UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
Centro De Estudos Avançados Multidisciplinares - CEAM
Programa De Pós-Graduação Em Desenvolvimento, Sociedade E Cooperação Internacional - PPGDSCI

JOICE MARIELLE DA COSTA MOREIRA

PRÁTICAS POPULARES DE EDUCAÇÃO E SAÚDE DO CAMPO NO DISTRITO FEDERAL: BEM VIVER E ENFRENTAMENTO DAS DESIGUALDADES

Brasília
2025

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
Centro De Estudos Avançados Multidisciplinares - CEAM
Programa De Pós-Graduação Em Desenvolvimento, Sociedade E Cooperação Internacional - PPGDSCI

JOICE MARIELLE DA COSTA MOREIRA

PRÁTICAS POPULARES DE EDUCAÇÃO E SAÚDE DO CAMPO NO DISTRITO FEDERAL: BEM VIVER E ENFRENTAMENTO DAS DESIGUALDADES

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional, do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares (CEAM) - Universidade de Brasília (UnB) - como requisito para obtenção do grau de doutora.
Linha de Pesquisa: Desenvolvimento, Sociedade e População.
Orientador: Prof. Dr. Breitner Luiz Tavares

Brasília
2025

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares - CEAM
Programa de Pós-Graduação Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional - PPGDSCI

JOICE MARIELLE DA COSTA MOREIRA

PRÁTICAS POPULARES DE EDUCAÇÃO E SAÚDE DO CAMPO NO DISTRITO FEDERAL: BEM VIVER E ENFRENTAMENTO DAS DESIGUALDADES

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional, do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares (CEAM) - Universidade de Brasília (UnB) - como requisito para obtenção do grau de doutora.

BANCA EXAMINADORA:

_____
Prof. Dr. Breitner Luiz Tavares
Instituição: Universidade de Brasília
Orientador

_____
Prof.ª. Dr.ª Maria Osanette de Medeiros
Instituição: Universidade de Brasília (prof. aposentada)
Membra Externa

_____
Prof. Dr. Vicente de Paulo Borges Virgolino da Silva
Instituição: Instituto Federal de Brasília
Membro Externo

_____
Prof.ª. Dr.ª. Leides Barroso de Azevedo Moura
Instituição: Universidade de Brasília
Membra Interna

_____
Prof.ª. Dr.ª. Marianna Assunção Figueiredo Holanda
Instituição: Universidade de Brasília
Suplente

Aprovado em**:** 15 de dezembro de 2025

Dedico esta tese à menina que fui e à mulher sou, que aprendeu a se refazer nas frestas da vida. Às mulheres do campo, que me acolheram e me ensinaram que a força não está na dureza, mas na persistência, na ternura e na partilha. Enfim, dedico esta tese às mulheres que vieram antes de mim, às que caminham comigo e às que virão depois, que seguem fazendo da terra, da memória e do cuidado os caminhos possíveis de existir.

AGRADECIMENTOS

A pesquisa e a escrita da tese só foram possíveis com o apoio de muitas pessoas que participaram desse processo. Foi uma pesquisa de caráter profundamente coletivo e em muitos momentos me senti como em uma roda, de mãos dadas com aquelas e aqueles que me ajudaram a trilhar o caminho, me conduzindo, me amparando e oferecendo suas mãos quando eu mais precisei. De mãos dadas com tantas pessoas, consegui atravessar o processo e chegar até aqui, a este resultado final que se expressa na escrita da tese. Tropecei e caí algumas vezes, mas as mãos estendidas me ajudaram a levantar e a reencontrar o sentido da caminhada. Por isso, agradeço imensamente a cada uma das pessoas que fizeram parte desta trajetória, construída a muitas mãos, braços, abraços e também de muitas memórias, trabalho, suor e algumas lágrimas. Sem vocês, nada disso teria sido possível!

Assim, minha mais profunda gratidão:

À minha filha, a menina Olivia, por tantas renúncias, pela paciência impaciente e pelo amor sem medida de sempre. Pequena, eu sei que foram muitas as ausências e os momentos em que precisei estar longe, mas se percorri esse caminho foi para que você soubesse que é possível, que o conhecimento também é uma forma de amor, e que os sonhos, quando cultivados com coragem, podem abrir caminhos para nós duas.

Ao Henrique Mozer, meu companheiro, pelo apoio nas idas a campo e, sobretudo, por ter aceitado compartilhar a travessia da vida acadêmica, tão exigente, incerta e, muitas vezes, sem promessa de recompensas concretas além do próprio conhecimento. Ainda assim, aceitou o desafio e, apesar das dificuldades, manteve-se na parceria, mesmo quando a exaustão ficou maior que o entusiasmo. Obrigada por me ajudar a tornar esse objetivo uma realidade concreta.

Aos meus sogros, Ana e Nilton, por cuidarem de mim e da nossa pequena Olivia, e por me oferecerem a tranquilidade necessária para que eu pudesse percorrer esta trajetória acadêmica. Sem o cuidado e o amparo de vocês, este doutorado simplesmente não teria acontecido.

À minha família de origem, por fazer parte da minha história e por tudo o que, de alguma forma, me trouxe até aqui. Cada percurso tem suas distâncias e aproximações, mas é das raízes que nasce a força para seguir caminhando.

À Bárbara Espíndola, minha psicóloga, que me deu as mãos quando a travessia parecia longa demais. Com escuta, sensibilidade e presença verdadeira, ela me ajudou a

encontrar caminhos quando as palavras se perdiam e o sentido se confundia. Sua companhia foi farol nos momentos em que o fazer científico exigiu mais humanidade do que método. Sem ela, esta pesquisa talvez não tivesse encontrado o seu fôlego. Nem eu, o meu.

À minha amiga Ceiça, Maria da Conceição de Oliveira, que me ajudou, me resgatou e cuidou de mim tantas vezes durante esta pesquisa. Sua presença foi abrigo nos dias difíceis. Com generosidade, escuta e afeto, você me lembrou que ninguém caminha sozinho, e que o cuidado também é parte do caminho da pesquisa.

À minha querida amiga Iolanda Cadete, da Comunidade Agroecológica José Wilker, que me abriu as portas de sua casa e de sua comunidade, me acompanhou nos territórios e me apresentou às pessoas que dele fazem parte. Você foi uma verdadeira parceira de pesquisa! Sua contribuição me permitiu me sentir "em casa" ao transitar pelos territórios, trazendo tranquilidade, segurança e confiança no estabelecimento das pontes necessárias para realizar as atividades de campo. Sua generosidade, sua força e sua alegria tornaram o percurso mais leve e mais bonito. Agradeço também ao Ricardo Evangelista, Vitória Cadete e a toda a família de Iolanda, pela acolhida generosa a mim e à minha família durante todo o processo de pesquisa.

À Cleide Souza, que tanto me inspirou e me motivou ao longo do percurso do doutorado. Que sorte a minha ter uma amiga como você, generosa, firme e sempre presente. Obrigada por escrever comigo, publicar comigo, estar presente na minha qualificação e durante todo esse percurso.

À Dayse Muniz por me incentivar a crescer, a acreditar no meu trabalho e a seguir em frente. Sua trajetória e sua força são grandes inspirações para mim.

Às amigas e aos amigos que me apoiaram de tantas formas, alguns nomeados aqui, outros nem tanto, mas todos igualmente importantes. Obrigada pela presença, pelas palavras, pelos gestos e pela energia que me sustentaram ao longo dessa jornada.

Agradeço especialmente às pessoas participantes da pesquisa no Acampamento 08 de Março e na Comunidade Agroecológica José Wilker, que não apenas aceitaram fazer parte deste estudo, mas também o moveram adiante com suas ações, ideias e afetos. Vocês são o sentido desta pesquisa e desta escrita. Espero que as palavras registradas nestas páginas façam justiça à luta, à coragem e à esperança que cada uma e cada um de vocês colocam, todos os dias, na construção de um outro mundo possível.

Ao MST-DF, que sempre esteve de portas abertas para nos receber. Ao Acampamento 08 de Março e a todas as suas lideranças, pela acolhida e pela autorização para realizar esta pesquisa no território.

À ASTRACAF, na Comunidade Agroecológica José Wilker, por me permitir acompanhar as reuniões e eventos da associação, que possibilitaram compreender mais profundamente o funcionamento da coletividade e as dinâmicas de convivência no território.

Ao Centro de Referência em Práticas Integrativas em Saúde (CERPIS Planaltina), pelas portas abertas e pelas contribuições essenciais a esta pesquisa. Agradeço por manter viva a ancestralidade, por me receber com generosidade e por partilhar comigo um pouco desse saber que une cuidado, espiritualidade e território. Aos funcionários e funcionárias, pela escuta atenta, pela delicadeza no acolhimento e pela disponibilidade em compartilhar tempo, conhecimento e experiência. As trocas vividas nesse espaço ampliaram meu olhar sobre o cuidado e inspiraram muitas das reflexões presentes nesta tese.

Ao Dr. Vinícius Veloso Paulino, pela disposição em compartilhar sua vivência e experiência de trabalho junto à população camponesa do Distrito Federal. Seu trabalho é um exemplo de respeito e compromisso com a saúde pública, com o território e com as pessoas que o constroem.

À toda a equipe do Projeto Margaridas do Cerrado, pela força coletiva e pela delicadeza de semear esperança mesmo em tempos áridos. Caminhar ao lado de vocês foi aprender que o conhecimento floresce quando é partilhado, e que cada gesto de cuidado também é um ato político. Especialmente à Manuelle, pelos aprendizados e pelas novas formas de enxergar o mundo. Obrigada por trazer ao nosso convívio essas lentes que ampliam o olhar e convidam à transformação. Ao Jackson, à Iolanda e à Ceiça, pela parceria constante, pelo trabalho incansável e pela beleza de fazer florescer, no cotidiano, o que tantas vezes parecia impossível. Vocês são parte viva desta trajetória, e as mãos de cada uma e cada um de vocês também estão nas páginas desta tese.

Aos professores e colegas do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional (CEAM – UnB), pela troca de saberes, pelo convívio e pelos debates que ajudaram a ampliar o horizonte teórico e crítico desta pesquisa. Agradeço pela convivência, pelas contribuições em sala e fora dela, e por fazerem do percurso do doutorado um espaço vivo de diálogo, aprendizado e partilha.

À banca de avaliação da qualificação, cujas contribuições me ajudaram a enxergar os limites e os potenciais da pesquisa.

Agradeço, de forma muito especial, à banca de defesa, pela sensibilidade, coerência e rigor exercidos sem perder a humanidade. Esse modo de ler, escutar e intervir fez toda a diferença e contribuiu para que este trabalho se mantivesse fiel ao seu compromisso: dialogar com a vida concreta e com as comunidades camponesas às quais ele se vincula.

Em especial ao professor Vicente de Paulo Borges Virgolino da Silva, agradeço pelas contribuições extremamente criteriosas e pela leitura atenta, cuidadosa e comprometida com o sentido do trabalho. Sua postura acadêmica, ética, sensível e profundamente respeitosa atravessou a defesa como uma aula, sendo referência de acompanhamento, ética acadêmica e compromisso com o trabalho que aqui se constrói.

À professora Maria Osanette de Medeiros, agradeço pelo acompanhamento do percurso da pesquisa e pelas contribuições precisas de quem realmente compreendeu as propostas aqui construídas. O olhar de quem conhece os territórios, reconhece suas contradições e pensa a Educação do Campo como prática viva e situada faz toda a diferença e esteve presente do início ao fim. Obrigada pelas oportunidades de aprendizado.

À professora Leides Barroso de Azevedo Moura, agradeço por ampliar o campo de leitura do trabalho, trazendo novos olhares sobre o público-alvo da pesquisa, com contribuições sensíveis, pertinentes e profundamente acertadas. Suas intervenções ajudaram a qualificar o texto sem descolar o trabalho de sua base ética e política.

O trabalho coletivo da banca foi decisivo para o amadurecimento e o aprimoramento do resultado final desta tese. O rigor, a escuta e o compromisso demonstrados por cada docente tornaram o texto melhor e, sobretudo, mais responsável com aquilo que ele se propõe a dizer e com quem ele se propõe a dialogar.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Breitner Luiz Tavares, pelo espaço de liberdade e confiança concedido ao longo deste percurso, que me permitiu desenvolver este trabalho de forma independente. Agradeço também pela oportunidade de conduzir integralmente a disciplina *Saúde e Sociedade I* de forma autônoma durante a experiência de estágio em docência. Essa experiência foi fundamental para o amadurecimento teórico que sustenta esta tese.

À Universidade de Brasília (UnB), instituição onde percorri toda a minha trajetória acadêmica, desde a graduação. Este doutorado representa o último degrau desse caminho, construído com esforço, curiosidade e amor pelo conhecimento. A UnB foi, para mim, mais do que uma universidade: foi a possibilidade concreta de existir no espaço da construção do conhecimento, da experiência acadêmica e profissional, e de transformar a experiência em

aprendizado. Sou profundamente grata por ter podido trilhar essa jornada na universidade pública, gratuita e de qualidade, a única possibilidade que eu tive, e a melhor que poderia ter tido.

RESUMO

Esta tese investiga a questão agrária e as desigualdades sociais no Distrito Federal a partir das experiências do Acampamento 08 de Março, em Planaltina, e da Comunidade Agroecológica José Wilker, em Sobradinho. Fundamentada na teoria da determinação social da saúde e nas epistemologias do Sul, a pesquisa adota uma abordagem qualitativa, participativa e dialógica, guiada pela escuta sensível e pela contradição como categoria analítica. Analisa as relações entre território, saúde, educação e agroecologia, compreendendo as comunidades camponesas como produtoras de conhecimento, de cuidado e de alternativas concretas ao modelo hegemônico de desenvolvimento. Os resultados demonstram que essas experiências coletivas realizam um papel público de proteção territorial e ambiental, mesmo diante da ausência ou da descontinuidade das políticas estatais. As famílias camponesas constroem cotidianamente formas de Bem Viver e de sustentabilidade social a partir da solidariedade, do trabalho coletivo e da reciprocidade com a natureza. Contudo, esse futuro comum permanece ameaçado enquanto persistirem a insegurança fundiária e a morosidade na regularização. A pesquisa evidencia que não há enfrentamento real das desigualdades sem a Reforma Agrária e sem a garantia da posse coletiva da terra, condição essencial para que as práticas e os saberes camponeses possam continuar existindo e se reproduzindo como horizonte de vida digna no campo brasileiro.

Palavras-chave: Questão Agrária. Reforma Agrária. Saúde. Educação do Campo. Agroecologia. Bem Viver.

ABSTRACT

This thesis examines land and social inequalities in Brazil's Federal District, based on the experiences of *Acampamento 08 de Março* in Planaltina and *Comunidade Agroecológica José Wilker* in Sobradinho. Grounded in the theory of social determination of health and in the epistemologies of the South, the research adopts a qualitative, participative, and dialogical approach, guided by sensitive listening and by contradiction as an analytical category. It explores the intersections among territory, health, education, and agroecology, understanding peasant communities as producers of knowledge, care, and concrete alternatives to dominant development paradigms. The findings show that these collective experiences play a crucial public role in territorial and environmental protection, even amid the absence or discontinuity of state policies. Peasant families cultivate practices of *Buen Vivir* and social sustainability through solidarity, collective labor, and reciprocity with nature. However, this shared future remains under threat as long as land insecurity and delays in tenure regularization persist. The research argues that structural inequality cannot be confronted without land reform and the guarantee of collective land tenure, which are essential for sustaining peasant knowledge, practices, and ways of life as foundations of dignity and social and ecological sustainability in rural Brazil.

Keywords: Agrarian question. Land Reform. Health. Peasant Communities Education. Agroecology. *Buen Vivir.*

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Acampamento 08 de Março - Projeto Margaridas do Cerrado. 66
Figura 2 - Mapa - Núcleos Urbanos pré-existentes no Distrito Federal (Brazlândia e Planaltina)... 85
Figura 3 - Antigas Fazendas e municípios goianos pertencentes..... 87
Figura 4 - Cidades criadas até o final da década de 1950. 95
Figura 5 - Cidades ou Regiões Administrativas fundadas até o final da década de 1960. 96
Figura 6 - Mapa da Ocupação Urbana em 1950 e 1960. 97
Figura 7 - Regiões Administrativas regularizadas em 1989..... 102
Figura 8 - Regiões Administrativas regularizadas ou emancipadas na década de 1990. 103
Figura 9 - RAs oficializadas na década de 1990. 103
Figura 10 - Plano de Ordenamento Territorial - 1997. 104
Figura 11 - Região Integrada de Desenvolvimento do DF (RIDE - DF) – 1990. 106
Figura 12 - Fluxos de migração intrametropolitana saídos do DF (1995 - 2000). 107
Figura 13 - Regiões Administrativas oficializadas na década de 2000. 109
Figura 14 - Mapa da Vulnerabilidade Social por RA no DF (PDAD - Ampliada). 115
Figura 15 - Mapa do INESC sobre desigualdade racial e renda por RA no DF (2023). 115
Figura 16 - Entrada do Acampamento 08 de Março. 138
Figura 17 - Fazenda Toca da Raposa. A sede da fazenda à esquerda do mapa e o Acampamento 08 de Março à direita do mapa. 140
Figura 18 - Comunidade Agroecológica José Wilker. 144
Figura 19 - Fotos mostram momentos do processo inicial de ocupação do território na Comunidade Agroecológica José Wilker. 146
Figura 20 - Vista do território e áreas vizinhas por satélite. 147
Figura 21 - Mapa usado para a divisão das parcelas entre os moradores. Documento Compartilhado e fotografado durante a pesquisa de campo. 148
Figura 22 - Sementes socializadas durante as oficinas nos territórios. 164
Figura 23 - O "lixopping" foi possibilidade de construção das casas e transgressão dos valores capitalistas, apesar da vulnerabilidade. 165
Figura 24 - As famílias tiraram do lixo não apenas materiais, mas possibilidades. 166
Figura 25 - Arte na casa de uma família da Comunidade Agroecológica José Wilker conecta ancestralidade e presente. 185
Figura 26 – Oficina sobre plantas e ervas medicinais com guardiã de saberes ancestrais e agroecológicos na Comunidade Agroecológica José Wilker. 197
Figura 27 - Prática formativa no quintal agroecológico. Enquanto aprendem, as mulheres atuam em mutirão no quintal de cada uma, alternadamente. 198
Figura 28 - Ambos os territórios relatam fazer cursos a partir da iniciativa 206
Figura 29. - Agricultora mostra a colheita do dia: Melão-de-São-Caetano, mamão, caju, ervas para o chá. 211
Figura 30 - Alimentação produzida no Acampamento 08 de Março. 212
Figura 31 - Oficina de fabricação de geleias e licores com recursos do cerrado, de mulheres camponesas para mulheres camponesas. 214
Figura 32 - Roda de conversa durante oficina do Projeto Margaridas do Cerrado. 217
Figura 33 - Trocas de experiências em oficina na Comunidade Agroecológica José Wilker. 219
Figura 34 - Oficina com os óleos essenciais conecta conhecimentos, os territórios e a memória. 220

Figura 35 - Mulheres do Acampamento 08 de Março durante oficina de Projeto Margaridas do Cerrado. 223
Figura 36 - Oficina com Guardiã de saberes ancestrais na Comunidade Agroecológica José Wilker. 224
Figura 37 - Resgate de saberes nos territórios - Comunidade Agroecológica José Wilker. 225
Figura 38 - Oficina no Acampamento 08 de Março. 227
Figura 39 – Ensinar é partilha. Oficina no Acampamento 08 de Março. Agosto de 2024. 228
Figura 40 - Oficina de produção de licores e geleias com frutos do cerrado no Acampamento 08 de Março, no âmbito do Projeto Margaridas do Cerrado. 229
Figura 41 - Sala de aula ao ar livre na Comunidade Agroecológica José Wilker. 231
Figura 42 - A partilha de saberes é bandeira de lutas e cartão de visita nos territórios. 232
Figura 43- Cartazes de educação sanitária utilizados pela Secretaria de Saúde e Assistência Pública do Estado da Bahia 253
Figura 44 - Plantas medicinais e temperos no quintal agroecológico 274
Figura 45 - A UBS 03 Vale dos Pinheiros atende os moradores da Comunidade Agroecológica José Wilker. 292
Figura 46 - Práticas presentes no Centro de Referência em Práticas Integrativas de Saúde (CERPIS) de Planaltina. 297
Figura 47 - Farmácia Viva, CERPIS, Planaltina. 298
Figura 48 - Registro dos elementos culturais presentes no CERPIS, que mostram a aproximação com os saberes populares. 299
Figura 49 - Centro de medicina alternativa - CERPIS. 300
Figura 50 - CERPIS - Área externa. 302
Figura 51 - Prática de Tai Chi Chuan e Meio Ambiente no CERPIS de Planaltina 303
Figura 52 - Canteiro de ervas medicinais - CERPIS Planaltina 304
Figura 53 - Cantinho da Saúde Maria Isabel Acampamento 08 de Março 308
Figura 54 - Horto medicinal Acampamento 08 de Março 310
Figura 55 - "Espaço alcoológico" - Apesar da brincadeira com o nome, com finalidade humorística, foi constatado na pesquisa que essa é a realidade de muitos domicílios em ambos os territórios, com o consumo desenfreado de álcool e substâncias exacerbando questões de saúde mental e violências. 315
Figura 56 - Registros de uso pontual de veneno na Comunidade Agroecológica José Wilker (esquerda) e no Acampamento 08 de Março (direita). 319
Figura 57 - Faixa na entrada da Comunidade Agroecológica José Wilker pede que as pessoas passem mais de vagar de carro, para não levantar tanta poeira. Um morador da vizinhança, chacareiro, sofre de doença pulmonar. 327
Figura 58 - Acampamento 08 de Março - Plantio de hortaliças nos hectares destinados para uso coletivo, garantindo diversidade alimentar. 350
Figura 59 - Juventude do Acampamento 08 de Março em mística de abertura durante evento. 351
Figura 60 - Bloqueio aos acessos ao Acampamento do MST no Nucleo Rural Rio Preto - Planaltina DF. 359
Figura 61 - Produção diversificada em ambos os territórios, apesar da desigualdade no acesso aos mercados. Acampamento 08 de Março (à esquerda) e Comunidade Agroecológica José Wilker (à direita). 365
Figura 62 - Acampamento 08 de Março - Reunião com os moradores. 372
Figura 63 - A diminuição na quantidade de caixas mostra a perda das colmeias, com diversos impactos para a sociobiodiversidade. 384

Figura 64 - Parte considerável da alimentação da maioria das famílias em ambos os terrtórios vem da própria produção..... 386
Figura 65 - O uso pontual de veneno foi registrado em ambos os territórios..... 388
Figura 66 - Materiais se acumulam, sem destinação ou armazenamento adequado. 389
Figura 67 - Embalagens de leite e suco são reaproveitadas para preparar as mudas..... 390
Figura 68 - Com os recursos disponíveis e em mutirão, as mulheres vão transformando o quintal. Acampamento 08 de Março..... 391
Figura 69 - Durante mutirão promovido pelo Projeto Margaridas do Cerrado, as mulheres retiraram o lixo e entulho, fizeram os canteiros, cobriram o solo e transformaram os quintais agroflorestais..... 392
Figura 70 - Computadores doados ao território. 393
Figura 71 - Biblioteca do Acampamento 08 de Março..... 395
Figura 72 - Durante evento, as mulheres da Comunidade Agroecológica José Wilker promovem feira para a troca de mudas e sementes..... 402
Figura 73 - Durante evento na Comunidade Agroecológica José Wilker, alimentos produzidos no acampamento. No centro da mesa, alguns dos tipos de sementes disponíveis para troca..... 403
Figura 74 - Café recém-colhido secando ao sol antes da torra. Comunidade Agroecológica José Wilker. 409
Figura 75 - Na Comunidade Agroecológica José Wilker os moradores fazem um cuidadoso trabalho de resgate da memória coletiva, documentada por meio de fotos, e expõe durante evento. 410
Figura 76 - Registro da memória coletiva - Comunidade Agroecológica José Wilker..... 411
Figura 77 - Roda de Conversa sobre práticas populares de saúde do campo - Comunidade Agroecológica José Wilker..... 413
Figura 78 - A Roda de Conversa sobre práticas populares de saúde do campo foi realizada na Comunidade Agroecológica José Wilker como uma das etapas de coleta de dados para a pesquisa. 414
Figura 79 - Oficina do Projeto Margaridas do Cerrado em um quintal agroecológico na Comunidade Agroecológica José Wilker. 417
Figura 80 - Espaços de escuta simbólicos não exigem necessariamente um espaço físico, mas exigem tempo, privacidade, liberdade, escuta ativa e sensível, participação..... 429
Figura 81 - Durante oficina na Comunidade Agroecológica José Wilker as plantas medicinais são conhecidas pelo seu cheiro, sabor, características, propriedades, indicações, cultivo, memórias dos participantes em torno de seu uso, histórias e experiências..... 431
Figura 82 - Horto do Acampamento 08 de Março em maio de 2024. 432
Figura 83 - Oficina ministrada pela Participante 90 no âmbito do Projeto Margaridas do Cerrados. 437
Figura 84 - Oficina na Comunidade Agroecológica José Wilker. 453
Figura 85 - Ao fundo, plantas medicinais. Oficina na Comunidade Agroecológica José Wilker. ... 454
Figura 86 - Presépio presente na parte central do Acampamento 08 de Março, feito com materiais de reuso. Simbolismo e religiosidade. 458
Figura 87 - Homens participam de oficina na Comunidade Agroecológica José Wilker sobre Plantas medicinais, no Projeto Margaridas do Cerrado. 464
Figura 88 - Com criatividade e reinvenção, uma cômoda encontrada no "lixopping" vira o espaço para as galinhas colocarem os ovos no galinheiro..... 474
Figura 89 - A Participante 88 Produz ovos e cria galinhas, patos..... 476

Figura 90 - Criação de galinhas na parcela da Participante da pesquisa. Comunidade Agroecológica José Wilker. 476
Figura 91 - Roda no evento de celebração às lutas do dia das mulheres na Comunidade Agroecológica José Wilker..... 479
Figura 92 - Mulher camponesa durante a lida diária - Comunidade Agroecológica José Wilker. . 480
Figura 93 - Sementes de flores socializadas nos territórios. 484
Figura 94 - A máscara em uma das residências das famílias entrevistadas traz a frase Chega de trabalho infantil. Acampamento 08 de Março..... 496
Figura 95 - As crianças compartilham a rotina da comunidade nos territórios. 497
Figura 96 - Parquinho construído pelos moradores do Acampamento 08 de Março. 498
Figura 97 - Equipamentos para exercícios improvisados por uma família na Comunidade Agroecológica José Wilker..... 499
Figura 98 - Campo de futebol na Comunidade Agroecológica José Wilker. 502
Figura 99 - Oficina na Comunidade Agroecológica José Wilker. 509

LISTA DE GRÁFICOS E TABELAS

Tabela 1	Instrumentos e participantes da pesquisa	p. 56
Tabela 2	Contradições por Capítulo	p. 62
Tabela 3	Gráfico - Regiões Administrativas oficializadas por governo.	p. 113
Tabela 4	Total de RAs oficializadas - %	p. 113

LISTA DE SIGLAS

ACS	Agentes Comunitários de Saúde
ADASA	Agência Reguladora de Águas, Energia e Saneamento Básico do Distrito Federal
ANVISA	Agência Nacional de Vigilância Sanitária
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
APS	Atenção Primária à Saúde
ASAG-DF	Associação dos Agroecólogos do Distrito Federal
ASTRACAF	Associação dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais da Comunidade Agroecológica José Wilker
ATER	Assistência Técnica e Extensão Rural
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CBAR	Comissão Brasileiro-Americana das Populações Rurais
CERPIS	Centro de Referência em Práticas Integrativas em Saúde
CIT	Comissão Intergestores Tripartite
CNER	Campanha Nacional de Educação Rural
CODEPLAN	Companhia de Planejamento do Distrito Federal
CNS	Conferências Nacionais de Saúde
CNS	Conselho Nacional das Populações Extrativistas
CONAQ	Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos
CONSEA	Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CONTAG	Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura
DF	Distrito Federal
DNSP	Departamento Nacional de Saúde Pública
EBC	Empresa Brasil de Comunicação
EJA	Educação de Jovens e Adultos
EMATER-DF	Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Distrito Federal
ENERA	Encontro Nacional de Educadoras e Educadores da Reforma Agrária

ESF	Estratégia Saúde da Família
ETR	Estatuto do Trabalhador Rural
FETADFE	Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Distrito Federal e Entorno
FETRAF	Federação dos Trabalhadores na Agricultura Familiar
FHC	Fernando Henrique Cardoso
FIOCRUZ	Fundação Oswaldo Cruz
FSESP	Fundação Serviços Especiais de Saúde Pública
FUNRURAL	Fundo de Assistência e Previdência do Trabalhador Rural
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPEA	Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
MAB	Movimento dos Atingidos por Barragens
MAPA	Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento
MASTER	Movimento dos Agricultores Sem Terra
MDS	Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome
MEB	Movimento de Educação de Base
MES	Ministério da Educação e Saúde
MLT	Movimento de Luta pela Terra
MMC	Movimento das Mulheres Camponesas
MOBRAL	Movimento Brasileiro de Alfabetização
MONAPE	Movimento Nacional dos Pescadores
MPA	Movimento dos Pequenos Agricultores
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
MTRMM	Mulheres Trabalhadoras Rurais Movimento das Margaridas
OMS	Organização Mundial da Saúde
ONU	Organização das Nações Unidas
PA	Projeto de Assentamento
PAA	Programa de Aquisição de Alimentos
PANCs	Plantas Alimentícias Não Convencionais

PCdoB	Partido Comunista do Brasil
PDAD	Pesquisa Distrital por Amostra de Domicílios
PDOT	Plano Diretor de Ordenamento Territorial
PIASS	Programa de Interiorização das Ações de Saúde e Saneamento
PNAB	Política Nacional de Atenção Básica
PNAD	Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios
PNAE	Programa Nacional de Alimentação Escolar
PNFC	Programa Nacional de Crédito Fundiário
PNRA	Plano Nacional de Reforma Agrária
PNSIPCFA	Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo, da Floresta e das Águas
PNSTT	Política Nacional de Saúde do Trabalhador e da Trabalhadora
PPG-MADER	Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento Rural
PROCAMPO	Programa de Apoio às Licenciaturas em Educação do Campo
PRONACAMPO	Programa Nacional de Educação do Campo
PRONAF	Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
PRONERA	Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária
PT	Partido dos Trabalhadores
RA	Região Administrativa
SEDUH	Secretaria de Desenvolvimento Urbano e Habitação do Distrito Federal
SUS	Sistema Único de Saúde
TJDFT	Tribunal de Justiça do Distrito Federal e dos Territórios
UnB	Universidade de Brasília

Sumário

CAPÍTULO 1 – PERCURSO METODOLÓGICO DA PESQUISA 25

1.1 APRESENTAÇÃO 25

1.2 INTRODUÇÃO 29

1.3 PROBLEMATIZAÇÃO 34

1.4 CONTEXTO DA PESQUISA: ACAMPAMENTOS E ASSENTAMENTOS DA REFORMA AGRÁRIA NO DISTRITO FEDERAL E OS TERRITÓRIOS PESQUISADOS 38

1.5 OBJETIVOS 45

1.5.1 Objetivo Principal 45

1.5.2 Objetivos Específicos 45

1.5.3 Perguntas de pesquisa 46

1.6 CIÊNCIAS SOCIAIS, VALORES E MUNDO VIVIDO: UM MARCO EPISTEMOLÓGICO PARA A PESQUISA 47

1.7 ETAPAS E INSTRUMENTOS DA PESQUISA 51

1.8 A CONTRADIÇÃO COMO CATEGORIA DE ANÁLISE: PROPOSTA METODOLÓGICA PARA UMA PESQUISA SITUADA 58

1.8.1 Contradições narradas: o território como lugar de conflito e linguagem 60

1.8.2 Metodologia da escuta sensível: a contradição como ética e postura de pesquisa 61

1.8.3 O processo de geração das categorias de análise das contradições 62

1.9 PESQUISA E AÇÃO: O DIÁLOGO METODOLÓGICO COM O PROJETO MARGARIDAS DO CERRADO 64

1.10 A PESQUISA QUE TAMBÉM NOS TRANSFORMA: IMPLICAÇÕES, DESLOCAMENTOS E RUPTURAS DA PESQUISADORA NO PROCESSO 67

CAPÍTULO 2 – O QUE A TERRA CONTA: A QUESTÃO AGRÁRIA NO BRASIL E O RURAL ENCRAVADO NAS BORDAS DO QUADRADO 71

2.1 PALAVRAS INICIAIS SOBRE A QUESTÃO AGRÁRIA 71

2.2 QUESTÃO AGRÁRIA, TERRITORIALIDADES E POVOS CAMPONESES NO BRASIL . 73

2.3 OCUPAÇÃO TERRITORIAL NO DISTRITO FEDERAL: TRAJETÓRIAS E TRANSFORMAÇÕES HISTÓRICAS 83

2.3.1 Ocupação territorial no DF: Da pré-história até o final da década de 1980 83

2.3.3 Ruralidades híbridas e desigualdades socioespaciais no DF 113

2.4 A ESTRUTURA FUNDIÁRIA DO DF: CONCENTRAÇÃO, GRILAGEM E ESPECULAÇÃO IMOBILIÁRIA 119

2.4.1 Considerações e perspectivas sobre a Reforma Agrária no DF e entorno 119

2.4.2 A luta pela terra e os processos de Reforma Agrária no DF e entorno 121

2.4.3 As transformações na questão agrária e na ordenação territorial do Distrito Federal e entorno nos últimos anos 122
2.5 QUANDO O PAPEL VIRA ARMADILHA: TITULAÇÃO, MERCADO E OS RISCOS À REFORMA AGRÁRIA 130
2.6 DIVERSIDADE DOS SUJEITOS DO CAMPO NO DF: BREVE CARACTERIZAÇÃO INICIAL DOS TERRITÓRIOS PESQUISADOS 134
2.7 O 08 DE MARÇO NASCEU DA LUTA: MULHERES, TERRA E O INÍCIO DE UM TERRITÓRIO EM DISPUTA 136
2.7.1 A Fazenda Toca da Raposa e a grilagem de terras 139
2.7.2 Perspectivas para a Regularização e Permanência do Acampamento 08 de Março 141
2.8 NA BEIRA DO CERRADO E DA CIDADE: A COMUNIDADE AGROECOLÓGICA JOSÉ WILKER COMO TERRITÓRIO DE DISPUTA E CUIDADO 143
2.8.1 Disputar a permanência: a luta fundiária na Comunidade 146
2.8.2 Nem assentados, nem ilegais: territórios vivos na contramão da regularização 151
2.8.3 Segurar o coletivo com as próprias mãos: autogestão e participação 153
2.9 O TEMPO QUE DESGASTA E A TERRA QUE DIVIDE: CONTRADIÇÕES NO CORAÇÃO DO COLETIVO 154
2.10 ENTRE SEMENTES E RUÍNAS: O “LIXOPPING” E A MEMÓRIA CAMPONESA COMO LUGAR DE RESISTÊNCIA 163
2.11 CONSIDERAÇÕES: TERRITÓRIOS EM DISPUTA 167
CAPÍTULO 3: EDUCAÇÃO POPULAR E EDUCAÇÃO DO CAMPO COMO PRÁTICA SOCIAL E PROJETO DE JUSTIÇA 169
3.1 EDUCAÇÃO DO CAMPO COMO PRÁTICA SOCIAL, POLÍTICA E TERRITORIAL 169
3.2 PRÁTICAS EDUCATIVAS INDÍGENAS E AFRICANAS: RAÍZES DE UMA PEDAGOGIA VIVA 172
3.3 A CONSTRUÇÃO DA EDUCAÇÃO POPULAR E DA EDUCAÇÃO DO CAMPO NO BRASIL 185
3.4 EDUCAÇÃO DO CAMPO COMO PROJETO POLÍTICO, PEDAGÓGICO E TERRITÓRIO DE DISPUTAS 194
3.5 PRÁTICAS POPULARES E AGROECOLÓGICAS COMO PEDAGOGIAS DO TERRITÓRIO 196
3.6 EDUCAÇÃO DO CAMPO NO DISTRITO FEDERAL 199
3.6.1 Ficar ou sair: quando o acesso à educação se torna uma escolha forçada 201
3.7 FORMAÇÃO PARA QUEM? CONTRADIÇÕES ENTRE AUTONOMIA E COOPTAÇÃO NO TERRITÓRIO EDUCATIVO 204
3.8 INTERSEÇÕES ENTRE EDUCAÇÃO, SAÚDE E SOBERANIA ALIMENTAR NO COTIDIANO CAMPONÊS 209
3.9 ENTRE AUSÊNCIAS INSTITUCIONAIS E TENSÕES COMUNITÁRIAS: O CAMPO COMO ESPAÇO DE DISPUTA E APRENDIZADO 213

3.10 APRENDER É CUIDAR: EDUCAÇÃO, SAÚDE E O BEM VIVER NOS TERRITÓRIOS 216
3.10.1 O cheiro também ensina: sensorialidade, quintais e saberes no território camponês 218
3.11 EDUCAÇÃO VIVA NO CHÃO DA LUTA CAMPONESA: TERRITÓRIOS QUE ENSINAM, MULHERES QUE SEMEIAM BEM VIVER 221
3.11.1 Cura que ensina: a pedagogia ancestral das plantas e das partilhas 223
3.11.2 Saberes que alimentam: autonomia, cuidado e transformação no feminino 226
3.11.3 Quintais que acolhem, saberes que circulam: casas como territórios formativos 229
3.12 APRENDER A PARTIR DA VIDA: EDUCAÇÃO, CUIDADO E PERMANÊNCIA COMO PROJETO DE FUTURO 233
CAPÍTULO 4 - SAÚDE NO CAMPO: HISTÓRIA, CRÍTICA E PRÁTICAS POPULARES DE CUIDADO 235
4.1 NOTAS INICIAIS SOBRE SAÚDE, AUSÊNCIA E RESISTÊNCIA 235
4.2 – SAÚDE COMO EXPRESSÃO CULTURAL E HISTÓRICA 237
4.3 O MODELO BIOMÉDICO E A PLURALIDADE DOS CUIDADOS NO CAMPO 243
4.4 PRÁTICAS POPULARES DE EDUCAÇÃO E SAÚDE DO CAMPO: SABERES TRADICIONAIS, MOVIMENTOS SOCIAIS, AGROECOLOGIA 247
4.5 O HISTÓRICO DAS POLÍTICAS DE SAÚDE DO CAMPO NO BRASIL 251
4.6 – DETERMINAÇÃO SOCIAL DA SAÚDE E CONCEPÇÕES AMPLIADAS: UMA CRÍTICA AO REDUCIONISMO DOS DETERMINANTES SOCIAIS 263
4.7 – CONCEPÇÕES E SENTIDOS DE SAÚDE, DOENÇA E CUIDADO 268
4.7.1 Saúde como resistência, enraizamento e cuidado popular 273
4.7.2 Qualidade de vida entre terra, tempo e pertencimento 276
4.7.3 Desigualdades estruturais e epistêmicas nos territórios camponeses 278
4.7.4 O Bem Viver como horizonte e articulação possível 280
4.8 – DIÁLOGO ENTRE SABERES: COMPLEMENTARIDADE, RESISTÊNCIAS E CONFLITOS 282
4.9 QUANDO O SABER ENCONTRA A POLÍTICA PÚBLICA: PRÁTICAS POPULARES DE EDUCAÇÃO E SAÚDE DO CAMPO COMO TENSIONADORAS DAS POLÍTICAS PÚBLICAS. 285
4.10 – CUIDAR APESAR DO ESTADO: PRÁTICAS POPULARES DE SAÚDE NO CERRADO CAMPONÊS 289
4.10.1 Quando o cuidado é exceção: ética, silêncio e violência institucional na saúde pública do Campo 290
4.10.2 Entre ausências e presenças: o cuidado como resistência nos territórios camponeses 294
4.10.3 Onde a terra cura e o saber brota: práticas integrativas e agroecológicas de saúde no cerrado invisibilizado 296
4.11 CONTRADIÇÕES NO CUIDADO E NO ADOECER: A SAÚDE COMO ESPELHO DOS TERRITÓRIOS 306

4.12 ENTRE ESFORÇO, ESPIRITUALIDADE E VIOLÊNCIA: AS MÚLTIPLAS FACES DO ADOECIMENTO CAMPONÊS 324
4.12.1 corpos que adoecem pelo trabalho invisível: esforço, exposição e silêncio institucional 324
4.12.2 Espiritualidade e saúde invisibilizada no território camponês 329
4.12.3 A dor que nos atravessa: quando a pesquisa encontra a história da pesquisadora 334
4.13 ESCUTAR É SEMEAR: SÍNTESE E CAMINHOS DA SAÚDE NO CAMPO 337
CAPÍTULO 5 – AGROECOLOGIA, SABERES TRADICIONAIS E BEM VIVER COMO PRÁTICAS DE ENFRENTAMENTO DAS DESIGUALDADES 341
5.1 INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO 341
5.2 O NASCIMENTO DAS DESIGUALDADES E A INVENÇÃO DA ESCASSEZ 343
5.2.1 Desigualdades entrelaçadas no campo: uma leitura interseccional dos territórios camponeses 346
5.3 A EXCLUSÃO COMO SISTEMA: QUANDO O ESTADO FALHA POR PROJETO 352
5.3.1 Quando a justiça atrasa de propósito: Morosidade legal e desigualdade institucionalizada 356
5.4 DESIGUALDADE NOS MERCADOS E AS LIMITAÇÕES DA AUTONOMIA ECONÔMICA 363
5.5 SILENCIAMENTOS INSTITUCIONAIS E SOFRIMENTO SOCIAL: QUANDO O ESTADO NÃO ESCUTA 366
5.5.1 Terra Sem Voz: Políticas Públicas e a negação do direito à escuta 366
5.5.2 Corpos cansados, corações exaustos: Os afetos das desigualdades 369
5.6 SABERES INSURGENTES E JUSTIÇA TERRITORIAL: A AGROECOLOGIA COMO MEMÓRIA, CIÊNCIA E RESISTÊNCIA 373
5.6.1 A ancestralidade agroecológica e sua reinvenção como ciência crítica 373
5.6.2 Disputas de sentido, educação e justiça territorial 376
5.7 AGROECOLOGIA E ENFRENTAMENTO DAS DESIGUALDADES: TRABALHO, SAÚDE E DIGNIDADE COMO PRINCÍPIOS ESTRUTURANTES 378
5.8 CONTRADIÇÕES NO AGROECOLÓGICO VIVIDO: O VENENO NO QUINTAL E OS RESÍDUOS NO CAMINHO 382
5.9 AGROECOLOGIA COMO CUIDADO, RESISTÊNCIA E TRANSFORMAÇÃO NOS TERRITÓRIOS 400
5.10 O TERRITÓRIO COMO RESPOSTA: RESISTÊNCIA, POLÍTICAS PÚBLICAS E MEMÓRIA PARA A REINVENÇÃO 404
5.10.1 Agroecologia e cuidado como práticas de resistência em territórios camponeses do Distrito Federal 407
5.10.2 Entre raízes e ruínas: Memória Camponesa como lugar de resistência 409
5.11 SABERES QUE BROTAM DA TERRA 412
5.12 BEM VIVER COMO HORIZONTE DE DIGNIDADE COLETIVA 416

5.12.1 Bem Viver Como Horizonte Político E Civilizatório 419
5.13 DA QUALIDADE DE VIDA AO BEM VIVER: TRADUÇÃO INTERCULTURAL E RESISTÊNCIA EPISTÊMICA NAS PRÁTICAS CAMPONESAS 420
5.14 PRÁTICAS POPULARES E MOVIMENTOS SOCIAIS NO DF: EDUCAÇÃO, SAÚDE E AGROECOLOGIA 426
5.14.1 Quando o saber é raiz: Agroecologia, pertencimento e dignidade em movimento 427
5.14.2 As plantas do quintal: memória, saúde e autonomia camponesa 431
5.15 APRENDER COM O SOLO, CUIDAR COM O OLHAR: RACIONALIDADE ECOLÓGICA E PEDAGOGIA DO AFETO NOS TERRITÓRIOS 436
5.16 ESCUTAR PARA TRANSFORMAR: CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO 439
CAPÍTULO 6 – VOZES DO TERRITÓRIO: LUTAS, NARRATIVAS E SABERES DOS SUJEITOS DO CAMPO 441
6.1 A ESCUTA COMO TERRITÓRIO POLÍTICO E EPISTÊMICO 441
6.2 LUTAS POR TERRA, MORADIA E TERRITÓRIO: MEMÓRIAS DE RESISTÊNCIA 444
6.2.1 Resistir é permanecer: envelhecimento, autonomia e abandono no campo 445
6.3 SABERES ENRAIZADOS: SAÚDE, EDUCAÇÃO E PRÁTICAS COTIDIANAS COMO RESISTÊNCIA 450
6.3.1 Saberes que curam: plantas, mulheres e cuidado ancestral 451
6.3.2 Cuidar com fé: espiritualidade e infância no campo como formas de resistência cotidiana 455
6.4 VOZES QUE DENUNCIAM: DESIGUALDADES, VIOLAÇÕES E SILÊNCIOS IMPOSTOS 459
6.4.1 Violência obstétrica e memória do parto: entre a dor calada e a reconstrução da dignidade 460
6.4.2 Quando o cuidado se oculta: masculinidades, silêncio e práticas restritas de saúde no campo 462
6.5 VOZES QUE ANUNCIAM: UTOPIAS, SONHOS E FUTUROS POSSÍVEIS 465
6.5.1 Quando o sangue ensina: menarca, memória e reatualização dos cuidados com o corpo feminino 466
6.5.2 O corpo das mulheres como território de luta e reconexão 469
6.6 VOZES ENRAIZADAS: RESISTÊNCIA E MEMÓRIA VIVA NOS TERRITÓRIOS CAMPONESES 471
6.6.1 "Nada faltou, mas tudo foi luta": vozes de resistência e cuidado no cotidiano camponês 473
6.6.2 Rodas que sustentam o mundo: memória, afeto e resistência no corpo das mulheres camponesas 478
6.7 O TRABALHO QUE NÃO SE VÊ 481
6.7.1 Quando o silêncio adoece: trabalho invisível, esgotamento e resistências silenciosas 483
6.8 A CONTRADIÇÃO COMO TRAVESSIA: ENTRE O QUE FOMOS, O QUE SOMOS E O QUE DESEJAMOS SER 485

6.9 SEMENTES DO AMANHÃ: INFÂNCIAS CAMPONESAS ENTRE LUTA, CUIDADO E ESPERANÇA 488
6.9.1 A ausência de políticas públicas e a negação do direito à infância no campo 489
6.9.2 Doenças evitáveis e negligenciadas na infância camponesa: as expressões da desigualdade sanitária 491
6.9.3 Olhar que se perde na espera: abandono institucional e impactos na infância camponesa 493
6.9.4 Redes de cuidado e aprendizagem: a infância camponesa entre afetos e gerações 495
6.9.5 Infâncias camponesas entre liberdade e invisibilização 497
6.9.6 Brincar também é um direito: infâncias camponesas e o acesso ao lúdico 500
6.9.7 Sementes de continuidade: a infância como memória e futuro do território 503
6.10 TEMPO DE SEMEAR: A PEDAGOGIA DA CONTINUIDADE NOS TERRITÓRIOS CAMPONESES 506
6.11 A ESCUTA COMO SÍNTESE E REEXISTÊNCIA 508
CONSIDERAÇÕES FINAIS 510
REFERÊNCIAS 517
APÊNDICES i
Apêndice A – Proposta de questionário fechado individual - Camponeses i
Apêndice B – Proposta de questionário semiestruturado para grupos de discussão – Camponeses iii
Apêndice C – Proposta de questionário semiestruturado – Lideranças / coordenadores dos setores de saúde / educação iv
Apêndice D – Proposta de questionário semiestruturado – trabalhadores da área da saúde / educação que atuem junto ao público-alvo da pesquisa v
Apêndice E: Termo de consentimento livre e esclarecido das/os participantes da pesquisa (TCLE) vi
Apêndice F: Termo de autorização de uso de imagem e depoimentos vii

CAPÍTULO 1 – PERCURSO METODOLÓGICO DA PESQUISA

1.1 APRESENTAÇÃO

Esta pesquisa está inserida no contexto das práticas populares de educação e saúde do campo, mais especificamente as práticas realizadas em acampamentos de Reforma Agrária no Distrito Federal, nomeadamente o Acampamento 08 de Março (Planaltina, DF) e a Comunidade Agroecológica José Wilker (Sobradinho, DF), e seu papel no enfrentamento das desigualdades nos territórios estudados.

O contexto geral de inserção da pesquisa faz parte da minha trajetória acadêmica e profissional. Em 2014 concluí a Licenciatura em Letras Português do Brasil como Segunda Língua (Letras - PBSL), na Universidade de Brasília. Durante a graduação, participei da construção e execução de projetos de pesquisa e extensão relacionados à Educação do Campo, Educação de Jovens e Adultos, formação de educadores populares e Educação Indígena. Além disso, tive a oportunidade de integrar a equipe do Projeto Tecendo a Cidadania no Campo (TeCiCampo), um projeto do Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA) em sua modalidade de Educação de Jovens e Adultos (EJA).

Executado em acampamentos e assentamentos de Reforma Agrária do DF e Entorno, o projeto TeCiCampo esteve presente em cidades e municípios do DF (Brazlândia, São Sebastião, Planaltina e Sobradinho), Minas Gerais (Unaí) e Goiás (Padre Bernardo, Planaltina do Goiás, Formosa, Flores de Goiás, Colinas do Sul), sendo responsável por formar mais de 50 educadoras populares e alfabetizar e escolarizar em torno de 1.200 acampados e assentados de Reforma Agrária em aproximadamente 47 acampamentos e assentamentos do território. Essa experiência teve impactos positivos nos territórios nos quais atuou, e serviu de base para a construção e implementação de outras ações com as quais tive a oportunidade de contribuir durante meu percurso profissional nos últimos 12 anos. Nesse percurso, tive a oportunidade de desenvolver habilidades enquanto pesquisadora e compreender as diversas possibilidades de estudo nas áreas relacionadas, ampliando minha participação na elaboração de trabalhos acadêmicos e materiais didáticos, contribuindo para a produção científica e para o meu processo de formação.

Durante o Mestrado em Meio Ambiente e Desenvolvimento Rural (PPG MADER/UnB - 2017 a 2019), tive a oportunidade de pesquisar as contribuições do PRONERA para o

desenvolvimento na região do DF e Entorno, a partir de perspectivas não-hegemônicas de desenvolvimento. Além disso, participei de projetos de pesquisa dentro da temática das memórias camponesas e das mobilizações e movimentos sociais agrários. Todo esse percurso me permitiu refletir sobre os processos históricos de luta da classe trabalhadora camponesa, bem como a inserção da minha trajetória pessoal nesse âmbito.

O contexto pesquisado também faz parte da minha trajetória pessoal e familiar. Venho de uma família de origem rural. Minha mãe, nascida em Padre Bernardo e criada em Mimoso, ambos municípios de Goiás, trabalhou desde a infância no campo e, como tantas mulheres migrantes, foi enviada pela família à Brasília ainda criança (aos 9 anos), para exercer o trabalho doméstico e "ter mais oportunidades na vida". Acabou estudando somente até a 4ª série, pela falta de possibilidade de conciliar o estudo com o trabalho análogo à escravidão, comum na recém-inaugurada capital, no início da década de 1970. Mais tarde, tornou-se trabalhadora rural em Brazlândia, onde criou os filhos conciliando o trabalho sazonal nos plantios e colheitas na área rural de Brazlândia com atividades informais na cidade. Em 1994, depois de deixar uma relação de violência doméstica que vitimava toda a família, ela se integrou à luta pela terra, quando o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) organizou uma ocupação na região. Nossa família participou desse processo, permanecendo no local mesmo após o fim do acampamento, quando as demais famílias se dispersaram e seguiram se organizando para ocupar uma nova área, pois não tínhamos outro lugar para onde ir. Foi nesse contexto que vivi a infância e, junto das minhas irmãs e irmãos, passamos da barraca de lona ao barraco de madeirite, construído praticamente todo por minha mãe.

Anos depois, outras famílias foram chegando para ocupar aquele espaço, e fomos compartilhando o cotidiano de resistência e incerteza que marca a história de quem luta por terra ou moradia no Distrito Federal. Essa experiência, ainda na infância, me colocou diante das contradições que hoje analiso como pesquisadora: as desigualdades, a ausência de políticas públicas efetivas, a falta de vontade do poder público na resolução das questões sociais que atingem as populações mais vulneráveis, os limites e a força coletiva das populações (tanto as urbanas quanto as camponesas!).

A partir das vivências e da compreensão de que eu também sou sujeito histórico que faz parte do processo de luta pela terra, pela Reforma Agrária e por justiça social no campo e na cidade é que proponho realizar esta pesquisa, tendo consciência da necessidade de autorreflexão crítica para fazer avançar a qualidade prática, teórica e metodológica da pesquisa aqui proposta.

Também é importante dizer que a temática da saúde, propriamente dita, ainda é inédita no meu percurso como pesquisadora e, por isso mesmo, um desafio. Durante o processo de pesquisa do mestrado a temática da saúde surgiu em diversos momentos como dado e resultado da pesquisa, e a temática foi trabalhada de forma ainda embrionária e geral dentro da dissertação (MOREIRA, 2019).

Durante o Estágio em Docência, sob supervisão do meu orientador, professor Breitner Luiz Tavares, tive a oportunidade de atuar como professora regente da disciplina *Saúde e Sociedade I*, na Universidade de Brasília, Campus Ceilândia, junto aos estudantes dos cursos de Saúde Coletiva, Enfermagem, Terapia Ocupacional, Fisioterapia, Nutrição, Farmácia e Fonoaudiologia. Essa experiência reafirmou a importância do diálogo interdisciplinar na formação em saúde, pois os estudantes de cada um dos cursos trazem consigo modos diversos de compreender o processo saúde-doença e de reconhecer o papel social do cuidado. Voltar a atuar com estudantes do Ensino Superior foi, para mim, um exercício de troca e escuta, um aprendizado mútuo em que ensinar e aprender se entrelaçaram continuamente.

Ter a possibilidade de levar os alunos da disciplina a territórios camponeses, aproximando-os das realidades concretas, das condições de moradia, de vida, de saúde, e de apresentar as formas de enfrentamento das desigualdades e as práticas populares de cuidado que emergem nos territórios, mesmo diante da ausência de ação ativa do Estado, constituiu uma experiência formativa fundamental, uma vez que serão esses os profissionais que atuarão junto a essas populações no futuro. Em uma disciplina que trata sobre saúde e sociedade, foi especialmente significativo que os estudantes pudessem se deparar diretamente com a realidade de um segmento da sociedade historicamente marcado pelas desigualdades e pela invisibilização de seus direitos. Esse contato permitiu ampliar o olhar sobre o próprio sentido da formação em saúde, sensibilizando os futuros profissionais para compreenderem que o cuidado não se restringe aos espaços institucionais, mas envolve compreender e intervir nas condições sociais que produzem adoecimento e resistência.

Digo tudo isso porque ministrar essa disciplina foi, para mim, uma oportunidade singular de aprendizado e de síntese. Foi por meio dessa experiência que pude, concretamente, construir a ponte entre os conhecimentos e vivências junto às populações camponesas e os referenciais teóricos que fundamentam as reflexões presentes na escrita do presente trabalho. Essa aproximação prática com o campo e com a formação universitária me permitiu compreender, de maneira mais profunda, como os conceitos se enraízam na realidade e como a

teoria pode se tornar, ela própria, uma chave de leitura para interpretar as desigualdades, os modos de vida e as práticas de cuidado que emergem nos territórios.

Foi também uma forma efetiva e educativa de aproximar a universidade dos territórios camponeses, criando pontes que permanecem vivas: mesmo após o término da minha atuação na disciplina, o professor relata que segue levando os estudantes para conhecer a realidade dessas comunidades, fortalecendo uma aliança que se mantém como gesto de continuidade e compromisso. Essa aproximação entre universidade e territórios é, em si, um ato de enfrentamento das desigualdades nos territórios e de construção de um conhecimento comprometido com a vida e informado pela prática social, fundamental tanto para a academia quanto para a sociedade.

Também é importante mencionar que minha segunda formação, como Bacharel em Serviço Social, me inseriu em novos campos de atuação e frentes do trabalho social, o que ampliou meu olhar sobre as desigualdades estruturais que atravessam os sujeitos, os territórios e as políticas públicas. Atuar como assistente social me reaproximou das expressões concretas da desigualdade em suas dimensões mais íntimas e cotidianas, provocando reflexões sobre o quanto a saúde está intrinsecamente relacionada às lutas por terra, moradia, alimento, saneamento e dignidade. Essa vivência profissional, somada à minha trajetória junto aos povos do campo, contribuiu para que a saúde deixasse de ser apenas um tema transversal para se tornar um eixo central de interesse e investigação crítica.

O processo da pesquisa e da escrita também estavam muito próximos da minha realidade vivida, no sentido das temáticas trabalhadas, propriamente ditas. Me encontrei com a minha própria história diversas vezes durante o processo de pesquisa. Compreendi que minha história familiar e individual se aproximava das histórias que eu ouvia nas entrevistas, nas rodas de conversas, nas reuniões e outros momentos observados que vieram a compor o escopo da pesquisa. Muitas vezes era como ouvir a minha própria história contada para mim, por mulheres de tempos diferentes, por mulheres 20, 30, 40 e até 50 anos mais velhas que eu. Isso significa que, apesar de ter vivido em tempos diferentes, muitas dentre as pessoas que fazem parte do público-alvo que eu investiguei durante essa pesquisa compartilham histórias de vida muito semelhantes entre si, em ambos os territórios, das quais eu também partilho. O problema é que muitas dessas histórias partem de traumas, dores, violências e revelam justamente que pouco mudou em 50, 60, 70 anos. As pessoas continuam sofrendo as mesmas violações de direitos, o que mostra, dentre outras coisas, que as políticas públicas direcionadas às populações camponesas não tem sido efetivas em garantir plenamente os direitos sociais a essas populações.

Espero que os resultados da pesquisa possam contribuir para refletir sobre as desigualdades que atingem as populações do campo, as estratégias de enfrentamento que são gestadas dentro das práticas populares de saúde e Educação do Campo nos territórios da Reforma Agrária e a construção de alternativas e de outros projetos de mundo nos territórios estudados, esperançosamente rumo ao Bem Viver.

1.2 INTRODUÇÃO

Esta tese nasce da escuta e do encontro com territórios que resistem à invisibilidade e às desigualdades históricas que marcam o campo brasileiro. O Distrito Federal, reconhecido nacional e internacionalmente como símbolo de modernidade e planejamento urbano, abriga, nas suas bordas, uma realidade que desafia essa narrativa: comunidades camponesas que vivem, cultivam, resistem e sonham em espaços constantemente ameaçados pela especulação imobiliária e pela ausência de políticas públicas consistentes. Ao ocupar essas margens e dar visibilidade às suas vozes, a pesquisa propõe compreender como o território se constitui como categoria central de análise e como prática de vida, lugar onde se entrelaçam lutas sociais, produção de saberes e modos de existir que confrontam as desigualdades estruturais.

O fio condutor desta tese é o território como fundamento das relações sociais e da produção de vida camponesa, entendido não apenas como espaço físico, mas como categoria política e existencial (PORTO-GONÇALVES, 2006; LEFF, 2006). O território é onde se revelam as marcas da questão agrária (FERNANDES, 2009), os efeitos da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005), a produção de desigualdades históricas (DUSSEL, 2013; FEDERICI, 2017) e, simultaneamente, os modos de resistência construídos a partir dos saberes locais e das práticas coletivas. É também o espaço onde se concretizam epistemologias outras (MENESES, 2020), que recusam a exclusão histórica de camponeses, mulheres, populações negras e povos originários do direito à terra, ao saber e à dignidade.

A tese se estrutura em seis capítulos que articulam história e memória, teoria e prática, desigualdade e resistência, e se propõe a compor uma narrativa que percorre desde as raízes das desigualdades e da exclusão até os horizontes do Bem Viver (ACOSTA, 2016; GUDYNAS, 2011). A seguir, apresentamos os eixos centrais de cada capítulo e as discussões teóricas que os qualificam.

O primeiro capítulo, de caráter introdutório, visa situar o percurso metodológico da pesquisa. Nele são apresentadas as escolhas teóricas, epistemológicas e éticas que sustentam o trabalho e o caminho percorrido em diálogo com os territórios do Acampamento 08 de Março e da Comunidade Agroecológica José Wilker. O texto parte de uma reflexão sobre o nascimento das Ciências Sociais como campo de estudos, destacando que compreender a realidade exige reconhecer as cosmovisões e as epistemologias populares como formas legítimas de produção de conhecimento. Em seguida, são descritas as etapas metodológicas desenvolvidas (entrevistas, oficinas, observações e vivências) compreendidas como práticas compartilhadas de construção do saber e de cuidado com os sujeitos e os territórios. As contradições são apresentadas como categoria e também como método de análise, permitindo compreender os conflitos e tensões como dimensões constitutivas da vida social e como forças que impulsionam transformações. O diálogo com a pesquisa-ação, em articulação com a experiência do Projeto Margaridas do Cerrado, orienta a escolha por uma metodologia participativa e comprometida, na qual a pesquisa se faz também ação coletiva. Por fim, o capítulo enfatiza a dimensão subjetiva e transformadora desse percurso, reconhecendo que a pesquisa não apenas analisa realidades, mas também as atravessa, as recria e transforma quem pesquisa no processo, reafirmando o compromisso ético e político que acompanha cada etapa desta caminhada.

No segundo capítulo, intitulado “O que a terra conta: a questão agrária no Brasil e o rural encravado nas bordas do quadrado”, é apresentada a análise histórica da questão agrária brasileira, evidenciando a concentração fundiária desde o período colonial, a instituição da propriedade privada com a Lei de Terras de 1850, a modernização conservadora do campo e as contradições geradas pela Revolução Verde (SAUER, 2010; WELCH, 2012; ALENTEJANO, 2012). O capítulo aproxima esse percurso da realidade do Distrito Federal, revelando que, mesmo em um território planejado e urbano, persistem conflitos fundiários, processos de grilagem, pressões do agronegócio e a resistência cotidiana de comunidades camponesas invisibilizadas (FERNANDES, 2009; BERTOLINI, 2015). Teoricamente, discute-se o território como arena de disputas materiais e simbólicas, articulando a análise estrutural das desigualdades agrárias à especificidade das duas comunidades estudadas (o Acampamento 08 de Março e Comunidade Agroecológica José Wilker), que se tornam, ao longo da tese, os espaços concretos de reflexão sobre o direito à terra e à vida digna.

O terceiro capítulo, “Educação popular e Educação do Campo como prática social e projeto de justiça”, desloca o olhar para os processos educativos enraizados nos territórios, compreendendo a educação como prática social, política e comunitária. Inspirado na pedagogia

de Paulo Freire (1996) e nas formulações da Educação do Campo (CALDART, 2004), o capítulo evidencia que a aprendizagem nos acampamentos e assentamentos pesquisados não se limita ao espaço escolar: ela acontece nos mutirões, nas cozinhas coletivas, nas oficinas e nas feiras, em diálogo com os saberes ancestrais indígenas e africanos (BISPO, 2015; BARRIENTOS, 2021). Teoricamente, o capítulo aborda a colonialidade do saber (MIGNOLO, 2003) e o epistemicídio (MENESES, 2020), discutindo como práticas educativas não formais funcionam como formas de resistência e justiça pedagógica, reafirmando a dignidade e o pertencimento das populações camponesas.

O quarto capítulo, "Saúde no Campo: História, crítica e Práticas Populares de cuidado", insere a saúde como categoria analítica central, discutindo-a como prática histórica, cultural e coletiva. A partir de referenciais da saúde coletiva e da antropologia da saúde (LANGDON; WIIK, 2010), o texto problematiza o modelo biomédico, suas raízes disciplinares e medicalizantes (FOUCAULT, 1979) e sua inadequação diante das realidades rurais. Ao mesmo tempo, valoriza os saberes populares de cuidado, que incluem uso de plantas medicinais, práticas espirituais e comunitárias e redes solidárias que sustentam a vida diante da ausência de políticas públicas (MERHY, 2006). O capítulo também discute a saúde mental camponesa, denunciando a invisibilidade das políticas voltadas ao campo e destacando a potência das práticas coletivas como estratégias de Bem Viver e reexistência.

O quinto capítulo, "Agroecologia, saberes tradicionais e Bem Viver como práticas de enfrentamento das desigualdades", constitui o eixo crítico-propositivo da tese. Ele articula a análise estrutural das desigualdades, enraizadas na colonialidade do poder (QUIJANO, 2005), na acumulação primitiva e contínua (MARX, 2011; HARVEY, 2004) e na subordinação histórica das mulheres (FEDERICI, 2017), com as práticas concretas de resistência nos territórios pesquisados. A agroecologia aparece aqui como ciência, prática e movimento social (ALTIERI, 1989; LEFF, 2006), capaz de articular produção de alimentos, justiça social e preservação ambiental, enquanto os saberes tradicionais e o horizonte do Bem Viver (ACOSTA, 2016; GUDYNAS, 2011) orientam projetos coletivos que recusam a lógica produtivista e mercantilizante. O capítulo mostra, com base nas experiências do 08 de Março e da Comunidade Agroecológica José Wilker, que ações coletivas como mutirões, hortas coletivas, partilhas de sementes, rodas de saberes e práticas de cuidado são estratégias concretas de enfrentamento às desigualdades e de construção de mundos alternativos.

O sexto e último capítulo, "Vozes do território: lutas, narrativas e saberes dos sujeitos do campo", será retomado como o momento de síntese e de travessia da tese, em que se

reorganiza, a partir da experiência de campo, as vozes, práticas e contradições observadas nos territórios pesquisados. O capítulo parte da escuta como método e como ética, entendendo-a não como simples coleta de falas, mas como postura política diante do conhecimento, do território e dos sujeitos que o constroem. Trata-se de uma escuta comprometida e sensível às relações que sustentam a vida camponesa.

A estrutura do capítulo é guiada por vozes narrativas que dão forma ao percurso analítico: as vozes que denunciam (que trazem à tona as desigualdades, as violências e o abandono institucional); as vozes que anunciam (que revelam os projetos de futuro, as práticas agroecológicas, espirituais e educativas que configuram o Bem Viver); e as vozes enraizadas (que afirmam a permanência, a memória e o pertencimento aos territórios). Essas vozes aparecem como elaborações interpretativas do que foi escutado, em diálogo com as teorias, com o contexto histórico e com o lugar da própria pesquisadora.

Ao longo do texto, a análise das contradições será retomada como eixo transversal: o modo como o cuidado e o abandono coexistem; como a esperança se constrói no mesmo espaço da escassez; e como o cotidiano das mulheres, dos homens e das crianças do campo se revela como campo de disputa simbólica e política.

Ao articular essas discussões, a tese defende que a vida camponesa é ao mesmo tempo resistência e anúncio. Resistência, porque persiste diante da expropriação histórica, da omissão estatal e das pressões do capital. Anúncio, porque expressa outras racionalidades e projetos de mundo, fundados na pluralidade de saberes, na centralidade do cuidado e na ética do Bem Viver. Assim, a defesa é de que os territórios camponeses do Distrito Federal condensam as contradições da questão agrária brasileira e revelam, em suas práticas cotidianas, caminhos concretos de reexistência frente às desigualdades estruturais, propondo um horizonte de justiça social, ambiental e epistêmica.

A presente pesquisa possui uma relevância que se projeta em múltiplas dimensões. Socialmente, ela mostra a experiência de comunidades camponesas do Distrito Federal que vivem sob pressões históricas da concentração fundiária, da especulação urbana e da ausência de políticas públicas efetivas. Ao documentar suas práticas educativas, modos de cuidado e estratégias agroecológicas, a tese realiza um gesto de reconhecimento simbólico e político, visando contribuir para fortalecer o direito desses sujeitos de existirem e de narrar suas próprias histórias. Nesse sentido, ecoa o chamado de Paulo Freire (1996) para que a educação e a produção de conhecimento se façam com os oprimidos e não sobre eles, reconhecendo-os como sujeitos de saber e não como objetos de análise.

No plano acadêmico e epistêmico, o estudo se inscreve no debate sobre desigualdades estruturais, justiça social e epistemologias do Sul, articulando aportes da questão agrária (FERNANDES, 2009), da saúde coletiva (MERHY, 2006; LANGDON; WIIK, 2010), da agroecologia (ALTIERI, 1989; LEFF, 2006) e da Educação do Campo (CALDART, 2021). A originalidade do trabalho reside em sua abordagem interdisciplinar e situada, que compreende que os territórios camponeses não são apenas espaços produtivos, mas arenas de disputa simbólica e epistêmica (MENESES, 2020). Ao valorizar saberes subalternizados, práticas populares e memórias orais, a tese confronta o epistemicídio produzido pela modernidade colonial (QUIJANO, 2005; FEDERICI, 2017) e reafirma a urgência de reconhecer a pluralidade de racionalidades capazes de sustentar a vida.

Politicamente, a pesquisa dialoga com lutas contemporâneas por Reforma Agrária, soberania alimentar e justiça socioambiental, demonstrando que a vida camponesa é projeto de futuro. Nos territórios pesquisados, mutirões, hortas coletivas, rodas de saberes e práticas de cuidado comunitário, além de estratégias de sobrevivência, são atos políticos que desestabilizam a lógica do capital e a racionalidade produtivista, anunciando outras formas de viver e governar a vida (ACOSTA, 2016; GUDYNAS, 2011). Ao evidenciar como memória, cuidado e coletividade se convertem em projetos de mundo, a pesquisa busca contribuir para o debate sobre políticas públicas integradas e culturalmente sensíveis, que reconheçam os territórios camponeses como espaços de produção de cidadania e de futuro.

Em síntese, parte do reconhecimento de que os territórios camponeses do Distrito Federal são ao mesmo tempo espaços de vulnerabilidade e de potência, onde se confrontam desigualdades históricas, ausências institucionais e práticas de resistência. O trabalho propõe que compreender essas realidades exige articular história, memória e saberes locais, reconhecendo a vida camponesa como produtora de conhecimento e de alternativas concretas frente à colonialidade e ao capital.

Com isso, essa escrita se coloca como convite à escuta e à reflexão crítica, defendendo que resistir no campo não é apenas sobreviver, mas afirmar outros modos de existir, orientados por cuidado, coletividade e Bem Viver.

1.3 PROBLEMATIZAÇÃO

O Distrito Federal, região onde a pesquisa foi realizada, apresenta inúmeras especificidades quanto à realidade presente tanto no meio rural quanto urbano. Parte disso se deve ao histórico de ocupação e expansão territorial relativamente recente do Planalto Central, marcado pela ocupação desordenada no meio urbano e pela grilagem de terras públicas no meio rural (RIBEIRO; HOLANDA, 2015; MOURA, 2015).

Os processos migratórios intensos provocados desde a implantação da capital do Brasil no Centro-Oeste e a formação do Distrito Federal, bem como a ausência de efetividade na implementação de políticas públicas voltadas para as especificidades desse público são alguns dos elementos responsáveis pelos altos níveis de desigualdades no território (PNAD CONTÍNUA – IBGE, 2022). Somado a isso, as desigualdades também são reflexo dos problemas sociais que atingem a população do país como um todo, e a alta concentração de renda no território deixa os efeitos das desigualdades ainda mais visíveis.

O campo é território em disputa no bioma Cerrado e as populações camponesas precisam constantemente empreender suas lutas, não só do ponto de vista da questão agrária e da defesa de seus territórios, mas também contra a apropriação dos recursos naturais e dos saberes pelo pensamento dominante, necessitando enfrentar as constantes ameaças à sociobiodiversidade decorrentes dessa disputa (ALTIERI; NICHOLLS; MONTALBA 2017).

A presença massiva do agronegócio no Centro-Oeste é também realidade no Distrito Federal, se colocando como um dificultador ao plantio orgânico e agroecológico certificado devido à contaminação por agrotóxicos pelo ar, solo e águas (CARNEIRO et al., 2015), assim como pela contaminação cruzada de espécies geneticamente modificadas, colocando em risco as variedades genéticas do bioma e ameaçando a saúde e sobrevivência das pessoas, dos seus modos de vida e dos seus saberes.

As disparidades entre as desigualdades no meio urbano e no meio rural também podem ser notadas, tendo destaque as desigualdades de renda, de qualidade da moradia, de condições de trabalho (IPEA, 2017; 2021), de acesso à educação e aos cuidados com a saúde, atingindo de forma também desigual grupos socialmente vulneráveis, como as mulheres, idosos, crianças, jovens, pessoas negras, pessoas com deficiências, dentre outros.

A lógica urbana predominante na área da saúde também afasta as populações camponesas dos cuidados institucionalizados, agravando as condições gerais da saúde dessas populações (LANGDON; WIIK, 2010; CAMPOS; DOMITTI, 2007). O contexto recente de

emergência sanitária, consequência da pandemia de Covid 19, somado ao desmonte das políticas públicas que incidiram sobre as populações camponesas comprometeu o acesso já fragilizado dessas populações aos direitos sociais. Outra consequência grave dos desmontes das políticas pública para o campo foi o aumento da insegurança alimentar e nutricional dessas populações (REDE PENSSAN, 2022), trazendo implicações sobre a saúde geral dos sujeitos.

Na educação, aqueles que estão fora da chamada "idade escolar certa" se veem impossibilitados de acessar o seu direito à educação formal, afastando especialmente os adultos e idosos desse acesso e agravando o quadro de analfabetismo e baixa escolaridade (MOLINA, 2006), evidenciando ainda mais as desigualdades no campo.

Podem ser encontradas múltiplas realidades no campo do Distrito Federal referentes à relação com a terra e com o espaço rural, bem como diversas configurações de relações de trabalho. A luta pela terra e pela Reforma Agrária é um componente importante (FERNANDES, 2009), pois se constitui em um lócus fundamental de resistência e enfrentamento às desigualdades. Nesse sentido, têm destaque o papel e o potencial dos acampamentos e assentamentos de Reforma Agrária do Distrito Federal, território onde se propõe realizar a pesquisa.

Convém destacar o papel das famílias camponesas e da agricultura familiar, compreendidas como formas sociais inter-relacionadas, porém não equivalentes, bem como da agroecologia e das práticas populares de educação e saúde por elas cultivadas (WANDERLEY, 1999; FERNANDES, 2008; 2009; ALTIERI; NICHOLLS; MONTALBA, 2017; CALDART, 2021). Para Wanderley (2009), o campesinato constitui uma categoria histórica e social marcada pela centralidade do trabalho familiar, pelo vínculo orgânico com a terra e por uma lógica de reprodução social que não se reduz à maximização do lucro, embora seja atravessado pelas relações capitalistas (WANDERLEY, 1999). Para Fernandes (2009; 2008), a disputa pela terra e pela reprodução territorial é constitutiva da questão agrária, envolvendo conflitos entre formas de agricultura camponesa, agricultura familiar e os processos de modernização capitalista, sendo atravessada por lutas sociais que produzem e transformam territórios. A agricultura familiar, nesse sentido, surge como uma categoria analítica e institucional mais recente, associada às políticas públicas e a formas diferenciadas de inserção produtiva, que, em muitos contextos, preserva traços estruturais do campesinato em sua ênfase na reprodução social e na sustentabilidade territorial (WANDERLEY, 1999; FERNANDES, 2008).

Frequentemente, as práticas populares de educação e saúde do campo têm servido para suprir as demandas que o Estado não tem se mostrado capaz de prover nessas áreas junto às

populações camponesas. Assim, os próprios sujeitos precisam se organizar em torno de alternativas para a construção e sistematização de conhecimentos e sua utilização na promoção do cuidado e na viabilização da vida. No entanto, é importante enfatizar que tais práticas não têm o intuito de apenas resolver as precariedades materiais, do ponto de vista do acesso aos direitos sociais negligenciados pelo Estado. Há um sentido e uma intencionalidade política e educativa (CALDART, 2021) nas práticas populares, sintonizados à construção de um projeto societário.

As práticas populares têm grande relevância, especialmente pela possibilidade de resgate e preservação de saberes tradicionais e populares historicamente construídos, não apenas aliados aos conhecimentos científicos, mas também legitimados como epistemologias e fontes concretas de conhecimentos. As práticas visam transformar as realidades e construir outro projeto de mundo e de sociedade, para garantir uma existência digna aos sujeitos, ao mesmo tempo em que cuidam do meio ambiente e contribuem para a soberania alimentar no campo e nas cidades (ACOSTA, 2016; GUDYNAS, 2011), autonomia das populações camponesas e emancipação da sociedade como um todo.

Assim, é importante investigar em que medida as práticas populares efetivamente contribuem para o enfrentamento das desigualdades e para que as populações camponesas dos territórios investigados tenham condições de vida mais dignas. Para isso, é fundamental compreender as características e elementos que compõem tais práticas, bem como seus fundamentos teóricos e metodológicos, para que seja possível identificar a ocorrência das práticas e suas repercussões no território estudado.

Também é fundamental identificar a inserção e influência das práticas populares na elaboração, implementação e avaliação das políticas públicas que incidem sobre o campo, notadamente nas áreas da saúde e da educação, o que permitirá analisar se há diálogo entre os saberes que atuam nessas áreas.

Outro aspecto importante a ser investigado é o que diz respeito às concepções de "qualidade de vida" e de desigualdade dos diversos atores sociais envolvidos, de modo a compreender se há correlação entre tais concepções e o universo conceitual do Bem Viver (GUDYNAS, 2011).

Além dos aspectos fundiários e das disputas pelo território, é preciso destacar que a produção do espaço no Distrito Federal, especialmente nas zonas rurais, está imersa em lógicas de poder que ultrapassam a materialidade da terra. Trata-se também de uma disputa simbólica e epistemológica: o que é considerado legítimo como saber? Quem pode falar em nome do

campo? Quais narrativas têm sido autorizadas nos processos de formulação de políticas públicas e nas agendas acadêmicas que se propõem a interpretar o rural? Essas questões tornam-se ainda mais relevantes quando observamos que as populações camponesas do DF, em sua maioria compostas por migrantes nordestinos, mulheres negras, indígenas e sujeitos periféricos, continuam sendo sistematicamente invisibilizadas pelos instrumentos oficiais de reconhecimento e representação (MENESES, 2020).

No campo da saúde, para além do já destacado desmonte das políticas públicas e do predomínio de uma lógica urbana e biomédica, a pesquisa observou o impacto das ausências institucionais sobre os modos de cuidar construídos nos próprios territórios. A escassez de serviços especializados, de transporte adequado e de profissionais com escuta sensível não apenas dificulta o acesso aos direitos, mas impõe à população rural o ônus de reinventar, cotidianamente, suas próprias redes de cuidado. Ao mesmo tempo, essas redes se tornam lugares potentes de produção de saúde, na medida em que articulam plantas medicinais, espiritualidade, acolhimento comunitário e práticas ancestrais, o que revela a necessidade de se repensar o conceito de cuidado a partir de uma perspectiva ampliada (MERHY, 2006; BREILH, 2006), em consonância com as epistemologias do Sul.

Do ponto de vista educacional, o problema não se restringe ao acesso à escola formal, mas diz respeito à legitimidade dos processos pedagógicos que emergem dos próprios territórios. Nos acampamentos e assentamentos pesquisados, as práticas educativas não ocorrem apenas nas salas de aula, mas nas hortas, nos mutirões, nas rodas de conversa, nas oficinas de ervas e nos momentos de partilha. Essa dimensão educativa mais ampla desafia a lógica tradicional da educação escolarizada e exige o reconhecimento de que a Educação do Campo, enquanto concepção e prática política (CALDART, 2021; MOLINA, 2006), é uma resposta construída historicamente pelos sujeitos do campo frente às suas múltiplas exclusões. A colonialidade do saber (MIGNOLO, 2003) é aqui confrontada pela potência das experiências educativas enraizadas, que afirmam o território como espaço de aprendizagem e reexistência.

Outra questão que merece ser aprofundada diz respeito às desigualdades interseccionais que atravessam as populações camponesas. A pesquisa evidenciou que mulheres, crianças, idosos e pessoas com deficiência enfrentam camadas adicionais de vulnerabilidade, invisibilização e negligência. As mulheres, em particular, são as principais responsáveis pelas práticas de cuidado, pela preservação dos saberes tradicionais e pela sustentação das redes comunitárias e, ao mesmo tempo, são as mais afetadas pela sobrecarga de trabalho, pela precariedade dos serviços públicos e pela violência estrutural. A análise desses atravessamentos

exige um olhar interseccional, capaz de reconhecer que as desigualdades de classe, raça, gênero e território não se somam de forma linear, mas se entrelaçam e se retroalimentam (FEDERICI, 2017; CRENSHAW, 1991).

Por fim, importa problematizar o papel do Estado nas dinâmicas que produzem e perpetuam essas desigualdades. A pesquisa constatou que, muitas vezes, não se trata apenas de omissão estatal, mas de uma atuação seletiva e excludente, que privilegia determinados grupos econômicos, como o agronegócio, em detrimento das populações camponesas. A ausência de políticas públicas efetivas, somada à morosidade dos processos de regularização fundiária e ao sucateamento de serviços essenciais, contribui para consolidar um cenário de injustiça estrutural. Como aponta Dussel (2013), é preciso compreender que as assimetrias do mundo contemporâneo não são apenas resquícios do passado, mas são continuamente produzidas por estruturas que operam com base na colonialidade do poder (QUIJANO, 2005) e na negação sistemática da dignidade dos povos do Sul global.

Esses elementos, que emergem dos territórios pesquisados, não apenas justificam a importância da investigação, mas reforçam a urgência de construir análises comprometidas com a transformação social e com o reconhecimento da diversidade de modos de vida, saberes e práticas que sustentam a existência camponesa.

1.4 CONTEXTO DA PESQUISA: ACAMPAMENTOS E ASSENTAMENTOS DA REFORMA AGRÁRIA NO DISTRITO FEDERAL E OS TERRITÓRIOS PESQUISADOS

A existência de acampamentos e assentamentos de Reforma Agrária no Distrito Federal começou a se consolidar a partir da década de 1990, impulsionada pela promulgação da Constituição de 1988, que estabeleceu a função social da terra como princípio jurídico (BRASIL, 1988). Esse novo marco permitiu a intensificação das ações do INCRA e de programas federais de apoio à Reforma Agrária, como o Programa Nacional de Crédito Fundiário (PNCF) e o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf), ampliando o acesso à terra por meio de políticas públicas específicas. A atuação de movimentos sociais, especialmente o MST, também teve papel decisivo na organização das ocupações e na reivindicação por direitos territoriais (BELO, 2012).

Em paralelo, surgiram assentamentos rurais na região do Entorno, formados por migrantes vindos de áreas urbanas e periféricas de Brasília (OLIVEIRA, 2012). Estudos como o de Sparovek (2003) revelam que a expansão dos assentamentos entre 1985 e 2001 envolveu cerca de meio milhão de famílias e mais de 14 mil projetos, com significativas disparidades em termos de infraestrutura, acesso a crédito e condições de vida, evidenciando a necessidade de políticas continuadas e diferenciadas para a efetivação da Reforma Agrária.

A pesquisa foi realizada em acampamentos da Reforma Agrária no Distrito Federal, espaços de luta territorial onde se materializa a contradição entre o direito constitucional à terra e os entraves históricos à sua efetivação. Convém, portanto, distinguir acampamentos e assentamentos, categorias que integram uma mesma política pública, mas que apresentam dinâmicas e vulnerabilidades distintas. Os acampamentos representam o momento inicial da ocupação: são territórios de reivindicação, onde famílias sem-terra se organizam, frequentemente sob a liderança de movimentos sociais, para denunciar o descumprimento da função social da propriedade e exigir a destinação de terras improdutivas à Reforma Agrária, conforme previsto no artigo 186 da Constituição Federal e regulamentado pela Lei nº 4.504/1964, o Estatuto da Terra (BRASIL, 1964). O próprio termo “acampamento” carrega a ideia de provisoriedade, resistência e expectativa, marcando um território onde o cotidiano é atravessado pela instabilidade fundiária, pelas dificuldades de acesso a políticas públicas e pelo enfrentamento direto ao latifúndio. Como analisa Oliveira (2010), os acampamentos são espaços de tensão social e de experimentação política, nos quais o vínculo com a terra se constrói não pela posse legal, mas pela presença ativa e pelo trabalho coletivo.

No caso das terras improdutivas ou devolutas ocupadas pelas famílias, a regularização fundiária depende de processos longos e frequentemente atravessados por disputas judiciais e morosidade institucional. Quando a desapropriação se concretiza, o Estado, por meio do INCRA, adquire a terra e a redistribui em parcelas familiares, geralmente com base em critérios socioeconômicos e na organização coletiva pré-existente. Essa transição, que transforma um acampamento em um assentamento oficialmente reconhecido, deveria envolver, segundo a legislação vigente, a implementação de infraestrutura básica, apoio técnico e repasses financeiros por meio de programas como o Programa Nacional de Crédito Fundiário (PNCF). No entanto, conforme observa Sauer (2010), a formalização nem sempre se traduz em condições reais para o desenvolvimento sustentável das famílias assentadas. A lentidão do processo, a descontinuidade das políticas públicas e a escassez de recursos dificultam a consolidação dos assentamentos como espaços de produção, permanência e emancipação

social. Além disso, os critérios técnicos utilizados pelo Estado muitas vezes desconsideram os saberes locais, as formas tradicionais de organização e a diversidade sociocultural das famílias acampadas, o que enfraquece a autonomia comunitária e compromete a sustentabilidade dos projetos implantados (NAVARRO; PEDROSO, 2011).

