quem certas sociedades constroem práticas políticas que impedem a centralização do poder e a submissão ao Estado. O fundo de pasto, como espaço compartilhado, opera justamente como essa forma de organização que desafia o monopólio estatal sobre o território, produzindo um modo de vida que afirma autonomia diante das estruturas centralizadoras.

Antônio Conselheiro fala da luta que foi ao enfrentar a justiça na defesa dessas terras coletivas. Ele conta das fraudes cartoriais, manipulação de documentos, ampliação fictícia de propriedades e uso de violência armada para legitimar o avanço dos latifundiários. Sua fala denunciou a conivência do Estado com essas práticas e o alinhamento histórico às elites fundiárias, deixando os pequenos posseiros sem condições mínimas de plantar, criar e viver com dignidade, reafirmando que o Estado não é neutro. Ele atua de forma seletiva, garantindo direitos aos grupos dominantes enquanto produz abandono e precarização para comunidades rurais, cuja sobrevivência depende do esforço coletivo de resistir.

Maria Guerra, ao se referir às teorias marxistas, diz que “É muito bom ouvir sobre as revoluções que os autores falam, mas quem fez revolução fomos nós”, deslocando o lugar da teoria para o interior da prática histórica. Sua fala é uma reivindicação de autoria política: as comunidades não são objetos a serem analisados, mas sujeitos que produzem, em seu cotidiano, processos de transformação que muitos teóricos tentaram conceituar. Ela rompe com a posição de subalternidade epistêmica, reivindicando para o povo o lugar de produtor de história e de pensamento.

O testemunho de Maria Guerra, registrado em seguida, ampliou ainda mais essa compreensão:

Aquela área ali, vizinha da barragem do Lagedo, que foi cercada... o ‘vento da meia-noite’ veio e derrubou a cerca toda. Depois, teve outra área invadida por um fazendeiro lá nos Algodões, e foi nessa dita área que nós fomos, aqui da Barra, fazer a luta conjunta com as primeiras comunidades que começaram a defender as áreas: Algodões, Paredão, Monte Alegre e aqui a Barra. (...) Não

era reforma agrária, não. Era terra livre, pra gente usar, defender a terra livre, defender a natureza, defender o meio ambiente e os animais que pastam coletivamente. (...). Foi isso: uma história linda, muito bonita, onde as comunidades vivenciavam, lutavam em forma coletiva, e foi uma luta que nós conseguimos (Maria Guerra, 2025).

A fala de Maria Guerra revela que a defesa dos fundos de pasto ultrapassa a dimensão territorial e constitui uma prática política articulada em torno da autonomia coletiva. Ao distinguir “terra livre” de “reforma agrária”, a liderança camponesa afirma um modelo de uso comum que rompe com a lógica da propriedade privada e com a tutela estatal, aproximando-se da noção de resistência à centralização descrita por Pierre Clastres. O episódio das cercas derrubadas e das ações conjuntas entre comunidades demonstra a constituição de uma rede de solidariedade territorial, que expressa aquilo que Osmar Santos compreende como mobilização das margens: o povo historicamente subalternizado reorganizando-se para disputar poder e assegurar modos de vida.

Ao afirmar que o passado de luta garantiu a existência presente das comunidades, Maria Guerra transforma a memória em instrumento político, evidenciando que as conquistas territoriais são fruto de processos históricos de resistência e não concessões do Estado. Sua narrativa denuncia a convivência histórica das instituições com a grilagem e a violência armada, ao mesmo tempo que reafirma o fundo de pasto como forma de organização social alternativa, baseada na partilha, no uso comum. Assim, sua fala não apenas relata eventos, mas enuncia uma epistemologia camponesa que desafia os modelos hegemônicos de propriedade, desenvolvimento e governança, inscrevendo o sertão como espaço de produção de teoria e de reinvenção política.

As teorias de Osmar Santos, especialmente em sua defesa da mobilização dos grupos marginalizados como força política capaz de tensionar as estruturas do Estado, provocaram uma discussão central sobre a relação entre lutas específicas e a perspectiva da totalidade presente no marxismo. Maria Quadrada e Macambira protagonizaram esse diálogo ao problematizarem a aparente oposição entre a diversidade das lutas e a necessidade de unidade da classe trabalhadora. Eles argumentaram que a totalidade, para não se tornar apagamento, deve reconhecer as historicidades próprias de cada segmento oprimido. Mulheres, povos indígenas, comunidades quilombolas, comunidades tradicionais de fundo e fecho de pasto, população LGBTQIA+ e outros grupos não são meros fragmentos dispersos, mas expressões concretas das múltiplas formas pelas quais a dominação se territorializa. Para eles, o reconhecimento dessas diferenças não enfraquece a luta, mas a enraíza na vida real e, assim, amplia sua potência.

Esse debate político contemporâneo está na ordem do dia. Há uma tensão entre a centralidade da classe trabalhadora, tal como formulada no marxismo clássico, e a multiplicidade das lutas empreendidas pelos grupos historicamente minorizados. Ambos defenderam que a unidade da classe não pode ser construída à custa da eliminação das experiências concretas de opressão vividas por vários segmentos subalternizados.

No Movimento de Canudos, nós aprendemos que é necessário reconhecer a potência dos grupos marginalizados sem perder de vista a luta maior que nos atravessa. Ao reconhecer que cada grupo sabe das suas potências e fragilidades, reforça-se a ideia de que as identidades específicas são espaços legítimos de mobilização política; no entanto, lembra que todos são alvos de um mesmo Estado comprometido com interesses que não são os do povo e que continuamente empurra as maiorias para as margens. Trata-se de um alerta contra a armadilha da fragmentação, que pode ser funcional à reprodução do capitalismo e de suas formas de dominação. Assim, sua contribuição tensiona o debate ao propor um equilíbrio: que é reconhecer a diversidade das lutas sem permitir que ela inviabilize a construção de um projeto coletivo capaz de enfrentar estruturalmente o poder que marginaliza esses mesmos grupos.

As contribuições foucaultianas sobre docilização e controle dos corpos durante o debate encontraram outro eixo importante: o papel do fundamentalismo religioso como tecnologia contemporânea de poder. Antônio Vila Nova afirmou que, nas comunidades do sertão, observa-se uma crescente internalização de normas religiosas que promovem obediência e passividade. Na sua leitura, muitas igrejas, tanto católicas quanto evangélicas, têm priorizado discursos centrados na espiritualidade individual em detrimento dos problemas sociais concretos. Em vez de fomentar consciência crítica, acabam reforçando a alienação, desviando o olhar das desigualdades e da violência que atravessam o cotidiano. Sua crítica se insere diretamente no repertório foucaultiano ao evidenciar como a religiosidade, quando capturada por forças conservadoras, atua como dispositivo que molda condutas e produz subjetividades dóceis.

Manoel Quadrado ampliou esse argumento ao afirmar que a fé tem servido para “abestalar” o povo. Para ele, a espiritualidade é importante, mas a fé cega paralisa o pensamento crítico e empobrece a capacidade de ação política. Ele aprofundou sua intervenção ao problematizar o papel dos imaginários de “céu” e “inferno” como dispositivos de dominação religiosa. Para ele, tais categorias funcionam como tecnologias simbólicas de produção de obediência. O céu opera como promessa de recompensa aos que se submetem às normas institucionais, enquanto o inferno atua como ameaça dirigida àqueles que se desviam ou resistem ao regime de autoridade. Essa mecânica de controle desloca para um além metafísico

a resolução das dores e conflitos concretos da vida social, despolitizando o sofrimento e naturalizando a desigualdade. Conforme argumentou, céu e inferno não devem ser compreendidos como realidades ontológicas, mas como construções culturais que moldam afetos, disciplinam comportamentos e restringem a autonomia crítica dos sujeitos, contribuindo, assim, para a reprodução de formas de submissão e para o enfraquecimento das lutas coletivas. Sua fala aproximou-se da crítica marxiana à religião, que ele próprio citou: segundo Marx, a religião funciona como alívio para dores reais, mas sem transformar as condições materiais que as produzem. Assim, Maria Quadra evocou a célebre frase “a religião é o ópio do povo” para reforçar a tese de que a fé, quando instrumentalizada pela dominação, anestesia e naturaliza a exploração.

O movimento coletivo de escuta, análise e contestação evidenciou que o pensamento crítico atinge sua maior força quando é apropriado pelo próprio povo, que o traduz em sua linguagem, o recria a partir de suas vivências e o transforma em ferramenta de ação. Ao circular entre as experiências concretas e as teorias apresentadas, as reflexões ganharam densidade política, deixando claro que nenhum conceito permanece intacto quando encontra a materialidade da luta. O diálogo mostrou que a teoria só se torna fecunda quando acolhe as contradições reais e quando é capaz de ser tensionada por saberes populares que emergem do cotidiano, das práticas coletivas e das formas de resistência acumuladas historicamente. Assim, os participantes não apenas receberam as teorias, mas as reconfiguraram, reinscrevendo nelas suas próprias leituras sobre desigualdade, poder e emancipação. O resultado desse processo é um conhecimento vivo, insurgente, que rompe com a hierarquia entre quem “produz” e quem “recebe” o saber, afirmando que a criticidade se expande quando nasce do encontro entre reflexão teórica e experiência social compartilhada.

#### 4.2. AS CRIANÇAS COMO SUJEITOS DE EXPERIÊNCIA NUM ESTADO DE EXCEÇÃO

Nesse cenário de enfrentamento de luta pela terra, por direitos e justiça iniciado ainda em período de ditadura, Pe. Enoque inicia a mobilização de crianças e jovens filhos/as de camponeses em um Movimento de Criança, dentro do Movimento Popular e Histórico de Canudos. Ele ousa pensar com as crianças como sujeitos de experiência em contextos de estado de exceção, em que direitos são suprimidos, a experiência da infância e juventude é profundamente marcada por violência, deslocamento, medo e falta de proteção. Pensar com as

crianças implica dar voz as suas vivências, reconhecendo que elas têm percepções únicas sobre o que ocorre ao seu redor.

Para tratar do estado de exceção, na perspectiva da sua normalização, eu trago Giorgio Agamben (2004) com essa condição excepcional, inicialmente concebida como uma medida temporária para lidar com crises, mas que pode se consolidar como uma prática habitual nas sociedades contemporâneas. Essa normalização da exceção resulta no desgaste constante das normas jurídicas e dos direitos fundamentais, criando um ambiente em que a arbitrariedade se torna comum. À medida que os governos utilizam a justificativa da segurança e da emergência para expandir seus poderes, o espaço democrático se reduz, permitindo a adoção de medidas que restringem a liberdade individual sem o devido processo legal.

É nessa perspectiva que eu trago o cenário enfrentado por nós, crianças do Movimento de Canudos: uma situação de normalização da exceção, da ausência e da dominação do Estado sobre os corpos desprotegidos dos filhos/as do povo camponês. Pensar com crianças em um estado de exceção envolve uma reflexão sensível e crítica sobre o lugar delas na sociedade durante períodos de suspensão de direitos, crise política e repressão. Em tais contextos, as crianças não são vítimas passivas, mas agentes de transformação, resistência e resiliência. Elas participam ativamente, em suas formas de entender e agir no mundo, na construção de novas realidades.

Esse fenômeno gera um estado de permanente vigilância, no qual a população vive sob o controle estatal, podendo ser alvo de intervenções a qualquer momento. Essa situação cria uma condição de despolitização, em que a cidadania é dominada pela lógica da segurança, em uma sociedade em que a exceção se torna a regra. Dessa forma, Agamben alerta para os riscos de um futuro, no qual a opressão e a supressão dos direitos se tornam aceitos como normais, comprometendo as bases da democracia e da justiça.

Nessa prática habitual de exceção, o abandono era visível: mortalidade infantil altíssima, crianças sem acesso à escola, à saúde, ao lazer. O que elas tinham de certo era a fome, a miséria, os pés descalços, o corpo desnudado, desprovido, vilipendiado. Como só é possível fazer a revolução em cima do caos, esse era o terreno fértil para semear a agitação e mobilizar não só os trabalhadores rurais, mas os seus filhos/as também, pois as crianças não são apenas observadoras dos conflitos; elas vivem e interpretam o mundo de maneiras próprias. Refletir com elas exige reconhecimento de suas subjetividades, suas formas de lidar com o trauma e os significados que atribuem à vida em tempos de exceção. E, mesmo depois da ditadura, foi possível perceber que o estado de exceção não é algo temporário, mas se tornou uma condição

permanente em muitas democracias contemporâneas. Através do conceito de “biopolítica”, Agamben descreve como o Estado exerce o controle sobre a vida dos indivíduos, não apenas regulando suas ações, mas também suas condições de existência e identidade. Ele explora como o poder soberano não se limita apenas ao controle político e legal, mas também se manifesta na capacidade de decidir sobre a vida e a morte dos indivíduos.

Esses sujeitos invisíveis, que têm menos importância na sociedade, podem ser expostos a um controle absoluto e a formas extremas de violência com seus corpos pobres de gente simples, principalmente do campo. E, em nome de alguns grupos, o Estado pode decidir quem vive e quem morre, a exemplo de indígenas, camponeses que são executados em nome da ordem estabelecida para as elites latifundiárias; os moradores de rua (não cidadãos) que não são alcançados pelas políticas públicas e que incomodam por escancarar as ausências do Estado e precisam desaparecer; as populações negras que enfrentam taxas elevadas de mortes, refletindo não apenas disparidades socioeconômicas, mas também a persistência de sistemas estruturais de discriminação e desigualdade; e o Movimento Conselheirista que incomodou os grupos de poder como os latifundiários, a igreja e políticos, e, para estabelecer a ordem, o Estado massacrava e dizimou a população inteira de Canudos.

Em muitas situações de crise, as crianças usam a brincadeira, o teatro para recriar um senso de normalidade e segurança. Brincar pode se tornar uma forma de resistência, uma maneira de desafiar a imposição do medo e do controle. Mesmo em meio ao caos, elas constroem mundos alternativos que ressignificam a realidade e promovem resiliência. O teatro, a casinha embaixo das árvores, os brinquedos inventados eram a nossa forma de fabular, não para fugir da realidade, mas para dramatizar a vida justa tão sonhada. Era com a criatividade que nós respondíamos a situações de repressão, transformando objetos simples em ferramentas de sobrevivência ou meios de expressão, usando a imaginação para resistir à dureza do contexto.

Era esse poder de invenção que abria novos caminhos para pensarmos formas de enfrentamento e construção de um futuro diferente. Nós nos reuníamos com homens e mulheres e, em seguida, nos separávamos, para mergulhar no teatro, que problematizava a realidade concreta utilizando textos bíblicos, poesias, músicas, cordéis e obras de autores como Charles Dickens, Dostoiévski e Victor Hugo. Para Enoque, esses escritores destacavam-se por defender as crianças e os marginalizados. A partir das discussões conduzidas pelas crianças, sob a orientação de adultos como Rosa, Vanda e outros, eram produzidas peças teatrais, poesias, cordéis, ensaios musicais, entre outros. Esses trabalhos eram apresentados a toda a assembleia, tornando-se o ponto de partida para discussões e encaminhamentos das demandas do

Movimento. A metodologia do Pe. Enoque com as crianças era bastante didática, utilizando uma linguagem que realmente nos envolvia. A música era um dos instrumentos centrais desse processo, pois não nos afastava do lugar da infância, mas, ao contrário, nos permitia explorar a palavra e criar novas experiências. Ela funcionava como um meio de expressão e aprendizado, estimulando nossa criatividade e ajudando a consolidar nosso desenvolvimento por meio da arte. “Menino abandonado” é uma das músicas compostas por Pe. Enoque como uma ferramenta para estimular a consciência crítica das crianças em relação à opressão e marginalização vivenciadas nesse cenário.

Deixem vir a mim as criancinhas  
 Deixem vir a mim a multidão  
 Pensem nos meninos abandonados  
 Cristos lenhados na opressão

Me chamam menino de rua  
 Pivete, me batem tô nua  
 Porque nos querem desprezados  
 Se nossa mãe é a lua.

De novo vale a pena perguntar  
 Será que aquele rei vai insistir  
 A corte do poder vai se calar  
 Vai degolar ou assumir?

Essa composição poética evoca uma crítica social intensa, utilizando a figura das crianças abandonadas como símbolo de vulnerabilidade e resistência. A primeira estrofe faz alusão ao famoso trecho bíblico “Deixai vir a mim as criancinhas”, mas aqui, a ênfase está na multidão de meninos oprimidos, tratados como “Cristos lenhados”, uma metáfora poderosa que remete ao sofrimento e à marginalização das crianças.

Na segunda estrofe, o “menino de rua” e o “pivete” representam a crueldade social enfrentada por essas crianças, que são violentadas e desprezadas. O contraste entre a brutalidade e a associação poética com a lua como mãe sugere que, mesmo em condições tão adversas, há uma conexão profunda com a natureza e o imaginário.

A última estrofe questiona a postura das autoridades, simbolizadas pelo “rei” e pela “corte do poder”, perguntando se elas continuarão em silêncio diante dessa realidade ou se tomarão uma atitude, desafiando o poder a escolher entre a indiferença ou a responsabilidade. A dúvida entre “degolar ou assumir” expressa a tensão entre a opressão e a possibilidade de mudança.