O simples acesso à terra, embora essencial, não é suficiente para superar as desigualdades históricas que marcam o campo brasileiro. A conquista do lote, quando não acompanhada de um conjunto articulado de políticas públicas, tende a reproduzir a precariedade e a exclusão que os sujeitos do campo já viviam antes da ocupação. Como enfatiza Sparovek (2003), a qualidade de vida nos assentamentos depende diretamente da presença do Estado em ações continuadas de infraestrutura, educação, saúde, transporte, acesso à água e apoio à produção. A ausência dessas políticas transforma a promessa de Reforma Agrária em um cotidiano de vulnerabilidades, em que a permanência na terra depende mais da resiliência das famílias do que de garantias institucionais.

Mais do que a titulação definitiva, o que os movimentos sociais mais experientes e organizados apontam como fundamental é a existência de uma política pública estruturada de Reforma Agrária, de alcance nacional, articulada a outros programas e investimentos que garantam a permanência das famílias na terra com dignidade (FERNANDES, 2013; MARTINS, 1994). A titulação, isoladamente, pode inclusive representar um risco de mercantilização da terra e fragmentação dos laços comunitários, se não for acompanhada por mecanismos que assegurem o uso social da terra e o fortalecimento das economias camponesas (ROLNIK, 2015).

Além disso, o processo de formalização fundiária é frequentemente marcado por disputas políticas, entraves burocráticos e instabilidades institucionais. Mesmo quando há decisão judicial favorável ou processo administrativo em curso, muitas famílias vivem por anos em situação de insegurança jurídica, sem acesso a políticas estruturantes. Como alertam Navarro e Pedroso (2011), há uma distância entre o reconhecimento formal do direito à terra e a construção de um projeto coletivo de Reforma Agrária. A ausência de repasse de créditos, a falta de assistência técnica e o abandono por parte do poder público fragilizam o vínculo das famílias com a terra e ameaçam o sentido político da Reforma Agrária. Essa lacuna entre o discurso oficial e a prática concreta evidencia o quanto a regularização da terra é, antes de tudo, uma disputa de projetos de sociedade: entre a terra como mercadoria e a terra como direito (CORRÊA; FERNANDES, 2019).

A atuação do INCRA, embora seja o principal eixo institucional da Reforma Agrária, tem sofrido sucessivos cortes orçamentários, esvaziamento de quadros técnicos e instabilidade administrativa. Em contextos de avanço das pautas ruralistas e de desmobilização dos movimentos sociais, como ocorreu em diversos momentos das últimas décadas, os processos de regularização fundiária e financiamento são interrompidos ou fragilizados, o que compromete a continuidade das ações no território (FERNANDES, 2020; PEREIRA, 2019). Ainda assim, é importante destacar que são as próprias famílias, articuladas em movimentos sociais, que mantêm viva a luta pela terra e a construção de alternativas. Em muitos casos, como observado nos acampamentos do Distrito Federal, são essas famílias que desenvolvem práticas agroecológicas, organizam mutirões, constroem formas coletivas de trabalho e sustentam o cotidiano por meio da solidariedade e do compromisso mútuo. A agroecologia, nesse contexto, ultrapassa o campo técnico da produção para se afirmar como prática política, ética e cultural, construindo formas de vida que resistem à precariedade e reivindicam dignidade (ALTIERI; TOLEDO, 2011; SABOURIN; GRISA; SCHNEIDER, 2014).

A pesquisa foi realizada em dois territórios que ainda são considerados acampamentos de Reforma Agrária, embora tenham configurações distintas entre si. São eles: Acampamento 08 de Março (Planaltina, DF), Comunidade Agroecológica José Wilker (Sobradinho, DF), em ordem cronológica de criação do acampamento ou assentamento. A distinção se dá, sobretudo, porque no primeiro os moradores ainda ocupam um núcleo central, com casas bem próximas umas às outras, e plantam em um espaço cedido para uso coletivo (13 hectares); Já no segundo, as famílias estão distribuídas pelas parcelas, mas como essa distribuição não foi feita formalmente e o território ainda não foi garantido oficialmente pela comunidade, ainda é considerado para fins legais como acampamento[1].

Será apresentada abaixo uma breve contextualização sobre cada um dos assentamentos e acampamentos nos quais pesquisa foi realizada, de modo a traçar um panorama geral dos territórios. As informações também serão aprofundadas durante os capítulos, a partir de cada uma das temáticas que serão trabalhadas.

O Acampamento 08 de Março fica localizado na Região Administrativa de Planaltina, às margens da BR 020, reivindicando a área pertencente à Fazenda Toca da Raposa. É um acampamento do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), e as famílias ocupam

[1] Além disso a divisão das parcelas na Comunidade Agroecológica José Wilker foi feita de forma precária e extraoficial, durante um momento bastante conflituoso da história do território, fazendo com que algumas famílias tenham ficado com áreas de tamanhos desiguais entre si, acirrando os conflitos internos no território, conforme relatado por alguns moradores.

o território desde 08 de março de 2012. A área ocupada era de terras griladas do Distrito Federal, e as famílias acampadas lutam para combater a especulação imobiliária e a grilagem, tão comum na região, bem como o uso de agrotóxicos e a monocultura (FEIFEL, 2023).

As aproximadamente 75 famílias do Acampamento 08 de Março ocupam uma pequena área de 03 hectares, onde estão estabelecidas as residências. O processo jurídico para a regularização da terra e transformação do acampamento em assentamento, que será detalhado nos capítulos seguintes, ainda está em andamento, em um longo histórico de disputas pela autonomia das famílias e pela proteção do solo e das águas[2] na região, importante nascedouro das águas do cerrado.

Apesar disso, as famílias receberam autorização para fazer uso de 14 hectares para o plantio de alimentos. São produzidas hortaliças, frutas e legumes a partir do modelo de produção agroecológica. No acampamento também é feito o beneficiamento de alguns produtos, como mandioca para a produção de farinha, geleias e poupas de frutas, frutas desidratadas, pães caseiros. Parte da produção é direcionada ao consumo dos próprios moradores, e o excedente é encaminhado para uma cooperativa e vendido em feiras de pequenos produtores orgânicos e agroecológicos, como a Feira da Ponta Norte (Asa Norte), a Feira de Planaltina (Planaltina) ou a Feira do Padre (Sobradinho).

Não há escolas ou Unidades Básicas de Saúde (UBSs) nas proximidades imediatas do Acampamento. A escola mais próxima é a Escola Classe Estância do Pipiripau, uma escola do campo que atende apenas o 1º segmento do Ensino Fundamental (1º ao 5º ano), e fica a quase 3km de distância do acampamento, mas atende apenas as crianças. O restante das crianças do acampamento é atendido por escolas urbanas que ficam a aproximadamente 13km de distância do acampamento. Para as crianças há transporte escolar garantido pelo GDF. Mas os adultos são impedidos do acesso à educação, já que não há nenhuma linha de transporte público que atenda a população do 08 de março, e todas as escolas que atendem a Educação de Jovens e Adultos ficam distantes, na cidade.

A UBS que atende o 08 de Março também localizada no Pipiripau, a aproximadamente 13km de distância. Já para os atendimentos de urgência, feitos pela Unidade de Pronto Atendimento (UPA), ou pelo Hospital Regional de Planaltina, os moradores precisam se deslocar em torno de 18,5km e 19,5km, respectivamente.

[2] A proximidade com a Estação Ecológica das Águas Emendadas aumenta a necessidade de que o território seja regularizado e protegido do ponto de vista ambiental. As práticas agroecológicas na região têm potencial para a preservação ambiental.

A Comunidade Agroecológica José Wilker, existente desde 2014, fica localizada na Região Administrativa de Sobradinho II, próximo ao Polo de Cinema e Vídeo Grande Otelo. O acampamento tem uma associação de moradores, e não conta atualmente com a participação em movimentos sociais ou sindicais mais amplos, embora tenha feito parte do Movimento de Luta Pela Terra (MLT) na época da ocupação inicial do território.

De acordo com os moradores, tal ocupação foi feita visando proteger a área da ação de grileiros, cuja atividade coloca o território em risco de especulação imobiliária e ocupação e urbanização desordenada das áreas rurais, provocando a degradação ambiental na região. Atualmente existem diversas associações de moradores no acampamento, e a mais representativa delas, tanto pela legitimidade junto aos moradores (maior quantidade de moradores associados dentre as associações presentes no território, além de ter sido a primeira associação criada) quanto pelo reconhecimento por parte dos órgãos oficiais que lidam com a comunidade, é a Associação dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais da Comunidade Agroecológica José Wilker (ASTRACAF), conduzida por atuais membros da comunidade.

Há cerca de 160 famílias no acampamento, em uma área de 560 hectares. As famílias produzem culturas anuais, como feijão, milho e mandioca, além de hortaliças, peixes e ovos. O acampamento está localizado dentro de uma área de preservação ambiental, e a proteção do solo e das águas a partir de práticas agroecológicas é uma prioridade da comunidade, que tem ligação com a Associação dos Agroecólogos do Distrito Federal (ASAG - DF).

A comunidade Agroecológica José Wilker também não conta com escolas ou Unidades Básicas de Saúde nas proximidades do acampamento, e o atendimento normalmente é feito nas Regiões Administrativas mais próximas, principalmente Sobradinho. O percurso para a chegada até a Unidade Básica de Saúde, Unidade de Pronto Atendimento de referência e o Hospital Regional de Sobradinho II é de 10km de distância da Comunidade Agroecológica José Wilker. Também não há transporte coletivo no acampamento, o que é agravado pelas condições da estrada de terra, fazendo com que muitos moradores tenham que caminhar essa distância para conseguir atendimento, já que a maioria não dispõe de transporte próprio.

Quanto ao acesso à Educação, a Escola Classe Morro do Sansão, uma escola do campo localizada a aproximadamente 6 km da Comunidade Agroecológica José Wilker atende as crianças que estão cursando o 1º segmento do Ensino Fundamental. Mas para os outros níveis de ensino as famílias precisam matricular seus filhos em escolas na cidade. O acesso para os adultos também fica inviabilizado, tanto pelas longas distâncias e condições das estradas quanto pela falta de transporte na região.

Essas informações são relevantes para contextualizar os territórios como espaços em que as práticas e saberes populares se mobilizam a partir de determinada intencionalidade e cosmovisões que são, simultaneamente, camponesas e não-hegemônicas, e que já veem sendo construídas há algum tempo, fazendo parte da própria natureza dos territórios e dos sujeitos que dele fazem parte. Nos casos analisados nesta pesquisa, o que se observa é a força da organização popular em contextos de ausência institucional. Mesmo com obstáculos, essas experiências constroem alternativas reais a partir de seus próprios saberes, práticas e modos de vida. A luta pela terra, nesses territórios, se amplia para além da conquista de um lote e se transforma na construção coletiva de pertencimento, dignidade e autonomia camponesa (HEREDIA, 2021; MENESES, 2020).

A construção do território demanda mais do que o reconhecimento jurídico. Exige políticas públicas que considerem as especificidades da vida no campo e o respeito aos saberes e práticas já existentes. Quando o Estado falha em garantir saúde, educação e infraestrutura, são as próprias famílias que criam seus caminhos: cuidam com ervas, educam nos quintais, constroem casas com as próprias mãos, ou em mutirão, plantam em consórcio, nos plantios coletivos curam com fé e palavra, se organizam para continuar existindo e enfrentando a lógica perversa que tenta dizer não e negar os direitos sociais.

É nesse cotidiano que agroecologia, práticas educativas e saberes tradicionais se entrelaçam como estratégias de enfrentamento das desigualdades. Como analisa Altieri (1989), a agroecologia é um modo de vida enraizado na diversidade, no cuidado com a terra e na solidariedade comunitária. Nos territórios estudados, plantar é também um gesto pedagógico, pois a prática cotidiana transmite às novas gerações modos de vida mais integrados à natureza, impactando na qualidade de vida no território e além dele; preservar o solo com as práticas de compostagem é também uma forma de evitar o desperdício de alimentos e o aumento do lixo de coleta, tendo impactos positivos sobre a preservação dos lençóis freáticos, a saúde do solo e a saúde ambiental de uma forma geral, não apenas no território; preparar um chá é também recordar uma avó que curava com as mãos e com a reza. A saúde não vem apenas da UBS, da UPA ou do hospital (muitas vezes ausentes), mas da comida feita em casa especialmente para aliviar determinados sintomas do mal que atinge o corpo, da ação coletiva que semeia e cuida da horta, da escuta que acolhe o cansaço e o choro.

A educação, nesses contextos, também não está restrita à sala de aula. Como aponta Caldart (2021), a Educação do Campo é uma prática social que valoriza os saberes construídos no território, e não apenas os conteúdos impostos de fora. Os ensinamentos se dão nas cozinhas,

nos mutirões, nas rodas de conversa, nos cuidados compartilhados. O território, portanto, muito além do espaço físico, é campo de aprendizagem, de resistência e de produção de vida.

Essas formas de existir e resistir revelam que a Reforma Agrária não se resume ao acesso à terra, se concretiza quando há pertencimento, autonomia e dignidade. Como afirma Maria Paula Meneses (2020), reconhecer os saberes dos povos do campo é uma forma de romper com a lógica do epistemicídio, que historicamente marginalizou as experiências camponesas. Nos assentamentos do DF, essa luta pelo reconhecimento se expressa na defesa dos modos próprios de cuidar, cultivar, ensinar e narrar.

A terra, nesse processo, para além de recurso produtivo, é também fundamento simbólico, político e afetivo da vida. É chão que acolhe, que ensina, que cura, e é a partir dela que os sujeitos constroem suas lutas e suas práticas. Por isso, a Reforma Agrária, quando articulada ao Bem Viver, à agroecologia e à valorização dos saberes locais, torna-se um projeto de mundo, onde haja terra, saúde e educação verdadeiramente como direitos.

1.5 OBJETIVOS

1.5.1 Objetivo Principal

Investigar como as práticas populares de educação e saúde, construídas nos territórios camponeses do Distrito Federal, contribuem para a produção do Bem Viver e o enfrentamento das desigualdades, articulando saberes locais, Agroecologia, cuidado coletivo e modos de viver em resistência.

1.5.2 Objetivos Específicos

a) Discutir os sentidos atribuídos à saúde, à qualidade de vida e à desigualdade pelos sujeitos dos acampamentos de Reforma Agrária estudado, relacionando essas concepções às práticas e valores do Bem Viver;

b) Identificar as práticas populares de cuidado, educação, alimentação e espiritualidade presentes nos territórios pesquisados, analisando sua organização, transmissão e papel nas redes comunitárias;
c) Analisar em que medida essas práticas populares desafiam, influenciam ou coexistem com as políticas públicas e os serviços institucionais de saúde e educação que incidem sobre o campo e o território pesquisado;
d) Investigar como os saberes e práticas produzidos nos territórios camponeses contribuem para a construção de alternativas concretas às desigualdades sociais, ambientais, territoriais e epistêmicas, especialmente por meio da agroecologia, da Educação do Campo e das redes de cuidado.

1.5.3 Perguntas de pesquisa

1. Quais são os sentidos atribuídos à saúde, à qualidade de vida e à desigualdade pelas populações camponesas dos acampamentos e assentamentos da Reforma Agrária no Distrito Federal, e como esses sentidos se articulam com os princípios do Bem Viver?

2. Que práticas populares de cuidado, educação, alimentação e espiritualidade são desenvolvidas nos territórios pesquisados, e como essas práticas são organizadas, transmitidas e sustentadas no cotidiano comunitário?

3. De que maneira as práticas populares de saúde e educação dialogam, tensionam ou são silenciadas pelas políticas públicas e pelos serviços institucionais voltados ao meio rural?

4. Em que medida os saberes e práticas produzidos nos territórios camponeses contribuem para o enfrentamento das desigualdades sociais, ambientais, territoriais e epistêmicas, e para a construção de modos de vida baseados em princípios de dignidade, cuidado e justiça social?

1.6 CIÊNCIAS SOCIAIS, VALORES E MUNDO VIVIDO: UM MARCO EPISTEMOLÓGICO PARA A PESQUISA

O nascimento das ciências sociais como campo de estudo no século XIX, em sua forma canônica europeia, foi marcado pela tentativa das sociedades dos países europeus da época de compreender e exercer certo controle sobre as transformações intensas ocorridas desde o século XVI em áreas como a tecnologia, economia, política e relações sociais. Ao passo em que as transformações geravam expectativas sobre o futuro e faziam avançar a ciência e o conhecimento científico, também geraram novos problemas sociais, colocando em disputa formas conflitantes de organização da vida em sociedade (CANO, 2012).

Apoiada nas transformações promovidas pelas mudanças tecnológicas, e ao se contrapor às cosmovisões tradicionais, a ciência se alavancou como conhecimento hegemônico, se sobrepondo ao saber sagrado e fazendo diminuir o poder das autoridades religiosas. Ao se posicionar como saber impessoal, cujos conhecimentos obtidos se baseavam em evidência empírica, as ciências sociais se aproximaram não apenas dos ideais do iluminismo, como também do modo de produzir conhecimento já utilizado na época pelas ciências da natureza. Assim, "o positivismo liderado por Auguste Comte propôs adotar, nas ciências sociais, o mesmo método das ciências naturais". Ao propor que o mesmo método fosse usado para todas as ciências (monismo metodológico), o positivismo pressupunha a aplicação do método das ciências da natureza, a partir da matemática, também às ciências sociais. Como método, o positivismo se propôs à "busca de leis e de explicações causais como objetivos centrais de qualquer ciência" (CANO, 2012, p. 96).

Essa trajetória positivista consolidou uma separação hierárquica entre os saberes produzidos pela ciência ocidental e os conhecimentos enraizados na experiência histórica de povos originários, camponeses e comunidades tradicionais. Essa divisão, que Meneses (2020) denomina de epistemologia da monocultura, excluiu saberes não hegemônicos, como os das parteiras, curandeiras, agricultores e rezadeiras, do campo do que é considerado válido e reconhecível como ciência.

A partir disso, diversos estudiosos passaram a afirmar as especificidades das ciências sociais, promovendo categorizações a partir de nomenclaturas que pudessem distinguir os ramos das ciências em processo de consolidação. Nesse sentido, Cano (2012) menciona estudiosos como Wilhelm Dilthey, que fez a distinção entre as ciências da natureza e as ciências do espírito (psicologia, sociologia, história e filologia, dentre outras), bem como Wilhelm

Windelband, que formulou os conceitos de Ciências Nomotéticas (formulação de leis e princípios gerais) e Ciências Ideográficas (descrição e compreensão de fenômenos únicos, como a história). Também tem destaque o trabalho de Heinrich Rickert, que contrapôs as ciências da natureza às ciências da cultura, fornecendo as bases para a teoria de Max Weber.

Embora a partir de categorizações diversas, próprias do processo de consolidação das áreas do saber, as formulações acima mencionadas compartilhavam a perspectiva de que as ciências sociais apresentavam especificidades e deveriam ser pensadas a partir de uma lógica própria que não fosse idêntica àquela aplicada às ciências da natureza. Esse processo foi o precursor da criação de dois importantes paradigmas da ciência social: a Compreensão versus a Explicação (CANO, 2012).

Enquanto a Explicação visava à identificação de leis do comportamento humano e à determinação das causas da conduta e, nesse sentido, era paralela às ciências da natureza e condizente com os postulados do positivismo, a Verstehen [compreensão] procurava encontrar o sentido da ação social. A noção de sentido poderia ser traduzida como o significado que os atores sociais atribuem à sua própria conduta, aproximando-se assim do conceito de 'motivo'.

> [...] Para ser fiel ao seu destino, a ciência social precisa encontrar o sentido que os indivíduos atribuem a suas ações. Ou seja, a verdadeira ciência social deve partilhar o caminho da Explicação com as outras ciências, mas deve também se aventurar num percurso solitário em busca da Compreensão (CANO, 2012, pp. 97-98, grifo nosso).

Essa dualidade entre compreensão e explicação revela-se central para uma pesquisa que se propõe a escutar os territórios camponeses não apenas como objetos de estudo, mas como sujeitos epistêmicos. Como destaca Emerson Merhy (2004), compreender o cuidado em saúde exige ir além dos fluxos institucionais e mergulhar na lógica dos encontros e das práticas vividas. Essa escuta ativa dos sujeitos, trabalhada ao longo do capítulo 4 da tese, revela a densidade de saberes que resistem nos cotidianos camponeses e a necessidade de metodologias que estejam à altura dessa complexidade.

A discussão em torno desses conceitos é relevante para tratar sobre a importância do sentido atribuído pelos diversos atores sociais, sujeitos de pesquisas como a que se propõe aqui fazer, não só às ações individuais e coletivas, mas à própria práxis. Uma contribuição das ciências sociais, nesse sentido, é a possibilidade de que o pesquisador "interrogue a si mesmo, enquanto membro de um grupo, sobre o significado das ações dos indivíduos desse grupo" (CANO, 2012, p. 98). Além disso, o produto do conhecimento gerado pode transformar a

realidade dos atores sociais, já que os seres humanos são capazes de utilizar os conhecimentos obtidos para modificar comportamentos e alterar o curso da própria história (CANO, 2012).

Essa concepção da ciência como prática situada e transformadora está também em diálogo com Paulo Freire e sua proposta de educação como prática da liberdade. Ao reconhecer o saber popular como legítimo e construir com os sujeitos a leitura crítica da realidade, Freire (2005) antecipa, no campo da educação, o que as Epistemologias do Sul propõem na produção do conhecimento. A escuta, a horizontalidade e o vínculo tornam-se, portanto, eixos metodológicos imprescindíveis.

Os valores têm um papel fundamental para a compreensão do sentido da conduta dos atores sociais e, portanto, do objeto de estudo, já que "sem compartilhar, em alguma medida, o mundo valorativo do ator, sem conhecer suas crenças, atitudes, conhecimentos, sua Weltanschauung (cosmovisão) em suma, o seu comportamento nos é ininteligível" (CANO, 2012, p. 99).

Cosmovisão pode ser definida como "o conjunto de opiniões e crenças que conformam a imagem ou conceito geral do mundo que prevalece em um povo ou em uma sociedade, a partir do qual interpreta sua própria natureza e tudo o que existe", se aplicando a todas as áreas, como a política, a economia, a ciência e mesmo a ética e a moral, se constituindo em elemento fundante para a estruturação das ideias em qualquer campo da vida (BARRIENTOS, 2021, p. 281).

Isso nos leva a refletir sobre a importância de pensar a relação entre o pesquisador e o objeto de estudo, bem como a suposta neutralidade da ciência, já que os valores, determinados a partir das mais diversas cosmovisões, são parte constituinte do pesquisador, tendo influência na compreensão do seu objeto (CANO, 2012; MINAYO, 2012).

Um dos componentes fundamentais da Weltanschauung é o reconhecimento da existência de múltiplas formas de conhecimento, compondo a diversidade epistemológica do mundo. Nesse sentido, torna-se necessário superar as hierarquias que ainda estruturam a produção do saber, renunciando a epistemologias totalizantes e reconhecendo a legitimidade de outros modos de conhecer, como propõe Maria Paula Meneses (2020), ao defender o diálogo intercultural como estratégia para a construção de políticas públicas mais sensíveis à diversidade de saberes.

Essa concepção se alinha à proposta de pluralismo epistêmico, segundo a qual diferentes formas de conhecimento, sejam eles tradicionais, científicos, locais, espirituais, técnicos, podem coexistir sem que haja uma hierarquização entre elas (MENESES, 2020). Ao contrário

da lógica que associa modernidade à superioridade cognitiva, a autora propõe reconhecer os sistemas de conhecimento que emergem das experiências concretas dos povos, especialmente dos que foram historicamente colonizados e silenciados. Como destaca Meneses (2020), tais saberes não são fragmentos de um universal ausente, mas expressões legítimas de uma racionalidade enraizada na vida, nos territórios e na ancestralidade.

Também é relevante reconhecer que o conhecimento está em constante processo de construção, pois é alimentado pelas experiências humanas na sua relação com o mundo. Como observa Leff (2006), a racionalidade ambiental, entendida como a capacidade de integrar saberes científicos e tradicionais na leitura dos conflitos ecológicos e sociais, rompe com o paradigma monocultural da ciência moderna e propõe outras formas de compreensão da vida. Nesse sentido, a diversidade de conhecimentos é inesgotável, embora ainda não esteja representada de forma adequada, nem qualitativa nem quantitativamente, nos processos institucionais de produção e validação científica, mostrando uma clara sub-representação das formas não-hegemônicas de conhecimentos na produção da ciência, bem como da inserção de grupos não-hegemônicos da sociedade nos processos de investigação, produção e validação científica, inclusive sobre a própria realidade.

As discussões apresentadas neste trabalho dialogam com os fundamentos das Epistemologias do Sul como campo de disputa e resistência, agora referidas por autoras como Maria Paula Meneses (2020) e Catherine Walsh (2009), que defendem uma crítica radical à colonialidade do saber e à imposição de um único modelo de verdade. Segundo essas autoras, o conhecimento situado e relacional é não apenas possível, mas necessário, sobretudo quando construído a partir das experiências de resistência, territorialidade e dignidade dos povos historicamente oprimidos.

Assim, é necessário que esse processo seja feito com as populações pesquisadas, e não somente para essas populações (CALDART, 2000). Também é necessário que os resultados obtidos pelos estudos sejam de conhecimento das populações envolvidas, de modo que os sujeitos sociais possam dele fazer amplo uso. A reflexão sobre os aspectos estudados é capaz de contribuir para a modificação das realidades (CANO, 2012), ao mesmo tempo em que pode alimentar novos estudos e reflexões, em um processo de retroalimentação da práxis epistemológica (MATEUS; MONTRONE, 2017). Assim, será possível construir conhecimento de modo dialógico, dialético, colaborativo (ANGROSINO, 2009) e não-extrativista (ROSA, 2020; FIOCRUZ, 2022).

Os elementos acima discutidos fazem parte do universo teórico das Epistemologias do Sul, que surge como uma proposta epistemológica subalterna, insurgente, resistente, alternativa contra um projeto de dominação capitalista, colonialista e patriarcal, que continua a ser hoje um paradigma hegemônico (MENESES, 2020).

Dialoga também com a teoria decolonial, sendo que a matriz colonial de poder, composta pela tríade hegemônica poder - saber - ser, contribui para compreendermos que o saber hegemônico ocidental é colonizado, sendo necessário descolonizar o conhecimento. A contribuição dos pesquisadores que atuam dentro dessa perspectiva é não apenas apontar quais são os problemas enfrentados pelos atores sociais, mas acima de tudo "agir no domínio hegemônico da academia, onde a ideia de natureza como algo fora dos seres humanos foi consolidada e persiste" (MIGNOLO, 2017, p. 06).

Levando em consideração os elementos acima discutidos, e sendo a presente pesquisa um espaço no qual se propõe conhecer outras formas que não a canônica de conhecimentos, saberes e práticas, bem como sua relação com as práticas e conhecimentos reconhecidos cientificamente e que conduzem as ações oficiais que incidem (ou deixam de incidir) sobre a população camponesa pesquisada, é necessário que esses elementos sejam refletidos em toda a pesquisa, em sua condução e na análise de dados.

1.7 ETAPAS E INSTRUMENTOS DA PESQUISA

No que se refere às questões metodológicas da pesquisa, dado o contexto em que se insere e as abordagens utilizadas, compreendemos que seja adequado afirmar que se trata de uma pesquisa de caráter sobretudo qualitativo. No entanto, também serão utilizadas técnicas quantitativas de obtenção e análise dos dados, situando a pesquisa no domínio do método misto (MINAYO, 2012).

Com relação às metodologias de pesquisa qualitativa e quantitativa, houve uma predominância histórica de utilização de técnicas quantitativas nos estudos da Explicação (busca de causas), enquanto as técnicas qualitativas têm sido historicamente mais utilizadas nos estudos da Compreensão (sentido da ação) (CANO, 2012).

Apesar disso, não há nada que impeça que sejam utilizadas ambos os tipos de técnica em estudos de qualquer natureza, ou mesmo uma combinação de ambas, conforme ocorre nas

pesquisas mistas ou na utilização de técnicas de triangulação, nas quais os dados podem ser obtidos a partir de técnicas qualitativas e quantitativas, de modo a assegurar maior validade dos dados obtidos (MINAYO, 2012).

Enquanto as mensurações precisas e a comparação de frequência de fenômenos são foco das pesquisas quantitativas, o contexto e a visão dos atores sociais para a interpretação da realidade são privilegiados nas pesquisas qualitativas. Assim, compreendendo que ambos são complementares e não antagônicos (CANO, 2012), serão utilizadas tanto técnicas de coleta e análise de dados de cunho qualitativo quanto quantitativo.

A pesquisa foi conduzida sobretudo a partir do método etnográfico. Angrosino (2009, p. 30) define a etnografia como "a arte e a ciência de descrever um grupo humano – suas instituições, seus comportamentos interpessoais, suas produções materiais e suas crenças". A etnografia, enquanto método de pesquisa, pode ser utilizada em qualquer tipo de condição social para coletar dados "sobre as experiências humanas vividas a fim de discernir padrões previsíveis" de ocorrência no objeto estudado (ANGROSINO, 2009, p. 31).

Os dados foram obtidos a partir da pesquisa de campo, realizada em cada um dos acampamentos e assentamentos estudados. No método etnográfico, as pesquisas de campo são conduzidas "no local onde as pessoas vivem e não em laboratórios onde o pesquisador controla os elementos do comportamento a ser medido ou observado" (ANGROSINO, 2009, p. 31).

Quanto à realização da pesquisa de campo, em um primeiro momento foi feita a observação participante nos territórios. A etnografia não define a observação participante como um método, mas como um "estilo pessoal adotado por pesquisadores em campo de pesquisa

que, depois de aceitos pela comunidade estudada, são capazes de usar uma variedade de técnicas de coleta de dados para saber sobre as pessoas e seu modo de vida" (ANGROSINO, 2009, p. 34).

A observação foi feita em dias de campo. As atividades realizadas nos territórios que tinham relação direta com as temáticas estudadas foram priorizadas. Foi o caso de atividades, oficinas e formações, dentre outras, que envolviam as temáticas de saúde e de educação, que se constituíam em práticas educativas ou que tinham ênfase em práticas populares. Foram realizadas entre 10 e 12 visitas para observação e coleta dos dados em cada um dos territórios, e o número de visitas foi adaptado de acordo com as necessidades da pesquisa.

O registro da observação participante foi feito por meio de fotografias, vídeos e gravação de voz, conforme explicitado no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido dos Participantes da Pesquisa (Apêndice E) e no Termo de Autorização de Uso de Imagem e Depoimentos

(Apêndice F). Além disso, também foi feito o registro por escrito das observações em um diário de campo. O diário de campo, enquanto ferramenta de pesquisa, constitui um importante elemento de registro dos dados, permitindo a sistematização e posterior análise dos dados obtidos, servindo como uma base documental sólida e central e de espaço de reflexão sobre as mais diversas camadas de percepção que compõem tanto a realidade social estudada quanto o próprio processo de pesquisa (CACHADO, 2021).

Os participantes da pesquisa foram selecionados pelo método de amostragem não-probabilística por conveniência, e a participação foi aberta a todos os que desejaram discutir as temáticas propostas. Também foi utilizada a técnica de amostragem bola de neve, de modo que os participantes puderam indicar outras pessoas para participar (BUSSAB; BOLFARINE, 2004).

Considerando a possibilidade de incorporação de técnicas diversas dentro de uma mesma pesquisa, de modo a explorar de forma significativa o contexto, para a presente proposta de pesquisa será realizada a aplicação de questionários fechados individuais. Os questionários apresentam questões por escrito, a serem respondidas pelos participantes da pesquisa. Algumas das principais vantagens da utilização dos questionários fechados é a rapidez na obtenção dos dados, a possibilidade de se atingir um número elevado de pessoas e o anonimato das respostas (GIL, 1999).

Uma das desvantagens, no entanto, é a restrição imposta pelos questionários às pessoas não-alfabetizadas. Assim, conhecendo o público da pesquisa e visando incluir as pessoas não-alfabetizadas, bem como as pessoas com deficiências visuais e baixa visão, foi oferecido o preenchimento do questionário pela pesquisadora aos respondentes que assim o desejaram.

A proposta de questionário individual é apresentada no Apêndice A. O objetivo da utilização desse instrumento na presente pesquisa é obter dados que permitam ter uma noção mais geral e quantificável de alguns dos fenômenos a serem estudados (PARANHOS, 2016), em especial os dados que permitam observar o acesso à educação e aos cuidados com a saúde, além de outros direitos sociais, como acesso a políticas sociais diversas, condições de trabalho e renda, família e moradia, alimentação e segurança alimentar e nutricional, além de outras variáveis que permitam traçar um panorama geral da realidade local, de modo a identificar a presença de desigualdades nos territórios. Também há questões que visam situar as práticas populares nos territórios, a partir de dados sobre agroecologia e práticas relacionadas, medicina popular e plantas medicinais.

No contexto desta proposta de pesquisa, o fato de os camponeses fazerem parte do mesmo universo comunicacional, bem como a relevância que a coletividade assume como fator de organização desses sujeitos, compreendemos ser adequada a utilização da técnica de grupos de discussão (TAVARES, 2021) após a aplicação dos questionários, de modo a obter dados mais aprofundados a partir de propostas de discussão e dos relatos que serão obtidos.

Umas das vantagens da utilização dos grupos de discussão é a obtenção de dados aprofundados, além da possibilidade de descobrir "mecanismos sociais ocultos ou latentes" (MEINERZ, 2011, p. 486), a partir do exercício de escuta sensível e condução respeitosa do processo investigativo, se constituindo em uma importante prática da pesquisa social qualitativa.

> A entrevista aberta e o grupo de discussão apontam para algo muito precioso oferecido por esse tipo de prática investigativa, que é a possibilidade da escuta. Acredito que a postura de saber ouvir não é apenas teórica ou metodológica, mas é também uma postura política, afetiva e ética do pesquisador, assim como do educador. Tal postura remete à concepção do pesquisador e do pesquisado como sujeitos em processo, biográfica e historicamente situados, capazes de transformarem-se ao longo da trajetória percorrida (MEINERZ, 2011, p. 486).

Os grupos de discussão foram moderados pela pesquisadora a partir da proposta de roteiro semiestruturado presente no Apêndice B. O foco do roteiro, proposto junto aos grupos de discussão, foi investigar as práticas populares propriamente ditas, a partir de questões que permitissem identificar os saberes populares e tradicionais mobilizados, bem como as percepções e concepções dos sujeitos sobre algumas das categorias teóricas investigadas, como saúde, qualidade de vida e desigualdades, além das estratégias de enfrentamento.

As discussões foram registradas por meio de fotografias e da gravação de áudios, que foram posteriormente transcritas na íntegra. Todos os registros foram organizados com o intuito de serem disponibilizados aos integrantes dos grupos de discussão e aos moradores do acampamento de modo geral, para que pudessem fazer uso dos dados obtidos na construção de registros sobre a comunidade ou na construção de conhecimento. No entanto foi constatado, diante das divergências entre grupos internos em ambos os territórios e dos diversos momentos registrados com críticas e comentários que poderiam acirrar conflitos já existentes, que seria mais adequado não compartilhar coletivamente os áudios e materiais brutos obtidos. Optamos, portanto, por divulgar apenas as sínteses, preservando o anonimato dos participantes, garantindo o sigilo e assumindo uma postura ética e responsável, de modo a não agravar questões que já se mostram delicadas e complexas no interior dos territórios.

As entrevistas individuais a partir de roteiros semiestruturados também constituem um instrumento pertinente no contexto desta pesquisa. As entrevistas podem ser compreendidas como “uma extensão lógica da observação” (ANGROSINO, 2009, p. 61), e os roteiro serviram apenas para guiar a conversa, de modo a obter em profundidade os dados relevantes para o escopo da pesquisa.

> A entrevista etnográfica é portanto de natureza aberta - flui interativamente na conversa e acomoda digressões que podem bem abrir rotas de investigação novas, inicialmente não aventadas pelo pesquisador. Neste sentido é um tipo de parceria em que o membro bem-informado da comunidade ajuda o pesquisador a ir formulando as questões enquanto a entrevista se desenrola (ANGROSINO, 2009, p. 62).

Com relação aos sujeitos entrevistadas individualmente a partir do roteiro proposto no Apêndice C, trata-se de pessoas consideradas como “especialistas”, ou que possuem uma compreensão dos fenômenos privilegiada pelo próprio papel que desempenham nos processos, ou mesmo pelo nível hierárquico que ocupam (WELLER; ZARDO, 2013).

Por isso, foi favorável para a obtenção de dados a realização de entrevistas em profundidade a partir de roteiros com esses participantes. Consideramos que estão presentes neste grupo as diversas lideranças atuantes nos territórios, bem como membros de setores relacionados às áreas específicas que estão sendo pesquisadas, especialmente aquelas ligadas à saúde e Agroecologia.

Também foram realizadas entrevistas narrativas nos territórios pesquisados. Muitas vezes, as conversas informais durante oficinas, nos momentos coletivos, durante visitas domiciliares ou durante outras atividades de campo traziam elementos profundamente conectados aos temas investigados pela pesquisa. Nessas ocasiões, os interlocutores eram convidados a compartilhar suas histórias, trajetórias de luta ou experiências de cuidado, sem a imposição de roteiros predefinidos. A escuta atenta e comprometida, aliada ao vínculo já estabelecido nos espaços comunitários, possibilitou que essas narrativas emergissem com autenticidade e densidade.

O que se constituiu como “entrevista”, nesses contextos, foram processos relacionais, atravessado por afetos, memórias e implicação ética, sem o formalismo dos roteiros pré-estabelecidos. Como lembram Alves (2020) e Creswell (2014), esse tipo de abordagem demanda uma postura horizontal, baseada no diálogo, na alteridade e na construção de confiança. A entrevista narrativa, nesse sentido, não apenas gerou dados para análise, mas se configurou como ato de reconhecimento e de validação das vozes camponesas enquanto

produtoras de saber. Foi com base nessas premissas que a narrativa se firmou, nesta pesquisa, como um instrumento de construção do conhecimento e também como gesto político e pedagógico.

Quanto à entrevista narrativa como técnica de pesquisa qualitativa, visa compreender profundamente a experiência vivida e a forma como ela é narrada pelos sujeitos, priorizando a escuta, a liberdade discursiva e a construção conjunta de sentido (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2002). Segundo Jovchelovitch e Bauer (2002), essa técnica se difere dos modelos tradicionais de entrevista estruturada, pois não se baseia em roteiros rígidos nem em perguntas-respostas dirigidas. Em vez disso, propõe-se a uma escuta ativa e sensível, na qual o entrevistado é convidado a narrar um acontecimento ou trajetória a partir de seu próprio ponto de vista, tempo e linguagem.

Pachá e Moreira (2022) explicam que a entrevista narrativa tem a capacidade de ir além dos dados objetivos, alcançando nuances afetivas, simbólicas e contextuais da experiência. Ao narrar o passado ou o presente, o sujeito ressignifica sua trajetória, reconfigura práticas e revela padrões de ação e pensamento que, de outro modo, permaneceriam invisíveis. Muylaert et al. (2014) destacam que, ao articular passado, presente e futuro, a narrativa amplia o alcance da vivência individual, transformando o que é finito em memória coletiva compartilhável. Trata-se, portanto, de uma técnica especialmente potente para estudos que buscam compreender não apenas o que foi vivido, mas como esse vivido é reconstruído e reinterpretado no ato da fala (MUYLAERT et al., 2014).

Em relação ao público entrevistado, é importante ressaltar que também foram entrevistados profissionais da área da saúde que atuam junto ao público-alvo nas práticas institucionalizadas. Assim, foram aplicados questionários abertos com esses profissionais, a partir do proposto no Apêndice D.

Tabela 1 - Instrumentos e participantes da pesquisa

Tipo de Instrumento	Participantes	Proposta de Instrumento
a) Questionário individual fechado	Camponeses	Apêndice A – Questionário individual fechado
b) Grupo de discussão	Camponeses (um grupo de discussão em cada acampamento ou assentamento)	Apêndice B – Roteiro semiestruturado

c) Entrevistas em profundidade	Lideranças; Membros dos setores de saúde, educação e agroecologia dos movimentos; Outras pessoas apontadas por participantes da pesquisa.	Apêndice C – Roteiro semiestruturado
d) Entrevista em profundidade	Profissionais das áreas da saúde e da educação atuantes junto ao público-alvo pesquisado.	Apêndice D - Roteiro semiestruturado

Fonte: Elaboração da pesquisadora.

Além dos instrumentos já mencionados, foram utilizadas fontes secundárias na obtenção de dados, especialmente os de caráter quantitativo, visando situar a realidade local no contexto da realidade nacional das populações camponesas, de modo a obter informações sobre desigualdades e acesso à educação e saúde por parte dessas populações, bem como outros dados que possam contribuir para a análise e compreensão da realidade, do território e das pessoas.

Nesse sentido, serão utilizadas fontes de dados consolidadas, algumas das quais oficiais, tais como pesquisas nacionais e distritais diversas, além de índices e dados numéricos que pudessem contribuir para as discussões desenvolvidas na pesquisa. A utilização de dados secundários possui diversas vantagens, uma vez que já foram coletados, tabulados, ordenados e até analisados em seus contextos originais, contribuindo para a confiabilidade e alcance dos dados trabalhados na pesquisa (BÊRNI; FERNANDEZ, 2012).

Os resultados da pesquisa serão disponibilizados e poderão ser utilizados pelos sujeitos pesquisados, se assim quiserem, como registro cronológico das ações e práticas realizadas e dos saberes envolvidos. Com isso, esperamos que os atores sociais tenham o acesso e a possibilidade de fazer uso dos conhecimentos dos quais são agentes.

Quantos aos territórios nos quais a pesquisa foi realizada, foram selecionados dois acampamentos rurais de Reforma Agrária: O Acampamento 08 de Março, localizado em Planaltina - DF, representado pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST); A Comunidade Agroecológica José Wilker, localizada em Sobradinho - DF sem atuação de movimento social ou sindical atualmente, mas com diversas Associações de moradores ativas, sendo a mais representativa delas a Associação dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais da Comunidade Agroecológica José Wilker (ASTRACAF).

A dimensão ética desta pesquisa ultrapassou o uso formal de consentimento informado e anonimização. Além dos princípios de consentimento informado, sigilo e devolutivas já mencionados, a pesquisa adotou um conjunto de protocolos éticos específicos para lidar com a complexidade dos territórios e com a necessidade de evitar o acirramento de conflitos internos.

Todos os participantes foram identificados por pseudônimos padronizados (“Participante X”, seguido do número correspondente), garantindo uniformidade na apresentação das falas e a impossibilidade de associação direta a indivíduos reais.

Determinadas gravações de áudio, quando continham informações potencialmente sensíveis ou que poderiam agravar disputas existentes, foram transcritas apenas parcialmente ou tiveram trechos omitidos, sempre preservando o sentido geral e a integridade do relato. Em situações de tensão entre moradores, as entrevistas e atividades coletivas foram conduzidas de modo a não favorecer nenhum dos lados em disputa, mantendo a integridade das relações e evitando que a pesquisa fosse instrumentalizada em conflitos locais. Tais escolhas estão alinhadas às orientações éticas de Minayo (2012) para pesquisas qualitativas em contextos sociais complexos, nas quais a salvaguarda das pessoas e comunidades é indissociável da produção de conhecimento.

1.8 A CONTRADIÇÃO COMO CATEGORIA DE ANÁLISE: PROPOSTA METODOLÓGICA PARA UMA PESQUISA SITUADA

Durante o processo da pesquisa, a contradição apareceu como um caminho para a compreensão da realidade. Partindo da materialidade dos territórios camponeses do Distrito Federal, a contradição é assumida como categoria central para entendermos os tensionamentos entre projetos de vida e estruturas de opressão, entre saberes ancestrais e lógicas institucionais, entre os direitos reconhecidos e os direitos negados. A contradição é entendida aqui como uma forma de leitura crítica da realidade, e não como algo a ser resolvido ou eliminado.

Na tradição marxista, a contradição é o que move a história. Marx mostra que toda forma social traz dentro de si tensões que a sustentam e, ao mesmo tempo, apontam para sua transformação. A sociedade capitalista, por exemplo, se organiza sobre a contradição entre o capital e o trabalho, forças que dependem uma da outra, mas estão em permanente conflito. Entender o mundo, para Marx, é reconhecer esse movimento: nada é fixo ou definitivo, porque a realidade está sempre sendo produzida nas disputas entre interesses e classes.

Gramsci (1999) amplia essa leitura ao mostrar que as contradições não existem apenas nas estruturas econômicas, mas também na vida cotidiana, nas formas de pensar, de educar e de organizar a sociedade. Elas se manifestam nos gestos, nas palavras e nas instituições,

revelando o embate entre o que é imposto e o que resiste. É nas contradições do presente que se abrem as brechas para criar o novo.

Assim, compreender a contradição não significa escolher um lado da dualidade ou tentar eliminar o conflito. É reconhecer que toda realidade carrega tensões internas e que, ao transformá-las, também nos transformamos. A contradição, nesse sentido, é o campo onde a história acontece o lugar onde o mundo se refaz na relação e na convivência entre os sujeitos.

Em diálogo com o pensamento decolonial, essa perspectiva se aprofunda ao criticar narrativas que tentam uniformizar experiências e tratar conflitos como exceções. Maria Paula Meneses (2020), ao propor o reconhecimento de saberes não-hegemônicos, convida a observar as fraturas e paradoxos presentes nos territórios subalternizados. Neles, a colonialidade do poder e do saber se manifesta, mas também se forjam resistências. Sob esse olhar, a contradição é ao mesmo tempo ferida aberta e campo de invenção.

Do ponto de vista metodológico, adotar a contradição como categoria de análise significa não buscar coerência total nas falas e práticas observadas e acolher desencontros, registrar desvios, mapear conflitos internos e reconhecer que os sujeitos também vivem seus próprios impasses e contradições. Como observa Maritza Montero (2003), a escuta comprometida deve incluir sofrimento e ambivalência como dimensões legítimas da vida comunitária.

A leitura das narrativas, entrevistas e observações nesta pesquisa parte do princípio de que os territórios camponeses não são espaços homogêneos de resistência. São campos atravessados por disputas de valores, memórias, afetos e interesses. É nas contradições entre a agroecologia e uso pontual de veneno, entre o desejo de permanecer na terra e a necessidade de sair para estudar, entre as práticas de cuidado tradicionais e as exigências biomédicas que se revelam as condições concretas de vida, os dilemas do presente e os projetos de futuro.

Utilizar a contradição como lente metodológica é recusar análises que apagam dores e conflitos em nome de uma narrativa coesa. É permitir que a complexidade tenha lugar na pesquisa e não seja apagada somente porque é difícil de lidar e porquê não temos todas as respostas, que os sentidos se cruzem e que a própria escrita se mantenha aberta à realidade e ao vivido, mesmo que incompleto. Essa perspectiva converge com a Pesquisa Participante Crítica (Brandão, 2006), que reconhece que o conhecimento nasce do confronto entre diferentes visões e que o papel do pesquisador é dar visibilidade aos conflitos, não domesticá-los. Nesse contexto, a contradição não é falha do campo, mas força do método.

1.8.1 Contradições narradas: o território como lugar de conflito e linguagem

Nos territórios pesquisados, a contradição é expressão legítima da vida. Longe de serem espaços estáveis ou idílicos, são atravessados por disputas de sentido, afetos em tensão, perdas, lutas e projetos que coexistem e se chocam. Cada fala nas entrevistas e oficinas traz, em sua singularidade, esse entrelaçamento de tempos, memórias e desejos que fazem do território algo mais que espaço físico: ele é linguagem, narrativa e invenção.

Os participantes da pesquisa foram narradores de si e de seu mundo, mesmo quando as palavras vacilavam e os silêncios falavam mais. Paul Ricoeur (1991) explica que a narrativa é a forma como as pessoas dão sentido à experiência, especialmente quando marcada por rupturas. Ela costura passado, presente e futuro, mas não sem conflitos. Nos territórios camponeses, coexistem o tempo do projeto coletivo e o da espera sem fim, o tempo da roça que floresce e o da regularização que não chega, o tempo da comunidade e o do abandono estatal.

Walter Benjamin (1985) vê o ato de narrar como gesto político. Os relatos ouvidos aqui, muitas vezes fragmentados e contraditórios, se aproximam de sua ideia de narrativas feitas de fragmentos de vida, marcadas por perdas, recomeços e estratégias de sobrevivência. Nas falas das mulheres, convivem o cuidado e a exaustão, a maternidade como potência e como sobrecarga, o orgulho da terra e o medo do despejo. Nada disso se anula, e é nesse ponto que a contradição se torna linguagem.

Veena Das (2007) mostra que o sofrimento se elabora mais no cotidiano e nos gestos mínimos do que em grandes narrativas. Isso ajuda a compreender que as contradições nas falas camponesas não são incoerências, mas movimentos de reconstrução da vida após perdas de direitos, vínculos, tempo e certezas. O território é, assim, lugar onde se inscreve a linguagem do trauma e da resistência.

Para Maritza Montero (2003), mesmo narrativas fragmentadas, ambivalentes ou conflituosas são formas de enfrentamento da exclusão e de produção de sentido. As histórias camponesas, permeadas por esperança e frustração, formam um mapa ético e político que não se fecha em uma única identidade, mas se move entre forças diversas: o que se deseja, o que é possível e o que se suporta.

Assumir a contradição como linguagem é recusar a homogeneização da experiência camponesa e permitir que os sujeitos falem a partir de seus conflitos e mudanças de posição. Escutar com respeito implica abrir espaço para que essas vozes apareçam em toda sua complexidade. As contradições narradas não são obstáculos à pesquisa, são pistas para

compreender os diversos elementos que dela ressoam, como as desigualdades, as resistências e a força da invenção coletiva nos territórios.

1.8.2 Metodologia da escuta sensível: a contradição como ética e postura de pesquisa

Trabalhar com contradições exige técnica, ética, e uma escuta que não busca o "certo" na fala do outro, mas acompanha seus caminhos, silêncios e retornos. Interpretar os territórios camponeses não é possível com ferramentas que exigem coerência, linearidade ou distanciamento. As entrevistas e oficinas revelaram vidas entrelaçadas por dores, desejos e projetos em tensão. Escutar exigiu presença integral.

Para Emerson Merhy (2004), a escuta é ato político. Criar espaço para que o outro exista com suas verdades, sem moldá-las ao esperado pela pesquisa, é gesto de compromisso. Essa escuta é situada, afetada e, por isso, potente. Reconhecer as contradições nas vozes ouvidas foi aceitar a coexistência de múltiplas verdades, todas relevantes para a análise. Donna Haraway (1988), com a noção de "conhecimento situado", reforça que não existe neutralidade científica. Todo saber nasce de um corpo, um contexto, uma posição. O que esta pesquisa mostra não é "a" realidade do campo, mas um conjunto de realidades em disputa, atravessadas pela presença da pesquisadora.

Judith Herman (1992) lembra que o sofrimento raramente se organiza de forma linear. Ele aparece em fragmentos, repetições e silêncios. Saber ouvir significa respeitar esses vazios como parte do que se quer dizer. Também Maria Cecília Minayo (2012) propõe que a fala dos sujeitos seja entendida como expressão simbólica de um mundo em disputa, e que a escuta seja guiada por cuidado e atenção. Maritza Montero (2003) acrescenta que o pesquisador deve se colocar junto aos sujeitos, e não acima deles. A pesquisa acontece com a comunidade, em diálogo. Nesse sentido, a contradição é chave de interpretação, ponto de inflexão e oportunidade de pensar de novo.

Essa escuta sensível sustenta a proposta metodológica desta tese. Ela recusa a pretensão de encerrar a complexidade dos territórios e assume como gesto político o esforço de acompanhar seus movimentos com honestidade e respeito. A contradição é método, linguagem

e posicionamento epistemológico. Escutar, aqui, é também resistir e construir conhecimento de forma compartilhada.

1.8.3 O processo de geração das categorias de análise das contradições

As categorias de análise das contradições foram construídas a partir da escuta das falas dos participantes nos diferentes territórios, associadas à observação participante e à imersão prolongada nos contextos do campo. A sistematização das contradições seguiu um percurso analítico que articula três eixos fundamentais:

1- A contradição como categoria analítica e ética da pesquisa – A contradição é adotada nesta pesquisa como caminho de leitura crítica da realidade. Inspirada em Marx (2013) e Gramsci (1999), contradição é entendida como a força que move a história e expressa os conflitos que produzem transformação. Em diálogo com Meneses (2020) e Montero (2003), assume-se que as tensões entre saberes, direitos e modos de vida revelam feridas e invenções. Assim, a contradição é reconhecida como método e ética: um modo de compreender o real em sua complexidade, sem apagar os conflitos que o constituem.

2- A escuta sensível às tensões vividas e narradas –Trabalhar com contradições requer técnica e ética. Inspirada em Merhy (2004), Haraway (1988) e Montero (2003), esta pesquisa adota a escuta como ato político e relacional, que reconhece múltiplas verdades sem pretender coerência total. Escutar é acompanhar silêncios, fragmentos e afetos, como propõem Herman (1992) e Minayo (2012), compreendendo o sofrimento e o conflito como formas legítimas de expressão. Assim, a contradição torna-se chave de interpretação e postura ética: recusa o distanciamento e afirma o compromisso com um conhecimento situado, sensível e compartilhado.

3- A vinculação entre o material e o simbólico – os dados foram lidos à luz da dialética entre o que se vive e o que se deseja viver, entre práticas e projetos, entre o real e o possível. Isso possibilitou categorizar as contradições não como obstáculos isolados, mas como elementos constitutivos da vida coletiva nos territórios.

A partir disso, foi possível agrupar e qualificar as contradições observadas em cada capítulo, vinculando-as à temática central e às práticas concretas do cotidiano camponês. Com base nesse agrupamento, foi organizada a seguinte tabela, atribuindo cada uma das contradições

a um dos capítulos, de acordo com a aproximação ao tema. A partir daí, foi elaborada, em cada um dos capítulos, uma seção para tratar de forma mais detalhada das contradições percebidas nos territórios. As contradições também são tratadas em outros pontos dos capítulos, mas esse detalhamento na discussão, com foco nos pontos mostrados abaixo, é explorado de forma mais centrada nas seções indicadas na tabela.

Tabela 2 – Contradições por Capítulo

CAPÍTULO **Tema Geral**	**SEÇÃO**	**CONTRADIÇÕES CENTRAIS**
CAPÍTULO 2 **Questão Agrária**	2.9 O tempo que desgasta e a terra que divide: contradições no coração do coletivo	• Disputas internas por poder • Visões conflitantes sobre posse x titulação (coletiva × individual) • Venda de lotes e enfraquecimento da coletividade • Desgaste pela morosidade da regularização fundiária • Participação passiva e desmobilização política • Disputa entre tradição coletiva e projetos individuais • Tensão entre esperança coletiva e desmobilização
CAPÍTULO 3 **Educação**	3.7 Formação para quem? Contradições entre autonomia e cooptação no território educativo	• Ausência e descontinuidade de políticas públicas estruturantes (ex.: PRONERA) • Formação técnica dominada por interesses do agronegócio • Dificuldade de permanência dos jovens no campo com acesso à formação • Desigualdade geracional e evasão escolar • Conflito entre saberes populares e currículos formais
CAPÍTULO 4 **Saúde**	4.11 Contradições no cuidado e no adoecer: a saúde como espelho dos territórios	• Abandono, negação ou desmerecimento de práticas comunitárias de cuidado • Violência doméstica e silenciosa expulsão de mulheres cuidadoras • Sofrimento mental e uso excessivo de medicamentos • Distanciamento das juventudes em relação aos saberes tradicionais • Tensões entre práticas populares e discursos biomédicos, autonomia comunitária e medicalização da vida
	5.8 Contradições no agroecológico	• Presença pontual de venenos • Gestão precária dos resíduos sólidos nos quintais • Abandono no cuidado com os espaços coletivos como

CAPÍTULO 5 **Saberes e Agroecologia**	vivido: o veneno no quintal e os resíduos no caminho	reflexo do abandono com o próprio cuidado. • Conflitos entre desejo de Bem Viver e pressões mercantis • Cansaço, sobrecarga e ritmos produtivos impostos pelo capital • Conflito entre sustentabilidade idealizada e viabilidade material do cotidiano
CAPÍTULO 6 **Escuta, memória e resistência: as vozes camponesas**	6.8 A contradição como travessia: entre o que fomos, o que somos e o que desejamos ser	• Silenciamento histórico e os espaços de escuta • Exaustão emocional diante da desmobilização coletiva • Conflitos geracionais sobre os rumos da comunidade • Ambivalência entre utopia e pragmatismo • Esperança como motor e como carga • Esperança crítica como categoria ética e política

Fonte: Elaboração da pesquisadora.

1.9 PESQUISA E AÇÃO: O DIÁLOGO METODOLÓGICO COM O PROJETO MARGARIDAS DO CERRADO

Meu luto não será calado
Nem resignado
Será alto e forte
Rebelde e fino

E também não será preto
Será vermelho e combativo
Nascedor de todos os que tombaram.
Meu luto não fica em casa
Porque meu lugar é o mundo
Meu luto tem 500 anos
E fica mais velho

Quando ao começo do dia
Volto meu olhar para a história
Sonho com novas borboletas
E flores margaridas.

Ana Cláudia – *Luto(a)*

Durante o período da pesquisa, minha presença nos territórios não se restringiu às atividades formais de coleta de dados. Ao lado do trabalho de campo propriamente dito, havia

também o trabalho *no* Campo: uma vivência cotidiana que se deu por meio da minha participação na equipe do Projeto Margaridas do Cerrado. Esse projeto, desenvolvido nos mesmos territórios e no mesmo período da pesquisa, tornou-se um espaço adicional de aproximação e de diálogo com as comunidades.

O Projeto Margaridas do Cerrado foi concebido como uma ação de formação, mobilização e cuidado, voltada para mulheres camponesas acampadas e assentadas da Reforma Agrária no Distrito Federal. Sua metodologia articulava oficinas temáticas, rodas de conversa, vivências agroecológicas e atividades de mapeamento participativo, tendo como eixo a valorização dos saberes tradicionais, a promoção da saúde integral, a soberania e segurança alimentar e a agroecologia como horizonte político e prático. As ações buscavam criar espaços de troca horizontal, onde as participantes pudessem refletir coletivamente sobre suas condições de vida, elaborar estratégias de resistência e fortalecer redes comunitárias de apoio, aprendendo a construir, na solidariedade cotidiana, formas de enfrentamento das violências e da subalternidade que estão postas.

Os momentos reservados e agendados exclusivamente para a pesquisa foram cumpridos à risca. Ainda assim, os encontros, oficinas e ações realizadas pelo Projeto Margaridas do Cerrado inevitavelmente enriqueceram a coleta de dados e fortaleceram os processos de observação participante que descrevo ao longo desta tese. A vida não para por alguns instantes para que possamos realizar nossas pesquisas, e nossos trabalhos muitas vezes não param para que possamos nos dedicar aos estudos. O trabalho de campo da pesquisa que culminou nessa escrita aconteceu ao mesmo tempo em que o trabalho com o Projeto Margaridas do Cerrado, inicialmente uma consultoria, também estava sendo realizada, nos mesmos territórios.

Mas não se tratou apenas de uma prestação de serviço. Foi uma oportunidade de construir, com outras mulheres (tanto da equipe quanto das comunidades), um projeto que ajudasse a compreender melhor esses territórios e, nesse processo, plantar com elas sementes de outras histórias e novas possibilidades de futuro. Esse encontro constante entre a pesquisa e o trabalho no projeto criou uma perspectiva singular: não apenas observar, mas participar ativamente da criação de ações voltadas à valorização dos saberes das mulheres camponesas, ao fortalecimento da agroecologia como prática e como horizonte político, e à defesa do Bem Viver como forma de resistência às desigualdades.

O caráter do Projeto Margaridas do Cerrado, centrado na partilha de experiências, na formação coletiva e na mobilização social em torno da saúde, do cuidado e da soberania alimentar, dialoga diretamente com as questões centrais desta tese. A presença nos territórios

por meio do projeto permitiu acessar dimensões que dificilmente seriam alcançadas apenas por visitas pontuais de pesquisa: acompanhar ciclos de produção, vivenciar as redes de solidariedade entre mulheres, compreender as tensões com o agronegócio, com as próprias dinâmicas internas nos territórios e as estratégias de cuidado com a terra e com as pessoas. Essas experiências reforçaram a dimensão metodológica do "pesquisar com": não a partir de um olhar distante, mas com o corpo presente, implicado, construindo junto com os sujeitos da pesquisa.

Assim, o envolvimento no Projeto Margaridas do Cerrado funcionou como ponte entre teoria e prática, entre o percurso metodológico e as descobertas da pesquisa. Ele permitiu que a investigação acadêmica fosse atravessada pela ação concreta e pela troca viva de saberes, reafirmando que, no Campo, a pesquisa e a vida caminham lado a lado, alimentando-se mutuamente.

Embora esta tese não tenha como objeto central o Projeto Margaridas do Cerrado, sua presença atravessa diferentes partes do trabalho, reaparecendo em outros capítulos como pano de fundo para a compreensão de determinadas situações e processos. Esse retorno não se dá como descrição exaustiva do projeto, mas como referência inevitável a um contexto de ação concreta que se entrelaçou ao percurso da pesquisa e contribuiu para a densidade das análises aqui desenvolvidas.

Figura 1 - Acampamento 08 de Março - Projeto Margaridas do Cerrado.

Fonte: Acervo da pesquisadora, outubro de 2024.

Também será feita uma análise mais aprofundada das ações observadas e narradas pelos participantes da pesquisa que também fizeram parte do Projeto Margaridas do Cerrado, bem como das possíveis reverberações do Projeto para que os sujeitos pudessem atuar no enfrentamento das violências estruturais e na construção de outras possibilidades de futuro rumo ao Bem viver dentro dos territórios.

1.10 A PESQUISA QUE TAMBÉM NOS TRANSFORMA: IMPLICAÇÕES, DESLOCAMENTOS E RUPTURAS DA PESQUISADORA NO PROCESSO

Ao longo do percurso dessa pesquisa, minha presença no campo não se deu como a de uma observadora neutra ou externa. Desde o início, a escolha pelo tema e pelos territórios esteve vinculada a uma trajetória pessoal e política conectada às lutas camponesas no Distrito Federal. Essa ligação prévia orientou o modo de aproximação com as comunidades, influenciando a construção de vínculos, o acesso a espaços de confiança e a escuta de narrativas sensíveis. Tal posicionamento é assumido como parte integrante do método, reconhecendo que a produção de conhecimento se dá em meio a relações concretas de afeto, solidariedade e também de conflito.

Inspirada na perspectiva de saberes situados (HARAWAY, 1988) e na implicação como princípio ético na pesquisa social (MONTERO, 2006), compreendo que o campo transforma a pesquisadora ao mesmo tempo em que é transformado pela sua presença, desafiando a ideia de distanciamento e reafirmando a pesquisa como prática política e relacional.

Fazer uma pesquisa ética e comprometida com a vida exige mais do que técnica ou acúmulo de dados. Exige presença, escuta, dúvida, reverberação do campo sobre o corpo de quem pesquisa. Neste trabalho não foi possível permanecer distante, nem seria coerente assumir uma postura completamente distanciada do tal “objeto da pesquisa”, que na realidade são pessoas com quem compartilho origem, história de vida, ancestralidade. Pessoas que me lembram da minha mãe, minhas tias, minha avó. Em um dos territórios já desenvolvi outros projetos durante minha trajetória acadêmica e profissional, outros momentos de aprendizado compartilhados. O outro ainda é um mundo inédito a ser investigado, mas dá pistas de ter mais similaridades do que divergências. A ideia nem é comparar ambos os territórios, mas é interessante notar em quais aspectos se aproximam e se distanciam.

O processo de imersão nos territórios, de partilha com mulheres, crianças e idosos camponeses, possibilitou a convivência com as contradições presentes nos territórios e nas relações e, nesse processo, o enfrentamento das minhas próprias contradições. Reconhecer a contradição como categoria de análise exige, inevitavelmente, assumir que ela não está apenas no outro, no território ou nas narrativas que compartilham conosco. A contradição atravessa também quem pesquisa. E talvez esteja aí a mais difícil das escutas.

Ao longo do processo de pesquisa que deu origem a esta escrita, fui me dando conta de que a neutralidade acadêmica não era apenas um mito, era uma violência. A ideia de que é possível observar sem ser atravessada, ou produzir conhecimento sem se implicar, me pareceu insustentável. Os encontros que tive com mulheres, famílias e territórios não cabem na frieza dos protocolos de distanciamento das pesquisas acadêmicas. Esse tipo de envolvimento profundo com a pesquisa carrega marcas do que alguns autores chamam de pesquisa implicada, ou pesquisação (pesquisa-ação, para alguns). Para Merhy (2004), a implicação do pesquisador não é um ruído ou falha, mas a própria condição para que se estabeleça um encontro real com o campo, com os sujeitos e com os sentidos que são construídos ali. Pesquisar com a pele exposta, como propõe Veena Das (2007), significa admitir que há marcas que não se apagam depois do campo.

A pesquisadora ou pesquisador não é neutro, não é externo, nem deve fingir que é. Está dentro do processo de pesquisa, é atravessado pelas vivências, afetado pelos sentidos que emergem, é irremediavelmente transformado pela pesquisa. Nesse sentido, Donna Haraway (1988), ao propor o conceito de conhecimento situado, denuncia o mito da objetividade científica como falsa neutralidade, defendendo a necessidade de assumirmos as parciais posições a partir das quais produzimos saber. Ela nos lembra de que todo saber carrega consigo uma localização política, afetiva e ética. Não há saber “do alto”. Há apenas olhares comprometidos, posicionados, atravessados por contextos e escolhas. Pelas vivências que tive durante a pesquisa que possibilitaram a escrita desta tese, acredito que meu olhar também seja assim.

Ao longo deste processo, percebi que não se tratava apenas de registrar as dores e os sonhos do outro, mas também de encarar os meus. Os deslocamentos foram éticos, afetivos e epistêmicos. Em muitos momentos, as narrativas ouvidas nas entrevistas, oficinas e rodas de conversa tocaram feridas da minha própria história: memórias de infância, silêncios impostos, medos compartilhados. Essa experiência de ressonância entre o vivido e o escutado não me retirou da pesquisa. Ao contrário, me permitiu estar mais inteira nela. As reverberações da

escuta não se encerram na transcrição das entrevistas. Judith Herman (1992) ensina que escutar histórias de trauma é também entrar em contato com os próprios silêncios, com feridas que pareciam cicatrizadas. A escuta ética, portanto, também é escuta de si.

As contradições que analiso nos discursos e práticas camponesas não me são estranhas. Ao contrário, elas me espelham. Os dilemas, angústias, brechas metodológicas e afetivas não foram obstáculos à análise, foram parte integrante dela. Ao pensar a pesquisa como uma forma de travessia ética, afetiva e epistemológica, busquei me afastar da lógica de um saber que extrai, interpreta e devolve. Em vez disso, compreendo esta caminhada como um processo de pesquisação, ou pesquisa-ação: uma prática situada, relacional e comprometida com os sujeitos e os territórios.

As tensões observadas no campo, entre o desejo de transformação e a limitação da possibilidade de ação, o cuidado e o abandono, a esperança e o cansaço, me ensinaram a sustentar a contradição como uma presença legítima, como parte constituinte do processo que é inteira em si mesma, e não simplesmente como um erro a ser corrigido. Nesse ponto, a metodologia se aproximou de uma postura narrativa no sentido proposto por Michael White (2004), que compreende que as pessoas não vivem experiências únicas ou lineares, mas constroem múltiplas histórias. Algumas dominantes, outras esquecidas, outras ainda por conceber. Como aponta o próprio White (2004), ao trabalhar com a Prática Narrativa, o mais importante não é impor coerência a uma história, mas reconhecer a pluralidade de vozes, nuances e sentidos que coexistem. A contradição, nesse caso, não é algo a ser superado, é algo a ser acolhido como parte da própria vida.

Ao longo do campo, houve momentos em que precisei parar para respirar, reorganizar os sentidos, reconhecer os abalos. A escuta de narrativas sobre violências, perdas familiares, adoecimentos, traumas e medos despertou em mim dores que não eram apenas empáticas: eram também minhas. O campo de pesquisa se tornou, assim, também um campo de cuidado, de elaboração e de reelaboração de mim mesma. Esse reconhecimento da pluralidade e da implicação também me levou a revisitar a própria noção de tempo da pesquisa. O tempo não foi apenas o cronológico, regido por prazos acadêmicos, mas o tempo da escuta, da espera, da travessia dos afetos, das pausas necessárias para cuidar de mim e continuar.

A pesquisa, nesse sentido, foi mais do que um caminho para conhecer o outro, mas também para conhecer aquilo que em mim resistia ou cedia. Houve momentos de cansaço, de frustração, de confronto com limites que não se superam com leitura ou método. Esses momentos também fazem parte da ética da pesquisa: reconhecer que o conhecimento se faz no

corpo, e o corpo tem limites. Ao reler as entrevistas, organizar as análises e redigir os capítulos, me vi constantemente diante de decisões difíceis. O que fica? O que se omite? Que palavras usar para não trair a força do vivido? Houve momentos em que a tentativa de sistematizar os dados me parecia sabotar a complexidade das vidas que escutei. E talvez, de certa forma, essa tensão nunca seja plenamente resolvida.

Ao olhar para trás, é possível dizer que este trabalho não apenas produziu um conjunto de dados e análises, mas também redesenhou parte da minha trajetória como mulher, pesquisadora e militante. A contradição não foi apenas um objeto de análise, mas uma forma de caminhar, de pensar e de escrever. Mudou o modo como escuto, como penso a relação com o território, com o tempo, com o outro. Mudou a forma como entendo o cuidado, não mais como uma ação instrumental, mas como uma ética cotidiana, construída nos detalhes, na presença, no reconhecimento do outro como legítimo. Também solidificou meu entendimento sobre o que significa produzir ciência: não se trata de extrair verdades, mas de construir sentidos compartilhados, sustentáveis, mantendo a dignidade das experiências narradas.

É fundamental assumir que este conhecimento é também autobiográfico, e que este fato não compromete sua cientificidade e sua legitimidade, mas a fortalece. Como aponta Maritza Montero (2003), nas metodologias comunitárias, a transformação mútua entre pesquisador e campo é não apenas esperada, mas é necessária.

Este trabalho não é apenas uma tese. É também o eco de muitas vozes. É feito das vozes que escutei, das contradições que não resolvi, das perguntas que ainda me movem. A contradição não está só no campo: está também no que escrevo, no que não consegui escrever, nas lacunas que permaneceram. É nesse lugar incômodo que sigo tentando construir uma ética da escuta, da presença e do saber comprometido com os territórios e com as transformações que eles provocam em quem se deixa afetar.

CAPÍTULO 2 – O QUE A TERRA CONTA: A QUESTÃO AGRÁRIA NO BRASIL E O RURAL ENCRAVADO NAS BORDAS DO QUADRADO

Que culpa podem ter as mãos de um povo
Que arma lonas para povoar a terra
Que usa a fome como arma de guerra
E faz da liberdade um canto novo?

Ademar Bogo - *A terra e seus guerreiros*

2.1 PALAVRAS INICIAIS SOBRE A QUESTÃO AGRÁRIA

A história do uso, posse e propriedade da terra no Brasil é também a história das desigualdades sociais que marcam o campo até hoje. Desde o período colonial, o acesso à terra tem sido concentrado nas mãos de poucos, o que resultou em exclusões profundas, violências e disputas. A terra, nesse contexto, não é apenas um bem econômico, mas um fator central de poder e de organização das relações sociais no país.

Este capítulo propõe uma retomada dos principais marcos da questão agrária brasileira, mostrando como o atual modelo de concentração fundiária se formou ao longo do tempo. Serão abordadas as origens coloniais do latifúndio, o impacto da Lei de Terras de 1850, a atuação das elites rurais durante a República e os efeitos da modernização do campo a partir da Revolução Verde. Também será discutido o avanço recente do agronegócio e suas consequências sociais e ambientais.

Para isso, é fundamental refletir sobre as formas de uso da terra no Brasil, as diferentes configurações do campesinato e as lutas por acesso, permanência e reconhecimento. Ao destacar as resistências camponesas e os limites das políticas públicas, o capítulo busca contribuir para a compreensão da terra como um direito coletivo e uma condição essencial para a dignidade dos povos do campo.

Compreender esse processo em escala nacional é essencial para lançar luz sobre suas expressões mais específicas em contextos regionais. No caso do Distrito Federal, as dinâmicas territoriais revelam contradições intensas entre a narrativa da modernidade urbana e a permanência de desigualdades agrárias profundas. A análise do DF permite observar, em escala

concentrada, como a questão agrária continua viva e conflitiva, mesmo em um território oficialmente planejado.

Assim, este capítulo tem por objetivo apresentar uma análise das transformações territoriais ocorridas no Distrito Federal, com ênfase nas disputas fundiárias, nas formas de resistência camponesa e na pluralidade de sujeitos que compõem o campo na região. Trata-se de uma discussão fundamental para compreender os processos sociais que afetam diretamente as políticas de saúde e Educação do Campo, desenvolvidas ao longo dos demais capítulos desta tese.

A opção por iniciar a tese com uma discussão territorial reflete o entendimento de que o território é uma categoria central para a análise das desigualdades e dos modos de vida camponeses, especialmente em um contexto como o do Distrito Federal, onde as tensões entre a urbanização acelerada, a especulação imobiliária, a questão agrária e as práticas de produção agroecológica são evidentes. Ao adotar esta perspectiva, buscamos evidenciar a persistência da questão agrária como tema atual e relevante, mesmo em um território amplamente urbanizado e marcado pela narrativa dominante de que a capital do país seria "moderna", "planejada" e "sem passado rural".

Como destaca Fernandes (2009), a questão agrária deve ser compreendida como um processo político e histórico, marcado pela disputa em torno da terra, dos recursos naturais e dos projetos de sociedade. No caso do Distrito Federal, essa disputa é intensificada pelas especificidades de sua formação territorial, que envolvem tanto a construção de Brasília, com seus mitos fundacionais (BARBOSA, 2019), quanto a permanência de comunidades camponesas invisibilizadas pelas políticas públicas.

Este capítulo está estruturado nas seguintes partes principais, cada uma com suas subdivisões: Após esta introdução, o tópico 2.2 traz um panorama da questão agrária no Brasil, de modo a discutir as dinâmicas de uso da terra no país, as variadas formas de existência camponesa e as lutas sociais em torno do direito de ocupar, cultivar e ser reconhecido como sujeito político no campo. A seguir, passamos para as especificidades do DF, discutindo no tópico 2.3 a formação territorial do Distrito Federal, as particularidades do seu processo de construção enquanto território de disputas, as contradições do discurso do "vazio demográfico" e suas características na atualidade. Em seguida, o item 2.4 trata da estrutura fundiária da região, evidenciando os processos de concentração de terras, grilagem e especulação imobiliária e os processos de luta pela terra e Reforma Agrária no DF, destacando a atuação dos movimentos sociais e as políticas públicas implementadas. O item 2.5 apresenta a diversidade dos sujeitos

do campo no DF, com foco em suas identidades, práticas e conflitos. Do tópico 2.6 em diante, são discutidas as comunidades pesquisadas nesta tese (o Acampamento 08 de Março e a Comunidade Agroecológica José Wilker), com contextualização e Reflexões sobre a questão agrária e a perspectiva do território. Por fim, o item 2.11 apresenta as considerações finais do capítulo, destacando os principais desafios territoriais enfrentados pelas populações do campo e as conexões com os capítulos seguintes.

2.2 QUESTÃO AGRÁRIA, TERRITORIALIDADES E POVOS CAMPONESES NO BRASIL

Ô, pedacinho de chão.
Trago tantas marcas
E o sonho nas mãos
Pra fugir da miséria
Caminhei muitas léguas
Por esse mundão.

Ribamar Nava Alves - *Pedacinho de Chão*

A história do Brasil é marcada por um intenso processo de concentração fundiária, que teve início no período de colonização. Desde o mesmo período, o controle da terra está diretamente relacionado à concentração de poder e riquezas, e consequentemente às disputas e conflitos pelo seu controle (ALENTEJANO, 2012b). Também está relacionado às desigualdades, manifestadas de modo muito intenso no meio rural brasileiro (NEY; HOFFMANN, 2009).

A compreensão dessas desigualdades históricas no campo brasileiro também exige problematizar a forma como o rural tem sido conceitualmente definido e estatisticamente classificado no país. Como aponta José Eli da Veiga, a dicotomia rural–urbano adotada oficialmente no Brasil baseia-se predominantemente em critérios jurídico-administrativos, e não socioterritoriais, produzindo uma imagem distorcida de um país supostamente "majoritariamente urbano" (VEIGA, 2001; 2003). Ao classificar como urbanos municípios com baixa densidade populacional, forte dependência agropecuária e pouca diversificação econômica, os critérios censitários acabam por invisibilizar formas concretas de vida, trabalho

e territorialidade camponesas. Nessa perspectiva, o rural não constitui o oposto do urbano, mas um tipo específico de território, definido por funções, relações sociais e modos de uso do espaço.

De forma convergente, Ricardo Abramovay critica a dicotomia clássica rural–urbano por considerá-la analiticamente insuficiente para compreender o rural contemporâneo, que não pode ser reduzido à agricultura nem tratado como sinônimo de atraso (ABRAMOVAY, 2003; 2012). Para o autor, o problema não é apenas censitário, mas conceitual: ao restringir o rural ao setor agrícola, desconsideram-se atividades não agrícolas, serviços, economias ambientais e funções estratégicas exercidas nesses territórios. O rural, nesse sentido, deve ser compreendido como parte de um continuum rural–urbano, marcado por interdependências funcionais, e como espaço de produção de bens públicos fundamentais (ambientais, alimentares, culturais e sociais) indispensáveis ao desenvolvimento sustentável.

Durante todo o período colonial e de império não havia propriedade privada da terra no Brasil, já que o sistema de sesmarias era uma forma de cessão das terras sob compromisso de utilização para aproveitamento econômico que beneficiasse o reino de Portugal, se configurando como um instrumento de controle econômico, pois gerava riquezas para a coroa, e de controle político, pois servia como "proteção" das terras da possível ocupação e dominação estrangeiras (ALENTEJANO, 2012b).

A doação de sesmarias[3] no Brasil esteve bastante relacionada à exploração do trabalho no campo, já que a implantação das grandes unidades (latifúndios) de produção agrícola para exportação, sobretudo de cana-de-açúcar, foi acompanhada de tentativas de escravização dos povos indígenas. Com o fracasso dessa tentativa, recorreu-se ao tráfico e escravização de povos africanos como mão-de-obra no campo (MEDEIROS, 2012).

Outra parte da mão-de-obra, sobretudo para a produção de alimentos[4] (MAZALLA NETO; BERGAMASCO, 2017; CARDOSO, 2009), era composta por uma população mais pobre, geralmente homens, que vinham em busca de melhores condições de vida. Ao chegarem, se apossavam sem autorização oficial de frações de terra, se miscigenavam às populações indígenas locais, compondo o vasto grupo de mestiços ou caboclos (MEDEIROS, 2012).

[3] Grandes extensões de terras no interior das capitanias hereditárias sublocadas a terceiros pelos donatários (WELCH, 2012).

[4] Como as grandes propriedades estavam ocupadas da produção monocultora para exportação, geralmente de *commodities*, em certos momentos a produção de alimentos ficava defasada. Os pequenos produtores, que cultivavam frutas, verduras, hortaliças e criavam pequenos animais, acabavam suprindo a nível local grande parte da demanda por alimentos no período (MAZALLA NETO; BERGAMASCO, 2017). Esse processo guarda grandes semelhanças com o que ocorre no Brasil na atualidade, com relação ao trabalho da agricultura familiar na produção de alimentos, contraposta à produção de *commodities* pelo agronegócio.

Muitas vezes, acabavam sendo expropriados dessas terras pelos sesmeiros, que ampliavam as terras sob seu controle de forma ilegal (MEDEIROS, 2012; ALENTEJANO, 2012a).

Essa parcela da população mais pobre também podia pedir autorização para viver e produzir dentro das grandes unidades produtivas (MEDEIROS, 2012), a partir de diversos acordos e configurações diferentes: alguns moravam "de favor", outros cediam parte da produção agrícola como pagamento pela utilização da terra, outros cediam mão-de-obra, dentre outras configurações (MARTINS, 1995), dando início a algumas relações de uso da terra ainda presentes no meio rural do Brasil contemporâneo.

Além dessas relações de uso da terra estabelecidas pelos camponeses não-proprietários, o campesinato também se manifestava de outras maneiras no período colonial. Era o caso dos quilombolas, que desempenhavam atividades camponesas e tinham uma economia agrícola e de artesanato, além de realizarem coleta extrativista animal (pesca e caça) e vegetal (CARDOSO, 2009). Daí tiravam não só o próprio sustento, como também estabeleciam comércio com outros quilombos, unidades produtivas de médio e grande porte, e mesmo com a corte imperial (FREITAS, 1973), viabilizado pela mediação de inúmeros parceiros econômicos, tais como "outros roceiros, garimpeiros, pescadores, mascates e quitandeiros, indígenas e soldados desertores, além de escravos ao ganho, aqueles que compravam a alforria dos senhores" (FERRARI, 2016, p. 82).

Outra configuração do campesinato durante o período colonial que merece destaque é uma importante "brecha camponesa no sistema escravista", a partir do *protocampesinato escravo*, definido por Cardoso (2009, p. 100) como as "atividades agrícolas realizadas por escravos nas parcelas e no tempo para trabalhá-las, concedidos para esse fim no interior das fazendas". Embora fosse fundamental para que tivessem acesso a alimentos e para manterem seus sistemas e culturas alimentares (SALES-COSTA et al., 2022), a função de conceder terra e tempo para que os sujeitos escravizados pudessem cultivar possuía a clara função de minimizar o custo da força de trabalho. Permitia também aumentar a exploração, além de servir como fonte de controle e disciplina, a partir da ameaça de revogação do acesso à terra e ao tempo, caso houvesse rebeldia ou tentativa de fuga (CARDOSO, 2009).

O regime de sesmarias foi extinto com a independência do Brasil, e durante vários anos não houve lei alguma que regulamentasse a questão da terra. A propriedade privada da terra foi instituída no país com a Lei de Terras de 1850, na qual ficou determinado que o acesso às terras devolutas só seria feito por meio da compra. Essa lei legitimou as terras das sesmarias, que passaram a ser propriedade dos sesmeiros. Também legitimou algumas terras que estavam sob

posse, desde que comprovada a utilização para fins agrícolas e de moradia. As terras restantes, consideradas “devolutas”, só poderiam ser obtidas pela compra (MEDEIROS, 2012).

Essa lei excluiu do acesso à terra os trabalhadores pobres, povos indígenas e os povos africanos recém-saídos do regime de escravidão, tendo grande impacto no mercado de terras no Brasil (ALENTEJANO, 2012b), mas também reafirmando o sistema latifundiário e impedindo a democratização da estrutura fundiária no país (MEDEIROS, 2012). Além disso, as consequências repercutiram no mercado de trabalho, pois se constituía como uma forma de manutenção da condição subalterna da população dominada, cultural e economicamente.

Durante o período em que a mão-de-obra era fornecida a partir da escravização, o latifúndio se permitia fazer pequenas conceções no acesso e uso da terra. No entanto, quando a mão-de-obra se tornou “livre” do ponto de vista formal, com a abolição da escravatura, todas as terras passaram a ser “escravizadas pelo regime de propriedade privada”, já que se houvesse pessoas “livres” com terras “livres”, ninguém iria ser trabalhador dos latifúndios (SILVA, 1980, p. 10).

A falta de fiscalização adequada, além de outros problemas estruturais inerentes ao regime de controle de terras via sesmarias, fez com que as exigências impostas pelo reino de Portugal não tivessem efeito no Brasil. A falta de controle sobre o tamanho das terras em uso e a não-devolução em casos de terras improdutivas contribuíram para o início da implantação do sistema de latifúndios improdutivos, além da concentração fundiária e da formação de elites rurais, que também dominaram o cenário político durante o período de República. Essas elites controlavam a lei em benefício próprio, processo que deu origem às oligarquias agrícolas, que governaram o país durante grande parte do século XX (WELCH, 2012).

Desse mesmo processo fizeram parte os coronéis, que manipulavam o apoio eleitoral de agregados e dependentes, de modo a fazer o Estado agir em seu benefício, tanto a curto quanto a longo prazo, inclusive adiando os prazos de registro das terras concedidas pelas sesmarias, de modo a garantir que as terras permanecessem nas mãos das elites agrárias. O papel dos grileiros também foi fundamental nesse processo, pois garantia o tom de legalidade aos documentos apresentados, transformando terras devolutas (terras do Estado) em terras particulares (WELCH, 2012). Assim,

> O grileiro falsificava documentos e os registrava oficialmente, corrompendo os oficiais dos cartórios que, muitas vezes, fizeram parte do processo de falsificação de títulos de propriedades. A prática da grilagem continuou a falsificar documentos para a apropriação de terras que pertenceram aos estados (WELCH, 2012, p. 145).

A partir da década de 1930 ocorreram mudanças políticas que contribuíram para a diminuição da influência da oligarquia rural no cenário político brasileiro. No governo de Getúlio Vargas foi estabelecido o sistema judiciário do trabalho, para mediar os conflitos no campo, principalmente os existentes entre latifúndios e minifúndios (WELCH, 2012).

Apesar disso, nos anos subsequentes passaram a surgir no campo movimentos de luta por terra, por Reforma Agrária e por melhores condições de trabalho. Ganharam força primeiramente em nível local e depois nacional. Foi o caso de movimentos como as Ligas Camponesas (PE) e o Movimento dos Agricultores Sem Terra (MASTER - RS) (GARCIA, 2012).

O processo de industrialização que se seguiu cumpriu o papel de desconcentração do capital das mãos do latifúndio, marcando uma "nova fase de transição da economia brasileira" (SILVA, 1980, p. 11). A industrialização também começou a chegar no campo brasileiro com a Revolução Verde, a partir da mecanização do trabalho agrícola e utilização de insumos como defensivos agrícolas (agrotóxicos), fertilizantes e sementes (SAUER, 2010).

Como consequências, houve a diminuição da mão-de-obra contratada no campo, o endividamento dos pequenos produtores, ao tentarem aderir à onda tecnológica, e a expropriação pela qual passaram, deixando mais terras disponíveis para aumentar ainda mais os latifúndios, culminando em um intenso processo de êxodo rural e inchaço dos centros urbanos na década de 1960. Assim, o campo passou por um processo de modernização, mas sem modificar sua estrutura de concentração e desigualdade, processo conhecido como *modernização conservadora* do campo (SAUER, 2010; WELCH, 2012).

Com a intensificação dos conflitos e das reivindicações por direitos no meio rural, em 1963 foi sancionado o Estatuto do Trabalhador Rural (lei n. 4.214/1963), que visava garantir aos trabalhadores rurais os mesmos direitos que os trabalhadores assalariados urbanos. Além disso, também na década de 1960, a determinação do governo para que fosse criado um sistema de sindicatos, tanto para os latifundiários quanto para os camponeses, fez com que a oligarquia rural se sentisse ameaçada da perda de poder. Temendo o aumento do controle do Estado sobre a terra, além da possibilidade de que fosse feita uma Reforma Agrária ampla no país, "[...] os proprietários de terra preferiram reagir e garantir a dominação mediante o golpe militar de 1964" (WELCH, 2012, p. 145).

Apesar disso, e de modo aparentemente contraditório, em 1964, já durante o período da ditadura militar, a administração inicial da ditadura aprovou no Congresso Nacional a primeira

lei de Reforma Agrária brasileira, a partir do Estatuto da Terra, provavelmente como forma de conceção, visando acalmar os ânimos de uma possível insurreição camponesa. No entanto, além de não sair do papel, o texto original foi corrompido pelos ruralistas, representantes da oligarquia rural no congresso, "[...] de modo que o apoio estatal ficou restrito à modernização da agricultura de larga escala, consolidando a agroindústria nacional (WELCH, 2012, p. 145).

Com o avanço e endurecimento do regime militar, os movimentos sociais foram proibidos e entraram na ilegalidade. Em 1984 foi criado oficialmente o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Juntamente com a Confederação dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG), e com o Partido Comunista do Brasil (PCdoB), foram contribuindo para a retomada, na agenda pública e entre os camponeses, da temática da Reforma Agrária (WELCH, 2012; BARBOSA, 2008).

A partir do processo de redemocratização do país, as demandas reprimidas dos povos camponeses e a ação dos movimentos sociais colocou em evidência, frente à sociedade, a questão agrária e as demandas das populações camponesas. Os conflitos ficaram bastante acirrados no campo na década de 1990. Como forma de conter as reivindicações e mediar os conflitos, o governo de Fernando Henrique Cardoso, na tentativa de fazer acontecer uma "Reforma Agrária de mercado" (baseada nos interesses neoliberais), implantou uma *Política de Assentamentos rurais* no campo brasileiro (MATTEI, 2017; FERNANDES, 2009).

A partir da década de 1990 a questão agrária passou a ser caracterizada pela grande influência do capitalismo globalizado. No campo, o cenário foi deixando de ser dominado pelos grandes latifúndios improdutivos e passou a ser dominado pelos latifúndios superprodutivos do agronegócio (FABRINI, 2008), na figura das grandes empresas agrícolas transnacionais e pelo capital financeiro (STEDILE, 2012).

A expansão das fronteiras agrícolas se intensificou a partir desse período, e a superexploração do solo e das águas pelas práticas do agronegócio intensivo tornou comum o abandono de áreas desertificadas, corpos de água contaminados ou esgotados, dentre outros problemas ambientais, provocando a desestabilização dos sistemas ecológicos, a perda da diversidade biológica e a destruição dos ecossistemas locais, tendo impactos na sobrevivência dos biomas (ACSELRAD; MELLO; BEZERRA, 2009).

Também provocou a perda de diversidade social, ao aumentar a ocorrência de avanço sob as terras das pequenas propriedades, destruindo as "[...] formas sociais não-capitalistas de apropriação do território e seus recursos" (ACSELRAD; MELLO; BEZERRA, 2009, p. 122). Embora a propriedade privada da terra seja a forma dominante de controle de terras no Brasil

atualmente, o fato de sua existência ser relativamente recente na história do país explica a ocorrência de diversas outras formas de uso e controle da terra. É o caso de formas de uso representadas por figuras como os posseiros, agregados, arrendatários, parceiros e parceleiros, assim diferenciadas por Martins (1995, p. 103-104):

> No Brasil, o lavrador que trabalha na terra sem possuir nenhum título legal, nenhum documento reconhecido legalmente e registrado em cartório que o defina como proprietário, é classificado como ocupante de terra, nos censos oficiais, ou como posseiro, na linguagem comum. O posseiro não deve ser confundido com o agregado [...]: este é o homem que mora na propriedade de um grande fazendeiro, com direito de fazer sua roça e com a obrigação de prestar serviços ao proprietário, como trabalhador ou como capanga. Não deve também ser confundido com o arrendatário ou com o parceiro: essas são pessoas que pagam renda em dinheiro ou espécie ao proprietário em troca do direito de fazer suas lavouras.

O avanço das fronteiras agrícolas, além do impacto ambiental, teve grande impacto social, ao expropriar terras de uso ou posse por não-proprietários (posseiros, meeiros, agregados, parceiros, parceleiros etc.), provocar o aumento da grilagem e o repasse de terras públicas e tradicionalmente ocupadas[5] para o setor privado[6], dentre outras (LEITE, 2012).

Entre os anos de 1995 e 2002, durante os oito anos do governo de Fernando Henrique Cardoso, mais de 500 mil famílias tiveram acesso à terra, a partir da política de assentamentos rurais, segundo os dados oficiais[7]. No entanto, faltou que esse processo viesse acompanhado de condições para que as famílias assentadas pudessem se manter de modo bem-sucedido nas terras. A falta de políticas públicas efetivas e da alocação de recursos adequados para a infraestrutura básica (acesso à água, energia elétrica, saneamento básico, estradas e pontes), de condições básicas de acesso à saúde e à educação (escolas, postos de saúde) e de apoio técnico e de insumos para a efetiva implantação das atividades agrícolas (sementes, ferramentas, assistência técnica) fez com que muitas famílias abandonassem os Projetos de Assentamento

[5] Atualmente são reconhecidas outras formas de relação com o uso e posse das terras, especialmente pela via da autodeterminação de grupos étnicos-culturais. É o caso dos povos Indígenas das mais diversas etnias, Quilombolas, Geraizeiros, Retireiros, Caiçaras, Faxinalenses, Quebradoras de coco babaçu, Apanhadoras de flores, Vazanteiros, Pescadores, Povos de fundo e fecho de pasto, Ribeirinhos, Seringueiros, Castanheiros, Cerradeiros, Catingueiros, dentre outros classificados como Povos e Comunidades Tradicionais (ALMEIDA, 2008; ALENTEJANO, 2012b).
[6] *Land grabbing*, *green grabbing* (SAUER e BORRAS Jr., 2016) e *Water grabbing* (RULLI; SAVIORI; D'ODORICO, 2013).
[7] O governo foi criticado por inflar os dados relativos à Reforma Agrária, já que diversos órgãos, dentre eles o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), identificaram divergências graves entre os dados divulgados pelo governo e a realidade. Segundo dados do DATALUTA- NERA/UNESP, foram assentadas 460.268 famílias no período, mas os dados oficiais do governo apontaram 580.809 famílias assentadas (MATTEI, 2017).

(PAs), fazendo fracassar a nova tentativa de implantação de Reforma Agrária no país (MATTEI, 2017).

Nos oito anos seguintes, no governo de Lula (2003 – 2010), foram implantadas ou ampliadas de forma bem-sucedida uma série de políticas agrícolas para a agricultura familiar, tendo destaque a alocação de mais recursos para o Plano Safra do setor, a transformação de programas de governo, como o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf) e o Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA) em Políticas Públicas, com previsão permanente de recursos nos planos plurianuais. Houve também a construção do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), do Luz para todos, do II Plano Nacional de Reforma Agrária (II PNRA), do Programa Nacional de Crédito Fundiário (PNCF), além do Programa Terra Legal para a Amazônia (SAUER, 2017).

Apesar dos avanços com as políticas para a agricultura familiar, as alianças amplas com partidos de esquerda, centro e direita, bem como opções e posições políticas adotadas fizeram com que o governo de Lula não conseguisse avançar e promover uma ampla Reforma Agrária, que abarcasse uma parte maior das famílias desterritorializadas do campo brasileiro. Além disso, setores do patronato rural, especialmente a Bancada Ruralista, se utilizaram de instrumentos legislativos para promover a criminalização de lideranças, movimentos e bandeiras sociais, processo que tem sido intensificado ainda mais na última década. Nesse processo, ficaram bloqueadas as ações governamentais mais polêmicas, como as políticas de desapropriação de assentamentos, dificultando o processo de assentamento de milhares de famílias[8] (SAUER, 2017).

O efeito das alianças políticas promovidas pelo Partido dos Trabalhadores (PT) pôde ser sentido de forma mais intensa durante o governo de Dilma Rousseff. As políticas de acesso à terra e recursos para a agricultura familiar tiveram resultados muito inferiores aos dos governos anteriores, em parte devido ao fato de ter sido um governo em disputa, o que fez com que algumas pautas, como a questão agrária, fossem abandonadas em nome da governabilidade. Apesar disso, os principais movimentos de trabalhadores rurais seguiram apoiando o governo Dilma até a efetivação do golpe de 2015, que colocou fim precoce ao seu governo. Para os povos camponeses, "O golpe contra Dilma também foi contra os direitos conquistados, com o fim de políticas públicas e manutenção da concentração de riquezas e poder" (FERNANDES, 2017, p. 264).

[8] Apesar disso, foram assentadas no período 592.067 famílias (SAUER, 2017).

No governo Temer e, posteriormente, no governo Bolsonaro, a exemplo da ascensão da extrema direita e do Neofascismo no Brasil e no mundo, o que se viu foi o acirramento extremo da questão agrária e uma perda sem precedentes dos direitos sociais adquiridos[9], tanto no campo quanto nas cidades. O programa para o campo brasileiro ficou completamente desvinculado dos interesses da classe trabalhadora camponesa, beneficiando exclusivamente os setores ruralistas (PERPETUA; HECK; THOMAZ JUNIOR, 2020).

Além disso, o programa econômico ultraliberal de Bolsonaro, além de promover a perda de direitos trabalhistas e previdenciários, fez com que milhares de famílias chegassem à situação de insegurança alimentar e nutricional, agravada pela crise sanitária provocada pela pandemia de Covid-19, chegando a uma situação ainda mais crítica devido à má gestão por parte do governo. O avanço do garimpo e do desmatamento ilegal sobre as terras tradicionalmente ocupadas e terras da Reforma Agrária[10], além do acirramento dos conflitos no campo e do assassinato de lideranças e ativistas, dentre outros problemas de ordem social e ambiental, também são parte das ações do governo para dizimar os direitos dos povos camponeses (PERPETUA; HECK; THOMAZ JUNIOR, 2020).

Desde o início do terceiro mandato de Luiz Inácio Lula da Silva, em 2023, a questão agrária voltou a ser tema de promessas de reconstrução. A reativação do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), o relançamento de programas como o PAA (Programa de Aquisição de Alimentos) e a retomada de diálogo com os movimentos sociais do campo foram recebidos com expectativa.

No entanto, as ações efetivas ainda têm ficado abaixo das necessidades das famílias acampadas e das demandas por Reforma Agrária: “não podemos aceitar que o Estado siga reproduzindo a política do latifúndio enquanto empurra as famílias acampadas para a fome e a desesperança” (MST, 2024, p. 2).

A principal crítica feita pelos movimentos do campo é a contradição entre o discurso de justiça social e a prática de conciliação com o agronegócio. Lula tem reforçado publicamente a

[9] Retrocesso ou extinção de programas como o PAA, PNAE (Programa Nacional de alimentação Escolar), PRONERA; Paralização das políticas de Reforma Agrária e de demarcação de terras tradicionalmente ocupadas, além da criminalização e enfraquecimento de movimentos sociais e sindicais, liberação de agrotóxicos e afrouxamento da legislação ambiental, retrocessos nos direitos trabalhistas e previdenciários etc. (PERPETUA; HECK; THOMAZ JUNIOR, 2020).

[10] Os acampados e Assentados da Reforma Agrária também compõem o grupo de identidades presentes entre os povos que fazem parte do campesinato brasileiro, tendo a terra e o território como aspecto em comum com todos os outros. Mas também constitui uma categoria à parte pela sua sobreposição com os outros grupos (ALMEIDA, 2008).

importância do agronegócio para a economia nacional, ao mesmo tempo em que afirma apoiar a agricultura familiar. Na prática, no entanto, os dados mostram que os conflitos no campo aumentaram. Segundo a Comissão Pastoral da Terra (CPT), o ano de 2023 teve o maior número de conflitos desde 2003, com 2.203 ocorrências, incluindo ameaças, despejos e assassinatos (CPT, 2024).

Outro problema é o orçamento limitado destinado ao INCRA. Em 2023, o órgão teve o menor orçamento dos últimos 20 anos, o que dificultou a compra de terras, a criação de novos assentamentos e o apoio às famílias já assentadas. O plano emergencial de assentar 7 mil famílias no ano foi considerado insuficiente diante das mais de 65 mil famílias que seguem acampadas no Brasil (CANOFRE, 2023).

Além disso, a política de titulação individual de lotes em assentamentos tem sido vista com preocupação. Embora o governo argumente que isso garante segurança jurídica, lideranças camponesas alertam para o risco de perda de territórios. Como afirma Sauer (2010), a titulação individual, em contextos marcados por desigualdade e mercado especulativo, pode abrir caminho para a reconcentração fundiária e para o esvaziamento da Reforma Agrária como política de justiça social.

A Reforma Agrária também continua sendo tratada de forma secundária quando se trata de Agroecologia, Educação do Campo ou acesso a crédito. O Pronaf ainda apresenta barreiras burocráticas, e os programas de assistência técnica não foram fortalecidos. Em audiência pública realizada em 2024, a Articulação Nacional de Agroecologia (ANA) destacou que o governo ainda não apresentou uma proposta consistente para a transição agroecológica no país, nem garantiu orçamento específico para a agricultura familiar camponesa.

Dessa forma, o risco é que a Reforma Agrária siga sendo tratada apenas como uma política emergencial, sem romper com a estrutura histórica da desigualdade fundiária no Brasil (ROOS; DELGROSSI, 2024). Como alerta Delgado (2012), “enquanto não houver enfrentamento real da concentração fundiária e da aliança entre Estado e capital agroexportador, a política agrária continuará presa a um modelo conservador, que se limita à gestão da pobreza rural” (DELGADO, 2012, p. 119). O desafio é, portanto, não apenas recuperar o que foi desmontado, mas propor um projeto de país que priorize o direito à terra e a vida no campo.

2.3 OCUPAÇÃO TERRITORIAL NO DISTRITO FEDERAL: TRAJETÓRIAS E TRANSFORMAÇÕES HISTÓRICAS

A Liberdade da Terra não é assunto de lavradores.
A Liberdade da Terra é assunto de todos quantos
se alimentam dos frutos da Terra.
Do que vive, sobrevive, de salário.

Pedro Tierra - *A fala da terra*

2.3.1 Ocupação territorial no DF: Da pré-história até o final da década de 1980

A região que hoje compreende o Distrito Federal é habitada há milhares de anos, embora haja uma construção de registro em torno de sua história que só atribui sua existência a partir da decisão de transferência da capital federal e da construção do Plano Piloto. A construção de Brasília e sua instituição como capital do país impactaram profundamente as populações que já viviam aqui.

Além disso, trouxe impactos também para a região centro-oeste, para o meio ambiente, com destaque para o bioma Cerrado, e para as pessoas que vieram de todos os cantos do país para participar desse processo. A forma como foi instituída determinou a configuração do território do Distrito Federal e de seu entorno, e esses fatores são essenciais para compreendermos a história dos sujeitos coletivos que fazem parte da presente pesquisa.

Persiste um imaginário social, inclusive entre habitantes antigos do Distrito Federal, de que, antes da construção e da instalação de Brasília como capital, não havia ocupação humana ou qualquer forma consolidada de uso do território nestas terras. Como se nunca houvessem sido habitadas. Uma terra sem história, sem passado, apenas com um futuro à frente.

Embora não seja nosso foco tratar aqui sobre a "pré-história" do Distrito Federal, é importante saber que, de fato, ela existiu. Bertran (1994), ao falar sobre os diversos vestígios arqueológicos deixados por povos primitivos em várias áreas do Distrito Federal, propõe alguns questionamentos que, segundo ele, não podem ser respondidos, mas devem ser pensados para que algum dia possam ser formulados de forma adequada:

> Afinal, quem eram esses pré-históricos do Gama, de Taguatinga, de Formosa, de Unaí, do Vão do Paranã, de Brasilinha? Em que época viveram? Que seqüências de gerações abrangeram? O que queriam transmitir ou expressar com seus desenhos e petróglifos? Quanto do sangue desses seres que viveram

> há mais de 10 mil anos pulsa, em maior ou menor porção, no corpo dos brasileiros? (BERTRAN, 1994, p. 16).

Além disso, em períodos mais recentes da história, possivelmente por volta do século XVI, percorreram essas terras várias nações do grupo indígena Macro-Jê, que "são, sabidamente, povos habitantes do cerrado" (NOGUEIRA e FLEISCHER, 2005, p. 126). Bertran afirma que esses povos ocuparam historicamente o território do Distrito Federal:

> Pelos relatos históricos, a região do Distrito Federal configura-se como território de caça e pequena agricultura de antigos grupos Macro-Jê, e ponto de contato de suas sub-etnias: os Caiapó, senhores do vale do Corumbá, ao Sul; e os Acroá ou Acwa, ao Norte, a que julgamos pertencerem à extinta nação dos Crixá e Acroá, assim como os atuais Xavante, Xerente e Xacriabá (BERTRAN, 1994, p. 26).

Além de todos os povos citados, há relatos de ocupação da região do Distrito Federal por vários outros povos indígenas em diferentes momentos da história, já que tal região se constituía como uma espécie de "passagem" ou área de transição de um lugar a outro do país (e provavelmente do continente), uma vez que os povos nativos eram predominantemente nômades. Sobre isso, Bertran afirma que a ocupação dessa região se trata de "Uma verdadeira Babilônia de gentes e conflitos potenciais, vindos desde as mais remotas origens do homem nas Américas, a contrapor-se a um tipo de história do Distrito Federal que só parece iniciar-se com Brasília" (BERTRAN, 1994, p. 26).

A fala de Bertran, além de exprimir a visão que se tem sobre uma história mais antiga da ocupação territorial no Distrito Federal, também se aplica a uma história muito mais recente, referente aos processos de ocupação no século XIX, com a chegada dos bandeirantes ao Planalto Central, e ao período imediatamente anterior à construção de Brasília.

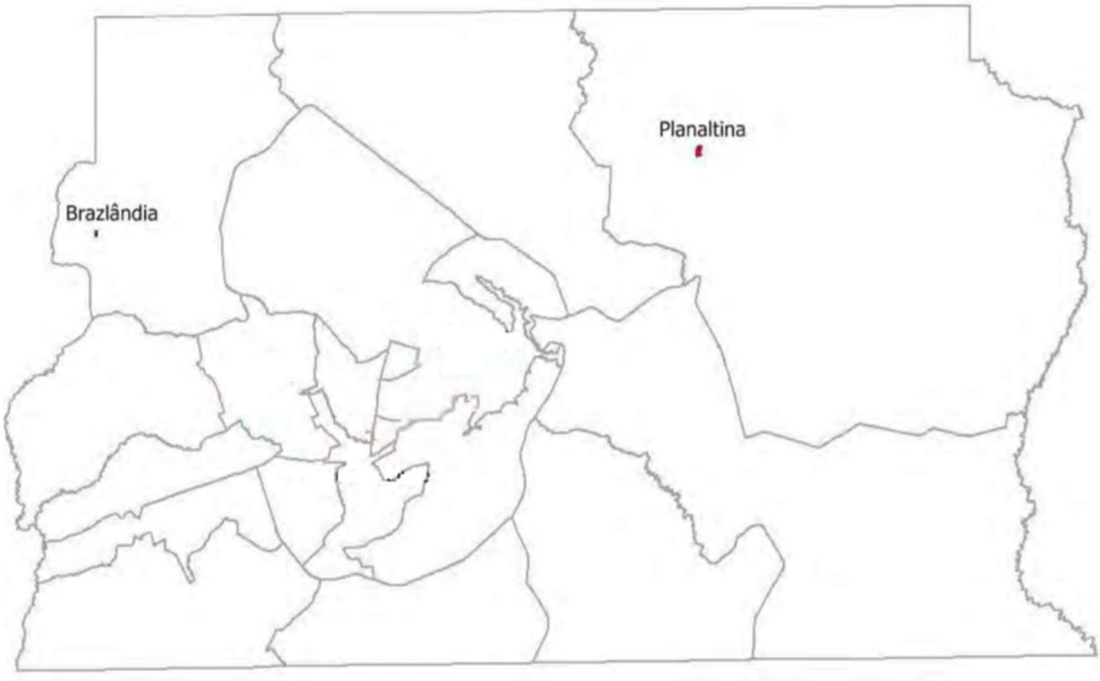
Nesse sentido, Conceição (2012, p. 7), ao analisar o relato presente no Inventário do Patrimônio Cultural de Planaltina, corrobora com o que foi expresso por Bertran: "O conceito de tábula rasa (onde a história da região seria escrita) condenou ao esquecimento a história de cidades como Planaltina, Luziânia e Brazlândia, dando a entender que a capital surgiu do nada".

Assim, percorreremos brevemente essa parte da história, assim como o período que se sucede à construção de Brasília, no sentido de tentarmos resgatar uma parte dessa história propositalmente apagada, assim como compreender de que maneira os processos de formação se refletem na ocupação do território do Distrito Federal, impactando o acesso aos direitos em geral e à terra em especial até os dias de hoje.

Brazlândia e Planaltina são as duas cidades pioneiras, que já existiam dentro do território que hoje corresponde ao Distrito Federal antes de sua criação. As características e as relações constituídas pelas populações locais foram sendo modificadas a partir do estabelecimento da capital federal no planalto central, e nesse percurso foram sendo estabelecidas novas relações e novas identidades.

Uma a uma, as Regiões Administrativas do DF foram sendo criadas ao longo dos últimos 60 anos, e todas essas histórias se entrelaçam para compor e contar uma história do que é o Distrito Federal e seu entorno atualmente. Assim, traçaremos nosso percurso a partir da história de Planaltina e Brazlândia, os dois Núcleos Urbanos pré-existentes, e encontraremos a história das outras Regiões Administrativas e municípios cujos processos de formação são relevantes para a compreensão do contexto no qual os territórios pesquisados, nomeadamente o Acampamento 08 de Março (Planaltina, DF) e a Comunidade Agroecológica José Wilker (Sobradinho, DF) estão inseridos.

Figura 2 - Mapa - Núcleos Urbanos pré-existentes no Distrito Federal (Brazlândia e Planaltina).



Fonte: Adaptado de SEDUH, 2023.

O Processo de instituição do DF começou antes da construção de Brasília propriamente dita, por meio de ações que prepariam a região do Planalto Central para isso. Uma das

primeiras ações, nesse sentido, foi a Missão Cruls, liderada por Luis Cruls, que em 1891 realizou diversos estudos na região, de modo a compreender "[...] informações pouco conhecidas do Planalto Central: topografia, geologia, fauna e flora, fontes de energia, fertilidade do solo, a abundância de suas águas, a salubridade da região, o clima, e beleza panorâmica" (BERTOLINI, 2015, p. 67).

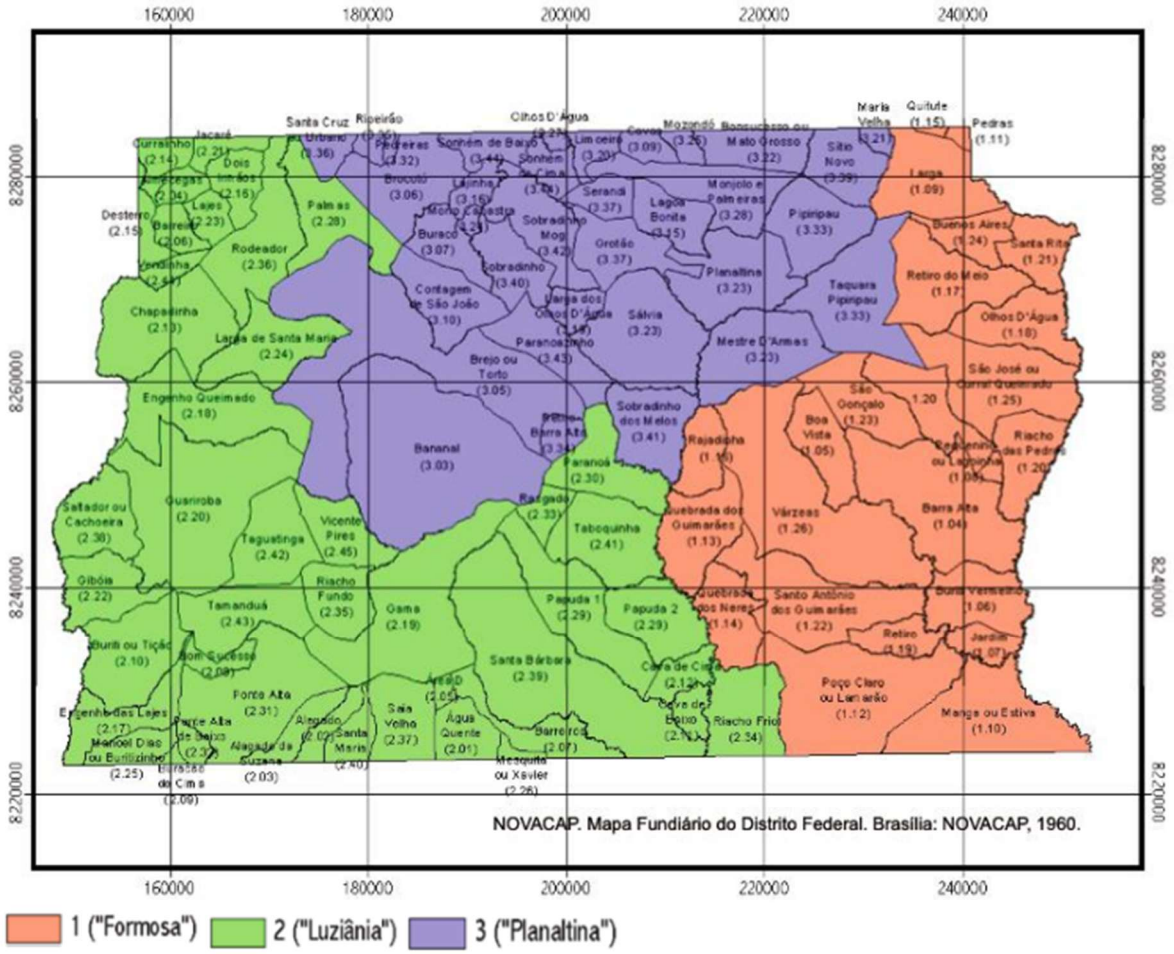
Em 1922 ocorreu o lançamento da Pedra Fundamental do Distrito Federal, na região de Planaltina, já com vistas à possibilidade de transferência da Capital Federal para o planalto Central (CONCEIÇÃO, 2012).

Planaltina, a mais antiga cidade do Distrito Federal, apesar de não ter data oficial de inauguração, possivelmente foi instituída há mais de 200 anos. Por meio de histórias repassadas pela tradição oral e alguns documentos não datados, é possível traçar sua origem ao ano de 1790, com o estabelecimento de um ferreiro descendente de bandeirantes, com técnicas de construção e manutenção de armas, às beiras de um riacho, o que fez com que a região passasse a ser conhecida como *Mestre D'armas*. A Formação do povoado inicial é atribuída à família Gomes Rabello, e em 1810 já contava com 200 famílias. Instituiu-se como distrito ligado à Luziânia em 1859, e passou a receber o nome de Planaltina apenas em 1914 (CONCEIÇÃO, 2012).

O decreto-lei nº 3.365, de 21 de junho de 1941, definiu e regulamentou a desapropriação de terras mediante declaração de utilidade pública em todo o território nacional, o que abriu caminhos para a posterior desapropriação das terras do Distrito Federal.

Em 1955 foi elaborado o relatório Belcher, que visava compreender "topografia, solo, disponibilidade hídrica e drenagem" da região, de modo a demarcar o território que poderia compor o Distrito Federal (BERTOLINI, 2015, p. 67). No mesmo ano foi definido o território que passaria a compor o DF, e em 19 de setembro de 1956 foi assinada a lei 2.874, que oficializou sua área. A área demarcada pertencia aos municípios de Luziânia, Formosa e Planaltina, como mostra o mapa:

Figura 3 - Antigas Fazendas e municípios goianos pertencentes.



Fonte: Codeplan, 2016, p. 18.

Essa ação transformou as propriedades pré-existentes em terras públicas do DF, marcando o início do processo de desapropriação das terras, o que ocorreu com certa relutância, mas sem grandes reações da população, pois as pessoas acreditavam que a construção da capital oportunizaria o acesso aos recursos públicos, e, portanto, à saúde, educação, melhores condições de vida, no geral. Assim, os proprietários teriam sido enganados em um processo injusto de vendas, já que eram praticamente obrigados a aceitar receber pouco para não correrem o risco de não receber nada em troca de suas terras (CONCEIÇÃO, 2012).

> A resistência em vender a terra era vista como uma atitude ignorante, já que Brasília significaria uma oportunidade de desenvolvimento. Apesar de toda a expectativa de progresso, houve as resistências e algumas insatisfações pela forma que foram feitas as transações de terras. Essa percepção de abuso gerou uma tensão no povo de Planaltina, o sentimento era que foram lesados (CONCEIÇÃO, 2012, p. 07).

Assim, a parcela da população que habitava e produzia nas terras foi convencida a vender. Grande parte das propriedades não possuía registro formal, o que também causou perda de direitos por parte de algumas dessas pessoas, especialmente os pequenos agricultores, que acabaram sendo empurrados para a compra de casas nos núcleos urbanos. Outra parte dos proprietários não habitava as terras e não puderam ser localizados, principalmente por que as referências usadas na demarcação não eram formais ou eram facilmente alteradas com a passagem do tempo (relevo, casa de um vizinho, construção que não resiste ao tempo, etc.), impedindo que o processo indenizatório para a desapropriação das terras fosse realizado nesses casos (BERTOLINI, 2015).

A falta de formalização da propriedade das terras também abriu espaço para um amplo mercado baseado na grilagem de terras, tanto na região do DF quanto no entorno. Isso ocorreu desde os primeiros movimentos que indicavam que a transferência da capital seria feita, ganhando força no período de implantação efetiva do Distrito Federal e durante a fase de consolidação da capital (BERTOLINI, 2015).

Como observa Oliveira (2010), a ausência de cadastro fundiário confiável e a sobreposição de registros cartoriais criaram brechas institucionais que permitiram o avanço da grilagem como prática sistemática de apropriação privada de terras públicas e devolutas. A especulação imobiliária, impulsionada pela valorização artificial do solo em função da construção da capital, converteu a terra em ativo de mercado, muitas vezes descolado de sua função social e produtiva (SAUER, 2010). De fato, a grilagem de terras no DF é uma realidade que permeia cada um de seus períodos, podendo ser constatada até os dias atuais.

Na atualidade, é nesse contexto que se insere a disputa fundiária na área da Fazenda Toca da Raposa, localizada em Planaltina (DF), onde a indefinição jurídica da propriedade e a sobreposição de interesses econômicos favorecem a continuidade da grilagem e da especulação (SILVA, 2019). A ocupação do território pelo Acampamento 08 de Março emerge como resposta direta a esse quadro de informalidade fundiária e concentração especulativa, com famílias camponesas reivindicando o reconhecimento da função social da terra e denunciando a apropriação privada de áreas públicas que deveriam ser destinadas à Reforma Agrária.

A partir do início da implantação da Capital Federal, outros fatores impactaram a população residente de Planaltina. Alguns dos principais impactos estão relacionados aos aspectos culturais, em especial aqueles ligados à religiosidade. São aspectos identitários que assumem certas especificidades, típicas dos espaços rurais, ao menos à época, e bastante

diferentes das que estão presentes na urbanização. Além disso, a organização social e política da região, baseada em relações de parentesco e compadrio, típicas de espaços caracteristicamente camponeses, também foi afetada (MACHADO, 2005; CONCEIÇÃO, 2012). Como observa Martins (1994), a singularidade do campesinato não está apenas na pequena produção, mas na forma de sociabilidade estruturada em relações familiares ampliadas, parentesco e compadrio, que ultrapassam o âmbito econômico.

Neste sentido, analisarmos a cultura camponesa nos remete à compreensão da terra como elemento central na sustentação das relações sociais, organizadas prioritariamente em torno da família, do parentesco e das redes de vizinhança. Como destaca Woortmann (1990, p. 15), "a produção e a reprodução da unidade doméstica se organizam a partir da interligação entre as categorias de terra, trabalho e família, estabelecendo um circuito econômico e social próprio". Nesse mesmo sentido, Machado (2005, p. 4) reafirma que essas três dimensões formam a base de sustentação da organização camponesa.

Quanto aos aspectos relacionados à organização espacial na região, o crescimento populacional ocasionou a criação de vários bairros em Planaltina (CONCEIÇÃO, 2012), provocando certa sobreposição e, consequentemente, um conflito de identidades, contrapondo o rural e o urbano, além de alterações no espaço físico / geográfico (SANTOS, 2013). Um dos bairros, Arapoanga, como veremos adiante, cresceu o suficiente para se desmembrar de Planaltina e receber autonomia como a 34ª Região Administrativa do DF em 2022.

Tanto Planaltina quanto Brazlândia apresentam características em comum quanto às histórias e processos vivenciados antes da construção de Brasília. Isso se deve em grande parte por ambas terem vindo de uma cultura goiana anterior, possuírem uma identidade rural e com uma cultura religiosa forte, serem pioneiras na região e terem sido influenciadas de formas semelhantes pela construção da capital, pelo menos a princípio.

Aproximadamente 60 anos separam o "início" das histórias das duas cidades mais antigas do Distrito Federal. A história de Brazlândia se inicia por volta de 1852, quando bandeirantes goianos e mineiros e suas famílias chegaram e se estabeleceram na terra conhecida como Chapada do Vão dos Angicos. Eram quatro famílias: Abreu de Lima, Rodrigues de Prado, Cardoso de Oliveira e Braz de Lima. Os Braz estavam presente em maior número, por isso mais tarde essa região recebeu o nome de Brazlândia (BRAZLÂNDIA, 2011).

As atividades econômicas desenvolvidas na região no início do século XX eram agropastoris, e com um povoado já estabelecido, bem com seu comércio de produtos agrícolas, as famílias locais conseguiram fazer com que o povoado passasse a ser considerado um distrito

agregado à pequena cidade de Santa Luzia, que posteriormente passou a ser chamado de Luziânia. O decreto que oficializou Brazlândia como distrito data de abril de 1932, e a criação da sede de prefeitura na cidade data de 5 de junho de 1933, data na qual é comemorado o aniversário da cidade (CHAVES, 2011).

Apesar de ser anterior à criação de Brasília, a vinda da capital para o Planalto Central impactou a dinâmica de vida dos moradores de Brazlândia, em sua maioria pequenos agricultores e comerciantes. Antes da inauguração de Brasília, em 1958, o governo desapropriou as terras que pertenceriam ao Distrito Federal, assim como aconteceu em Planaltina. Assim, apenas na área rural de Brazlândia foram desapropriados mais de mil alqueires de terra (484 mil km²) (BRASIL, 2007), restando à população rural da região apenas a parte que ficava ao redor da sede urbana.

A forma como se deu o processo de desapropriação e cessão das terras pertencentes ao Distrito Federal pode ser compreendido de duas formas: a primeira sendo uma ação governamental que, irrefletidamente, desapropria as terras de pessoas que tem suas origens nesse lugar, sem necessariamente fornecer à população outros espaços para existir socialmente e culturalmente.

Em decorrência do fluxo migratório intenso, de uma quantidade menor de terras rurais disponíveis e do êxodo rural consequente das desapropriações, acaba havendo diversas ocupações, que culminam em um processo de urbanização de áreas predominantemente rurais na região de Brazlândia. Tal fato trouxe consequências relacionadas à posse de terras e à preservação do espaço rural como forma de existência identitária, características que permeiam vários espaços do Distrito Federal até hoje, o que pode ser verificado por meio da observação de ocupações, acampamentos e assentamentos urbanos ou rurais de Reforma Agrária presentes na história de cada uma das posteriores “cidades satélites” que foram sendo criadas.

> (...) é interessante notar a postura do governo local no período, pois este passa a urbanizar as áreas invadidas pela população, sendo que nas duas primeiras fases de urbanização do Distrito Federal, a tendência do poder público era remover as habitações instaladas sem autorização ou algum tipo de planejamento governamental (SANTOS, 2013, p. 24).

Essa postura, de transformar ocupações com características rurais em loteamentos urbanos, continuou sendo a mesma no decorrer dos anos seguintes em todo o Distrito Federal, sendo característico no processo de formação das cidades satélites e regiões administrativas.

Em segundo lugar, não se pode perder de vista que esta época foi marcada pela tentativa de estrangeirização e tecnificação da agricultura brasileira, caracterizadas por uma nova onda de imigrações. Assim, grande parte das terras desapropriadas foi cedida aos imigrantes japoneses (entre outras nacionalidades), que foram assentados no Núcleo Rural Alexandre Gusmão. Ainda hoje isso pode ser observado, uma vez que grande parte das propriedades rurais da região pertence às famílias dos imigrantes japoneses das décadas de 1950 e 1960, sendo Brazlândia considerada atualmente uma das maiores colônias japonesas do Centro-Oeste (CHAVES, 2011).

De fato, a expectativa do governo era que a população residente da área não seria capaz, em termos de tecnologia e conhecimento agrícolas, de produzir alimento em quantidade e qualidade suficiente para a população que logo se instalaria em Brasília, e que, sendo possuidores de tais conhecimentos, os imigrantes aumentariam a produção rural na região, por meio de suas técnicas modernas de produção agrícola (SILVA, 2013).

> Assim, basicamente, se iniciou no Distrito Federal a produção agrícola visando criar um sistema de abastecimento para a capital, baseado, sobretudo, em pequenas e médias propriedades das quais a maioria seria de caráter familiar e integradas ao mercado. Estas se reproduziriam sob um regime específico de "colonização" (uma "nova" mentalidade rural), que tinha na figura do colono imigrante japonês, a esperança de alcançar altos padrões de desenvolvimento no meio rural local, estando, portanto, sob a regência de comunidades concebidas como bem sucedidas e dinâmicas (não só os japoneses, mas outros imigrantes de zonas de agricultura mais avançada), portanto, "mais capazes" (SILVA, 2013, p. 70).

Trata-se de uma época marcada justamente pela chegada da Revolução verde ao interior do país. Nesse período, o cerrado é entendido como local feio, infértil, improdutivo e inútil (SILVA e GONÇALVES, 2004, p. 2), pois não se compreende que se trata de um bioma que possui um domínio morfoclimático específico, e, portanto, características distintas (AB' SÁBER, 2003, p. 39). Segundo Aubertin (2013, p. 7), até aquela época "O Cerrado, com seu solo pobre e seu isolamento dos canais de comunicação, foi alvo de poucas cobiças. Era uma zona indefinida [...]" (AUBERTIN, 2003, p. 7).

A ocupação do Cerrado como fronteira agrícola ocorreu com a modernização da agricultura, o que ocasionou o plantio de grãos em larga escala, se destacando o monocultivo da soja. Daí surgiram "Os programas de produção intensiva com base no desmatamento do Cerrado por pequenos agricultores". Diversos slogans foram utilizados no período militar com o objetivo de incentivar tais práticas, como "Integrar para não entregar!" e "Plante que João (o

Presidente Figueiredo) garante!". A partir disso que "as cobiças internacionais começaram a transparecer" (AUBERTIN, 2003, p. 7-8).

Assim, pouco tempo depois e seguindo essa lógica, foi criado o programa de cooperação entre Brasil e Japão chamado PRODECER – Programa de Cooperação Nipo-Brasileira Para o Desenvolvimento dos cerrados, através da JICA (Japan International Cooperation Agency), objetivando a produção de grãos no cerrado brasileiro para a exportação, em especial para o Japão (SAWYER e LOBO, 2008; SAUER, 1999). Quanto ao interesse do Japão na expansão das fronteiras agrícolas, Sauer (1999, p. 06) afirma que este interesse se deve ao fato de que, "além de possuir recursos fartos para investir, [o japão] queria fugir da dependência da produção americana. Os Estados Unidos era o maior produtor mundial de soja, criando uma situação delicada para países importadores como o Japão".

No mesmo período também foi criado o POLOCENTRO (Programa de Desenvolvimento da Região Centro-Oeste). No entanto, esse programa não foi bem-sucedido, pois "Os investimentos não tiveram o retorno econômico planejado porque mais de 60% dos recursos foram utilizados na pecuária, atividade tradicional na Região, e não no desenvolvimento agrícola através da implantação de lavouras de soja e milho" (SAUER, 1999, p. 05).

Os processos de ocupação territorial baseados em uma nova modalidade de colonização acarretaram, entre outras coisas, no monocultivo, na região do Distrito Federal, de espécies exóticas, de fora do bioma cerrado. Em alguns casos, com o objetivo de "reflorestamento", em outros casos como forma de produzir uma espécie que poderia trazer retorno econômico rapidamente, e em outros casos, como forma de impedir a ocupação do território, em especial pelas pessoas que chegavam do país inteiro para trabalhar na construção de Brasília (BERTOLINI, 2015).

Foi isso o que ocorreu com diversas áreas, entre elas a que hoje pertence à Floresta Nacional de Brasília (FLONA), criada na década de 1990. Na área de 9.343 hectares que fica entre as cidades de Brazlândia, Taguatinga e Ceilândia, grandes faixas da vegetação nativa do Cerrado foi colocada abaixo para dar lugar a eucaliptos e pinus (UNIDADES DE CONSERVAÇÃO NO BRASIL, 2013), de modo a evitar que a área fosse ocupada.

Alguns autores defendem que essa área foi alvo de uma confusão entre a destinação do território para diferentes fins pelo Governo do Distrito Federal (GDF) e pelo governo federal. Segundo Bertolini (2015, p. 117), "[...] o governo do GDF iniciou a implantação de um assentamento rural. Paralelamente, o governo federal definia o local como uma das áreas da

Floresta Nacional. A confusão criada acarretou novo processo de invasão da área para expansão urbana".

Em uma tentativa de corrigir os problemas gerados pela forma inicial de distribuição de terras no Distrito Federal, novas desapropriações foram feitas, sendo um marco desse processo a demarcação de mais de 30.000 hectares de terras e sua divisão em Núcleos Rurais e Colônias Agrícolas, a serem ocupadas por agricultores por meio de arrendamento (SILVA, 2013; BERTOLINI, 2015).

> [...]Seu marco se dá quando da demarcação de 30.000 hectares de terras pelo extinto Departamento de Terras e Agricultura (DTA), vinculado à Companhia Urbanizadora da Nova Capital do Brasil (NOVACAP), para alocar, por arrendamento, os agricultores que chegavam à nova capital. Essa área foi dividida em Núcleos Rurais e Colônias Agrícolas, situados nas proximidades de cursos d'água perenes, subdivididos em lotes de 35 a 50 hectares, para a agricultura, e podendo atingir até 100 hectares, desde que para a pecuária (SILVA, 2013, p. 69).

Essa foi uma forma de controle governamental da ocupação das terras rurais. Por um lado, essa ação possibilitaria o acesso às terras rurais de uma maneira que não fosse tão excludente quanto pela via da institucionalização da colonização estrangeira. Por outro lado, permitiria o acesso à terra apenas aos que pudessem pagar pelo arrendamento. Isso deixaria de fora da dinâmica de ocupação territorial dessas áreas tanto as famílias anteriormente desapropriadas, que não poderiam voltar a ocupar essas terras, e as famílias mais pobres recém-chegadas ao DF, que não teriam condições financeiras de acessá-la.

O planejamento do DF incluía a construção de algumas Cidades Satélites, para além de Planaltina e Brazlândia, os dois núcleos urbanos pré-existentes. A distância entre cada um desses dois núcleos e os canteiros de obra no Plano Piloto era muito grande. Portanto, era necessário criar cidades de apoio que ficassem localizadas perto o suficiente do Plano Piloto para que as distâncias pudessem ser percorridas com alguma infraestrutura de transporte, mas não tão perto assim, de modo a não "prejudicar" o Plano Piloto. Com esse intuito foram planejadas as primeiras Cidades Satélites (Lei nº. 3751, de 13 de abril de 1960): Taguatinga (1958) Sobradinho e Gama (1960), como uma forma de "'preservar Brasília', segregando espacial e socialmente a população de menor renda" (BERTOLINI, 2015, p. 69).

Nesse contexto, a conformação territorial de Sobradinho exemplifica de maneira particular os efeitos desse modelo de urbanização planejada, mas seletivamente segregador, aplicado no Distrito Federal. O processo de urbanização dessa região não ocorreu de forma homogênea, mas por meio de uma lógica de fragmentação territorial, na qual usos urbanos e

práticas rurais passaram a coexistir de maneira tensionada. Sobradinho exemplifica essa configuração híbrida desde sua origem, ao ser concebida como solução habitacional planejada para parte da força de trabalho deslocada e como fronteira de avanço urbano sobre áreas de uso agrícola anteriormente consolidadas (BERTOLINI, 2015, p.80).

Embora o projeto urbanístico de Sobradinho tenha obedecido à lógica das cidades-satélites definidas pela Novacap, práticas tradicionais de uso da terra permaneceram em suas bordas e periferias, evidenciando permanências rurais no interior do território urbano (BERTOLINI, 2015). Com o passar dos anos, essas permanências foram gradativamente tensionadas pela valorização especulativa do solo e pela expansão desordenada de ocupações periféricas, como exemplifica a posterior consolidação de Sobradinho II nas décadas seguintes (QUEIROZ, 2023).

No âmbito sociocultural, as transformações decorrentes da construção de Brasília impactaram não apenas Planaltina, como examina Conceição (2012), mas também regiões adjacentes como Sobradinho, onde as populações locais passaram a reorganizar práticas produtivas, redes de parentesco e formas de sociabilidade diante das novas exigências urbanas. Nesse contexto, práticas camponesas, como pequenos cultivos e celebrações comunitárias, foram ressignificadas em meio à urbanização crescente (CONCEIÇÃO, 2012).

Entretanto, para além desses núcleos inicialmente planejados, o acelerado processo migratório impulsionado pela construção de Brasília também levou à formação de ocupações não previstas no desenho original da capital. Ou seja, o Plano Piloto e as primeiras cidades já foram planejados de modo a excluir e segregar a população mais pobre, que era a classe trabalhadora. As pessoas que ficavam excluídas até mesmo do espaço já pensado para fins de exclusão ocupavam outros espaços, ainda mais marginalizados, formando diversos acampamentos, loteamentos provisórios e clandestinos, como consequência natural do processo de migração acelerada. Esses espaços deram origem a núcleos urbanos não planejados. Foi esse o caso do Núcleo Bandeirante (Cidade livre), que surgiu à época como núcleo comercial, e Candangolândia (BERTOLINI, 2015, p. 69).

Os processos de urbanização desordenada, bem como os impactos decorrentes disso ocorreram e ainda ocorrem em todo o Distrito Federal. Em relação a isso, Santos (2013) destaca que:

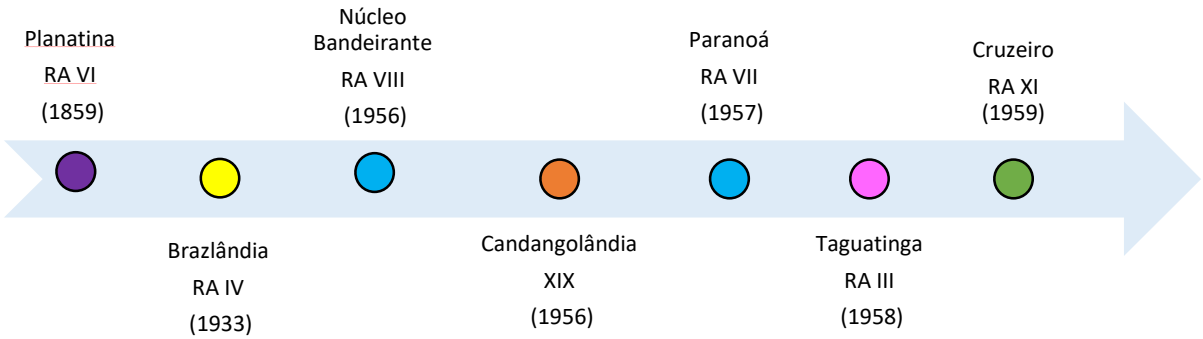
> Sobretudo, esses processos de crescimento e ocupação urbana se deram de forma desordenada, isto é, sem planejamento, por parte do poder público. Isso permitiu que muitos conjuntos habitacionais fossem formados sem condições básicas de infraestrutura, de saneamento básico e em alguns casos ocupando

> áreas extremamente sensíveis ambientalmente, as Áreas de Preservação Permanente (APPs) (SANTOS, 2013, p. 16).

A configuração territorial causada por processos de urbanização desordenada pode ser percebida em outras regiões do Distrito Federal, se constituindo uma regra geral, e não uma exceção, o que mostra o caráter contraditório que esteve presente durante todo o processo de estabelecimento da capital federal no planalto central. Isso mostra não só a falta de planejamento no crescimento das cidades ao redor da capital, como também a postura do governo no sentido de não se responsabilizar por tal crescimento, contribuindo assim para a existência de desigualdades sociais extremas entre as cidades constituídas por trabalhadores e a sede da capital.

Até o final da década de 1950 já existiam Planaltina e Brazlândia como núcleos urbanos pré-existente, Núcleo Bandeirante, Candangolândia e Paranoá como núcleos criados a partir de ocupações e Taguatinga como cidade satélite projetada. Dentro da região mais próxima ao Plano Piloto, foi criado o Cruzeiro, como parte da região metropolitana de Brasília. Todas essas localidades, à exceção do Cruzeiro, conservava um perímetro rural, com atividade agrícola.

Figura 4 - Cidades criadas até o final da década de 1950.

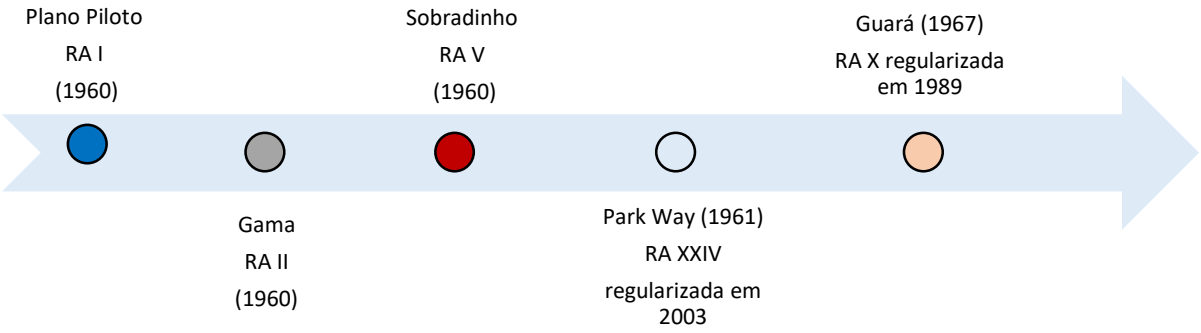


Fonte: Elaboração própria.

Entre o final da década de 1950 e final da década de 1960 algumas áreas rurais se destacaram na produção agrícola, como Alexandre Gusmão, Vicente Pires, Taguatinga, Sobradinho, Vargem Bonita, Tabatinga e Rio Preto, além das granjas modelos e fazenda Sucupira no Riacho Fundo. No geral, estavam presentes nessas áreas roceiros, agricultores e criadores de gado, horticultores e citadinos-chacareiros, remanescentes das propriedades de

criação de gado anterior, operários lavradores e agricultores de terras ocupadas ilegalmente (BERTOLINI, 2015).

Figura 5 - Cidades ou Regiões Administrativas fundadas até o final da década de 1960.



Fonte: Elaboração própria.

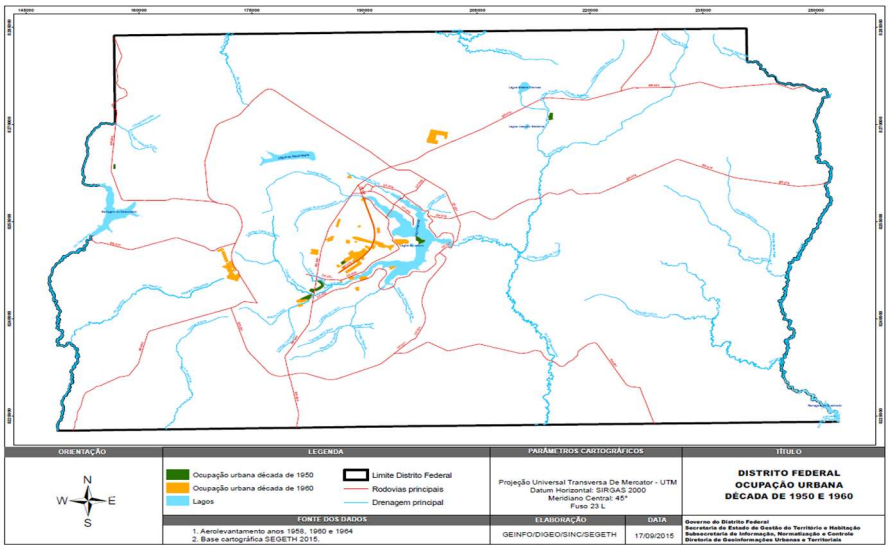
Durante a década de 1960 mais algumas cidades satélites projetadas foram criadas, da mesma forma que Taguatinga. Foi o caso do Sobradinho e do Gama, em 1960. Em 1961 foi criado o Parkway, como "uma estratégia de lotear áreas rurais em grandes lotes residenciais (2500m²) para venda. Foi uma das últimas alterações incluídas no Plano urbanístico de Brasília" (BERTOLINI, 2015). O guará foi fundado em 1967 e inaugurado em 1969 para fins de habitação, embora só tenha se tornado uma Região administrativa duas décadas depois, em 1989. Nesse sentido, Paviani (1991, p. 351) destaca como marcos importantes da ocupação territorial do Distrito federal, na década de 1960, algumas outras localidades além daquelas implantadas oficialmente:

> Enquanto Taguatinga se expandia, ao longo dos anos 60, outros povoamentos urbanos eram efetivados como Sobradinho, Gama e a Vila Buriti, um anexo à preexistente Planaltina. Ao fim dos anos 60 é implantado o Guará I, e Brazlândia (outra localidade preexistente a Brasília) recebe favelados da invasão "Vietcong". A não ser Guará I, as localidades criadas acabaram tornando repetitivo o gesto governamental de remover favelas, de preferência para pontos distantes do Plano Piloto (PAVIANI, 1991, p. 351).

Em 1964 foi criada a lei 4.545, que organiza o território do Distrito Federal em Regiões Administrativas (RAs). Assim, consta de 1964 as datas de oficialização dos núcleos pré-existentes (Planaltina e Brazlândia) e daqueles que haviam sido criados pelo governo (Taguatinga, Sobradinho e Gama), mas não dos núcleos criados por ocupação popular (Núcleo Bandeirante e Candangolândia), cujas RAs só foram criadas em 1989 e 1994, respectivamente. A exceção é o Paranoá, que também foi oficializado como RA em 1964. Apesar disso, "somente

em 25 de outubro de 1989, com Decreto nº 11.921, foram fixados os novos limites e a transferência do assentamento para área definitiva do Paranoá" (CODEPLAN, 2015b).

Figura 6 - Mapa da Ocupação Urbana em 1950 e 1960.



Fonte: SEDUH / GEOINFODF/SIG/SEGETH. 2015.

Em 1969 o decreto nº 1052 definiu como áreas rurais do DF todas as áreas que restariam se excluídas a área metropolitana e as cidades satélites. Ou seja, quase todo o território era, na época, rural. O mapa acima mostra a ocupação urbana do Distrito Federal em 1950 e 1960:b

Em 1964 ocorreu o Golpe militar, e durante os anos de ditadura não houve a oficialização de nenhuma Região administrativa. No entanto a expansão urbana continuou ocorrendo, mesmo depois do fim da construção de Brasília e sua inauguração, em 1960. Talvez especialmente depois da construção, quando a mão de obra foi dispensada e esses trabalhadores e trabalhadoras, sem ter para onde ir, começaram a ocupar diversos espaços nas regiões aos arredores do Plano Piloto.

O documentário dirigido por Vladimir Carvalho, *Conterrâneos velhos de Guerra* (1991), que conta as histórias da construção de Brasília, se inicia com duas frases emblemáticas sobre essa situação: *"Quem construiu a Tebas de sete portas? Nos livros estão os nomes dos reis. Arrastaram eles os blocos de pedra?"* e *"Para onde foram os pedreiros, na noite em que a Muralha da China ficou pronta? (Bertold Brecht)"*. Essas frases mostram o processo histórico de invisibilização da classe trabalhadora, explorada e descartada, dentro do contexto de formação do DF.

No caso dos trabalhadores que construíram Brasília, esse processo se deu de forma muito cruel e desumano. A Cidade foi construída em três anos, e há relatos de que, para que

isso fosse possível, foram muitos os que trabalharam dia e noite, até a exaustão. Alguns, até a morte. Foram muitos os acidentes de trabalho decorrentes disso. Muitos corpos, deixados sob as fundações, no congresso, na esplanada, na torre, não receberam um túmulo na morte, assim como os que sobreviveram ao processo não teriam direito a um pedaço de chão para existir em vida (ROLNIK, 1997; HOLSTON, 1993; MEDEIROS, 2012).

Após a inauguração de Brasília, as pessoas que trabalharam durante a construção não pretendiam voltar para seus locais de origem. Afinal, tinham vindo em busca de oportunidades e melhores condições de vida, e se pensava que seria esse o momento de ter acesso às recompensas prometidas. No entanto, terminada a construção, não havia um lugar para essas pessoas, que passaram, então, a ocupar espaços espalhados ao redor da capital (PAVIANI, 1991; VAINER, 2000).

De fato, uma parte desses trabalhadores e trabalhadoras acabou voltando para suas terras de origem. Mas uma grande quantidade ficou e passou a compor a população do Distrito Federal e entorno. Os municípios do entorno também se consolidaram, sendo que esse processo de intensa migração se manteve nas décadas seguintes, e de certo modo ainda está em curso atualmente, na década de 2025.

Mesmo antes da inauguração de Brasília teve início o processo de remoção das ocupações nas regiões centrais da cidade (GOUVÊA, 1995). As ocupações, basicamente barracas e barracos precários, sem infraestrutura, a visível pobreza e os problemas sociais decorrentes dessa dinâmica levaram o governo de Brasília a implantar, na década de 1970, a Campanha de erradicação de Invasões (CEI), primeira política pública habitacional do Distrito Federal, e que consistiu no desmanche das favelas e acampamentos, em uma tentativa de promover uma "higienização socioeconômica em Brasília" (SANTOS, 2013, p. 23). As pessoas foram levadas a um local a mais de 30km de distância da capital e lá despejadas, sem nenhum tipo de estrutura.

Esse processo deu origem à cidade de Ceilândia (CARVALHO, 1991), que se expandiu até tornar-se uma cidade relativamente extensa, sendo atualmente um dos principais centros de movimentação econômica do Distrito Federal (MORAES, 2004). Embora tenha se constituído inicialmente como um "território de exclusão" (HOLANDA, 2018), a cidade passou, ao longo das décadas, por processos significativos de enraizamento social e fortalecimento identitário, construindo formas sólidas de pertencimento e integração comunitária, marcadas por expressiva vida associativa, cultural e produtiva (CAVALCANTI, 2009).

No entanto, essas políticas de erradicação de áreas de invasões, além de não serem suficientes para atender as crescentes demandas geradas pelo fluxo migratório, provocaram a redução das áreas rurais do entorno do distrito federal, já que essas áreas tiveram que dar lugar aos processos de expansão urbana, principalmente para sanar os problemas relacionados à moradia (BERTOLINI, 2015; SILVA, 2017).

Na década de 1970 o foco do governo do Distrito Federal com relação à produção agrícola se volta para o aumento da produtividade. Algumas ações são tomadas, de modo a elevar a produção de alimentos. Uma das primeiras ações foi a implementação do Plano Agropecuário do Distrito Federal, em 1971, cuja assessoria técnica é implantada pela Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA), criada em 1972, e pela Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMATER). No mesmo ano foi criada a Central de Abastecimento S/A (CEASA - DF), de modo a possibilitar a comercialização da produção dos alimentos *in natura*. Também em 1972 é criada a PROFLORA (Florestamento e Reflorestamento S/A), responsável pelo reflorestamento, com espécies exóticas (eucaliptos, pinus, mangueirais) de diversas áreas do DF (BERTOLINI, 2015).

O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) foi criado em 1970, por meio do Decreto-lei nº 1.110, absorvendo as atribuições do Instituto Brasileiro de Reforma Agrária (IBRA) e do Instituto Nacional de Desenvolvimento Rural (INDA) (INCRA, 2011). Na mesma década, a sede nacional do INCRA se estabeleceu no Distrito Federal, e ficou responsável pelos 22.000 hectares da anterior Colônia Agrícola Alexandre Gusmão, um dos primeiros polos de produção hortifrutigranjeiros do DF (BERTOLINI, 2015).

Devido à perspectiva de aumento de produtividade, a partir de 1977 começaram a ser legalizadas áreas de grande extensão em locais mais isolados do DF. Houve diminuição de núcleos rurais e aumento de colônias agrícolas, com áreas cada vez menores e implantadas em locais mais pobres, de modo a criar reserva de mão de obra para trabalhar nas áreas de produção em larga escala, que começam a ser implantadas nas grandes propriedades (BERTOLINI, 2015).

Seguindo a mesma lógica de aumento de produção e começando a focar na produção para exportação, em 1977 é implantado o Programa de Assentamento Dirigido do DF (PAD/DF), em uma área de 61.000 hectares, focado no plantio de cereais, cultivo de hortifrutigranjeiros, bovinocultura e avicultura (GHESTI, 2009). A criação do PAD/DF dá início a um processo de mudança de abordagem da produção agrícola no Distrito Federal, já que o foco passa a ser a produção de grãos em larga escala para exportação, e não mais a

produção de alimentos para suprir as demandas locais, como acontecia até então. Segundo Bertolini (2015, p. 92), para possibilitar isso, "Buscava-se atrair empresários rurais, com o viés de produção em larga escala e o emprego de modernização agrícola".

Talvez um dos processos mais emblemáticos na fase de consolidação de Brasília para a dinâmica de funcionamento das áreas rurais do Distrito Federal tenha sido a criação do Programa Especial da Região Geoeconômica de Brasília (PERGEB), em 1975, pelo governo militar, no âmbito do II Plano Nacional de Desenvolvimento (II PND). Notadamente de caráter desenvolvimentista, tal programa era uma política pública para a promoção do ordenamento territorial do Distrito Federal e Entorno, de modo a controlar a expansão urbana na região.

A atuação do PERGEB se daria em três áreas específicas de ação: "[área] de dinamização (visando fomentar polos de desenvolvimento nos municípios mais distantes); área intermediária (para controlar/ordenar o crescimento urbano); e a área de contenção (visando conter a proliferação de novos assentamentos no DF)" (BERTOLINI, 2015, p. 96).

Segundo Freitag e De Faria (2013, p. 15), a elaboração do PERGEB contou com diversas pesquisas e debates governamentais, sendo seu principal objetivo "[...] dinamizar os municípios inseridos na região de Brasília como parte de um programa nacional de desconcentração populacional e econômica, no qual a Capital Federal era apontada como o principal elemento de integração nacional e de desenvolvimento regional".

Uma das principais críticas que se faz ao PERGEB é que, embora tenha sido criado para resolver demandas nos níveis locais e regionais, estava alinhado aos objetivos nacionais desenvolvimentistas de tal forma que as reais demandas locais não foram levadas em consideração na elaboração de suas diretrizes, o que fez com que os objetivos de ordenamento territorial e integração nacional, propostos pelo programa, não fossem alcançados.

Outra política que surge na década de 1970 como tentativa de ordenar o território do DF é o Plano Estrutural de Organização Territorial do DF (PEOT). O PEOT foi elaborado em 1978, aprovado pelo Decreto nº 4.049 de 10/01/78, e tinha como objetivos:

> [...] i) a identificação das áreas do DF mais adequadas à urbanização e outras destinações; ii) o estabelecimento dos lugares de trabalho e habitação, dentro das áreas estabelecidas para o desenvolvimento urbano; iii) a identificação da melhor alternativa de transporte/sistema viário, abastecimento de água e coleta de esgotos (ZEE DF, 2017, p. 04).

Uma das metas do PEOT era promover uma integração entre transporte, uso do solo e saneamento no DF (ZEE DF, 2017), e buscava "direcionar as áreas de expansão urbana, no

intuito de minimizar a estrutura urbana poli nucleada e desarticulada existente, diminuindo os custos sociais de transporte e infraestrutura" (BERTOLINI, 2015, p. 96). Os resultados da implantação do PEOT estão relacionados à expansão urbana em torno dos principais eixos viários do Distrito Federal.

Apesar das tentativas de contenção, o processo de redução das áreas rurais para a ocupação urbana, já em curso na década de 1970, se agravou durante a década de 1980, pois continuava predominando a falta de ação governamental para resolver as questões ligadas à habitação, o que culminou em um processo cada vez mais intenso de urbanização de áreas rurais. A urbanização de áreas rurais passou a ser institucionalizada como ação do próprio governo, como solução frente às ocupações feitas pela população.

É importante lembrar que grande parte das pessoas que vieram para o Distrito Federal, em especial entre os anos que antecederam a construção de Brasília e o fim da década de 1980, fez parte do processo de êxodo rural (PAVIANI, 1991). Em muitos casos, as famílias não ocuparam os espaços, que se apresentaram acima de tudo como uma alternativa de moradia, com a intenção de viver em um espaço urbano, especialmente quando isso ocorre em áreas com características predominantemente rurais, a princípio.

No entanto, a realidade dos sujeitos que migraram para Brasília era tão precária que essa escolha entre habitar um espaço rural ou urbano não poderia ser feita. Silva (2017, p. 136) afirma que "A necessidade real de sobrevivência sempre esteve em primeiro lugar para os trabalhadores pobres que vieram tentar a vida em Brasília". O acesso à moradia é condição principal de sobrevivência. Portanto, muitas vezes a intenção da ocupação não é transformar o espaço ocupado em um espaço urbano. No entanto, a ação governamental apontou repetidamente para esse sentido, ao legitimar esse modo de lidar com a ocupação territorial na região.

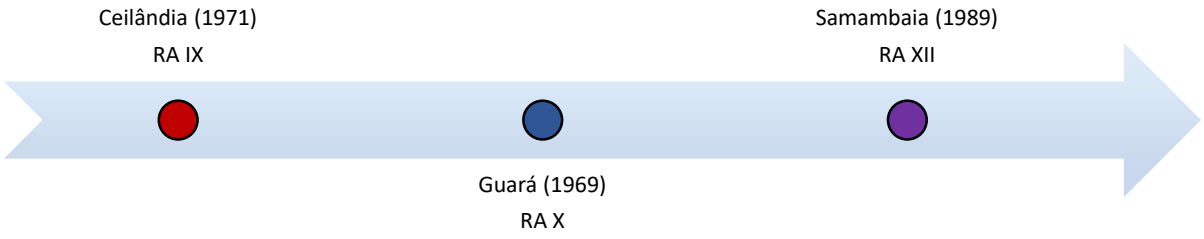
A título de exemplo desse tipo de ação, em 1982 foi criado o projeto Samambaia, sendo que sua oficialização como Região Administrativa ocorre apenas em 1989. Segundo dados da CODEPLAN (2015, p. 14), "O local escolhido para implantação da RA pertencia ao Núcleo Rural de Taguatinga, formado por um conjunto de chácaras, que começou a ser desapropriado, posteriormente, para permitir a sua expansão".

Em 1986 se iniciou um processo de tentativa de implantação de agrovilas, com o intuito de "aliar loteamentos de exploração rural com serviços urbanos". A área rural do Riacho Fundo II, notadamente o CAUB (Conglomerados Agro Urbanos de Brasília) surgiu como uma tentativa de implantação de um polo de produção de laranja no DF. As famílias chegaram a ser

assentadas, no entanto a falta de políticas governamentais que possibilitassem a produção (com recursos e insumos) levou ao fracasso e abandono do *projeto combinado agro urbano* por parte do governo, o que culminou no abandono das atividades agrícolas e das terras, além de parcelamentos e loteamentos, promovendo o consequente processo de urbanização dessas áreas e abrindo caminhos para a especulação imobiliária. No mais, "Serviu também para indicar um vetor de políticas habitacionais para o futuro governo: o assentamento da população excedente em áreas rurais para fins urbanos" (BERTOLINI, 2015, p.103).

Seguindo essa mesma tendência, já no fim da década de 1980 teve início a ocupação urbana do Recanto das Emas e do Riacho Fundo. Além disso, as áreas rurais do entorno também foram afetadas, com destaque para Luziânia, Santo Antônio do Descoberto e Planaltina de Goiás, que tiveram suas áreas rurais diminuídas para dar espaço à expansão urbana. Na mesma década, no ano de 1989, após o início do processo de redemocratização do país, foram regularizadas como regiões administrativas do Distrito Federal o Núcleo Bandeirante, Ceilândia, Guará e Samambaia (CODEPLAN, 2015).

Figura 7 - Regiões Administrativas regularizadas em 1989.

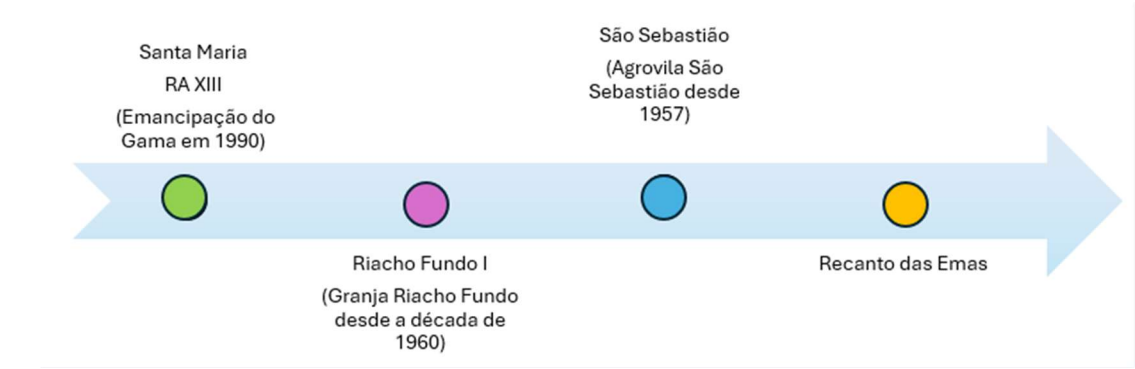


Fonte: Elaborado pela autora

2.3.2 Ordenação do território do Distrito Federal nas décadas de 1990 e 2000

A década de 1990 foi marcada pelo esgotamento dos espaços para expansão nas cidades já existentes, acompanhado de uma intensificação de ações governamentais, que não conseguiram sanar os problemas habitacionais de modo eficiente (BERTOLINI, 2015). Algumas cidades foram criadas nessa década, em áreas até então predominantemente rurais. Foi o caso de Santa Maria, Riacho Fundo I, São Sebastião e Recanto das Emas (COODEPLAN, 2015).

Figura 8 - Regiões Administrativas regularizadas ou emancipadas na década de 1990.

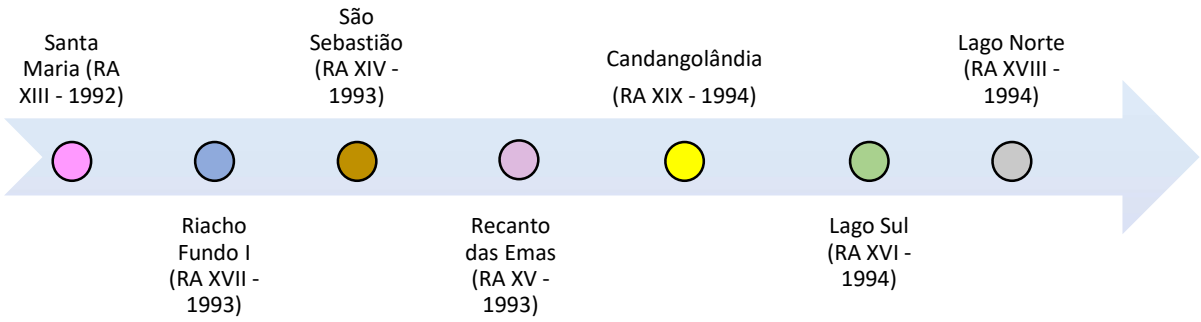


Fonte: Elaborado pela autora

Algumas Regiões Administrativas são oficializadas, dentre elas algumas das que haviam acabado de ser criadas na década de 1990, indicando uma aceleração no processo, se comparado ao que vinha sendo verificado nesse sentido até então. Uma das causas é o fato de não ter havido oficialização de Regiões Administrativas no DF durante o período de ditadura militar, exceto as que foram criadas em virtude da própria Lei nº 5.545/1964, que regulamentou a divisão do território em Regiões Administrativas. Além disso, essas regiões existiam anteriormente como áreas rurais, sendo que a efetivação como Região Administrativa prova o processo de urbanização acelerado que transformou essas áreas, a princípio rurais, em áreas urbanas.

Foi esse o caso das Regiões administrativas oficializadas na primeira metade da década de 1990: Santa Maria (1992), Recanto das Emas, Riacho Fundo e São Sebastião (1993), Candangolândia, Lago Sul e Lago Norte (1994) (COODEPLAN, 2015).

Figura 9 - RAs oficializadas na década de 1990.

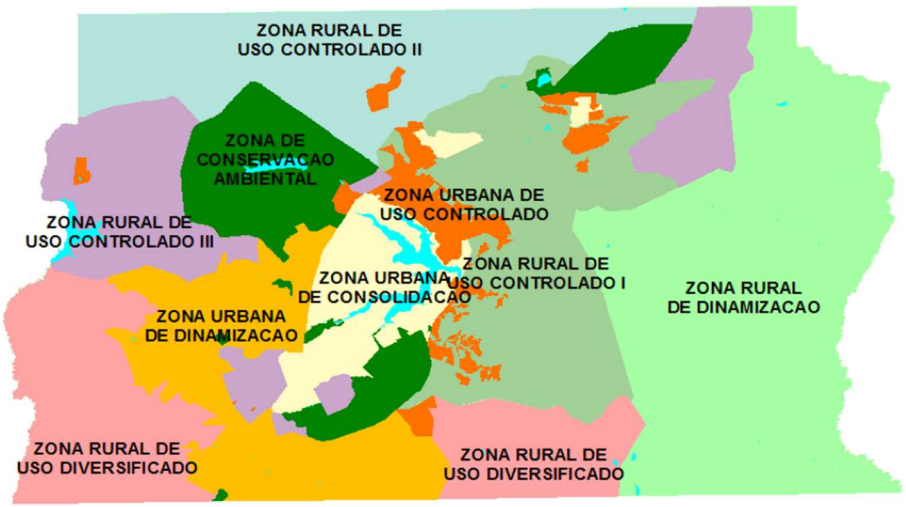


Fonte: Elaborado pela autora

Em 1992 foi instituído, pela Lei nº 353, o primeiro Plano Diretor de Ordenamento Territorial (PDOT). O objetivo era consolidar os planos que haviam sido implementados até então, e criar um macrozoneamento da região do Distrito Federal, categorizando o território a partir de quatro grupos: Zona Urbana, Expansão Urbana, Zona Rural e Zona de Interesse Ambiental (ZEE, 2017).

Alguns aspectos do Plano diretor de Ordenamento Territorial de 1992 foram considerados inconstitucionais, exigindo que uma nova versão fosse elaborada em 1997. Essa nova versão classifica o uso do território de maneira ligeiramente diferente da adotada em 1992, sendo que a nova classificação inclui três categorias de zonas: urbana, rural e de conservação ambiental. A zona rural, por sua vez, fica subdividida em zona rural de dinamização, zonas rurais de uso controlado e zona rural de uso diversificado. A zona rural de dinamização seria composta pelas áreas de uso agropecuário já consolidadas. As zonas rurais de uso controlado (I, II e III) restringem o uso do solo de acordo com o nível de sensibilidade ambiental e preservação de mananciais. Já as zonas rurais de uso diversificado permitem uso agropecuário, atividades agroindustriais e de lazer (BERTOLINI, 2015, p. 124).

Figura 10 - Plano de Ordenamento Territorial - 1997.



Fonte: BERTOLINI, 2015, p. 124.

O Plano de Ordenamento Territorial do Distrito Federal, originalmente instituído em 1997, foi reelaborado em 2009 e novamente revisado em 2012, em uma versão ainda mais detalhada. Embora as categorias de uso e ocupação do solo tenham sido mantidas em sua estrutura geral, a atualização de 2012 trouxe maior ênfase à proteção das áreas de mananciais,

especialmente no interior das zonas rurais, reconhecendo a importância estratégica desses territórios para a preservação dos recursos hídricos e o ordenamento ambiental do DF.

Outro fato de importância na década de 1990 foi a criação da Região Integrada de Desenvolvimento do Distrito Federal (RIDE - DF), pela Lei Complementar nº 94/1998, sua regulamentação pelo Decreto nº 2.710/1998, e alteração pelo Decreto nº 3.445/2000[11]. A proposta era delimitar uma região do entorno do Distrito Federal que estabelece uma relação significativa com o DF, de modo a "articular e harmonizar as ações administrativas da União, dos Estados e dos municípios para a promoção de projetos que visem à dinamização econômica e provisão de infraestruturas necessárias ao desenvolvimento em escala regional" (MIG, 2011), de modo a priorizar

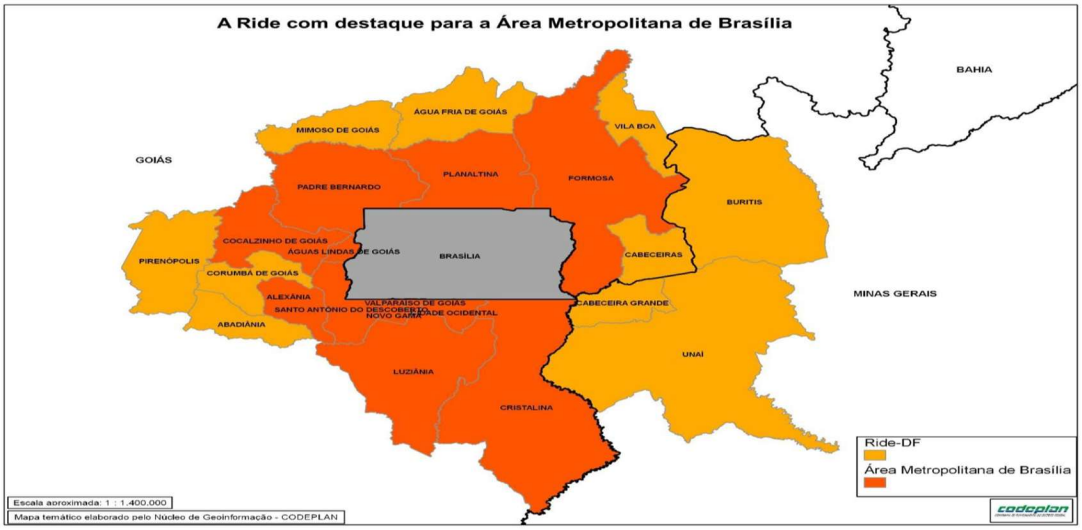
> [...] o recebimento de recursos públicos destinados a investimentos que estejam de acordo com os interesses consensuados entre os entes. Esses recursos devem contemplar demandas por equipamentos e serviços públicos, fomentar arranjos produtivos locais, propiciar o ordenamento territorial e assim promover o seu desenvolvimento integrado (MIG, 2011).

A criação da RIDE – DF foi a primeira ação concreta e institucionalizada com o intuito de reconhecer o Entorno do Distrito Federal como elemento integrante da dinâmica de constituição do território. Até então, o poder público não tinha efetivamente criado formas de integrar essa região como componente da dinâmica de inter-relações do DF com os municípios vizinhos.

A RIDE – DF, quando criada, era composta pelo Distrito Federal, 19 municípios do Goiás (Abadiânia, Água Fria de Goiás, Águas Lindas, Alexânia, Cabeceiras, Cidade Ocidental, Cocalzinho de Goiás, Corumbá de Goiás, Cristalina, Formosa, Luziânia, Mimoso de Goiás, Novo Gama, Padre Bernardo, Pirenópolis, Planaltina de Goiás, Santo Antônio do Descoberto, Valparaíso de Goiás, Vila Boa) e dois municípios de Minas Gerais (Buritis e Unaí) (CODEPLAN, 2018), conforme o mapa:

[11] A RIDE – DF foi ampliada pela Lei Complementar nº 163, de 14 de junho de 2018, sendo que 12 novos municípios passaram a integrar a Região: Alto Paraíso, Alvorada do Norte, Barro Alto, Cavalcante, Flores de Goiás, Goianésia, Niquelândia, São João d'Aliança, Simolândia e Vila Propício (Goiás) e Arinos e Cabeceira Grande (Minas Gerais). Assim, a RIDE – DF conta atualmente com 34 municípios.

Figura 11 - Região Integrada de Desenvolvimento do DF (RIDE - DF) – 1990.



Fonte: CODEPLAN, 2018, p. 05

No entanto, a crítica que se faz em relação à criação da RIDE do DF e entorno é que a tentativa dos parlamentares era criar a região metropolitana do DF (e não uma Região Integrada, propriamente dita), o que trouxe consequências para as formas efetivas de integração dos municípios. Segundo Andrade (2017), já que não estava prevista na Constituição Federal de 1988 a existência de uma região metropolitana interestadual, a delimitação que deveria ser de uma macrorregião foi atribuída à RIDE do DF e entorno, com a intenção de sanar uma lacuna constitucional. No entanto, formalmente não há nenhum dispositivo que oficialize a existência de uma região metropolitana de Brasília, já que o território que deveria corresponder a isso é composto por partes de dois estados da federação (DF e Goiás), e não de municípios de um só estado, como prevê a Constituição Federal. Além disso, Andrade (2017, p. 28) defende que:

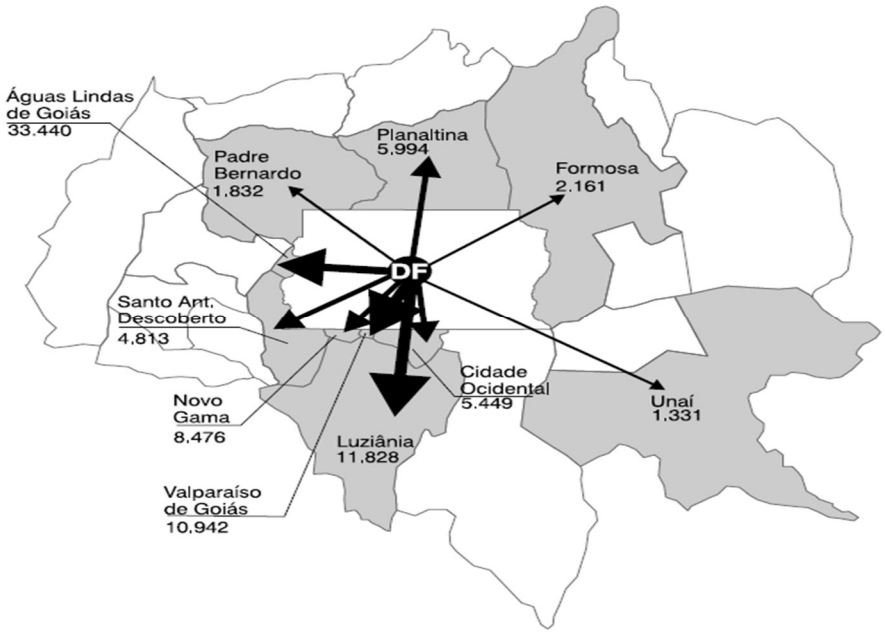
> A RIDE também não pode ser considerada uma região metropolitana pelos critérios de diversificação de funções que ela não tem, e nem mesmo pela acumulação de capital. Uma região metropolitana tem normalmente concentração espacial de população, atividades econômicas, produção e consumo de massa. São as funções de capital que desencadearam as demais funções que a tornaram uma metrópole. Mas com uma especificidade: as funções centrais não se espalham pelo território, suas atividades não se desconcentram e a gestão desse território não criou mecanismos que estimulassem esta desconcentração (2017, p. 28).