Outra canção de Enoque, que nos convidava a refletir sobre a tarefa das crianças de Canudos durante o massacre e sobre o nosso papel enquanto crianças do Movimento de Canudos, diante do constante combate às injustiças ao povo camponês, é intitulada de “Párvulos”:

Vai chamar os párvulos

Vai chamar os párvulos

Eles vão vigiar

Os macacos azuis

São meninos de Canudos

A infância camponesa

Combatentes de um drama

Não entendem a estranheza

Viram a cidade se erguer

Chama os párvulos

Deram ao luar a comunhão

Chama os párvulos

Quando o pobre eleva o seu viver

Chama os párvulos

Vem o fogo da degolação

Chama os párvulos.

Esta música apresenta uma reflexão profunda sobre a infância camponesa e a luta social, despertando para o contexto histórico e a resistência popular. O termo “párvulos”, que se refere a crianças pequenas, é usado simbolicamente para representar não apenas a infância, mas também a pureza e a vulnerabilidade diante das violências sociais e políticas.

Na primeira estrofe, as crianças são convocadas para vigiar os “macacos azuis”, que eram as forças opressoras do Estado, em um cenário de repressão. A canção faz referência aos meninos de Canudos, estabelecendo uma conexão com a histórica resistência camponesa de Canudos, onde crianças e adultos lutaram por suas vidas e liberdade.

A infância é trazida como camponesa e combatente, inserida em um drama social que as próprias crianças talvez não compreendam plenamente, mas que fazem parte inevitavelmente. “Viram a cidade se erguer”, mencionada na música, mostra o testemunho dessas crianças que acompanharam a evolução de um socialismo sertanejo e, ao perceber a elevação de nível do povo pobre, o Estado manda o fogo da degola. Assim, o chamado aos párvulos está na ordem do dia e reflete tanto a convocação para a resistência, quanto a trágica realidade de uma infância imersa em lutas sociais.

Um outro chamado traz o signo muro, assim como as cercas e os arames, como um obstáculo a ser enfrentado e derrubado. A música “O muro” é uma criação poética que inspira crianças e adultos a se unirem na luta por um mundo mais justo e sem divisões.

Vamos quebrar o muro  
 Vamos quebrar, João.  
 Vamos, vamos, meu irmão.

Nossa muralha é nosso mutirão  
 Nossa muralha é ciranda de amor  
 Pedra e espinho causam dor na união  
 A amizade é nossa lei, nosso valor

Nós crianças não queremos muro na terra  
 Nós crianças não queremos muro no chão  
 Nós crianças não queremos muro na vida  
 Não queremos que das pedras se faça pão.

Queremos paz, queremos rosa  
 Onde a terra, queremos pão  
 Onde há pão, queremos vida  
 Crianças livres, dando as mãos.

A letra da música é uma poderosa declaração de luta e união das crianças, que se posicionam contra a opressão e a exclusão social. O refrão inicial convoca todos a se unirem na quebra de barreiras, simbolizadas pelo “muro”. Essa metáfora representa não apenas as divisões físicas, mas também as separações sociais, emocionais e econômicas que impedem uma vida comunal.

A canção destaca que “nossa muralha é nosso mutirão”, sugerindo que a força coletiva e a colaboração são essenciais para superar os desafios. A “ciranda de amor” é um símbolo de comunidade e de afeto, que contrasta com a dor causada pelas “pedras e espinhos”. Essa dor representa os obstáculos e as dificuldades enfrentadas, mas a letra enfatiza que a amizade e a união são os verdadeiros valores que guiam as crianças.

A repetição da frase “nós crianças não queremos muro” serve como um forte manifesto pela liberdade e pela inclusão. As crianças expressam o desejo de um mundo sem barreiras, onde o acesso à vida digna, representado pelo pão, é garantido. A frase “não queremos que das pedras se faça pão” ressalta a crítica à exploração e à precariedade que muitas crianças enfrentam, enfatizando que elas não aceitam ser oprimidas.

A música conclui com um apelo por paz e vida, usando a imagem da rosa como símbolo de beleza e esperança. O desejo de “crianças livres, dando as mãos” reforça a ideia de um futuro, em que a solidariedade e a cooperação prevalecem, promovendo um ambiente justo e igualitário.

Nossos modos de viver, nossas formas de falar, nossas roupas quase rasgadas, nossos chinelos remendados, tudo muito simples, não eram empecilhos para participarmos das assembleias. Éramos acolhidas no Movimento como se fôssemos a sua maior riqueza, pois seríamos as sementes mais fecundas para promover a transformação. Cada reunião era uma experiência nova, um aprendizado novo, e saíamos transbordando de energias boas para contagiar novas pessoas nas nossas bases comunitárias. Nós, gente simples, não nos sentíamos dominados, nem obrigados a participar. Todos/as se sentiam parte integrante da luta contra as injustiças, junto com Pe. Enoque, um educador popular que soube lidar com todos os diferentes públicos que integravam o Movimento, desde crianças, mulheres, intelectuais, parte de uma elite simpatizante, até o mais simples camponês. Essa educação popular, que nós recebemos, foi de extrema importância para a nossa formação social, através do evangelho materializado na realidade concreta, refletindo sobre a importância da salvação não só da alma, mas desse corpo político que perece com as ausências do Estado e com a alienação religiosa.

Foi na educação popular que forjamos a nossa formação social e se dava em diversos espaços como igrejas, pés de umbuzeiro, associações e sindicatos, contribuindo com o pensamento crítico, a autonomia e a solidariedade; alcançando mais êxito do que na educação formal, que sempre foi desmantelada ou moldada por ideologias opressoras do Estado, que escolhe e determina quem tem direito a uma educação de qualidade. Em contextos de resistência, fomos educadas nos valores da justiça social, igualdade e luta coletiva, com um potencial de compreensão política. Isso inclui nosso protagonismo nas discussões sobre a transformação social, criando espaços de diálogo onde nossas ideias pudessem contribuir ativamente nas dinâmicas familiares, comunitárias e sociais. Enoque entendia, assim como (Benjamin, 2005, p. 94), que “As crianças não constituem nenhuma comunidade isolada, mas antes fazem parte do povo e da classe a que pertencem”; e mesmo em contextos de exceção, as crianças carregam a capacidade de imaginar futuros diferentes.

A esperança, que muitas vezes é mantida viva pela própria infância, se torna um pilar essencial para a resistência coletiva. Essa esperança pode ser nutrida através de espaços de diálogo e ação, onde as crianças possam expressar seus sonhos e aspirações e participar da criação de uma cultura de resistência que envolve não só ações políticas, mas também produções culturais como música, literatura, arte e tradições populares. Essas expressões são formas de ressignificar a realidade e manter viva a luta por um mundo melhor, desempenhando um papel importante na preservação da memória da luta e da resistência. Elas são herdeiras das histórias de luta de suas comunidades; e pensar com elas envolve reconhecer seu papel na construção da memória coletiva, que pode ser transmitida e transformada por gerações. Isso requer sensibilidade para perceber sua capacidade de agência, sua contribuição na luta e suas formas próprias de enfrentar a realidade opressora, valorizando suas experiências, suas vozes e sua esperança na construção de um futuro mais justo e solidário.

Eu me coloco na cena como criança desse Movimento por ter nascido dentro dele. Nele, eu iniciei minha relação com o mundo, experimentando e tentando entender o que me rodeava, ainda que fora dos limites da linguagem estruturada. Minha infância foi construída como um momento de potencialidade, um espaço de abertura para múltiplas possibilidades de criar experiência ativa e atravessar o desconhecido, buscando a palavra para, a partir dela, entrar na história e contribuir com a transformação do mundo.

No ensaio sobre a destruição da experiência em *Infância e História*, Giorgio Agamben examina a infância não apenas como uma fase biológica, mas como uma categoria filosófica importante para entender a história e a experiência humana. Ele critica a relação entre infância

e linguagem, destacando que a infância representa o silêncio e a pré-linguagem, contrastando com o mundo adulto dominado pela linguagem estruturada. Para Agamben, a infância é um limiar entre o silêncio e a fala, onde a transição para a vida adulta insere o indivíduo no tempo e na história por meio da linguagem.

Agamben, sugere que a infância rompe com a linearidade temporal, pois a criança vive o tempo de forma mais fluida, sem as rígidas divisões de passado, presente e futuro. Isso permite uma experiência mais livre e imaginativa do tempo. A infância está associada a uma forma de experiência direta e sensível, diferente da experiência mediada e racionalizada do adulto, que, ao dominar a linguagem, perde a abertura ao novo e ao inesperado.

A ideia de potencialidade na infância é vista como um estado onde todas as possibilidades estão abertas, sem que nenhuma esteja completamente realizada. Agamben sugere que a infância não deve ser superada, mas resgatada como uma potência que desafia as estruturas fixas da linguagem e do tempo histórico, oferecendo uma nova forma de pensar o ser e a experiência. A experiência é algo que tem sido profundamente transformada pelas estruturas políticas e sociais contemporâneas, e Agamben lamenta a perda da experiência. O que antes era algo central para o indivíduo na formação de identidade e entendimento do mundo, foi esvaziado pela modernidade. Ele argumenta que a experiência não é mais algo que pode ser vivida de maneira autêntica, mas sim moldada e mediada por instituições e pela tecnologia.