Apesar disso, a região é tratada pelas instituições de pesquisa como ‘aglomerado metropolitano’, e a Constituição prevê ações de integração “em regiões de desenvolvimento

para efeitos administrativos" (ANDRADE, 2017, p. 29). Ou seja, trata-se de uma região com especificidades bastante complexas, e cujo funcionamento vai sendo determinado por tais especificidades.

Um processo relevante das décadas de 1990 e 2000 que contribui para a defesa da necessidade de existência de uma Região Integrada bem estruturada no Distrito Federal e entorno é o processo de fluxo de migração intrametropolitano, que se refere à migração do DF em direção aos municípios do entorno do DF. No entanto esse fluxo é praticamente anulado pelo fluxo de pessoas que continuam a migrar para o DF (CAIADO, 2005, p. 71), importando a troca intrametropolitana, que prova a existência de relações fluidas na transição das pessoas pelo território. As principais áreas de destino desse fluxo migratório são os municípios de Padre Bernardo, Planaltina, Formosa, Unaí, Cidade Ocidental, Luziânia, Valparaíso de Goiás, Novo Gama, Santo Antônio do Descoberto e Águas Lindas de Goiás.

Figura 12 - Fluxos de migração intrametropolitana saídos do DF (1995 - 2000).



Fonte: CAIADO, 2005, p. 73.

Se até a década de 1990 a tendência de ocupação do território estava centrada no estabelecimento de vários núcleos urbanos (polinucleação), nos anos 2000 a tendência é a ocupação dos territórios próximos aos principais eixos viários ou corredores de transporte do Distrito Federal. Grande parte das regiões administrativas do DF criadas nos anos 2000 seguiu

essa tendência, e contribuíram para a intensificação dos processos de conurbação urbana (BERTOLINI, 2015; CODEPLAN, 2016), que é o processo de expansão de áreas urbanas até o limite de sua capacidade espacial, quando há o encontro com as áreas que pertencem à outra Região Administrativa, por exemplo (CAIADO, 2005).

Um exemplo emblemático desse processo é a criação de Águas Claras, a princípio nos arredores da linha do metrô, seu processo de verticalização e expansão intensa, até chegar ao limite das cidades vizinhas. A consequência foi que "O adensamento levou à conurbação e descontrole sobre a área anteriormente destinada à produção agrícola, havendo ocupações irregulares em Vicente Pires e Arniqueiras, entre outras regiões do Distrito Federal" (CODEPLAN, 2016, p. 25).

Uma das causas do intenso crescimento urbano no Distrito Federal durante as décadas de 1990 e 2000 foi a atitude do Governo do Distrito Federal de implementar um "programa populista de cunho eleitoral com a apropriação, por parte do gestor público, do controle estatal das terras rurais" (BERTOLINI, 2015, p. 118). Silva (2007) afirma que os programas habitacionais do DF e entorno careciam de uma elaboração mais sistemática que, de fato, contribuísse para uma efetiva melhoria nas condições de moradia da população, por meio de processos de igualdade de acesso e de recursos para a efetiva implantação de moradias. No entanto, as políticas habitacionais consistiam na distribuição não muito criteriosa de lotes, sem infraestrutura. Em muitos casos, os lotes eram vendidos depois de pouco tempo, e as famílias voltavam a pleitear nova moradia, provando a ineficácia do programa habitacional.

Dentro desse programa habitacional, um dos critérios implícitos para que as famílias pudessem conseguir um lote ou uma casa era ter um determinado "tempo de Brasília", e para a contagem desse tempo, a transferência do título de eleitor para o DF era recomendada nas entrelinhas, embora não oficialmente nos dispositivos legais (OLIVEIRA, 2007).

Assim, a distribuição de lotes e casas garantia a formação de um "curral eleitoral", com voto certo para as pessoas ligadas à implementação dos programas habitacionais. Oliveira (2007) menciona que, para os beneficiários desses programas, há o sentimento de uma "dívida de gratidão pelo lote 'dado'" (mesmo em casos de compra, com pagamento de prestações), sendo esse um dos marcos da administração do governo Roriz no DF.

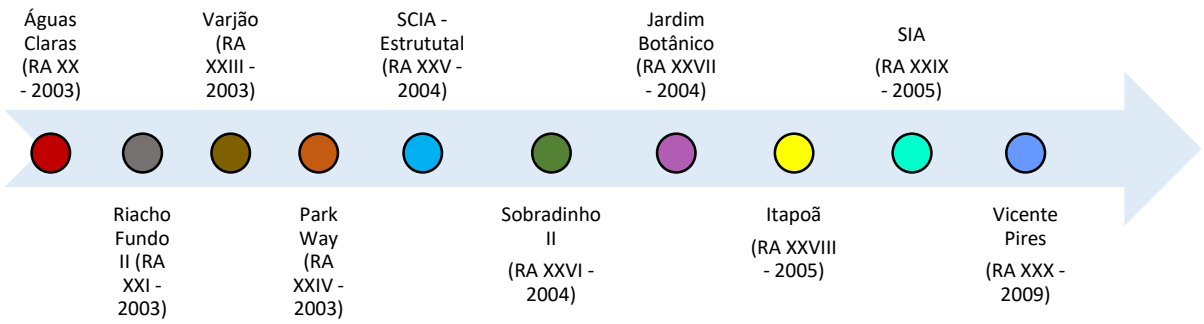
Esse processo se estendeu durante as décadas de 1990 e 2000. Conforme aponta Bertolini (2015, p. 118): "Por intermédio da atuação governamental e a pretexto de reduzir a demanda habitacional de baixa renda foram distribuídos lotes semi-urbanizados nas áreas

rurais. A doação de quase 120 mil lotes não supriu a demanda e serviu para incentivar o avanço de novas invasões".

Por outro lado, em alguns governos, como o de Cristovam Buarque, houve uma omissão em relação às políticas habitacionais, e os programas implantados pelo governo anterior foram interrompidos. Isso ocorreu por uma opção do governo em focalizar em outras questões que não a habitacional, que era foco do governo anterior, mas também como estratégia do governo Roriz, cujas articulações políticas visavam propositadamente inviabilizar as políticas habitacionais de sucesso: "Para isso, Roriz colocou grande parte da terra urbana com valor comercial como garantia aos bancos para as obras do metrô. Desse modo, o governo que o sucedesse não poderia desenvolver, de imediato, nenhuma política habitacional de oferta de lotes" (SILVA, 2007, p. 41). A principal consequência disso foi uma concentração das ocupações por moradia em áreas rurais, provocando cada vez mais o processo de urbanização das áreas predominantemente rurais.

Assim, como parte desse processo, nos últimos dois mandatos do governo de Roriz uma grande quantidade de Regiões Administrativas foi oficializada, pois houve uma monopolização desse processo por essa gestão, e um acúmulo de demandas da população nesse sentido. Durante a década de 2000 são oficializadas como regiões administrativas Águas Claras, Riacho Fundo II, Varjão e Park Way (2003), Cidade Estrutural (SCIA/Estrutural), Sobradinho II e Jardim Botânico (2004), Itapoã e SIA (2005) e Vicente Pires (2009) (CODEPLAN, 2015).

Figura 13 - Regiões Administrativas oficializadas na década de 2000.

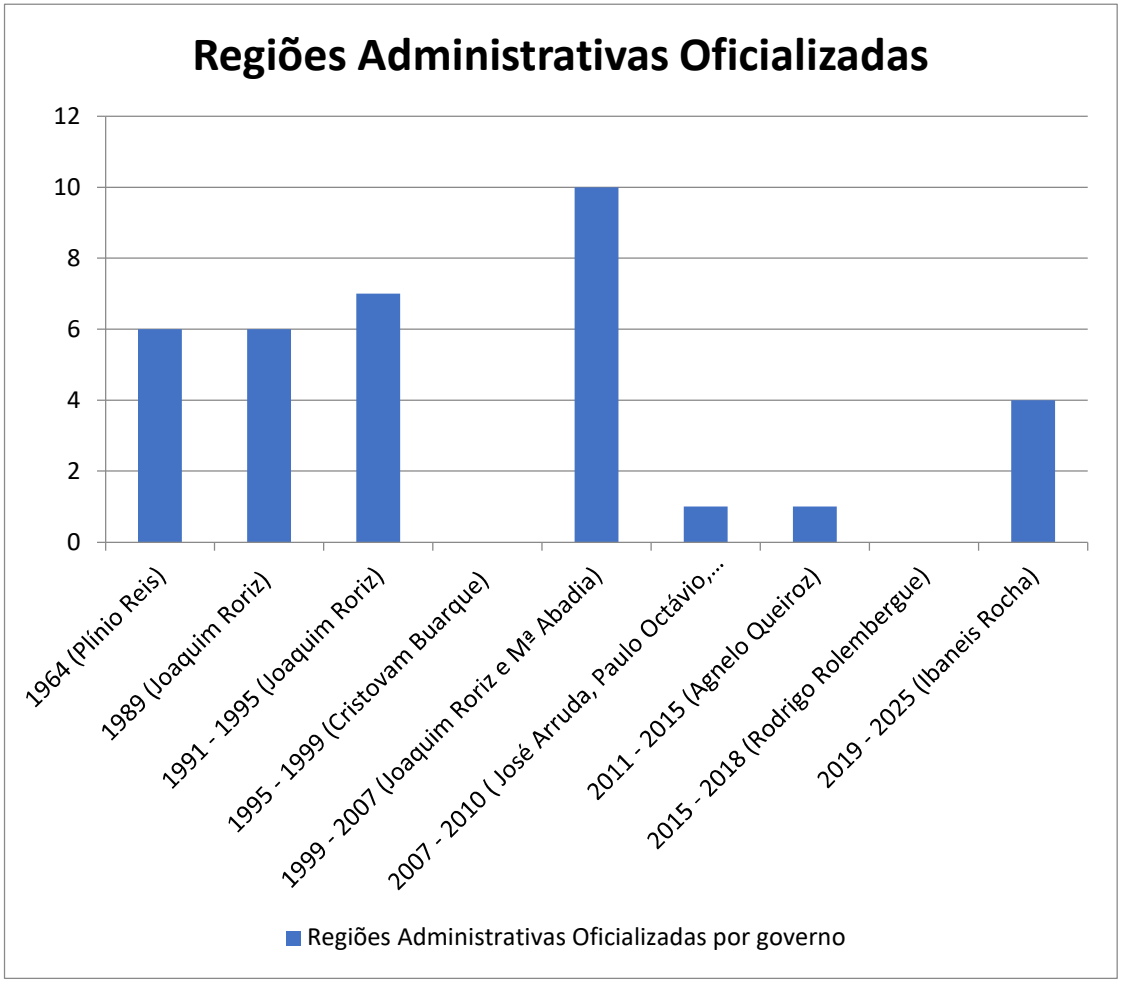


Fonte: Elaborado pela autora

Ao cruzar as datas de criação das Regiões Administrativas do Distrito Federal e os governos durante os quais ocorreu tal criação, temos uma configuração que mostra a concentração de criação de RAs nos governos de Joaquim Roriz, que atuou em um mandato

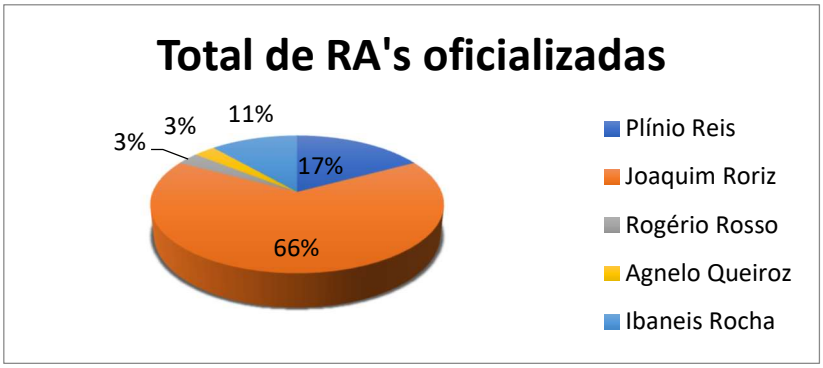
como prefeito do Distrito Federal e três mandatos como governador eleito. Os dados mostram a criação de 6 RAs em 1964, 6 RAs durante o primeiro mandato de Roriz como prefeito nomeado, 7 RAs durante o primeiro mandato de Roriz como governador eleito, 10 RAs durante o segundo e terceiro mandatos de Roriz, 1 RA durante a gestão de Rogério Rosso e 1 RA durante o governo de Agnelo Queiroz, totalizando 31 Regiões Administrativas existentes até 2018. Depois, já na gestão de Ibaneis Rocha, ocorreu a criação das 5 últimas Regiões Administrativas existentes até o ano de 2025.

Tabela 3 - Regiões Administrativas oficializadas por governo.



Fonte: Elaborado pela autora.

Tabela 4 - Total de RAs oficializadas - %



Fonte: Elaborado pela autora.

Desde sua fundação, o Distrito Federal passou por intensas transformações, que resultaram em uma ocupação desigual do território. A forte concentração populacional nas cidades-satélites é uma das marcas desse processo, que se intensificou ao longo das décadas com o avanço das ocupações informais e o crescimento desordenado das periferias. A partir de 2010, iniciou-se um novo ciclo de criação de Regiões Administrativas (RAs), impulsionado por pressões sociais por regularização, demandas por infraestrutura e pela tentativa do Estado de ampliar sua capacidade de gestão territorial (CODEPLAN, 2021).

Esse movimento revela não apenas uma resposta administrativa a situações consolidadas de ocupação, mas também a fragmentação territorial de cidades, que passaram a ser desmembradas em núcleos com identidade própria. É o caso das cinco Regiões Administrativas criadas entre 2010 e 2025, cujos históricos veremos mais detalhadamente abaixo: Fercal (antes parte de Sobradinho), Sol Nascente/Pôr do Sol (Ceilândia), Arniqueira (Taguatinga), Arapoanga (Planaltina) e a proposta de Água Quente (Recanto das Emas), ainda em tramitação legislativa em 2025.

Criada em janeiro de 2012, a Região Administrativa da Fercal é fruto do desmembramento de Sobradinho II. Trata-se de uma formalização tardia de um território cuja ocupação remonta a décadas anteriores, marcada pela presença de comunidades diversas entre áreas urbanas e rurais. As comunidades que compõem a Fercal se desenvolveram a partir de dinâmicas relacionadas à produção industrial e agroextrativista, como Engenho Velho, Boa Vista, Catingueiro, Bananal, Ribeirão, Curvas, Queima Lençol, Fercal Oeste, Nova Fercal, Cigana, Buriti Vermelho, Lobeiral e Maranhão (CODEPLAN, 2018; MUSEU DA PESSOA, 2015).

A instalação de fábricas de cimento e de produção de asfalto impôs limites importantes à qualidade de vida da população local. Problemas estruturais relacionados à mobilidade, à

saúde pública, à segurança e à falta de serviços essenciais ainda compõem o cotidiano das comunidades. Além disso, os impactos ambientais da atividade industrial, principalmente a poluição do ar, têm gerado preocupações recorrentes. Os níveis de partículas totais em suspensão (PTS) provenientes das fábricas ultrapassam os limites recomendados, agravando casos de asma e bronquite, especialmente entre crianças e idosos (MAURY; BLUMENSCHEIN, 2012). Relatórios do Instituto Brasília Ambiental (IBRAM) apontam que, em alguns períodos, os níveis de PTS chegaram a superar em mais de 400% o padrão considerado seguro, colocando a Fercal entre as regiões com pior qualidade do ar no Distrito Federal (ARAÚJO, 2020).

Outro exemplo de formalização administrativa recente é a Região Administrativa de Sol Nascente/Pôr do Sol, desmembrada de Ceilândia em agosto de 2019. Trata-se de um território que cresceu a partir de ocupações informais iniciadas nos anos 1990, com taxas de crescimento populacional aceleradas. Segundo estimativas, a região chegou a ultrapassar a Rocinha, no Rio de Janeiro, em número de habitantes, tornando-se uma das maiores favelas urbanas do país. Sua institucionalização possibilitou a canalização de investimentos públicos em infraestrutura urbana, com o objetivo de melhorar os serviços básicos e reduzir os indicadores de vulnerabilidade social (AGÊNCIA BRASÍLIA, 2023; CODEPLAN, 2021).

A Região Administrativa de Arniqueira, criada em 2019, é outro território resultante da reorganização institucional de áreas anteriormente vinculadas a Águas Claras e Taguatinga. A ocupação irregular de terras rurais, convertidas em loteamentos urbanos sem planejamento, impulsionou o crescimento da região, que hoje enfrenta carências significativas em equipamentos públicos. Apesar do aumento populacional expressivo, Arniqueira ainda depende das cidades vizinhas para o atendimento em saúde, educação e transporte, o que revela a fragilidade da urbanização sem estrutura de suporte (GDF, 2019; CODEPLAN, 2021).

A criação da Região Administrativa de Arapoanga, em 2022, formalizou um território até então vinculado a Planaltina. Sua ocupação teve início em 1992, com a venda irregular de lotes em uma antiga propriedade rural. Esse processo atraiu famílias oriundas de fluxos migratórios internos, especialmente da Região Nordeste e de áreas urbanas periféricas, em busca de moradia e acesso à terra. A institucionalização da RA visa fortalecer as ações públicas em áreas críticas, como regularização fundiária, infraestrutura básica e serviços sociais (AGÊNCIA BRASÍLIA, 2022; CODEPLAN, 2021).

Ainda em processo de tramitação legislativa, a proposta de criação da Região Administrativa de Água Quente busca atender uma população estimada em 30 mil pessoas,

localizada na periferia do Recanto das Emas. A área é marcada por precariedade urbana severa, com ausência de asfaltamento, saneamento básico e outros serviços essenciais (DIOGO, 2022). A formalização como RA é vista como estratégia para facilitar a implementação de políticas públicas e a integração territorial ao planejamento urbano do DF (LOIOLA; FERRAZ, 2023).

A criação dessas novas Regiões Administrativas, entre 2010 e 2025, revela tanto a pressão dos processos urbanos periféricos quanto a tentativa do Estado de responder institucionalmente às demandas de territórios historicamente negligenciados. Esses espaços, situados em zonas de transição entre o urbano e o rural, desafiam os modelos tradicionais de planejamento e gestão. Embora a emancipação administrativa tenha possibilitado avanços em infraestrutura e serviços, os indicadores sociais continuam apontando para a persistência das desigualdades e a urgência de políticas públicas integradas e territorializadas (IBGE, 2023).

A criação de novas Regiões Administrativas no Distrito Federal entre 2010 e 2025 evidencia a pressão urbana periférica e das áreas de transição entre urbano e rural, bem como a necessidade de reorganização institucional para suprir demandas de áreas negligenciadas. As ocupações informais e o crescimento desordenado impuseram desafios de regularização, segurança, acesso a políticas públicas e governança territorial. Apesar dos avanços em infraestrutura e serviços promovidos após a emancipação de várias dessas áreas, os indicadores sociais ainda apontam para a persistência de desigualdades e a necessidade de políticas integradas (IBGE, 2023).

2.3.3 Ruralidades híbridas e desigualdades socioespaciais no DF

As transformações históricas e territoriais descritas até aqui não se expressam apenas nas mudanças de uso do solo ou na configuração urbana e rural do Distrito Federal. Elas se materializam nas condições concretas de vida das populações que habitam essas áreas, revelando desigualdades que atravessam dimensões econômicas, raciais, de acesso a serviços públicos e de reconhecimento cultural. Nas regiões administrativas de Planaltina e Sobradinho, foco empírico desta pesquisa por serem as Regiões Administrativas onde estão localizados os Acampamentos estudados, a expansão urbana e a pressão imobiliária coexistem com práticas produtivas e modos de vida que afirmam uma identidade camponesa resistente, ainda que frequentemente invisibilizada pelas classificações oficiais. Examinar o perfil socioeconômico

dessas populações, a partir de dados recentes como o Censo Demográfico 2022 e a PDAD Ampliada 2023–2024, ajuda a compreender como o campo e a cidade se entrelaçam em territórios híbridos, onde a permanência na terra é marcada tanto por vínculos históricos quanto por estratégias de sobrevivência diante das desigualdades estruturais.

Nesse sentido, o Censo Demográfico de 2022, realizado pelo IBGE, aponta que cerca de 15% da população brasileira vive em áreas rurais (IBGE, 2023a). No Distrito Federal, esse número cai para menos de 5%, um dado que, sozinho, não revela a complexidade da vida rural na região. O papel dessas áreas no abastecimento alimentar, na preservação ambiental e na reprodução social das famílias camponesas segue desproporcionalmente invisibilizado.

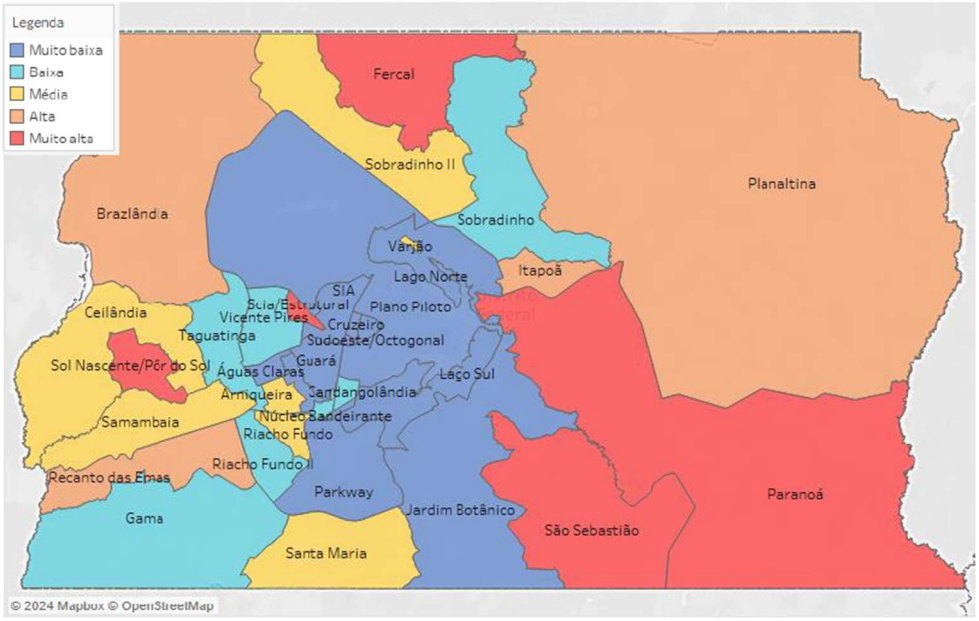
A partir da leitura dos dados da PDAD Ampliada 2023-2024, observa-se que as delimitações entre urbano e rural já não dão conta de descrever os modos de vida que se desenrolam em regiões submetidas à urbanização acelerada e desigual (IPEDF, 2024). Planaltina, Sobradinho, Paranoá e Itapoã exemplificam essa realidade. São áreas com forte presença de práticas agrícolas, redes de parentesco rural e modos de vida ancorados na terra, mesmo sendo classificadas como urbanas ou em transição.

Em territórios camponeses como os estudados no âmbito dessa pesquisa, como o Acampamento 08 de Março e a Comunidade Agroecológica José Wilker, essa condição também se faz presente. Muitas famílias cultivam hortas, criam animais, produzem coletivamente, mas precisam manter vínculos com o espaço urbano para acessar serviços públicos, garantir a escolarização dos filhos ou complementar a renda. Essa mobilidade imposta por necessidades estruturais não dissolve a identidade camponesa. Ao contrário: afirma outras formas de viver e resistir no campo, mesmo quando ele se confunde com a cidade.

Esse trânsito constante entre os dois mundos, físico e simbólico, desafia os critérios legais adotados por órgãos como o IBGE, que ainda se baseiam majoritariamente em demarcações administrativas, desconsiderando aspectos culturais, produtivos e sociais que caracterizam o rural (IBGE, 2023b). O rural deve ser entendido em sua dimensão relacional, isto é, como um conjunto de práticas, laços e identidades que não desaparecem com a urbanização, uma vez que se adaptam para continuarem existindo (RODRIGUES, 2014).

Planaltina, por sua extensão e densidade rural, apresenta insegurança alimentar em diversos núcleos. A população negra é maioria nos domicílios mais vulneráveis, e esse dado é revelado de forma nítida no Mapa da Vulnerabilidade Social por RA no DF, com base na PDAD Ampliada:

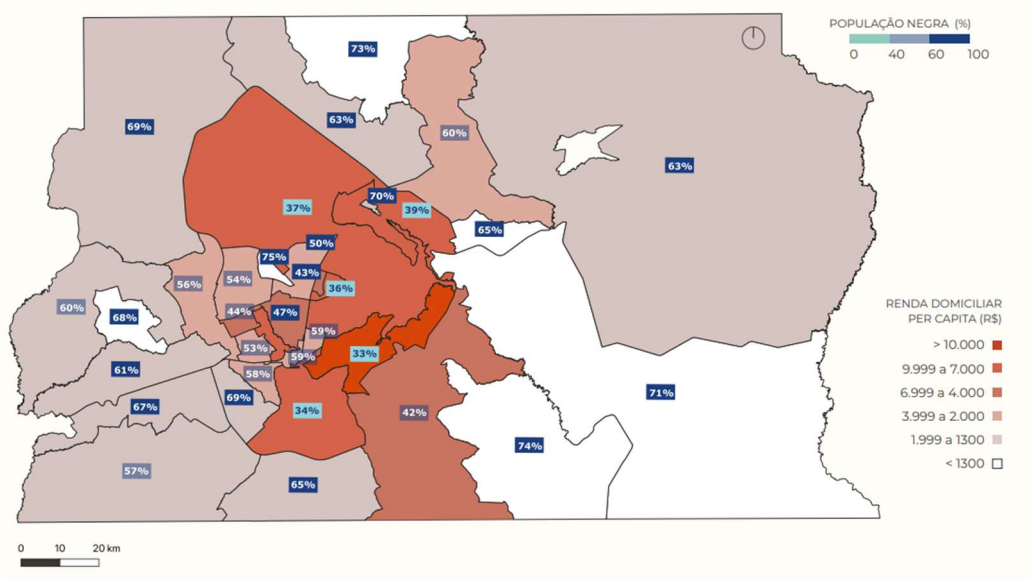
Figura 14 - Mapa da Vulnerabilidade Social por RA no DF (PDAD - Ampliada).



Fonte: Pesquisa Distrital por Amostra de Domicílios - PDAD 2021 (CODEPLAN, 2024).

Esses dados se confirmam também no levantamento do INESC, com base na PDAD 2022, que relaciona renda e desigualdade racial nas Regiões Administrativas:

Figura 15 - Mapa do INESC sobre desigualdade racial e renda por RA no DF (2023).



Fonte: INESC, 2023.

Sobradinho tem um perfil populacional distinto, com núcleos urbanos mais definidos, mas mantém áreas rurais importantes, como o Lago Oeste, onde se concentram experiências

agroecológicas. A população da região enfrenta carências estruturais em saúde, transporte, cultura e lazer. Embora o DF registre cobertura média superior a 60% da população pela Estratégia Saúde da Família (ESF), alguns núcleos rurais dessas regiões ficam abaixo desse índice.

A precariedade se estende também ao acesso a espaços de convivência. Enquanto regiões como Plano Piloto e Águas Claras têm mais de 70% de cobertura por praças, centros culturais e academias ao ar livre, em Planaltina e Sobradinho esse índice cai para menos de 40%.

É nesse contexto que as identidades camponesas estão presentes, não como nostalgia de um rural idílico, mas como presença política viva, mesmo em territórios já formalmente urbanizados. Muitas famílias se autodeclaram urbanas nas pesquisas oficiais, não por ausência de vínculos com o campo, mas porque o cotidiano exige circularidade. Isso é evidente nos territórios estudados: diaristas, porteiros, auxiliares de serviços gerais, servidoras públicas, motoristas, auxiliares administrativos, cuidadores. As funções desempenhadas são diversas, mas todas compartilham o mesmo desafio: viver no campo e sustentar a família com empregos na cidade. Trata-se de uma jornada dupla territorial, em que os sujeitos resistem no campo, mas dependem do urbano para sobreviver (MOREIRA, 2016).

Essas zonas híbridas são espaços de disputa simbólica e material. O rural não desaparece com o asfalto: ele permanece nos vínculos de solidariedade, nos saberes da terra, nas formas autônomas de organizar a vida. Wanderley (2014) reforça que a identidade camponesa não se define pela localização física, mas pela forma de se viver e se produzir. Nas entrevistas, esse pertencimento aparece com nitidez. Muitos afirmam estar no campo por escolha política, mesmo diante das adversidades (MOREIRA, 2016).

A insistência em categorias rígidas compromete a efetividade das políticas públicas. Quando uma área é formalmente considerada urbana, mas abriga práticas rurais, há um apagamento institucional que se traduz em ausência de políticas agrícolas, assistência técnica, infraestrutura. Isso agrava as desigualdades já vividas por essas populações. É preciso construir metodologias capazes de captar essa complexidade, respeitando os sentidos atribuídos pelos próprios sujeitos aos seus modos de vida (WANDERLEY, 2009). No caso do Distrito Federal, isso significa reconhecer que o campo e a cidade não são polos opostos, mas dimensões que se entrecruzam na terra, no trabalho e na vida. Reconhecer essas transversalidades é essencial para pensar uma política agrária que vá além da distribuição fundiária, que enxergue a realidade

vivida nos territórios, expressa nas contradições, nas ausências e nas resistências, e construir políticas públicas alinhadas.

O trânsito entre campo e cidade assume a forma de um percurso cotidiano marcado por tensões, ausências e reinvenções identitárias. Homens e mulheres que residem nos territórios camponeses do DF como o Acampamento 08 de Março e a Comunidade Agroecológica José Wilker muitas vezes desenvolvem suas atividades produtivas na terra durante o início da manhã ou o fim da tarde, mas passam o restante do dia trabalhando na cidade como diaristas, assistentes administrativos, cuidadores, vendedores, auxiliares de serviços gerais ou outros trabalhos especializados. Essa realidade expressa o que autores como Wanderley (1996) denominam de "pluriatividade camponesa", em que a família rural diversifica suas fontes de renda sem abandonar o território de pertencimento, mantendo vínculos simbólicos, produtivos e comunitários com o campo, ainda que em meio à pressão urbana.

Essa pluriatividade, no entanto, nem sempre é reconhecida pelas classificações estatísticas ou pelos formuladores de políticas públicas. Como observa Veiga (2001), a delimitação entre rural e urbano no Brasil ainda se baseia em critérios administrativos e não leva em conta as complexas interações espaciais, culturais e econômicas entre os dois mundos. No caso do Distrito Federal, essa limitação é agravada por um processo de urbanização recente, desigual e mal planejado, que transformou antigas colônias agrícolas em periferias urbanas, sem garantir o direito à cidade nem o direito à terra.

A expansão urbana sobre áreas tradicionalmente rurais não significa, contudo, a extinção das práticas, modos de vida e identidades camponesas. Conforme argumenta José Eli da Veiga (2001), a urbanização de determinados espaços não apaga automaticamente suas dimensões rurais, pois estas se reorganizam, adaptam-se e permanecem como práticas sociais ativas. De maneira semelhante, Maria Nazareth Baudel Wanderley (1996; 2014) afirma que a ruralidade não se reduz à localização geográfica, mas se manifesta como um conjunto de relações sociais, culturais e econômicas que resistem às pressões da urbanização. Nessa perspectiva, o avanço da cidade sobre o campo não implica uma substituição total, mas a construção de zonas híbridas onde rural e urbano coexistem em tensão e complementaridade.

Nesse contexto, as identidades rurais se constroem em disputa permanente com as formas hegemônicas de ocupação e ordenamento do espaço. Como defendem Carneiro e Matta (2007), a identidade camponesa não é dada, mas construída nas relações sociais, nas práticas cotidianas e na luta pelo reconhecimento. Nos territórios pesquisados, isso se expressa no modo como as famílias nomeiam a si mesmas: ora urbanas por estratégia, ora rurais por convicção.

Essa oscilação revela uma dupla consciência territorial, em que os sujeitos se reconhecem nos dois espaços, mas não se sentem plenamente acolhidos por nenhum deles.

É nesse meio do caminho, nem completamente urbano, nem estritamente rural, que emergem práticas de resistência e produção de vida. O cultivo de hortas agroecológicas, a criação de pequenos animais, o uso de plantas medicinais, a participação em coletivos e feiras camponesas são formas de afirmar um pertencimento que transcende a classificação institucional. Como mostra Oliveira (2013), essas práticas constroem uma territorialidade camponesa relacional, que se ancora mais nos laços sociais e nos modos de vida do que na delimitação geográfica.

Essa abordagem também encontra respaldo em trabalhos de autores como Haesbaert (2004), que propõem pensar o território como múltiplo, atravessado por lógicas sobrepostas e simultâneas. No DF, é comum que um mesmo sujeito tenha o CPF cadastrado como urbano, viva em uma área rural formalmente classificada como urbana e cultive alimentos em espaços compartilhados com a comunidade. Esses entrelugares, como os define Bhabha (1998), são férteis para a construção de novas epistemologias do campo, que não separam o rural do urbano como esferas antagônicas, mas reconhecem sua interdependência.

Políticas públicas sensíveis a essa realidade precisam superar os limites das classificações dicotômicas e considerar a complexidade dos modos de vida híbridos. Isso implica, como propõem Abramovay e Veiga (1999), pensar o desenvolvimento rural não apenas como política agrícola, mas como política territorial, cultural e social. No caso do DF, significa garantir infraestrutura básica, serviços de saúde e transporte público adaptados à lógica dos territórios camponeses, bem como a valorização de práticas produtivas sustentáveis e de circuitos curtos de comercialização. Significa, principalmente, criar instrumentos de planejamento que reconheçam a existência de zonas de transição entre o rural e o urbano, com políticas integradas e orçamentos específicos, capazes de responder às necessidades reais dessas populações sem forçá-las a se enquadrar em categorias que não refletem sua vivência. Essa abordagem exige escuta ativa, mapeamento participativo e articulação intersetorial, reconhecendo que a permanência no campo depende não apenas do direito à terra, mas da garantia de condições dignas de vida.

2.4 A ESTRUTURA FUNDIÁRIA DO DF: CONCENTRAÇÃO, GRILAGEM E ESPECULAÇÃO IMOBILIÁRIA

A Liberdade da Terra e a paz no campo têm nome: Reforma Agrária.
Hoje viemos cantar no coração da cidade.
Para que ela ouça nossas canções e cante.
E reacenda nesta noite a estrela de cada um.
E ensine aos organizadores da morte
e ensine aos assalariados da morte
que um povo não se mata / como não se mata o mar

Pedro Tierra - A fala da terra

2.4.1 Considerações e perspectivas sobre a Reforma Agrária no DF e entorno

No Distrito Federal e entorno, a questão agrária carrega marcas profundas de desigualdade. A concentração fundiária e a exclusão de grande parte da população do acesso à terra são elementos centrais dessa realidade. Enquanto alguns grupos têm assegurado seu direito de ocupação, outros seguem historicamente impedidos de acessar esse direito, o que gera situações de expropriação, exploração e exclusão social. Esse quadro é reconhecido tanto pelos diagnósticos oficiais do território quanto por séries nacionais de dados, que apontam concentração excessiva de terras no Distrito Federal e a persistência de conflitos agrários em níveis historicamente elevados (DISTRITO FEDERAL, 2017; IBGE, 2020; CPT, 2024).

Esse cenário não pode ser entendido sem considerar a história da região, especialmente o impacto da construção de Brasília. Embora o território tenha sido ocupado muito antes da nova capital, foi esse processo modernizador, guiado por um projeto de desenvolvimento nacional, que transformou profundamente a organização fundiária do DF. A transferência da capital para o interior estava associada à tentativa de descentralizar o poder político e impulsionar o progresso. No entanto, esse processo também contribuiu para o apagamento das histórias e dos direitos dos trabalhadores que vieram para a região em busca de melhores condições de vida e que participaram da construção da cidade (SABOURIN et al., 2014).

Muitos desses trabalhadores não tiveram suas contribuições reconhecidas. Acabaram sendo empurrados para as bordas da cidade, sem acesso a terra, moradia digna ou políticas públicas básicas. A promessa de oportunidades se tornou, para muitos, uma experiência de exclusão. A própria construção de Brasília serviu, para alguns setores, como estratégia para

tirar o foco das lutas por Reforma Agrária no país, desviando o debate para a modernização e o crescimento econômico (SILVA, 2017).

Com o tempo, a ocupação dos arredores de Brasília se intensificou de forma desordenada. A ausência de planejamento urbano e rural contribuiu para a urbanização acelerada de áreas originalmente rurais. As ocupações por moradia deram origem às chamadas cidades-satélites, que mais tarde seriam oficializadas como Regiões Administrativas. Nesses territórios, a grilagem de terras se tornou prática comum, tanto em áreas rurais quanto em regiões valorizadas economicamente (CARMO, 2022).

Esse processo de urbanização periférica e regularização seletiva do território também esteve profundamente articulado a práticas políticas de cunho clientelista, que marcaram a história do Distrito Federal, especialmente a partir da consolidação das cidades-satélites. A distribuição de lotes urbanos, a promessa de regularização fundiária e a oficialização de ocupações passaram a operar, em diferentes momentos, como instrumentos de mediação política e eleitoral, vinculando o acesso à moradia e à permanência no território a relações de dependência com lideranças governamentais. Durante gestões como as de Joaquim Roriz, esse modelo se consolidou como estratégia de viabilização política das periferias do DF, transformando demandas sociais legítimas, como o direito à terra e à moradia, em moeda de troca eleitoral, ao mesmo tempo em que adiava o enfrentamento estrutural da questão agrária e da reforma fundiária no território.

Em vez de enfrentar os problemas estruturais que envolvem o direito à terra, muitas vezes o Estado optou por urbanizar essas áreas ocupadas, legalizando loteamentos e transformando ocupações populares em bairros formais. Essa lógica tem moldado o território e aprofundado desigualdades. Mesmo com a existência de terras públicas e devolutas, os processos de regularização fundiária seguem lentos, e muitas vezes acabam beneficiando interesses privados e o mercado imobiliário, em vez das famílias que vivem e produzem nesses territórios (IPEDF, 2021; INCRA, 2022).

A ausência de títulos de terra impede o acesso a políticas públicas essenciais, como crédito rural, habitação, educação e saúde. Além disso, a forma como o Estado atua nesses conflitos fundiários nem sempre respeita a função social da terra. Em muitos casos, legitima-se a expansão de empreendimentos urbanos e monoculturas, enquanto experiências ligadas à agricultura familiar e à agroecologia permanecem invisibilizadas.

Como analisa Sauer (2006), a grilagem não é um desvio isolado, mas parte da lógica de valorização da terra como ativo financeiro. Essa lógica transforma um direito coletivo, que é o

direito à terra, em mercadoria. Nesse contexto, a estrutura fundiária do DF reflete não só desigualdade jurídica, mas também um conflito de projetos: de um lado, o modelo baseado na concentração, especulação e mercantilização do território; de outro, as lutas por reconhecimento, justiça social, agroecologia e Bem Viver.

2.4.2 A luta pela terra e os processos de Reforma Agrária no DF e entorno

A luta pela terra no Distrito Federal e entorno constitui um dos principais elementos para a compreensão das dinâmicas territoriais contemporâneas do campo. A despeito da imagem consolidada de Brasília como uma cidade planejada e moderna, o território onde se insere o DF foi, desde sua fundação, marcado pela presença de comunidades camponesas, posseiros e migrantes que construíram práticas e sociabilidades rurais invisibilizadas pelos discursos oficiais.

O processo de ocupação dessas terras públicas ocorreu em meio à ausência de uma política agrária clara para o DF. Segundo Fernandes (2009), o Brasil possui uma das maiores concentrações fundiárias do mundo, e o caso do DF expressa essa realidade de forma acentuada, uma vez que grande parte das terras é de domínio da União ou do Governo do Distrito Federal, e sua destinação depende diretamente de decisões políticas.

Nas décadas de 1980 e 1990, a pressão popular por acesso à terra levou à formação de diversos acampamentos, coordenados principalmente por movimentos sociais como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e a Confederação Nacional dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras Familiares (CONTAG). Esses movimentos articularam ocupações estratégicas em áreas devolutas e organizaram processos de resistência frente às tentativas de remoção.

De acordo com relatório do INCRA (2022), existem atualmente mais de 35 áreas no DF e entorno que foram objeto de reivindicação por movimentos sociais, das quais apenas uma parcela foi efetivamente transformada em assentamento legalizado. Mesmo nos casos em que houve titulação, persistem os desafios relacionados ao acesso à infraestrutura básica, à Educação do Campo, aos equipamentos de saúde, ao transporte e ao crédito rural.

A regularização fundiária das ocupações camponesas tem se mostrado um processo moroso e permeado por entraves jurídicos. Como analisa Delgado (2012), a política de Reforma

Agrária no Brasil passou por um processo de esvaziamento desde os anos 2000, substituindo a lógica de desapropriação por instrumentos de mercado, como a compra de terras, o que enfraqueceu a capacidade de ação do Estado diante dos conflitos.

No caso do DF, a principal estratégia dos movimentos tem sido a mobilização contínua e a construção de alianças com universidades, entidades de apoio técnico, organizações religiosas e setores do poder público sensíveis à causa. A criação de experiências como o Acampamento 08 de Março e a Comunidade Agroecológica José Wilker é resultado direto dessa articulação, sendo exemplos de resistência e de produção de modos alternativos de vida no campo.

Como destaca Navarro (2011), os assentamentos rurais e as comunidades camponesas são espaços de invenção social, nos quais se constroem práticas pedagógicas, produtivas e políticas que confrontam o modelo hegemônico de desenvolvimento. A luta pela terra, nesses espaços, é também luta por reconhecimento, por dignidade e por pertencimento.

2.4.3 As transformações na questão agrária e na ordenação territorial do Distrito Federal e entorno nos últimos anos

Nos últimos anos, o Distrito Federal e entorno passaram por transformações significativas em relação à questão agrária e à ordenação territorial. A crescente pressão urbana sobre áreas rurais, resultante da expansão populacional e do aumento da demanda por moradia, intensificou os conflitos fundiários e exacerbou os problemas relacionados à ocupação desordenada do território. Um fator importante que impulsionou essas transformações foi o rápido crescimento das cidades satélites e a consequente reconfiguração da dinâmica territorial (PINHEIRO, 2019).

Essas transformações começaram a se intensificar com o crescimento das áreas urbanas e com a requalificação de espaços rurais que antes eram predominantemente agrícolas. A urbanização forçada das áreas rurais do Entorno do Distrito Federal, impulsionada pela expansão das fronteiras do mercado imobiliário e a especulação sobre terras na região, tem resultado em um maior número de conflitos agrários e na dificuldade de acesso à terra por parte de camponeses e trabalhadores rurais (CAIADO, 2005). A supervalorização da terra e a industrialização da agricultura, que privilegiam grandes proprietários, aprofundaram ainda mais

a concentração fundiária, criando tensões e novos conflitos no campo (SILVA, 2017).

A ação de movimentos sociais, como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e outros movimentos camponeses organizados tem sido crucial na luta por uma Reforma Agrária mais justa, com o intuito de garantir o acesso à terra para as famílias que vivem no campo. Contudo, a falta de políticas públicas consistentes, somada ao enfraquecimento das políticas de assentamento desde a década de 2010, tem dificultado a resolução desses problemas. Embora existam áreas suficientes para assentamentos, essas áreas não estão sendo destinadas para essa finalidade, o que reflete a falta de prioridade para a Reforma Agrária no Distrito Federal e entorno (PINHEIRO, 2019).

Além disso, a adoção de uma política de ordenação territorial mais voltada para os interesses do mercado imobiliário e da especulação fundiária, com pouca ou nenhuma preocupação com o desenvolvimento rural sustentável e com a inclusão social das populações camponesas, tem aprofundado as desigualdades. Isso ficou evidente com a intensificação de práticas como a grilagem de terras e a legalização de ocupações de forma informal, o que perpetuou a exclusão de muitos grupos da possibilidade de acessarem os direitos territoriais fundamentais (SILVA, 2017).

A segurança alimentar também se tornou uma preocupação crescente no contexto de urbanização acelerada e aumento da pressão sobre as terras rurais. As práticas agrícolas sustentáveis, que são essenciais para garantir a produção de alimentos para as populações locais, estão sendo progressivamente substituídas por grandes empreendimentos agrícolas voltados para a exportação, o que impacta negativamente a biodiversidade e os modos de vida das populações camponesas (CAIADO, 2005). A Reforma Agrária, portanto, continua a ser uma questão central na agenda política da região. A criação de novos assentamentos, ainda que tímida nos últimos anos, mostra que existe uma demanda por esse tipo de política pública, com a resistência de movimentos sociais e da população rural em reivindicar direitos de acesso à terra. No entanto, o enfraquecimento das políticas públicas e a fragilização dos direitos territoriais dos camponeses continuam a ser desafios (FERNANDES, 2013; SILVA, 2017).

O Entorno do Distrito Federal, composta por municípios de Goiás e Minas Gerais, também vivencia um processo similar de urbanização forçada, que tem levado ao aumento da concentração fundiária, à especulação de terras e à intensificação dos conflitos no campo. A solução para esses problemas exige um olhar atento para a questão da ordenação territorial, que leve em consideração tanto o desenvolvimento urbano quanto a preservação das áreas rurais e o acesso à terra para as populações mais vulneráveis (PINHEIRO, 2019).

2.4.4 Planaltina e Sobradinho: contextos da Pesquisa

A questão agrária no Distrito Federal possui raízes profundas e contradições marcantes. Apesar de ser a sede do poder político nacional, o DF reproduz desigualdades estruturais do campo brasileiro, especialmente nas regiões de Planaltina e Sobradinho, onde convivem condomínios de alto padrão, assentamentos, comunidades tradicionais e áreas alvo de grilagem. Nessas regiões, o conflito pelo uso e posse da terra revela as disputas entre o capital imobiliário e os projetos de Reforma Agrária, frequentemente invisibilizados ou criminalizados pelo Estado e pela mídia (OLIVEIRA, 2012).

Segundo Oliveira (2012), "a urbanização acelerada e desordenada do Distrito Federal contribuiu para a fragmentação do território e a intensificação dos conflitos fundiários, sobretudo nas bordas da expansão urbana de Brasília, como é o caso de Planaltina e Sobradinho" (p. 41). A ausência de uma política fundiária clara, somada à valorização artificial das terras periurbanas, favoreceu o avanço de empreendimentos imobiliários sobre áreas de interesse social, ambiental ou agrícola (CAIADO, 2005; FIX, 2011).

Planaltina, fundada como núcleo rural ainda no período pré-Brasília, passou a ser gradualmente pressionada pela especulação fundiária e pelo crescimento urbano descontrolado. Em meados dos anos 2000, diversas fazendas e glebas públicas ou sem titulação definitiva passaram a ser ocupadas por movimentos sociais do campo, que reivindicavam a destinação dessas áreas para fins de Reforma Agrária. Os conflitos agrários em Planaltina refletem o tensionamento entre um modelo de cidade mercantilizada e os direitos constitucionais à moradia, ao território e à soberania alimentar (FIX, 2011).

Em Sobradinho, a situação é semelhante. Originalmente planejada como cidade satélite, a região passou a abrigar assentamentos, condomínios irregulares e áreas rurais fragmentadas. A expansão urbana de Sobradinho se deu de forma desigual e excludente, afetando diretamente populações rurais e camponesas que vivem sem acesso a serviços públicos e sob constante ameaça de despejo.

Nesse contexto, os movimentos de luta por terra atuam como forças contra-hegemônicas, propondo modelos alternativos de ocupação e uso do território, articulando ocupações, formações políticas e ações jurídicas em defesa dos territórios camponeses.

2.4.5 Os condomínios: novos capítulos da especulação imobiliária e da grilagem de terras no Distrito Federal e nos territórios pesquisados

Vi condomínios rasgarem mananciais
A mando de quem fala de deus e age como satanás.
(uma lei) quem pode menos, chora mais,
Corre do gás, luta, morre, enquanto o sangue escorre
É nosso sangue nobre, que a pele cobre

Emicida - *Dedo Na Ferida*

Nos últimos anos, os condomínios têm se tornado um dos principais atores no processo de especulação imobiliária e grilagem de terras no Distrito Federal. Com a crescente demanda por terrenos e a valorização das áreas periféricas e rurais do Distrito Federal, muitos grupos têm buscado alternativas para lucrar com a venda de terras que, em muitos casos, são irregulares ou originadas por práticas ilícitas, como a grilagem de terras. Essa prática, que já marca a história do Distrito Federal há muitas décadas, tem se intensificado especialmente nas áreas mais próximas ao Plano Piloto e nas regiões periféricas da capital, onde o mercado imobiliário tem oferecido grandes lucros (SILVA, 2017).

Os condomínios irregulares surgem como uma resposta à escassez de terras disponíveis de forma legal para construção e à pressão populacional por novas áreas para moradia. Embora a maioria desses empreendimentos busque atender a uma demanda habitacional crescente, muitos deles são desenvolvidos sem a devida regularização fundiária, o que acarreta em disputas jurídicas e problemas para os moradores em termos de legalização e acesso a serviços públicos essenciais (MEDEIROS, 2013).

Além disso, a grilagem de terras, que envolve o uso de documentos falsificados ou fraudulentos para apropriar-se de terras públicas ou privadas, também tem sido uma prática recorrente no processo de formação desses condomínios. A grilagem é facilitada pela falta de fiscalização adequada e pela lentidão dos processos administrativos, o que permite que tais práticas se tornem cada vez mais comuns, gerando novos conflitos fundiários e dificultando o acesso à terra para aqueles que realmente necessitam (CAIADO, 2005).

Esses novos capítulos da especulação imobiliária e da grilagem de terras não apenas perpetuam a concentração fundiária, mas também intensificam os problemas sociais e ambientais da região. O crescimento desordenado de condomínios irregulares tem contribuído para a degradação ambiental, o aumento da violência urbana e a precarização da infraestrutura urbana e rural, pois muitas dessas áreas não contam com planejamento adequado nem com a

instalação de serviços públicos essenciais, como saneamento básico, transporte e saúde (SILVA, 2017).

Sobradinho e Planaltina, localidades que têm originado novas Regiões Administrativas (RAs) e onde estão localizados os territórios sobre os quais essa pesquisa se refere, ilustram bem a complexidade do cenário urbano-rural do Distrito Federal. Em Sobradinho, destaca-se o crescimento de condomínios urbanos de médio e alto padrão, como os localizados no Grande Colorado, coexistindo com áreas carentes de infraestrutura, como Buritizinho e Vila Rabelo, além do recente desmembramento da Fercal, que se tornou uma RA autônoma. Essa configuração espacial intensifica a segregação socioeconômica e reflete uma urbanização pautada por interesses privados em detrimento do planejamento público (PEREIRA, 2020; ROLNIK, 2015). Da maneira similar, Planaltina abriga a área que deu origem à RA de Arapoanga, onde o avanço urbano sobre terras inicialmente rurais foi intensificado por ausência de fiscalização e regularização precoce (OLIVEIRA, 2012).

Segundo Oliveira (2012), a disputa pela terra no Distrito Federal envolve tanto o acesso à moradia quanto o controle de terras públicas produtivas, especialmente em regiões de expansão urbana como Ceilândia, Planaltina e Recanto das Emas. A expansão de loteamentos informais sobre terras rurais contribuiu para o esvaziamento da função produtiva de áreas do cinturão verde do Distrito Federal, ao mesmo tempo em que dificultou a implementação de políticas de regularização fundiária coerentes com as diretrizes do Plano Diretor de Ordenamento Territorial (PDOT) (ROLNIK, 2015).

Além disso, observa-se a intensificação da especulação imobiliária nas franjas urbanas do Distrito Federal. As franjas urbanas configuram zonas de transição nas quais o crescimento da cidade avança sobre áreas rurais, resultando em territórios heterogêneos e instáveis quanto ao uso e ocupação do solo. Para Villaça (2001, p. 212), são “zonas de expansão recente, geralmente irregulares, onde o uso do solo ainda não se consolidou plenamente, coexistindo atividades urbanas e rurais”. Complementarmente, Pires et al. (2004, p. 12) definem as franjas como "espaços de borda que sofrem pressões da cidade em crescimento, funcionando como zonas de interface entre o rural e o urbano, com dinâmicas fundiárias e sociais bastante complexas e mutáveis".

No DF isso ocorre especialmente em regiões como Sobradinho, Planaltina e Arniqueira, com destaque para Sobradinho, onde se verifica um crescimento expressivo de condomínios urbanos de médio e alto padrão nos últimos anos, como os situados na região do Grande Colorado (QUEIROZ, 2023; CARMO, 2022). Esses empreendimentos coexistem com

assentamentos informais e áreas ainda em processo de regularização, evidenciando a fragmentação socioespacial característica das bordas urbanas do Distrito Federal, onde a terra é tratada prioritariamente como ativo financeiro, e não como bem público de uso coletivo (FIX, 2019).

A regularização desses condomínios tem sido uma das principais demandas da sociedade civil e dos movimentos sociais que lutam por uma Reforma Agrária justa e uma ocupação mais equitativa do território. No entanto, a falta de vontade política e a resistência dos grandes interesses imobiliários dificultam a resolução dessas questões, deixando muitas famílias em uma situação de vulnerabilidade e insegurança jurídica (PINHEIRO, 2019).

A disseminação de condomínios em áreas rurais de Sobradinho, muitas vezes instalados sobre terras sem regularização fundiária, está diretamente vinculada à prática de grilagem e ao parcelamento ilegal do solo. A Operação Gaia, conduzida em junho de 2023 pela Delegacia de Meio Ambiente da PCDF, desmontou construções no Condomínio Rural Bougainville, que se estendia por uma Área de Proteção Ambiental, constituindo ações típicas de ocupação irregular de solo protegido para fins imobiliários (DIOGO, 2023).

O avanço desses empreendimentos, frequentemente sem licenciamento ambiental ou cadastro fundiário regular, caracteriza o que se poderia denominar como “condomínio resultante da grilagem de terras”, prática recorrente em parcelamentos ilegais do solo no Distrito Federal a partir da apropriação sistemática de terras públicas ou de uso comum, convertidas em ativos de alto valor. Como ressalta Sauer (2010), essa forma de mercantilização da terra desconsidera sua função social, subordinando o território a interesses exclusivamente privados.

Os interesses políticos e econômicos atuam como motores principais desse processo. Muitas decisões de liberação ou tolerância desses condomínios se apoiam em acordos informais entre elites locais e agentes públicos, resultando em sobreposição normativa e concessão tácita de ilegalidade. São raras as penalizações concretas: ações judiciais são eficientes apenas em casos vinculados à proteção integral de áreas como nascentes e veredas (DIOGO, 2023).

Esse processo atinge diretamente territórios como a Comunidade Agroecológica José Wilker, localizada na área rural de Sobradinho, nas imediações do Polo de Cinema e Vídeo. A proximidade da expansão imobiliária e a pressão fundiária exercem ameaças recorrentes sobre a comunidade, tanto pela valorização artificial do solo quanto pelas disputas jurídicas envolvendo a regularização de terras ainda sem titulação definitiva (SANTOS; ALMEIDA, 2022).

Essa lógica representa uma ameaça significativa à sociobiodiversidade do Cerrado DF. Como aponta Fix (2011), o avanço dos empreendimentos imobiliários sobre áreas originalmente destinadas à produção agrícola e conservação ambiental reflete a captura privada do valor fundiário produzido coletivamente pelo Estado, numa lógica de apropriação da renda da terra urbana e periurbana.

Essa mercantilização do solo rural não se restringe apenas à criação de condomínios de alto padrão, mas se estende também à multiplicação de loteamentos clandestinos e empreendimentos de "chácara de lazer", que, sob a justificativa de uso rural, fragmentam ainda mais as áreas produtivas, contribuindo para a descaracterização funcional do território (MEDEIROS, 2013; OLIVEIRA, 2010). Com isso, os pequenos produtores são diretamente impactados, pois perdem progressivamente o acesso a territórios contínuos, à água e aos recursos naturais necessários à reprodução de seus modos de vida e práticas produtivas (SANTOS; ALMEIDA, 2022).

Do ponto de vista jurídico, essa expansão ocorre em permanente estado de exceção fundiária, como caracteriza Sauer (2010), em que a legalidade é frequentemente rearranjada a posteriori para regularizar ocupações inicialmente ilegais, legitimando a privatização do patrimônio público. A produção normativa retroativa, os Programas de Regularização Fundiária (REURB) e as sucessivas leis de anistia fundiária funcionam, muitas vezes, como instrumentos de legalização da grilagem, institucionalizando a desestruturação dos territórios rurais e das áreas de proteção ambiental (ROLNIK, 2015; OLIVEIRA, 2010).

Essas dinâmicas não só ameaçam a integridade ecológica dos remanescentes de Cerrado, como também colocam em risco as formas tradicionais de ocupação do território, baseadas na sociobiodiversidade, no uso comum dos bens naturais e na produção familiar agroecológica, pilares que, como veremos mais adiante, têm sido construídos e resgatados em territórios como a Comunidade Agroecológica José Wilker e o Acampamento 08 de Março.

Tais comunidades não apenas produzem alimentos, mas também reproduzem modos de vida enraizados em saberes tradicionais de manejo, no conhecimento empírico acumulado sobre o Cerrado e na transmissão intergeracional de práticas que articulam cuidado ambiental, redes de solidariedade e identidade cultural camponesa (CUNHA; GUIMARÃES, 2015).

A defesa dos territórios camponeses no Distrito Federal transcende a mera disputa por posse ou regularização fundiária, configurando-se como expressão concreta da luta histórica pela terra, pela Reforma Agrária e pela efetivação de direitos constitucionais. Esses territórios funcionam não apenas como espaços de produção agrícola, mas como formas vivas de

resistência sociocultural frente aos processos contínuos de degradação ambiental, grilagem, especulação fundiária e expansão urbana desordenada (OLIVEIRA, 2010; SAUER, 2010; ROLNIK, 2015).

A pressão exercida por interesses econômicos e políticos sobre as áreas rurais do DF ameaça diretamente os modos de vida tradicionais, a reprodução dos saberes populares e a sociobiodiversidade que ainda resiste nos fragmentos de Cerrado preservados, cuja proteção é indissociável da permanência dos próprios sujeitos do campo (ABRAMOVAY, 1992; WOORTMANN, 1990). Portanto, garantir a permanência e a regularização das duas comunidades pesquisadas em seus territórios é, ao mesmo tempo, uma ação de justiça social, de defesa dos direitos humanos e de proteção estratégica dos bens comuns e dos patrimônios naturais do Distrito Federal.

Ao resistirem à pressão da especulação e à expansão urbana desordenada, tanto a Comunidade Agroecológica José Wilker quanto o Acampamento 08 de Março desempenham um papel de guardiões socioambientais, um serviço público de proteção territorial que raramente é reconhecido pelo Estado. Sua presença impede a grilagem, o desmatamento, funcionando como barreira ecológica e social frente ao avanço da urbanização predatória.

Como observam Henri Acselrad, Melo e Bezerra (2009) e Carlos Walter Porto-Gonçalves (2006), os territórios camponeses não são apenas espaços de produção, mas expressões concretas de uma racionalidade ecológica, enraizada no cuidado com a terra e na defesa da vida. A permanência dessas famílias no campo, portanto, não é uma questão apenas agrária, mas uma ação de conservação ambiental e soberania alimentar, que beneficia toda a coletividade. Enrique Leff (2006) chama esse papel de “reapropriação social da natureza”, ao descrever a forma como os povos e comunidades tradicionais recuperam os sentidos éticos e produtivos da relação com o ambiente, contrapondo-se à lógica mercantil e privatista do território. Assim, o simples fato de permanecer na terra, cultivando sem veneno, mantendo áreas de vegetação nativa, cuidando das nascentes e garantindo o uso social da terra, constitui uma prática política e ecológica de defesa dos bens comuns, que deveria ser reconhecida como função socioambiental da Reforma Agrária (GRISA; SCHNEIDER, 2014).

Apesar disso, o Estado raramente reconhece o valor ambiental e social da presença camponesa como trabalho de proteção dos bens comuns. Essa invisibilidade institucional reproduz uma lógica de injustiça ambiental, na qual os benefícios gerados pela conservação territorial são coletivos, mas os ônus da resistência recaem sobre as próprias famílias (ACSELRAD; MELLO; BEZERRA, 2009). Ao manterem as áreas livres da degradação e ao

impedirem a transformação de solos férteis em condomínios, essas comunidades assumem responsabilidades que deveriam ser compartilhadas pelo poder público, atuando como guardiãs não remuneradas da sustentabilidade. Essa omissão estatal expressa, como argumenta Joan Martínez-Alier (2007), a desigualdade ecológica característica do modelo de desenvolvimento dominante, que externaliza os custos ambientais sobre os grupos sociais mais vulneráveis. Reconhecer o papel dessas comunidades como sujeitos de proteção territorial implica compreender o território não apenas como espaço físico, mas como bem comum ecológico e político, cuja defesa é essencial à reprodução da vida (LEFF, 2006; PORTO-GONÇALVES, 2006).

A permanência das comunidades camponesas na terra deve ser compreendida como uma função pública de interesse coletivo, pois garante a continuidade de serviços ambientais essenciais, como a conservação da biodiversidade, a proteção ambiental e o controle da expansão urbana desordenada. Para Carlos Walter Porto-Gonçalves (2006), o território é o lugar onde se inscrevem as disputas por sentidos da natureza, entre a lógica do capital e a lógica da vida, e é justamente na permanência camponesa que se manifesta uma das mais concretas formas de resistência à privatização dos bens comuns. Ao proteger a terra, os povos do campo não defendem apenas o seu espaço de produção, mas também o direito da sociedade a um futuro ambientalmente equilibrado, em consonância com o princípio constitucional da função social e ecológica da propriedade (CF/1988, art. 186).

2.5 QUANDO O PAPEL VIRA ARMADILHA: TITULAÇÃO, MERCADO E OS RISCOS À REFORMA AGRÁRIA

Eu voltei pra minha terra foi com dor no coração
Procurando meu direito eu entrei num tabelião
Quase que também caía nas unha dos gavião
Porque o dono do cartório protegia os embrulhão
Me falou que o fazendeiro / Tinha rios de dinheiro
Pra gastar nesta questão

Jacó e Jacozinho - Ladrão De Terra

A titulação definitiva da terra tem sido apresentada por governos como uma medida de avanço e de garantia de segurança jurídica para famílias assentadas. No entanto, longe de representar um benefício automático, essa política tem provocado uma série de efeitos negativos, especialmente quando aplicada em contextos de Reforma Agrária. A lógica da titulação rompe com um dos princípios centrais da luta pela terra: a ideia de que a terra não deve ser mercadoria, mas sim um bem comum, voltado à produção de alimentos, à construção de modos de vida dignos e à realização da função social. Conforme alerta Bernardo Mançano Fernandes (2009), a mercantilização da terra nos assentamentos significa, na prática, a negação da própria Reforma Agrária, já que rompe com seu sentido redistributivo e socialmente orientado.

Quando a terra passa a ser titulada como propriedade privada, surgem efeitos colaterais quase imediatos. Famílias que antes estavam protegidas por instrumentos como a Concessão de Direito Real de Uso (CDRU), passam a ter a possibilidade de vender seus lotes. Essa possibilidade, em meio à precariedade de acesso a crédito, assistência técnica e infraestrutura básica, transforma-se em pressão. Muitas famílias acabam cedendo, vendendo suas terras para compradores urbanos que não têm qualquer vínculo com a terra, a comunidade ou a produção. A transformação das terras de Reforma Agrária em "chácaras de lazer" ou "casas de campo" tem sido crescente, sobretudo no Distrito Federal, onde o processo de urbanização acelerada e a valorização fundiária criam um ambiente propício à especulação e ao uso não produtivo do solo.

No DF, esse fenômeno é particularmente grave. Desde os anos 1990, o território da capital federal tem sido palco de ocupações, assentamentos e políticas agrárias que, apesar das limitações, garantiram o acesso à terra a centenas de famílias. Regiões como Planaltina, Brazlândia e Sobradinho concentram boa parte dos assentamentos da Reforma Agrária no DF. A CDRU foi amplamente utilizada como ferramenta de regularização fundiária, impedindo a venda das terras e preservando sua destinação produtiva e social (SILVA, 2017).

No entanto, nos últimos anos, legislações como a Lei Federal nº 13.465/2017, que permite que terras públicas ocupadas, inclusive em áreas de Reforma Agrária, sejam transformadas em propriedade privada por meio da titulação definitiva têm incentivado a substituição desses instrumentos por títulos de propriedade, sob o argumento de garantir maior segurança jurídica.

No âmbito do Distrito Federal, diversas normativas locais vêm reforçando essa mesma lógica de mercantilização da terra, em sintonia com a Lei Federal nº 13.465/2017. A Lei nº

5.803/2017, por exemplo, autoriza que terras públicas rurais sejam inicialmente concedidas por meio da Concessão de Direito de Uso (CDU) ou da CDRU, mas prevê a possibilidade de conversão desses instrumentos em propriedade plena, abrindo caminho para a privatização de áreas originalmente destinadas à Reforma Agrária.

Complementarmente, a Resolução Terracap nº 248/2018 estabelece regras e procedimentos para essa conversão, institucionalizando a transição da posse pública para o domínio privado. Já a Lei Complementar nº 986/2021, embora focada na regularização urbana, tem sido aplicada em áreas rurais de expansão, facilitando a individualização de lotes e a emissão de escrituras definitivas, inclusive em territórios camponeses. Essas normativas, ao flexibilizarem a permanência da terra sob regime público e coletivo, fragilizam os instrumentos de proteção agrária e agravam os riscos de fragmentação, expulsão e reconcentração fundiária em regiões historicamente disputadas como o DF.

Na prática, o que se vê é um processo de desmonte da Reforma Agrária. Como observa Sauer (2010), a titulação tende a reintegrar as terras da Reforma Agrária ao circuito do capital, facilitando sua captura por grandes proprietários, empresários do setor imobiliário ou mesmo por agentes do agronegócio. Essa reconversão ocorre silenciosamente, lote por lote, através de vendas individuais que, somadas, desconfiguram completamente o assentamento original. A perda de identidade coletiva, a desarticulação comunitária e a descaracterização do uso agrícola são efeitos diretos dessa mudança.

Outro problema central é a perda de acesso às políticas públicas. Ao receber o título de propriedade, a família deixa de ser considerada assentada, o que implica a exclusão de programas específicos como o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF), a assistência técnica rural pública, os financiamentos agrícolas voltados a assentamentos e os programas de compra institucional de alimentos. Sem esse suporte, manter-se na terra torna-se ainda mais difícil. A titulação, que deveria garantir permanência, acaba empurrando famílias para fora do campo. Essa fragilidade expõe um paradoxo: em vez de emancipar, o título pode gerar expulsão.

Além dos impactos sociais, a titulação também fragiliza o controle do Estado sobre o território. No DF, onde a gestão fundiária é extremamente complexa e marcada por conflitos entre áreas públicas e privadas, a emissão de títulos definitivos em áreas públicas rurais pode facilitar práticas como a grilagem e o parcelamento irregular do solo, comprometendo o ordenamento territorial e os instrumentos de planejamento urbano e rural (CODEPLAN, 2021).

Uma vez titulada, a terra escapa ao controle do poder público, mesmo que continue dependente de serviços coletivos como estradas, escolas e postos de saúde.

Em contrapartida, a concessão de uso, especialmente a Conceção de Direito Real de Uso (CDRU), tem se mostrado um instrumento mais adequado para manter a terra com quem nela trabalha, garantindo estabilidade jurídica sem abrir mão do controle social sobre o território. Ao proibir a venda e exigir o uso produtivo, a CDRU ajuda a preservar os objetivos da Reforma Agrária, estimulando a produção de alimentos, a cooperação entre famílias e a permanência no campo. Mais do que um instrumento jurídico, ela representa a escolha política de tratar a terra como direito e não como mercadoria. Os povos do campo não reivindicam apenas terra para plantar, mas como território para viver, para criar formas próprias de existência, produção e cultura (ACOSTA, 2016).

No caso da Comunidade Agroecológica José Wilker, localizada em Sobradinho/DF, os riscos da titulação se tornam ainda mais evidentes. Reconhecida oficialmente como acampamento/assentamento em publicação no Diário Oficial do Distrito Federal (DODF n.º 102, de 31 de maio de 2023), a área é alvo de processos de regularização fundiária com base em instrumentos de concessão de uso, e não em titulação plena. Além disso, documentos como o PDOT (SEDUH-DF, 2024) reconhecem a região como área de relevante interesse ambiental, articulando sua permanência à manutenção de práticas agroecológicas.

A presença da comunidade em relatórios técnicos do PDOT (SEDUH-DF, 2024), que a identificam entre os núcleos rurais em transformação no território de Sobradinho/Lago Oeste revela sua centralidade no planejamento territorial e no debate sobre o uso da terra. Inserir essa comunidade em processos de titulação plena não apenas violaria sua função socioambiental, como abriria margem para loteamentos irregulares, especulação fundiária e desestruturação de um território já consolidado por meio da luta popular. O caso ilustra, de forma concreta, por que a concessão de uso é o instrumento mais adequado para garantir o futuro de territórios como esse.

No Acampamento 08 de Março, em Planaltina/DF, a realidade cotidiana das famílias evidencia com nitidez os riscos que a titulação definitiva representa para territórios camponeses em processo de consolidação. Após anos de resistência, a comunidade tornou-se referência em práticas agroecológicas, produção de alimentos saudáveis e organização coletiva. Mesmo sem o reconhecimento jurídico como assentamento, estruturou quintais produtivos, escola popular e formas próprias de gestão do território. Ainda assim, permanece em situação fundiária precária, o que a expõe a conflitos com fazendeiros vizinhos, pulverização de agrotóxicos e

omissão do Estado. Inserir esse território em políticas de titulação da propriedade não significaria assegurar permanência, mas permitir a venda de parcelas, abrir margem para desagregação interna e enfraquecer a função social da terra. A luta do Acampamento 08 de Março demonstra que é a concessão de uso, aliada ao apoio público, que garante a permanência das famílias no campo, não a mercantilização do território.

A experiência histórica brasileira demonstra que a Reforma Agrária não se faz com títulos individuais, mas com políticas públicas que assegurem o uso coletivo, a permanência e o respeito à função social da terra. A titulação, ao invés de resolver o problema fundiário, pode aprofundá-lo, abrindo caminho para novas formas de exclusão, expropriação e reconcentração fundiária. No caso do DF, onde o território é escasso e altamente disputado, manter a terra sob regime de concessão é uma escolha estratégica para proteger o campo, garantir segurança alimentar e fortalecer modos de vida sustentáveis. Como observa Sauer (2010), a política de titulação individual de lotes rurais tem funcionado como forma de retorno da terra ao mercado fundiário e aos agentes do agronegócio, se contrapondo aos princípios da Reforma Agrária.

A titulação da terra em assentamentos rompe com os princípios da Reforma Agrária e ameaça a permanência das famílias no campo. No contexto do Distrito Federal, reafirmar a concessão de uso como modelo é essencial para garantir a função social da terra, evitar sua mercantilização e fortalecer os territórios populares.

2.6 DIVERSIDADE DOS SUJEITOS DO CAMPO NO DF: BREVE CARACTERIZAÇÃO INICIAL DOS TERRITÓRIOS PESQUISADOS

E a terra feito um lençol macio se estende
Oferecendo seu colo umedecido
Ainda expondo os destroços da última batalha.
Com marcas de latifúndios entocaiados
Erguem-se: homens, mulheres e meninos
Riscando com um sopro a linha do destino
E marcam as próprias mãos
Com calos que lhes dão dignidade.

Ademar Bogo - *O sonho e o tempo*

O campo do Distrito Federal é composto por uma diversidade de sujeitos que desafia as classificações simplificadoras muitas vezes utilizadas pelo Estado e pelas políticas públicas. Ao lado dos assentamentos rurais promovidos pelo INCRA, coexistem agricultores familiares, comunidades tradicionais, quilombolas, indígenas, trabalhadores assalariados rurais e novos coletivos que apostam na agroecologia e na economia solidária como projeto de vida.

A pluralidade dos sujeitos do campo é marcada por trajetórias migratórias, inserções diferenciadas nos mercados de trabalho e consumo, bem como pela constituição de identidades coletivas que se redefinem permanentemente. Segundo Abramovay (1998), o campesinato contemporâneo não deve ser visto como uma forma de vida residual, mas como uma estratégia ativa de reprodução social, sustentada por vínculos comunitários, saberes próprios e formas não capitalistas de relação com a terra.

No DF, observa-se um crescimento das experiências autogestionárias ligadas à agroecologia, muitas delas organizadas por mulheres, jovens e movimentos urbanos que buscam a reconexão com a natureza e a produção de alimentos saudáveis. A Comunidade Agroecológica José Wilker, por exemplo, surgiu da articulação de diferentes trajetórias e saberes, incluindo ex-integrantes de ocupações urbanas, educadores populares, profissionais da saúde e agricultores tradicionais.

Essa diversidade também se expressa nas formas de organização coletiva e de acesso às políticas públicas. Enquanto alguns grupos estão inseridos em programas federais como o PAA e o PRONAF, outros seguem à margem dessas iniciativas, seja por ausência de documentação fundiária, seja por desencontro entre as exigências formais e as realidades locais. Como destaca Carneiro (2012), os sujeitos do campo nem sempre são reconhecidos pelas políticas oficiais, o que gera um processo contínuo de invisibilização e exclusão.

As mulheres camponesas desempenham papel central na manutenção das práticas agroecológicas e no cuidado com os territórios. Suas ações muitas vezes não são reconhecidas como trabalho produtivo, embora sejam essenciais para a segurança alimentar, a conservação ambiental e a reprodução da vida (SPECHT, 2019). O reconhecimento da centralidade das mulheres do campo requer que sejam revistos os próprios fundamentos das políticas agrárias e de desenvolvimento rural, como defendem Specht e Molina (2018), ao proporem uma ATER (Assistência Técnica e Extensão Rural) feminista e agroecológica que valorize o protagonismo das agricultoras e a autonomia das mulheres do campo.

Também é relevante mencionar os sujeitos coletivos vinculados a práticas culturais e espirituais ligadas à terra. Benzedeiras, rezadeiras, guardiões de sementes crioulas, lideranças

religiosas e detentores de saberes tradicionais formam um tecido simbólico que fortalece a resistência e a identidade dos territórios. Tais práticas, como veremos nos capítulos seguintes, estão diretamente conectadas às formas populares de cuidado e Educação do Campo.

Em síntese, a diversidade dos sujeitos do campo no Distrito Federal exige uma abordagem sensível às especificidades locais e aberta ao diálogo com as epistemologias do sul e ao diálogo de saberes. Como afirma Meneses (2020), reconhecer essa diversidade é condição para a construção de políticas públicas plurais e democráticas, que respeitem os modos de vida camponeses e fortaleçam sua capacidade de existência e resistência.

Dois territórios camponeses foram selecionados como campo empírico para esta pesquisa: o Acampamento 08 de Março e a Comunidade Agroecológica José Wilker. Ambos estão localizados no Distrito Federal, inseridos em contextos de disputa fundiária e protagonizadas por sujeitos que constroem práticas populares de educação, saúde e produção agroecológica.

Ambas as experiências, ainda que com origens e composições distintas, enfrentam desafios semelhantes: a insegurança fundiária, a ausência de políticas específicas para os sujeitos do campo e a negação de seus modos de vida por parte das instituições do Estado. Como destaca Sorrentino et al. (2017), comunidades como essas se constituem como laboratórios vivos de transição ecológica e social, enfrentando os limites do modelo desenvolvimentista a partir de práticas concretas de Bem Viver.

Essas comunidades não são tomadas nesta pesquisa como "casos" isolados, mas como expressões singulares de um processo mais amplo de disputa territorial, que se dá nos campos simbólicos, políticos, econômicos e epistêmicos. A escuta de suas vozes, de seus relatos e saberes é compreendida como ferramenta fundamental de produção de conhecimento e de justiça cognitiva, conforme defendido por autores como Maria Paula Meneses (2020) e Catherine Walsh (2009).

2.7 O 08 DE MARÇO NASCEU DA LUTA: MULHERES, TERRA E O INÍCIO DE UM TERRITÓRIO EM DISPUTA

Nós não esqueceremos jamais
Mas também não faremos vingança
Mãos que sangraram
Trazem a dignidade de saber de onde se veio

E só quem sabe de onde veio
É capaz de reconstruir sua casa
Em qualquer lugar

Alana Dédalos - *Abença*

A história do Acampamento 08 de Março se inicia anos antes da ocupação de 2012, que deu origem ao seu nome, e se desenha a partir de um processo mais longo de disputas fundiárias que atravessaram a Fazenda Toca da Raposa. A memória dos moradores, cruzada com os registros do Mapa de Conflitos, ajuda a compreender como esse território foi ocupado diversas vezes, visando fazer denúncias de irregularidades na posse da terra, até sua ocupação atual, que resiste desde 08 de março de 2012.

O primeiro marco ocorreu em 25 de outubro de 2004, quando famílias ligadas ao MST ocuparam a área. A ocupação trouxe à tona denúncias de crimes ambientais praticados pelo fazendeiro que reivindicava a propriedade. Na época, o IBAMA apreendeu mais de meia tonelada de agrotóxicos ilegais, aplicando multa ao suposto proprietário, e não às famílias. Essa ação expôs que a disputa não se resumia a quem detinha a terra, mas também ao modo como ela vinha sendo explorada. Ainda assim, poucos dias depois, a Vara Cível de Planaltina determinou o despejo e a reintegração de posse em favor do fazendeiro (MAPA DE CONFLITOS, 2004).

Dois anos mais tarde, em março de 2006, uma nova ocupação, organizada por cerca de 500 mulheres trabalhadoras, transformou o conflito em uma bandeira de luta. Nesse episódio, parte da BR-020 foi bloqueada como forma de pressão, o que ampliou a visibilidade do movimento (MAPA DE CONFLITOS, 2006). Mais uma vez, o desfecho foi o despejo, mas a mobilização deixou registrada a conexão entre gênero, terra e soberania alimentar.

Em 29 de janeiro de 2007, aproximadamente 600 famílias retornaram à Fazenda Toca da Raposa, reforçando a denúncia de que as terras eram públicas e estavam sendo griladas por Mário Zinato e aliados. O participante 89 recorda esse período como marcado por forte tensão, inclusive pela presença de pistoleiros e pelo uso de agrotóxicos nas proximidades do acampamento. O Mapa de Conflitos confirma que, nessa fase, a Terracap foi chamada a comprovar a titularidade da área, mas a empresa não apresentou resultados imediatos (MAPA DE CONFLITOS, 2007). O despejo aconteceu novamente, sem solução definitiva para o litígio.

Essas três tentativas anteriores (2004, 2006 e 2007) formam, segundo o participante 89, a base da resistência que levaria à ocupação de 08 de março de 2012. Diferente das anteriores,

essa entrada foi planejada de maneira mais estratégica, com protagonismo das mulheres, que decidiram mudar o ponto de entrada, organizar um contingente maior e preparar a resistência. A escolha da data, ligada ao Dia Internacional da Mulher, reafirmava que não se tratava apenas de reivindicar terra, mas de inscrever a luta num horizonte político mais amplo. Ainda sob ameaças de pistoleiros, as famílias permaneceram, conquistando um acordo parcial com a Terracap e com o governo do DF, que reconheceu a necessidade de perícia e deu início ao processo de judicialização do conflito (MAPA DE CONFLITOS, 2012).

Assim, a ocupação de 2012 não foi um ponto isolado, mas o resultado acumulado de anos de resistência, repressão e denúncias. É nesse encadeamento que o Acampamento 08 de Março se consolida como símbolo de luta camponesa no Distrito Federal.

O Acampamento 08 de Março, propriamente dito, teve início em 2012, quando cerca de 600 famílias do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) ocuparam a Fazenda Toca da Raposa, em Planaltina, Distrito Federal. A escolha da data não foi aleatória: 8 de março, Dia Internacional da Mulher, simboliza o protagonismo feminino na luta pela terra e pela transformação social. Como destaca Rocha (2021), as mulheres foram as principais articuladoras da ocupação, reafirmando a centralidade da pauta de gênero na construção do acampamento.

Figura 16 - Entrada do Acampamento 08 de Março.

Fonte: Acervo da pesquisadora, maio de 2024.

A ocupação foi planejada como forma de denúncia da improdutividade da terra, de seus vínculos com a grilagem fundiária e da omissão do Estado frente à demanda por Reforma Agrária. Em seus primeiros meses, o acampamento enfrentou diversas dificuldades, desde a ausência total de infraestrutura até ameaças e tentativas de despejo. Ainda assim, consolidou-se como um dos principais territórios de resistência camponesa (FERNANDES, 2009).

Com a instalação das famílias, teve início um processo intenso de organização popular, com a criação de grupos de trabalho, comissões de saúde, educação, produção e cultura. Segundo Rocha (2021), o acampamento nasceu com forte vocação educativa e agroecológica, estruturando suas práticas a partir da cooperação, da solidariedade e da formação política contínua.

A chegada de parceiros institucionais, como a Universidade de Brasília (UnB), o Instituto Federal de Brasília (IFB), a Fiocruz Brasília, dentre outras parcerias, possibilitou o início de atividades de formação técnica e política, com ênfase na Educação do Campo, na agroecologia e na saúde. Esse processo, além de fortalecer a permanência das famílias, ajudou a ampliar a visibilidade do acampamento e a denúncia contra o uso exacerbado de agrotóxicos, inclusive por pulverização aérea, além de outros crimes ambientais, como o uso de pivô central sem autorização, bem como a denúncia contra a grilagem de terras na região.

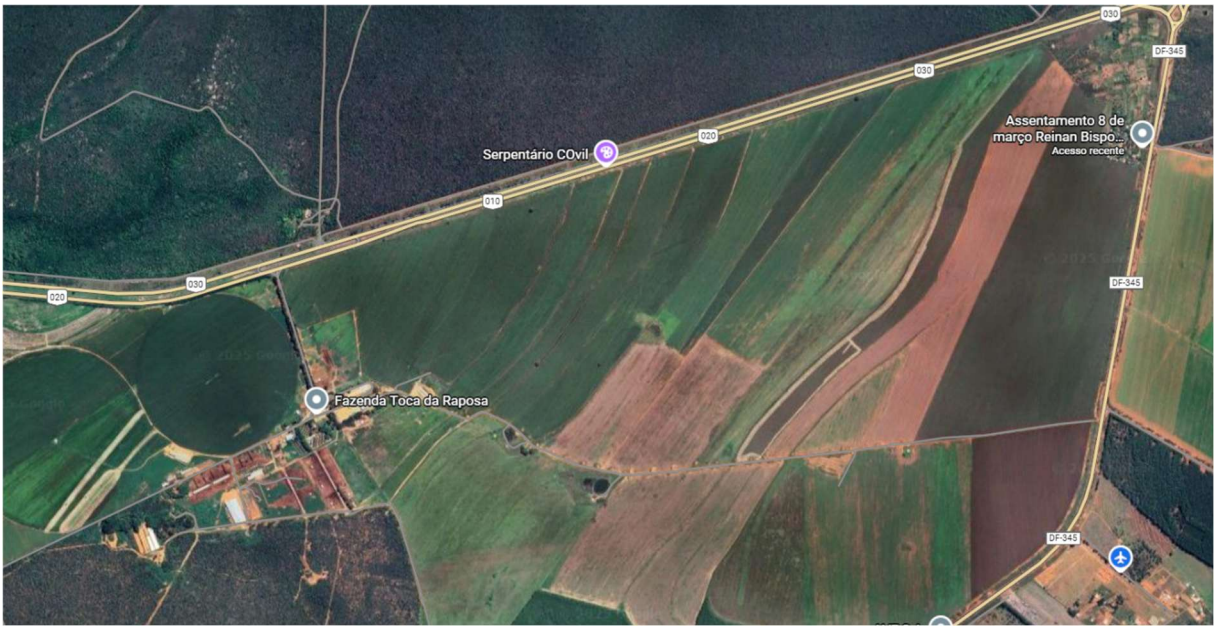
Desde sua origem o Acampamento 08 de Março se afirma não apenas como uma ocupação de terra, mas como uma experiência coletiva de transformação, enraizada em valores de justiça social, ambiental e de gênero. Como afirma Rocha (2021), mais do que um espaço físico, o acampamento se tornou referência simbólica e prática de um projeto de sociedade alternativo ao modelo capitalista e excludente vigente.

2.7.1 A Fazenda Toca da Raposa e a grilagem de terras

A área atualmente ocupada pelo Acampamento 08 de Março, em reivindicação à área sob domínio da Fazenda Toca da Raposa, localiza-se às margens da BR-020, no perímetro rural de Planaltina-DF. Historicamente, trata-se de uma área pública que passou por processos contestáveis de ocupação e titularização, sendo alvo de disputa entre o Estado (representado pela Terracap), supostos proprietários e movimentos sociais do campo (OLIVEIRA, 2012).

De acordo com relatos dos participantes da pesquisa, a Fazenda Toca da Raposa era, até a década de 1990, uma área de uso esporádico e cercada por incertezas jurídicas quanto à sua titularidade. Nos anos 2000, surgiram registros de compra e venda envolvendo essa área, muitos dos quais sem documentação clara de origem, indício característico do processo de grilagem de terras, uma prática de apropriação ilegal de terras públicas, frequentemente respaldada por documentos forjados ou lacunas cadastrais (ALMEIDA, 2017).