Inspirado em Michel Foucault, ele traz o conceito de biopolítica como uma forma de poder moderno que regula e controla a vida biológica dos indivíduos e das populações, em que a experiência humana é moldada pelo controle do corpo e da vida através de normas, leis e tecnologias. Um exemplo é o engajamento das crianças nas redes, com o conteúdo controlado por um poder dominante da era moderna de estado de exceção, da biolítica e do capitalismo, controlando a sua subjetividade, seu imaginário e promovendo a alienação e a construção supérflua de identidades, afastando o olhar delas dos reais problemas da realidade.

Agamben não lamenta a perda da infância com a chegada da linguagem e da vida adulta, mas sugere que podemos recuperar algo dessa condição, mantendo a potencialidade e a abertura que a infância simboliza. Dessa maneira, a infância é uma força subversiva que nos permite questionar as formas estabelecidas de pensamento e temporalidade, oferecendo a possibilidade de novas formas de vida e experiência.

Construindo experiências autênticas, as crianças do Movimento de Canudos, de pés descalços, sequer tinham uma televisão para assistir. O nosso conteúdo era produzido a partir da luta concreta. E foi a partir dela que nos organizamos para cobrar dos governantes os nossos

direitos. No Fórum de debates: modos de cortar os signos e os arames, organizado por mim e pelo meu orientador, Osmar Santos, é possível entender como o Movimento de Canudos pensou com as crianças e, pela primeira vez na história, foi possível ver uma organização onde as crianças enfrentaram o Estado para lutar por condições de vida melhor para suas comunidades, não como experimento, mas como uma experiência histórica que nos colocou em espaços historicamente impossíveis, a exemplo desse doutorado, pois foi a partir dessa experiência que eu assumi a palavra e, a partir dela, entrei na história e na luta pela distribuição da riqueza material e simbólica do nosso país.

Na mesa do Fórum Movimento de Crianças<sup>15</sup>, foram convidadas Damiana Reis e Regina Guimarães, que participaram ativamente do movimento, e Rosa Ribeiro, que era uma das nossas coordenadoras e lideranças. Neste fórum, foi possível compreender o tempo de preparação das comunidades e envolvimento das crianças; o tempo da formação social; o tempo da mobilização e ações concretas.

No tempo de preparação, os filhos de camponeses são envolvidos na criação das comunidades de base, saindo do silêncio e da palavra cortada, interrompida, pois, onde tinha adulto, criança não falava, para conquistar o direito de dizer. No tempo da formação, foi possível entender o movimento em que Pe. Enoque desafia e rompe com convenções estabelecidas, trocando a catequização das crianças por algo muito maior: que foi a educação popular, na qual o papel da literatura, da arte, da cultura e do evangelho de Jesus de Nazaré fez mais sentido do que a palavra pela palavra religiosa. No tempo da ação concreta e mobilização das crianças, que foi um momento de corte de signos e arames, considerado um marco para nós, no enfrentamento aos coronéis do poder, pôde-se perceber que a revolução é possível.

Em 1993, fizemos uma denúncia por meio de um abaixo-assinado ao presidente da República, Itamar Franco, com cópias enviadas à Fundação de Assistência ao Estudante e aos parceiros austríacos do Movimento. No manifesto, expusemos a situação de miséria enfrentada pela população, com destaque para a indústria da seca, já que a região estava sem chuvas há três anos. A falta de água potável agravava a sede da população, que, sem apoio dos governantes, era forçada a buscar água distante e poluída, o que resultava em doenças.

Além disso, denunciávamos a falta de serviços de saúde no campo: sem postos médicos, transporte ou atendimento, muitos moradores das áreas rurais morriam em casa. Também relatamos a fome, decorrente da falta de oportunidades de trabalho para nossos pais, e a

---

<sup>15</sup> FÓRUM DE DEBATES: Modos de cortar os signos e os arames. Disponível em: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLzluw2pRSkGdhwsGTIHM71Ytake0MF9Fn>  
Mesa 4: Movimento de criança

precariedade da educação, com escolas em condições inadequadas e sem merenda escolar, o que levava crianças a desmaiarem de fome durante as aulas. Também destacamos o mísero salário das professoras. Entre as reivindicações, estavam a construção de prédios escolares, distribuição de merenda escolar, professores para escolas sem docentes, pagamento de salário mínimo às professoras, pagamento das frentes de serviços, distribuição de água por carros-pipa e construção de barragens e açudes.

Em 09 de outubro de 1993, o presidente Itamar Franco enviou um telegrama em resposta ao documento, no qual expressou sua gratidão. Ele afirmou que nós não imaginávamos o quanto era importante para ele receber mensagens das crianças do Brasil. O presidente ressaltou que estávamos exercendo nossa cidadania e que essa contribuição estava sendo levada em consideração em suas decisões. Ele mencionou que pretendia agir em conjunto com seus ministros, ouvindo os conselhos das crianças, e finalizou dizendo que nossa solidariedade e pureza lhe davam força espiritual para, juntos, mudar o Brasil.

Em 1994, como resultado da mobilização, um grupo de crianças do Movimento foi até Salvador para fazer a denúncia diretamente à Fundação de Assistência ao Estudante (FAE). Essa ação levou à marcação de uma audiência com o gestor municipal da época, Ariston Andrade, e a secretária de educação, Ednalva. A mobilização gerou importantes conquistas, como a reativação de escolas fechadas.

Um dos principais pontos da denúncia foi o fato de que a merenda escolar estava sendo deixada vencer no depósito pelo prefeito, sem ser distribuída. O coordenador da FAE, junto com as crianças e a liderança Rosa Ribeiro, foi pessoalmente verificar a situação no depósito e constatou a veracidade da denúncia.

Ao receberem o abaixo-assinado, os parceiros austríacos enviaram uma carta ao presidente da República, na qual mencionavam que souberam, pelos amigos da Bahia, do grande sofrimento enfrentado pelas comunidades locais. Eles destacaram questões críticas como a falta de água, saúde, trabalho, fome e educação. Na carta, os austríacos classificaram como escandalosa a negação da merenda escolar às crianças pobres e a desvalorização dos professores.

Declararam apoio às reivindicações dos amigos da Bahia, ressaltando que estavam apenas buscando seus direitos básicos, garantidos pela Constituição brasileira. Eles também frisaram que a violação desses direitos infringia a Carta dos Direitos Humanos, assinada pelo Brasil. Por fim, pediram ao presidente que se certificasse de que esses problemas fossem corrigidos imediatamente.

A luta nas comunidades de base, pensada com as crianças, deixou marcas profundas e transformadoras. Algumas delas cresceram e assumiram papéis de lideranças comunitárias, aplicando as lições e a experiência adquirida no Movimento na defesa de suas comunidades. Outras, no entanto, se distanciaram, adotando diferentes caminhos, como o fundamentalismo religioso, ou migrando em busca de oportunidades de trabalho para garantir sua sobrevivência de maneira individual.

Apesar das dispersões, o impacto desse movimento com as crianças foi duradouro. A revolução que começou em Monte Santo e na região plantando uma semente de conscientização e organização social que nunca mais permitiu que a comunidade fosse a mesma. O legado de mobilização e reivindicação por direitos continuou a influenciar as gerações seguintes, mesmo com os desafios. As bases foram construídas para uma melhoria contínua na luta por dignidade, justiça e melhores condições de vida. O ciclo de transformação comunitária foi impulsionado por esse despertar social, e a semente da mudança continua germinando, graças a uma construção de experiência exitosa.

Agamben (2005, p. 23-25) utiliza a metáfora da escada de madeira do conto de Tieck, “O supérfluo na vida”, como uma maneira de refletir sobre a experiência e o isolamento. No conto, o casal de amantes, que já havia renunciado a qualquer bem material e atividade externa, chega ao ponto de queimar a escada que os conectava ao mundo exterior para se aquecerem. Esse ato, além de simbolizar a separação física do mundo, representa, também, a renúncia a qualquer possibilidade de retorno ou de abertura para a realidade exterior. Para Agamben, essa escada é a experiência, algo que não só liga o indivíduo ao mundo, mas também fornece os meios de se mover através dele, de participar e de interagir. Quando se queima essa escada, significa cortar-se do processo das experiências compartilhadas, retirando-se da vida social e, por consequência, da construção coletiva de sentido.

Esse gesto de isolamento radical pode ser interpretado, por Agamben, como uma metáfora para a perda de experiências que conectam o sujeito ao mundo de maneira significativa. Ao renunciar a essa conexão, os indivíduos se fecham em uma espécie de prisão subjetiva, onde o viver se torna apenas uma questão de sobrevivência imediata, sem engajamento com a experiência vivida em um sentido mais amplo. A escada que desaparece pode então ser lida como uma crítica à sociedade contemporânea, onde as experiências autênticas são cada vez mais raras, substituídas por formas de vida que priorizam o individualismo e o isolamento, em vez da participação no mundo comum. Tentaram queimar Canudos, uma das maiores experiências da luta camponesa no Brasil, na tentativa de aquecer o

ego de um estado de exceção e de uma elite dominante. Contudo, essa ação não conseguiu apagar a memória e a resistência que Canudos representa. O fogo que buscava destruir não fez mais do que acender as chamas da luta por justiça e dignidade no Brasil e no mundo.

#### 4.3 LIÇÕES DA LUTA CAMPONESA E SUAS POTÊNCIAS ORGANIZATIVAS: O QUE EXTRAIR?

O que brota das lutas camponesas e do Movimento de Canudos não é apenas uma narrativa do passado, mas uma teoria viva de organização popular. Uma teoria que nasce do chão, das práticas concretas de resistência, e que se mantém pulsando na memória coletiva de quem aprendeu a enfrentar o poder com o corpo, com a palavra e com o gesto. Essa teoria não está escrita em tratados, mas em atas de associações, em cânticos de fé, em roçados abertos à foice e à esperança. É uma teoria que se faz no vaivém entre a roça e a reunião, entre a oração e o protesto, entre a escola e a luta pela terra. Ela parte da convicção de que o mundo só muda quando o povo se reconhece como sujeito histórico e se organiza.

Toda luta que se ergue no sertão nasce de uma pedagogia da necessidade. Não há resistência possível sem a fome, sem o desespero, mas também sem o amor profundo por uma vida digna. O Movimento de Canudos ensinou que resistir é, antes de tudo, criar. Quando as forças armadas avançaram sobre o arraial, não destruíam apenas casas, mas uma forma de vida coletiva, fundada na partilha, na fé e na solidariedade. A partir dessas ruínas, o sertão reaprendeu a se levantar: no Movimento de Canudos, nas associações, sindicatos, nos fundos de pasto, nas comunidades quilombolas, nos assentamentos, a luta renasce como flor no chão árido, mostrando que o comum é indestrutível.

Dessa contradição, emerge o princípio fundamental dessa teoria organizativa: o povo só se emancipa quando cria as suas próprias instituições de poder e saber. Onde o Estado falha, o povo inventa. Onde a lei não chega, é necessário problematizá-la e superar esse estado de exceção. Onde a escola silencia, o conhecimento não desaparece: ele se desloca. A educação popular acontece nas casas de farinha, nas sombras das árvores, nos mutirões e nas rodas de conversa, onde a palavra circula livre e a aprendizagem nasce da vida coletiva. É nesses espaços comunitários que o saber emerge como prática de resistência, preservando memórias, fortalecendo identidades e afirmando que a formação humana não cabe nos limites institucionais da escola, mas se enraíza no cotidiano do povo. É nas frestas dessa ausência-

presença do poder que se constroem as alternativas. Assim, a luta pela terra se torna luta pela palavra, pela escola, pela memória, pela dignidade. Canudos foi a primeira grande escola dessa pedagogia da resistência. O que se chamava “rebelião” era, na verdade, um laboratório político de autogestão popular. Ali se materializou uma política do comum, não a negação do Estado, mas a construção de outro modo de viver, fora da lógica da dominação.

Essa teoria organizativa não cabe nos moldes clássicos da política institucional. Ela opera a partir de redes, de mutirões, de assembleias, de formas simbólicas e afetivas de pertencimento. Cada gesto coletivo é um ato político: quando uma comunidade decide cercar o fundo de pasto, está delimitando, também, seu espaço de autonomia; quando uma mulher camponesa assume a presidência de uma associação, ela reorganiza as relações de poder no território; quando jovens se reúnem para cantar e debater, estão reinventando a esfera pública no interior da casa de farinha. São gestos que podem parecer pequenos, mas que deslocam o eixo da política para o lugar onde a vida acontece. Essa teoria propõe uma leitura da crise contemporânea a partir da base. A crise política, a desordem social, a violência religiosa e a desigualdade econômica não são acidentes, mas expressões de um mesmo projeto de poder que tenta controlar corpos e territórios. O enfrentamento dessas crises, portanto, não se faz apenas por reformas institucionais, mas por um trabalho de formação, consciência e organização coletiva. É preciso reconstruir o sentido da comunidade como força histórica, e não apenas como identidade cultural. A força de Canudos, e das lutas que vieram depois, foi justamente essa: transformar o sofrimento em consciência e a consciência em ação.

Essa teoria organizativa, nascida no sertão, defende que o poder popular não se dá pela tomada das instituições, mas pela ocupação simbólica e prática dos espaços abandonados pelo Estado. O poder, aqui, é relacional e cotidiano. Está no ato de partilhar o alimento, de construir juntos a cisterna, de discutir política na varanda, de ensinar sem cartilha. Está em afirmar que o território é mais do que solo: é corpo, é memória, é linguagem. Ao reorganizar a vida comunitária em torno da terra e da solidariedade, o povo camponês cria uma lógica própria de poder, que escapa à dominação e desafia o Estado em sua pretensão de centralidade. É possível reconhecer nessa experiência uma pedagogia da autogestão. O que une os camponeses, quilombolas e trabalhadores do sertão é a consciência de que o Estado está presente apenas quando convém aos poderosos e ausente quando o povo precisa. Essa presença seletiva gera a necessidade de criar outros modos de garantir direitos e de produzir sentido. Daí nascem as associações, os sindicatos, os fundos de pasto e os movimentos populares: não como meras estruturas administrativas, mas como espaços de formação política, de convivência e de

elaboração coletiva de mundo. Essa é a lição mais profunda das lutas camponesas: a emancipação não é um evento, mas um processo contínuo de autoconstrução.

O horizonte dessa teoria é o reencantamento da política. Numa época em que a democracia foi capturada pelo mercado e a fé foi instrumentalizada pela intolerância, o sertão ensina uma prática crítica capaz de desnaturalizar as formas de dominação que se infiltram no cotidiano. Quando o povo se organiza, ele refaz o pacto social a partir da base, reconstruindo a confiança, o pertencimento e o sentido do comum. É uma política sem donos, que nasce do chão e retorna a ele. O gesto de reunir-se para debater, de plantar em mutirão, de celebrar a colheita é, em si, um ato revolucionário. Não há revolução sem cuidado, sem partilha e sem comunhão de destino. Ao propor essa teoria, o que se busca é nomear o que o povo já faz. As comunidades sertanejas desenvolveram, ao longo das décadas, mecanismos próprios de autogoverno, de economia solidária, de justiça comunitária e de formação política. Cada roçado coletivo, cada assembleia, cada círculo de mulheres é um ato de poder popular. O Estado, com sua burocracia e distanciamento, não é capaz de compreender essa lógica viva, porque ela opera em outra escala: a escala do humano, da relação, da confiança. Por isso, o enfrentamento às crises atuais precisa partir desse princípio: o de que o poder se constrói de baixo para cima, no diálogo entre a necessidade e o sonho.

Essa teoria não se propõe a substituir o Estado, mas a confrontá-lo, exigindo que ele reconheça as múltiplas formas de existência que abriga. Quando o povo organiza sua própria vida, ele obriga o Estado a se reconfigurar. A força das comunidades está justamente na sua capacidade de demonstrar que há outras racionalidades possíveis: formas de economia baseadas na cooperação, sistemas de justiça fundados na reparação e não na punição, políticas de educação centradas na experiência e não na hierarquia. Um chamado para a revolução em que as armas do povo são a consciência crítica, a organização coletiva e a recusa em aceitar a dominação como destino.

O Movimento de Canudos e suas heranças camponesas nos mostram que o poder não é apenas aquilo que se exerce, mas também aquilo que se recusa. A recusa à dominação, à desigualdade e ao esquecimento é, em si, um ato político. Resistir, nas condições do sertão, é reinventar-se todos os dias. É criar com o pouco, transformar o nada em possibilidade, o silêncio em palavra, o isolamento em comunidade. Essa é a base da teoria organizativa que aqui se propõe: uma política que nasce da escuta, que reconhece a sabedoria popular como epistemologia, que entende a luta como prática educativa e que não separa teoria e vida.