Figura 17 - Fazenda Toca da Raposa. A sede da fazenda à esquerda do mapa e o Acampamento 08 de Março à direita do mapa.



Fonte: Google maps, 2024.

A grilagem, conforme destaca Caiado (2005), é um dos principais mecanismos de concentração fundiária e especulação no Distrito Federal, uma vez que o entorno de Brasília é palco de um ciclo contínuo de grilagens, com posterior regularização fundiária seletiva que privilegia grandes empreendimentos imobiliários em detrimento da destinação das terras para uso agrícola por populações camponesas.

Em 2012, após denúncias de que a área estava sendo usada de forma irregular e sem produtividade, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) organizou a ocupação da fazenda, dando origem ao Acampamento 08 de Março. A ocupação teve como fundamento o princípio constitucional da função social da terra, conforme definido por Delgado (2012), previsto no artigo 186 da Constituição Federal de 1988, que exige aproveitamento racional, preservação ambiental e respeito aos direitos trabalhistas (Fix, 2011).

Desde então, a situação jurídica da terra tornou-se objeto de disputa judicial entre os acampados, representados por associações como a AREN, a Terracap e supostos proprietários, alguns dos quais apresentaram documentos contestados judicialmente. O Ministério Público do Distrito Federal também passou a atuar no caso, buscando mediar soluções que evitassem o despejo forçado e considerassem o interesse social da ocupação (PEREIRA, 2020).

Como ressalta Rocha (2021), o caso da Fazenda Toca da Raposa evidencia os limites da política fundiária do DF, que privilegia os interesses do agronegócio e da especulação, em detrimento da Reforma Agrária e da justiça territorial. A ausência de destinação oficial da terra, mais de uma década após a ocupação, revela a morosidade do Estado e sua tendência a postergar decisões que envolvem populações vulnerabilizadas (ROCHA, 2021).

2.7.2 Perspectivas para a Regularização e Permanência do Acampamento 08 de Março

A luta pela regularização fundiária do Acampamento 08 de Março permanece como um dos principais desafios enfrentados pelas famílias que ali vivem há mais de uma década. Apesar da consolidação do território como espaço produtivo, educativo e ambientalmente sustentável, o reconhecimento jurídico da posse da terra pelo Estado ainda não foi garantido. A ausência de uma definição oficial sobre a destinação da Fazenda Toca da Raposa mantém as famílias em constante estado de incerteza e vulnerabilidade (ROCHA, 2021).

A regularização do acampamento esbarra em uma série de entraves burocráticos, políticos e econômicos. Por um lado, a Terracap alega ser a legítima proprietária da área; por outro, movimentos sociais, órgãos públicos e defensores de direitos humanos apontam para a função social já efetivada da terra, com base no artigo 186 da Constituição Federal. A função social da terra, conforme definido por Delgado (2012), é critério central para definir sua destinação e regularização, sobretudo em áreas onde há produção, preservação ambiental e respeito aos direitos das famílias camponesas.

Além disso, a morosidade do sistema judiciário e a resistência de setores do agronegócio e do mercado imobiliário atrasam a solução definitiva do caso. Mesmo com laudos técnicos, pareceres de instituições como a Fiocruz e o apoio de parlamentares comprometidos com a pauta da Reforma Agrária, a legalização da posse ainda não se concretizou. Como aponta Rocha (2021), o caso do Acampamento 08 de Março ilustra o conflito entre dois projetos de sociedade:

um voltado à especulação e à privatização da terra, e outro orientado pela justiça social e pelo bem comum.

A regularização, porém, é uma exigência urgente não apenas para garantir segurança jurídica às famílias, mas também para permitir o acesso a políticas públicas estruturantes, como financiamento agrícola, programas de habitação rural, infraestrutura básica e Educação do Campo. Sem a posse da terra, os acampamentos não acessam as políticas públicas, o que perpetua a precariedade e invisibilidade no campo.

Nesse contexto, as perspectivas de permanência estão diretamente ligadas à capacidade de mobilização das famílias e de seus aliados, bem como à sensibilidade dos governos locais e federais. A história do acampamento mostra que a permanência se constrói no cotidiano, por meio da resistência, da produção coletiva e da articulação com redes de apoio solidário (ROCHA, 2021).

Portanto, a regularização fundiária do Acampamento 08 de Março não é apenas uma questão legal, mas também política e simbólica. Representa o reconhecimento da legitimidade da luta camponesa, da função social da terra, conforme definido por Delgado (2012), e da possibilidade de construção de territórios populares sustentáveis, agroecológicos e emancipatórios no coração do Brasil (SANTOS; ALMEIDA, 2022).

A grilagem de terras, o crescimento desordenado do perímetro urbano e a omissão estatal compõem um cenário adverso para a efetivação da Reforma Agrária e da justiça fundiária. O caso da Fazenda Toca da Raposa, onde se localiza o Acampamento 08 de Março, evidencia a disputa entre a especulação imobiliária e o direito constitucional à função social da terra, conforme definido por Delgado (2012).

A criação do Acampamento 08 de Março, em 2012, não foi um fato isolado, mas sim uma ação estratégica articulada por mulheres e por movimentos de luta pela terra, com o objetivo de denunciar a improdutividade de uma área pública e de reivindicar sua destinação para fins de Reforma Agrária. Desde então, as famílias enfrentam um processo contínuo de resistência frente à ameaça de despejo, à violência institucional e às contaminações provocadas pelo uso ilegal de agrotóxicos nas proximidades (ROCHA, 2021; MAPA DE CONFLITOS, 2012).

A ausência de uma política fundiária eficiente e a morosidade na regularização da posse do território perpetuam a insegurança jurídica das famílias acampadas. Ainda assim, como afirma Rocha (2021), o acampamento resiste por meio da solidariedade, da organização interna

e da articulação com redes de apoio, transformando uma área antes abandonada em espaço de vida, produção e educação popular.

O processo judicial que trata da situação do Acampamento 08 de Março, registrado sob o nº 0005698-44.2012.8.07.0018, tramita na Vara de Meio Ambiente, Desenvolvimento Urbano e Fundiário do TJDFT. De acordo com o participante 89, depois de anos de espera e de uma perícia homologada que comprovou o deslocamento fraudulento de matrícula, o processo está na fase de alegações finais, última etapa antes da sentença.

Documentos oficiais reforçam esse quadro. Em 2013, a Secretaria-Geral da Presidência já reconhecia que a área era pública e que a perícia atestava a irregularidade do título apresentado (BRASIL, 2013). A SEAGRI/DF, no mesmo ano, registrou a situação como "sub judice" em reunião do CPA (GDF/SEAGRI, 2013). Mais recentemente, em 2024, a CLDF reiterou que a Terracap se posicionava a favor da destinação da área ao Incra e à SPU, condicionada ao desfecho do processo (CLDF, 2024).

Enquanto a decisão não é proferida, as famílias permanecem em um limbo jurídico: ocupando 3 hectares destinados à moradia e aproximadamente 14 hectares de produção, mas sem garantia definitiva. O participante 89 sublinha que a morosidade judicial não é neutra, e funciona como forma de pressão, desgastando as famílias e favorecendo interesses privados. Mesmo assim, a expectativa é que, diante da robustez das provas e da fragilidade da defesa do fazendeiro, a decisão final seja favorável à Reforma Agrária.

2.8 NA BEIRA DO CERRADO E DA CIDADE: A COMUNIDADE AGROECOLÓGICA JOSÉ WILKER COMO TERRITÓRIO DE DISPUTA E CUIDADO

Eu espero ansioso chegar a Reforma Agrária
Quero ter meu lugarzinho e semear muitas sementes
Para acabar com a fome que maltrata tanta gente
Quero ver a juventude trabalhando livremente

Dalvan - *Quero Terra*

A história da ocupação e da permanência na terra sempre esteve entrelaçada à luta por dignidade, justiça social e reconhecimento de modos de vida alternativos à lógica hegemônica

do capital. No coração do Distrito Federal, a Comunidade Agroecológica José Wilker representa uma dessas experiências insurgentes, enraizada em práticas solidárias, no cuidado coletivo e na construção de um território popular agroecológico.

A Comunidade Agroecológica José Wilker surgiu no início da década de 2010, em um território anteriormente abandonado e desassistido pelo poder público, situado na zona rural do Distrito Federal. Os relatos dos moradores convergem para o período entre 2012 e 2014 como o momento de consolidação da ocupação por um grupo de famílias oriundas de diferentes contextos de vulnerabilidade urbana e rural.

Figura 18 - Comunidade Agroecológica José Wilker.

Fonte: Acervo da pesquisadora, abril de 2024.

A escolha pelo nome “José Wilker” ocorreu logo após a morte do ator e diretor brasileiro em 2014. Segundo os relatos, foi uma homenagem espontânea proposta pelas mulheres da comunidade, que se sentiam próximas de sua imagem pública e de sua trajetória na dramaturgia. Com o passar dos anos, o nome passou a ser criticado por parte das famílias, por não guardar relação direta com a luta pela terra, com a Reforma Agrária ou com a Agroecologia. Geralmente a escolha do nome do Acampamento e Assentamento é um processo simbólico muito importante para a comunidade como um todo, e o nome escolhido costuma refletir características importantes do grupo, aquilo em que acreditam e seus valores, tudo isso a partir

da escolha de quem decidem homenagear com o nome que representará a luta pela terra, pela dignidade, pela justiça social, naquele território de luta.

Ainda assim, chegou-se ao consenso de que uma mudança de nome, naquele momento, inviabilizaria os processos legais em curso. Isso porque o nome "Comunidade Agroecológica José Wilker" já estava vinculado a cadastros oficiais, trâmites de concessão de uso da terra e registros institucionais.

Curiosamente, porém, a trajetória de José Wilker carrega conexões que só se tornaram visíveis mais tarde, no processo de reconstrução da memória do território. O ator participou, nos anos 1960, do espetáculo "Julgamento em Novo Sol", do Grupo Oficina, uma peça sobre Reforma Agrária encenada na Granja do Torto, em Brasília, durante o governo João Goulart. Décadas depois, Wilker também narrou, ao lado de Lucélia Santos, o documentário "Terra para Rose", que retrata a história de uma militante do MST assassinada durante a luta pela terra. Esses episódios, desconhecidos pelos moradores à época da escolha do nome, atribuem hoje novas camadas de sentido a essa decisão coletiva.

Localizada próxima ao Polo de Cinema e Vídeo Grande Otelo, em Sobradinho, a comunidade carrega um nome que, embora não tenha sido pensado como manifesto político, hoje pode ser lido como uma coincidência histórica carregada de justiça poética. A arte, a terra e a resistência se cruzam nos lugares mais inesperados, inclusive na memória de um nome.

Os primeiros anos foram marcados por precariedade estrutural, ausência de serviços públicos e insegurança jurídica. Contudo, como ocorre em muitos processos de autoconstrução territorial, foi nesse contexto adverso que se consolidaram os vínculos solidários, as práticas agroecológicas e as redes de apoio mútuo.

Segundo relatos de moradores, apesar de ter havido algum apoio inicial no processo de ocupação, a tentativa reiterada de alguns grupos de subjugar a coletividade ao domínio de poucos acabou fragilizando a coletividade e os rumos do território, desorganizando as tentativas de construir um processo democrático. Apesar disso, afirmam terem retomado esse processo a partir da expulsão de tais grupos, e afirmam que a organização da comunidade e sua permanência no geral têm sido conduzidas de forma independente, com base em decisões coletivas, autogestão e articulações horizontais entre famílias que buscam um modo de vida em harmonia com a natureza e fora da lógica da especulação fundiária. *"A gente chegou aqui com nada. Era só mato, e um medo danado de perder tudo. Mas fomos ficando, limpando, plantando, juntando força. E assim nasceu a comunidade."* (Participante 38, Comunidade Agroecológica José Wilker). Desde então, a Comunidade Agroecológica José Wilker

consolidou-se como um território onde o pertencimento é construído no cotidiano, por meio da prática, da memória e da relação coletiva com a terra.

Figura 19 - Fotos mostram momentos do processo inicial de ocupação do território na Comunidade Agroecológica José Wilker.

Fonte: Acervo da Comunidade Agroecológica José Wilker. Fotos expostas durante evento na comunidade

2.8.1 Disputar a permanência: a luta fundiária na Comunidade

A Comunidade José Wilker ocupa uma área pública de domínio do Governo do Distrito Federal, com gestão atribuída à Terracap. Assim como outras ocupações rurais no DF, o território da comunidade é alvo de indefinição fundiária crônica, o que gera insegurança jurídica, risco de despejo e dificuldades de acesso a políticas públicas estruturantes.

Além da ausência de posse formal, a comunidade também vivenciou um episódio emblemático da instabilidade institucional que marca a política fundiária no Distrito Federal. A área chegou a ser formalmente cedida pelo Instituto Brasília Ambiental (IBRAM) às famílias

acampadas. No entanto, anos depois, essa decisão foi revogada por outro órgão do Estado, sob a justificativa de que teria havido uma "confusão" quanto à destinação da área. Segundo os relatos dos moradores, o caso passou a ser compreendido como parte de um jogo político de interesses fundiários, impulsionado pela valorização imobiliária da região, que tem sido ocupada progressivamente por condomínios de alto padrão.

Figura 20 - Vista do território e áreas vizinhas por satélite.

Fonte: Google maps, 2025.

A comunidade está localizada em um remanescente rural cercado por urbanização intensa, em uma área que abriga nascentes, fauna e flora nativas do cerrado, cultivo agroecológico e convencional, portanto é claramente uma área em disputa por diferentes destinações do espaço físicos que revelam diferentes projetos de sociedade. Essa condição a torna ainda mais estratégica e vulnerável. A luta pela permanência, portanto, não se dá apenas contra a burocracia, mas também contra o avanço do capital sobre o território e sobre o direito à vida digna.

Apesar da presença contínua das famílias por mais de uma década, a área foi destinada oficialmente para fins de Reforma Agrária e essa Destinação foi posteriormente revogada. A comunidade reivindica o direito de permanência com base no uso social e ambiental da terra, como prevê o artigo 186 da Constituição Federal, e tem buscado apoio institucional para avançar em processos de regularização via concessão de uso. *"A gente não quer o papel de dono. A gente quer respeito, a chance de plantar e viver em paz. Se o governo desse um termo*

de uso coletivo, já mudava tudo." (Participante 40, Comunidade Agroecológica José Wilker, integrante da comissão de articulação política).

Nos bastidores da luta fundiária, há relatos de pressões de agentes interessados na comercialização irregular dos lotes, o que revela uma tensão interna constante entre o projeto coletivo da comunidade e tentativas de individualização da terra, muitas vezes estimuladas por agentes externos.

Figura 21 - Mapa usado para a divisão das parcelas entre os moradores. Documento Compartilhado e fotografado durante a pesquisa de campo.

Fonte: Acervo da pesquisadora.

A ausência de resposta formal do Estado alimenta esse cenário ambíguo e vulnerável. De acordo com a fala de um dos moradores, o impasse é também afetivo e simbólico: *"É viver um dia de cada vez. Não sabe se amanhã vai ter que sair ou não, mas o que já plantou aqui ninguém tira. Nem a memória, nem o sonho"* (Participante 39, Comunidade Agroecológica José Wilker).

Essa condição de instabilidade jurídica afeta diretamente o acesso da comunidade a programas como o Programa de Aquisição de Alimento (PAA), o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), que permitiriam comercializar a produção, além acesso a políticas públicas de fomento por meio de linhas de crédito, assistência técnica e financiamento produtivo, como o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf),

dentre outras políticas públicas somente disponíveis para territórios regularizados. Assim, a demora na regularização fragiliza os territórios, as relações e as possibilidades, prejudicando a organicidade, os vínculos e a proteção que a presença de ambas as comunidades oferece aos territórios, no sentido de mantê-los livres da especulação, urbanização, degradação, atuando como guardiões socioambientais dos territórios.

Apesar disso, permanece em uma condição paradoxal. Está presente nas rotinas do Estado, é mencionado em atos administrativos, cartografado em bases públicas e reconhecido como espaço de moradia e produção. Ainda assim, segue sem regularização fundiária formal. Essa ausência de titulação funciona, na prática, como um dispositivo de controle: um modo de manter famílias em permanente vulnerabilidade, sempre à espera de um reconhecimento que nunca se concretiza.

No Diário Oficial do Distrito Federal de 29 de março de 2023 (nº 61, p. 74), a Agência Reguladora de Águas, Energia e Saneamento Básico (ADASA) publicou uma série de indeferimentos de pedidos de outorga de uso de recursos hídricos subterrâneos na região da DF-335, Sobradinho/DF. Todos os processos fazem referência direta ao Assentamento José Wilker, mencionando as chácaras e quilometragens internas, e apresentam o mesmo motivo para a negativa: "ausência de documentação relativa à regularização fundiária, emitida por autoridade competente, conforme inciso III do artigo 1º da Resolução ADASA nº 06, de 1º de julho de 2016" (ADASA, 2023). A outorga era solicitada para fins elementares: consumo humano, irrigação de culturas, criação e dessedentação de animais. Ou seja, o Estado reconhece, por meio de seus próprios autos, que há ali um modo de vida rural consolidado. Reconhece a moradia, o trabalho e a produção, mas nega o direito à água com base na ausência de um documento cuja emissão depende dele mesmo.

Essa lógica revela um círculo de dependência burocrática: não se autoriza a água porque não há título da terra, e o título da terra não avança porque o processo de regularização se arrasta em alguma gaveta institucional. O que se tem, então, é um tipo de "jurisprudência administrativa" informal, uma repetição de atos e despachos que constroem uma norma prática de exclusão. Na linguagem das políticas públicas, é o não-dito que governa. O Estado aparece, regula, exige, nega e se retira, mantendo o território em um limbo onde toda presença é condicionada à ausência. Como observam Acselrad, Mello e Bezerra (2009), a justiça ambiental se define não apenas pelo acesso aos recursos, mas pela forma como o Estado regula o direito de tê-los; e essa regulação, seletiva e excludente, é também forma de injustiça.

Ao mesmo tempo, os próprios documentos oficiais cartografam a comunidade como espaço legítimo. O Censo Demográfico de 2022 identifica o setor censitário 530010805100448 com o nome “Acampamento José Wilker / Assentamento José Wilker”, descrevendo seus limites territoriais a partir de referências concretas, trevo de acesso, condomínios vizinhos, rodovia DF-335, e a Área de Proteção Ambiental do Planalto Central (IBGE, 2022). Isso significa que, para fins estatísticos e geográficos, o território é reconhecido como unidade socioespacial. A comunidade não é invisível: está nos mapas, nos relatórios e nas planilhas do próprio Estado.

Mas o reconhecimento, quando não gera direito, produz apenas uma forma sofisticada de controle. O mesmo governo que reconhece a existência do assentamento, em 2023, publica despachos de indeferimento de regularização fundiária. A justificativa é burocrática: “desatualização cadastral” ou “falta de interesse de agir do interessado”. O efeito, contudo, é político. A ausência de regularização é convertida em culpa do morador, e não em expressão da morosidade estatal. A lentidão, que é estrutural, aparece travestida de desatenção individual. Essa inversão de responsabilidades transforma a desigualdade em procedimento, e o descumprimento do Estado em regra administrativa.

No mesmo período, a Secretaria de Agricultura do DF menciona o assentamento em reuniões do Conselho de Política Agrícola e de Regularização Fundiária, reconhecendo que a “área está sub judice, mas a SEAGRI dará encaminhamento” (SEAGRI/DF, 2023). A frase é reveladora: o Estado sabe que o território existe, mas declara-o suspenso, à espera de si mesmo. Entre o reconhecimento e o encaminhamento, as famílias seguem produzindo, resistindo e se organizando em condições precárias. A espera, aqui, se torna política. Walter Benjamin (1985) já advertia que o tempo histórico é um campo de poder: há os que fazem esperar e os que são obrigados a esperar. No caso do José Wilker, o tempo opera como forma de disciplinamento. A regularização não é negada de uma vez; é adiada indefinidamente.

A comunidade também aparece em registros cotidianos da administração pública, inclusive em boletins da Polícia Militar, que mencionam patrulhamento na “DF-335, Km 04, Polo de Cinema, Assentamento José Wilker - Sobradinho/DF” (PMDF, 2023). Essa presença institucional constante, seja técnica, policial ou administrativa, mostra que o Estado está ali. Ele entra, fiscaliza, monitora, recolhe dados, indeferimentos e relatórios. O que falta não é o Estado, mas o reconhecimento jurídico de sua própria presença. A ausência, nesse caso, é uma forma de controle ativo. Como aponta Breilh (2006), a produção de vulnerabilidade não é natural nem

espontânea: ela é estruturada socialmente e atravessada por decisões políticas que determinam quem pode ou não reproduzir a vida com dignidade.

Não há, até o momento, decisões judiciais conhecidas que tratem diretamente da Comunidade Agroecológica José Wilker como parte formal em processos de reintegração de posse ou despejo, segundo buscas no Tribunal de Justiça do Distrito Federal e Territórios (TJDFT). O que há é o registro administrativo persistente, os indeferimentos de água, os processos de regularização não concluídos e o patrulhamento sistemático. Essa conjugação de reconhecimento e suspensão forma o que se pode chamar de "presença controlada": o território existe o suficiente para ser vigiado, mas não o bastante para ser protegido.

Em síntese, a Comunidade Agroecológica José Wilker é reconhecida, delimitada e administrada, mas não regularizada. O Estado aparece em cada página do processo, em cada negativa e em cada mapa, e mesmo assim mantém o território num estado de espera crônica. Essa suspensão prolongada corrói a organicidade da vida coletiva, fragiliza vínculos comunitários e limita o acesso a políticas públicas. Ao negar água, terra e estabilidade jurídica, o Estado participa ativamente da produção da precariedade. E é justamente nesse ponto, entre o reconhecimento e a recusa, que se revela o caráter político da "burocracia": um modo de governar pela lentidão, de controlar pelo cansaço, de perpetuar a desigualdade pela promessa adiada de regularização.

2.8.2 Nem assentados, nem ilegais: territórios vivos na contramão da regularização

O Movimento de Luta pela Terra (MLT) teve papel importante durante o processo inicial de formação da comunidade, segundo diversos relatos de moradores da Comunidade. No entanto, o MLT não participa mais de sua atual gestão devido ao envolvimento de seus representantes, junto a outros grupos que já transitaram pela Comunidade e que foram eventualmente afastados pela coletividade. As razões incluem práticas consideradas graves, como denúncias de apropriação indevida de lotes, venda ilegal de parcelas do território, posse irregular de armas de fogo e até prisões de envolvidos. Esses episódios marcaram um ponto de inflexão para a coletividade, que passou a priorizar outras formas de organização interna.

Atualmente, a associação que figura oficialmente nos processos burocráticos da comunidade é a ASTRACAF (Associação dos Trabalhadores Rurais e Agricultores Familiares),

e tem tomado a frente como interlocutora nas tratativas fundiárias. Seus representantes, também acampados na Comunidade, citam várias conquistas e avanços no reconhecimento jurídico do acampamento desde a criação da Associação, especialmente devido à organização documental e a seriedade com que os processos de prestação de contas e condução dos processos de jurídicos junto aos órgãos responsáveis, bem como às redes e conexões que têm sido estabelecidas entre a população do José Wilker e poder público local no sentido de atuar sobre a causa posta no território.

Ainda assim, alguns desafios permanecem, especialmente no que diz respeito à representatividade e à coerência entre prática e discurso. A associação realiza as prestações de contas de forma clara durante as reuniões comunitárias, o que demonstra compromisso com a transparência. No entanto, o caráter obrigatório das mensalidades e o modo como as cobranças são conduzidas, considerada por alguns como cobrança vexatória[12], têm gerado incômodos entre moradores e acendido um alerta para os limites éticos dessas práticas no interior do coletivo, principalmente em razão das dificuldades financeiras enfrentadas por parte de muitas das famílias. Esses aspectos evidenciam a importância de construir mecanismos mais sensíveis à realidade diversa do território, especialmente em um contexto no qual grande parte das famílias vivem em situação de vulnerabilidade socioeconômica.

Outro ponto crítico diz respeito à condução religiosa dos eventos comunitários. Segundo relatos a associação mais atuante tem orientado a realização de celebrações públicas com forte caráter evangélico neopentecostal, o que resulta, segundo moradores, em um apagamento velado de outras expressões de fé presentes no território, como religiosidades afro-brasileiras, católicas ou de matriz popular. Embora isso nem sempre ocorra de forma explícita, o predomínio de uma única narrativa celebratória é percebido por algumas famílias como fator excludente e reducionista.

Ainda assim, reconhece-se que a atuação da ASTRACAF tem sido fundamental para dar andamento aos trâmites legais de permanência da comunidade. Com conhecimento técnico na área do direito fundiário, os representantes da associação acompanham processos, mantêm a comunidade informada e têm contribuído para avanços importantes na luta pelo reconhecimento do território.

[12] O Código de Defesa do Consumidor, em seu artigo 42, parágrafo único, estabelece que *"o consumidor inadimplente não será exposto ao ridículo, nem será submetido a qualquer tipo de constrangimento ou ameaça"*, sendo vedadas as chamadas cobranças vexatórias, mesmo em contextos comunitários.

2.8.3 Segurar o coletivo com as próprias mãos: autogestão e participação

A autogestão é um dos pilares que sustentam a Comunidade Agroecológica José Wilker desde sua origem. Seus moradores desenvolveram práticas cotidianas de organização coletiva, garantindo o funcionamento da vida comunitária por meio da participação ativa nas decisões e da construção de regras de convivência baseadas no diálogo e na horizontalidade.

As reuniões entre os moradores são as principais ferramentas decisórias, reunindo os moradores para tratar de diversos temas, como o andamento dos processos relacionados à questão da terra, partilhas de responsabilidades, uso da água, além da organização de mutirões, festas e outras questões que envolvem a coletividade. Também existem coletivos informais que se articulam por afinidades temáticas, como o grupo de mulheres, a produção agroecológica e o cuidado com a espiritualidade. São nesses espaços, muitas vezes invisibilizados pelos registros oficiais, que a vida política cotidiana acontece.

A comunidade construiu mecanismos próprios de autogestão, por vezes mais horizontais e flexíveis. Essa autonomia nem sempre significou ausência de conflitos, ao contrário, a coletividade já vivenciou afastamentos de lideranças, denúncias internas e momentos de instabilidade. Ainda assim, o que se mantém é uma escolha coletiva por formas de organização mais próximas da realidade concreta e das possibilidades do grupo.

O desafio maior, segundo alguns moradores, é manter o espírito coletivo em tempos de cansaço e desgaste, especialmente diante da insegurança fundiária, da sobrecarga de responsabilidades e da dificuldade de conciliar visões distintas dentro de um mesmo espaço. Como relatado por uma moradora:

> A gente tenta dividir as tarefas, mas tem horas que pesa. Tem quem carrega mais, tem quem some. E tem quem só aparece quando precisa. Mas mesmo assim, a gente não desiste. Porque viver em coletivo também é aprender com o tropeço (Participante 42, Comunidade Agroecológica José Wilker. Entrevista realizada em 04/04/2024).

Essa dimensão política do cotidiano é o que transforma a comunidade em um território educativo vivo, onde se aprende com a terra, com os outros e com os próprios erros. Como destacam Sorrentino et al. (2017), os territórios populares exigem coerência entre prática e discurso, com espaço para a escuta, o dissenso e o reconhecimento dos diversos saberes e modos de vida. "*Nem sempre é fácil. Às vezes a gente discute, briga, mas depois volta e conversa de novo. É assim que a gente segura o coletivo: conversando. A gente aprende junto, mesmo errando"* (Participante 38, Comunidade Agroecológica José Wilker, abril de 2024).

Dessa forma, manter o coletivo de pé não é apenas uma estratégia de sobrevivência diante da ausência do Estado, mas também uma escolha política e epistemológica que aponta para outros modos de vida possíveis, baseados na solidariedade, na corresponsabilidade e na autodefinição do comum.

2.9 O TEMPO QUE DESGASTA E A TERRA QUE DIVIDE: CONTRADIÇÕES NO CORAÇÃO DO COLETIVO

Existem dois projetos em jogo, isso já está claro
contradições entre sem-terra e latifundiário
Pois um projeto é liberdade, vida e produção
o outro injustiça, morte e especulação.

Zé Pinto - *Não somos covardes*

A luta pela terra, marcada historicamente por enfrentamentos com o latifúndio, o Estado e o capital imobiliário, carrega também contradições internas que nem sempre são visíveis no discurso político unificado dos movimentos. Nos dois territórios pesquisados essas contradições aparecem com força nas entrelinhas da convivência cotidiana e nas disputas simbólicas e materiais entre os próprios sujeitos da luta.

Entre as mais evidentes, destaca-se o prolongado processo de espera pela regularização e pelo tão sonhado assentamento. A ausência de definição jurídica sobre o uso da terra, a morosidade dos órgãos responsáveis e a indefinição sobre o futuro dos territórios provocam não apenas insegurança, mas também desgaste das relações coletivas. A espera, que deveria unir pela esperança, fragmenta pela exaustão.

A espera não é apenas um intervalo entre a ocupação e o reconhecimento formal. É um instrumento de poder. O tempo, controlado pelo Estado e por sua burocracia, transforma-se em um campo de disputa simbólica e política. Walter Benjamin (1985) já havia mostrado que o tempo histórico é sempre uma construção política: há os que esperam e os que fazem esperar. A lentidão institucional produz cansaço, desmobiliza e, sobretudo, disciplinariza o desejo coletivo, fazendo com que o sonho de terra se converta, pouco a pouco, em sobrevivência cotidiana. Henri Lefebvre (1991) chama isso de “produção social do tempo”: o modo como as

estruturas de poder organizam a experiência e o ritmo da vida, impondo uma temporalidade que se sobrepõe à vontade dos sujeitos.

É nesse ponto que a contradição se manifesta como categoria viva. O mesmo tempo que funda a esperança é o que corrói o ânimo; a mesma espera que dá sentido à luta é a que ameaça esvaziá-la. Marx (2013), ao tratar do caráter contraditório das relações sociais, explicava que os processos históricos carregam simultaneamente as forças de reprodução e de ruptura. A espera prolongada encarna esse duplo movimento: mantém o vínculo com o projeto coletivo, porque as pessoas ainda acreditam, mas também alimenta a fadiga e a dúvida. Em outras palavras, a contradição se materializa no tempo. O sujeito luta contra o latifúndio, mas também contra o calendário do Estado.

Essa espera é, portanto, parte da estratégia de contenção. A burocracia age como forma de violência lenta, o que Veena Das (2007) chama de "descida ao ordinário da violência": ela se infiltra no cotidiano, naturaliza-se, torna-se rotina. Nos processos de regularização fundiária, o Estado não precisa expulsar com tratores; basta não decidir. Essa indecisão calculada mantém os territórios em suspensão, impedindo o avanço da autonomia e fragilizando o tecido coletivo. As reuniões que se repetem, as idas e vindas aos órgãos públicos, as promessas que não se concretizam, tudo isso compõe uma coreografia de espera que, sob aparência de legalidade, opera a desmobilização.

A esse fenômeno, Henri Acselrad (2010) atribui o nome de "ambientalização das desigualdades": o Estado cria mecanismos de gestão que deslocam o conflito político para o campo técnico, transformando o direito à terra em processo administrativo. Quando a luta se converte em protocolo, o corpo coletivo se cansa, e é justamente nesse cansaço que a dominação se reproduz. A espera, ao mesmo tempo em que é vivida como promessa, é também vivida como armadilha histórica.

Em contextos onde os compromissos coletivos se sobrepõem aos individuais, o cansaço crônico diante da burocracia e da negligência estatal acaba abrindo espaço para desconfianças, disputas por poder e desalento. "*Tem muita gente que tá cansada. Cansada de reunião, de promessa, de assinatura que nunca vem. Aí começam os boatos, os conflitos, e cada um começa a pensar no seu. Isso atrapalha demais*" (Participante 36, Comunidade José Wilker).

Aqui, a contradição se adensa: a espera, inicialmente vivida como experiência compartilhada, transforma-se em campo de fragmentação interna. Gramsci (1999) nos lembra que a hegemonia se sustenta não apenas na coerção, mas na direção moral e intelectual que unifica um grupo em torno de um projeto. Quando essa direção se perde, não por divergência

ideológica, mas por desgaste existencial, o bloco histórico se fratura. As promessas adiadas e a ausência do Estado funcionam, então, como força centrífuga, deslocando a solidariedade para o campo da desconfiança.

Essas fissuras não significam ausência de consciência política; pelo contrário, revelam o modo como o sujeito coletivo experimenta o conflito entre o ideal e o possível. Paulo Freire (1996) ensinava que a consciência crítica nasce no confronto com os limites concretos da realidade, e não na idealização. Quando os sujeitos percebem que o sistema de mediações institucionais foi desenhado para desgastar, surge o que ele chamava de "consciência contraditória": aquela que reconhece a injustiça, mas ainda não dispõe dos meios para superá-la. O desalento é parte desse processo; ele carrega, em si, um potencial reflexivo.

Michael Löwy (2005) amplia essa leitura ao afirmar que o momento de crise é também o momento de clareza histórica. É quando o movimento reconhece que o inimigo não está apenas fora, nos fazendeiros, no capital, mas também nas estruturas que se infiltram no próprio cotidiano, nas hierarquias internas, nas pequenas disputas internas. Essa percepção dolorosa é o que permite reorganizar o projeto emancipatório. A contradição, portanto, não é o contrário da unidade, mas a sua condição. O coletivo que se reconhece dividido encontra, no próprio conflito, o impulso para recriar suas formas de solidariedade.

Gramsci (1999) diria que é nesse limiar que se decide se o grupo se torna massa passiva ou sujeito político. O cansaço, quando reconhecido, pode ser ponto de partida para um novo tipo de organização, mais autônoma, menos ingênua diante do Estado. Ao identificar que a espera é uma tecnologia de controle, os sujeitos também descobrem a potência de seus próprios ritmos: as assembleias, os mutirões, as redes de apoio que resistem apesar da inércia institucional. A contradição deixa de ser apenas fraqueza e se torna diagnóstico, revelando o quanto a força coletiva sobrevive mesmo em meio ao desgaste.

Esse processo de enfraquecimento coletivo se acentua com a emergência de projetos individuais dentro dos territórios. A defesa da posse coletiva da terra, princípio político central para os movimentos de Reforma Agrária, começa a ser ameaçada por parte dos ocupantes que desejam ter o seu lote registrado em nome próprio, buscando autonomia jurídica, acesso a crédito rural ou mesmo valorização patrimonial. Aqui se instala uma das contradições mais delicadas: o confronto entre os princípios de uma organização coletiva e os desejos legítimos de segurança individual.

Além disso, nos dois territórios analisados, foram registrados casos, ainda que não sistemáticos, de venda de lotes, cessão informal de áreas e tentativas de tomada de poder por

pequenos grupos que se colocam como representantes do coletivo, mas não necessariamente ocupam de fato esse lugar. Há relatos de imposições verticais que vão contra o princípio da coletividade como espaço legítimo de decisão: “Teve gente vendendo lote, sim. Teve gente que já saiu, cansou, vendeu por fora. E tem também os que querem mandar em tudo, decidir por todo mundo, mas nem são os que estão aqui no dia a dia” (Participante 33, Acampamento 08 de Março).

Essas situações mostram como a contradição não está apenas entre o movimento social e o Estado, mas também no interior da própria organização, onde o poder, ainda que com outra roupagem, pode reproduzir as mesmas estruturas hierárquicas que se pretendia combater. Gramsci (1999) chamava atenção para esse ponto ao distinguir “dirigentes” de “dominadores”: toda direção política corre o risco de degenerar em dominação quando se desconecta da base e do processo educativo coletivo. O gesto de “decidir por todos”, no caso dos territórios, não é um desvio moral individual, é a expressão de um campo de forças contraditório, onde a experiência da horizontalidade se choca com a cultura política autoritária sedimentada pela história.

Esse fenômeno, amplamente analisado por José de Souza Martins (1981; 1989), atravessa o campesinato brasileiro desde as primeiras Ligas Camponesas: movimentos que nascem da solidariedade, mas operam dentro de uma sociedade profundamente hierarquizada. Por isso, a organização popular vive sob o desafio permanente de não se tornar aquilo contra o que luta. No plano empírico, o que parece “falta de unidade” é, na verdade, o modo como as estruturas sociais e simbólicas do poder atravessam a vida coletiva, mesmo entre sujeitos comprometidos com a transformação.

A contradição, nesse sentido, é pedagógica. Paulo Freire (1996) lembra que o conflito é o momento em que a consciência se refaz. Quando o grupo percebe que a autoridade pode reaparecer entre os seus, é possível reconstruir formas de autogestão mais democráticas, pautadas na escuta e na corresponsabilidade. É nesse processo de autocrítica que a coletividade se torna realmente política, não pela ausência de conflito, mas pela capacidade de lidar com o conflito sem se dissolver.

Michael Löwy (2014) chama esse tipo de experiência de “contradição emancipadora”: aquela que, em vez de paralisar, reabre a imaginação social. Ao reconhecer o risco da reprodução hierárquica, os territórios reafirmam a necessidade de vigilância ética e política sobre si mesmos. Isso é o que distingue o projeto emancipatório da mera gestão de interesses: a disposição para revisar, reformar e reinventar os próprios modos de decidir.

Essa tensão se intensifica quando se observa a disputa entre tradição e inovação: de um lado, a memória da ocupação feita pelo coletivo, da construção em mutirão, as assembleias no sereno, o cultivo compartilhado da terra e da mística; de outro, o avanço de práticas individualizantes que buscam eficiência, mecanização e até a formalização da propriedade como segurança pessoal, especialmente após tantos anos de acampamento e com uma população que tem sobretudo idosos – e carece, portanto, de alguma segurança nesse sentido. Trata-se de um embate entre modos de vida que coexistem no mesmo território, mas nem sempre se reconhecem mutuamente como legítimos.

Essa disputa entre memória coletiva e racionalidade produtiva é uma das expressões mais complexas da contradição contemporânea no campo. Enrique Leff (2006) fala de uma "crise de sentido" da modernidade, em que o conhecimento técnico e a eficiência econômica se sobrepõem às formas simbólicas e relacionais de existência. No interior dos territórios, essa crise se traduz em dilemas práticos: aceitar uma máquina que reduz o trabalho físico, mas rompe o mutirão; buscar produtividade, mas perder o tempo lento da conversa e do cuidado. A tensão entre tradição e inovação, portanto, não é apenas uma questão de escolha produtiva, é o retrato da disputa entre duas racionalidades: uma instrumental, centrada na eficiência; outra comunitária, orientada pelo valor de uso e pelo vínculo social.

Walter Benjamin (1985) ofereceu uma chave potente para pensar esse impasse. Ao tratar do progresso como "tempestade que empurra o anjo da história", ele mostra como a promessa de avanço técnico carrega, muitas vezes, destruição de experiências e memórias. Nos territórios camponeses, cada inovação introduzida (um trator, um novo modelo de cultivo, um crédito bancário) traz consigo uma pergunta: a que custo o novo se impõe sobre o comum? A contradição aqui é temporal: enquanto o Estado exige produtividade imediata, o ritmo da vida camponesa insiste na duração, na reciprocidade, no tempo da terra.

É também uma contradição geracional e afetiva. Os mais velhos tendem a guardar o valor do trabalho partilhado e do sentido comunitário do território, enquanto os mais jovens, diante da precariedade e do medo do fracasso, buscam estabilidade material. Como observa Maria Paula Meneses (2020), os projetos de futuro são atravessados por heranças coloniais que fazem da modernização uma promessa de dignidade. Mas, para os povos e comunidades tradicionais, dignidade não se mede pela eficiência, mede-se pela capacidade de permanecer. Essa permanência é política, porque desafia o tempo acelerado do capital e reinscreve o território no campo da vida.

A coexistência desses modos de vida, ainda que tensa, é também a força do coletivo. Catherine Walsh (2009) destaca que a interculturalidade crítica implica conviver com diferenças sem anulá-las, assumindo que a harmonia é menos importante que a possibilidade de diálogo. Nos territórios, essa convivência é uma prática de tradução: transformar conflito em conversa, diferença em aprendizado. A contradição, mais uma vez, não é o oposto da unidade, é o tecido que a mantém viva.

Marx (2011) já havia indicado que o capitalismo produz sujeitos moldados pelo princípio da propriedade privada, fazendo com que o imaginário de segurança se confunda com o da posse. Assim, mesmo quando os sujeitos lutam por uma terra comum, trazem em si as marcas do mundo que querem transformar. Essa é a contradição profunda da emancipação: a luta pelo novo se faz com as categorias do velho. E é por isso que o processo de Reforma Agrária não pode ser reduzido à distribuição de terras, trata-se também de uma transformação simbólica, de uma reeducação do olhar sobre o que é "ter", "pertencer" e "viver em comum".

Gramsci (1999) chamaria essa tensão de disputa pela direção moral e intelectual do coletivo. O sentido de propriedade, quando internalizado, não se rompe apenas por decreto, ele se desarticula lentamente, através de práticas e pedagogias de convivência. A hegemonia se refaz nos gestos diários, nas assembleias, nas reuniões de divisão de tarefas. E quando a luta se prolonga por anos sem resposta do Estado, os valores dominantes voltam a se infiltrar: o medo do futuro, a vontade de garantir o lote "para os filhos", a percepção de que o esforço individual pode valer mais que o pacto coletivo. A contradição, aqui, é dupla: o mesmo desejo de segurança que moveu a luta pela terra passa a ameaçar o próprio projeto que a originou.

A teoria crítica latino-americana tem insistido nesse ponto. Catherine Walsh (2009) e Arturo Escobar (2018) destacam que o colonialismo não é apenas uma estrutura externa, mas também uma forma de subjetividade: penetra nos modos de sentir, desejar e projetar futuro. No campo brasileiro, isso se manifesta quando o Estado fomenta políticas que individualizam a posse e transformam assentados em pequenos empreendedores rurais, deslocando o horizonte político para a lógica mercantil. A titulação individual, apresentada como conquista, é também um mecanismo de recolonização silenciosa, pois reintroduz o mercado no coração do território conquistado pela luta.

Sérgio Sauer (2010) alerta que esse processo cria uma contradição estrutural nos assentamentos: a forma jurídica da propriedade mesmo sob o rótulo de "Reforma Agrária" pode reproduzir as mesmas desigualdades que a luta pretendia superar. Ao buscar segurança, o sujeito é levado a reintegrar-se ao circuito de acumulação que o havia excluído. A

mercantilização da terra, como mostra Ariovaldo Umbelino de Oliveira (1991), avança justamente por meio dessas brechas: é nas desistências, nas vendas informais, nos registros individuais que o capital encontra o caminho de volta.

Paulo Freire (1987) ajuda a compreender o caráter pedagógico dessa contradição. A experiência da coletividade é um processo de conscientização permanente, em que os sujeitos aprendem com o conflito e não apesar dele. Quando o grupo debate a titulação, não está apenas discutindo o destino da terra, mas o sentido da liberdade. E é nesse diálogo tenso, entre autonomia e interdependência, que se constrói a consciência crítica, que não apaga a contradição, mas a habita como condição de aprendizado.

A esse respeito, Sauer (2010) já advertia que a titulação individual, mesmo quando defendida sob o argumento de autonomia, abre brechas para a mercantilização do território, tornando os assentamentos vulneráveis à pressão do mercado. Oliveira (1991) complementa ao afirmar que, onde há terra regularizada individualmente, o capital imobiliário avança, muitas vezes comprando ou cooptando silenciosamente os que já estão desiludidos com a lentidão do Estado.

Essas análises evidenciam como a contradição não se reduz à oposição entre dominados e dominantes, mas atravessa o próprio campo popular. Marx e Engels (1848) já advertiam que toda revolução enfrenta o risco de ver suas energias absorvidas pelas estruturas que combate. Löwy (2014) chama isso de "dialética da esperança e da cooptação": quanto mais se avança em conquistas, mais sutis se tornam as formas de neutralização. No caso da Reforma Agrária, a regularização fundiária individual representa essa ambiguidade: dá aos camponeses um direito formal, mas, ao mesmo tempo, os reintroduz na lógica de valorização mercantil.

É justamente aqui que a contradição se transforma em categoria metodológica. Observar as fissuras internas, expressas no desejo de autonomia, no medo da perda, na tentação da segurança, não significa deslegitimar a luta, mas compreendê-la em sua concretude. Como lembra Martins (1989), o campesinato vive "entre o ser e o não ser" do capitalismo: participa dele, mas também o questiona. A contradição é, portanto, condição ontológica do ser camponês em sociedades de fronteira capitalista, e reconhecer isso é parte do rigor analítico e ético de quem pesquisa.

Nos territórios do DF, essa contradição se expressa em pequenos gestos: a cerca que se levanta, o lote demarcado, a reunião esvaziada. Cada uma dessas ações, aparentemente banal, é o lugar onde o conflito entre o individual e o comum se materializa. Mas também é onde se inventam alternativas: arranjos coletivos, mutirões, redes de solidariedade que resistem à lógica

da posse exclusiva. A contradição, longe de ser sinal de fraqueza, é a prova de vitalidade do coletivo, pois mostra que a luta ainda está em movimento, ainda pensa sobre si mesma, ainda se recusa a ser pacificada.

Por fim, outro elemento crítico é a presença de ocupantes oportunistas, que se aproximam da luta apenas nos momentos de promessa de regularização ou de distribuição de benefícios. Essa participação descontínua enfraquece os laços comunitários e muitas vezes sobrecarrega os mesmos sujeitos de sempre, geralmente mulheres, lideranças orgânicas ou integrantes de núcleos de base que mantêm o território ativo em meio à ausência estatal.

Essas figuras ocasionais, que aparecem e desaparecem conforme o ritmo das promessas, revelam uma contradição moral e política: o coletivo, ao mesmo tempo em que precisa ser aberto, inclusivo, receptivo, generoso, também se vê compelido a se proteger de dinâmicas de instrumentalização. Trata-se de um dilema estrutural dos movimentos sociais. Gramsci (1999) advertia que o processo de construção da hegemonia exige uma "ética da coerência", mas que essa coerência nunca é total: ela se reconstrói no enfrentamento com o oportunismo, com as infiltrações do senso comum, com as ambiguidades dos sujeitos. A convivência com o oportunismo é parte da experiência de todo movimento vivo; sua eliminação absoluta significaria a morte do conflito, e portanto da política.

Esse é também o ponto em que se evidencia o papel das mulheres e das lideranças comunitárias na sustentação cotidiana do território. São elas que permanecem quando o entusiasmo arrefece, que carregam as tarefas invisíveis e o cuidado com a coletividade. Freire (1987) nos lembra que a práxis libertadora nasce na ação concreta dos que persistem mesmo diante da desesperança: o ato de continuar é, em si, um gesto político. As mulheres do campo, nesse sentido, tornam-se mediadoras da contradição, transformando o desgaste em movimento, a espera em resistência.

A análise de Das (2007) ajuda a compreender essa permanência não como heroísmo, mas como modo ético de habitar o sofrimento. Das mostra que a reconstrução da vida em contextos de violência não se faz pela superação, mas pela reordenação do ordinário. Nas comunidades camponesas, essa reordenação passa pelas reuniões que insistem, pelos mutirões que continuam, pelo cuidado com o espaço comum mesmo quando a política pública falha. A contradição, que em outros contextos seria ruptura, aqui se converte em forma de sobrevivência moral.

A sociologia de Martins (1989) também lança luz sobre esse fenômeno: o campesinato, diz ele, vive uma tensão constante entre a esperança coletiva e o desencanto individual. Essa

dualidade, longe de significar fraqueza, é o que mantém o campo como espaço político. O oportunismo, além de uma falha ética, é um sintoma de uma luta longa demais, travada sob o peso de um Estado que promete inclusão, mas entrega descontinuidade.

Sader (2005) e Löwy (2014) sugerem que esse é o momento mais difícil das revoluções inacabadas: quando a esperança se mistura ao cansaço e a organização precisa reinventar seus próprios fundamentos. A contradição, então, torna-se força criativa, aquilo que obriga o movimento a olhar para si mesmo, a redefinir seus propósitos e a reatar seus vínculos. Reconhecer que há conflito dentro do coletivo não é enfraquecer o projeto político, mas radicalizá-lo: é admitir que a emancipação só é possível quando o grupo aprende a lidar com suas próprias sombras.

Essas contradições não anulam a potência política da luta por terra, mas a tornam mais complexa e exigente. Reconhecê-las é também uma forma de fortalecer os processos emancipatórios, ao colocar luz sobre os limites internos e sobre os desafios éticos da convivência em territórios em disputa. Como observa Maria José Carneiro (2012), os espaços rurais são atravessados por múltiplas ruralidades, conflitantes, complementares e muitas vezes sobrepostas, o que demanda dos sujeitos do campo uma constante negociação entre o sonho coletivo e a sobrevivência individual.

As trajetórias dos territórios apresentados até aqui revelam experiências de luta marcadas por força coletiva, resistência cotidiana e reinvenção política. Mas também carregam contradições profundas, que nem sempre são ditas em voz alta. A ausência prolongada de políticas públicas, a espera que parece nunca terminar, os desencontros entre projeto coletivo e desejos individuais, tudo isso atravessa silenciosamente a vida nos acampamentos e comunidades. Falar dessas tensões internas não significa diminuir a potência da luta, mas reconhecê-la em sua inteireza. Porque a terra, além de lugar de plantar e sonhar, é também espaço de conflitos, escolhas difíceis e caminhos que se bifurcam. É nesse chão, feito de acúmulos e fissuras, que a luta pela terra continua sendo semeada.

A leitura dialética dessas contradições permite compreender que a força dos territórios não reside em sua harmonia, mas em sua capacidade de rearticulação. Como lembrava Marx (2013), é nas próprias fissuras que o novo se anuncia. As fraturas internas não são o fim da luta, mas a sua respiração, aquilo que impede a fossilização do movimento e o obriga a se repensar. A terra, como metáfora e matéria, condensa essa tensão: é fonte de alimento e de conflito, de pertencimento e de disputa, de estabilidade e de transformação.

Do ponto de vista metodológico, reconhecer as contradições é afirmar a necessidade de ouvir o território em suas dissonâncias. As falas fragmentadas, os silêncios, os gestos de cansaço, as desistências e os recomeços são dados analíticos, e não ruídos. É aí que se ancora a perspectiva da escuta sensível e das contradições narradas, que você desenvolverá adiante: uma metodologia que não busca síntese apaziguadora, mas que compreende o real como campo de tensões vivas, onde o conflito é forma de conhecimento, e a resistência, modo de existência.

2.10 ENTRE SEMENTES E RUÍNAS: O "LIXOPPING" E A MEMÓRIA CAMPONESA COMO LUGAR DE RESISTÊNCIA

Cheguem conheçam...
Conspirem os oprimidos desta terra
Que só o lixo restou,
Olhem no espelho do tempo
que a miséria bordou.
Eis que da folha seca
Brotou vida, brotou luz!

Ana Cláudia - *Conspiração*

O território camponês é feito de chão, mas também de lembranças, e são essas memórias vivas que sustentam, ainda hoje, a luta pela terra como direito e dignidade. Como contou a Participante 85, muitas das lembranças e memórias que guarda do território são também aprendizados consolidados no decorrer dos anos passados no território. Conta que aprendeu a coletar sementes, plantar do jeito antigo, semeando as muvucas por onde passa, dividir sem esperar retribuição, respeitar o tempo das plantas e dos processos.

A partir desse relato, é possível compreender que, além da disputa fundiária, o que está em jogo é a própria possibilidade de continuidade de um modo de viver e de compreender o mundo. Na Comunidade Agroecológica José Wilker, essa disputa se traduz na tentativa concreta dos sujeitos de transformar o território em lugar de pertencimento e reconstrução, apesar da exclusão, migração forçada e abandono institucional. É o que Michel Agier (2011) chama de "espaços do refugo", lugares onde os sujeitos teimam em criar novas formas de vida apesar da precariedade imposta.

A memória, além de lembrança, é gesto político. Lembrar como se fazia, como se comia, como se tratavam as doenças e como se celebravam as colheitas é uma forma de resistência frente ao apagamento das culturas camponesas. É nesse sentido que Maria Paula Meneses (2020) nos alerta para a importância dos saberes outros, constantemente silenciados pela colonialidade do poder. Reativar essas memórias é, portanto, um gesto de insurgência epistemológica e o território é o espaço onde isso acontece.

Figura 22 - Sementes socializadas durante as oficinas nos territórios.

Fonte: Acervo do Projeto Margaridas do Cerrado, setembro de 2024.

Na Comunidade Agroecológica José Wilker, a ocupação do território foi também uma ocupação da narrativa. Ao transformar o acampamento em lugar de vida coletiva, ao recuperar práticas agroecológicas, ao plantar árvores frutíferas e semear árvores nativas do cerrado, essas mulheres e homens transformaram o que era lixo em semente. A Participante 85 conta que faz muvucas de semente do cerrado e vai semeando por onde passa, no trajeto cotidiano entre a sua casa e o Plano Piloto, onde trabalha. As muvucas de sementes, levadas e semeadas por todo o caminho entre a roça e a cidade simbolizam esse trânsito entre mundos e tempos, essa vontade de não deixar a memória morrer, de semear futuro por onde passar, ação e criação.

Inclusive as casas do território foram construídas a partir dessa memória ativa e criativa. A maior parte das moradias surgiu do reaproveitamento de materiais descartados nos lixos urbanos e entulhos das cidades vizinhas. Em um gesto de insurgência cotidiana, os moradores

passaram a coletar o que havia sido rejeitado pelo ciclo capitalista de consumo: restos de cerâmica, portas quebradas, pedaços de madeira, armários inutilizados, telhas, sanitários, janelas, sobras de obras civis. Tudo aquilo que não servia mais para o “mercado” passou a servir como base para o reerguimento da vida coletiva.

Figura 23 - O "lixopping" foi possibilidade de construção das casas e transgressão dos valores capitalistas, apesar da vulnerabilidade.

Fonte: Acervo da pesquisadora, abril de 2024.

Essa prática foi batizada pela própria comunidade de “lixopping”, uma junção irônica e criativa das palavras lixo e shopping. Trata-se de uma estratégia de sobrevivência que é, ao mesmo tempo, uma afirmação política: transformar o descarte em recurso, o abandono em possibilidade, o resíduo em moradia. O que em outros contextos seria visto como sinal de precariedade, aqui se torna símbolo de autonomia e dignidade. Com os materiais coletados, foram feitos pisos com pedaços de cerâmica montados como mosaicos, estruturas de paredes com madeiras reaproveitadas, pias, vasos sanitários e móveis reconstruídos a partir do que antes era entulho. Em algumas casas também foram utilizadas técnicas de bioconstrução, com os materiais da terra disponíveis no próprio território. As casas ganharam formas únicas, refletindo não só a engenhosidade de seus moradores, mas também o vínculo entre a coletividade e a terra.

Figura 24 - As famílias tiraram do lixo não apenas materiais, mas possibilidades.

Fonte: Acervo da pesquisadora, abril de 2024.

As famílias ainda sonham com moradias que garantam condições básicas de saúde e qualidade de vida, com isolamento térmico, proteção contra insetos, segurança estrutural, redes elétrica e hidráulica eficientes. Esses são direitos ainda ausentes nas habitações precárias que compõem grande parte dos territórios acampados. Apesar das limitações, cada casa construída é um ato de resistência: erguer moradia onde o Estado nega dignidade é também afirmar a permanência e o pertencimento ao território.

Cada moradia guarda não apenas histórias de resistência, mas também fragmentos concretos de uma cidade que descartou o que hoje sustenta a vida rural. Assim, o “lixopping” vai além da reutilização de materiais: é também uma crítica à lógica de desperdício, ao consumo desenfreado e à marginalização das populações que vivem fora da norma urbana. É um modo de resistir à desigualdade estrutural por meio da criatividade popular e da solidariedade territorial. É na materialidade dessas casas, construídas com o que foi rejeitado, que se reconstitui uma outra possibilidade de futuro. Um futuro que nasce da ruína, mas floresce, com raízes profundas.

2.11 CONSIDERAÇÕES: TERRITÓRIOS EM DISPUTA

Pra onde eu vim
Não vou chorar
Já não quero ir mais embora
Minha gente é essa agora
Se estou aqui

Milton Nascimento - *Pai Grande*.

A análise histórica realizada ao longo deste capítulo evidenciou que as desigualdades territoriais do Distrito Federal não são resultado de falhas pontuais, mas de um projeto fundacional excludente. A própria criação de Brasília consolidou uma lógica de centro e periferia, em que a modernidade planejada se ergueu sobre a negação dos sujeitos populares e a expulsão sistemática de trabalhadores que participaram de sua construção. Desde então, o território do DF foi estruturado por uma urbanização desigual, voltada à especulação imobiliária e à valorização privada da terra, o que reforçou a segregação espacial e inviabilizou a permanência digna das populações rurais.

As territorialidades analisadas nesta pesquisa revelam que a ausência de uma política efetiva de Reforma Agrária é o elemento central da reprodução das desigualdades. Enquanto a terra se mantém concentrada, a moradia, o trabalho e o direito de produzir permanecem subordinados à lógica do mercado. Pensar os territórios como espaços de proteção e de futuro exige reconhecer que a terra não é mercadoria, mas condição de vida e de soberania. Somente com regularização fundiária e garantia de acesso à terra será possível conter o avanço da especulação e fortalecer experiências sustentáveis como as do Acampamento 08 de Março e da Comunidade Agroecológica José Wilker.

Mas a Reforma Agrária, por si só, não é suficiente. A efetivação dos direitos sociais, como saúde, transporte, cultura e educação, é parte essencial do processo de democratização territorial. A justiça social no campo depende tanto da segurança da posse da terra quanto da presença de políticas públicas permanentes que assegurem condições dignas de existência e de produção da vida. A ausência dessas políticas produz adoecimento, abandono e invisibilidade, enquanto sua presença fortalece vínculos, autonomia e pertencimento.

A análise das territorialidades e da questão agrária no Distrito Federal evidencia a permanência de um modelo fundiário excludente, marcado pela concentração de terras, pela

grilagem e pela especulação imobiliária. Esse modelo não apenas nega o direito à terra para centenas de famílias camponesas, mas também impede a construção de alternativas sustentáveis de vida no campo, baseadas na agroecologia, no Bem Viver e no respeito à diversidade cultural e epistemológica dos povos do campo.

A persistência dos conflitos fundiários, a morosidade dos processos de regularização e a invisibilização dos sujeitos camponeses nas políticas públicas revelam a necessidade de repensar profundamente as estratégias de desenvolvimento territorial no DF. Como vimos, o território não é apenas um espaço físico ou administrativo, mas um campo de disputas por reconhecimento, dignidade e pertencimento.

Os sujeitos coletivos do Acampamento 08 de Março e da Comunidade Agroecológica José Wilker ilustram de forma concreta as possibilidades de resistência e reinvenção dos modos de vida camponeses, mesmo diante de adversidades intensas, mesmo com todas as suas contradições. Suas práticas educativas, de cuidado, de produção e de organização política configuram experiências que dialogam com concepções de justiça social e ambiental que vão além das políticas convencionais.

Este capítulo procurou demonstrar que a questão agrária no Distrito Federal não é um tema superado ou periférico, mas central para compreender as desigualdades territoriais, as disputas de projetos de sociedade e a construção de alternativas emancipadoras.

O capítulo a seguir busca situar as práticas presentes nos territórios no domínio da Educação do Campo. Para isso, realiza-se o resgate histórico das raízes da educação popular e da Educação do Campo, articulando-as aos saberes populares e aos saberes ancestrais como expressões de uma mesma origem. Essa origem, ancorada na ancestralidade e na experiência coletiva, será compreendida como fundamento das práticas educativas que emergem dos territórios, reafirmando a educação como continuidade da luta pela terra e como caminho de emancipação e Bem Viver.

CAPÍTULO 3: EDUCAÇÃO POPULAR E EDUCAÇÃO DO CAMPO COMO PRÁTICA SOCIAL E PROJETO DE JUSTIÇA

Se o que se canta também
Conta na construção da história,
Cantaremos juntos,
Se sabemos que sozinhos
Não vamos chegar lá,
Nos daremos as mãos pelo caminho,
Se o cansaço nos alcançar
Na estrada, socializaremos o sacrifício,
Pra aumentar a gana por justiça,
Em cada encruzilhada
Festejaremos uma vitória.
Assim nos educaremos,
Pra um novo jeito de ser gente.

Zé Pinto - E vamos indo

3.1 EDUCAÇÃO DO CAMPO COMO PRÁTICA SOCIAL, POLÍTICA E TERRITORIAL

Há muito tempo, antes da palavra “educação” ser formalizada como política pública ou como direito inscrito em lei, os povos que habitam o que hoje chamamos de Brasil já educavam suas crianças, jovens e adultos por meio de rituais, histórias, cultivos e cantos. A partilha do conhecimento estava entranhada nos ciclos da natureza e nas práticas coletivas, em gestos que ligavam o corpo à terra, a memória ao cuidado, o saber à responsabilidade. Nos povos indígenas e nos povos africanos trazidos à força pelo colonialismo, a educação nunca foi um setor separado da vida. Era vida em si, continuada e expandida nas relações com os outros, com os ancestrais, com a espiritualidade e com seus territórios de origem.

Esse capítulo parte desse reconhecimento: de que houve uma pedagogia anterior à escola, anterior ao currículo, anterior às formas institucionais do ensinar. E mais do que anterior, ela segue presente, reconfigurada nas lutas populares por acesso, por território, por sentido. Por isso, ao iniciar com os traços das práticas educativas originárias e afrodescendentes, o capítulo não faz um retorno meramente histórico, mas propõe um deslocamento: educar no campo exige escutar os rastros desses saberes, reconhecer o quanto a educação popular, em sua gênese e em

sua prática, foi atravessada por essa memória biocultural, ainda que nem sempre nomeada assim.

A educação popular, tal como pensada por Paulo Freire e reatualizada nos movimentos sociais do campo, não apenas dialoga com essas epistemologias como também se forma a partir delas. Não há separação entre conhecimento e existência, entre teoria e prática, entre ensinar e escutar. Ao fazer da experiência um espaço legítimo de formação, a pedagogia freiriana, e todas as vertentes que a expandiram, constroem pontes com os modos ancestrais de aprendizagem coletiva, enraizada, comunitária. É nesse ponto que se aproximam da Educação do Campo, pois se configuram como formas de resistência à colonialidade do saber, como recusa da exclusão histórica, como processo de justiça pedagógica e política.

A Educação do Campo, tal como se delineia nas experiências analisadas neste capítulo, é herdeira desses múltiplos legados. Carrega as marcas da exclusão sistemática, mas também a potência de ter transformado essas marcas em mobilização. Nos acampamentos e assentamentos pesquisados, a educação não se limita ao acesso escolar: ela se manifesta em oficinas, em encontros, em saberes passados entre gerações, em práticas de cuidado que tecem pertencimento. O território é, antes de tudo, um campo pedagógico, não porque ensine conteúdos, mas porque sustenta relações de sentido.

Assim, este capítulo se organiza como caminho de reflexão sobre o que significa educar a partir do chão ocupado, da memória insurgente, das práticas coletivas. É por isso que as primeiras seções trazem os povos ancestrais para a cena, não como passado, mas como presença, uma vez que as pedagogias do campo hoje são, em grande medida, herdeiras dessas raízes. É por reconhecer isso que as lutas por transporte, por acesso, por políticas públicas adequadas não são apenas demandas técnicas, são formas de afirmar o direito de continuar existindo com dignidade, saber, voz.

Este capítulo está estruturado nas seguintes partes principais, cada uma com suas subdivisões: após esta introdução, o tópico **3.1** discute a Educação do Campo como prática social, política e territorial, afirmando que educar no campo não é apenas escolarizar, mas produzir sentido coletivo, pertencimento e projeto de futuro a partir do próprio território. Em seguida, o tópico **3.2** retoma as práticas educativas indígenas e africanas como raízes de uma pedagogia viva, reconhecendo que antes da escola formal já existiam formas comunitárias de ensinar e aprender baseadas em oralidade, ancestralidade, espiritualidade, trabalho coletivo e cuidado entre gerações; essa herança segue presente nos territórios camponeses de hoje. O tópico **3.3** aprofunda a relação entre educação popular e Educação do Campo, mostrando como

a pedagogia crítica construída nos movimentos sociais (especialmente a partir de Paulo Freire) se articula à luta pela terra, à afirmação dos saberes populares e à recusa da colonialidade do saber.

O tópico **3.4** aborda a Educação do Campo como disputa política concreta no Brasil, apresentando a história de sua formalização como pauta coletiva, os embates em torno do reconhecimento do campo como sujeito de direito e os limites que se impõem quando a política pública é interrompida, esvaziada ou capturada por interesses que não são os das comunidades camponesas. No tópico **3.5**, o foco recai sobre o território como espaço pedagógico: o acampamento, o lote, a horta, as assembleias e as práticas de organização cotidiana aparecem como lugares de produção e circulação de conhecimento. Em **3.6**, discute-se a educação como prática de autonomia e de autogoverno comunitário, evidenciando como as famílias criam respostas próprias para enfrentar a ausência de serviços estatais, inclusive produzindo espaços de formação política, de partilha de saberes agroecológicos e de cuidado coletivo.

O tópico **3.7** trata das barreiras materiais que atravessam o direito à educação nos territórios camponeses (transporte, distância, tempo de deslocamento, cansaço, insegurança das estradas, ausência de oferta de etapas de ensino próximas) e mostra como essas barreiras não são acidentais, mas operam como forma de exclusão continuada, especialmente a partir do Ensino Médio e da educação de jovens e adultos. O tópico **3.8** discute a permanência das juventudes no campo, evidenciando as tensões entre o desejo de seguir estudando e a pressão para sair do território, a frustração diante de políticas que não garantem acesso à formação condizente com a realidade camponesa e o medo concreto de ruptura dos vínculos comunitários.

Em **3.9**, o capítulo trata do conflito entre os saberes do território e os currículos formais: analisa-se como a escola hegemônica tende a desqualificar os conhecimentos agroecológicos, espirituais, de cuidado e de plantio que sustentam a vida coletiva, produzindo um apagamento que é também epistemicídio; ao mesmo tempo, o trecho evidencia que as comunidades desenvolvem estratégias para manter vivos seus referenciais de mundo mesmo sob essa pressão. Em **3.10**, a análise recai sobre o trabalho invisível, principalmente o trabalho das mulheres, como dimensão educativa: o cuidado com as casas, as plantas, as crianças e os corpos funciona como articulação e partilha permanente de saberes e valores, embora raramente seja reconhecido como trabalho nem como educação.

O tópico **3.11** propõe a contradição como chave analítica da Educação do Campo: reconhece que os mesmos territórios que ensinam autonomia são atravessados pelo esgotamento, pela descontinuidade das políticas públicas e pela violência institucional, e que

educar no campo significa também aprender a sobreviver e a negociar com essas ausências. Por fim, o tópico **3.12** apresenta as considerações finais do capítulo, retomando a Educação do Campo como parte inseparável da luta pela terra e pela Reforma Agrária, e defendendo que garantir o direito à educação para os povos do campo. em sua forma própria, territorializada, coletiva e enraizada em saberes ancestrais, é condição para a dignidade e para a possibilidade de futuro nesses territórios.

3.2 PRÁTICAS EDUCATIVAS INDÍGENAS E AFRICANAS: RAÍZES DE UMA PEDAGOGIA VIVA

O povo camponês
O homem e a mulher
O negro quilombola
Com seu canto de afoxé
Ticuna, Caeté
Castanheiros, seringueiros
Pescadores e posseiros
Nesta luta estão de pé

Gilvan Santos – *Não vou sair do campo*

Para falar sobre Educação Popular e Educação do Campo no Brasil convém primeiramente discutir brevemente as raízes históricas dos sujeitos que hoje fazem parte dessa educação, bem como suas práticas educativas de origem. Nesse sentido, é fundamental lembrar que os diversos povos, tanto os indígenas originários quanto povos provenientes do continente africano no processo de diáspora tinham línguas, culturas, organização social e práticas educativas próprias, muito antes do processo de colonização que culminou com a formação do que se pode chamar atualmente de povo brasileiro (BARBOSA, 2021; RIBEIRO, 1995).

Também é importante lembrar que esses povos foram classificados como “índios” e “negros” como forma homogeneizante de apagamento da diversidade identitária aí incluída, em um processo estabelecido pela colonialidade do poder, e de modo a manter a hegemonia eurocêntrica (MIGNOLO, 2003), além de ser uma estratégia para coisificar e desumanizar essas populações (BISPO, 2015).

> Como sabemos, esses povos possuem várias autodenominações. Os colonizadores, ao os generalizarem apenas como "índios", estavam desenvolvendo uma técnica muito usada pelos adestradores, pois sempre que se quer adestrar um animal a primeira coisa que se muda é o seu nome. Ou seja, os colonizadores, ao substituírem as diversas autodenominações desses povos, impondo-os uma denominação generalizada, estavam tentando quebrar as suas identidades com o intuito de os coisificar/desumanizar (BISPO, 2015, p. 27).

O conhecimento atual sobre os povos originários, indígenas ou pindorâmicos (BISPO, 2015) presentes no território equivalente ao Brasil durante o início do processo de colonização consegue distinguir quatro troncos principais, dos quais derivam diversas etnias. Os principais eram os troncos *Jê*, *Aruák*, *Karíb* e *Tupi* (CUNHA, 1992), cada um com suas especificidades linguísticas, culturais e territoriais.

No contexto mais amplo dos povos originários da América Latina, embora cada um dos povos tivesse desenvolvido, em seus processos formativos, diferentes cosmovisões, havia elementos em comum que aproximam o entendimento dos povos sobre sua relação com os territórios, com a natureza, uns com os outros e com o todo:

> [...] a ideia de que o ser humano é parte de um grande equilíbrio com a natureza; que a vida é uma totalidade que integra as diferentes expressões do universo; que tudo o que é animado e inanimado, visível ou invisível, está carregado, em maior ou menor grau, com o que geralmente é definido como um tipo de essência ou energia sagrada, razão pela qual não apenas plantas, animais e pessoas têm vida, mas também a Mãe Terra, os rios e lagos, o vento etc. E é através da espiritualidade, entendida como tudo aquilo que transcende o ser humano, expressa no ritual, que se estabelece essa comunhão e comunicação com o todo vivo e com o cosmos (BARRIENTOS, 2021, p 283).

Embora houvesse especificidades e distinções nos modos de vida e nos processos educativos de cada um desses povos, algumas características aparecem em comum nos estudos de caráter antropológico. Com relação aos aspectos dos processos educativos, pode ser mencionado o caráter de socialização das crianças e jovens aos grupos culturais nos quais nasceram, como forma de aprendizagem dos comportamentos culturalmente aprovados para cada situação (NUNES, 2009).

Assim, "A educação da criança era feita através dos cuidados que lhes eram dispensados pelos mais velhos, de brincadeiras com os companheiros de seu grupo de mesma idade e sexo, e por imitação em relação ao que faziam os adultos e mais idosos" (NUNES, 2009, p. 5). Além

disso, a educação não era responsabilidade de nenhuma pessoa específica, sendo que todos nas comunidades serviam como agentes educadores, no geral pelo próprio exemplo.

> Todo o processo de socialização e passagem da cultura entre gerações dos grupos sociais indígenas era de fato um processo educativo em que a transmissão oral, a narrativa dos mitos ancestrais, a imitação das atividades dos adultos e a prática de brincadeiras e jogos com outras crianças e jovens do mesmo grupo etário, eram as formas principais de incorporação de cada novo membro à tribo. Nestes grupos sociais indígenas todos os adultos se sentiam responsáveis pelo ensino aos mais jovens, e a aprendizagem se fazia de forma natural, espontânea, sendo desconhecidos os castigos e punições físicas (NUNES, 2009, p 10).

Todo o conhecimento das comunidades era acessível a cada um dos indivíduos membros, sendo que todos tinham um papel no processo de educar os mais jovens. Todo o período ao longo da vida era considerado tempo de aprender, de modo que alguns indivíduos recebiam incumbências para desempenhar alguma função específica ou de liderança. Também chama a atenção "[...] o total respeito por parte dos índios à vontade do indivíduo contra qualquer necessidade ou pressão da sociedade" (NUNES, 2009, p. 6), bem como a "liberdade das crianças configurada no respeito dos pais por elas" (NUNES, 2009, p. 9).

As sociedades indígenas pré-coloniais eram organizadas a partir dos laços de parentesco, não havendo ainda a presença e função do Estado, pois essa forma de organização social ainda estava em processo de desenvolvimento nas culturas de vários dos povos originários da América Latina (BARRIENTOS, 2021).

As sociedades presentes no território que hoje equivale ao Brasil eram de tradição oral e não possuíam escrita alfabética propriamente dita, sendo consideradas "ágrafas" de acordo com a tradição letrada. No entanto, como forma de reconhecer e legitimar os conhecimentos produzidos e registrados por essas populações, as escritas não-alfabéticas também devem ser consideradas. Nesse sentido, os povos originários possuíam técnicas de registro escritos na forma de "grafismos feitos em cerâmica, tecidos, utensílios de madeira, cestaria e tatuagens" (SOUZA, 2001, p. 31).

A escrita alfabética de línguas indígenas foi introduzida no território pelos padres jesuítas como forma de codificar essas línguas, especialmente o Tupi, pois era a língua falada pelos povos originários que habitavam o litoral, ponto de contato com os colonizadores, de modo a facilitar o aprendizado das línguas nativas por outros padres que viessem dar seguimento às missões religiosas. Em cada tronco linguístico existiam variedades linguísticas diferentes, dependendo das diversas subdivisões étnicas dos povos. Foi, então, sistematizada

uma língua “genérica”, com elementos das várias línguas pertencentes ao tronco linguístico do Tupi (SOUZA, 2001; COTIAS, 2019).

Assim, aprenderam, codificaram e traduziram o tupi, de modo estabelecer comunicação com alguns dos povos indígenas. Depois surgiu o nheengatu (língua geral), como língua de comunicação entre os diversos povos indígenas e os missionários, sendo posteriormente aprendida pelos colonos e pelos povos africanos da diáspora. O processo de ensino aos povos indígenas por parte da igreja consistia na aprendizagem das línguas nativas pelos padres e posteriormente no ensino da língua portuguesa aos povos indígenas, de modo a introduzir o cristianismo (COTIAS, 2019).

Os primeiros padres que chegaram ao território foram financiados e encarregados pelo reinado de Portugal de estudar a língua e a cultura de povos indígenas que ainda vivessem em relativo isolamento para posteriormente montar um projeto executável de conversão em massa dos povos indígenas ao catolicismo (CALDEIRA, 2017). Até metade do século XVIII a única forma de ação educativa explícita a ocorrer no território se deu a partir da ação dos padres jesuítas, como representantes da igreja católica, com o objetivo não só de implantar o processo de colonização do território e dos povos originários, como também de promover a aculturação desses povos a partir de uma lógica religiosa monoteísta (BISPO, 2015).

O processo de escravização dos povos indígenas girou em torno da discussão que havia na Europa, durante os séculos XVI e XVII, sobre a *falta* de religião desses povos, em oposição ao pertencimento a uma religião *errada*, como era o caso das religiões não-cristãs existentes na Europa, Ásia e África. A falta de uma religião significava a falta de uma *alma*, o que colocava em dúvida a própria humanidade dos sujeitos. Segundo esse pensamento, a não-existência de uma alma nos povos indígenas significava que eles podiam ser maltratados e escravizados. Com o processo de cristianização dos povos indígenas essa tese foi posta à prova, uma vez que, pela aculturação, alguns dos povos nativos passaram a reproduzir os ideais religiosos do cristianismo. Alguns pensadores começaram a defender a existência de alma nos povos indígenas, desde que fosse feito o processo de evangelização (GROSSFOGUEL, 2016).

Nos países da América Latina colonizados pela Espanha, os povos indígenas passaram a fazer parte de outras modalidades de trabalho imposto, como a *mita* e a *encomienda*, consistindo na utilização da mão-de-obra indígena em troca de alimentos e educação religiosa cristã (GROSSFOGUEL, 2016). No Brasil, que sofreu colonização majoritariamente portuguesa, não houve oficialmente essa divisão do trabalho, embora formas semelhantes de uso e posse da terra possam ser encontradas, por exemplos, no trabalho dos meeiros.

A expansão de ordens religiosas no território que viria a se tornar o Brasil passou a ser considerada pela coroa portuguesa como empecilho para que fosse tirado todo o proveito da mão-de-obra no território. Assim, os padres jesuítas foram expulsos de Portugal e de todas as suas colônias em 1759. Com a expulsão, e a partir das reformas pombalinas, foi retomado o projeto de expansão mais abrangente da língua portuguesa (COTIAS, 2019) e exploração de mão-de-obra e recursos (CALDEIRA, 2017).

Nesse processo, os colonizadores estabeleceram seu domínio sobre os povos originários e endureceram seu domínio sobre os povos africanos escravizados, sobretudo a partir do "exclusivismo religioso desdobrado em sistema de profilaxia social e política" (FREYRE, 2003, p. 65), mas também pela dominação linguística e cultural (PASINATTO, 2019).

Situando os povos originários do Brasil no contexto mais amplo da América Latina, chamada de *Abya Yala* (Terra em Plena Maturidade), pelo povo Puna (Panamá), é relevante lembrar que o processo de colonização do continente foi a primeira experiência do tipo na época burguesa, e ocorreu no momento em que estava sendo implantado o modo de produção capitalista na Europa, ou o que Marx chamou de período de acumulação primitiva (BARRIENTOS, 2021).

As sociedades indígenas que habitavam a América Latina tinham alcançado múltiplas formas de desenvolvimento, indo desde povos nômades que viviam da caça e coleta até sociedades com formas de organização social mais complexas e com desenvolvimento de técnicas refinadas na agricultura, na arte e nas ciências. A invasão e colonização da América Latina provocou uma ruptura violenta nos processos de desenvolvimento dos povos, interrompendo a "constituição das nacionalidades ou Estados nacionais que estavam em gestação nestas sociedades, impondo-se a estes povos o Estado colonial espanhol, português, inglês ou francês". (BARRIENTOS, 2021, p. 284).

Foi imposta a cosmovisão hegemônica dos povos dominantes, a partir da falsa alegação de que os povos europeus eram superiores e os povos originários e afrodescendentes eram inferiores, gerando "práticas racistas, excludentes e discriminatórias" (BARRIENTOS, 2021, p. 284) que provocaram o extermínio de diversos povos, assim como de diversas culturas e cosmovisões a elas relacionadas.

As experiências dos povos afrodescendentes foram diferentes das vivenciadas pelas populações originárias, pela própria natureza do processo de colonização e escravização. Apesar disso, tem seu ponto em comum na discussão sobre a existência de alma em povos não-cristãos, constituindo, a princípio, uma prática de *racismo religioso*. Ao serem classificados

como povos “sem alma”, teve início o sequestro massivo e comercialização dos cativos, de modo promover a substituição da mão-de-obra indígena, processo que durou pelo menos 300 anos diretamente (GROSSFOGUEL, 2016), e cujas consequências ainda são bastante visíveis em nossa sociedade.

O racismo religioso foi sendo substituído aos poucos pelo racismo de cor, sendo que o racismo contra as pessoas negras se tornou “uma estrutura fundamental e constitutiva da lógica do mundo moderno-colonial”. Além do genocídio massivo cometido contra os povos africanos, houve também um processo de apagamento dos saberes e conhecimentos dessas populações, já que esses povos eram proibidos de exercer suas práticas culturais, religiosas e sociais e suas cosmovisões. Assim, o genocídio veio acompanhado do *Epistemicídio*, o trucidamento dos saberes e conhecimentos dos povos africanos (GROSSFOGUEL, 2016, p. 40).

Embora provenientes de territórios e culturas diferentes, grande parte dos povos que foram trazidos ao Brasil no processo de tráfico de escravos foram classificados, principalmente a partir dos troncos linguísticos falados, como Bantus e Sudaneses. No entanto, cabe lembrar que não havia a ideia de uma identidade cultural unificada, e embora os dialetos e idiomas dos diferentes povos tivessem diversos graus de entendimento entre si, os sujeitos “não se percebiam como pertencentes ao mesmo povo” (RODRIGUES, 2010). Isso é relevante para refletirmos que, embora necessárias para discutir aspectos históricos, culturais e sociais relevantes para a presente discussão, as classificações muitas vezes são construções coloniais e enviesadas, não comportando a visão de mundo dos próprios sujeitos aos quais se referem.

Dito isso, uma parte expressiva das populações africanas escravizadas no Brasil tinha origem na região centro-sul do continente africano, em territórios que hoje equivalem ao Zaire, Angola e Moçambique. Esses povos, classificados de acordo com os troncos linguísticos de origem como *Bantus* (ou Bantos), se subdividiam em Angola-Congoleses e Moçambiques, e foram levados majoritariamente aos territórios hoje equivalentes ao Maranhão, Pará, Pernambuco, Alagoas, Rio de Janeiro e São Paulo (RODRIGUES, 2010).

Outra parcela significativa era proveniente das regiões equivalentes à Nigéria, Daomé e Costa do Ouro, na porção centro-ocidental do continente africano, sendo classificados como povos Sudaneses. Os povos sudaneses se subdividiam em *Iorubas*, *Gegês* e *Fanti-Ashantis*, e foram levados ao estado da Bahia (NASCIMENTO, 1993).

Quanto aos aspectos socioculturais, antes da diáspora os povos *Bantus* se deslocavam pelo território em busca de recursos e de novas terras para cultivo e moradia, promovendo um processo lento e gradual de expansão do território. Dominavam a agricultura de dendê, inhame

e tubérculos diversos, além de dominarem técnicas de fabricação de cerâmicas, navegação pela costa, pesca em água doce e salgada, criação de pequenos animais, como cabras e cachorros, e coleta extensiva de castanhas e frutas (FIGUEIREDO, 2011).

Os povos Bantus também tinham conhecimentos de metalurgia, tendo como matéria-prima principal o ferro, além de cobre e alguns outros minérios. Para além do uso propriamente dito das técnicas de metalurgia, as simbologias relacionadas à forja tinham grande relevância cultural, e motivaram o surgimento de "dinastias de reis ferreiros" (FIGUEIREDO, 2011, p. 27).

Segundo Figueiredo (2011, p. 27-28), "A savana produzia sal, grãos, cobre e tecidos de palma, de ráfia; da floresta, eram exportados inhames, canoas, tinturas e resinas vegetais, e, mais tarde, bananas". Além das atividades relacionadas a essas produções, também havia aquelas relacionadas a saberes específicos, tais como os vinculados à "cura, à comunicação com os espíritos e à guarda dos emblemas representativos da autoridade política ou religiosa", bem como cargos específicos ligados à manufatura, caça, pesca e coleta (FIGUEIREDO, 2011, p. 33).

Além disso, as especializações produtivas, possibilitadas pelas especificidades dos saberes relacionados às atividades desempenhadas localmente, estimulavam o comércio dos excedentes em pequena escala, sendo que o trabalho dos pescadores era o responsável por promover o intercâmbio entre comunidades e vilas diferentes (FIGUEIREDO, 2011, p. 27).

Quanto à organização da sociedade, esta tinha uma configuração complexa, baseada em laços de parentesco (reais ou fictícios), mas também a partir de alianças ou por meio da submissão pelo uso da força. Esse processo gerava o *parentesco perpétuo*, como forma de organização social e política em torno de uma centralidade, que se reorganizava continuamente no estabelecimento das relações de poder.

> Parentes e agregados reunidos em grupos domésticos agrupavam-se em linhagens, por meio da assunção de um parentesco fictício com o grupo doméstico mais antigo da vila. As linhagens que controlavam as vilas mais importantes buscavam fundar chefias, através da submissão das vilas vizinhas, por meio da força ou de alianças. Essas chefias, por sua vez, buscavam uma ascendência, ainda que frouxa, sobre as demais (FIGUEIREDO, 2011, p. 28).

Esse movimento estava ligado, sobretudo, ao uso da terra e dos recursos naturais e hídricos. Com cultura de origem pagã e politeísta (BISPO, 2015), as disputas por uso da terra e dos recursos eram mediadas por espíritos ancestrais, considerados como os "verdadeiros donos da terra" (FIGUEIREDO, 2011, p. 27).

Embora semelhantes em diversos aspectos, também havia diferenças notáveis entre os povos Banto e Sudaneses. A diversidade de características do espaço natural presentes nos territórios dos povos Sudaneses, com a presença de estepe, savana, floresta e litoral, permitiu o estabelecimento de um comércio diversificado e uma ampla rede de trocas entre as populações, com diversos eixos comerciais. Os principais produtos produzidos e comercializados eram o sal, peixes salgados, o *caurí* (concha utilizada como moeda), provenientes do mar; a obi (noz de cola, usada em cerimônias sociais) e o dendê, provenientes da floresta; grãos, tecidos e artigos de ferro, da savana; Rebanhos de cabra e seus produtos derivados, entre a savana e a estepe (FIGUEIREDO, 2011).

Produções de caráter cultural em terracota e em bronze demonstram a técnica refinada e o alto grau de complexidade alcançados pelas sociedades sudanesas que as produziram. Também teve destaque o desenvolvimento agrícola, que permitiu o adensamento populacional e a diversificação social na região. A prática do comércio de longa distância, o desenvolvimento militar e os processos de formação política, inclusive a presença de aristocracias militares, faziam parte da organização econômico-social dos povos sudaneses. Os pontos de contato favoreceram a expansão do islamismo na região, antes mesmo da chegada dos europeus no século XIV, influenciando nas práticas religiosas e nas línguas faladas em parte do território (FIGUEIREDO, 2011).