No presente, quando as crises se sobrepõem - políticas, econômicas, religiosas e ambientais - a lição das lutas camponesas é ainda mais necessária. Elas nos ensinam que a resistência não se esgota na denúncia, mas se concretiza na construção de alternativas. Enquanto o mundo urbano se debate em fragmentações e ceticismos, o sertão oferece um outro roteiro: o de uma política que nasce do encontro, que valoriza o trabalho coletivo que entende o tempo como aliado e não como urgência. Essa teoria, portanto, é uma convocação: que se escute o campo, que se aprenda com o povo, que se entenda que a revolução pode ser feita, também, com o gesto de plantar, ensinar e partilhar.

O que essa teoria propõe é simples e radical: reorganizar o mundo a partir do comum. Não o comum como palavra vazia, mas como prática cotidiana de partilha e de compromisso. Nas comunidades do sertão, o comum se expressa no modo como se divide a água, como se guarda o alimento, como se cuida dos animais, como se transmite o saber. É a política em sua forma mais elementar e mais profunda. Essa prática, quando compreendida como horizonte político, tem o poder de reorientar os rumos da sociedade. Porque ela não busca o poder para dominá-lo, mas para libertar-se dele. E, talvez, essa seja a mais alta forma de organização: a que transforma o viver em ato político e o ato político em gesto de humanidade.

Essa teoria organizativa, forjada na poeira do sertão e na memória das lutas, não é uma utopia distante, mas uma possibilidade concreta. Ela aponta para um futuro em que o Estado reconheça sua própria incompletude e o povo reconheça sua força criadora. O sertão, com sua dor e sua beleza, continua a ensinar o Brasil: que nenhuma cerca é eterna, e que é possível cortar os signos e os arames, desde que a resistência seja coletiva. “Não importa em que sociedade estejamos e a que sociedade pertençamos, urge lutar com esperança e denodo” (Freire, 2000, p. 61). O desafio das novas gerações é transformar essa lição em prática, retomando a coragem de construir, do seu modo e com sua voz, as novas formas de viver e de lutar.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS: O CORTE QUE PERMANECE - CANUDOS E A ATUALIDADE DA LUTA CAMPONESA**

A investigação realizada ao longo desta tese evidencia que a luta camponesa do Movimento Popular e Histórico de Canudos não pode ser compreendida apenas como um episódio localizado na história do sertão baiano, mas como uma das expressões mais potentes de uma racionalidade política produzida a partir da experiência concreta da classe trabalhadora rural. Canudos emerge, assim, como lugar de elaboração de pensamento, produção de linguagem, invenção de formas estético-políticas e construção de alternativas comunitárias ao projeto hegemônico de Estado, de igreja e de propriedade privada da terra. Longe de ser apenas um caso exemplar, trata-se de um modo de existência coletiva que tensiona as estruturas da dominação e propõe outras lógicas organizativas, para se pensar o mundo comum, a justiça social e as formas de organização da vida.

A partir da análise dos signos linguísticos, religiosos, políticos e culturais que estruturam a narrativa do Movimento de Canudos, compreendi que a luta camponesa não opera apenas por meio de ações práticas, mas também pelo deslocamento das linguagens que sustentam a ordem dominante. O esvaziamento dos discursos hegemônicos, articulado por Pe. Enoque e pelas comunidades rurais, mostra que transformar as condições materiais exige transformar os significados, as palavras e os sentidos que constituem os sujeitos. Assim, a derrubada das cercas não se deu apenas no plano físico, mas também no plano simbólico, onde conceitos como terra livre, povo, fé, justiça e luta foram ressignificados para fundar um horizonte emancipatório próprio. No Movimento de Canudos, a crítica cultural não emerge das universidades, mas das assembleias sob os umbuzeiros, dos cânticos, das leituras coletivas e das práticas de autogestão dos camponeses.

A reconstrução histórica realizada nesta tese demonstra que o Estado brasileiro, ao longo de sua formação, operou de modo a produzir zonas de abandono e de exceção, nas quais populações inteiras foram relegadas à condição de vidas descartáveis. A violência sofrida pelo Belo Monte no século XIX, a repressão às Ligas Camponesas, a perseguição ao Movimento de Canudos nos anos 1980 e a criminalização contínua dos povos rurais revelam que a necropolítica e a militarização da terra são eixos estruturantes da política agrária nacional. No sertão, essa lógica se intensifica: o Estado se ausenta para garantir a expansão das cercas e se faz presente para punir qualquer tentativa de organização popular. Um território compreendido

como laboratório dessa exceção permanente, onde a legalidade é suspensa sempre que ameaça interesses oligárquicos, profundamente enraizados.

Ao problematizar essa análise com os autores mobilizados, percebi como a cultura camponesa desloca e reinventa signos que, historicamente, foram utilizados contra ela. A religiosidade popular, longe de ser mecanismo de submissão, constituiu-se como instrumento de formação crítica e de mobilização coletiva. A música de Pe. Enoque, as poéticas orais, as leituras bíblicas reinterpretadas e os rituais comunitários funcionaram como tecnologias políticas que produziram consciência, coesão e força organizativa. Nesse sentido, o Movimento de Canudos se inscreve na longa tradição das lutas camponesas brasileiras, contribuindo para o repertório de estratégias coletivas que atravessam o Quebra-Quilos, o Contestado, Caldeirão, Porecatu, Trombas e Formoso, as Ligas Camponesas e o MST. A história revela que cada uma dessas experiências, embora distintas, compõe uma arqueologia da resistência que reivindica dignidade, terra e o direito de existir fora das amarras do latifúndio e do Estado autoritário.

No decorrer desta pesquisa, o Ciclo de Debates, realizado com comunidades quilombolas, assentamentos e participantes do Movimento de Canudos, assim como os fóruns de debates, conduzidos durante a pesquisa, mostraram que a teoria, quando colocada diante do povo, ganha densidade, crítica e vida. A recepção das ideias, sua contestação e recriação demonstraram que o pensamento crítico não é monopólio da academia: ele se aperfeiçoa e se radicaliza quando atravessa a experiência social de quem enfrenta cotidianamente a desigualdade. Os debates revelaram maturidade política, compreensão profunda das estruturas de dominação e, sobretudo, a capacidade de traduzir conceitos complexos para a prática concreta da organização popular.

As interlocuções com quilombolas e assentados mostraram que os elementos centrais da cultura marxista da teoria do valor aparecem no cotidiano das comunidades como práticas vivas e não como abstrações econômicas. A produção e os modos de produção, organizados coletivamente, revelam uma lógica que se orienta pelo valor de uso: alimento, vida, pertencimento, e não pela acumulação privada. A organização da safra, o cuidado com a circulação dos alimentos, os mecanismos de geração de renda e o fluxo econômico interno às comunidades evidenciam que a riqueza criada pelo trabalho camponês é constantemente disputada pelos cercamentos do capital, mas também reinventada pela economia solidária que sustenta redes de partilha e cooperação, onde o valor não nasce apenas do trabalho enquanto força produtiva, mas também das relações sociais que se tecem na terra, no mutirão, nas feiras e nos pactos comunitários.

Os relatos, memórias e análises construídas durante a pesquisa evidenciam que a luta camponesa continua viva e necessária. As cercas permanecem se reinventando, ora físicas, ora simbólicas, mas continuam sendo cercas. O Estado segue reproduzindo práticas de exclusão, pobreza e violência, e as igrejas, muitas vezes contaminadas pelo fundamentalismo, continuam contribuindo para a manutenção de um imaginário submisso. Ainda assim, o Movimento Popular e Histórico de Canudos demonstra que outras existências são possíveis. A terra coletiva, as redes de solidariedade, a formação política, as práticas comunitárias, a arte, a música e a religiosidade libertária constituem alternativas concretas à lógica do capital. As comunidades desenvolveram um modo de vida que rompe, ainda que parcialmente, com a racionalidade privada e individualista que sustenta o latifúndio e o Estado conservador.

Concluir esta tese é reconhecer que sua matéria-prima continua pulsando no presente. Os desafios enfrentados nos anos 1980 persistem, acrescidos agora por novas formas de vigilância, criminalização e retórica de ódio que fazem da guerra cultural um mecanismo ativo de desmobilização popular. Porém, como demonstrado ao longo do trabalho, a resistência camponesa, historicamente, se reinventa, e pensar a reinvenção histórica do Movimento Popular e Histórico de Canudos exige deslocar o olhar da noção linear de continuidade para compreendê-lo como processo aberto, marcado por rupturas, recomposições e atualizações permanentes. Não se trata de um Movimento que se mantém idêntico ao longo do tempo, mas de uma experiência coletiva que se refaz a cada conjuntura, incorporando novos desafios, sujeitos e linguagens sem perder sua ancoragem no território e na memória social. Essa capacidade de reinvenção afirma-se como força política fundamental ao evitar que a luta se reduza à repetição de repertórios esvaziados de historicidade e potência crítica.

Essa reinvenção se manifesta na forma como o mesmo lê o tempo presente. Em vez de operar a partir de um passado sacralizado ou de um futuro abstrato, o Movimento constrói sua prática política a partir da escuta atenta das condições concretas de vida, das transformações no mundo do trabalho, das mutações do poder estatal e das novas estratégias de dominação do capital sobre a terra. Essa leitura não é técnica nem especializada, mas construída coletivamente, no cotidiano das comunidades, nas conversas, nos conflitos e nas decisões práticas que organizam a vida comum.

No plano cultural, essa reinvenção assume contornos ainda mais profundos. A cultura, entendida como espaço de disputa simbólica e política, não é tratada como adorno da luta, mas como dimensão constitutiva da organização camponesa. As práticas culturais desenvolvidas no interior do Movimento Popular e Histórico de Canudos não se limitam à preservação de

tradições, mas funcionam como dispositivos de leitura crítica da realidade. Ao reinventar cânticos, narrativas e formas de celebração, o Movimento produz sentidos que fortalecem vínculos comunitários e criam uma gramática própria para interpretar o mundo social, tensionando os discursos dominantes que naturalizam a desigualdade e a exclusão.

No campo econômico, a reinvenção se expressa na forma como o povo enfrenta as novas configurações da exploração capitalista no campo. Diante da intensificação do agronegócio, da financeirização da terra e da precarização das condições de produção, desenvolvem-se práticas econômicas que priorizam a reprodução da vida coletiva. Essas práticas não operam como modelos alternativos prontos, mas como experimentações permanentes, ajustadas às condições locais e às capacidades organizativas das comunidades. A economia deixa de ser um espaço separado da política e se torna parte integrante da luta, atravessada por decisões éticas e coletivas.

A reinvenção histórica do Movimento Popular e Histórico de Canudos também se materializa na formação política que se constrói como troca de saberes, onde experiências de vida, conhecimentos técnicos e reflexões teóricas se entrelaçam. Essa forma de aprender e ensinar fortalece a autonomia intelectual das comunidades e amplia sua capacidade de intervenção política. A reinvenção, nesse sentido, não é apenas organizativa ou cultural, mas também epistemológica, pois redefine os modos de produção do conhecimento.

É importante destacar que essa capacidade de reinvenção, não elimina os conflitos internos nem as contradições do Movimento. Pelo contrário, ela se alimenta dessas tensões, que funcionam como motores de reflexão e reorientação coletiva. Divergências sobre estratégias, prioridades e alianças fazem parte do processo histórico e revelam que a luta não é homogênea nem isenta de disputas. A reinvenção histórica se dá justamente na capacidade de enfrentar essas diferenças sem romper os laços comunitários, transformando o conflito em elemento pedagógico e político.

No plano religioso, a reinvenção assume um caráter decisivo ao deslocar a fé do lugar da passividade para o da ação histórica. A religiosidade presente no Movimento não se estrutura como repetição de dogmas ou submissão a autoridades eclesiais, mas como prática ética e política enraizada na experiência concreta do povo. Deus deixa de ser mobilizado como promessa de compensação futura ou justificativa do sofrimento e passa a ser afirmado como força que convoca à organização, à justiça e à defesa da vida no presente. Essa reinvenção religiosa opera uma leitura crítica do cristianismo hegemônico, apropriando-se de seus símbolos, narrativas e rituais para reinterpretá-los à luz da luta camponesa, do sofrimento

histórico e da resistência coletiva. Assim, a fé se converte em linguagem de denúncia e esperança ativa, capaz de fortalecer vínculos comunitários, sustentar a luta em contextos de adversidade e produzir sentidos que confrontam tanto a lógica do capital quanto as formas religiosas que naturalizam a desigualdade.

Nos caminhos da pesquisa, Deus se ressignifica, para mim, como uma poesia necessária: não mais fundamento transcendente e imutável, mas linguagem insistente que nomeia a vida, a dor, a esperança e a luta em contextos de desigualdade histórica. Essa reinvenção produz implicações formativas centrais, sobretudo quando se considera a recepção desta tese por jovens, crianças e adolescentes de diferentes matrizes religiosas - ou mesmo fora delas. Sob o crivo da materialidade do significante, Deus passa a ser interrogado como nome, discurso e dispositivo. As lições extraídas desse percurso afirmam a necessidade de uma formação crítica capaz de lidar com o conflito, a diferença e a pluralidade de sentidos, permitindo às novas gerações não apenas herdar narrativas prontas, mas aprender a escavar, tensionar e reinventar os significados que estruturam suas experiências. Enfim, trata-se de uma arqueologia que não apenas tematiza os conteúdos historicamente recalcados, mas se posiciona como uma forma atual de possibilitar que crianças e adolescentes se constituam como sujeitos capazes de apropriação crítica, reinvenção simbólica e produção de sentidos no campo da fé, da resistência e do devir histórico.

Essa compreensão não emerge de forma espontânea ou intuitiva, mas é fruto de um percurso formativo específico, vivido no interior do doutoramento, em que a experiência da pesquisa se articula de modo indissociável ao contato sistemático com leituras filosóficas e literárias críticas. O encontro com autores como Nietzsche, Saramago, Santos e outros pensadores que interrogam a moral, a religião e os regimes de verdade desloca progressivamente as bases a partir das quais eu compreendia Deus, obrigando-me a confrontar heranças simbólicas, afetivas e teológicas incorporadas ao longo da vida e da militância. Esse processo não se dá como ruptura abrupta, mas como trabalho paciente de escavação, no qual a fé é atravessada pela crítica, pela dúvida e pela linguagem, permitindo que aquilo que antes operava como fundamento naturalizado se torne objeto de reflexão histórica. É nesse entrelaçamento entre pesquisa, leitura e experiência que se abre o caminho para uma outra forma de nomear Deus, menos como fundamento metafísico e mais como produção simbólica situada, cujos sentidos se constroem na relação com a vida concreta, com a luta social e com os processos formativos.

Esse deslocamento teórico e simbólico, no entanto, não se realiza à margem da experiência histórica do Movimento, mas encontra nela seu solo de sustentação. Os ensinamentos forjados no interior do Movimento de Canudos - coragem coletiva, capacidade organizativa, leitura crítica da realidade, práticas solidárias e cultivo da esperança - constituem um patrimônio político que se sedimenta como verdadeira arqueologia da resistência. Não se tratam de legados cristalizados, mas de camadas históricas que permanecem disponíveis para serem reativadas, reinterpretadas e reinscritas em diferentes contextos de luta. Essas camadas revelam modos de enfrentar a dominação que atravessam o tempo, atualizando-se nas práticas cotidianas de povos que seguem disputando a terra, afirmando a dignidade da vida e construindo formas autônomas de existência. A arqueologia da resistência, nos termos em que é definida neste trabalho, não remete ao passado como ruína, mas como reserva ativa de experiências que alimentam ações presentes e abrem possibilidades futuras. É nesse movimento de escavação e reinvenção que esses ensinamentos continuam germinando como força política viva, capaz de sustentar projetos coletivos de emancipação social, intelectual e política.

Por fim, compreender a reinvenção histórica do Movimento Popular e Histórico de Canudos é reconhecer que sua força não reside apenas na resistência ao que oprime, mas na criação contínua de modos de vida que afirmam a possibilidade de outros mundos. Essa reinvenção não aponta para um ponto final ou para uma síntese definitiva, mas para um movimento constante de adaptação, crítica e criação. Canudos permanece, assim, vivo como inspiração e experiência histórica que desafia leituras simplificadoras e convoca a pensar a luta camponesa como processo vivo, capaz de se refazer diante das novas cercas do presente, sem perder sua raiz coletiva e transformadora.