Podemos constatar a multiplicidade de aspectos culturais existentes para cada um dos povos mencionados acima, e que compõem o Brasil e o público-alvo da presente proposta de pesquisa, tendo cada um deles contribuído para as composições diversas de costumes, aspectos culturais e práticas presentes no território nacional atualmente.

Apesar do processo histórico de tentativa de apagamento das culturas, das línguas, das práticas religiosas e educativas e das cosmovisões dos povos, diversos aspectos sobrevivem, em diferentes graus de mistura à composição da cultura nacional desde o processo de colonização e da diáspora africana. Justamente devido ao processo histórico de apagamento, por vezes é desafiador encontrar informações e estudos sobre as práticas educativas históricas desses povos no período que antecede o processo de colonização e diáspora. No entanto, se pensarmos nos processos de resgate já feitos, podemos refletir sobre as especificidades das práticas que ainda podem ser encontradas na cultura afro-brasileira como parte das práticas de origem desses povos, bem como nas práticas que permeiam a cultura como um todo e cuja procedência pode ser atribuída a determinados povos.

Nesse sentido, podemos mencionar as práticas educativas na matriz cultural africana como parte relevante desse processo. Tais práticas possuem fundamentos teológicos, antropológicos e pedagógicos que, embora distintos, se entrelaçam continuamente, de modo que todo o processo cultural se constitui em prática educativa. A religiosidade é um aspecto importante, sendo que o mundo material tem profunda relação com o mundo espiritual, e mantém com ele um processo cíclico: "toda a energia natural flui do mundo espiritual para o material; mas, àquele retorna, em movimento circular" (SANTOS, 2019, p. 2), se constituindo em um processo semelhante ao da práxis.

A educação é compreendida de forma ampla, se constituindo na "partilha de saberes por meio da convivência social". Os saberes são partilhados sobretudo a partir da oralidade, de forma horizontal (entre os indivíduos da mesma faixa etária ou idade ritualística) e de forma vertical (dos mais velhos para os mais novos). Todas as pessoas da comunidade são responsáveis por partilhar os saberes com os indivíduos mais jovens, mesmo que a diferença de idade seja de apenas um dia. Portanto, é esperado que "os mais velhos usufruam do respeito dos mais novos; porém, é a eles que cabe, diante da oralidade em que se assenta a transmissão dos conhecimentos, a responsabilidade pela manutenção do ciclo ensino-aprendizagem" (SANTOS, 2019, p. 2). Assim,

> Todos os componentes do grupo se encontram vitaliciamente pertencendo a seu estrato de idade; mas, com a incontornável responsabilidade comunitária que, se na África, decorre do nascimento material, na diáspora tem origem na aceitação ritual. Portanto, o indivíduo se encontra, sempre, no entrecruzamento de duas linhas de pertencimento: a horizontal, da qual decorre o *ubuntu*[13], enquanto a vertical o identifica com sua linhagem, de onde recebe seu *asè*; daí sua responsabilidade para com seus pares e sua descendência, o que funciona como pilar central em seu processo educacional comunitário: é desta visão que deriva sua colocação no mundo (SANTOS, 2019, p. 6).

Também é relevante refletir sobre a inseparabilidade entre o indivíduo e a linhagem da qual faz parte, sendo que o indivíduo é parte do todo e o todo é constituído por elos, sendo cada elo parte constitutiva e contínua do todo, inclusive quanto aos saberes historicamente acumulados: "Para a matriz africana, o indivíduo não é visto como unidade isolada, mas sim como a materialização, ou melhor, como atualização de toda a experimentação anterior

[13] Segundo Santos (2019, p. 6), "Embora os conceitos *ubuntu* e *asè* se fundamentem em culturas diferenciadas – o primeiro, entre os *bantu*; o segundo, nos *nagô* – ambos os conceitos efetivamente estão presentes, material e praticamente, em todas as culturas da África subsaariana".

desenvolvida por seus antepassados", sendo o indivíduo o responsável por cuidar e manter vivos a ancestralidade e os saberes (SANTOS, 2019, p. 3).

Ao mesmo tempo, o grupo e a comunidade são compreendidos como necessários, em um processo de colaboração e complementariedade social. Daí advém a filosofia *Ubuntu*, que considera cada ser humano como responsável pelo todo, mas também como indivíduo que depende da colaboração do grupo, gerando assim a circularidade da cultura. Santos (2019, p. 6) afirma que a filosofia *Ubuntu* pode ser resumida nos seguintes aspectos, embora não esteja restrita a eles:

> Filosofia que se refere à humanidade com os outros; Conceito amplo sobre a essência do ser humano e a forma deste se comportar em sociedade: o que afeta o indivíduo, afeta a comunidade; Capacidade humana de compreender, aceitar e tratar bem o outro; Generosidade, solidariedade, compaixão, desejo sincero de felicidade e harmonia entre os membros do grupo (SANTOS, 2019, p. 6).

Quanto aos fundamentos pedagógicos que permeiam a matriz cultural africana, é importante mencionar que o comportamento comunitário é priorizado, e a autonomia dos sujeitos é primordial, já que a busca pela aquisição e renovação dos conhecimentos é dever de cada um e de todos. Essa busca pode ser realizada por diversos caminhos concomitantes e não-excludentes, sendo que os principais podem ser sistematizados e classificados em: curiosidade provocada, fazer para saber, o erro como potencializador, transferência de saberes por demanda, controle social, negação criativa, mestre difuso e os mitos sagrados (SANTOS, 2019).

A curiosidade provocada consiste na demonstração do interesse em aprender por parte do aprendiz, e na disposição em auxiliar na execução de alguma tarefa junto a alguém mais experiente na comunidade, embora a tarefa também possa ser delegada. Essa participação do aprendiz leva ao aprendizado a partir da ação. O indivíduo faz para saber, ao contrário do que é realizado na concepção bancária de educação, da que fala Paulo Freire (1974), na qual o indivíduo aprende a teoria para depois aplicar o conhecimento obtido, quando muito. O fazer para saber se constitui, portanto, em um caminho de aprendizado que parte da realidade e das demandas do aprendiz, e exige dele "atenção, dedicação, tempo, interesse e disponibilidade" (SANTOS, 2019, p. 8).

Na matriz cultural africana o erro não é visto como algo a ser punido, mas como um potencializador da aprendizagem. O erro oportuniza a correção e a execução da ação de forma correta ou mais adequada, sendo que todos devem assumir seu papel enquanto agente educador, seguindo a linha da longevidade, uma vez que "todos os mais velhos são, sempre, responsáveis

pelos mais novos". Isso leva cada indivíduo da comunidade à atualização constante dos próprios conhecimentos. Também é relevante o controle social, pautado nas ações dos mais experientes e na observação constante, mas discreta, do grupo para com cada indivíduo, e deste para todos os outros (SANTOS, 2019, p. 8).

Além disso, os conhecimentos são compartilhados de acordo com a demanda, e não com a oferta. Isso significa que os conhecimentos que cada indivíduo precisa aprender em dado momento serão priorizados (SANTOS, 2019), e que o percurso educativo de cada sujeito vai sendo construído por ele próprio, na sua relação com o todo e no decorrer do percurso. Ou seja, o oposto do que ocorre na educação escolar tradicional, que envolve aulas teóricas que antecedem a prática e estão muitas vezes desvinculados da vida cotidiana dos sujeitos.

> Assim sendo, o aprendizado se vale da lógica, não da memória, porque a explicação encontra lugar certo onde se assentar no intelecto do aprendiz: o espaço aberto pela dúvida, que é preenchido pela explicação; o que torna fluído e solto o que seria o currículo que, no entanto, não perde sua eficácia, porque totalmente adaptado ao conhecimento e às carências do aprendiz, e ajustado pelo constante controle social (SANTOS, 2019, p. 8).

Também é possível que o sujeito mais experiente negue a informação ou o compartilhamento de algum saber com o aprendiz menos experiente. A negação criativa pode ocorrer quando a pessoa mais experiente acredita que o aprendiz ainda não tenha maturidade para acessar determinado saber, por alguma questão relativa a interditos rituais ou mesmo quando não se sente seguro em transmitir determinado conhecimento. Se for do interesse do aprendiz, este pode buscar outros caminhos para acessar o conhecimento negado, seja buscando uma solução externa à comunidade, buscando ajuda de outra pessoa mais experiente, ou ainda de alguém de faixa etária ou idade ritualística próxima (SANTOS, 2019, p. 9).

Esse processo se relaciona a outro fundamento pedagógico na matriz cultural africana: o mestre difuso. Isso significa que toda a comunidade, todos os indivíduos e todos os processos são lócus de compartilhamento de saberes. Todos os elementos da vida se constituem como prática educativa, que permeia todos os fazeres e saberes, servindo "para ensinar, para transmitir conhecimentos e para despertar a curiosidade" (SANTOS, 2019, p. 9).

Os mitos sagrados também têm uma grande relevância nos processos educativos nessa matriz cultural. Os mitos são pequenas histórias narradas para "explicar um fato ou ato social, político, econômico" (SILVA, 2009, p. 4), ou ainda a natureza e a origem das coisas (SANTOS, 2019). Ao revisitar os mitos, os sujeitos fazem reflexões sobre o conhecimento passado e sua

relação com o acontecimento presente, em um processo constante de reatualização dos conhecimentos e da própria ação e prática.

> É pela aproximação do mito à vida material que as religiões ancoradas na matriz africana encontram fundamentação teológica: o mito, ao representar o passado que se atualiza, desvela as necessidades do fiel; mais além, sugere caminhos para a solução das dificuldades deste e para a potencialização da interferência do divino em cada vida individual (SANTOS, 2019, p 09).

Todos os elementos mencionados acima, tanto os referentes às práticas culturais e educativas dos povos indígenas quanto dos povos africanos, vem compor o histórico dos indivíduos e das coletividades que são os atores sociais da educação popular e da Educação do Campo no Brasil na atualidade. Portanto, o resgate dessas práticas serve não apenas para identificar as práticas de origem desses povos, mas para compreender seu resgate como relevante e seus aspectos e fundamentos como pertinentes para a contínua atualização das práticas de Educação Popular e de Educação do Campo.

As lutas por Educação Popular e Educação do Campo no Brasil não podem ser dissociadas das disputas epistêmicas que atravessam a história dos povos do campo, da floresta e das águas. A recusa a uma educação colonizadora, descontextualizada e descomprometida com a realidade territorial expressa também o esforço por manter vivas formas de conhecimento ancoradas na oralidade, na experiência, no pertencimento e na espiritualidade. Essa perspectiva encontra respaldo conceitual na obra de Barrera-Bassols e Toledo (2015), que apresentam a noção de memória biocultural como síntese entre saber, território e resistência.

Para os autores, a memória biocultural é o "repositório coletivo da história ecológica e cultural da espécie humana" (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015, p. 21). Ela se expressa na diversidade de paisagens cultivadas, nas línguas originárias, nos sistemas simbólicos e nas tecnologias tradicionais desenvolvidas por povos que estabeleceram relações duradouras com seus ambientes. No caso da América Latina, essa memória é particularmente visível nas práticas agrícolas indígenas, como a milpa mesoamericana, as roças afro-indígenas, os sistemas de manejo comunitário da água, os saberes sobre fertilidade dos solos e a domesticação de plantas alimentícias, práticas que articulam conhecimento empírico, cosmologias e formas coletivas de vida.

> A memória da espécie humana é, pelo menos, tripla: genética, linguística e cognitiva, e se expressa na variedade de genes, línguas e saberes [...]. Ela pode ser encontrada em meio às chamadas sociedades tradicionais e, mais

> especificamente, entre os povos indígenas do mundo (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015, p. 21).

Essa concepção amplia radicalmente o entendimento da educação como prática cultural e ecológica. Ao invés de uma abstração universal, o saber é aqui compreendido como enraizado no território, construído nas relações entre seres humanos, não humanos, paisagens, ciclos e elementos. Os autores destacam que os saberes locais são "holísticos, acumulativos e abertos", frutos de processos históricos transgeracionais que mantêm viva a conexão entre cultura e ecossistema (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015, p. 107).

No contexto da Educação do Campo, essa abordagem sustenta a valorização de práticas que dialogam com o bioma, com o ritmo da natureza e com os modos de vida locais. Quando comprometidos com esse horizonte os territórios são reconhecidos como espaços educativos e como agentes promotores desse fazer educativo e de transformação. É no tempo da colheita, no cuidado com as sementes crioulas, nas receitas transmitidas oralmente, nas histórias contadas pelos mais velhos e nos modos de trabalho coletivo que se faz presente a possibilidade de uma educação viva, crítica e transformadora.

Ao refletirem sobre a crise civilizatória contemporânea, marcada por homogeneização cultural, destruição ambiental e epistemicídio, Barrera-Bassols e Toledo argumentam que recuperar a memória biocultural é um caminho necessário para reimaginar o futuro. Isso implica não apenas proteger ecossistemas e línguas, mas reconhecer e promover formas alternativas de viver e conhecer o mundo, forjadas ao longo de séculos por comunidades camponesas, indígenas e afrodescendentes.

> "Diante da crise ecológica e social do mundo contemporâneo, torna-se fundamental identificar e reconhecer essa memória biocultural da espécie humana [...] e visualizar soluções de escala civilizatória para os problemas atuais" (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015, p. 95).

Assim, a Educação do Campo se torna parte de uma luta maior por justiça cognitiva e sustentabilidade cultural. Ao conectar práticas educativas, território e ancestralidade, ela contribui para a ressignificação dos processos educativos e para a reativação de vínculos entre os sujeitos e seus mundos de referência. Não se trata de ensinar conteúdos, mas de fortalecer ecologias de saberes que sustentam a vida.

Figura 25 - Arte na casa de uma família da Comunidade Agroecológica José Wilker conecta ancestralidade e presente.

Fonte: Acervo da Pesquisadora, abril de 2024.

3.3 A CONSTRUÇÃO DA EDUCAÇÃO POPULAR E DA EDUCAÇÃO DO CAMPO NO BRASIL

Um novo tempo chegou / É hora de semear
Unindo campo e cidade / No direito de estudar
Brasil de várias caras / Abre seus olhos pra ver
Que em meio a tantas terras / Teu povo vive a sofrer
Passando fome e frio / Sem saúde e educação,
Direitos negados a nós, / Reforma no livro e no chão.

Cida Dias - Um novo jeito de educar

Todas as sociedades humanas têm formas próprias de passar os seus conhecimentos historicamente construídos para as gerações seguintes, sendo que todas as sociedades possuem as próprias práticas ou processos educativos (FRIGOTTO, 2009). Se pensarmos nas práticas educativas criadas e realizadas nas vivências cotidianas dos sujeitos como práticas populares

de educação, então podemos dizer que historicamente no Brasil as práticas educativas populares estiveram presentes e foram as responsáveis pela preservação desses saberes no decorrer dos séculos.

Para além do histórico da cultura e das práticas educativas dos sujeitos que se inserem no âmbito da Educação Popular e da Educação do Campo, é importante mencionar que a Educação Popular, enquanto movimento de enfrentamento às desigualdades e como luta por direitos, tem suas raízes em diversos processos históricos para além dos ocorridos no Brasil, e que extrapolam a área da educação propriamente dita (PALUDO, 2012).

Nesse sentido, Paludo (2012) menciona diversas experiências relevantes para refletirmos sobre as especificidades dos processos que ocorreram e ocorrem na América Latina, começando com as experiências na Europa e outras tantas ocorridas no próprio território latino-americano, como parte das ações diretamente relacionadas à construção da Educação Popular no Brasil. Dentre elas, as lutas de enfrentamento ao capital pelos trabalhadores na Europa, a pedagogia socialista, as lutas pela independência pelos países da América Latina, a teoria de Paulo Freire, a Teologia da Libertação, as construções do novo sindicalismo (sindicalismo autêntico), os Centros de Educação e Promoção Popular (PALUDO, 2012, p. 281).

Mais do que oportunizar o acesso à educação pelos sujeitos que tiveram o direito de se educar historicamente negado, a Educação Popular surgiu da necessidade de construir outro modelo de educação, que pudesse enfrentar efetivamente as desigualdades e a opressão impostas pelo colonialismo, neocolonialismo, capitalismo e pela divisão da sociedade em classes. A dominação ocorre nos níveis ideológico, político e societário, pois está presente na sociedade em geral e em todas as suas instituições. Portanto, se fez e se faz necessário a contínua construção de uma educação que se constitua em efetivo enfrentamento às desigualdades e na luta por condições dignas de vida para toda a população (PALUDO, 2012).

Esses elementos compõem a gênese do que se convencionou chamar de Educação Popular na década de 1990. No bojo do mesmo processo, e resgatando vários elementos da Educação Popular, mas com especificidades em seu percurso histórico, foi construída a Educação do Campo:

> Na atualidade brasileira, a Educação do Campo pode ser identificada como uma das propostas educativas que resgata elementos importantes da concepção de educação popular e, ao mesmo tempo, os ressignifica, atualiza e avança nas formulações e práticas direcionadas a um público específico. Essa é uma importante experiência existente no Brasil, protagonizada pelos próprios sujeitos populares, apesar de alguns “transformismos”, realizados

> pelo próprio Estado e por outras instituições. Seus impulsionadores são os movimentos populares do campo (PALUDO, 2012, p. 283).

É fundamental que a Educação do Campo seja compreendida a partir de três olhares: "como prática social, como conceito e como concepção". A Educação do Campo como Prática Social está relacionada à construção coletiva, a partir da luta e mobilização de sujeitos coletivos[14] que dela fazem parte, e que se organizaram pela construção de políticas públicas para a efetivação do direito à educação, mas também outras pautas relacionadas, de modo a garantir o "Direito humano ao acesso a diferentes formas de educação e direito social de participar da condução dos processos educativos" (CALDART, 2021, p. 356).

Como Conceito, a origem da Educação do Campo está vinculada "a uma história que vem de mais longe e a uma realidade que não se resolve somente no campo", refletindo a análise dos sujeitos coletivos que participaram e participam dessa educação. Nesse sentido, enquanto Conceito a Educação do Campo está relacionada à autodefinição construída pelos sujeitos que dela fazem parte, incluindo nessa dinâmica a articulação entre os sujeitos do campo e outros setores da sociedade, fortalecendo os processos desenvolvidos (CALDART, 2021, p. 356).

A Concepção de Educação do Campo resulta da relação entre o movimento prático e as reflexões teóricas, em um processo de construção e disputas que se estabelecem na vida prática. Está inserida no âmbito mais amplo da história da educação brasileira, e também é "parte da história das lutas e da resistência camponesa que se faz em qualquer lugar do mundo", guardando relação com outras lutas e práticas, inclusive realizadas por outros sujeitos sociais e com outras nomenclaturas associadas (CALDART, 2021, p. 356). Assim sendo, "A agroecologia compõe a nossa concepção de Educação do Campo" (CALDART, 2021, p. 356).

> Trata-se de um modo de lutar, de pensar e de fazer a educação que se enraíza no trabalho do campo e em seus sujeitos, suas lutas, sua cultura, seu modo de produzir e respeitar a vida. Se fundamenta na compreensão das determinações sociais das ações que seus sujeitos protagonizam e em uma concepção de educação com finalidades emancipatórias (CALDART, 2021, p. 356).

A luta das populações camponesas pelo acesso à educação se dá paralelamente à luta pela terra, sendo a questão agrária um elemento indissociável dessa luta. O paradigma da Educação do Campo, construído sobre a tríade *campo – política pública - educação* chama à

[14] Os sujeitos coletivos da Educação do Campo são as diversas "formas de organização dos trabalhadores e das trabalhadoras do campo; organizações camponesas, quilombolas, indígenas, sem-terra; de comunidades ribeirinhas, de assentamentos; de agricultores familiares, assalariados rurais; são comunidades que trabalham na terra. Classe trabalhadora do campo" (CALDART, 2021, p. 356).

necessidade de olhar para a educação realizada *com* os sujeitos do campo e *por* eles próprios, sempre a partir da união e tensão entre os elementos da tríade, de modo que a educação concretizada não se distancie do campo, seu elemento fundante (CALDART, 2008).

A luta inicial por terra e por Reforma Agrária, empenhada por diversos movimentos e entidades, tendo destaque o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e a Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG), passou rapidamente a incluir em suas pautas a luta por direitos, especialmente o direito à educação e à escola, mas também a luta pelo próprio direito de lutar pelo acesso à educação (CALDART, 2000).

A Educação do Campo surgiu da oposição com a *educação rural*, que divide o mesmo público-alvo, em seus respectivos tempos históricos, mas a partir de concepções diferentes de educação, campo e dos papeis e lugar dos sujeitos aí inclusos. O que têm em comum é a articulação, desde suas origens, com a luta pela terra e pela Reforma Agrária (RIBEIRO, 2012).

> Nos países latino-americanos, a educação rural voltada para o desenvolvimento econômico esteve, em determinado período histórico (que se iniciou nos anos 1930, se intensificou nos anos 1950-1960, e se estendeu até os anos 1970), associada à Reforma Agrária (RIBEIRO, 2012, p. 296).

A educação rural se propunha a contribuir para o desenvolvimento econômico do país a partir do meio rural. Um dos fatores que impediam esse desenvolvimento era a estrutura fundiária extremamente concentrada, sob a forma dos latifúndios improdutivos, que não estimulava a circulação de capital a partir de maquinários e tecnologia de produção, além de não contribuir para a proletarização dos camponeses, sobretudo devido à estratégia das elites rurais de fazer o controle dos problemas trabalhistas a partir da formação de um exército reserva de trabalhadores rurais desempregados, subempregados e sem acesso a direitos trabalhistas, (RIBEIRO, 2012).

Além disso, a falta de acesso à educação por parte dos camponeses era um dificultador do emprego das inovações tecnológicas, o que levou diversos países da América Latina, inclusive o Brasil, a elaborar políticas para combater o analfabetismo e suprir as demandas de formação técnica e profissional, tanto na indústria quanto na agricultura (RIBEIRO, 2012). A educação rural tinha, portanto, um caráter bastante tecnicista, já que o objetivo era criar mão-de-obra qualificada para promover acumulação de capital, e tinha a "empresa capitalista como fundamento da prática escolar e educacional" (ARELARO, 2012, p. 385).

Com a formação de mão-de-obra alfabetizada e qualificada no campo seria possível "fixar" os camponeses no campo, de modo a diminuir o êxodo rural e aumentar a produtividade

agrícola, objetivando promover o crescimento econômico e industrial do país e a expansão do mercado a partir do campo. Isso aconteceria por meio de uma série de ações e programas governamentais para suprir as carências por educação nesse sentido, movimento que ficou conhecido como Ruralismo Pedagógico[15], e que teve sua decadência na década de 1940 (CALAZANS, 1993).

Em seguida, começaram as campanhas comunitárias, possibilitadas por convênios com os Estados Unidos, e que patrocinaram ações tais como as missões rurais e a Comissão Brasileiro-Americana das Populações Rurais (CBAR) em 1945, além da Campanha Nacional de Educação Rural (CNER) e do Serviço Social Rural nos anos de 1950. O objetivo era formar o consumidor do campo, gerando dependência dos insumos agrícolas, como maquinário, agrotóxicos, fertilizantes e principalmente sementes. Além disso, visava restringir o interesse por pesquisas dentro dessas temáticas, ao mesmo tempo em que acolhia pesquisadores brasileiros em universidade norte-americanas. Dentro dessa perspectiva, a educação rural foi um importante instrumento de expansão do capitalismo no campo, ao mesmo tempo em que provocava a desestruturação dos modos de vida tradicionais dos povos camponeses, principalmente pela cooptação de elementos essenciais como o trabalho, a cultura, os saberes, diminuindo a autonomia e aumentando a dependência de insumos externos (RIBEIRO, 2012).

Na década de 1950 surgiu o Movimento de Educação de Base (MEB), no âmbito da igreja católica, com forte atuação no meio rural, mas não se restringindo a ele. Defendendo ideais distintos e opostos àqueles do ruralismo pedagógico, o MEB articulou movimentos sociais e sindicais, partidos políticos de esquerda e setores menos conservadores da igreja católica, de modo a elaborar propostas e estratégias de educação popular. Embora com ações que inicialmente tinham o intuito de combater o avanço do comunismo no campo, conforme foram sendo desenvolvidos os processos educativos muitos dos educadores (professores) do Movimento acabaram se tornando aliados e passaram a apoiar a luta pela terra e pela Reforma Agrária (FREITAS, 2007).

O mesmo período foi marcado pela reação popular no campo, em setores da igreja católica, em partidos políticos e nas universidades, no papel dos intelectuais e estudantes, o que culminou na criação e fortalecimento de movimentos sociais e sindicais no campo, que já começavam a incluir em suas pautas o direito de acesso a políticas de educação e saúde para os trabalhadores do campo. O golpe militar de 1964 trouxe a impossibilidade de implantação de

[15] Corrente de pensamento influenciada pelos pioneiros da Escola Nova (1920). Tinha a intenção de contrapor as ideias de uma escola literária que desenraizava o homem do campo (CALAZANS, 1993).

uma Reforma Agrária no país. Com o endurecimento do regime militar, os movimentos reivindicatórios foram considerados ilegais, e passaram as duas décadas seguintes com atuação inexistente ou limitada (FREITAS, 2007).

Durante o período de ditadura foi implantado o Movimento Brasileiro de Alfabetização (MOBRAL), tendo como público-alvo principal os sujeitos que haviam saído do campo em direção às cidades. Mais uma vez, o objetivo era erradicar o analfabetismo para promover o crescimento econômico do país, além de manter a ordem econômica, política e social, a partir do controle das ações da classe trabalhadora (DANSA et al., 2016).

A partir da década de 1980, no governo Collor, e 1990, no governo FHC, a política neoliberal passou a ter influência no país, principalmente pela presença de capital estrangeiro em território nacional, via organismos internacionais. Na área da educação foram intensificados os projetos de assistência técnica e extensão rural, de modo a alinhar a produção agrícola aos interesses do mercado consumidor, no geral de produção monocultora para exportação, provocando maior dependência dos insumos industrializados de uso agrícola. Os conflitos agrários ficaram ainda mais acirrados, houve um aumento na concentração de terras e as populações camponesas passaram a enfrentar um cenário ainda mais crítico nas demandas e carências sociais (GRITTI, 2007).

Paralelamente, com o enfraquecimento do regime militar, a reabertura política e início do processo de redemocratização do país, os movimentos e outras instituições focos de resistência voltaram a se articular com as populações camponesas. Passaram, então, a incorporar a luta por direitos das populações camponesas nas agendas, iniciando o processo de construção de outras concepções de educação, de campo, dentre outras concepções relevantes para que tais populações pudessem alcançar justiça social.

Essa articulação possibilitou a construção da Educação do Campo, na década de 1990 (FREITAS, 2007). Dentro da lógica proposta, os objetos formativos da educação deveriam partir da luta e da vida concreta dos camponeses, tendo como base uma concepção ampla de educação (KOLLING; VARGAS; CALDART, 2012).

A articulação entre movimentos, universidades, além de outras instituições, aliada à pressão da população camponesa, conseguiu garantir, em 1997, a realização do I Encontro Nacional de Educadoras e Educadores da Reforma Agrária (ENERA), que forneceu os elementos para que, no ano seguinte, fosse efetivada a criação do Programa Nacional de

Educação na Reforma Agrária (PRONERA), que veio a se tornar, em 2010, a primeira política pública[16] de Educação do Campo.

Durante as duas décadas seguintes, outras políticas e conquistas na área de Educação do Campo se seguiram ao PRONERA: A aprovação, pelo Conselho Nacional de Educação, das Diretrizes Operacionais para a Educação Básica nas Escolas do Campo (2001); Criação do Programa de Apoio às Licenciaturas em Educação do Campo (PROCAMPO) (2007); Assinatura do Decreto n. 7352/2010, que instituiu a Política Nacional de Educação do Campo (2010); Criação do Programa Nacional de Educação do Campo (PRONACAMPO) (2012).

Entre 2016 e 2022, a Educação do Campo enfrentou um cenário de reestruturação regressiva das políticas públicas. Reportagens e estudos documentaram o fechamento de milhares de escolas do campo, sendo que somente em 2021, foram registradas 3.424 escolas do campo fechadas, comprometendo o direito à educação em territórios distantes de centros urbanos (MST, 2022). Essa lógica de precarização institucional foi acompanhada por cortes de recursos, retração orçamentária e desmonte de programas de formação docente e manutenção de escolas multisseriadas, afetando especialmente modalidades educativas não-escolares (EJA, educação comunitária) e a continuidade formativa no campo (SILVA, 2024). O resultado foi um retrocesso no acesso e na qualidade da educação junto às populações camponesas, especialmente as mais vulneráveis.

Com um novo governo e novas possibilidade de articulação democrática desde 2023, abriu-se uma janela para reativar reivindicações históricas do movimento de Educação do Campo, em uma conjuntura de recomposição institucional e política. O Ministério da Educação lançou o Novo Pronacampo, política pública que busca articular ações integradas para garantir o acesso, a permanência e a qualificação da educação dos povos do campo, das águas e das florestas, contemplando todas as etapas do ensino, da básica ao superior, e fortalecendo a modalidade na rede de colaboração entre entes federados (MEC, 2025). Essa iniciativa representa uma tentativa de reconstrução da política de educação para as populações do campo, embora ainda de forma emergente e dependente da adesão de estados e municípios para efetivação.

Contudo, o avanço institucional enfrenta desafios persistentes que demandam vigilância crítica. A adesão municipal ao Pronacampo é desigual, e muitos municípios ainda não dispõem de infraestruturas adequadas, equipes formadas ou recursos para implementar a política em sua

[16] Em 1998, era um programa do governo FHC. Em 2010 se tornou política pública no governo Lula, e passou a contar com previsão de recursos no orçamento plurianual, importante passo para a expansão dos níveis de educação ofertados.

integralidade. Além disso, as taxas de evasão escolar continuam elevadas no campo: em 2023, a taxa média de abandono no ensino médio no campo estava em torno de 5,9 %, acima da média urbana e com maior vulnerabilidade entre jovens do campo (BRASIL, 2024). Essa conjuntura evidencia que a promessa de reversão do retrocesso educacional no campo só terá impacto real se estiver alinhada a um fortalecimento orçamentário, à formação continuada de professores com sensibilização e formação voltada às especificidades da realidade camponesa, ao apoio intersetorial (saúde, transporte, infraestrutura física e digital) e ao controle social ativo das comunidades camponesas.

A esse cenário soma-se a retomada do Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (Pronera), uma das políticas mais importantes voltadas à formação de sujeitos vinculados aos assentamentos e acampamentos da Reforma Agrária. Criado em 1998, o Pronera foi fundamental para garantir o direito à educação formal a milhares de trabalhadores camponeses, articulando universidades públicas, movimentos sociais e órgãos do Estado (INCRA, 2016). Após um longo período de descontinuidade pelo desmonte que a política pública sofreu entre 2016 e 2022, o programa foi retomado em 2023, com a recomposição da Comissão Pedagógica Nacional do Pronera pelo decreto nº 11.371/2023, o que deu início a recomposição da estrutura organizacional e orçamentária do programa, incluindo convênios com instituições públicas de ensino superior em várias regiões do país, possibilitando a retomada dos cursos em diversas áreas em todo o país.

Ao ser retomado, o Pronera reafirma o princípio de que a Educação no Campo deve estar integrada ao projeto político de Reforma Agrária e ao fortalecimento da agricultura familiar. Suas ações caminham junto às políticas de agroecologia, soberania alimentar e desenvolvimento territorial sustentável, reconhecendo os saberes locais como parte essencial do processo educativo (FERNANDES; TALAU, 2017). Assim, a coexistência entre o Novo Pronacampo e o Pronera, além da retomada e fortalecimento de políticas públicas que incidem sobre o campo e a Agricultura Familiar, oferecem oportunidades de recompor as políticas de base popular, desde que o Estado garanta financiamento estável, participação social efetiva e continuidade institucional para além dos ciclos eleitorais.

Ainda assim, o PRONERA ainda enfrenta uma série de obstáculos crônicos que limitam sua expansão e continuidade. Muitas vezes, os projetos simplesmente não conseguem se sustentar porque os repasses do INCRA são contingenciados ou condicionais, de modo que o financiamento é instável e sujeito a reajustes imprevistos. Em outros casos, turmas inteiras são interrompidas ou canceladas por falta de recursos ou pela resistência institucional local,

desfazendo o esforço pedagógico e minando a confiança das comunidades que dependem dessas ofertas. A articulação interinstitucional, vital para o funcionamento dos cursos, também padece: as parcerias entre universidades e movimentos sociais nem sempre subsistem ao longo dos anos, gerando rupturas no projeto pedagógico e na rede de apoio que sustenta os cursos do campo.

Não raro, o Pronera é alvo de pressões ideológicas e ataques midiáticos. Recentemente, em setembro de 2025, o episódio envolvendo a reserva de vagas em Medicina para estudantes do MST ilustra como pautas do programa podem ser questionadas, legalmente e publicamente, em tentativas de deslegitimar sua base normativa e histórica. Isso reforça que a disputa em torno do Pronera não é apenas técnica, mas simbólica, permeada por concepções antagônicas sobre quem "merece" acesso à educação e qual educação é legítima no campo. Outro ponto crucial é a descontinuidade nas ofertas formativas: em muitos territórios, não há garantias de oferta regular de cursos, especialmente nos modelos em alternância, o que fragiliza a permanência dos educandos e enfraquece a sensação de compromisso institucional com a Educação do Campo.

Assim, além do debate jurídico e midiático, o Pronera também tem como grande desafio as condições estruturais que o mantêm sob tensão: depender de convênios instáveis, da variação orçamentária e da boa vontade institucional. Para se fortalecer como programa excepcional e se manter como ser parte central da política pública de Educação do Campo, é necessário blindar o Pronera da possibilidade de futuros desmontes sem critério e que visem justamente atingir essas populações por razões políticas e ideológicas.

Para isso, o Pronera precisa contar com dotação orçamentária fixa no INCRA, desvinculada de contingenciamentos anuais, e previsibilidade para garantir continuidade dos cursos independente de ciclos políticos. Deve ainda ter garantias institucionais para manter projetos educacionais estáveis, fortalecer o controle social e a participação dos beneficiários na definição dos cursos e metodologias, e consolidar uma articulação permanente entre o Pronera e políticas complementares, para que as políticas públicas que incidem sobre o campo e a Educação do Campo caminhem juntas.

Enquanto essas mudanças estruturais não forem efetivadas, cada nova turma ou edital continuará vulnerável não apenas à lógica de uma educação que ignora as especificidades do campo, mas às disputas políticas, midiáticas e judiciais que pairam sobre o campo brasileiro. Ou pior, que reconhecem tais especificidades, e lutam justamente para eliminá-las, inviabilizando o projeto de sociedade mais justo e digno que as populações camponesas tanto lutam para construir.

A Educação do Campo, com base nos elementos que a compõe, se constitui como um importante espaço de luta por direitos sociais diversos por parte das populações do campo. É também um importante instrumento por meio do qual a ação popular se organiza, de modo a promover transformação social no campo a partir de práticas populares diversas. Cabe, portanto, discutir como esse processo se dá, e de que forma contribui para a qualidade de vida no campo.

3.4 EDUCAÇÃO DO CAMPO COMO PROJETO POLÍTICO, PEDAGÓGICO E TERRITÓRIO DE DISPUTAS

Educar como sujeito que chegou para aprender
Desafiando limites, compartilhando o saber
Resgatar nossa cultura, soletrar soberania
E ver presente no povo a nossa pedagogia.

Turma José Marti - *Pedagogia da Terra*

A Educação do Campo carrega em seu núcleo a profunda vinculação entre saber e vida. Não se trata apenas de ofertar ensino em áreas rurais, mas de compreender que o conhecimento produzido e compartilhado nesses territórios está indissociavelmente ligado ao trabalho com a terra, às práticas culturais, espiritualidades, coletividade e à ancestralidade que sustentam o cotidiano camponês (ARROYO, 2017). É uma concepção que recusa apagamento histórico dos saberes populares e reivindica uma educação enraizada nas experiências concretas de quem vive do e no campo (CALDART, 2004).

Segundo Roseli Caldart (2004), a Educação do Campo é uma educação voltada para os sujeitos do campo e construída por eles, tendo como ponto de partida suas formas de vida, de trabalho e de organização. Nesse sentido, o trabalho não é visto como alienação, mas como prática educativa e formativa. O cultivo da terra, o cuidado com os animais, o preparo dos alimentos, os saberes sobre as plantas e as águas são práticas carregadas de conhecimento e significação, capazes de ensinar e formar identidades.

O campo é espaço de produção material, mas também simbólica, ética, política. Como ensina Miguel Arroyo (2012), a luta dos sujeitos do campo é também uma luta pelo

reconhecimento de seus saberes e modos de existência como legítimos e necessários à construção de um projeto de sociedade mais justo e digno. Essa disputa atravessa a educação: recusar o modelo urbano, disciplinador, descontextualizado, e afirmar uma educação que valorize a relação com o tempo da terra, com o saber dos mais velhos, com os mutirões, com os ciclos da vida.

Nesse sentido, a Educação do Campo deve ser capaz de articular os saberes científicos aos saberes tradicionais e populares, reconhecendo-os como fontes legítimas de produção de conhecimento. Essa articulação não é apenas metodológica, mas política e epistemológica: exige escuta, diálogo, ruptura com o colonialismo pedagógico e abertura para outros modos de saber e existir (MENESES, 2020; WALSH, 2010).

É nesse horizonte que a Educação do Campo se inscreve como uma pedagogia da ancestralidade: recupera práticas de cultivo, de cura, de cuidado, de convivência com o Cerrado, com o corpo e com a terra, valorizando a oralidade, as experiências comunitárias, as formas próprias de ensinar e aprender que se desenvolvem no cotidiano camponês, nas festas, nos roçados, nas cozinhas, nas rezas, nas assembleias (LEFF, 2006; ARROYO, 2017).

Essa concepção rompe com a fragmentação e com a hierarquia entre saberes, e reivindica o território como espaço pedagógico (MENESES, 2020). Como afirmam Sorrentino et al. (2017), a agroecologia e a Educação do Campo se interligam como práticas de resistência e de reinvenção da vida. O conhecimento, nesse sentido, é vivido, partilhado, construído a partir da experiência comum e dos vínculos com a natureza e com a coletividade.

Essa pedagogia territorializada se materializa em práticas como a construção coletiva de hortas, os projetos que envolvem possibilidades coletivas de aprendizado, os momentos de troca com os mais experientes, os encontros intergeracionais, carregando a ética do cuidado com a vida, a solidariedade, a partilha, a dignidade. Por isso, não há como pensar práticas educativas no campo e a própria Educação do Campo sem afirmar também sua dimensão de luta contra as desigualdades históricas e de projeto político para um outro futuro possível (SORRENTINO et al., 2017).

3.5 PRÁTICAS POPULARES E AGROECOLÓGICAS COMO PEDAGOGIAS DO TERRITÓRIO

Agora sobre a terra escreve-se com enxadas
Palavras que formam fartura e unidade
Não haverá mais fome nem tristeza
vale ressecado volta a ter beleza
E a voz entoa louvando a liberdade
Não haverá outras faces mais felizes
Do que estas penetradas de valores com raízes

Ademar Bogo - *O sonho e o tempo*

Nos territórios onde a presente pesquisa foi conduzida, o que se entende por educação não parte somente de planos governamentais nem de metas institucionais. Ela acontece no tempo da vida, no compasso da comunidade. Quando o Estado não cumpre seu dever educador, é a coletividade que cria caminhos próprios de ensinar e aprender, percursos que não exigem provação institucional nem currículo formal, mas que carregam em si a potência de saberes resistentes.

O que se observa, tanto no Acampamento 08 de Março quanto na Comunidade Agroecológica José Wilker, não é a ausência de educação, mas sua reinvenção cotidiana: Um homem de origem urbana que aprende a cuidar da terra com a esposa, de origem camponesa, mas que vivia na cidade até retornar para o campo a partir da luta pela terra. Os dois têm níveis de escolaridade diferentes (ele cursou o Ensino médio e ela concluiu o mestrado) mas ambos pesquisam, aprendem, fazem cursos e se aperfeiçoam para cuidar da melhor forma possível do que cultivam ali: alimento, dignidade, conhecimento, o resgate da própria identidade e a reconexão com o campo, com a ancestralidade e com os saberes aprendidos na infância, que vão sendo resgatados e podem ser repassados aos filhos, netos.

A educação, viva e presente como está nos territórios, se reinventa de muitas outras formas: Um grupo de homens e mulheres que se reúne para aprender a fazer fossas sépticas e depois, em mutirão, fazem as fossas em cada uma das casas, como forma de cuidado coletivo com o solo e de uns com os outros; O grupo de mulheres que se junta para ouvir uma guardiã de saberes ancestrais em saúde, que veio de outro território compartilhar seus conhecimentos; As moradoras e moradores, que organizam um evento comemorativo do dia das mulheres, para festejar e também discutir as pautas de luta, de combate à violência contra as mulheres, de acesso às políticas públicas, e aproveitam para fazer ações de economia solidária; O grupo de

mulheres, de origens diversas, cujas pontes com ambos os territórios possibilitou também a construção de espaços de partilha de saberes, a partir do Projeto Margaridas do Cerrado, construído com ambos os territórios...

Figura 26 – Oficina sobre plantas e ervas medicinais com guardiã de saberes ancestrais e agroecológicos na Comunidade Agroecológica José Wilker.

Fonte: Acervo da pesquisadora / do Projeto Margaridas do Cerrado, julho de 2024.

Cada gesto desses carrega um processo formativo nascido da partilha, da prática, da escuta e do vínculo com os territórios. Como argumenta Molina (2014), são essas experiências enraizadas no cotidiano que sustentam a formação nos lugares onde a escola formal não chega ou, quando chega, pouco dialoga com a vida real.

O saber, nesses contextos, não veste uniforme nem levanta a mão para pedir permissão. Ele circula de corpo a corpo, nas conversas de fim de tarde, nos mutirões, nas festas, nas cozinhas. De acordo com Bispo (2015), trata-se de formas de conhecimento que escapam aos moldes oficiais, mas que asseguram sobrevivência, continuidade e pertencimento. Em lugar da cartilha, há memória viva, em vez de conteúdo escolar, um conhecimento que se constrói em diálogo com a terra, uns com os outros, entre os mais jovens e com os mais velhos.

A agroecologia, nesse cenário, é um modo de viver que organiza o tempo coletivo, orienta o cuidado com o alimento, com o corpo e com o Cerrado. A Agroecologia atua a partir

de uma pedagogia que valoriza a autonomia, a diversidade e uma relação respeitosa com o território e entre os sujeitos. Como destacam Moraes e Sorrentino (2017), a educação agroecológica vai além dos espaços educativos formais, e se manifesta em processos vivos, conectados ao Bem Viver e à busca por justiça social.

Essa pedagogia, ainda que não nomeada, se expressa nas hortas comunitárias, nas casas de farinha, nas cozinhas coletivas, nos galpões que servem para acolher as coletividades, nas rodas de conversa, nas rodas de saber com as guardiãs de saberes ancestrais, como as raizeiras, rezadeiras e benzedeiras, reunindo um acúmulo de saberes ancestrais não guardados em livros, mas mantidos nas práticas cotidianas (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2005). Nesses territórios, aprender é um gesto de continuidade, que garantem que não haja uma ruptura entre os povos e suas raízes e origens.

Figura 27 - Prática formativa no quintal agroecológico. Enquanto aprendem, as mulheres atuam em mutirão no quintal de cada uma, alternadamente.

Fonte: Acervo da pesquisadora, junho de 2024.

Diferentemente da lógica escolar que fragmenta e hierarquiza, a educação nos territórios é tecida no tempo do cuidado, no ritmo da escuta e no sentido do comum. Como reforça Leff (2006), os processos educativos devem dialogar com a complexidade da vida e com os saberes que emergem da experiência vivida. É o que se revela aqui: uma educação que brota do chão,

se faz na convivência e aponta para futuros possíveis, apesar das contradições e desafios que atravessam os territórios.

Compreender essas práticas como pedagogias do território é admitir que há nelas, um projeto político de futuro. Elas não apenas resistem, mas reinventam o que pode ser o próprio sentido de educação. O que está em jogo é o direito de existir com dignidade e de produzir conhecimento a partir da própria vida. A Educação do Campo e a agroecologia se sustentam mutuamente como epistemologias insurgentes: ambas convocam o Estado, a universidade e a sociedade a aprender *com* o campo, e não somente *sobre* o campo, refletindo o que foi defendido por Caldart (2004). É nesse horizonte que a luta cotidiana dessas comunidades se transforma em aula viva de democracia, justiça e humanidade.

3.6 EDUCAÇÃO DO CAMPO NO DISTRITO FEDERAL

> Não vou sair do campo pra poder ir pra escola.
> Educação do Campo é direito e não esmola.
>
> Gilvan Santos - *Não vou sair do campo.*

No Distrito Federal, a Educação do Campo enfrenta um paradoxo estrutural: embora a região concentre importantes políticas federais e esteja geograficamente próxima ao centro do poder, seus territórios rurais convivem com invisibilidades históricas que comprometem o acesso à educação, à terra e a outros direitos fundamentais. A presença de escolas do campo é irregular, e muitas vezes não contempla as necessidades de populações adultas, de assentamentos em consolidação ou de comunidades agroecológicas em processo de construção. Como observa Souza (2018), a precariedade das políticas educacionais para o campo no DF está diretamente relacionada à forma como a questão agrária permanece irresoluta, impactando o reconhecimento institucional desses territórios e a provisão de serviços públicos adequados.

É nesse contexto que emergem experiências como as do Acampamento 08 de Março e da Comunidade José Wilker, que mostram que a Educação do Campo não se resume apenas à presença ou ausência de escolas, mas se expressa como uma prática territorial, política e cultural, construída cotidianamente pelos próprios sujeitos do campo. Mesmo diante da

negligência estatal, esses territórios sustentam processos formativos enraizados em suas lutas, memórias e formas autônomas de organização coletiva. Embora a educação seja pensada em seu sentido amplo nos territórios, o direito à educação formal está profundamente marcado pela ausência de políticas públicas estruturantes, sobretudo de transporte e regularização fundiária, o que torna o acesso à escolarização de jovens e adultos praticamente inviável.

Esse cenário evidencia que a negação do direito à educação no campo é reflexo direto da não resolução da questão agrária, e não somente uma questão relacionada às políticas educacionais. Enquanto esses territórios não forem reconhecidos como legítimos, com acesso pleno à terra, à moradia e aos serviços públicos básicos, a população continuará sendo tratada como inexistente nas políticas educacionais. Como argumenta Souza (2018), a ausência de transporte, escolas e espaços de formação no campo do DF revela uma política de invisibilidade institucional, sustentada por uma lógica urbana que exclui os sujeitos do campo do planejamento territorial e educacional.

Ainda assim, os próprios camponeses têm construído formas autônomas de formação nos territórios. No Acampamento 08 de Março, vinculado ao MST, a educação acontece nas práticas coletivas, nos círculos de diálogo, nas atividades com as crianças, nas oficinas e nas vivências agroecológicas. A pedagogia do movimento valoriza os saberes locais, a construção coletiva e o vínculo entre a luta pela terra e a construção de um novo projeto de sociedade (CALDART, 2004). Como enfatiza Caldart (2012), a Educação do Campo é inseparável da construção do território, pois educar é também organizar a vida, o trabalho e o futuro em comum.

Na Comunidade José Wilker, ainda que sem vínculo com movimentos sociais de luta pela terra mais amplos atualmente, os moradores vêm desenvolvendo práticas educativas baseadas na escuta, na troca de saberes, no cuidado comunitário. As rodas de conversa, as práticas de espiritualidade, em seu sentido amplo, e os encontros de partilha se configuram como espaços pedagógicos potentes, nos quais se exercita uma educação integral, conectada à vida real, aos afetos e à coletividade. Essa dimensão formativa cotidiana se aproxima do que Arroyo (2012) define como "tempos próprios" da Educação do Campo, onde o aprender se dá em outras lógicas que não as da educação formal.

O que se revela em ambos os territórios é uma concepção ampliada de educação, que se enraíza na cultura, na memória e na luta dos sujeitos. Como aponta Paulo Freire (1996), não há educação neutra: educar é sempre um ato político, e no campo essa política é inseparável da

resistência. Os sujeitos do campo constroem, com base em seus próprios recursos, uma pedagogia da permanência, da dignidade e do Bem Viver.

Essa articulação entre práticas educativas autônomas e projetos de transformação social também dialoga com os fundamentos da agroecologia. Segundo Altieri e Toledo (2011), os territórios camponeses são, ao mesmo tempo, espaços de produção de alimentos e espaços de formação crítica, onde se aprendem valores, técnicas, afetos e cosmologias. A educação que emerge dessas práticas é agroecológica, territorializada e coletiva, uma educação que ensina não apenas a plantar, mas a cuidar, partilhar e resistir.

Nesse sentido, ainda que ações e projetos externos contribuam pontualmente para processos formativos nos territórios, o protagonismo educativo permanece com os próprios sujeitos locais. São eles que sustentam, na prática, a pedagogia do cotidiano, os espaços de escuta e as redes de aprendizado que moldam o presente e o futuro da Educação do Campo no DF. Como lembra Acosta (2016), o Bem Viver não é apenas um horizonte utópico, mas uma prática concreta de construção de outros mundos possíveis, e isso inclui, inevitavelmente, outras formas de educar.

3.6.1 Ficar ou sair: quando o acesso à educação se torna uma escolha forçada

Em diversos territórios camponeses do Distrito Federal a exemplo dos territórios investigados, a educação formal muitas vezes não se faz presente por inteiro. Ela chega partida, oferecida por etapas, interrompida por distâncias e por silêncios institucionais. Para seguir estudando, muitas vezes é preciso sair de casa, do território, do convívio familiar e afetivo que dá sustentação à vida. Essa saída é uma imposição, não um desejo. As pessoas querem acessar melhores condições de vida e oportunidades, mas a saída é imposta por um sistema que não oportuniza as condições necessárias para que o acesso seja efetivado. Um deslocamento que carrega o peso da ausência de políticas públicas pensadas para o campo e para seus sujeitos.

No Acampamento 08 de Março, as crianças do Ensino Fundamental I frequentam a Escola Classe Estância do Pipiripau, a quase três quilômetros de distância. O percurso é feito em transporte escolar, em estradas de terra que, quando chove, viram lama. Ao avançar para o segundo ciclo, os estudantes são transferidos para a Escola Classe Estância de Planaltina, localizada a cerca de 13 km do acampamento, já na área urbana da cidade. É também em

Planaltina que cursam o Ensino Médio, etapa para a qual não há nenhuma escola do campo na região. O transporte escolar cobre apenas parte da demanda: garante o deslocamento nos horários regulares das turmas diurnas, mas não contempla a Educação de Jovens e Adultos, nem trabalhadores ou mães que precisam de turnos alternativos. Fora desses padrões, o acesso à educação simplesmente não existe.

Na Comunidade Agroecológica José Wilker, em Sobradinho II, a realidade se repete com pequenas variações. As crianças iniciam os estudos na Escola Classe Morro do Sansão (1º ao 5º ano), e depois migram para outras unidades da rede pública urbana, como o CEF 07 de Sobradinho II, para concluir o Ensino Fundamental. No Ensino Médio, as famílias recebem algumas opções indicadas pelas escolas e fazem suas escolhas com base no que for menos distante ou mais viável. Mas o caminho não é simples. O transporte escolar cobre as crianças e os adolescentes, mas não atende os jovens adultos e trabalhadores. E como não há transporte público na região, estudar depende de ter carro ou alguém que possa levar e buscar, um privilégio raro em comunidades formadas pela luta por sobrevivência.

Essas rotas interrompidas produzem desigualdades profundas. A Participante 70, moradora do Acampamento 08 de Março, relatou que tentou retomar os estudos, mas esbarrou em duas barreiras: a burocracia da matrícula e a ausência de transporte. Já sua mãe, Participante 71, também do 08 de Março, foi direta: *"Se tivesse aula aqui, eu estaria estudando sim. É difícil sair para a rua e estudar"*. Não é falta de vontade dos camponeses, nem falta de política pública. O Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária existe! Mas seu sucessivo desmonte é uma negação concreta do direito de aprender, de se desenvolver, de permanecer.

A Participante 72, jovem que teve que se mudar da Comunidade Agroecológica José Wilker, sonhava em cursar a faculdade morando em casa. Estaria mais perto da família, poderia economizar o dinheiro do aluguel, teria uma vida mais estruturada. Mas morar no território e estudar não foi possível. Ela precisou se mudar para Sobradinho, porque não havia como fazer o trajeto diariamente. Ir para a cidade não era um sonho, a primeira opção. Era falta de opção. Uma saída forçada que se repete na vida de muitos jovens do campo, expulsos pelas ausências de transporte, de escola, de direitos.

Segundo dados da Secretaria de Educação do DF, existem cerca de 80 escolas rurais em funcionamento, atendendo aproximadamente 25 mil estudantes (BRASIL, 2022). A maioria dessas escolas, no entanto, oferece apenas os anos iniciais do Ensino Fundamental, sem garantir a continuidade do percurso educacional no próprio território. Além disso, no caso das escolas urbanas que atendem alunos camponeses, estas operam a partir de currículos

descontextualizados, construídos a partir de uma lógica urbana, dissociada dos modos de vida, dos saberes e das territorialidades camponesas. Como denuncia Caldart (2021), a Educação do Campo não pode ser reduzida à adaptação logística de uma escola urbana instalada na proximidades da área rural. Ela é, antes, um projeto político de transformação da realidade, construído com os sujeitos do campo, a partir de suas práticas e suas histórias.

Nos territórios pesquisados, a ausência de políticas públicas adequadas compromete não apenas o presente, mas também o futuro. O campo perde sua juventude para a cidade, não por escolha, mas por "empurrão". A impossibilidade de estudar e permanecer gera rupturas, enfraquece os vínculos comunitários e desestrutura os sonhos familiares. E ainda assim, as mulheres entrevistadas seguem tentando, plantando nos filhos e filhas o desejo de continuar aprendendo, mesmo quando a escola está longe e o Estado, mais ainda.

As pessoas não deveriam ter que escolher entre ficar no território ou estudar. Ficar no território *e* estudar, os dois simultaneamente, deveria ser um direito garantido. Mas enquanto o campo seguir ausente das prioridades públicas, continuar estudando seguirá sendo, para muitos, um ato de resistência.

A ausência de condições estruturais adequadas, como transporte público, conectividade digital, espaços de estudo e políticas de permanência, afeta mais intensamente as juventudes camponesas. Quando o acesso à escola depende de meios inexistentes ou inacessíveis, o direito à educação se torna uma concessão desigual. Para muitos jovens, estudar significa sair do território, da casa, do convívio comunitário, e esse deslocamento compromete vínculos, desorganiza afetos e enfraquece a possibilidade de construção de futuros no próprio território. A escola, que poderia ser instrumento de enraizamento, acaba por funcionar como dispositivo de desenraizamento.

Por isso, não se pode discutir sucessão familiar no campo sem considerar a educação. Permanecer no território exige mais do que o desejo de ficar. É necessário considerar condições materiais, políticas adequadas e reconhecimento social do valor das juventudes rurais. Elas não são apenas continuidade biológica das famílias, mas sujeitos que disputam sentidos para o futuro, reelaboram os legados recebidos e inventam novas formas de vida comunitária. Quando o Estado falha em garantir que essa juventude possa estudar, trabalhar e viver no campo com dignidade, também é rompido o ciclo de compartilhamento dos saberes, da cultura e da vida.

Mesmo assim muitos jovens dos territórios estudados buscam se organizar coletivamente, participam das ações, constroem espaços próprios de aprendizagem e ação política. Essas são formas de permanecer, de resistir e de transformar. Reconhecer essas práticas

é afirmar que o campo não está esvaziado: ele está vivo, habitado por sujeitos que, mesmo diante da ausência do Estado, seguem cultivando a possibilidade de um outro amanhã.

3.7 FORMAÇÃO PARA QUEM? CONTRADIÇÕES ENTRE AUTONOMIA E COOPTAÇÃO NO TERRITÓRIO EDUCATIVO

A educação do campo
Não pode se afastar
Pois a nossa realidade
É preciso ensinar
Cultivar a esperança
De uma vida em mutirão
Nossos homens e mulheres
Tem amor por este chão.

Zé Cláudio – *Uma nova educação*

As contradições trabalhadas nesta pesquisa desde o percurso metodológico, permitem compreender a Educação do Campo como um espaço onde coexistem projetos antagônicos de formação humana. Se, por um lado, a educação é força de libertação e construção da autonomia coletiva, por outro, ela é também campo de disputa por hegemonia, um território simbólico em que se tensionam diferentes racionalidades, valores e finalidades.

Como discutido no capítulo metodológico, compreender as contradições requer reconhecer que elas são expressões do próprio movimento da vida social (MARX, 2011; MERHY, 2004). No caso da educação, esse movimento se manifesta entre o desejo de emancipação e a tentativa de captura dos saberes populares por lógicas externas, muitas vezes travestidas de modernização ou inovação.

Nas palavras de Paulo Freire (1996), a educação se faz no enfrentamento das situações-limite que revelam a opressão, mas também a possibilidade de superá-la. Cada oferta formativa que chega aos territórios, seja vinda de políticas públicas, de instituições privadas ou de movimentos sociais, carrega em si um projeto de sociedade. A disputa que se instala não é apenas pelo conteúdo do ensino, mas pelo sentido da formação: formar para a autonomia ou para a adaptação?

O olhar metodológico da contradição, retomado de forma transversal nesta tese, permite perceber que a cooptação não se dá apenas pela imposição de discursos externos, mas também pela internalização de valores que naturalizam o mercado como mediador universal da vida (HARVEY, 2004; DUSSEL, 2013). A difusão do "empreendedorismo rural" e da "educação técnica para a eficiência produtiva", quando descoladas da realidade camponesa, traduzem a colonização simbólica do território educativo. A autonomia, ao contrário, emerge quando o processo formativo reconhece a historicidade dos sujeitos, a legitimidade de seus saberes e a centralidade da coletividade (CALDART, 2021; WALSH, 2009).

Assim, as contradições na Educação do Campo não devem ser entendidas como obstáculos, mas como indicadores da vitalidade política do território. Elas revelam o embate permanente entre diferentes temporalidades e racionalidades: a do capital, que acelera e fragmenta, e a do território, que ensina e resiste nos ritmos da terra. É no diálogo tenso entre esses mundos que se produz o conhecimento situado, relacional e insurgente, que reabre a possibilidade de pensar a educação como prática de Bem Viver (ACOSTA, 2016; SORRENTINO et al., 2017). Reconhecer e trabalhar essas contradições, sem pretender eliminá-las, é afirmar a educação como processo histórico, coletivo e inacabado, no qual o aprender é também um modo de transformar o mundo.

A Educação do Campo é, por definição, um projeto de resistência. Mas também ela carrega as marcas das disputas por hegemonia que atravessam os territórios. O desejo coletivo por formação, por ampliar os saberes e compartilhar experiências, frequentemente se vê atravessado por ofertas que, embora revestidas de promessas técnicas ou pedagógicas, nem sempre dialogam com os princípios da agroecologia, da autonomia e da justiça social.

A ausência de políticas públicas consistentes voltadas à Educação do Campo, como o desmonte do PRONERA e a inexistência de escolas com estrutura adequada à realidade camponesa deixa um vácuo que passa a ser ocupado por iniciativas privadas, ONGs com agendas alheias aos territórios ou cursos rápidos com ênfase produtivista, marcadamente os de organizações do agronegócio que buscam ocupar espaços dentro dos territórios camponeses. Nessas brechas, surgem propostas formativas ancoradas na lógica do mercado, que por vezes operam como ferramentas de "recolonização" dos saberes locais, com o pretexto da inovação e do empreendedorismo.

Figura 28 - Ambos os territórios relatam fazer cursos a partir da iniciativa

Fonte: Acervo da pesquisadora, abril de 2024.

Não se trata aqui de recusar a técnica, mas de denunciar as formas pelas quais esse conhecimento pode ser instrumentalizado para neutralizar processos de emancipação, ao mesmo tempo em que transforma tudo, inclusive o conhecimento dos povos, em mercadoria. Como aponta Carlos Rodrigues Brandão (2006), a educação é sempre política, e ignorar esse caráter equivale a permitir que a política da dominação prevaleça sobre a política da libertação.

Nos territórios camponeses acompanhados, essa contradição também está presente. Cursos patrocinados por empresas do agronegócio ou pelo chamado Sistema S, em sua maior parte ligada ao agronegócio, oferecem formação em áreas como manejo, controle de pragas e uso de novas tecnologias agrícolas, algumas vezes inclusive em técnicas especificamente ligadas aos saberes agroecológicos. A estética é moderna, os termos são envolventes, mas os conteúdos reproduzem uma lógica que muitas vezes desconsidera a agroecologia, os saberes ancestrais e o papel da terra como bem comum. O discurso do “empreendedor rural”, por exemplo, esvazia o debate sobre Reforma Agrária e transforma o agricultor familiar em um gestor individual, deslocando o foco do coletivo para o mercado.

Essa ambiguidade impacta diretamente os sujeitos dos territórios, que se veem diante de escolhas difíceis: buscar formação a partir de iniciativas nem sempre confiáveis ou seguir desassistidos pelas estruturas estatais. A tensão se instala entre o desejo de autonomia e a realidade da dependência estrutural. Como podemos compreender do defendido por Paulo Freire (1996), não basta que a educação seja libertadora: é preciso que quem a promove esteja comprometido com a libertação dos sujeitos, e não com sua domesticação.

A juventude camponesa ocupa um lugar sensível nesse cenário. O desejo de permanecer no campo se confronta com a escassez de oportunidades formativas que dialoguem com a realidade vivida. A trajetória de muitos jovens se interrompe no momento em que o Estado lhes retira o direito de escolher: falta transporte, políticas de permanência e perspectivas de futuro vinculadas ao território. A contradição é estrutural, uma vez que os mesmos sujeitos que sustentam a agricultura familiar e a reprodução da vida no campo são privados das condições para se formar e continuar produzindo saber. Como lembra Caldart (2021), não há Educação do Campo sem a presença viva dos sujeitos do campo: ela é projeto político antes de ser oferta escolar.

Essa desigualdade expressa-se também na evasão, que não pode ser lida apenas como abandono, mas como resposta a um sistema educativo que não reconhece o campo como lugar de produção legítima de conhecimento. Ao afastar-se de escolas ou cursos que desvalorizam sua realidade, muitos jovens revelam uma forma de resistência silenciosa, uma recusa a aprender aquilo que não dialoga com a experiência vivida. Brandão (2006) já advertia que a educação popular começa quando se rompe o silêncio imposto pela pedagogia dominante; e Freire (1987) reforça que toda recusa é também ato de consciência. A evasão, nesse sentido, é mais sintoma do fracasso do Estado do que da juventude rural, e revela o quanto o território continua lutando para permanecer vivo e digno.

Outro ponto de tensão evidente é o descompasso entre os interesses das juventudes camponesas e as ofertas formativas disponíveis. Muitos jovens demonstram interesse em permanecer no campo, continuar produzindo, aprender com as práticas agroecológicas e com as lutas de seus pais e avós. No entanto, encontram poucos caminhos de continuidade. Não há amplitude nas áreas de oferta de cursos nas instituições mais próximas aos territórios. O acesso ao ensino técnico e superior ainda é dificultado pela distância, pela falta de transporte, e pela ausência de políticas de permanência estudantil adequadas ao contexto rural. Assim, a juventude que deseja permanecer é, muitas vezes, a que menos encontra amparo para isso. Como destaca Capra (1996), o conhecimento não é neutro. Ele está sempre situado e contextualizado. Negar às juventudes camponesas o acesso a saberes que dialoguem com suas vidas, com suas lutas e com seus modos de existência é uma forma de epistemicídio silencioso.

Os territórios pesquisados mostram que a resistência também se expressa na vigilância crítica sobre os saberes que circulam. Há uma escuta atenta, um olhar cuidadoso que distingue o que fortalece do que domestica. Mas essa vigilância exige estrutura, suporte, condições materiais e simbólicas para florescer. Sem alternativas concretas e políticas públicas sólidas, os

sujeitos muitas vezes são empurrados para trajetórias que não escolheriam se tivessem, de fato, o direito de escolher.

Retomar a categoria de contradição no contexto da Educação do Campo é reconhecer que o processo educativo, assim como o território, é um campo de forças em permanente disputa. A educação é, ao mesmo tempo, possibilidade de emancipação e instrumento de controle, e é nessa ambiguidade que se revela sua dimensão política. Conforme discutido no Capítulo 1, a contradição não é um erro a ser corrigido, mas uma chave de leitura da realidade: ela desvela os limites e, ao mesmo tempo, as brechas do possível (RICOEUR, 1991; DAS, 2007). No território educativo, essa leitura dialética permite compreender que toda proposta de formação carrega em si um projeto de mundo, e que a luta por autonomia se faz também na escolha de com quem e para quê se aprende.

Nas práticas observadas nos territórios, as contradições se manifestam nas fronteiras entre o discurso emancipatório e a prática que se adapta à realidade concreta. De um lado, o desejo de aprender, de construir conhecimento que fortaleça a comunidade e amplie as condições de permanência digna no campo; de outro, a oferta de cursos e programas que prometem "inovação" mas reforçam a dependência de insumos, tecnologias e certificações externas. Essa disputa traduz o que se expressa na obra de Löwy (2014) como contradição emancipadora: o conflito que, em vez de paralisar, revela as tensões necessárias à consciência crítica. O que está em jogo, portanto, não é apenas o conteúdo da formação, mas o horizonte ético-político que ela mobiliza: formar sujeitos críticos ou técnicos dóceis?

Paulo Freire (1987; 1996) ensina que a consciência nasce na contradição entre o mundo que se vive e o mundo que se deseja transformar. Quando os sujeitos camponeses se percebem atravessados por programas de capacitação que falam de produtividade, mas silenciam o direito à terra, produzem um conhecimento sobre a dominação. Essa consciência contraditória, longe de significar alienação, é o ponto de partida para a leitura crítica do mundo. A formação, nesse sentido, é também uma pedagogia da contradição: ela ensina o território a se ver de fora, a compreender como a cooptação opera, a resistir não pela pureza, mas pela vigilância.

Como lembra Walsh (2009), as epistemologias de resistência se constroem "de dentro", não pela negação da modernidade, mas pela desobediência epistêmica aos seus critérios de legitimação. A Educação do Campo é, assim, atravessada por uma dialética entre o risco da recolonização e a potência de reexistência, o que Dussel (2013) chamaria de "ética da libertação". Essa dialética não se resolve: ela educa. Cada curso recusado, cada oficina criada pela comunidade, cada escolha coletiva de aprender com a terra são gestos pedagógicos que

revelam o poder formativo da contradição. O território educativo, quando se reconhece tensionado, torna-se também um território de invenção.

No fundo, o que está em disputa é o próprio estatuto dos saberes. A tensão entre currículos formais e conhecimentos populares perpassa toda a formação nos territórios, revelando o caráter colonial da estrutura educacional brasileira. Ao tratar o saber técnico como universal e o saber camponês como local, a escola e os programas de capacitação reforçam hierarquias que naturalizam a subalternidade. Walsh (2009) propõe pensar a educação como espaço de insurgência epistêmica, lugar em que os saberes se encontram em conflito, mas também em tradução. É nesse sentido que as pedagogias do território, tão presentes nas práticas agroecológicas e comunitárias, tornam-se centrais: elas reúnem saberes da terra, da memória e da coletividade, desmontando a pretensa neutralidade dos currículos e restituindo à formação o seu papel de emancipar, e não domesticar.

É preciso, portanto, revalorizar as pedagogias populares que nascem nos territórios, respeitam os tempos da terra e das pessoas, e promovem a formação crítica. Essas pedagogias não se limitam a conteúdos: elas mobilizam sentidos, afetos, memórias e esperanças. São, como diria Antônio Candido (2004), formas de resistência cultural que afirmam a dignidade dos pequenos diante das violências dos grandes sistemas.

A Educação do Campo seguirá tensionada enquanto não houver uma decisão política clara de priorizá-la como eixo de justiça social. E seguirá também sendo território de disputas, onde o que está em jogo não é apenas o que se ensina, mas sobretudo o que se cala, e a quem interessa esse silêncio.

3.8 INTERSEÇÕES ENTRE EDUCAÇÃO, SAÚDE E SOBERANIA ALIMENTAR NO COTIDIANO CAMPONÊS

Beijou a serpente da fome e do medo
Mas fez da coragem seu grande segredo,
Ergueu a bandeira vermelha encarnada
Riscou na reforma um "a" de agrária
E assim prosseguiu.

Zé pinto – Oziel está presente

Entre o cultivo da terra e o preparo do alimento, há um fio contínuo de práticas que ensinam, nutrem e curam. Nos territórios camponeses do Distrito Federal, onde a escolarização formal muitas vezes é insuficiente ou ausente, é no cotidiano que a educação se faz presente. Ela brota no quintal, nas cozinhas, nas feiras, nos mutirões de plantio e nas rodas. Cada prática dessas carrega um conjunto de saberes, sobre o tempo das plantas, o valor nutritivo dos alimentos, os usos medicinais de uma folha, o jeito certo de cozinhar sem desperdiçar, a escuta atenta do corpo e da terra. É nesse universo que a Educação do Campo se concretiza como prática social, como uma pedagogia territorial e existencial, produzida nos próprios modos de vida.

Essa concepção amplia o horizonte da educação para além da escola. Segundo Caldart (2021), a Educação do Campo deve ser compreendida como prática social, conceito e concepção. Ao reconhecermos que práticas alimentares, sanitárias e espirituais fazem parte de um saber ancestral e vivo, estamos assumindo que há uma pedagogia camponesa em curso, uma práxis que resiste à fragmentação entre saber e fazer, entre ensinar e viver. O alimento, nesse contexto, é um texto educativo. Ele ensina sobre território, história, pertencimento, cura, justiça e cuidado.

O conceito de soberania alimentar, formulado pela Via Campesina em 1996, reforça essa articulação entre alimentação e autonomia. Trata-se do direito dos povos de definir seus próprios sistemas alimentares, modos de produção e práticas de consumo. Mas essa soberania, para além de produtiva e econômica, também é pedagógica e sanitária. Quando uma comunidade decide o que plantar, como plantar e como preparar seus alimentos, está exercendo uma forma de autonomia educativa e de cuidado coletivo. Está ensinando, na prática, que comer é um ato político e que se alimentar com dignidade é também se afirmar enquanto povo e cultura.

A agroecologia é uma matriz de saber e de vida que se contrapõe à lógica do agronegócio e da monocultura de pensamento. Altieri (2009) defende que a agroecologia é ciência, prática e movimento, articulando conhecimentos tradicionais com propostas de sustentabilidade concreta. Ao semearmos alimentos com base na diversidade, estamos também cultivando uma educação enraizada no território, aquela que se aprende com a observação do solo, com a observação dos ciclos, com o respeito à sazonalidade, com a escuta das gerações mais experientes. O processo formativo é indissociável da prática da terra.

Figura 29. - Agricultora mostra a colheita do dia: Melão-de-São-Caetano, mamão, caju, ervas para o chá.

Fonte: Acervo da pesquisadora, outubro de 2024.

Nos territórios pesquisados, a luta pela soberania alimentar se expressa de forma viva. Alimentos são cultivados de maneira individual nas parcelas (no caso da Comunidade Agroecológica José Wilker) ou nas hortas de uso comunal, que misturam cultivo coletivo e canteiros divididos entre as famílias, no caso do Acampamento 08 de Março. Os alimentos são preparados com técnicas herdadas, partilhados em redes de solidariedade. O excedente da produção em ambos os territórios é socializado entre os mais próximos, exercitando outros tipos de economia nos territórios, mais focadas na solidariedade e na segurança alimentar.

A comercialização ainda é um desafio, mas algumas famílias em ambos os territórios comercializam os produtos em feiras locais que reafirmam o elo entre produção e consumo conscientes. O Acampamento 08 de Março tem uma cooperativa, cuja atuação também ajudará na comercialização da produção. Os moradores também vendem a produção entre si mesmos, fazendo girar a economia internamente.

Em um contexto mais amplo do DF, em alguns casos mesmo as escolas do campo tornam-se espaços de articulação entre nutrição, saber local e cuidado com a infância, ao incluir

produtos agroecológicos em seus cardápios (não necessariamente as escolas onde as crianças dos territórios frequentam). Contudo, mais do que as instituições, é o território que educa, alimenta e cura. A soberania alimentar, portanto, é um campo formativo e político, onde se entrelaçam as lutas por saúde, justiça e Bem Viver (ACOSTA, 2016).

Essa dimensão política da comida está profundamente conectada à educação popular. Paulo Freire (1987, p. 78) já afirmava que ninguém educa ninguém, mas que todos se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo. No caso dos territórios camponeses, esse "mundo" é feito de roçados, panelas, sementes, temperos, quintais e histórias.

Figura 30 - Alimentação produzida no Acampamento 08 de Março.

Fonte: Acervo da pesquisadora, setembro de 2024.

Stotz, David e Wong-Un (2005) observam que o cuidado, na área da educação popular em saúde, é um ato político e cultural que reconhece os saberes e modos de vida das populações. Quando o corpo é compreendido em sua relação com o território, com a terra e com a alimentação, o cuidado se torna prática social e pedagógica, capaz de promover autonomia e pertencimento. Nesse mesmo sentido, Breilh (2006) enfatiza que a saúde é uma expressão das condições históricas e estruturais da vida, e que o cuidado emancipador precisa enfrentar as desigualdades que atravessam os corpos e os territórios. Assim, o cuidado com o alimento e a terra é também cuidado com as pessoas, portanto, um processo formativo que atravessa práticas, afetos e espiritualidades, reafirmando a interdependência entre saúde, saber e dignidade.

Nos próximos blocos, tentaremos discutir sobre como a luta pela soberania alimentar, já praticada nos territórios, convive com a ausência de políticas públicas articuladas, como a comida é compreendida como remédio e símbolo, e sobre o fato de os quintais, roçados e cozinhas se tornaram continuamente espaços pedagógicos essenciais para a educação da saúde e da vida.

3.9 ENTRE AUSÊNCIAS INSTITUCIONAIS E TENSÕES COMUNITÁRIAS: O CAMPO COMO ESPAÇO DE DISPUTA E APRENDIZADO

Não fica em choque com a revolta popular
Se nós entende que não existe Super-Homem que salve da fome
Nós vai ter que se articular
Se organizar no modo de pensar
Vai dar conforto pra viver
Quando a classe se unir e arquitetar
Fazer o que tem que fazer

Yago OPróprio – *Jejum*

Nos territórios camponeses pesquisados, a ausência de políticas públicas integradas que articulem alimentação, saúde e educação não representa um vazio absoluto. Ao contrário, esse vácuo institucional é ocupado, muitas vezes com conflitos, precariedades e improvisações, por práticas comunitárias, arranjos populares e estratégias locais de cuidado. Mas é precisamente nesse campo de disputas e tentativas que a Educação do Campo se expressa como prática social viva, não idealizada, mas tensa, construída em meio a contradições, desigualdades internas e assimetrias de poder.

Programas como o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) e o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), apesar de formalmente instituídos para fortalecer a produção camponesa e garantir alimentação saudável na escola pública, chegam aos territórios de maneira descontínua e imprevisível, quando chegam. Além das descontinuidades administrativas, há entraves operacionais e burocráticos que afastam os pequenos produtores dos circuitos institucionais de comercialização. Como aponta Batista Filho (2021), as políticas públicas de alimentação e nutrição no Brasil tendem a ignorar os tempos, modos e contextos da produção

camponesa, o que compromete não apenas sua eficácia, mas também sua legitimidade junto aos sujeitos do campo.

A lacuna estatal, no entanto, não é preenchida por uma suposta harmonia espontânea nas comunidades. As práticas populares de alimentação e cuidado, embora profundamente formativas, estão atravessadas por disputas sobre a gestão dos recursos, os critérios de participação e o reconhecimento dos saberes. As hortas comunitárias e feiras agroecológicas, por exemplo, são espaços que educam, mas também revelam os limites da coletividade: surgem impasses quanto à divisão do trabalho, ao uso do solo comum, a comercialização dos produtos e ao equilíbrio entre interesses individuais e objetivos coletivos. É nesse cenário que a Educação do Campo se configura como processo pedagógico profundamente enraizado nas contradições da vida concreta, como propõe Caldart (2021) em sua defesa da educação como construção coletiva em movimento, e não como modelo pronto a ser replicado.

Figura 31 - Oficina de fabricação de geleias e licores com recursos do cerrado, de mulheres camponesas para mulheres camponesas.

Fonte: Acervo do Projeto Margaridas do Cerrado, agosto de 2024.

Ao lado dessas disputas, há também aprendizagens fundamentais. Nos momentos de troca coletiva são forjados sentidos de pertencimento e de resistência. Ainda que não nomeados como “educação” no vocabulário institucional, esses momentos são marcados pela circulação de saberes, pela escuta intergeracional e pela prática do cuidado como ato político. A

alimentação deixa de ser apenas uma necessidade biológica para se tornar um eixo formador e articulador da vida coletiva.

A teoria da determinação social da saúde, conforme propõem Miranda e Tambellini (2021), contribui para compreender essa articulação: não há saúde sem território, sem comida adequada, sem relações sociais de solidariedade e reconhecimento. E não há educação libertadora que se faça à margem dessas dimensões. A pedagogia que emerge nos territórios camponeses se ancora, portanto, na vida cotidiana, onde alimentar, cuidar e aprender estão entrelaçados por fios de resistência, mas também por nós de conflito.

A fala da Participante 07, moradora do Acampamento 08 de Março, escancara essa contradição:

> A gente diz assim 'Ah, não tem como vender lá fora'. Mas a gente não tem por que a gente tem pouco. [...] Aqui mesmo na pandemia nós vendemos mais de 300 cestas por semana, né? Mas às vezes ia coisa que não tinha como fazer, ia repetido porque não tinha de onde a gente tirar pra fazer aquela cesta. [...] Se a gente tivesse uma terra grande, a gente podia vender lá pra fora muito" (Participante 07, Acampamento 08 de Março, 03 de set. 2024).

Em poucas palavras, explicita-se o paradoxo de uma produção que tem diversidade, mas não tem quantidade, e que, por isso, não acessa os mercados institucionais e não atinge seu potencial financeiro, embora realize sua função social e educativa. Como afirma outra participante: "Só querem comprar é de muito, senão tem que comprar em dois lugares. Aí não pegam com a gente" (Participante 06, Acampamento 08 de Março, 03 de set. 2024).

É fundamental enfatizar que as famílias poderiam produzir em quantidade suficiente para comercializar, mas a situação atual do acampamento, com espaço limitado de 14 hectares para produção e a falta de resolução da questão agrária acaba privando as famílias da possibilidade de aumentar a produção.

Esses limites materiais não anulam a potência dos processos formativos que se desenvolvem nos territórios, mas os tensionam. E justamente por isso, a Educação do Campo, compreendida como prática social (CALDART, 2021), tem papel fundamental de atuação, especialmente em um contexto tão fragilizado pelas ausências institucionais e contradições internas. Reconhecer esses impasses não fragiliza a defesa da educação popular camponesa e territorializada, ao contrário, reforça sua legitimidade como projeto político que nasce da luta concreta.

3.10 APRENDER É CUIDAR: EDUCAÇÃO, SAÚDE E O BEM VIVER NOS TERRITÓRIOS

Amar o campo ao fazer a plantação
Não envenenar o campo é purificar o pão
Amar a terra e nela botar semente
A gente cultiva ela, e ela cultiva a gente

Zé Pinto - Caminhos alternativos

Há algo nos territórios camponeses que resiste à separação das coisas. Ensinar e cuidar, por exemplo, não são atividades distintas, divididas em pastas, turnos ou categorias. Nos quintais, nas cozinhas, nos canteiros de ervas e nas rodas de conversa, a partilha de saberes se mistura ao acolhimento dos corpos e ao cuidado com a vida. A educação, nesse contexto, não se apresenta como ferramenta auxiliar da saúde, nem como seu oposto técnico ou disciplinar, mas como um dos elementos que sustentam sua existência. Aprende-se para cuidar. Cuida-se para continuar aprendendo.

Essa articulação entre educação e saúde está presente tanto nos princípios fundantes da Educação Popular quanto nas experiências concretas vividas nos territórios do Distrito Federal. Inspirada nas obras de Paulo Freire, Maria da Glória Gohn e outros autores latino-americanos comprometidos com a justiça social, a Educação Popular constrói-se como prática coletiva de libertação. É nesse chão que a pedagogia do cuidado encontra espaço fértil: ao invés de instruir corpos de fora para dentro, escuta os saberes já inscritos nas práticas das comunidades, reconhecendo-os como legítimos, potentes e necessários.

Nas oficinas do Projeto Margaridas do Cerrado, por exemplo, a produção de fitoterápicos, os debates sobre saúde menstrual e os momentos de escuta sobre alimentação revelaram que a saúde, para essas populações, não se limita à ausência de doença. Ela se faz em rede, nas conversas entre vizinhas, na circulação dos remédios caseiros, na partilha dos alimentos, no acolhimento das dores. E tudo isso (cada gesto, cada história, cada receita) é também experiência educativa. As mulheres que preparam um chá em roda estão ensinando. As que narram os sintomas de seus corpos estão traduzindo o mundo em linguagem comum. As que escutam, aprendem. As que falam, também.

Figura 32 - Roda de conversa durante oficina do Projeto Margaridas do Cerrado.

Fonte: Acervo da pesquisadora, agosto de 2024.

Ao rejeitar a fragmentação imposta pelas políticas públicas, os territórios camponeses criam suas próprias articulações entre saúde e educação. Essa integração não é planejada por um organograma institucional, mas nasce da necessidade e da sabedoria prática. Quando não há posto de saúde acessível, ou em momentos e situações em que, mesmo existindo, esse cuidado não chega, a comunidade mobiliza seus saberes para cuidar dos seus. Mesmo nos momentos em que as práticas formais de saúde chegam, lançar mão dos saberes do território é opção por cuidar. Quando a escola falha, surgem outros espaços educativos nos territórios, feitos de palavra e de presença. O que o Estado não oferta, o território inventa, muitas vezes com mais coerência, pertinência e afeto do que qualquer protocolo técnico.

Essa invenção, no entanto, não é romântica nem ingênua. É resposta política às ausências sistemáticas. Como afirmam Miranda e Tambellini (2021), a determinação social da saúde exige que se compreenda o adoecimento como produto de desigualdades estruturais. Da mesma forma, a Educação do Campo, nas palavras de Caldart (2021), não é uma adaptação da escola urbana ao campo, mas um projeto pedagógico construído também pelos sujeitos do território, a partir de sua realidade concreta. Quando esses dois paradigmas se encontram, nasce uma possibilidade real de transformação: o cuidado deixa de ser política setorial para se tornar horizonte coletivo de Bem Viver.

Essa perspectiva exige outro vocabulário, outro tempo, outra escuta. Exige também que se reconheçam as epistemologias presentes nos corpos das mulheres que cuidam, nas mãos que preparam remédios, nas práticas que combinam reza, planta, técnica e história. A herança viva dos saberes que atravessam gerações, não pode ser reduzida a curiosidade etnográfica. Ela é fundamento de um projeto político-pedagógico que se afirma contra o apagamento, contra o desprezo institucional, contra a invisibilização das práticas populares.

Nos territórios do Acampamento 08 de Março e da Comunidade Agroecológica José Wilker, essas práticas emergem como resistência cotidiana. Não se trata de idealização, mas de reconhecimento: há, nesses espaços, uma produção viva de sentidos, estratégias e conhecimentos que integram o cuidar e o ensinar como dimensões inseparáveis da existência. O Bem Viver não é promessa utópica. É uma escolha ética e prática, construída entre dificuldades, silêncios, reinvenções e contradições.

Ao pensar a educação como ato de cuidado e a saúde como campo de aprendizado, desloca-se o olhar técnico e aproxima-se a realidade. E é nesse deslocamento que se abrem as possibilidades para outro projeto de sociedade, onde viver com dignidade não dependa da renúncia à origem, do rompimento com o território, nem da negação da ancestralidade. Aprender é cuidar. Cuidar é resistir.

3.10.1 O cheiro também ensina: sensorialidade, quintais e saberes no território camponês

Há oficinas que se fazem aula. Há aulas que se tornam rito. E há práticas que são todas essas coisas ao mesmo tempo. No território da Comunidade Agroecológica José Wilker, a atividade conduzida por Participante 90 (geofísica, doutora, integrante da equipe do Projeto Margaridas do Cerrado) foi uma dessas experiências. Com um punhado de frascos pequenos, algumas gotas despejadas nas mãos das mulheres, e a escuta atenta de seus sentidos e saberes, inaugurou-se um processo pedagógico que fugiu de qualquer forma escolarizada, mas que tocou diretamente os princípios mais profundos da Educação do Campo.

A proposta da oficina era simples em aparência: identificar, pelo cheiro, memória e toque, os óleos essenciais presentes em uma série de compostos preparados especialmente para a atividade. Cada frasco continha uma combinação de diferentes essências, e a tarefa das

mulheres era reconhecer, com o corpo e com a memória, quais substâncias faziam parte daquela mistura. Essa etapa, feita em roda, ativava não apenas os sentidos, mas também as histórias: lembranças de infância, práticas herdadas, cuidados cotidianos e formas de nomear as coisas do mundo.

Figura 33 - Trocas de experiências em oficina na Comunidade Agroecológica José Wilker.

Fonte: Acervo da pesquisadora, junho de 2024.

Em seguida, a educadora compartilhava os nomes e propriedades de cada uma das substâncias, estimulando a conversa sobre quais delas as mulheres já usavam, quais cultivavam em seus quintais, quais conheciam de nome e quais nunca haviam acessado. A conversa se alargava para além dos óleos, alcançando os pés de hortelã, arruda, manjericão, aroeira, alecrim, capim-santo, mulungu, erva-baleeira e tantas outras plantas que compõem a farmacopeia viva do território. A oficina tornava-se então um exercício de reconhecimento e pertencimento, uma cartografia sensível dos quintais, das memórias e dos saberes.

Essa dinâmica, mais do que informativa, foi profundamente formativa. A educação ali não partia de uma cartilha, mas de uma troca entre mundos: o da ciência institucional e o da experiência cotidiana. Como observa Freire (1996), ensinar exige respeito aos saberes dos educandos. Ao pedir licença para entrar no território sensível das mulheres, com seus corpos, seus quintais, suas histórias, a Participante 90 não apenas compartilhou conteúdos técnicos, mas

abriu-se ao reconhecimento de uma pedagogia do cotidiano: aquela que nasce do cultivo, do cheiro, do toque e da memória.

Figura 34 - Oficina com os óleos essenciais conecta conhecimentos, os territórios e a memória.

Fonte: Acervo da pesquisadora, junho de 2024.

O gesto de oferecer o aroma, escutar o reconhecimento e partilhar o saber foi também um gesto ético e político. Sem esses movimentos de escuta e reconhecimento, não é possível fazer uma Educação do Campo que seja significativa nos territórios. A oficina, nesse sentido, foi muito mais do que uma atividade pontual: foi a materialização de um método de aproximação, de uma didática que respeita o tempo, o corpo, o afeto e a cultura local.

Em termos epistemológicos, essa prática se alinha à noção de saberes situados proposta por Donna Haraway (1995), que rompe com a ideia de um conhecimento universal, neutro e descontextualizado. Ao contrário, o que se revela nessa oficina é um saber encarnado, localizado, tecido nas vivências femininas com a terra, as ervas, os afetos e os ciclos. A partir do cheiro da lavanda ou do eucalipto, emergem conversas sobre avós, curas, lutos, rituais de proteção e formas comunitárias de cuidado, todos eles aspectos invisibilizados pela educação convencional.

Trata-se também de uma prática profundamente coerente com os princípios da Educação do Campo, tal como definida por Roseli Caldart (2004; 2021), ao reconhecer os territórios como espaços educativos vivos, onde os sujeitos constroem saberes a partir de sua realidade, em

diálogo com outras racionalidades. Essa oficina rompe com a lógica da transmissão e reafirma o princípio da transformação do conhecimento, das relações, da forma de se estar com o outro. Ela mostra que é possível fazer ciência com respeito, fazer educação com afeto, fazer política com delicadeza.

O gesto de compartilhar um aroma, portanto, torna-se um convite ético à escuta: escuta dos corpos, das histórias, das ausências de políticas públicas, mas também das presenças afetivas que sustentam os territórios. Ao discutir quais essências as mulheres já usavam, quais estavam em seus quintais, quais conheciam "de nome" e quais nunca haviam experimentado, construiu-se um mapeamento vivo de práticas e possibilidades, não no papel, mas no corpo e na conversa.

Essa pedagogia sensível e sensorial se contrapõe à fragmentação do saber e à medicalização da vida cotidiana. Ao valorizar os óleos essenciais como recurso complementar, e nunca isolado, no cuidado de si e do outro, a oficina afirma o caráter coletivo da saúde, da educação e do Bem Viver. E ao fazê-lo com respeito, leveza e humor, reafirma que a aprendizagem significativa só se dá quando é também relacional, quando reconhece os quintais como extensão da escola, e o corpo como extensão do território.

3.11 EDUCAÇÃO VIVA NO CHÃO DA LUTA CAMPONESA: TERRITÓRIOS QUE ENSINAM, MULHERES QUE SEMEIAM BEM VIVER

As mãos abertas de uma mulher
Pedem um aceno de vida
Desafiam a gravidade do cruel
Põem nome no filho / E nas belezas
Os olhos vivos
Quase artesanais de uma mulher
Põem luz nas bandeiras
Caçam uma pátria de terra
Por entre as tristezas anunciadas
E o primeiro arado
Os pés alvos de uma mulher
Conduzem a profundidade da cova
Corroem o fio elétrico da tortura
Geram o amor e as esperas,
Mãos polindo a flor / E o poema de combate.

Charles Trocate - *Constelações das lutas*

Nos territórios camponeses do Distrito Federal, há saberes que se compartilham como se compartilha um chá quente ou uma fruta recém-colhida: com confiança, com tempo, com afeto. Os conhecimentos são semeados pelas mãos de quem transita com humildade, pela escuta de quem vive no compasso da terra, pelo gesto de quem oferece sem exigir retribuição. Não há fórmulas, nem discursos. Há encontros, e é neles que a educação acontece.

Essa educação não começa com uma pergunta nem termina com uma resposta. Ela se desenha entre o que se sabe e o que se recorda, entre o que se aprende e o que se transforma. Como propõe Maritza Montero (2006), os processos educativos nos territórios populares não se separam da vida, pois são vividos em diálogo com a realidade concreta, com os afetos e com os sentidos compartilhados. Aqui, aprender é reaprender-se.

Neste conjunto de vivências, as experiências se entrelaçam: uma educadora ancestral que ensina a reconhecer nas plantas o caminho da cura; uma agroecóloga que transforma os frutos do cerrado em autonomia para outras mulheres; moradoras que abrem suas casas como espaços de formação, partilha e reinvenção. Mulheres, construção de territórios de saber, cada uma com seus modos de insurgir contra o apagamento.

Práticas como essas revelam a persistência de uma pedagogia subterrânea: aquela que passa de corpo em corpo, que resiste ao esquecimento imposto, que cuida enquanto ensina. Como lembra Donna Haraway (2016), aprender com o outro é também deixar-se afetar, reconhecer a interdependência e tecer alianças inesperadas.

Em tempos de desvalorização e apagamento dos conhecimentos tradicionais, ouvir essas mulheres é um gesto de desobediência epistêmica. Como alerta Maria Paula Meneses (2020), há um apagamento sistemático dos saberes que não se enquadram nas lógicas hegemônicas de produção do conhecimento. Mas há também resistências persistentes, feitas de ervas, geleias, licores, rodas de conversa e quintais que ensinam. A cura se mistura com o ensino. E ensinar, nessas terras, é sempre um ato de cuidado.

Convidamos, portanto, a caminhar por esses relatos com olhos atentos e coração aberto, e escutar o que têm a dizer sobre autonomia, afeto e dignidade, pois é nesse terreno fértil que germina a Educação do Campo: na experiência viva de quem ensina e aprende com a vida.

Figura 35 - Mulheres do Acampamento 08 de Março durante oficina de Projeto Margaridas do Cerrado.

Fonte: Acervo da pesquisadora, agosto de 2024.

3.11.1 Cura que ensina: a pedagogia ancestral das plantas e das partilhas

Ela não é moradora dos territórios pesquisados, mas chega até eles como uma presença rara e potente. Guardiã de saberes ancestrais, ela se desloca com frequência para comunidades camponesas como palestrante, educadora popular e mestra de uma pedagogia do cuidado enraizada nos saberes do cerrado. Sua participação nas oficinas realizadas pelo Projeto Margaridas do Cerrado representa um ato de semeadura de memória, saúde e resistência em terras onde o apagamento dos saberes e das memórias é combatido diariamente e a cura é um gesto de resistência e rebeldia.

Durante as oficinas, ministradas tanto no Acampamento 08 de Março quanto na Comunidade Agroecológica José Wilker, a Participante 50 compartilhou com as mulheres camponesas e participantes locais um conhecimento profundo sobre o uso das plantas medicinais. Não apenas descreveu os processos técnicos de produção de fitoterápicos, como também os ensinou de forma prática: da escolha das sementes à propagação das mudas, da separação das folhas ao preparo das fórmulas, passando pelo plantio, colheita, manipulação, higienização, propriedades terapêuticas e modos adequados de armazenamento. Essa é uma

ciência viva, cultivada em meio à experiência e à ancestralidade, que atravessa gerações e reafirma o saber das mulheres como um bem coletivo e político.

Sua fala, firme e generosa, é também gesto pedagógico. Ao ensinar como reconhecer uma planta, como colher com respeito, como transformar uma folha em remédio, ela revela uma outra epistemologia, aquela que se ancora na experiência, no território e no cuidado com a vida. Como afirma Enrique Leff (2006), o saber ambiental se constrói na relação sensível com a natureza, nas formas de habitar e interpretar o mundo. É essa ecologia de saberes que a Participante 50 mobiliza: uma pedagogia do cerrado, onde o conhecimento não se impõe, mas se compartilha.

Figura 36 - Oficina com Guardiã de saberes ancestrais na Comunidade Agroecológica José Wilker.

Fonte: Acervo da pesquisadora, julho de 2024.

Sua atuação é um verdadeiro resgate dos conhecimentos ancestrais. Ela sabe que muitos dos saberes populares estão ameaçados pelo apagamento cultural, pela desvalorização institucional e pelas formas hegemônicas de produzir conhecimento. Por isso, a cada encontro, ela troca histórias, relembra os usos das ervas que curam o corpo e o espírito, dá voz às experiências das mulheres que, por gerações, curaram sem diploma, mas com saber. Seu trabalho é, ao mesmo tempo, denúncia do apagamento e afirmação de outras formas de saber,

como analisa Maria Paula Meneses (2020) ao refletir sobre os modos subalternizados de produção do conhecimento.

Figura 37 - Resgate de saberes nos territórios - Comunidade Agroecológica José Wilker.

Fonte: Acervo da pesquisadora, julho de 2024.

Nas oficinas que conduziu, a Participante 50 não apenas ensinou técnicas, mas criou espaço de escuta e partilha. Sua presença proporcionou momentos de reconexão com memórias afetivas, com os saberes das avós, com as práticas que haviam sido silenciadas ou esquecidas. Nesse sentido, sua ação educativa é também um processo de cura simbólica, uma revalorização da identidade camponesa por meio do saber que brota da terra e do corpo.

A força de sua atuação reside também na forma como reconhece o outro. Ao tratar as participantes como iguais, como também portadoras e guardiãs de saber, ela desmonta a lógica da hierarquia tradicional do ensino e constrói uma relação horizontal de aprendizagem. Como propõe Paulo Freire (1987, p. 104), "é fazendo que se aprende a fazer, é falando com os outros que se aprende a falar com eles". Sua pedagogia, portanto, é do encontro, da escuta, da coautoria do conhecimento.

A oficina conduzida pela Participante 50 pode ser compreendida como um exemplo nítido da Educação do Campo em sua forma mais orgânica: não necessariamente a partir da escola, mas profundamente formadora; não institucionalizada, mas articulada com projetos de vida coletiva. O Projeto Margaridas do Cerrado, ao promover essa interação entre mulheres

guardiãs do saber e comunidades camponesas, fortalece essa dimensão educativa do território, em que a saúde, o cuidado e a ancestralidade se tornam eixos formativos.

Sua fala nos mostra que o território educa não apenas quem o habita, mas também quem o visita com o propósito de aprender e compartilhar. E ela, enquanto educadora ancestral, não leva apenas receitas de plantas, mas caminhos possíveis. Em tempos de envenenamento do corpo e da terra, sua presença é remédio e semente: cura o agora e planta o futuro.

3.11.2 Saberes que alimentam: autonomia, cuidado e transformação no feminino

A Participante 60 chegou aos territórios do Acampamento 08 de Março e da Comunidade Agroecológica José Wilker como parte das atividades formativas do Projeto Margaridas do Cerrado. Não mora em nenhum dos dois territórios, mas compartilha com eles o chão comum da luta pela Reforma Agrária. Mulher, mãe, também assentada, carrega consigo uma trajetória de resistência e reconstrução. Ao lado da mãe, e com o marido e a filha por perto, entremeando trabalho e afeto, transformou os frutos do cerrado em fonte de renda, conhecimento e esperança. Seus licores e geleias são mais do que produtos: são resultado de um saber cultivado e, sobretudo, compartilhado.

A oficina por ela ministrada começou com sua própria história de vida, marcada por desafios, enfrentamento, superações e pela construção de uma autonomia forjada no cuidado com a terra, na organização familiar e na coragem. Essa dimensão do relato teve um papel pedagógico profundo: ao narrar a si mesma, ela abriu espaço para que outras mulheres pudessem também se enxergar como protagonistas de suas trajetórias. Compartilhou não só receitas e procedimentos, mas caminhos possíveis.

Durante a atividade, ensinou com detalhe o processo de produção de geleias e licores artesanais: desde a coleta e seleção dos frutos do cerrado até a higienização dos utensílios, os cuidados com as superfícies, a manipulação dos ingredientes, as boas práticas de segurança dos alimentos e orientações para a comercialização. O conhecimento circulou com generosidade, e cada orientação era acompanhada por uma reflexão mais ampla: sobre o valor da autonomia feminina, o papel do autocuidado, a importância de transformar o saber em sustento e liberdade.

Figura 38 - Oficina no Acampamento 08 de Março.

Fonte: Acervo da pesquisadora, agosto de 2024.

Essa dimensão formativa revela a potência da educação como prática viva nos territórios populares. Como propõe Paulo Freire (1987, p. 104), “é fazendo que se aprende a fazer”, e é na partilha que se tece a libertação coletiva. A Participante 60 não apenas partilhou conhecimentos técnicos, mas semeou possibilidades concretas de enfrentamento às violências que atingem tantas mulheres camponesas. Sua fala convocou cada participante da oficina a acreditar em sua capacidade de transformar a realidade. Uma pedagogia da presença, do cuidado e da escuta, profundamente comprometida com o Bem Viver.

Ao mobilizar sua trajetória pessoal como ferramenta educativa, a Participante 60 deu vida ao que Meneses (2020) chama de “epistemologias encarnadas”: saberes que não são neutros nem abstratos, mas habitam os corpos, as memórias e os gestos cotidianos. Nesse sentido, o território, ainda que não seja o de origem da palestrante, torna-se espaço-tempo de aprendizagem coletiva. A educação acontece na conversa, no preparo das frutas, no riso partilhado, na lembrança das avós e na esperança das filhas.

Sua atuação também aponta para os limites da política pública no campo: embora haja projetos e programas voltados à qualificação e à geração de renda, são frequentemente descontínuos, desarticulados ou insuficientes. Ao ocupar esse vácuo com ações populares e solidárias, como as oficinas do Projeto Margaridas do Cerrado, as mulheres camponesas não substituem o Estado, mas denunciam sua ausência e reafirmam seu direito a políticas públicas

efetivas. Como defendem Miranda e Tambellini (2021), a construção da saúde e da autonomia no campo exige intersetorialidade, continuidade e respeito aos modos de vida dos sujeitos rurais.

Figura 39 – Ensinar é partilha. Oficina no Acampamento 08 de Março. Agosto de 2024.

Fonte: Acervo da pesquisadora, agosto de 2024.

A Participante 60, Agroecóloga, ao lado de tantas outras mulheres do campo, ensina sem precisar de um título formal (embora também o tenha!). Seus produtos carregam não só sabor, mas história e resistência. Ao compartilhar seus saberes, ela restitui à coletividade aquilo que tantas vezes foi negado: o direito de aprender com quem vive, com quem sente, com quem cuida. Sua narrativa mostrou que há caminhos possíveis para mulheres do campo romperem com ciclos de violência, dependência e invisibilidade, afirmando a autonomia como valor e prática concreta. Mais do que ensinar a fazer, ela ensinou por que fazer. Ao compartilhar sua própria experiência, inspirou outras mulheres a retomarem seus projetos de vida, a reconstruírem suas redes de apoio e a buscarem, a partir do que têm (o quintal, a roça, os saberes das avós, a própria voz) formas sustentáveis de autonomia e renda. O saber que ela transmitiu não estava apenas nos ingredientes, mas no modo como misturava coragem, ancestralidade e política em cada explicação.

Mas também destacou que não basta boa vontade. É preciso que o Estado cumpra seu papel. A renda autônoma é condição necessária para que muitas mulheres rompam com

situações de violência e dependência, mas isso não se sustenta sem políticas de fomento, de crédito, de comercialização e de assistência técnica alinhadas à realidade dos territórios e à lógica da agroecologia.

Sua oficina não terminou com o fim da aula. Ela permanece nos olhos atentos das mulheres que a ouviram, nas mãos que agora experimentam fazer suas próprias receitas, nas sementes de autonomia plantadas naquele encontro. Nos territórios camponeses do DF, educar é também um modo de existir. E mulheres como a Participante 60 são testemunhas vivas de que a partilha dos saberes populares pode ser o primeiro passo para transformar o mundo.

Figura 40 - Oficina de produção de licores e geleias com frutos do cerrado no Acampamento 08 de Março, no âmbito do Projeto Margaridas do Cerrado.

Fonte: Acervo da pesquisadora, agosto de 2024.

3.11.3 Quintais que acolhem, saberes que circulam: casas como territórios formativos

A terra ensina com o tempo das sementes, com o silêncio da espera, com o gesto repetido de quem planta sem garantias. Nos territórios camponeses, como no Acampamento 08 de Março

e na Comunidade Agroecológica José Wilker, o aprendizado não se dá nas salas de aula tradicionais, mas nas cozinhas, nas roças, nos mutirões, nos quintais e nas rodas de conversa. É nesse cotidiano que se faz presente uma pedagogia viva, feita de gestos, partilhas, observação e memória. Uma pedagogia enraizada na experiência concreta de quem vive, luta e sonha junto.

Nesses territórios de Reforma Agrária, os processos educativos não se restringem à escola nem dependem exclusivamente da institucionalidade estatal, frequentemente marcada pela descontinuidade, fragmentação ou ausência. A educação emerge, sobretudo, da experiência concreta e compartilhada do viver, no fazer coletivo, nos espaços comunitários, nas práticas cotidianas de cuidado, cultivo e memória. No entanto, essa dinâmica não se dá em terreno neutro: há uma disputa permanente pelos sentidos da formação no campo. Ao lado das práticas de educação popular, circulam também ofertas de cursos e capacitações promovidas por agentes vinculados a interesses do agronegócio, que tentam consolidar um modelo de desenvolvimento baseado na produtividade, na tecnificação e na lógica mercantil da terra e do trabalho.

Essa presença nos assentamentos e acampamentos é uma forma de colonização pedagógica, que, segundo Paulo Freire (2001), busca impor uma visão única de mundo, desconsiderando a diversidade epistêmica e cultural dos sujeitos do campo. Como aponta Meneses (2020), esse processo representa uma forma de epistemicídio, na medida em que marginaliza saberes ancestrais, apaga práticas agroecológicas e deslegitima formas tradicionais de organização comunitária. O que está em jogo, portanto, é uma disputa entre paradigmas (CALDART, 2001): de um lado, uma educação voltada à autonomia, à justiça social e à sustentabilidade dos territórios; de outro, uma racionalidade hegemônica que reforça relações desiguais, compromete a preservação ambiental e subordina o saber local a interesses externos.

Ainda assim, muitos não são passivos diante dessas contradições. Com olhar crítico e estratégias de apropriação seletiva, buscam ressignificar os conteúdos que lhes são oferecidos, transformando o que poderia ser instrumento de dominação em ferramenta de resistência e reinvenção. Essa capacidade de recriar sentidos a partir do que se tem é expressão da pedagogia do oprimido, que se constrói no conflito, na escuta e na luta cotidiana por dignidade e Bem Viver (FREIRE, 1987; ACOSTA, 2016).

É nesse vácuo entre a política existente e sua efetiva realização que os próprios sujeitos se mobilizam para criar outros caminhos formativos, ancorados em suas realidades, valores e sonhos. Um exemplo concreto está na casa da Participante 85, que se transformou em espaço permanente de formação. Ali são realizados cursos, rodas de conversa, oficinas práticas e

momentos de estudo, organizados pela própria comunidade ou em parceria com instituições sensíveis à pauta camponesa. A casa tornou-se, assim, território pedagógico, espaço de partilha e construção de saberes, onde o conhecimento circula com base na convivência e no cuidado coletivo.

Figura 41 - Sala de aula ao ar livre na Comunidade Agroecológica José Wilker.

Fonte: Acervo da pesquisadora, abril de 2024.

Nesse mesmo horizonte, o Projeto Margaridas do Cerrado se destaca como uma experiência concreta de educação popular, protagonizada por mulheres e enraizada nos territórios. Com ações formativas voltadas ao cuidado, à agroecologia e à valorização dos saberes locais, o projeto se integra à organicidade educativa dos assentamentos. Oficinas, rodas de conversa, visitas técnicas e vivências comunitárias fortaleceram práticas já existentes, contribuindo para afirmar a educação como parte da luta pela vida e como processo contínuo de transformação coletiva. A casa da Participante 87 também é moradia que se transforma em sala de aula, em cozinha coletiva, em laboratório vivo de transformação e experimentação. Acolhe as coletividades e os momentos de partilha de saberes.

A educação nos assentamentos não se separa da vida. É no plantar, cozinhar, criar as crianças, organizar rodas, lembrar os modos antigos de fazer, resgatar cantigas, curar com plantas, acolher as vizinhas, que se tecem os fios da aprendizagem comunitária. É uma prática enraizada no protagonismo popular, especialmente das mulheres, que se tornam sementes vivas da formação coletiva. A pedagogia que emerge dessas práticas é do pertencimento, da escuta e da partilha. É crítica, territorializada e profundamente libertadora.

Mais do que transmitir conteúdos, essa pedagogia mobiliza a memória coletiva da humanidade. Nas ações do dia a dia, lavar, plantar, acolher, cozinhar, sonhar, inscrevem-se saberes ancestrais e perspectivas de futuro. A escola é o próprio território, e o currículo é composto pelas necessidades, experiências e afetos que conectam gerações. Como propõe Maria Paula Meneses (2020), trata-se de uma valorização das epistemologias que habitam os corpos, os gestos e os modos de vida. Os saberes camponeses não são apenas técnicos, são resistências encarnadas que enfrentam o epistemicídio e afirmam outros mundos possíveis.

Ao rejeitar uma educação imposta e descontextualizada, os territórios reafirmam o direito à construção de um saber comprometido com a vida. A pedagogia do campo é feita de corpo inteiro: do olhar demorado, da escuta atenta, da observação dos ciclos e da memória partilhada. É, sobretudo, um modo de defender o Bem Viver como projeto educativo, político e civilizatório. Nos territórios populares do campo, educar é também um ato de insurgência.

Figura 42 - A partilha de saberes é bandeira de lutas e cartão de visita nos territórios.

Fonte: Acervo da pesquisadora, abril de 2024.

3.12 APRENDER A PARTIR DA VIDA: EDUCAÇÃO, CUIDADO E PERMANÊNCIA COMO PROJETO DE FUTURO

Seguiu cada passo com uma fé ardente
A voz ecoando na linha de frente
Em tom de magia numa melodia de estar presente
E a marcha seguia, seguiam os homens,
Mulheres seguiam, crianças também caminhavam

Zé pinto – Oziel está presente

Ao longo deste capítulo, vimos que a Educação do Campo, tal como se expressa nos acampamentos e assentamentos pesquisados, não nasce como política pública levada ao campo, mas como conquista política forjada desde dentro, da urgência de existir, de narrar a própria história e de formar sujeitos capazes de permanecer e transformar os lugares que habitam.

A escolha de começar o capítulo com os povos originários e africanos não é apenas metodológica, mas ética. Essas matrizes civilizatórias não apenas nos ensinam outras formas de educar, nos convocam a reconhecer que os marcos hegemônicos da educação formal sempre negaram essas formas de existência e apagaram suas contribuições. A memória biocultural presente nesses povos, em seus rituais, sistemas agrícolas, modos de cuidar, de viver e de ensinar, atravessa a história da educação popular e da Educação do Campo, mesmo quando não nomeada explicitamente. Esse atravessamento é vivido cotidianamente por mulheres, crianças, jovens, agricultores, educadoras populares que, em sua prática, retomam saberes que já foram considerados obsoletos, inferiores ou inexistentes.

Nesse capítulo, buscamos revelar os múltiplos sentidos de educar no e a partir do campo: a luta por políticas públicas adequadas, a crítica à educação pensada para expulsar os jovens do território, a presença das oficinas e formações como práticas de resistência, a pedagogia viva dos quintais, dos encontros, das trocas entre sujeitos, gerações, territórios, a partir de seus vários espaços disponíveis. Ainda que as condições materiais e institucionais sejam frequentemente precárias, o campo ensina, e o que ensina extrapola os relatórios oficiais.

Nesse cenário, as práticas de educação popular e Educação do Campo não são estratégias compensatórias diante da ausência do Estado, mas modos próprios de produzir conhecimento e de sustentar a vida. Elas emergem do cuidado coletivo, da oralidade, da ancestralidade e da luta. São também formas de cura da exclusão, do silenciamento, da violência

simbólica. E é por isso que este capítulo prepara o terreno para o próximo, que se debruça sobre a saúde nos territórios. Não há dicotomia entre cuidar e educar. Ambas as práticas se entrelaçam no cotidiano: quem partilha o saber também acolhe a dor; quem ensina a plantar também ensina a tratar; quem narra sua história também ensina a sobreviver.

A educação é parte de um projeto maior: o de manter viva a possibilidade de outros mundos. E essa possibilidade só se realiza quando há território, memória, afeto e futuro em disputa. Nos territórios camponeses, o ato de educar está intrinsecamente ligado ao de cuidar: cuidar da terra, dos corpos, das crianças, das sementes e das histórias. A aprendizagem que nasce da partilha, do trabalho e da solidariedade é também uma pedagogia do cuidado, uma educação que ensina a preservar a vida em todas as suas formas.

Por isso, o capítulo que se segue, ao tratar das práticas de cuidado e das concepções de saúde nos territórios camponeses, não representa uma mudança de tema, mas um desdobramento natural deste. Nele, o que antes foi pensado como formação e aprendizado se revela também como gesto de cura, reciprocidade e reconstrução coletiva. O campo continua sendo escola, mas agora também se mostra como clínica viva, como espaço de reinvenção da saúde, onde o saber nasce do corpo, do território e da experiência, ancorados nos saberes populares ancestralmente construídos pelas coletividades e partilhados continuamente no cotidiano dos territórios por práticas que, em seu cerne, se constituem em práticas educativas.

CAPÍTULO 4 - SAÚDE NO CAMPO: HISTÓRIA, CRÍTICA E PRÁTICAS POPULARES DE CUIDADO

Com o cheiro doce da arruda
Penso em buda, calmo
Tenso, busco uma ajuda
Às vezes me vem um salmo
Tira a visão que iluda, é tipo um oftalmo
E eu, que vejo além de um palmo
Por mim, tu, Ubuntu, algo almo

Emicida - *Principia*.

4.1 NOTAS INICIAIS SOBRE SAÚDE, AUSÊNCIA E RESISTÊNCIA

Este capítulo insere-se no conjunto da tese como um eixo central de análise, pois busca mostrar como a saúde, nas comunidades camponesas estudadas, se entrelaça com as dimensões de agroecologia, educação popular, memória e Bem Viver discutidas nos demais capítulos. Ao examinar práticas populares, lacunas e avanços das políticas públicas e as disputas de sentido em torno do cuidado, o texto dialoga diretamente com as reflexões do Capítulo 3 sobre a educação como prática territorial, com as análises do Capítulo 5 sobre desigualdades estruturais no campo e com as narrativas do Capítulo 6 sobre as vozes e experiências cotidianas. O olhar para a saúde amplia o entendimento das condições de vida no campo e aproxima dimensões que, na experiência concreta dos territórios, não se separam, tais como terra, corpo, afeto e luta.

O Bem Viver, conforme discutido por Alberto Acosta (2016) e Eduardo Gudynas (2011), apresenta-se como uma proposta que articula sustentabilidade ambiental, justiça social e dignidade humana. No campo da saúde, essa perspectiva convida a repensar as práticas de cuidado para além da ausência de doença, valorizando relações comunitárias, equilíbrio com a natureza e autonomia das comunidades. Nas experiências observadas nos territórios pesquisados, o Bem Viver se materializa em ações como a agroecologia, o uso de plantas medicinais e a organização coletiva na defesa dos direitos sociais individuais e da coletividade.

A produção do cuidado e da saúde nos territórios camponeses não pode ser compreendida apenas a partir dos marcos conceituais da medicina institucionalizada ou da

epidemiologia tradicional. Nos acampamentos de Reforma Agrária do Distrito Federal abordados nesta pesquisa, a saúde é uma prática viva, construída cotidianamente a partir da relação com a terra, com o corpo, dos sujeitos em suas relações sociais, uns com os outros e com a coletividade. É também um campo de tensões entre a presença e a ausência do Estado, entre os saberes tradicionais e os protocolos biomédicos, entre os cuidados possíveis e as políticas públicas, tão necessárias e urgentes, mas muitas vezes inexistentes ou desvinculadas da realidade das populações a quem se destinam.

A escolha de abordar o tema da saúde no Capítulo 4 decorre justamente da centralidade que o tema assumiu na pesquisa como um todo, vinculando práticas e experiências observadas durante a pesquisa de campo. Ainda que o foco inicial da pesquisa estivesse/fosse mais abrangente, emergiram com força os relatos de adoecimento, negligência institucional, resistência comunitária e práticas autônomas de cuidado. Tais elementos não apenas se entrelaçam com os demais eixos da tese, como revelam a potência analítica e política da saúde como categoria transversal articulando território, direitos, práticas ancestrais, desigualdades e possibilidades de Bem Viver.

Este capítulo, portanto, se propõe a analisar criticamente as concepções, práticas e políticas de saúde vivenciadas pelas comunidades pesquisadas. Serão mobilizadas, para isso, referências da saúde coletiva, da educação popular em saúde, das epistemologias do Sul e dos estudos sobre políticas públicas e desigualdade. A análise será estruturada em torno de três eixos principais: (1) os saberes e práticas populares de cuidado; (2) o histórico e as lacunas das políticas públicas de saúde para o campo; e (3) as experiências de resistência e reinvenção do cuidado diante da omissão do Estado.

O capítulo busca tornar visíveis as estratégias criativas, os arranjos solidários e os saberes subterrâneos que sustentam a vida nos territórios camponeses, situando o cuidado, a partir da literatura crítica latino-americana, como lugar de disputa por reconhecimento, dignidade e existência no Campo. É importante enfatizar que o foco do capítulo não é descrever o Campo como lugar de carências e de ausências, mas evidenciar as potências que surgem mesmo em contextos de desigualdade estrutural, onde a saúde se constrói nas práticas comunitárias, lutas coletivas e saberes partilhados entre gerações. Trata-se, portanto, de reconhecer que o cuidado, nesses territórios, é ao mesmo tempo resistência política e afirmação de mundos possíveis.

4.2 – SAÚDE COMO EXPRESSÃO CULTURAL E HISTÓRICA

No curso da história
Plantou-se a virtude
Cultura, saúde, relíquia de avós

Jari Terres - *A Hora do Canto Novo*

A saúde, assim como a doença e o cuidado, não pode ser compreendida fora da cultura. Cada sociedade desenvolve, ao longo do tempo, sistemas próprios de percepção, explicação e tratamento do sofrimento humano, que se enraízam em suas cosmovisões, histórias e experiências acumuladas. Nesse sentido, os sistemas de saúde são, antes de tudo, sistemas culturais, pois expressam formas simbólicas e práticas por meio das quais os grupos humanos lidam com os processos de adoecimento, cura e bem-estar (LANGDON; WIIK, 2010).

Isso significa reconhecer, como afirmam Meneses (2004) e Langdon e Wiik (2010), que a medicina científica ocidental é apenas uma entre várias formas de produzir cuidado e conhecimento sobre a saúde, coexistindo com sistemas médicos tradicionais, populares e comunitários, e que nenhuma delas pode ser tomada como verdade absoluta, pois são todas formas válidas, usadas por diferentes populações, em diferentes contextos, com finalidades diversas, produzindo resultados que permitem às populações que deles fazem uso cuidarem de sua saúde.

A antropologia da saúde tem insistido na crítica ao etnocentrismo biomédico, que considera o modelo biomédico como superior e único, deslegitimando os saberes populares, os sistemas tradicionais de cura e as práticas de saúde não institucionalizadas. Para autores como Rocha (1996) e Parker (2012), o etnocentrismo na saúde opera por meio da desqualificação simbólica e da institucionalização da exclusão. Como consequência, práticas culturais amplamente reconhecidas e eficazes nos territórios são frequentemente reduzidas à categoria de “crenças” ou “superstições”, e os sujeitos portadores desses saberes são infantilizados ou tratados com condescendência.

No entanto, os sistemas populares de saúde, como os observados nas comunidades camponesas do Distrito Federal são formas legítimas de organizar o cuidado e a vida, transmitidas oralmente, construídas coletivamente, testadas ao longo de gerações, e baseadas em uma lógica que articula corpo, natureza, espiritualidade e território (FARMER, 2003). Trata-se de sistemas tão complexos quanto o biomédico, embora sustentados por

epistemologias distintas (MENESES, 2000; ESCOBAR, 2016). Ao invés de hierarquizá-los, é preciso defender a pluralidade epistêmica e reconhecer que ciência e tradição podem dialogar, mutuamente enriquecendo-se, sem que uma precise submeter ou apagar a outra (FURTADO et al., 2022).

Nesse debate, o conceito de cultura é central. Segundo Roque Laraia (2001), a cultura é a marca que distingue os seres humanos dos demais animais, pois é por meio dela que nos tornamos capazes de criar símbolos, articular linguagem, construir representações e dar sentido à experiência. A cultura não é um acessório da vida humana, mas sua própria condição. É por meio dela que os indivíduos interpretam o mundo, nomeiam seus sofrimentos, compartilham saberes e constroem práticas. Assim, como afirma Laraia (2001, p. 45): "O homem é o resultado do meio cultural em que foi socializado. Ele é um herdeiro de um longo processo acumulativo, que reflete o conhecimento e a experiência adquiridas pelas numerosas gerações que o antecederam".

Essa lógica também se aplica aos sistemas de saúde. Como apontam Langdon e Wiik (2010), as noções de saúde, doença e cura variam historicamente e culturalmente, e refletem os modos com que as sociedades se organizam, compreendem o corpo e se relacionam com a natureza. O que chamamos hoje de medicina científica não existiu desde sempre: é uma construção histórica, relativamente recente na história da humanidade, portanto é situada e passível de crítica.

Nesse ponto, é fundamental o aporte de Michel Foucault, em sua obra *Microfísica do Poder* (1979), especialmente nos capítulos "O nascimento do hospital" e "O nascimento da medicina social". Foucault demonstra que a medicina ocidental, tal como conhecemos, surgiu a partir de uma transformação profunda nas formas de organizar o saber e o poder sobre os corpos. Nesse sentido, Foucault (1979) argumenta que o nascimento da medicina moderna está intimamente ligado ao surgimento de novas formas de organização do poder, especialmente aquelas voltadas para a vigilância, o controle e o disciplinamento dos corpos.

Antes disso, o hospital era um espaço de acolhimento religioso para as camadas mais pobres da população e as pessoas que tinham doenças para as quais não havia uma cura. Ou seja, os hospitais não eram locais nos quais eram feitos tratamentos de saúde, mas ao invés disso possuíam função espiritual e de caridade, e passaram a se tornar, a partir do século XVIII, um lugar de observação, experimentação e cura, sendo essa uma mudança decisiva no papel da medicina e na forma como a sociedade passou a compreender a saúde, a doença e o cuidado.

Essas transformações provocaram uma reconfiguração radical das instituições de saúde. No início, o hospital era gerido por ordens religiosas, com função voltada principalmente à caridade cristã, em que os pacientes não buscavam necessariamente a cura, mas o acolhimento para morrer em paz e garantir o perdão dos pecados. A medicina, nesse contexto, era periférica, e o médico exercia um papel secundário, muitas vezes limitado à prescrição de poucos remédios e à observação de sintomas, sem grande poder institucional, pois sua autoridade também era limitada e submetida às ordens religiosas vigentes nos hospitais (FOUCAULT, 1979).

Como observa Rosen (1994), o hospital europeu medieval e colonial não tinha por objetivo central a cura, mas o abrigo e a salvação espiritual, alinhando-se à ética cristã do cuidado aos pobres e enfermos. Uma situação semelhante persistiu no Brasil até o século XIX, conforme demonstram Pessoto e Ribeiro (2010), ao analisarem a institucionalização tardia da medicina hospitalar no país. Porter (1999) acrescenta que, nesse período, a função terapêutica era difusa, e as práticas de cuidado eram conduzidas por religiosos e leigos, com base em conhecimentos empíricos e rituais espirituais.

Sobre a equipe que atuava nos cuidados aos enfermos antes da consolidação da medicina hospitalar, predominavam figuras femininas vinculadas a ordens religiosas, leigas pobres e voluntárias, cuja presença garantia a manutenção do caráter caritativo e assistencial dessas instituições. Em determinados contextos, especialmente na Europa, relatos históricos apontam que parte desse trabalho foi realizado por mulheres socialmente marginalizadas, como ex-prostitutas, que encontravam nessas funções uma possibilidade de abrigo e reinserção moral (FRAISSE, 1995; OGUISSO et al., 2014). Essa configuração não representava a totalidade das cuidadoras, mas reflete a diversidade social e a ausência de um corpo técnico formalizado.

Foi nesse cenário que emergiu a enfermagem moderna, sistematizada por Florence Nightingale, cuja atuação durante a Guerra da Crimeia (1853–1856) transformou a percepção social sobre a profissão. Nightingale (1989) introduziu práticas de higiene, organização do espaço hospitalar e observação minuciosa dos pacientes, articulando saberes empíricos e princípios científicos incipientes. No Brasil, a profissionalização da enfermagem ganhou impulso apenas no início do século XX, com a criação da Escola de Enfermagem Anna Nery, inspirada em modelos britânicos e norte-americanos, o que marcou a transição de um cuidado informal, associado à caridade religiosa, para uma profissão regulamentada e reconhecida como parte do corpo técnico de saúde (OGUISSO, 2005).

No campo da assistência social, ocorreu algo parecido. As primeiras assistentes sociais brasileiras surgiram nas décadas de 1930 e 1940, sendo sobretudo mulheres da elite e da alta

classe média urbana, formadas em escolas vinculadas à Igreja Católica. Segundo Iamamoto e Carvalho (2014) e Yazbek (2009), essa atuação inicial tinha forte conotação filantrópica ligada à doutrina social da Igreja, funcionando como extensão da "missão moral feminina" e como estratégia de mediação entre as camadas populares e as políticas públicas emergentes. Em muitos casos, era também percebida como forma de reafirmar papéis de gênero e "compensar" privilégios de classe por meio da caridade.

Paralelamente, o serviço social se institucionalizou nas primeiras décadas do século XX, ligado à necessidade de mediação entre demandas sociais e políticas públicas emergentes. Inicialmente voltadas à assistência aos pobres urbanos e aos migrantes, as profissionais incorporaram metodologias inspiradas na doutrina social da Igreja, mas, com o tempo, ampliaram sua atuação para políticas de saúde, habitação e previdência (IAMAMOTO; CARVALHO, 2014). Assim, tanto a enfermagem quanto o serviço social se constituíram como herdeiros e, em parte, substitutos das práticas caritativas que, durante séculos, definiram o cuidado institucional.

Com o avanço das práticas de documentação, estatística e vigilância médica, o hospital tornou-se um instrumento técnico e político de intervenção sobre o corpo e sobre a sociedade. O que Foucault chama de "duplo nascimento do hospital" refere-se, precisamente, à articulação entre duas formas de poder: de um lado, o poder disciplinar, voltado à organização interna do espaço hospitalar, à separação entre corpos, à vigilância sobre os doentes e ao controle dos comportamentos; de outro, o poder médico, que se fortalece como forma legítima de saber e como instância de verdade sobre o corpo e a doença.

Esse processo produz o que Foucault (1979, p. 64) denomina de "campo documental no interior do hospital": uma forma de conhecimento baseada na observação sistemática, no registro dos casos, na comparação entre sintomas e no surgimento da nosografia clínica moderna. A partir daí, o hospital deixa de ser o lugar de espera pela morte para tornar-se espaço de cura e produção de saber científico, o que amplia o prestígio social da figura do médico, agora legitimado como agente de cura e gestor da saúde pública.

É nesse mesmo contexto que se estrutura a medicina social, voltada à prevenção e ao controle das doenças nas populações urbanas pobres. Foucault destaca que essa medicina nasce da preocupação com a força de trabalho, a higiene das cidades e a produtividade dos corpos. Ou seja, não é uma medicina orientada pelo cuidado, mas pela governamentalidade, ou a capacidade de manter o controle.

Inclusive, como será aprofundado nas seções seguintes, o processo de êxodo rural no Brasil, particularmente entre as décadas de 1940 e 1980, reconfigurou as políticas de saúde no país. A migração em massa de trabalhadores e trabalhadoras do campo para as cidades, impulsionada pela mecanização agrícola, pela concentração fundiária e pelas transformações do mercado de trabalho, consequências da Revolução Verde, gerou nas áreas urbanas um contingente populacional considerado pelo Estado como "de risco" para a ordem sanitária e social (MARTINS, 1990; LIMA; HOCHMAN, 2000). Nessas circunstâncias, não havia um projeto consistente para o cuidado integral da saúde da população camponesa recém-chegada, apenas uma intensificação de campanhas sanitárias voltadas para disciplinar e higienizar corpos de acordo com os padrões exigidos pela indústria e pela vida urbana.

As ações se concentravam no combate a doenças infectocontagiosas associadas à pobreza rural, como pediculose (*Pediculus humanus capitis*) ou piolho, tungíase (*Tunga penetrans*) ou bicho-de-pé, escabiose (*Sarcoptes scabiei*) ou sarna, além de tracoma, verminoses e surtos de febre tifoide e tuberculose (HOCHMAN, 2012). Em muitas cidades, equipes de saúde percorriam bairros periféricos recém-formados para realizar inspeções, cortes de cabelo, aplicação de inseticidas e palestras sobre higiene corporal e vestuário. A lógica que orientava essas práticas não era a de promover o bem-estar, mas de evitar que odores, parasitas e doenças fossem "importados" para os espaços centrais e para as fábricas, preservando a produtividade e a "imagem" urbana (CASTRO SANTOS, 1985; LIMA, 2002).

A partir desse novo paradigma, surgiram as bases da medicalização da vida: a noção de que o corpo deve ser permanentemente vigiado, tratado e normatizado segundo os parâmetros científicos. A medicina passou a dizer o que é saúde e normalidade e, com isso, também o que deve ser tratado, corrigido ou afastado.

A transformação do hospital como espaço de cura também teve consequências na história da saúde mental. Em seus estudos sobre a loucura e as instituições psiquiátricas, Foucault mostra como, a partir do século XVIII, a sociedade ocidental deixou de tolerar a presença dos "loucos", como eram chamadas as pessoas em sofrimento psíquico ou com transtornos mentais, no espaço público, confinando-os em asilos e casas de internação, que passaram a funcionar como instrumentos de exclusão social e de disciplinamento moral. Esse processo inaugurou o que Foucault chama de "internação moral", em que os chamados "desviantes" são afastados da vida em sociedade em nome da ordem, da razão e da higiene.

Antes disso, os sujeitos em sofrimento psíquico conviviam nos territórios com certa margem de acolhimento simbólico. Embora estigmatizados, ainda eram reconhecidos por suas

comunidades. A criação da “casa dos loucos” (FOUCAULT, 1979, p. 65) retirou esse reconhecimento e impõe uma nova forma de exclusão: a do diagnóstico, da institucionalização e do silenciamento. Segundo Foucault, a loucura foi “produzida” como doença a partir do momento em que se transformou em objeto de saber e de controle.

Ao analisarmos o surgimento da medicina social e hospitalar, segundo Foucault (1979), percebemos que o modelo biomédico tem uma origem datável e é resultado de disputas pelo controle do corpo, do território e da verdade científica. A substituição do hospital como espaço religioso de morte por um espaço disciplinar e médico de cura marca não apenas uma transformação institucional, mas a reorganização de toda uma lógica social e estatal em torno da medicalização da vida. O hospital moderno nasce como instrumento de poder, de vigilância e de normatização dos corpos, substituindo seu lugar anterior de assistência.

Da mesma forma, o papel do médico se transforma profundamente: de observador distante, ele passa a ser agente ativo da cura, do diagnóstico, do controle. A formação médica deixa de ser empírica e passa a ser protocolar, científica e estatal. E, junto a isso, se constrói um campo documental que transforma cada paciente em um dossiê, um número, um caso reforçando a burocratização e a desumanização do cuidado.

Entender esse percurso é essencial para reconhecer que o modelo biomédico não é universal e nem neutro e que, por isso mesmo, não deve ser imposto como única forma legítima de produzir saúde. As populações camponesas, como as que fazem parte desta pesquisa, ensinam que há outras formas de cuidar e de existir no mundo. Suas práticas enraizadas na terra, na ancestralidade, na espiritualidade e na solidariedade são projetos vivos de sociedade, capazes de dialogar, tensionar e propor alternativas de transformação dos modelos dominantes, visando garantir um futuro possível, com justiça social, soberania alimentar, garantia de direitos e respeito aos saberes historicamente acumulados por essas populações.

É a partir desse entendimento que se torna possível iniciar a discussão sobre a necessidade do diálogo entre os diversos saberes, conforme discutido nas seções seguintes desse capítulo, reconhecendo que a construção de políticas públicas em saúde só será efetiva se for capaz de escutar, incluir e valorizar a pluralidade de vozes e conhecimentos presentes nos territórios.

4.3 O MODELO BIOMÉDICO E A PLURALIDADE DOS CUIDADOS NO CAMPO

Nessa vida de rigor / A gente fica mais rude
Sem proteção a saúde / Nem remédios contra dor
Aqui não tem medidor / Para pressão arterial
Aqui não tem hospital / Nem sala de cirurgia
O galpão é a sacristia / E o bloco ambulatorial

Jayme Caetano Braun - *Payada do Safenado*

Para compreender o histórico da saúde nos territórios camponeses é preciso voltar o olhar para as origens da medicina moderna. Aquela que hoje se apresenta como neutra e universal tem uma história marcada por rupturas, exclusões e escolhas políticas. Como discutido na seção anterior, a transformação do hospital, antes voltado à caridade e ao cuidado religioso, em um espaço de observação, controle e intervenção técnica foi a consolidação de um novo modo de governar os corpos e as populações. Nesse processo, a cidade se transformou em campo de atuação sanitária em que várias medidas passaram a ser tomadas, tais como separar os doentes, medir riscos e intervir sobre o espaço urbano como estratégia de governo da vida. Esse movimento, que parecia avanço, também marcou uma forma de ruptura entre o saber técnico e os saberes populares, entre a doença como objeto e o adoecer como experiência (FOUCAULT, 1979).

Essa ruptura entre saberes, já indicada por Foucault, foi aprofundada no campo da antropologia médica. Arthur Kleinman (1988) chama atenção para o fato de que a biomedicina se organizou em torno da *disease*, a doença que leva o corpo-objeto a ser medido, classificado e tratado a partir de parâmetros técnicos, deixando em segundo plano a *illness*, a enfermidade, que diz respeito ao modo como cada pessoa vive, sente e interpreta a sua condição. Não é só uma questão de linguagem, mas de compreender que na primeira a centralidade está na doença e na segunda a centralidade está na percepção e na relação dos sujeitos com sua própria vivência.

Byron Good (1994), ao investigar as narrativas da doença, mostra que elas não são apenas relatos de sintomas, mas histórias que condensam valores, expectativas e relações de poder. O adoecer, nesse sentido, é experiência moral e cultural, o que ultrapassa a manifestação biológica. Segundo o autor, silenciar esse aspecto equivale a desconsiderar o ambiente

relacional que confere sentido à dor, composto por afetos, recordações e formas de pertencimento comunitário.

A partir de outra perspectiva Havi Carel (2018) propõe a compreensão da doença como uma ruptura na familiaridade do corpo com o mundo. Adoecer desarruma o cotidiano, impõe limites, reestabelece as possibilidades. Ao mesmo tempo, reabre questões sobre a forma como nos relacionamos com o tempo, com o espaço e com o próprio corpo. É um deslocamento radical que nenhum exame de imagem ou laudo laboratorial consegue traduzir.

No contexto brasileiro, Paulo César Alves (1998) ressalta que, ao desautorizar práticas locais e saberes populares, a hegemonia biomédica fecha portas para arranjos de cuidado reconhecidos e legitimados nos próprios territórios. O efeito, além de epistemológico, é também político: entre o corpo diagnosticado e o corpo vivido, ergue-se uma barreira simbólica que distancia profissionais de saúde e comunidades.

Ao voltar o olhar para o campo, essa tensão revela ainda mais suas implicações. Nas áreas rurais, onde os serviços de saúde chegam de forma fragmentada e intermitente, o saber técnico que ignora as experiências locais não apenas falha em acolher o adoecer, mas, muitas vezes, agrava desigualdades históricas. Ignorar o modo como as comunidades interpretam e enfrentam a doença é desconsiderar a materialidade da vida camponesa, feita de trabalho, da terra, de relações, de redes de apoio e de modos próprios de cuidar. Reconhecer o adoecer como experiência é, nesse contexto, condição fundamental para que as políticas públicas de saúde não sejam apenas operações sobre corpos, mas também compromissos com os mundos que esses corpos habitam. É justamente nesse ponto que se compreende como, ao longo do tempo, a medicina passou a ocupar o lugar de linguagem única sobre o corpo, moldando práticas clínicas, mas também a forma socialmente legítima de nomear e interpretar o sofrimento.

A partir daí, a medicina se impôs como linguagem única sobre o corpo. Ao tornar-se hegemônica, institucionalizou uma forma de pensar e praticar a saúde que valoriza a objetividade, a padronização e o domínio técnico, muitas vezes desconsiderando os sujeitos, suas histórias e seus territórios. A doença passou a ser tratada como disfunção localizada, e não como expressão de vínculos, ausências ou das desigualdades. O cuidado se tornou um procedimento, não mais uma relação.

Esse modelo, que ainda estrutura grande parte das políticas públicas de saúde, desconsidera que todo sistema médico é também um sistema cultural. Como nos lembram Langdon (2004) e Minayo (1994), saúde, doença e cura não são categorias fixas, mas construções atravessadas por sentidos, rituais, memórias e modos de vida. Ao ignorar essa

diversidade, a medicina dominante silencia outras formas de conhecimentos ou epistemologias (MENESES, 2020; 2004; 2008), inferiorizando-as como “crença” ou “superstição e provocando o apagamento ativo de saberes que não se encaixam ou que não podem ser explicados pela racionalidade dominante ou hegemônica.

Nos territórios pesquisados, essa tensão aparece com nitidez. De um lado, a presença precária do SUS, com sua linguagem técnica, suas normas padronizadas e seus profissionais deslocados da realidade local. De outro, a potência das práticas populares: o uso das ervas, os chás, os banhos de mato, as práticas de benzimento, a escuta entre vizinhas, a reza sussurrada, o mutirão como forma de cuidar. O cuidado, nesses contextos, vai muito além do que é prescrito, atravessa o corpo, mas também a espiritualidade, o território, os vínculos de pertencimento. A saúde é relacional.

Inseridos como estão na sociedade brasileira e na sociedade moderna, tanto a Comunidade Agroecológica José Wilker quanto o Acampamento 08 de Março fazem uso das práticas biomédicas no dia a dia, e reconhecem sua importância e eficácia: frequentam consultas de rotina, tomam vacinas, aderem a tratamentos médicos, tomam medicamentos alopáticos, realizam exames preventivos. Quando adoecem e percebem que os “remédios da terra”, os “remédios do mato”, como chamam, não estão resolvendo, não tardam em buscar atendimento na UBS mais próxima ou nos hospitais de referência: Sobradinho, no caso do José Wilker; Planaltina, no caso do 08 de Março. Situações consideradas como ameaças imediatas à vida são, em geral, confiadas à medicina oficial, reconhecida como eficaz nesses momentos críticos.

Entre populações camponesas, o cuidado com a saúde costuma ser vivido de forma integrada e plural, articulando diferentes saberes que incluem, mas não se restringem, à medicina oficial. Embora reconheçam a importância dos médicos e utilizem os serviços de saúde quando disponíveis, essa confiança não é absoluta nem exclusiva. O enfrentamento das doenças envolve, muitas vezes, a combinação de remédios prescritos com rezas, simpatias, uso de plantas medicinais e rituais religiosos, numa lógica em que corpo, espírito e natureza estão profundamente interligados. Essa prática, como observa Minayo (1997), reflete uma concepção ampliada de saúde, enraizada nas experiências comunitárias e nos vínculos com o território, onde o saber técnico se soma, sem se sobrepor, aos saberes populares na construção do cuidado cotidiano.

Nos territórios investigados, além das práticas tradicionais como o uso de ervas, rezas e celebrações religiosas, há também um esforço consciente de construir formas autônomas de cuidado e resistência. Surgem, assim, as oficinas de fabricação de fitoterápicos, os mutirões de

saúde com profissionais aliados, os grupos de mulheres que compartilham saberes sobre autocuidado e as hortas agroecológicas que integram alimentação e prevenção de doenças. Esses arranjos demonstram que, para essas populações, saúde é também luta pela terra, pela alimentação saudável, por condições dignas de vida e pelo acesso ao conhecimento. Trata-se de um cuidado que, ao mesmo tempo em que acolhe o simbólico e o espiritual, também se afirma como prática política de transformação da realidade.

Essa pluralidade raramente encontra espaço nas políticas institucionais. Mesmo as Práticas Integrativas e Complementares em Saúde (PICS), reconhecidas oficialmente no SUS, seguem sendo executadas como práticas periféricas, quase sempre com pouca escuta dos territórios e sem articulação com os saberes comunitários. O Estado até reconhece algumas dessas práticas, mas não abre mão do controle sobre como elas devem acontecer. O risco, como aponta Merhy (2007), é manter a aparência da diversidade, mas sem alterar a lógica vertical que estrutura o sistema.

Os territórios camponeses lutam cotidianamente para revelar outras formas de pensar o cuidado, a partir de uma lógica que não separe corpo e terra, nem técnica e afeto. Uma lógica que se organize na partilha dos saberes, na escuta e na relação com o tempo da natureza. A saúde e a cura precisam ser mais do que intervenções e estarem presentes em cada uma das ações cotidianas, desde a atuação comunitária, aos processos contínuos de manutenção da vida e da dignidade.

Os hipocampos bioculturais, conceito trabalhado por Toledo e Barrera-Bassols (2015), ajudam a compreender a profundidade dos saberes. São como arquivos vivos onde os povos guardam suas memórias, modos de cura, e relações com a terra e com os outros seres. Cada planta, rito ou conselho compartilhado carrega saberes sedimentados no tempo. A inferiorização constante desses conhecimentos leva ao seu processo de negação e apagamento dos saberes populares em saúde. Apagar esses registros é ferir não apenas o cuidado, mas a própria existência coletiva.

A crítica ao modelo biomédico, portanto, não é uma recusa à ciência, mas um convite à pluralidade. Como afirmam Czeresnia (1999) e Iriart (2007), saúde não é apenas ausência de doença, é uma construção social, cultural e política. E, como tal, precisa ser aberta à escuta dos territórios. Como observa Carlos Rodrigues Brandão (1984), nas brechas deixadas pelo Estado florescem formas próprias de organização e cuidado. Onde a política pública não chega, a coletividade inventa caminhos; onde falta estrutura, o cuidado se reinventa em redes de

solidariedade e práticas ancestrais. No campo, a saúde também está presente na reza, no silêncio, no tempo da terra e na força das relações.

Pensar os limites da medicina moderna é reconhecer que o que está em disputa não é apenas a técnica, mas o lugar do saber e da vida. Um dos maiores desafios é construir políticas públicas que reconheçam os saberes que já existem nos territórios como parte legítima e que servem de fundação para outros modos de cuidar, que partem de outras lógicas, menos focados na fragmentação do corpo, ou seja, não focados em entender cada parte ou cada sintoma de forma isolada, e mais centrados em sua conexão e relação com o todo, ou na percepção do corpo como unidade; menos focados na normatização, e mais voltados para a escuta, tanto do corpo quanto dos sujeitos individuais e coletivos e seus territórios, e como as condições concretas afetam as condições de saúde; que, por não estarem focados em normatizar e padronizar, não buscam apagar a diversidade, mas guardar a memória coletiva dos saberes da humanidade.

4.4 PRÁTICAS POPULARES DE EDUCAÇÃO E SAÚDE DO CAMPO: SABERES TRADICIONAIS, MOVIMENTOS SOCIAIS, AGROECOLOGIA

Porque mesmo que queimem a escrita,
Não queimarão a oralidade.
Mesmo que queimem os símbolos,
Não queimarão os significados.
Mesmo queimando o nosso povo,
Não queimarão a ancestralidade.

Antônio Bispo dos Santos - *Colonização, quilombos: modos e significações*

As populações camponesas brasileiras contribuíram e seguem contribuindo para a formação de uma memória viva da história do povo brasileiro, na qual se entrelaçam uma rede complexa de saberes tradicionais e práticas populares que envolvem a saúde, a educação e o cuidado com a vida nos territórios do campo. Essa produção de saber e resistência ultrapassa os limites do rural, com repercussões concretas também nas periferias urbanas, especialmente entre as camadas populares da classe trabalhadora (MATIELO; ZULIANI, 2021). Ao contrário do que afirma a lógica hegemônica, o campo não é um espaço vazio de ciência ou de técnica, mas um lugar de experimentações, de ancestralidades e de produção coletiva do conhecimento.

No campo, as práticas populares de educação e saúde assumem grande relevância, muitas vezes por se constituírem como a única forma de acesso aos cuidados com a vida, especialmente em contextos de educação não escolar e saúde não institucionalizada (DIAS; CARNEIRO, 2021; FREITAS, 2007). Essas práticas, construídas no cotidiano das comunidades, não se restringem à dimensão funcional: são também expressões de um modo de vida que articula cuidado, trabalho, espiritualidade, reciprocidade e relação com a terra.

No caso das populações acampadas e assentadas da Reforma Agrária, as experiências de formação coletiva junto aos movimentos sociais e sindicais presentes nos territórios incluem a articulação entre práticas de saúde e práticas educativas, dimensões indissociáveis de um mesmo processo político e cultural. Falar sobre saúde no campo é também falar sobre educação, pertencimento, memória e transformação social (VIANA, 2010).

A intensificação da modernização da agricultura no Brasil, marcada pela concentração fundiária, monoculturas, uso de agrotóxicos, mecanização predatória e expropriação dos modos de vida, tem contribuído diretamente para a desterritorialização do campesinato. Esse processo não apenas afeta o cotidiano das comunidades, mas compromete as condições de reprodução social, provocando insegurança alimentar, contaminação ambiental e humana, superexploração do trabalho e invisibilização dos direitos (CARNEIRO; BÚRIGO; DIAS, 2012). Trata-se de uma lógica de desenvolvimento que privilegia o lucro e a produtividade, comprometendo a saúde integral das populações e dos ecossistemas.

Essa degradação das condições de vida atinge não apenas os corpos camponeses, mas também seus saberes. Ao colocar em risco os modos tradicionais de produzir saúde e alimento, o avanço do modelo hegemônico ameaça a própria continuidade dos conhecimentos populares que historicamente sustentaram as comunidades rurais (MATIELO; ZULIANI, 2012). Nesse processo, a precarização da vida e a perda dos saberes caminham juntas, acirrando desigualdades já profundas e dificultando o acesso a formas culturalmente adequadas de cuidado.

As práticas populares de saúde e educação realizadas pelas populações camponesas se contrapõem, em essência, aos modelos hegemônicos vigentes. No campo da saúde, essa contraposição se expressa na resistência ao modelo biomédico ocidental, centrado na racionalidade cartesiana, na especialização do saber e na medicalização do corpo. Esse modelo, apesar de ter produzido importantes avanços no diagnóstico e tratamento de doenças, consolidou-se também como um dispositivo de mercantilização da saúde, transformando sujeitos e territórios em nichos de mercado, ao mesmo tempo em que desconsidera a

determinação social do processo saúde-doença-cuidado (MATIELO; ZULIANI, 2021; TAMBELLINI; MIRANDA, 2021).

A abordagem dos determinantes sociais da saúde, embora amplamente difundida por organismos como a OMS, tem sido alvo de críticas por priorizar variáveis isoladas e mensuráveis em detrimento de uma análise estrutural. Autores como Castellanos (2004) e Breilh (2010) destacam que, ao fragmentar os fatores e enfatizar intervenções pontuais, essa perspectiva corre o risco de despolitizar a compreensão dos problemas de saúde. No meio rural, essa limitação se evidencia quando as políticas se concentram em campanhas e programas de curto prazo, sem enfrentar as causas históricas da desigualdade e da exclusão.

Desde o período colonial, coexistem no Brasil diferentes racionalidades médicas. Enquanto o modelo biomédico predominante tem como foco o combate às patologias, as práticas populares camponesas se organizam a partir de concepções ampliadas de saúde, que valorizam a vitalidade, a integralidade da vida e o vínculo comunitário. Nessas perspectivas, a doença não é entendida apenas a partir de seus fatores biológicos, mas como expressão de desequilíbrios mais amplos, que envolvem o corpo, o território, os afetos e a espiritualidade (GOMES; DIAS; LAUREANO, 2021).

As práticas de cuidado desenvolvidas no campo incluem uma diversidade de recursos terapêuticos, como a fitoterapia, a produção e uso de plantas medicinais cultivadas nos quintais produtivos e nos espaços coletivos, os banhos de ervas, os benzimentos, as orações, os rituais comunitários, a partilha intergeracional de saberes, os momentos de escuta e cuidado afetivo e emocional coletivo. Tais práticas, muitas vezes classificadas como “alternativas” ou “informais” pela lógica institucional, conformam um sistema legítimo de produção de saúde, fundado na experiência concreta das populações camponesas (MATIELO; ZULIANI, 2021).

O protagonismo feminino é central nesse campo de saber e de cuidado. São as mulheres as guardiãs dos quintais, das ervas e das rezas; são elas que sustentam os espaços de cura, alimentação, educação e acolhimento cotidiano. O cuidado, nesse sentido, não é apenas uma tarefa atribuída às mulheres, é uma prática política que organiza a vida coletiva e transmite conhecimentos, com implicações profundas na geração, manutenção e acúmulo de saberes nos territórios como possibilidade de continuidade dos modos de vida, portanto de produção e reprodução social e cultural. O que está em jogo é a produção de um saber que não separa corpo e território, saúde e alimento, afeto e resistência.

A agroecologia é um campo estratégico de articulação entre saberes tradicionais, práticas de cuidado e modos de produção alternativos. Ela propõe um modo de vida, uma forma

de organização social que valoriza os ciclos da natureza, a diversidade biológica, a soberania alimentar e a autonomia das comunidades. Ao romper com o modelo dominante de desenvolvimento rural e medicalização da vida, a agroecologia oferece caminhos para a construção de bem-estar, de conhecimento e de saúde integral.

A alimentação saudável, um dos principais pilares da agroecologia, assume importância decisiva na promoção da saúde no campo. Envolve o cultivo e o consumo de alimentos livres de venenos, o uso de sementes nativas (as chamadas sementes crioulas), a valorização das Plantas Alimentícias Não Convencionais (PANCs), a diversificação produtiva e a recuperação dos saberes culinários e nutricionais locais (ALTIERI, 1989; BRANCO et al., 2022). Trata-se de um cuidado que começa na terra e se estende ao corpo, à cultura e ao território.

O cuidado, como ação política e dimensão coletiva da vida, entrou para a agenda de lutas dos movimentos populares. Passou a ser reivindicado como direito, como prática cultural e como estratégia de resistência frente à precarização da saúde no campo. Desde então, movimentos sociais camponeses e urbano-periféricos têm atuado de forma decisiva na luta por políticas públicas que reconheçam a legitimidade das práticas populares e que garantam sua inserção no Sistema Único de Saúde (SUS), por meio das Práticas Integrativas e Complementares em Saúde (PICS) e das Medicinas Tradicionais reconhecidas pela Organização Mundial de Saúde (MATIELO; ZULIANI, 2021; UDRY, 2021).

Essa atuação se dá por meio da participação em espaços de controle social, comissões e conselhos de saúde, onde se reivindica não apenas o reconhecimento formal dos saberes tradicionais, mas a construção de políticas públicas culturalmente adequadas, formuladas a partir do diálogo com os sujeitos dos territórios (MATIELO; ZULIANI, 2021). Trata-se de um processo que articula educação popular, cuidado e ação política.

O trabalho em saúde, nessa concepção, precisa estar fundado em relações horizontais, solidárias e não hierárquicas. A construção do cuidado não se dá por imposição técnica, mas por escuta, partilha e vínculo. As experiências de saúde no campo são, ao mesmo tempo, pedagógicas e transformadoras, pois produzem conhecimento, fortalecem vínculos comunitários e se articulam aos processos de emancipação dos sujeitos coletivos (MATIELO; ZULIANI, 2021; RÜCKERT; ARANHA, 2018).

Compreender essas práticas exige, portanto, ir além dos marcos convencionais da política pública. Exige reconhecer os territórios como lugares de saber, os sujeitos camponeses como produtores de ciência e os modos de vida do campo como propostas concretas de transformação social. A política pública, quando construída sem escuta, tende a repetir

silenciamentos, mas quando nasce da escuta e da articulação com os saberes vivos, pode tornar-se instrumento potente de cuidado, justiça e Bem Viver.

As práticas populares de educação e saúde revelam a vitalidade de saberes que resistem à homogeneização imposta pelo modelo biomédico e pela política pública verticalizada. Ao se firmarem como práticas territorializadas, construídas a partir da relação com a terra, com os ciclos da natureza e com a coletividade, elas antecipam o que os marcos institucionais só recentemente começaram a reconhecer.

A partir desse pano de fundo, torna-se possível compreender, no próximo item, como se desenhou o percurso histórico das políticas de saúde voltadas às populações do campo no Brasil, em um percurso marcado por ausências, silenciamentos e tentativas tardias de reparação, frente à força e à autonomia dos modos populares de cuidado.

4.5 O HISTÓRICO DAS POLÍTICAS DE SAÚDE DO CAMPO NO BRASIL

Os ventos do norte não movem moinhos [...]
E o que me importa é não estar vencido
Minha vida, meus mortos, meus caminhos tortos
Meu sangue latino

Ney Matogrosso - *Sangue latino*

Apesar da riqueza e da complexidade das práticas populares de saúde desenvolvidas no campo brasileiro, o reconhecimento institucional dessas práticas é recente e ainda bastante limitado. Durante boa parte da história nacional, o Estado permaneceu ausente ou atuou de forma fragmentada e centralizadora nos territórios rurais, priorizando políticas com viés higienista e pouco diálogo com as realidades locais. Para compreender os desafios contemporâneos da saúde no campo e os tensionamentos entre práticas populares e políticas públicas é fundamental retomar o percurso histórico das ações estatais voltadas à saúde das populações camponesas. Essa retomada permite evidenciar tanto os silenciamentos impostos ao longo do tempo quanto as brechas construídas a partir das lutas e da organização dos sujeitos do campo.

Semelhante ao histórico de luta por educação no campo, o histórico de luta por acesso à saúde pública no Brasil tem a presença relativamente recente da ação do Estado. Marcados

pelo processo de exclusão histórica no acesso aos direitos básico, os povos camponeses do Brasil tiveram acesso muito limitado a cuidados com a saúde a partir da ação do Estado, ficando tais cuidados limitados à ação a partir das práticas populares e tradicionais de cuidados, realidade que ainda pode ser encontrada em diversas comunidades rurais e urbano-periféricas pelo país.

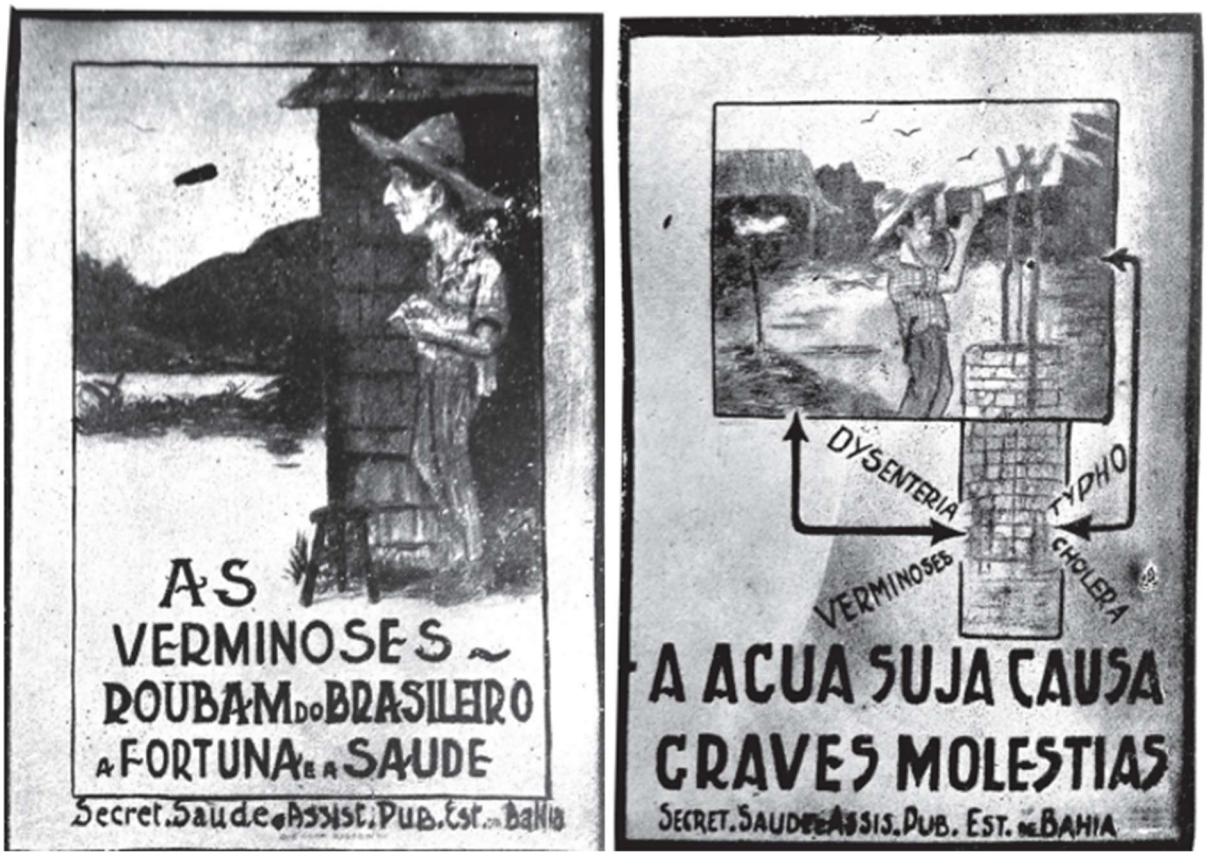
Até o início do século XX as principais práticas de saúde e educação no meio rural brasileiro se constituíam de práticas populares, a partir da ação das próprias populações envolvidas, e mais adiante pela ação de instituições e movimentos populares. O início do processo formal, no sentido de instituição de políticas de acesso à saúde no campo brasileiro, se deu no início do século XX, no contexto imediatamente posterior à Primeira Guerra Mundial (SETEMY, 2015).

Nesse momento, a celebração dos cem anos da independência do Brasil (1922) foi responsável por promover o nacionalismo e colocar em evidência, nos debates entre os intelectuais da época, o sentido da brasilidade, com foco para questões como justiça social, defesa nacional, educação, saúde, voto, representação política e civismo (SETEMY, 2015).

Educação e saúde eram consideradas como fatores que possibilitariam superar o analfabetismo e a insalubridade, de modo a promover a construção de uma nação próspera, civilizada, moderna e desenvolvida. As noções de progresso e desenvolvimento nacional foram associadas ao saneamento, direcionado principalmente às áreas rurais e especialmente aos sertões, culminando na ascensão do movimento higienista brasileiro, bem como na realização de diversas campanhas de erradicação das endemias rurais (HOCHMAN; SILVA, 2014).

A campanha sanitarista passou a ter um caráter mais oficial e menos espontâneo a partir de 1918, com a fundação da Liga Pró-saneamento do Brasil. No período entre 1918 e 1919 a atuação da Liga se deu por meio da realização de conferências e distribuição de panfletos para a conscientização da população sobre princípios básicos de higiene. Além disso, buscou estimular os governos estaduais e municipais a implementar políticas de construção de habitações higiênicas, de prevenção de doenças evitáveis, promoção de programas educativos sobre higiene, construção e implementação de postos rurais de saúde e obras de saneamento básico (SETEMY, 2015).

Figura 43- Cartazes de educação sanitária utilizados pela Secretaria de Saúde e Assistência Pública do Estado da Bahia



Fonte: BARRETO, 1928, apud BATISTA, 2019, p. 1199.

Para além dessas ações, a Liga tinha como objetivo uniformizar os serviços de saúde em todo o país, de modo a superar as restrições da saúde pública impostas pela Constituição Federal vigente na época quanto à atuação do poder público (SETEMY, 2015). Esse foi um marco importante, pois o Estado passou a abordar a doença como um problema político, resultado do abandono e responsável pela pobreza e pelo atraso nos quais grande parte da população das áreas rurais do país se encontrava (CARNEIRO, 2007).

Apesar disso, foi dominante nesse período uma lógica homogeneizante quanto aos cuidados com a saúde da população rural, não sendo consideradas suas especificidades e a diversidade presentes nas diversas regiões do país, sob a justificativa de promoção da nacionalização da saúde (HOCHMAN; SILVA, 2014).

> As décadas de 1910 e 1920 significaram um deslocamento de atenção para a saúde dos homens e mulheres do interior do Brasil, porém suas diversidades geográficas, culturais e étnicas ficaram subsumidas na sua caracterização como sertanejos, caipiras e jecas-tatus. O que se discutia era a possibilidade

> de seu pertencimento à uma comunidade nacional, baseada na consciência da interdependência social derivada dos efeitos negativos e coletivos das endemias rurais. [...] A incorporação desses homens e mulheres doentes e abandonados ao Brasil deveria ser realizada via saúde e educação (HOCHMAN; SILVA, 2014, p. 87).

Em 1918 foi criado o Serviço de Profilaxia Rural e o Serviço de Quinina oficial, seguidos pela fundação do Departamento Nacional de saúde pública (DNSP) em 1919, contribuindo para que se atingisse os objetivos de nacionalização e interiorização da saúde no país, objetivos aos quais a Liga Pró-Saneamento se propunha, o que fez com que cumprisse seus objetivos e fosse então extinta (HOCHMAN; SILVA, 2014).

As ações iniciadas pela Liga Pró-Saneamento tiveram continuidade nas ações do Departamento Nacional de saúde pública, que realizou diversas viagens ao interior do país para conhecer e tratar as realidades locais, tendo especial atenção doenças como o mal de Chagas, a malária e a ancilostomíase, doenças predominantes nas áreas rurais (KROPF, 2016). Ao mesmo tempo, a intenção era de nacionalizar as práticas de saúde a partir da ação do Estado (HOCHMAN; SILVA, 2014).

Durante as décadas de 1930 e 1940 o Estado tomou algumas ações nos cuidados com a saúde da população brasileira, a partir da expansão da política de proteção social aos trabalhadores estabelecida na Constituição Federal de 1934. Passaram a ser ofertadas assistência médica e previdência social aos trabalhadores. No entanto, os trabalhadores rurais não foram contemplados por essa política, ficando também excluídos os trabalhadores urbanos de categorias trabalhistas não reconhecidas pelo Estado (CARNEIRO, 2017; HOCHMAN; SILVA, 2014), processo de segregação denominado como *cidadania regulada*[17] (SANTOS, 1979). A parcela da população não incorporada ao mundo urbano por meio do trabalho formal deveria ser atendida pela saúde pública, no âmbito do Ministério da Educação e Saúde (MES) (HOCHMAN; SILVA, 2014).

A partir de 1941 foram criados os serviços nacionais de combate às endemias rurais e algumas outras doenças frequentes, tais como malária, lepra, tuberculose, peste, doenças mentais e câncer. A preocupação com o controle de focos das doenças endêmicas nas áreas rurais devia-se, sobretudo, ao início do processo de êxodo das populações rurais em direção às cidades, e a necessidade de conter os focos durante esse processo (CARNEIRO, 2007). Como discutido em seções anteriores, a necessidade de normatizar os corpos estava relacionada à

[17] O próprio termo "cidadania" é problemático para tratar sobre o campo e o contexto rural, já que a origem etimológica da palavra é o latim *civitas*, que significa *cidade*. Grosso modo, a cidadania e os direitos sociais estariam associados à cidade, do ponto de vista conceitual e de origem do termo.

oferta dos serviços de saúde que, por sua vez, estavam a serviço de manter o aparato da cidade e dos espaços das fábricas livres dos elementos que pudessem colocar em risco os processos de produção. Portanto não se tratava de um cuidado com a saúde, mas apenas de serviços que pudessem manter em funcionamento a ordem vigente.

Também foram criados serviços nacionais voltados a problemáticas mais gerais, tais como o Serviço Nacional de Educação Sanitária e o Serviço Federal de Águas e Esgotos. Apesar de atuarem muitas vezes nos mesmos territórios e se subordinarem aos mesmos órgãos, os Serviços Nacionais tinham a tendência de "não se comunicarem nem se integrarem, produzindo irracionalidades tais como superposições de competências com resultados abaixo das expectativas e muito desiguais entre os vários serviços" (HOCHMAN; SILVA, 2014, p. 90). Embora essa crítica seja tecida a órgãos específicos em um dado momento da história, essa mesma realidade ainda pode ser verificada com relação a diversos serviços direcionados às populações camponesas.

No mesmo contexto de baixa integração foi criada, em 1942, a Fundação Serviços Especiais de Saúde Pública (FSESP), como parte de um acordo de cooperação bilateral com os Estados Unidos, de modo a oferecer serviços de saúde e saneamento nas áreas de produção de matérias-primas estratégicas para a guerra. Apesar de seu surgimento em contexto restrito, o FSESP conseguiu expandir sua atuação e manter sua autonomia mesmo após a criação do Ministério da Saúde, em 1953 (CARNEIRO, 2007; HOCHMAN; SILVA, 2014).

A partir daí, grande parte das iniciativas oficiais que incidiram sobre a oferta de saúde no campo (mas também nas cidades) seguiram uma perspectiva chamada de *concepção biomédica restrita da saúde*, que veio a se tornar a perspectiva hegemônica e dominante, tanto no Brasil quanto na maioria dos países ocidentais. Essa perspectiva tem como características a defesa da superioridade e universalidade do conhecimento biomédico e seu papel na estruturação das ações de saúde pública. Além disso, desconsiderava a diversidade, as práticas e os conhecimentos das populações locais, não enxergando os problemas sanitários, ambientais e sociais como parte de um mesmo processo (HOCHMAN; SILVA, 2014).

> A principal característica desse modelo, não exclusivo do Brasil, é que as ações deveriam ter um foco preciso: uma enfermidade. Sua racionalidade e eficiência estariam associadas a metas de controle — e possível erradicação — de uma doença baseada no uso intensivo de técnicas e tecnologias oferecidas pela ciência sanitária e numa organização administrativa racional com capacidade de coordenação em nível nacional. Tal modelo enfatizaria, de modo geral, intervenções sanitárias centralizadas, verticais, tecnologicamente orientadas e focadas na resolução de problemas sanitários específicos e

> separados dos processos de mudança social e ambiental [...] (HOCHMAN; SILVA, 2014, p. 90).

Após um hiato de vários anos sem novas ações direcionadas à saúde da população camponesa, em 1963 foi criado o Estatuto do Trabalhador Rural (ETR), por meio da Lei n. 4.214/1963. Embora não estivesse exatamente no âmbito da saúde, o ETR foi fundamental no sentido de equiparar os direitos dos trabalhadores rurais aos dos trabalhadores urbanos, a partir da garantia de direitos trabalhistas, tais como sindicalização, salário-mínimo, férias, repouso semanal remunerado, aviso prévio e indenização, ao menos na lei (CARNEIRO, 2007).

Essa conquista se deu, sobretudo, como resultado da mobilização e organização, durante mais de duas décadas, de movimentos de trabalhadores rurais, tais como as Ligas Camponesas e o Movimento dos Agricultores Sem Terra (MASTER), dentre outros movimentos espalhados pelo país, cujas lutas pressionaram o governo de João Goulart a tratar da questão social e da questão agrária, de modo a atenuar os conflitos no campo, cada vez mais intensos, sobretudo devido à luta por direitos (PRADO JÚNIOR, 1979).

Na realidade, a maior parte dos trabalhadores rurais seguiu sem conseguir ter acesso aos direitos trabalhistas. Além disso, aumentaram o acirramento e a frequência de conflitos entre o patronato (sobretudo as elites oligárquicas ruralistas) e os trabalhadores (principalmente os não-proprietários de terras), pois os trabalhadores que exigiam o cumprimento da lei eram recebidos com violência por parte dos patrões e donos de terras, tornando insustentável a situação da concentração fundiária e do não cumprimento dos direitos dos trabalhadores rurais. Como consequência, e para que não fosse realizada a Reforma Agrária, ocorreu o golpe militar de 1964 (WELCH, 2012).

Em 1963 foi criado o Fundo de Assistência e Previdência do Trabalhador Rural (FUNRURAL), pela lei nº 4.212/1963, e em 1971 foi instituído o Programa de Assistência e Previdência do Trabalhador Rural. Um dos objetivos era garantir aos trabalhadores rurais assistência médica, hospitalar e ambulatorial, a partir do convênio com sindicatos de empregadores e de trabalhadores, além dos governos estaduais e federal (CARNEIRO et al., 2007).

O FUNRURAL tinha o modelo curativo como padrão de assistência à saúde dos trabalhadores rurais. Além disso, tinha um enfoque tipicamente urbano no seu funcionamento, não elaborado com base nas necessidades reais da população rural. A responsabilidade pela execução dos serviços era privada, de modo que não havia oferta universal de cuidados com a

saúde, ficando restrita aos trabalhadores sindicalizados e seus dependentes (CARNEIRO, 2007; CARNEIRO et al., 2007).

As principais prioridades do FUNRURAL foram a construção de pequenas unidades hospitalares, reforma e recuperação dos hospitais já existentes e criação de unidades móveis de assistência. Embora tenha tido relativo êxito na implantação de uma estrutura mínima de assistência à saúde nas áreas rurais e na interiorização da mão-de-obra nesses territórios, o sistema de saúde era desintegrado, de modelo urbano e curativo, sem continuidade na aplicação de recursos, com falta de medicamentos e exames, com falhas na assistência odontológica e acesso restrito à hospitalização. O valor per capita aplicado nos trabalhadores rurais até 1980 era 13 vezes menor do que aquele aplicado nos trabalhadores urbanos, o que mostra que havia grande inequidade quanto aos cuidados com saúde dos trabalhadores rurais (CARNEIRO et al., 2007).

Entre 1976 e 1981 foi implementado o Programa de Interiorização das Ações de Saúde e Saneamento (PIASS), que buscou desenvolver ações de alta eficácia a baixo custo, sobretudo a partir da utilização da mão-de-obra de nível auxiliar e da participação comunitária, de modo a ampliar a assistência em saúde e gerar empregos em regiões de vulnerabilidade social. O foco era a prevenção de doenças transmissíveis e, para isso, criou uma rede integrada de unidades primárias de saúde, com trabalhadores de nível auxiliar nas menores localidades, e ligadas a unidades de apoio articuladas às secretarias estaduais de saúde. O PIASS previu a construção de unidades básicas de saúde, laboratórios, consultórios odontológicos e sistemas de abastecimento de água e destinação adequada de dejetos, sendo que o foco foi mais intenso na assistência à saúde do que no saneamento ambiental (CARNEIRO et al., 2007).

O PIASS avançou em relação ao FUNRURAL, mas ainda assim teve importantes falhas em sua operacionalização, tendo destaque a utilização dos serviços restrita à previdência, de modo que apenas trabalhadores formais do campo tinham acesso a esses serviços. Outras críticas são feitas ao programa, tais como a "baixa cobertura dos postos de saúde, com retração estadual do custeio e da manutenção e operação da rede de unidades, com limitação de recursos humanos, supervisão das unidades de saúde, e dificuldade de atendimentos de maior complexidade" (CARNEIRO et al., 2007, p. 222).

Assim, durante quase todo o século XX os camponeses foram "invisibilizados quanto à construção de políticas públicas de saúde", já que as políticas, em geral, tinham uma lógica urbana de acesso e não eram pensadas a partir dos elementos característicos da realidade do campo. Além disso, eram construídas sem a participação dos camponeses, "não integrando

sujeitos e práticas culturalmente preservadas que expressavam os modos próprios de produzir saúde dessas populações (MATIELO; ZULIANI, 2021, p. 612).

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, a saúde passou a ser "direito de todos e dever do Estado". O Movimento da Reforma Sanitária exerceu influência importante, já que defendia o acesso universal a todos os bens e serviços de promoção e recuperação da saúde (VIANA, 2010). Além disso, elementos dos principais eixos da Reforma Sanitária podem ser identificados na Constituição Federal, e serviram para guiar a construção do Sistema Único de Saúde (SUS)[18], tendo destaque o papel das Conferências Nacionais de Saúde (CNS) como lócus privilegiado de discussões, debates e proposições de políticas públicas de saúde para o campo (CARNEIRO et al., 2007; VIANA, 2010). Se destacam, ainda:

> [...] a unificação do Sistema de Saúde e sua hierarquização e descentralização para estados e municípios, com unidade na Política de Saúde; a universalização do atendimento e equalização do acesso com extensão de cobertura de serviços; a participação da população através de entidades representativas na formulação, gestão, execução e avaliação das políticas e ações de saúde; a racionalização e otimização dos recursos setoriais com financiamento do Estado através de um Fundo Único de Saúde em nível federal (VIANA, 2010, p. 59).