Assim, esta tese se encerra reafirmando que o pensamento crítico não nasce do silêncio, mas da palavra coletiva; não nasce da neutralidade, mas da posição crítica; não nasce da distância, mas da experiência compartilhada. O Movimento de Canudos ensina que pensar é um ato político e que lutar é uma forma profunda de produzir conhecimento e de fazer a arqueologia da resistência em qualquer espaço-tempo. Que este trabalho sirva, portanto, não como ponto de chegada, mas como instrumento para novas insurgências, para novos cortes nos arames, para novas travessias capazes de reinventar a vida comum no sertão e além dele.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Tradução Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*; tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- ANDRADE, Gildasio dos Santos. “Preparando a guerrilha”: da formação das comunidades eclesiais de base ao resgata da experiência histórica de Bello Monte/Canudos. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso Graduação em História) - Universidade Federal da Fronteira Sul. Erechim, 2017. Disponível em: <<https://rd.uffs.edu.br/handle/prefix/2007>>. Acesso em: 10 mar. 2024.
- BAGNO, Marcos. *Preconceito Lingüístico: o que é, como se faz*. São. Paulo: Edições Loyola, 1999. Disponível em: <file:///F:/preconceito\_linguistico\_marcos\_bagno.pdf> . Acesso em: 11 ago. 2023.
- BENJAMIN, Walter. *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*. Tradução Marcus Vinícius Mazzari . São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2005.
- BENJAMIN, Walter. *Teses sobre o conceito da história, 1940*. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. Vol. 1. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BOBBIO, Norberto. *Estado, Governo, Sociedade – Para uma Teoria Geral da Política*. Tradução: M.A. Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012.
- BOGO, Ademar. *O MST e a cultura*. Campos Elíseos, SP: MST, 2009.
- BRASIL. *Arquivo Nacional. SNI. Acervos sobre o Regime Militar (1964-1985)*. Disponível em: <[https://www.gov.br/arquivonacional/pt-br/servicos/acervos/copy\\_of\\_acervos-mais-consultados/acervos-sobre-o-regime-militar-1964-1985](https://www.gov.br/arquivonacional/pt-br/servicos/acervos/copy_of_acervos-mais-consultados/acervos-sobre-o-regime-militar-1964-1985)>. Acesso em: 10 jan. 2024.
- BRASIL. *Comissão Nacional da Verdade. Relatório – v. 1*. Brasília: CNV, 2014.
- BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.
- CANDIDO, Antonio. *O direito à literatura*. In: CANDIDO, A. *Vários Escritos*. 5 ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul; São Paulo: Duas Cidades, 2011.
- CHIAVENATO, Júlio José, 1939. *As lutas do povo brasileiro: do “descobrimento” a Canudos*. São Paulo: Moderna, 1988.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Tradução Theo Santiago. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.

CONSELHEIRO, Antônio, 1830-1897. *Apontamentos dos preceitos da divina lei de nosso senhor Jesus Cristo, para a salvação dos homens*. Apresentação, Transcrição e Notas Explicativas de Pedro Lima Vasconcellos. São Paulo: É Realizações, 2017.

COSTA, Edil Silva (org.). *Vozes, performances e arquivos de saberes/* Organizado por Edil Silva Costa, Frederico Augusto Garcia Fernandes e Nerivaldo Alves Araújo. Salvador: Eduneb, 2018.

COSTA, Edil Silva; PEREIRA, Edisvânio do Nascimento. *Palavra patrimônio: narrativas orais no Assentamento Rose*. Revista Brasileira de Pesquisa (Auto)Biográfica, Salvador, v. 5, n. 14, p. 593-611, maio/ago. 2020.

COUTINHO, Eduardo. (1984) *Cabra Marcado para Morrer*. Rio de Janeiro: Mapa Filmes, Globo Vídeo, 1964-1981. VHS, 35mm. 119 min.

CUNHA, Euclides. *Os Sertões: Campanha de Canudos*. São Paulo: Editora Montecristo, 2012. (Versão digital).

CUNHA, Paulo Ribeiro Rodrigues da. *Aconteceu longe demais: a luta pela terra dos posseiros em Formoso e Trombas e a revolução brasileira (1950 -1964)*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

DAVIS, Angela. *Mulheres, Raça e Classe*. São Paulo: Editora Boitempo, 2016. Disponível em: < [https://www.gov.br/memoriasreveladas/pt-br/assuntos/comissoes-da-verdade/volume\\_1\\_digital.pdf](https://www.gov.br/memoriasreveladas/pt-br/assuntos/comissoes-da-verdade/volume_1_digital.pdf)>. Acesso em: 1 fev. 2025.

DOURADO, Maiara. (2014). *A luta de Trombas e Formoso: uma ruptura narrativa no contexto da ditadura militar*. Campos - Revista De Antropologia, v. 15, n. 2. p. 99–120. 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.5380/campos.v15i2.41207>. Acesso em: 1 mar. 2025.

EAGLETON, Terry. *Os evangelhos/Jesus Cristo*; Tradução José Maurício Gradel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*, 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GERMANI, Guiomar Inez. *Condições históricas e sociais que regulam o acesso à terra no espaço agrário brasileiro*. Revista GeoTextos, v. 2, n. 2, 115-147, 2006.

LENIN, V. I. *O Estado e a Revolução*. São Paulo. Editora Hucitec, 1979.

LUXEMBURGO, Rosa. *Greve de massas, partido e sindicatos*. Tradução José Reis. São Paulo: Kairós, 1979.

MACEDO, Rogerio Fernandes de. *Sinologia comparada: As bases da sinologia ocidental e a construção da sinologia chinesa com Wang Li*. Campinas, 2021.

MAO, Tse-Tung, 1893-1976. *Sobre a prática - Sobre a contradição*. São Paulo: Expressão Popular, 2009. 80 p. Disponível em: <Mao Tse-Tung Sobre a prática & sobre a contradição.pdf>. Acesso em: 30 mai. 2023.

MARX, K. & ENGELS, F. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: Lafonte, 2018.

MARX, Karl.; *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.

NASCIMENTO, José Gonçalves do. *Canudos: uma vila florescente e rica*. Lura Editorial. São Paulo, 2016.

NIETZSCHE, F. *O Anticristo*. Ed. São Paulo: Editora Escala. 2008.

OLIVEIRA, Enoque José de. *Movimento histórico de Canudos*. Revista Canudos, Salvador. 2, n. 2, 1997.

OLIVEIRA, Enoque, Pe. *Conselheiro do Sertão: entre prédicas e conselhos-Líder camponês*. Salvador [s.n.], 1997.

OLIVEIRA, Enoque, Pe. *Sarandita (e outros contos históricos sobre a beleza e a luta na Guerra de Canudos)*. Aracaju,: J. Andrade, 2011.

OLIVEIRA, Enoque, Pe. *XXXIII Celebração Popular Pelos Mártires de Canudos. Tema: O PREFEITO: o desafio da “coisa pública”*. Editora Idea Design. Salvador, 2016.

OLIVEIRA, Francisco de. *Crítica à razão dualista / O ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948*. Disponível em: <Declaração Universal dos Direitos Humanos (unicef.org)>. Acesso em: 1 jan. 2023.

RIOS, Acácia de Mendonça. *Dos guerreiros de Belo Monte aos trabalhadores rurais de Monte Santo – Memórias de Luta*. Morpheus - Revista Eletrônica em Ciências Humanas. V. 2, n. 3, 2003 - ISSN 1676-2924.

ROCHA, Glauber. *DEUS e o Diabo na Terra do Sol*. [S.l.]: Copacabana Filmes, 1964. DVD (125 min.).

ROCHA, João Cezar de Castro. *GUERRA CULTURAL E RETÓRICA DO ÓDIO. crônicas de um Brasil pós-político*. Goiânia: Caminhos editora e livraria, 2021.

SANTOS, Osmar Moreira dos. *A luta desarmada dos subalternos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2016.

SANTOS, Osmar Moreira dos. *Um banquete antropofágico: violência originária e táticas de negociação cultural emergentes no Brasil*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2020 (Coleção Pós-Crítica).

SARAMAGO, José, 1922 – *O evangelho segundo Jesus Cristo*. São Paulo: Companhia da Letras, 2005.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. 27 ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SILVA GOMES, K. M.; FREITAS CARDOSO, J. B.; PERAZZO, P.; HELLER, B. *Memória Amordaçada: o massacre do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto*. Lumina, v. 15, n. 2, p. 72–85, 2021. DOI: 10.34019/1981-4070.2021.v15.34556. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/lumina/article/view/34556>>. Acesso em: 30 out. 2024.

SILVA, Julia Isabelle da. *O debate sobre direitos linguísticos e o lugar do linguista na luta dos sujeitos falantes de línguas minorizadas: quem são os protagonistas?* RBLA, Belo Horizonte, v. 17, n. 4, p. 663-690, 2017.

SLOTERDIJK, Peter. *Pós-Deus*. Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2019.

STEDILE, João Pedro. (org). *História e natureza das Ligas Camponesas*. São Paulo: Expressão Popular, 2002.

TAFFAREL, C. N. Z. *Políticas públicas e educação física & esportes no Brasil: reformas ou ruptura?* Entrevista concedida ao Prof. Nivaldo Antônio Nogueira David, em 31 de março de 1999. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/fev/article/view/159/2627>. Acesso em: 12 dez. 2022.

TORRES, Paulo Rosa. *Terra e territorialidade das áreas de fundos de pastos no semiárido baiano - 1980- 2010*. - Salvador: UCSal - Superintendência de Pós-Graduação, 2010.

UNESCO. *Declaração Universal dos Direitos Linguísticos*. 1996. Disponível em: [https://www.dhnet.org.br/direitos/deconu/a\\_pdf/dec\\_universal\\_direitos\\_linguisticos.pdf](https://www.dhnet.org.br/direitos/deconu/a_pdf/dec_universal_direitos_linguisticos.pdf). Acesso em: 24 nov. 2023.

ZUMTHOR, Paul. *A Performance*. In: *Introdução à poesia oral*. Tradução Jerusa Pires Ferreira et al. São Paulo: Hucitec, 1997.