A partir da construção do SUS passaram a ser considerados fatores "determinantes e condicionantes da saúde", tais como "a alimentação, a moradia, o saneamento básico, o meio ambiente, o trabalho, a renda, a educação, a atividade física, o transporte, o lazer e o acesso aos bens e serviços essenciais" (BRASIL, 2013b), como parte do processo de saúde, contribuindo para a integração entre as políticas de saúde e as políticas sociais de diversas áreas, especialmente a assistência e a previdência social (VIANA, 2010).

Durante as décadas de 1980 e 1990 as Conferências Nacionais de Saúde continuaram sendo relevantes nas discussões sobre saúde das populações do campo. Segundo Carneiro et al. (2017, p. 216) "A 8ª Conferência Nacional de Saúde (1986) apontou para a necessidade de se

18 O Sistema Único de Saúde foi instituído pela Lei nº 8.080/90, de setembro de 1990. É definido, em seu artigo 4º, como: "O conjunto de ações e serviços de saúde, prestados por órgãos e instituições públicas federais, estaduais e municipais, da Administração direta e indireta e das fundações mantidas pelo Poder Público", inclusive as "instituições públicas federais, estaduais e municipais de controle de qualidade, pesquisa e produção de insumos, medicamentos, inclusive de sangue e hemoderivados, e de equipamentos para saúde", sendo que, em caráter complementar, também pode participar a iniciativa privada (BRASIL, 1990).

implantar uma Reforma Agrária que respondesse às reais necessidades e aspirações dos trabalhadores rurais e que fosse realizada sob o controle dos mesmos".

Além disso, foram realizadas conferências temáticas, dentre as quais estiveram as Conferências Nacionais de Saúde do Trabalhador (1994), contando com um eixo específico de política agrária e saúde do trabalhador rural, colocando a Reforma Agrária e a intersetorialidade e integração entre as políticas sociais na agenda de debate sobre saúde do campo, qualidade de vida no meio rural e proteção à saúde dos trabalhadores camponeses (CARNEIRO et al., 2007).

Desde as décadas de 1990 e 2000 têm tido destaque o protagonismo de movimentos reivindicatórios do campo, tanto sociais quanto sindicais, como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e a Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG), cuja luta pelo direito de assistência à saúde garantiu a interlocução e negociação, junto ao Ministério da Saúde, de diversas pautas de reivindicação relativas a vários programas governamentais, dentro de diferentes áreas técnicas. Os órgãos governamentais respondiam às demandas dos movimentos de forma fragmentada e desintegrada (CARNEIRO et al., 2007), refletindo o tratamento que era dado aos povos camponeses no acesso à saúde pública.

A pressão dos movimentos aliada à abertura do governo possibilitou, em 2003, a estruturação de um grupo para conduzir a construção de uma política pública de saúde das populações camponesas (CARNEIRO, 2007), de modo que o Estado pudesse atender às demandas dos movimentos (MST, 1999). O grupo, denominado Grupo da Terra, foi oficializado em 2004, por meio da Portaria n° 719/2004, e contou com a participação de representantes de entidades da sociedade civil organizada, representantes de diversas secretarias da área da saúde, além de representantes de órgãos e entidades como a Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA), a Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ) e o Conselho Nacional de Saúde, entre outros.

Dentre as entidades da sociedade civil participaram diversos movimentos camponeses, como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), a Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG), O Movimento das Mulheres Camponesas (MMC), o Movimento das Margaridas, a Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (CONAQ) e a Pastoral da Terra.

Algumas Portarias publicadas posteriormente, como a Portaria nº 2.460/2005 e a Portaria nº 3.071/2012, ampliaram a representação dentro do Grupo da Terra, ao qual se

juntaram muitos outros movimentos camponeses[19], além de secretarias setoriais, conselhos e outras instituições. Também foram ampliadas suas atribuições e competências, especialmente após a efetiva criação da Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo, da Floresta e das Águas (PNSIPCFA), finalidade inicial que motivou a criação do Grupo da Terra.

A Portaria nº 3.071, de 27 de dezembro de 2012, última Portaria que incidiu sobre a composição e atribuições do Grupo da Terra, destaca como competências:

> I - Participar da formulação, do monitoramento e da avaliação das ações referentes à implantação e implementação da Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo e da Floresta (PNSIPCF), pactuadas na Comissão Intergestores Tripartite (CIT), com o objetivo de garantir a equidade na atenção à saúde para esses segmentos sociais; II - Articular e monitorar a implementação das ações decorrentes dos acordos oriundos das pautas de reivindicações negociadas entre o Ministério da Saúde e os movimentos sociais organizados do campo e da floresta; III - participar das iniciativas intersetoriais relacionadas à saúde das Populações do Campo e da Floresta; e IV - Integrar saberes técnico-políticos provenientes de pesquisas e debates com os movimentos sociais para ampliar o conhecimento sobre a situação de saúde das Populações do Campo e da Floresta (BRASIL, 2012, artigo 2º).

Do ponto de vista da atuação do Grupo da Terra, seu trabalho foi fundamental para a construção de uma Política Nacional de Saúde Integral com foco nas populações camponesas, e a partir das especificidades e realidades desse público-alvo. O próprio nome da Política foi modificado, de modo a abarcar as populações do meio rural que não se sentiam representadas pelo termo "camponesas", acrescentando as populações da Floresta (BRASIL, 2013a), e posteriormente das Águas, em sua nomenclatura. Assim, a nomenclatura completa entrou na agenda do Ministério da Saúde por intermédio e como demanda dos movimentos que compõem o Grupo da Terra, a partir da instituição da Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo, da Floresta e das Águas (PNSIPCFA) (FENNER et al., 2018).

A PNSIPCFA foi instituída, no âmbito do SUS, pela Portaria n° 2.866/2011. Seu objetivo é "melhorar o nível de saúde das populações do campo e da floresta, por meio de ações e iniciativas que reconheçam as especificidades de gênero, de geração, de raça/cor, de etnia e de orientação sexual", de modo a promover o "acesso aos serviços de saúde; a redução de riscos

[19] Para além dos movimentos que já participavam, passaram a compor o Grupo da Terra: Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB); Conselho Nacional das Populações Extrativistas (CNS); Federação dos Trabalhadores na Agricultura Familiar (FETRAF); Movimento dos Atingidos por Barragens/Brasil (MAB); Movimento de Luta pela Terra (MLT); Movimento Nacional dos Pescadores (MONAPE); Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA); Mulheres Trabalhadoras Rurais - Movimento das Margaridas (MTRMM); Comissão Pastoral da Terra (CPT), dentre outros (BRASIL, 2012, artigo 3º).

à saúde decorrentes dos processos de trabalho e das inovações tecnológicas agrícolas; e a melhoria dos indicadores de saúde e da sua qualidade de vida" (BRASIL, 2013a, p. 07).

Composta por objetivos, diretrizes e estratégias transversais, prevê ações compartilhadas entre as esferas do governo, sendo fundamental sua articulação com outras políticas de saúde. Para sua efetiva implementação, e de modo a cumprir com os objetivos a que se propõe, também é fundamental sua articulação com políticas públicas de diversas áreas, uma vez que

> A sua operacionalização depende do comprometimento de gestores estaduais e municipais do SUS, assim como de prefeitos e governadores e da articulação com outras políticas que promovam melhorias nas condições de vida e saúde dessas populações, como a educação, o trabalho, o saneamento e o ambiente. Destacam-se, ainda, as políticas dirigidas para a questão agrária e o financiamento da assistência técnica, em particular à agricultura familiar e camponesa (BRASIL, 2013a, p. 10).

Para além da Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo, da Floresta e das Águas, existem outras políticas públicas de saúde que incidem sobre as populações camponesas. Contudo, não têm caráter exclusivo, incidindo também sobre a população em geral. É o caso da Política Nacional de Atenção Básica (PNAB), criada para manter a centralidade da Estratégia Saúde da Família (ESF), e que apresenta diretrizes que organizam a política de Atenção Primária à Saúde (APS), porta de entrada para atendimento no Sistema Único de Saúde (SUS) (BRASIL, 2013; BRASIL, 2017). Também são relevantes o Programa de Agentes Comunitários de Saúde (ACS) e a Política Nacional de Saúde do Trabalhador e da Trabalhadora (PNSTT) (LOURENÇO; BERTANI, 2007).

Além das políticas públicas, cabe também ressaltar a relevância dos programas de Residência Multiprofissional em Saúde do Campo para a aproximação de profissionais de áreas como a psicologia, serviço social, nutrição, fisioterapia, dentre outras, com o contexto e as especificidades do campo e das populações camponesas (ARAÚJO et al., 2022).

Entre os anos de 2016 e 2022 diversas políticas públicas de múltiplas áreas, que incidiam tanto sobre o campo quanto sobre as cidades, sofreram um intenso desmonte, tanto pela falta de estrutura e planejamento da máquina pública quanto por desmobilização estratégica de recursos, órgãos e ações. Trata-se de um embate de caráter político-ideológico, e sendo o campo brasileiro local em constante disputa (por narrativas, mas também por projetos de mundo), tal desmonte tem grande impacto no agravo das condições de vida, trabalho, alimentação e saúde das populações camponesas.

Desde sua construção o SUS conseguiu transformar, em grande medida, a realidade de acesso aos cuidados com saúde da população em geral, especialmente as populações mais vulneráveis socialmente. No entanto, ainda é necessário avançar com relação à integração da saúde formal com a realidade das populações camponesas. Além disso, muito há que ser feito para que seja possível voltar a avançar nas políticas para o campo, sendo fundamental que haja diálogo contínuo entre a voz das populações camponesas e as instituições, tanto no nível local quanto no nível nacional.

Apesar dos avanços institucionais e normativos conquistados com a criação do Sistema Único de Saúde (SUS) e da Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo, da Floresta e das Águas (PNSIPCFA), permanece evidente a distância entre o direito formal e a realidade concreta vivida pelos sujeitos camponeses. A persistência de desigualdades territoriais, a fragilidade da presença estatal e o descompasso entre as políticas públicas e os modos de vida locais revelam que o acesso à saúde no campo continua sendo, para muitos, um direito que ainda precisa ser conquistado.

Ao longo do século XX e início do XXI, as políticas públicas de saúde para o campo oscilaram entre o higienismo, o assistencialismo fragmentado e tentativas parciais de inclusão, raramente incorporando a escuta, os saberes e as práticas dos próprios sujeitos envolvidos. Ainda que o reconhecimento das especificidades camponesas tenha sido conquistado em alguns marcos legais, a materialização dessas políticas permanece vulnerável às descontinuidades administrativas, à baixa capilaridade institucional e à ausência de investimentos.

Nesse contexto, torna-se urgente deslocar o olhar da política formal para os territórios, onde práticas concretas de cuidado e resistência vêm sendo gestadas nas brechas do sistema. Trata-se, ainda, de um campo profundamente carente de estudos. A ausência de dados sistematizados, de investigações empíricas e de diagnósticos específicos sobre a saúde rural nos territórios, como é o caso do Distrito Federal, revela uma lacuna grave no reconhecimento institucional dessas realidades. Por isso, esta pesquisa também se justifica como tentativa de preencher parte desse vazio, ao investigar como o cuidado se dá nos territórios camponeses, entre políticas públicas fragilizadas e práticas populares resilientes.

Reafirmar o valor das práticas populares de saúde, articulá-las às políticas públicas e compreender como essa relação se dá nos territórios concretos é um desafio ainda em curso. Por isso, torna-se fundamental pesquisar as possibilidades e os limites desse diálogo entre os serviços de saúde e os saberes tradicionais nos contextos rurais do Distrito Federal, território onde esta pesquisa foi desenvolvida.

É nesse cenário que se inscrevem as experiências analisadas a seguir, nas quais, mesmo diante da omissão do Estado, são construídas formas de cuidar da vida, da saúde e do território. Ao revisitar o longo percurso das políticas públicas, é possível perceber que as práticas populares ocupam os vazios deixados por um Estado que historicamente oscilou entre o higienismo, o assistencialismo fragmentado e a invisibilização das especificidades camponesas. Esse cenário explica por que, ainda hoje, a saúde no campo se constrói pelo fazer comunitário, apesar da ação estatal e das políticas públicas que incidem sobre os territórios. É a partir dessa constatação, de que ausência e presença do Estado se entrelaçam em formas desiguais de governar a vida, que se torna fundamental aprofundar a análise, deslocando o olhar dos fatores isolados para as estruturas históricas que determinam o adoecimento e o cuidado. Assim, o capítulo prossegue explorando o campo do cuidado popular como potência e denúncia, revelando o que persiste e resiste nos cotidianos camponeses do Distrito Federal.

4.6 – DETERMINAÇÃO SOCIAL DA SAÚDE E CONCEPÇÕES AMPLIADAS: UMA CRÍTICA AO REDUCIONISMO DOS DETERMINANTES SOCIAIS

Lutar doze rounds com asma e bronquite
'Cês não 'tão sabendo, povo 'tá morrendo
É o chefe do chefe que lucra com a peste
É o pai é o filho, família de rico
Que culpa o pobre que leva o castigo

Criolo - *Cleane*

A teoria da determinação social da saúde, formulada por autores como Asa Cristina Laurell (2025), Jaime Breilh (2006) e Jairnilson Paim (2009), propõe compreender o processo saúde-doença como resultado das condições históricas e sociais em que as pessoas vivem e trabalham, superando a visão biomédica restrita. No contexto desta pesquisa, essa abordagem permite analisar como a desigualdade fundiária, a precarização do trabalho e a ausência de políticas públicas estruturantes impactam diretamente a saúde das comunidades camponesas, evidenciando que a doença não é fruto apenas de fatores individuais ou comportamentais, mas expressão concreta das contradições sociais.

A saúde, enquanto fenômeno social, histórico e cultural, carrega múltiplos sentidos e atravessa dimensões que vão além dos aspectos biológicos ou individuais. Pensar a saúde nos

territórios camponeses exige superar modelos analíticos que reduzem a complexidade da vida às condições materiais imediatas ou a categorias rígidas de diagnóstico. Nesse sentido, a diferença entre falar em "determinantes" e falar em "determinação" não é apenas uma escolha de termos. Os determinantes sociais, como lembram Dahlgren e Whitehead (1991), tratam de fatores externos, como renda, escolaridade e habitação, que influenciam a saúde. Já a determinação social, como propõem Laurell (2025) e Breilh (2013) vai além, ao buscar entender como esses elementos se articulam em processos históricos, econômicos e políticos que produzem desigualdades e adoecimentos. Em outras palavras, não se trata de somar variáveis, mas de enxergar a trama social que organiza quem adoece, de que maneira e com quais possibilidades de cuidado. Ou seja, trata-se de uma divergência profunda sobre as formas de compreender os processos de adoecimento, cuidado e cura na sociedade contemporânea.

A noção de determinantes sociais da saúde, sistematizada e consolidada por organismos multilaterais como a Organização Mundial da Saúde (OMS), identifica fatores como renda, escolaridade, moradia, trabalho, saneamento básico e acesso a serviços como variáveis que influenciam o estado de saúde das populações. Essa abordagem, que ganhou força a partir dos anos 2000, representou um avanço em relação às explicações biologicistas e individualizantes. No entanto, seus limites são evidentes. Como apontam Tambellini e Miranda (2021), esse modelo fragmenta o processo saúde-doença em fatores isolados, tratáveis por soluções técnicas e focalizadas, descolando-os de suas causas estruturais e históricas.

A crítica a essa abordagem torna-se ainda mais relevante quando se observa que sua formulação foi construída sob os marcos do neoliberalismo, buscando manter a discussão sobre desigualdades dentro dos limites da governabilidade técnica. O "social", nesse contexto, foi esvaziado de seu conteúdo crítico e transformado em adjetivo: um campo neutro, gerenciável, convertido em tabela de indicadores. A responsabilidade pelas iniquidades passou a ser deslocada das estruturas para os indivíduos, favorecendo abordagens de baixo custo e evitando o enfrentamento dos conflitos reais que sustentam a exclusão. A saúde passou a ser tratada como questão de eficiência administrativa, e o sofrimento humano, como problema de gestão. Essa lógica transforma o cuidado numa questão de eficiência administrativa e o sofrimento humano em um problema de gestão.

Em contextos de neoliberalização profunda, como mostram Nunes e Brito (2023), o cuidado cotidiano se filtra pela racionalidade do mercado, tornando invisíveis os laços sociais e os conflitos estruturais. Nesses contextos, o indivíduo acaba sendo culpabilizado pelo próprio fracasso em situações que só podem ser devidamente explicadas pelas falhas estruturais do

próprio sistema. Como demonstra Peacock (2014), países que naturalizam as desigualdades como falhas individuais enfrentam mais mortes evitáveis e menor bem-estar coletivo.

Em contraposição, a determinação social da saúde representa um avanço teórico, político e epistemológico. Ancorada em uma leitura crítica da realidade, essa perspectiva compreende a saúde como produto de um sistema mais amplo de relações sociais, econômicas, ambientais e culturais, historicamente constituídas. A determinação social não se limita a identificar "fatores de risco": ela busca compreender as dinâmicas estruturais que organizam a vida e a morte na sociedade, perguntando por que determinadas populações adoecem mais do que outras, e quais interesses sustentam essa lógica.

Como destacam Tambellini e Miranda (2021), "a determinação social compreende a saúde como fenômeno histórico, relacional e político, cuja produção não se dá por fatores isolados, mas por dinâmicas sociais complexas e interdependentes". Trata-se de uma totalidade contraditória, marcada por disputas e por modos de resistência. Ao invés de fragmentar a realidade, essa abordagem procura reconstituir o elo entre as condições objetivas de vida e as experiências subjetivas de sofrimento, cuidado e resistência.

Essa chave analítica permite uma leitura mais coerente das realidades vividas pelas populações camponesas, como as do Acampamento 08 de Março e da Comunidade Agroecológica José Wilker. Nesses territórios, o adoecimento não pode ser compreendido como mera consequência da ausência de políticas pontuais ou de escolhas individuais, pois é expressão de processos históricos de expropriação, de exclusão e de racismo ambiental, que estruturam a forma como os direitos, inclusive o direito à saúde, são distribuídos nos territórios. A ausência de água potável, de saneamento, de alimentação adequada e de acesso a serviços públicos básicos não são acasos ou falhas do sistema, mas manifestação de um modelo de desenvolvimento que prioriza a rentabilidade da terra em detrimento da vida.

A abordagem da determinação social também permite compreender o sofrimento psíquico de forma mais ampla, menos patologizante. A solidão, a sobrecarga, o medo, o uso de álcool e outras substâncias não podem ser lidos isoladamente como transtornos, mas como expressões de vulnerabilidades coletivas sistematicamente produzidas. O modelo biomédico tende a medicalizar o sofrimento, transformando dores sociais em diagnósticos individuais. Já a determinação social propõe políticas que atuem sobre as causas estruturantes, e não apenas sobre seus sintomas.

É a partir dessa compreensão crítica que se torna central a valorização das concepções ampliadas de saúde, desenvolvidas por autores como Czeresnia, Iriart e Scliar, e presentes nas

formulações da Reforma Sanitária brasileira. Essa perspectiva rompe com a visão técnica e reducionista, compreendendo a saúde como processo coletivo, relacional e simbólico. Como sintetiza Scliar (2007), “a saúde é, ao mesmo tempo, uma vivência, um direito, uma construção histórica e uma aposta no futuro”.

Essa concepção amplia as possibilidades de análise e de política, ao reconhecer que os sentidos atribuídos à saúde variam conforme os contextos, os saberes e as experiências. Como afirma Czeresnia (1999), trata-se de um campo de disputa simbólica, em que diferentes visões de mundo se confrontam. Para Iriart (2003), os significados da saúde não são únicos nem universais, mas múltiplos, ambíguos e profundamente situados.

Essa pluralidade se manifesta de forma concreta nos territórios camponeses pesquisados. Ao falar de saúde, os sujeitos não se referem apenas a medicamentos ou postos de atendimento, mas à possibilidade de viver em paz com a terra, de cultivar alimentos saudáveis, de contar com redes de apoio, de descansar, de pertencer a uma comunidade. As práticas populares de cuidado, que se manifestam nas mais diversas práticas, como no uso de plantas medicinais, nas conversas e trocas com a coletividade, no acolhimento entre vizinhos, dentre outras, não são apenas respostas à ausência do SUS. São sistemas legítimos de cuidado, sustentados por valores culturais, espirituais e políticos próprios.

Como afirmam Gomes, Dias e Laureano (2021), a legitimidade das medicinas tradicionais brasileiras não está em sua institucionalização, mas na força coletiva e territorial que as sustenta. Ao Ignorar essas práticas, classificando-as como práticas alternativas ou práticas informais, partindo sempre do princípio de que as práticas biomédicas e o modelo curativo são mais válidos, mais corretos e devem sempre ser os primeiros considerados ao se pensar e implementar modelos de políticas públicas nos territórios camponeses é incorrer em uma forma de etnocentrismo institucionalizado (ROCHA, 1985). Essa lógica é bastante nociva ao avanço do atendimento em saúde para as populações camponesas, uma vez que impede que políticas de fato significativas, que partam da realidade e da vivência concreta dos sujeitos sejam implementadas nos territórios.

A ideia de que só é válido o saber validado pela ciência reforça um processo contínuo de desvalorização dos saberes populares, que atinge não apenas os conhecimentos, mas os sujeitos e territórios que os produzem.

Como argumenta Meneses (2004; 2020), não há democratização da saúde possível sem o reconhecimento das múltiplas epistemologias que coexistem e resistem nos territórios. Essa crítica epistemológica se alia à crítica estrutural ao modelo biomédico dominante, que

desconsidera a dimensão simbólica, comunitária e espiritual do cuidado. E é nesse ponto que os estudos de Toledo e Barrera-Bassols (2015, p. 24) oferecem uma contribuição fundamental.

Para esses autores, os territórios camponeses são um "arquivo histórico" ou "arquivos vivos de experiências históricas acumuladas", onde a saúde, a espiritualidade, o alimento e o cuidado são indissociáveis. Propõem o conceito de hipocampo biocultural da humanidade (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015, p.41) como metáfora para esses espaços de memória, onde a diversidade de saberes se atualiza cotidianamente. Esses arquivos são sistemas vivos, dinâmicos, que guardam a possibilidade de futuros alternativos baseados no respeito aos ciclos da natureza, à reciprocidade e à autonomia.

Defender a saúde como direito, nesses termos, exige ampliar o acesso aos serviços, construir condições para que os sujeitos vivam com dignidade suas formas próprias de cuidar, de resistir e de transformar. Também é fundamental escutar os territórios, valorizar os vínculos, reconhecer as práticas locais e construir políticas públicas que não reproduzam hierarquias coloniais do saber. Por fim, reconhecer que a saúde é dimensão concreta do Bem Viver, como realidade cultivada todos os dias, nas roças, ervas, rezas, na coletividade, gestos de cuidado que sustentam a vida onde o Estado não chega. E esse "não chegar" não se refere necessariamente e somente à incompetência estratégica do Estado, quando a ideia é falhar por projeto, mas ao fato de que que há dimensões do cuidado que não cabem na institucionalidade, pois pertencem à esfera da autonomia comunitária. Trata-se de reconhecer que os povos do campo não são apenas destinatários de políticas, mas sujeitos de escolhas e práticas, capazes de produzir e renovar formas próprias de saúde, em diálogo ou em resistência às políticas estatais.

Como formula Acosta (2016) o Bem Viver é uma prática em curso: valoriza o vínculo com a natureza, a reciprocidade comunitária, o tempo do cuidado, a autonomia produtiva e o respeito aos ciclos da terra. Não é utopia abstrata: é horizonte presente. Uma política de saúde baseada no Bem Viver não busca apenas tratar doenças, mas cultivar a vida com sentido, afeto e pertencimento.

Nos territórios camponeses acompanhados nesta pesquisa, esse processo, essa política de saúde do Bem Viver, já está em curso, apesar dos inúmeros desafios, pelas próprias mãos, braços e suor dos rostos das populações camponesas residentes nos territórios. É uma política do próprio fazer popular, não instituída pelo Estado. Quanto antes o Estado reconhecer a legitimidade dos povos, da autonomia que detém sobre seus territórios, seus corpos e a saúde do todo, que só pode ser promovida de forma relacional nesses espaços, mais rapidamente poderá abandonar a lógica assistencialista e repressora e passar a atuar como aliado na

construção de territórios onde o Bem Viver não é apenas horizonte possível, mas realidade concreta, tanto no campo quanto na cidade. Reconhecer essa política viva é reconhecer a própria possibilidade de um outro modelo de cuidado, territorial, enraizado e sustentado por vínculos.

A precariedade fundiária, a ausência de políticas públicas específicas, a desvalorização dos modos de vida rurais e a violência do Estado não são apenas "variáveis de risco": são expressões de injustiças estruturais. E, por isso, o adoecimento não se restringe ao corpo. Atinge o território, os vínculos, os projetos de futuro. Saúde e luta por permanência se confundem: é impossível curar um corpo se o território adoece.

Reafirmar a determinação social da saúde como fundamento analítico, ético e político é, portanto, um posicionamento ativo diante das desigualdades. Não se trata, portanto, de uma escolha teórica neutra, mas de uma aposta por outros modos de cuidar e de existir. Ao deslocar o olhar dos indicadores para os processos, dos fatores para as relações, do indivíduo para o coletivo, essa perspectiva fortalece as bases de uma política pública que não apenas trate sintomas, mas enfrente as raízes do adoecimento social. E, nesse horizonte, os saberes camponeses são possibilidades de futuros mais justos, saudáveis e enraizados.

Ao reconhecer que as condições de saúde nos territórios camponeses são moldadas por processos históricos de expropriação, exclusão e resistência, abre-se o caminho para refletir sobre os sentidos de saúde, doença e cuidado. Essa reflexão exige adentrar o universo simbólico e relacional dessas comunidades, onde o equilíbrio com a terra, a espiritualidade e a solidariedade são tão centrais quanto qualquer recurso técnico. É nesse diálogo entre materialidade e sentido que se compreende a profundidade da experiência camponesa com a saúde.

4.7 – CONCEPÇÕES E SENTIDOS DE SAÚDE, DOENÇA E CUIDADO

No tempo onde a única que ainda
corre livre aqui são nossas lágrimas
E eu voltei pra matar, tipo infarto
Depois fazer renascer, estilo um parto
Eu me refaço, farto, descarto
De pé no chão, homem comum
Se a bênção vem a mim, reparto

Emicida - *Principia*

A compreensão sobre o que é saúde, doença e cuidado varia profundamente entre sociedades, culturas e períodos históricos. Essas noções, ainda que constantemente utilizadas nas políticas públicas e nas práticas institucionais, estão longe de serem conceitos universais ou fixos. Ao contrário, são construções sociais, históricas e simbólicas que expressam valores, visões de mundo e relações de poder. Conforme destaca Czeresnia (1999), saúde, doença e cuidado não existem por si mesmos: são fenômenos moldados pelas realidades materiais, pelos símbolos e pela cultura de cada sociedade.

Minayo (1995), ao discutir a saúde e a doença como expressões culturais, chama atenção para o fato de que o modo como se adoece, como se percebe o adoecimento e como se busca o cuidado está profundamente vinculado ao contexto social e cultural de cada grupo. No Brasil, por exemplo, a convivência de diferentes matrizes culturais, como os povos originários indígenas, os povos de matrizes africanas e os povos de matrizes europeias, dentre outros, resultou em um sistema híbrido de significados, em que a doença pode ser tanto explicada por causas biológicas quanto por fatores espirituais, sociais ou emocionais. Especialmente nas classes mais populares brasileiras, os significados de saúde e doença se aproximam bastante do conceito ampliado de saúde, abarcando diversas dimensões, estando essas dimensões presentes no discurso dos sujeitos mesmo em situações cotidianas.

Essa diversidade é vivida de forma intensa nas comunidades camponesas, onde os significados de saúde e doença não são apenas definidos por diagnósticos biomédicos, mas por experiências cotidianas e relações com os territórios.

Nos territórios pesquisados, a saúde aparece com diversas definições, frequentemente como um estado de equilíbrio com a terra, com os ciclos da natureza, com o próprio corpo e com os outros, com a possibilidade de uma alimentação saudável, a capacidade de se manter ativo para o trabalho, estar mentalmente e espiritualmente bem.

Doença, por sua vez, não é necessariamente um desvio funcional do organismo, mas pode ser entendida como desequilíbrio, cansaço, tristeza acumulada, desânimo, rompimento de vínculos. A natureza também se relaciona à percepção de doença dos territórios, especialmente quando rompido seu equilíbrio natural, por exemplo durante os períodos de seca prolongada, devido ao uso de irrigação por pivô central pelo fazendeiro, que acaba esgotando os recursos hídricos da região; durante os mesmos períodos de seca, quando as queimadas nas regiões próximas pioram a saúde respiratória da população pela proximidade dos incêndios e ameaçam a segurança dos próprios territórios pelo risco de passagem do fogo; pelo uso de agrotóxicos e

pulverização aérea pelos fazendeiros e pelas propriedades vizinhas, que intoxicam os moradores, especialmente no caso do Acampamento 08 de Março.

Cuidado, nessa lógica, é uma prática relacional e coletiva: envolve luta e organização coletiva para enfrentar e resolver o que aflige, mas também envolve escuta, partilha de alimentos, conselhos, rezas, ajuda concreta. Como argumenta Iriart (2003), ao analisar as representações da saúde em comunidades populares, o cuidado não é apenas um procedimento técnico, mas uma prática social profundamente situada, carregada de sentidos e valores.

Essas concepções ampliadas, enraizadas nas experiências concretas das populações do campo, se diferem do modelo biomédico dominante, que tende a reduzir a saúde à ausência de doenças, e o cuidado a protocolos de intervenção. Como observa Langdon (2004), a hegemonia biomédica se sustenta em uma racionalidade etnocêntrica, que despreza ou ignora outras formas de conhecimento e experiência. Parker (2012), ao discutir os mecanismos de estigma e discriminação na saúde pública, demonstra como essa racionalidade se transforma em exclusão prática: quando os saberes populares não são reconhecidos como legítimos, seus praticantes são marginalizados, e as próprias populações tornam-se invisíveis às políticas públicas.

Além disso, de modo geral o processo histórico de medicalização da vida, discutido por Foucault (1979), contribuiu para transformar o cuidado em domínio exclusivo da medicina institucional. O hospital moderno, tal como analisado pelo autor, emerge não apenas como espaço de cura, mas como um instrumento de controle dos corpos e da normalização dos comportamentos. A centralidade da medicina científica na definição da saúde produziu uma separação entre corpo e território, saber e vivência, sujeito e técnica. Nesse sentido, como apontam Czeresnia, Maciel e Oviedo (2013), a crise contemporânea das instituições de saúde também é uma crise de sentido: diante de uma concepção limitada do que é saúde, tornam-se igualmente limitadas as possibilidades de cuidado.

Reconhecer a pluralidade de sentidos atribuídos à saúde, à doença e ao cuidado é, portanto, uma exigência ética, política e epistemológica. Não se trata apenas de valorizar os saberes locais por sua relevância cultural, mas de reconhecer que eles são portadores de racionalidades próprias, coerentes com os modos de vida que os sustentam. No contexto das populações camponesas, essa pluralidade é vivida no cotidiano, entre o chá e o comprimido, o benzimento e a consulta médica, a escuta coletiva e a seção de terapia com o psicólogo, a reza e o receituário. Não se trata de negar uma racionalidade para substituí-la por outra, mas de abrir espaços para possibilidades que façam sentido às realidades diversas.

A concepção ampliada de saúde, que tem sido defendida por autores como Scliar (2007), Minayo (1994), Czeresnia (1999) e Iriart (2003), propõe exatamente esse deslocamento: sair da lógica reducionista centrada na doença e incorporar dimensões como alimentação, afeto, espiritualidade, trabalho, ambiente e bem-estar coletivo. Nessa concepção, saúde é também poder de agir no mundo, capacidade de se relacionar e de transformar a própria realidade. É nesse sentido que os sujeitos pesquisados expressam, mesmo que com outras palavras, uma noção de saúde como dignidade, autonomia e pertencimento.

O cuidado, nesse contexto, adquire uma densidade que vai além da intervenção terapêutica ou da busca por cura. Nas comunidades camponesas estudadas, cuidar é um gesto que atravessa a produção de alimentos, a criação dos filhos, o preparo de remédios caseiros, a partilha de experiências e a manutenção da vida coletiva. É uma ação simultaneamente prática e simbólica, que carrega significados históricos, afetivos e espirituais. Como aponta Minayo (1997), nas culturas populares, cuidar é mais do que tratar: é reconhecer a dor do outro como parte de um enredamento comum, é acolher o sofrimento como expressão de algo maior que o indivíduo isolado.

Essas formas de cuidado são herdeiras de longos processos de partilha intergeracional, construídas por mulheres, parteiras, benzedeiras, curandeiros e camponeses que, ao longo dos séculos, acumularam e compartilharam saberes baseados na observação da natureza, na escuta dos corpos e na espiritualidade. Trata-se de uma racionalidade distinta daquela que embasa a medicina científica, mas não por isso menos legítima. Como enfatiza Rocha (2004), considerar apenas o conhecimento biomédico como verdadeiro é uma forma de etnocentrismo, que deslegitima outras epistemologias e impõe um modelo único de compreender e agir sobre a saúde.

Esse reconhecimento é central para pensar políticas públicas comprometidas com a justiça social. A escuta dos sentidos atribuídos à saúde e ao cuidado pelas populações camponesas permite ampliar o campo de ação do Estado, superando práticas padronizadas, urbanocêntricas e frequentemente discriminatórias. Como aponta Parker (2012), a imposição de um modelo único de saúde pública pode reproduzir estigmas, hierarquias e violências simbólicas, afastando justamente aqueles que mais necessitam de cuidado.

Ao considerar que saúde e cuidado são construções culturais e políticas, é possível perceber como as práticas populares não são apenas reações à ausência do Estado, mas expressões de um outro projeto de mundo. As ações feitas pela coletividade, as redes de solidariedade, o uso de plantas medicinais, os rituais de cura e a partilha de alimentos não são

práticas marginais: são tecnologias sociais de resistência, profundamente enraizadas em formas coletivas de vida (TOLEDO E BARRERA-BASSOLS, 2015), trata-se da ativação de uma memória biocultural da espécie humana, onde o saber, o corpo, o território e a espiritualidade se entrelaçam em uma forma própria de produzir saúde.

Nesse sentido, as concepções de saúde, doença e cuidado que emergem nas comunidades camponesas estudadas não apenas ampliam o entendimento do que seja saúde, mas também questionam os fundamentos do modelo biomédico. Ao invés de uma visão fragmentada, propõem uma abordagem integrada, onde o sofrimento tem causas sociais, a cura envolve relações e o cuidado é uma prática de autonomia coletiva. Como aponta Czeresnia (1999), saúde não se reduz a uma condição biológica, mas também envolve escolhas, valores e significados atribuídos à vida. Nessa perspectiva, a saúde é indissociável da forma como cada sujeito e cada coletividade dão sentido ao viver, e não apenas do controle sobre riscos ou doenças.

As práticas populares não podem ser compreendidas como substitutas precárias do sistema oficial de saúde, nem tampouco como exotismos culturais a serem meramente tolerados. Elas são sistemas de conhecimento coerentes, fundados na experiência e na historicidade dos povos, e cuja permanência revela sua eficácia sociocultural. Como destaca Langdon (2004), negar essa legitimidade é perpetuar a desigualdade epistêmica e a negação da existência de outros modos de conhecer e cuidar.

Por fim, o reconhecimento das concepções ampliadas de saúde e das práticas populares como formas legítimas de cuidado exige uma mudança de paradigma: deixar de ver os sujeitos do campo como carentes e passivos, para reconhecê-los como produtores de saberes, tecnologias e formas de viver. A escuta ativa, o respeito à diversidade cultural e o fortalecimento das redes locais de cuidado são condições fundamentais para que o Sistema Único de Saúde se aproxime de sua promessa constitucional de universalidade e equidade.

A saúde, nos territórios, não é apenas ausência de doença, mas presença de vínculos, dignidade, tempo partilhado. Cuidar, nesses contextos, é também lutar pela terra, alimento de verdade e sem veneno, escuta, por respeito. Lutar por um mundo onde a saúde seja mais do que um direito garantido na Constituição: seja uma experiência vivida em comum.

A partir dessa compreensão, o capítulo se encaminha para o diálogo entre as análises já apresentadas e o restante da tese, onde saúde, Agroecologia, educação popular e Bem Viver formam um mesmo tecido. Essa conexão reforça que o cuidado, tal como vivido nos territórios,

não é fragmento isolado, mas expressão de um projeto mais amplo de sociedade e, por isso, sua defesa implica também a defesa da terra, da memória e da autonomia.

4.7.1 Saúde como resistência, enraizamento e cuidado popular

Nos territórios do Acampamento 08 de Março e da Comunidade Agroecológica José Wilker saúde não é compreendida como a simples ausência de doença ou como um direito assegurado pelo Estado que, na prática, está ausente ou atua de forma intermitente, burocrática e desrespeitosa, conforme discutido anteriormente nesse capítulo. Para os sujeitos que vivem e constroem diariamente esses espaços camponeses, saúde é, antes de tudo, a capacidade de manter-se vivo com dignidade, resistindo às opressões que atravessam seus corpos, territórios e modos de vida.

A definição mais poderosa surgida nas entrevistas talvez seja a de uma das lideranças do Acampamento 08 de Março, que disse com clareza: *"Saúde é a capacidade de lutar contra tudo o que nos oprime"*. Essa é a concepção de saúde defendida pelo MST, e revela uma noção ampliada de saúde, próxima da formulação defendida por autores como Maria Cecília de Souza Minayo (1988;2006), para quem saúde é um fenômeno histórico, relacional e cultural, inseparável das condições de vida e das relações sociais que os sujeitos estabelecem. Em ambos os territórios estudados, a saúde é entendida como força vital coletiva, que se expressa nos vínculos, nas redes de solidariedade, nas práticas comunitárias de cuidado e na autonomia construída em torno da luta pela terra e de todo o trabalho e relações que envolvem sua manutenção, sua gestão, os modos de vida ligados à vida nela.

Essa perspectiva se aproxima da abordagem da determinação social da saúde, proposta por Tambellini e Miranda (2021), segundo a qual os processos de saúde e adoecimento resultam das formas como as sociedades se organizam e distribuem poder, recursos e oportunidades. No Acampamento 08 de Março, por exemplo, as mulheres relataram que cuidar da saúde é cuidar do tempo e do corpo, mas também lutar contra a precariedade, o descaso do poder público e o cansaço imposto pelo trabalho invisibilizado. A falta de acompanhamento regular pelo SUS, a dificuldade de acessar exames básicos, a desinformação sobre saúde reprodutiva, tudo isso revela um Estado que não reconhece plenamente esses sujeitos como dignos de cuidado.

Na Comunidade Agroecológica José Wilker, a lógica do cuidado passa pelas plantas medicinais, pelas partilhas de saberes entre vizinhos, pela fé e pela prática cotidiana da

solidariedade. O uso do boldo, da arnica, da erva-cidreira, do mastruz, da terramicina, dentre inúmeras outras ervas, é acompanhado de conversas, escutas e gestos de acolhimento. Os quintais medicinais tornam-se espaços de cura e resistência, onde a medicina popular se afirma como saber legítimo. Essas práticas, embora não estejam no centro das políticas públicas, integram sistemas de saúde completos e culturalmente situados, conforme a análise de Langdon e Wiik (2010) sobre os sistemas médicos tradicionais. O cuidado, nesse contexto, é uma tecnologia social da vida.

Figura 44 - Plantas medicinais e temperos no quintal agroecológico

Fonte: Acervo da pesquisadora, Comunidade Agroecológica José Wilker, abril de 2024.

Além disso, saúde é frequentemente associada ao território: ao poder plantar, colher, descansar, cuidar das crianças (sejam filhos ou netos), organizar a coletividade em torno do que precisa ser feito, partilhar o que é produzido com os mais “chegados”. O corpo saudável não é isolado da terra, mas é o corpo que tem tempo para viver no ritmo da natureza, não apenas para sobreviver ao ritmo da exploração. Como expressaram várias mulheres do 08 de Março, saúde também é não precisar tomar remédio todo dia, é não viver o tempo todo com medo de ser despejada, é saber que seus filhos e netos podem correr livres entre as árvores frutíferas, beber da água do poço sem medo, e não serem forçados a abandonar a escola para trabalhar nas lavouras alheias do agronegócio que cerca os assentamentos.

Essa noção relacional de saúde entra em tensão com o modelo hegemônico centrado no atendimento médico-hospitalar, com foco na doença e na medicalização. A crítica a esse modelo, presente em autores como Foucault (1979), revela que o surgimento da medicina

moderna está vinculado à vigilância dos corpos e à organização urbana, e não necessariamente ao cuidado integral da vida. Nos territórios camponeses, essa crítica se atualiza na prática: os sujeitos não reivindicam apenas mais acesso ao hospital, mas reivindicam o direito de produzir suas próprias formas de cuidado, baseadas em saberes tradicionais, comunitários e agroecológicos.

A saúde, nesses espaços, é também espiritual. Vários moradores fazem uso de práticas espirituais, de diversas denominações religiosas, como práticas de equilíbrio emocional e proteção espiritual, e identificam esses elementos como fundamentais para se ter uma boa saúde. Esses elementos, frequentemente invisibilizados pelo sistema biomédico, são centrais para compreender os significados locais de cura e sofrimento. A invisibilidade dessas dimensões no SUS revela não apenas uma falha técnica, mas um etnocentrismo institucional, como analisa Parker (2007), que deslegitima práticas não ocidentais de cuidado e contribui para a desvalorização e apagamento das epistemologias ou conhecimentos populares, denunciado por Maria Paula Meneses (2004; 2020).

Essa integração entre espiritualidade, vínculo comunitário e saúde emerge como expressão de capital social simbólico (PUTNAM, 2000), fenômeno bem documentado em estudos de saúde comunitária, mas que ganha nova densidade quando atravessado pela ruralidade e pelo cuidado ancestral. A antropologia crítica da saúde, como no trabalho de Merrill Singer (2009), mostra como práticas simbólicas não fazem parte do místico, em seu sentido restrito, mas entram no fluxo concreto do viver cotidiano e da cooperação coletiva. Não são “excessos” à técnica médica: são estratégias de socorro, permanência, e resgate da dignidade. Políticas que silenciam esse repertório não apenas perdem eficácia, mas reproduzem formas de violência simbólica, ao deslocar toda a relevância do cuidado ao espaço técnico da clínica.

Por tudo isso, afirmar que saúde, para os sujeitos camponeses participantes da pesquisa, é resistência e enraizamento, não é uma metáfora. É o reconhecimento de que há, nos territórios pesquisados, uma concepção própria de bem-estar, que articula cuidado do corpo, da terra, da memória e da coletividade. Essa saúde não vem de fora dos territórios: ela é cultivada no quintal, nos gestos, na partilha, na luta, nas contradições e no tempo da vida camponesa.

4.7.2 Qualidade de vida entre terra, tempo e pertencimento

No Acampamento 08 de Março e na Comunidade Agroecológica José Wilker qualidade de vida é uma vivência cotidiana, expressa nas escolhas feitas para resistir à precarização da existência, nos gestos de autonomia diante da exploração e no esforço coletivo por uma vida mais justa e enraizada. Para os participantes da pesquisa, qualidade de vida está diretamente associada à possibilidade de viver na terra, comer do próprio plantio, alimento de verdade e sem veneno, criar os filhos, viver e envelhecer com dignidade, ter tempo para si e para contribuir com a coletividade. Muitos desses são valores que escapam aos indicadores convencionais, mas que sintetizam formas concretas de bem-estar e pertencimento.

Nas falas colhidas nos acampamentos e comunidades camponesas, qualidade de vida significa poder trabalhar para si, e não apenas para o patrão; significa ter autonomia sobre o que se planta e o que se consome, inclusive em relação ao uso de agrotóxicos; e implica ter um território onde as crianças crescem em liberdade, participam das atividades comunitárias e convivem com a natureza e com os mais velhos. Para as mulheres da Comunidade Agroecológica José Wilker, por exemplo, qualidade de vida é poder cozinhar o que elas mesmas plantaram e colheram, tratar os filhos com plantas medicinais e viver em um ambiente onde "não se escuta grito de patrão".

Essa concepção se aproxima da noção de Bem Viver, tal como formulada por autores como Alberto Acosta (2016) e por pensadores dos saberes andinos e afro-latino-americanos, para os quais a vida boa se realiza na relação harmônica entre pessoas, coletividade, natureza e espiritualidade. O Bem Viver não se confunde com o bem-estar individualizado do consumo capitalista, mas propõe um horizonte de vida que valoriza o cuidado, a reciprocidade, o tempo do território e a convivência solidária. Nas falas dos participantes da pesquisa, essa lógica aparece quando afirmam que "é bom ter um lugar que é da gente", ou que "quando a gente planta e colhe, a comida tem outro valor".

A qualidade de vida também é atravessada por uma reconfiguração do tempo. Os sujeitos camponeses não rejeitam o trabalho duro, tampouco idealizam uma vida sem esforço. O que se valoriza é o fato de que o trabalho é feito em favor da comunidade e da própria família, e não para o lucro alheio. As atividades agrícolas e os mutirões são descritos como momentos de encontro, aprendizado e troca, expressões de uma temporalidade mais vinculada ao ritmo da terra e menos à urgência do capital, embora também seja reconhecida sua relevância. Como expressou a Participante 89, uma das mulheres entrevistadas no Acampamento 08 de Março, "aqui a gente tem pressa, mas é outra pressa: é a pressa de fazer junto".

Essa relação entre tempo, território e vínculos é um dos pilares do que Leonardo Boff (2006) descreve como qualidade de vida plena. Para o autor, viver com dignidade é ter tempo de cuidar, de celebrar, de aprender com os outros e com a Terra. É nesse sentido que as comunidades camponesas revelam modos próprios de construir qualidade de vida: pela vivência da espiritualidade no cotidiano, pelo saber popular que passa pelas gerações, pelo cultivo coletivo das hortas e dos afetos.

Ter qualidade de vida não significa levar uma vida isenta de dificuldades. Os participantes da pesquisa mencionaram a precariedade do transporte, a impossibilidade de acesso imposta pela distância ou as longas caminhadas até os serviços públicos, a ausência de políticas permanentes para o campo como os principais desafios no acesso aos cuidados com a saúde. Mas, ao mesmo tempo, os sujeitos afirmam que ali há sentido, pertencimento e liberdade, e isso redefine, para eles, o que é viver bem. A autonomia, ainda que parcial, é vivida como conquista.

O campo, o acampamento, a experiência na terra, propriamente dita, são todos aspectos percebidos como positivos. Ruim é a ausência de transporte público, de serviço de saúde mais próximo ou específico para a realidade camponesa, de políticas de Educação do Campo, como o Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (Pronera), que voltem a atuar nos territórios para atender a população adulta que está atualmente desassistida. Mas ainda assim, afirmam que a realidade que vivem atualmente ainda é infinitamente melhor do que viveram em outros momentos da vida, ou seja, comparativamente consideram que nos territórios atualmente vivem com mais qualidade de vida do que viveram na cidade ou em situação de trabalho assalariado no campo.

As mulheres entrevistadas associam qualidade de vida à segurança de saber o que estão comendo, ao controle sobre o uso do veneno e ao cuidado com as crianças. No entanto, também denunciam a sobrecarga de trabalho, especialmente quando precisam conciliar as tarefas produtivas com os cuidados domésticos e comunitários. Essa contradição revela como as concepções de qualidade de vida estão em permanente tensão com as condições estruturais e com a divisão desigual do trabalho.

Um aspecto importante é a dimensão simbólica e afetiva da terra. A terra é mais do que meio de produção, pois tem seus elementos relacionados à memória, cuidado, vínculos. A presença dos mais velhos, os ensinamentos passados na roça, o cuidado com os quintais medicinais e o sentimento de reconstrução do território como abrigo e projeto de vida revelam uma qualidade de vida enraizada, moldada pela experiência histórica da luta camponesa. Essa

ideia converge com a noção de memória biocultural (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015), que destaca como o conhecimento tradicional, os hábitos alimentares, as formas de cura e os modos de vida estão intrinsecamente ligados ao território e à identidade coletiva.

Assim, nas experiências relatadas, qualidade de vida está fortemente ligada ao controle sobre a própria existência, ao respeito aos ciclos naturais, à solidariedade nas adversidades e ao direito de sonhar com um futuro diferente do que o sistema dominante impõe. Como aponta Maria Paula Meneses (2020), é preciso escutar e reconhecer essas epistemologias outras, que rompem com os paradigmas coloniais e nos convocam a reconstruir o sentido do viver com dignidade.

4.7.3 Desigualdades estruturais e epistêmicas nos territórios camponeses

Para os sujeitos camponeses ouvidos, desigualdade trata-se de um conjunto de ausências historicamente construídas que afetam o modo como vivem, cuidam da saúde, acessam políticas públicas e se sentem parte da sociedade. A desigualdade, como expressaram, se manifesta quando um documento básico não é emitido porque o cartório mais próximo está distante e inacessível; quando não há ônibus para ir ao médico, o que faz com que percam a consulta ou tenham que se organizar em torno de outras possibilidades de transporte; ou quando a água do poço não chega até as torneiras porque o fazendeiro usa excessivamente a água nos sistemas de irrigação por pivô central, e apesar das inúmeras denúncias de violações de leis ambientais[20] o poder público não toma nenhuma medida, uma inação que acaba punindo e fazendo com que a comunidade seja invisibilizada em suas necessidades concretas. Todas essas são expressões concretas das desigualdades vivenciadas nos territórios.

Trata-se de desigualdades territorializadas, que combinam fatores materiais com símbolos de negação e abandono. Como afirma Rita Barradas Barata (2009), a desigualdade em saúde não se refere apenas às variações naturais entre indivíduos, mas àquilo que é evitável, injusto e sistematicamente produzido. Nos territórios camponeses, essa produção das

[20] Crime ambiental previsto no artigo 60 da lei n. 9.605/09. Utilização de pivôs de irrigação sem licença ambiental. Conforme afirmam os moradores, embora a Fazenda Toca da Raposa já esteja há anos sem licença ambiental, continua fazendo uso dos sistemas de irrigação por pivô central, diminuindo consideravelmente o fluxo de água subterrâneo e a vazão para o poço que abastece o Acampamento.

desigualdades é sentida na ausência do Estado, na precarização dos serviços públicos, na seletividade do cuidado e na constante luta por reconhecimento.

Muitas mulheres apontaram que a desigualdade se intensifica no cotidiano, quando são obrigadas a acumular múltiplas funções: cuidar dos filhos, da roça, da casa, dos idosos, e ainda batalhar por algum acesso à saúde e à educação, frequentemente negligenciadas nos assentamentos. A sobrecarga do trabalho reprodutivo feminino, associada à invisibilidade dessas tarefas, revela o caráter estruturalmente desigual do patriarcado camponês, ainda presente em diversas dinâmicas familiares, como apontaram as entrevistadas. Trata-se de uma desigualdade que atravessa o corpo, o tempo e o afeto, como também discutido por Dina Czeresnia (1999), ao abordar o conceito ampliado de vulnerabilidade. A autora discute vulnerabilidade não como fraqueza individual, mas como estado biossocial, resultado da interseção entre insegurança material, fragilidades afetivas e ausência de apoio institucional. Desse modo, o trabalho reprodutivo invisível no campo não aparece como escolha ou destino pessoal, mas como componente central de uma ecologia de vulnerabilidades interligadas. Reconhecer isso significa deslocar o foco da responsabilidade individual para as falhas estruturais de políticas públicas que falham em sustentar comunidades e honrar os saberes e tempos femininos. É uma convocação para que as políticas de saúde sejam capazes de ampliar sua escuta para além dos corpos adoecidos até alcançar o corpo que cuida, que reproduz, que resiste, que planta e que espera.

Além das desigualdades materiais, emerge com força uma crítica ao apagamento sistemático dos saberes populares (MENESES, 2004; 2020) e estigmatização das populações camponesas, vivido cotidianamente. As falas revelam o desconforto diante de profissionais de saúde que não escutam, que desconsideram seus saberes e experiências com plantas medicinais ou tratamentos populares, e que invalidam suas formas de vida. Esse apagamento de saberes locais está diretamente relacionado ao que Maria Paula Meneses (2020) define como racismo epistêmico, um processo de negação de legitimidade aos conhecimentos produzidos fora do circuito científico dominante. Nos postos de saúde, essa desigualdade se manifesta na recusa em acolher, na medicalização apressada, na linguagem inacessível e no desprezo pelas práticas tradicionais.

As iniquidades em saúde são produzidas por múltiplos fatores interligados: classe, território, raça, gênero, origem e história. Essa leitura encontra eco nas falas que identificam a condição de moradores de assentamentos como um fator de exclusão. Morar no campo, para muitos, ainda é sinônimo de ser esquecido, como se a vida rural não exigisse os mesmos

direitos. Há, portanto, uma desigualdade institucional, que desumaniza e subalterniza os sujeitos camponeses.

Conforme já discutido em seções anteriores, a crítica à abordagem dos determinantes sociais da saúde também emerge quando se considera que tais desigualdades não são variáveis isoladas que possam ser mapeadas e resolvidas tecnicamente, como propõe o modelo hegemônico. Pelo contrário, elas estão enraizadas em um modelo de sociedade fundado na exploração, na concentração fundiária e na negação da pluralidade cultural. Nesse sentido, a determinação social da saúde, conforme defendido por Tambellini e Miranda (2021), oferece uma chave mais profunda para compreender como as desigualdades são construídas a partir das relações de poder, das formas de dominação do Estado e da histórica negação dos direitos camponeses.

Assim, reconhecer as desigualdades nos territórios pesquisados exige uma escuta política, uma disposição ética para reconhecer o outro como legítimo. Como expressaram os próprios sujeitos, “a desigualdade é quando a gente precisa lutar pra provar que existe” (participante 89).

4.7.4 O Bem Viver como horizonte e articulação possível

As concepções de saúde, qualidade de vida e desigualdade nos territórios pesquisados não surgem de um referencial teórico formalizado, mas sim de uma experiência concreta de existência camponesa. Mesmo sem nomeá-lo, os participantes da pesquisa expressam, em suas práticas e sentidos, valores que se alinham profundamente com a proposta do Bem Viver, uma cosmovisão comunitária e plural, enraizada nas tradições dos povos originários andinos, mas que hoje inspira lutas e alternativas em diversos contextos latino-americanos.

O Bem Viver, como propõem autores como Alberto Acosta (2016) e Enrique Leff (2006), não é um modelo a ser aplicado, mas um horizonte ético e político que questiona os pilares do desenvolvimento moderno, do individualismo e da mercantilização da vida. Ele propõe a centralidade das relações comunitárias, do equilíbrio entre os seres humanos e a natureza, da reciprocidade, do cuidado e da autodeterminação dos povos sobre seus territórios e modos de vida.

Esses princípios se revelam com força nas falas dos sujeitos pesquisados, que identificam a saúde como enraizamento, pertencimento e liberdade; a qualidade de vida como

tempo para si, autonomia sobre a terra, ausência de medo e acesso a direitos básicos; e a desigualdade como expressão de um sistema que silencia, explora e descarta. Há, portanto, uma nítida contraposição entre os modos de vida desejados pelos camponeses e o modelo civilizatório dominante. Não se trata apenas de falta de acesso, mas de negação de existência, como observa Maria Paula Meneses (2004), ao discutir a violência epistêmica que recai sobre os povos historicamente marginalizados.

A relação com a terra, elemento central nos sentidos atribuídos à qualidade de vida, revela uma visão que supera a dicotomia natureza-sociedade. A terra é concebida como fonte de cura, espaço de produção, guardiã dos saberes e território de afeto, o que dialoga diretamente com a noção dos diversos povos originários, que há tempo compreendem a terra, *Pacha Mama*, como um grande organismo vivo e com capacidade regenerativa, sendo parte desse organismo todos os que nele se inserem, inclusive os seres humanos (ACOSTA, 2016). Nessa lógica, destacam-se os povos originários e as comunidades que mantêm e resgatam as práticas de cuidado e regeneração da natureza, da qual também fazem parte, em processos de resiliência socioecológica (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015, p. 187), segundo os quais o cuidado com a vida passa pela valorização dos conhecimentos tradicionais, da biodiversidade e dos modos de vida autônomos como fundamentos para uma convivência mais harmônica entre sociedade e natureza.

O Bem Viver também se insinua nas formas de organização coletiva e resistência dos sujeitos camponeses. Mutirões, partilhas, plantios agroecológicos, produção de remédios caseiros, solidariedade entre vizinhos e construção de alternativas de cuidado são expressões concretas de uma ética da coletividade que rompe com o individualismo das políticas estatais. As mulheres, em especial, desempenham papel central nesse processo, articulando cuidado, produção e organização política em um movimento constante de ressignificação da vida no campo.

Mesmo diante de adversidades estruturais, como a falta de transporte, água, saneamento ou atenção adequada à saúde, os participantes da pesquisa não reproduzem um discurso de carência. Eles afirmam modos de vida possíveis, sustentáveis e desejados, ainda que fragilizados e tensionados, que confrontam o modelo hegemônico e abrem espaço para pensar a saúde e a qualidade de vida como dimensões territorializadas, plurais e politicamente situadas, inseridas em um universo de Bem Viver.

Portanto, o Bem Viver não aparece como um conceito explicitado nas falas, mas como um horizonte constitutivo das práticas, dos sonhos e das críticas formuladas pelas comunidades.

Está presente na defesa da terra como fonte de dignidade, na luta por políticas públicas enraizadas na realidade local, no desejo de que os filhos cresçam livres da violência e da precariedade, e na recusa a uma vida pautada apenas pelo consumo e pela produtividade. O Bem Viver, assim, constitui-se como articulação possível entre saúde, qualidade de vida e justiça, abrindo caminhos para repensar o cuidado e a existência nos territórios camponeses.

4.8 – DIÁLOGO ENTRE SABERES: COMPLEMENTARIDADE, RESISTÊNCIAS E CONFLITOS

Existem, claro, exceções
Os magos das benzeduras
Que as vezes realizam curas
Com jujos[21], com orações
Ao tratar de corações
Não vão atrás de magia
Ali o índio se arrepia
A não ser que seja louco
Porque reza vale pouco
Se o caso é cardiologia

Jayme Caetano Braun - *Payada do Safenado*

A compreensão da saúde como construção cultural e histórica nos conduz, inevitavelmente, à urgência de um diálogo entre as diversas formas de saberes que se fazem presentes no campo, e reconhecendo que esse diálogo é impossível sem que haja certo nível de tensionamento entre as partes, é necessário também que tal diálogo seja real, horizontal e comprometido com a pluralidade de conhecimentos existentes nos territórios camponeses (LUZ, 2005; TESSER; BARROS, 2008). Nesse contexto, o diálogo é uma necessidade concreta diante do conflito entre os saberes tradicionais de cuidado e as racionalidades biomédicas que sustentam as políticas públicas de saúde.

Autores como Toledo e Barrera-Bassols, (2015) defendem que os saberes tradicionais compõem uma memória histórica, individual e coletiva da espécie humana, biocultural, construída e transmitida por gerações, enraizada na observação da natureza, na experiência com

[21] Ervas e plantas, com propriedades medicinais, usadas no preparo do chimarrão e do tereré.

as plantas, na escuta dos corpos e na espiritualidade cotidiana. Essa memória não é apenas um acervo técnico, mas um sistema de vida que conecta saúde, alimentação, trabalho, tempo, afetos e território.

No entanto, quando o Estado e os profissionais de saúde atuam nesses territórios sem reconhecer essa complexidade, produzem não apenas uma desatenção técnica, mas uma forma de deslegitimação e silenciamento sistemáticos dos saberes ancestrais produzidos e preservados pelos povos camponeses, como alerta Meneses (2020). Os saberes que não se encaixam nas normas e protocolos são silenciados, rotulados como ignorância ou superstição, mesmo quando são socialmente eficazes, cientificamente sustentáveis e profundamente enraizados na experiência das comunidades.

Ao mesmo tempo, também é necessário reconhecer que o saber biomédico produziu importantes avanços, e que a recusa do diálogo por parte de certos setores institucionais não deve ser reproduzida de forma inversa. A defesa dos saberes populares não implica na rejeição da ciência, mas sim na afirmação de que nenhum saber é neutro, completo ou superior em si mesmo. Como propõe Langdon (2004), é possível construir um campo de trocas em que se reconheça a legitimidade de diferentes racionalidades médicas, respeitando seus fundamentos, seus critérios de eficácia e suas formas de organização.

Nas comunidades pesquisadas, esse diálogo, quando acontece, costuma ser mediado por práticas concretas de escuta, presença e vínculo. Em experiências relatadas por moradores do Acampamento 08 de Março e da Comunidade Agroecológica José Wilker, observa-se que profissionais de saúde que respeitam as práticas locais, a coletividade e a relação que os sujeitos estabelecem com a terra conseguem realizar trabalhos que contribuem de formas mais efetivas nos cuidados dos indivíduos. Já aqueles que agem com uma postura excessivamente técnica, verticalizada e descontextualizada tendem a ser vistos com maior desconfiança, mesmo quando oferecem recursos importantes. Isso ocorre devido a essa postura de distanciamento do saber excessivamente técnico, e de pretensa superioridade do saber biomédico (CECILIO, 2001; NOGUEIRA, 2005).

Apesar disso, os participantes da pesquisa afirmaram aderir aos tratamentos e continuar frequentando os serviços de saúde, como sempre fizeram, embora fatores como esses, além de todas as consequências negativas que têm do ponto de vista da experiência individual e coletiva no acesso aos serviços de saúde pelo público-alvo pesquisado, façam com que o SUS tenha sua imagem ainda mais desvalorizada perante a sociedade (PAIM, 2009).

A complementaridade entre os saberes não é isenta de tensões. Ela se dá em um campo assimétrico, atravessado por relações de poder, desigualdades institucionais e preconceitos estruturais. Como mostra Rocha (2000), o etnocentrismo, especialmente o biomédico, se manifesta na recusa em considerar válidas as experiências que fogem à lógica cartesiana e mecanicista da medicina científica. Parker (2012) complementa essa visão ao mostrar como o estigma, o preconceito e a discriminação se reproduzem no interior dos sistemas públicos de saúde, afetando especialmente os sujeitos racializados, pobres e oriundos de territórios populares.

O desafio, portanto, não é apenas técnico ou metodológico, mas tem raízes também profundamente políticas. Requer reconhecer que o saber tradicional não é um saber a ser traduzido para os termos da ciência, mas um saber com sua própria gramática, seu tempo, métodos, suas formas de validação, seus fundamentos filosóficos (BREILH, 2006). Exige também repensar a formação dos profissionais de saúde, os currículos das universidades, os protocolos dos serviços e sobretudo o lugar do cuidado nas políticas públicas.

Nesse processo, a agroecologia tem se consolidado como espaço relevante para articular experiências de cuidado, conhecimento e organização. Por meio da valorização das plantas medicinais, da soberania alimentar, da partilha de saberes e da organização comunitária, ela oferece uma base prática e simbólica para a rearticulação entre saúde, território e Bem Viver (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015). Ao integrar cuidado com a terra, com o corpo e com a coletividade, a agroecologia se apresenta como uma racionalidade alternativa à lógica fragmentada e medicalizada que ainda orienta boa parte do SUS (BURIGO; PORTO, 2019).

A construção de pontes entre os saberes é, portanto, um processo complexo, conflituoso, mas necessário. Significa enfrentar a prática institucionalizada de silenciamento e apagamento dos povos camponeses e dos saberes e epistemologias que produzem (MENESES, 2020), reconhecer a legitimidade das práticas populares, abrir espaço para a escuta e o vínculo, e criar condições para que o cuidado seja construído de forma plural, democrática e culturalmente situada (LUZ, 2005; CECILIO, 2009).

4.9 QUANDO O SABER ENCONTRA A POLÍTICA PÚBLICA: PRÁTICAS POPULARES DE EDUCAÇÃO E SAÚDE DO CAMPO COMO TENSIONADORAS DAS POLÍTICAS PÚBLICAS.

Estavam ali parados. Marido e mulher.
Esperavam o carro. E foi que veio aquela da roça
tímida, humilde, sofrida.
Contou que o fogo, lá longe, tinha queimado seu rancho,
e tudo que tinha dentro.
Estava ali no comércio pedindo um auxílio para levantar
novo rancho e comprar suas pobrezinhas.
O homem ouviu. Abriu a carteira tirou uma cédula,
entregou sem palavra.
A mulher ouviu. Perguntou, indagou, especulou, aconselhou,
se comoveu e disse que Nossa Senhora havia de ajudar
E não abriu a bolsa.
Qual dos dois ajudou mais?
Donde se infere que o homem ajuda sem participar
e a mulher participa sem ajudar.
Da mesma forma aquela sentença:
"A quem te pedir um peixe, dá uma vara de pescar."
Pensando bem, não só a vara de pescar, também a linhada,
o anzol, a chumbada, a isca, apontar um poço piscoso
e ensinar a paciência do pescador.
Você faria isso, Leitor?
Antes que tudo isso se fizesse
o desvalido não morreria de fome?
Conclusão:
Na prática, a teoria é outra.

Cora Coralina - *Conclusões de Aninha*

As práticas populares de educação e saúde do campo representam um patrimônio vivo de saberes construídos coletivamente, com base na experiência, na ancestralidade e na relação cotidiana com a terra que constituem formas ativas e dinâmicas de produção de conhecimento e organização da vida. No entanto, ao confrontarem-se com o aparato institucional das políticas públicas, muitas vezes se deparam com um campo de assimetrias, tensões e silenciamentos. Compreender essa relação entre o saber-fazer do campo e o desenho das políticas que o afetam é fundamental para pensar uma sociedade mais justa e plural, capaz de reconhecer e valorizar as múltiplas epistemologias em disputa.

O encontro entre saberes populares e políticas públicas configura-se como um campo de tensão. Quando os conhecimentos comunitários entram em diálogo com o Estado é comum que sejam traduzidos em formatos técnicos ou indicadores, perdendo parte de sua densidade

simbólica e política. Evelina Dagnino (2002) chama a atenção para esse paradoxo: os espaços participativos podem tanto ampliar a democratização quanto neutralizar os conflitos sociais, esvaziando-os em fórmulas administrativas. No campo da saúde e da educação, o efeito é semelhante: práticas nascidas da experiência coletiva e da solidariedade cotidiana acabam encaixadas em protocolos que acabam não dialogando com os modos de vida locais, o que evidencia que a disputa não é apenas por recursos ou programas, mas pelo reconhecimento de epistemologias que se contrapõem à lógica estatal (MENESES, 2020).

A Educação do Campo, nesse sentido, emerge como um dos maiores exemplos de articulação entre o saber popular e a incidência política organizada. Como foi amplamente discutido no Capítulo 3, a Educação do Campo representa uma concepção crítica de educação, ancorada nos movimentos sociais do campo, especialmente o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), que desde os anos 1980 tem pautado a relação entre educação, Reforma Agrária, agroecologia e emancipação (FERNANDES, 2010; CALDART, 2004). A proposta pedagógica da Educação do Campo recusa a lógica colonial de transmissão unilateral do conhecimento e propõe uma articulação entre os saberes escolares e os saberes comunitários, ambientais e históricos. Como observa Arroyo (2012), o campo não é apenas um espaço de carências, mas um espaço de produção simbólica e cultural, que demanda uma educação capaz de dialogar com suas lógicas e tempos próprios.

Nos territórios pesquisados, observa-se que essa concepção crítica de educação se manifesta nos mais diversos aspectos do cotidiano. Tanto no Acampamento 08 de Março quanto na Comunidade Agroecológica José Wilker a educação não é dissociada da luta, da terra ou da memória. Em ambos os casos, o acesso à escola pública, embora fundamental, não basta: é no território que se aprende a cuidar de si e do outro, do território, do tempo e da coletividade.

Tanto a saúde quanto a educação, no campo, não podem ser reduzidas a políticas setoriais: ambas se configuram como práticas sociais e culturais que produzem sujeitos e modos de vida. Como aponta Paulo Freire (1987), a educação é sempre um ato político e coletivo; o mesmo pode ser dito da saúde, entendida como processo histórico de produção social (BREILH, 2006). Assim, não se trata de duas esferas separadas, mas de dimensões interdependentes da reprodução da vida camponesa. Quando se educa, também se cuida; quando se cuida, também se educa. Essa indissociabilidade revela que os processos de formação e de saúde no campo operam sob uma mesma lógica: a da construção coletiva de autonomia e de resistência frente às desigualdades estruturais.

As práticas populares de cuidado, a partir do uso de plantas medicinais, dos saberes compartilhados em redes de solidariedade, do cuidado coletivo com o corpo e com o território, dentre outras, compõem um sistema de saúde camponês que opera por lógicas distintas da racionalidade biomédica. Como observam Burigo e Porto (2019), tais práticas não devem ser vistas como mera superstição ou recurso de populações "sem acesso" ao sistema oficial, mas como formas legítimas de produção de saúde, com base em saberes testados e repassados ao longo de gerações. Assim, nesses territórios, a saúde é compreendida como algo indissociável da terra, da alimentação e da convivência. As trocas de conhecimento entre vizinhas sobre as ervas medicinais, as ações coletivas ou a ajuda mútua em momentos de adoecimento são expressões concretas de uma concepção ampliada de cuidado que dificilmente encontra espaço nas políticas institucionais de saúde.

As políticas públicas, mesmo as voltadas especificamente ao campo, ainda operam sob a lógica da verticalidade e da uniformização. O Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA), apesar de representar um avanço em termos de acesso à educação superior por camponeses e acampados e assentados da Reforma Agrária, enfrenta desafios estruturais para consolidar currículos que reflitam efetivamente os modos de vida e os saberes do campo (MOLINA, 2014). Há tensões constantes entre a exigência burocrática das universidades e os princípios da pedagogia da alternância, entre a linguagem técnica e os conhecimentos vividos no território. Experiências locais de educação agroecológica ou comunitária, como as vivenciadas pelas populações pesquisadas, seguem como práticas de resistência, não institucionalizadas e muitas vezes precarizadas.

Na saúde, o panorama é semelhante. A institucionalização das Práticas Integrativas e Complementares em Saúde (PICS) no Sistema Único de Saúde (SUS) é um exemplo ambíguo desse processo. Por um lado, representa uma abertura à diversidade epistêmica, ao reconhecer práticas como o uso dos fitoterápicos, acupuntura, homeopatia, entre outras. Por outro lado, a forma como essas práticas são incorporadas, muitas vezes, segue um modelo prescritivo e médico-centrado, que não dialoga com a autonomia dos territórios, nem com as experiências concretas dos sujeitos do campo (PORTUGAL; BRASIL, 2020). Nos territórios analisados, ainda que haja algum nível de interlocução com o sistema de saúde pública, a distância geográfica, a falta de profissionais qualificados e a ausência de políticas específicas para os contextos rurais perpetuam uma sensação de invisibilidade. A medicina institucional chega tarde, longe e muitas vezes de forma desrespeitosa em relação aos saberes locais.

O tensionamento se torna ainda mais evidente quando observamos políticas universais, como a Estratégia Saúde da Família (ESF). Criada para aproximar os serviços das comunidades, sua aplicação no meio rural frequentemente repete uma lógica hierárquica, em que médicos e enfermeiros ditam normas sem reconhecer os saberes locais. Campos (2000) mostra como, muitas vezes, as equipes funcionam como braços do poder biomédico, reforçando dependência em vez de autonomia. Paim (2008) acrescenta que, apesar dos avanços, a ESF continua fortemente ancorada em modelos urbanos, incapazes de dialogar com realidades rurais, onde a relação com o território, a coletividade e a espiritualidade são parte constitutiva da saúde. Nesse sentido, a política chega, mas chega em desacordo: sua presença não dissolve a tensão, antes a explicita.

Nos territórios pesquisados, saúde e educação aparecem como esferas integradas, partes de um todo. Nesse sentido, os próprios processos de cuidado se configuram como experiências pedagógicas. A partilha de saberes, a organização coletiva em torno de ações e práticas de saúde e o compartilhamento de histórias de resistência são ações que, ao mesmo tempo, formam sujeitos e produzem saúde. Paulo Freire (1996) nos lembra que toda prática educativa é um ato político, porque envolve escolhas sobre que saberes são valorizados e que experiências são reconhecidas. Jaime Breilh (2006), ao discutir a determinação social da saúde, afirma algo análogo: cuidar é também educar, porque significa construir consciência crítica sobre os processos que produzem doença e exclusão. Assim, nos territórios do campo, cada gesto de cuidado é também gesto formador, um aprendizado sobre como viver coletivamente em meio às adversidades.

A crítica ao apagamento sistemático das epistemologias populares e dos povos que as produzem, nesse contexto, torna-se central. Maria Paula Meneses (2020), ao retomar as formulações de Frantz Fanon e Aimé Césaire, mostra como a colonialidade não opera apenas por dominação política ou econômica, mas também pelo silenciamento dos saberes não-hegemônicos. Nas comunidades do Distrito Federal, essa colonialidade se expressa na imposição de lógicas externas às realidades vividas, na marginalização dos modos de vida camponeses e na recusa do Estado em reconhecer que saúde e educação podem e devem ser pensadas a partir dos territórios. A ideia de que há apenas um modelo válido de conhecimento, vinculado à técnica, à universidade ou à medicina científica ainda prevalece na formulação e execução das políticas públicas.

A noção de Bem Viver, conforme discutida por Acosta (2016), propõe um horizonte contra-hegemônico, no qual saúde e educação são dimensões inseparáveis de uma vida coletiva

plena, em harmonia com a natureza e com os outros. No Acampamento 08 de Março e na Comunidade Agroecológica José Wilker, mesmo que o termo “Bem Viver” não seja sempre nomeado, seus princípios são vivenciados na prática cotidiana. A vida comunitária, o cuidado com a terra, a solidariedade e a escuta aparecem como práticas de resistência ao modelo de desenvolvimento que insiste em desqualificar os saberes e a autonomia dos povos do campo.

Conforme já discutido, a partir da perspectiva de Toledo e Barrera-Bassols (2015, p. 238), pode-se afirmar que o que se observa nos territórios analisados é a ativação de um complexo biocultural da espécie humana. Essa memória da espécie humana, profundamente enraizada, organiza a vida a partir de relações interdependentes entre saber, território, natureza, saúde e educação, elementos que não podem ser separados sem comprometer a existência coletiva. O Estado, ao insistir em intervenções fragmentadas e descontextualizadas, não apenas ignora essa complexidade, mas contribui para a sua erosão.

Portanto, as práticas populares de educação e saúde do campo são mais do que heranças culturais, são expressões vivas de projetos de sociedade, capazes de tensionar e reconfigurar as políticas públicas. No entanto, isso só será possível se houver um deslocamento efetivo nas formas de produção e validação do conhecimento. O reconhecimento dos saberes populares como parte constitutiva da política pública exige não apenas abertura institucional, mas também escuta real e disposição para o diálogo, além de coragem para romper com as lógicas excludentes do saber único, a partir do modelo biomédico e curativo. As populações camponesas, como essas aqui investigadas, não são destinatárias passivas de políticas, são produtoras de sentidos, saberes e alternativas. E é exatamente nessa escuta que reside a possibilidade de outros modos de pensar as políticas públicas, de forma que sejam mais justas, plurais e adequadas às realidades das populações sobre as quais irão incidir.

4.10 – CUIDAR APESAR DO ESTADO: PRÁTICAS POPULARES DE SAÚDE NO CERRADO CAMPONÊS

Pra mim, como curandeiro
De um rancho da redução
Já cheguei a conclusão
Que o problema brasileiro
Não é falta de dinheiro
Mas muito pelo contrário
É problema coronário

A crise dos três poderes
Que esquecendo dos deveres
Se fartaram de salário

Jayme Caetano Braun - *Payada do Safenado*

Se o percurso histórico das políticas públicas revela a omissão prolongada do Estado diante das necessidades de saúde das populações rurais, as experiências atuais demonstram que, mesmo nos vazios institucionais, o cuidado não deixou de existir. Ele resiste e se reinventa nos territórios, sustentado por sujeitos, saberes e práticas que desafiam a lógica biomédica hegemônica e apontam para outras formas de produzir saúde. Neste item, analisam-se duas experiências concretas de atenção à saúde vivenciadas nos territórios pesquisados: a atuação de um médico na Comunidade Agroecológica José Wilker e as práticas do CERPIS em Planaltina. Em ambas, o cuidado emerge como expressão de resistência política e ética, enraizado no território e nas relações comunitárias, frente à ausência do Estado e às limitações do modelo oficial de atenção.

4.10.1 Quando o cuidado é exceção: ética, silêncio e violência institucional na saúde pública do Campo

O que acontece quando o cuidado não é a regra, mas a exceção? Quando o atendimento ético, respeitoso e territorializado não representa a diretriz de um sistema público de saúde, mas sim um ponto fora da curva, sustentado exclusivamente pela iniciativa individual de um profissional que resiste à lógica dominante? O relato de um médico que atende, dentre outros territórios camponeses e urbanos de Sobradinho - DF, a Comunidade Agroecológica José Wilker, e que realiza seu trabalho com base no vínculo, na escuta e na compreensão das especificidades do território, é revelador não apenas por sua potência, mas por sua singularidade. O que poderia ser um exemplo da atuação cotidiana no SUS mostra-se, na verdade, uma prática isolada, cercada por resistências, omissões e, sobretudo, silêncios. Essa exceção é, ao mesmo tempo, potência e denúncia.

A análise da experiência desse médico, que se desloca até os territórios para compreender as realidades das famílias que vivem nos territórios da Reforma Agrária permite vislumbrar outra possibilidade de cuidado: aquele que reconhece o território não como

obstáculo, mas como parte indissociável da prática em saúde. Esse profissional rompe com a racionalidade biomédica que ainda orienta grande parte do Sistema Único de Saúde, não apenas na dimensão técnica, mas também ética. Em lugar do atendimento protocolar e desumanizado, sua atuação se sustenta na construção de vínculos, na escuta respeitosa e na articulação com outras políticas públicas.

Barbara Starfield (2002), ao refletir sobre os princípios da atenção primária em saúde, destaca a importância da continuidade, da integralidade e da orientação comunitária como elementos essenciais para uma prática efetiva. Essa abordagem exige presença, vínculo e sensibilidade para com os modos de vida dos usuários, exatamente o que caracteriza o trabalho do médico em questão. Seu compromisso com a população atendida, no entanto, o coloca em posição de isolamento dentro da própria estrutura institucional. Não há equipe apoiando suas práticas, não há incentivo da gestão, não há ambiente institucional favorável à continuidade dessa abordagem.

Mais ainda: o silêncio que o cerca revela um sintoma sistêmico. Nas ocasiões em que a pesquisadora esteve na Unidade Básica de Saúde em questão, nenhum outro profissional da equipe de saúde se dispôs a conceder entrevista, a dialogar ou mesmo a compartilhar sua visão sobre o atendimento à população camponesa. Alegaram falta de tempo, sobrecarga de trabalho, dificuldades logísticas. No entanto, os relatos colhidos em visitas aos assentamentos e acampamentos do DF narram uma realidade diferente: má vontade, preconceito, hostilidade e desinteresse. A recusa em conversar não é neutra. Ela expressa uma posição. Revela o incômodo diante de uma prática que rompe com a norma e evidencia, por contraste, o descaso generalizado com as comunidades do campo.

Essa tensão entre cuidado e silêncio, entre exceção e norma, se insere em um debate mais amplo sobre as formas de violência institucional que se perpetuam nos serviços públicos, mesmo (e talvez especialmente) quando esses serviços são formalmente estruturados para garantir o acesso universal e equitativo à saúde. O cuidado humanizado, quando praticado, parece afrontar o sistema, em vez de ser por ele acolhido e replicado. E isso exige reflexão crítica sobre o que o SUS tem se tornado nos territórios rurais: um sistema onde o acesso, embora garantido no papel, é frequentemente mediado por barreiras simbólicas, morais e estruturais.

Figura 45 - A UBS 03 Vale dos Pinheiros atende os moradores da Comunidade Agroecológica José Wilker.

Fonte: Acervo da pesquisadora, UBS 03 de Sobradinho II, julho de 2024.

A atuação solitária desse médico, portanto, não deve ser lida como heroísmo, mas como sintoma de um sistema que, ao contrário de promover práticas emancipatórias, frequentemente penaliza ou deslegitima profissionais comprometidos com a equidade. Como observa Schraiber (2012), a ética do cuidado não se sustenta apenas em valores individuais: ela requer estruturas institucionais que permitam, acolham e incentivem práticas sensíveis e territorializadas. Quando isso não ocorre, a exceção se torna regra, não pela excelência, mas pela solidão.

A recusa da equipe em dialogar, a falta de disponibilidade para entrevistas e o desconforto diante da simples proposta de escuta evidenciam um problema mais profundo do que a sobrecarga de trabalho alegada: revelam uma cultura institucional que não reconhece o campo como espaço legítimo de cidadania e tampouco compreende os sujeitos rurais como portadores de direitos. O silêncio, nesse contexto, não é ausência de fala, mas ato político de negação do vínculo, de descompromisso com a escuta e de recusa de reconhecimento.

Ao tratar da crise das relações entre médicos e usuários, Schraiber et al. (2002) argumenta que o cuidado só pode ser exercido de forma ética se houver vínculo, tempo e desejo de compreender o outro em sua complexidade. Quando o cotidiano das unidades de saúde se organiza exclusivamente por protocolos, metas e produtividade, a escuta se transforma em ruído, e o sujeito em estatística. Essa racionalidade instrumentalizada ganha contornos ainda

mais severos nas regiões rurais, onde a lógica urbana da gestão da saúde é imposta a realidades completamente diferentes. O resultado é a consolidação de um sistema que trata o campo como exceção, e não como parte do todo.

Essa tensão também pode ser lida à luz do conceito de necropolítica institucional, conforme elaborado por Achille Mbembe (2018): o poder de decidir quem vive e quem morre ou, neste caso, quem será cuidado e quem será ignorado, não se exerce apenas com armas, mas também com a recusa, o desprezo e a indiferença. A ausência de diálogo da equipe, a negação de escuta e o boicote silencioso à prática médica humanizada operam como formas cotidianas de violência institucional, sustentadas por uma cultura organizacional que penaliza o compromisso ético quando este desafia a norma estabelecida.

Na lógica biomédica dominante, o conhecimento técnico é dissociado do contexto, o corpo é fragmentado e o cuidado é reduzido a procedimentos. Como lembra Maria Cecília Minayo (2006), essa lógica está alicerçada em uma hierarquia de saberes que desvaloriza a experiência dos usuários e ignora as dinâmicas territoriais, culturais e afetivas. A negação da escuta e a aversão ao diálogo expressam não apenas desinteresse profissional, mas a manutenção ativa de um sistema que se recusa a ser questionado por outras formas de saber, especialmente quando essas formas emergem de territórios populares, camponeses, marcados por lutas políticas.

Entre as narrativas que circularam nos momentos iniciais da pesquisa, especialmente durante as visitas exploratórias a outros acampamentos de Reforma Agrária no Distrito Federal, emergiu com força um tipo específico de violência: o desrespeito e o tratamento discriminatório sofrido por mulheres camponesas ao buscarem atendimento nas unidades básicas de saúde. Um dos exemplos mais recorrentes dizia respeito à realização do exame preventivo. Ao se identificarem como moradoras de assentamentos ou, em algumas situações, ao serem reconhecidas como integrantes de movimentos sociais do campo, em especial do MST, essas mulheres eram recebidas com ironia, grosseria ou mesmo desqualificação explícita por parte da equipe. Não faltavam olhares e comentários atravessados por estigmas, uma das tantas formas de violência vivenciadas por mulheres camponesas na busca por atendimento de saúde.

Essas experiências não são casos isolados. Elas expressam o que Ventura et al. (2020) denominaram como violência institucional de gênero, uma forma de violência institucional que, embora nem sempre seja física, opera por meio da negação do cuidado, da negligência, do desprezo e do uso do poder institucional para constranger ou silenciar. No caso das mulheres camponesas, essa violência se amplifica pelo cruzamento entre classe, gênero, território e

pertencimento político. São vistas como “intrusas” no sistema de saúde, mesmo sendo as principais responsáveis pela reprodução dos saberes de cuidado em suas comunidades. Há, portanto, um paradoxo cruel: quem cuida da saúde do coletivo, não tem sua própria saúde acolhida e cuidada.

A prática de cuidado humanizado, territorializado e ético, quando vivida como exceção, escancara a lógica excludente que estrutura grande parte do Sistema Único de Saúde nos espaços rurais. O caso analisado, de um médico que rompe com os protocolos desumanizados e desumanizantes e atua com base em vínculos e respeito, é valioso não apenas por sua singularidade, mas porque denuncia o que se tornou padrão: o silêncio institucional, o desprezo simbólico e a resistência ativa a qualquer prática que desafie a lógica desvinculada. Trata-se de uma contradição estrutural: a escuta, o vínculo e o reconhecimento da dignidade, que deveriam ser regra em todo o sistema público e privado de saúde, é relegado à margem, como se fosse excesso de zelo ou improviso pessoal. Ao invés de aprender com essas práticas e transformá-las em referência, o sistema as isola, reforçando a ideia de que o cuidado integral não cabe nos protocolos, quando é justamente ele que dá sentido à política pública. Essa negação é política. Não é apenas negligência, é uma escolha. E como toda escolha, pode ser revertida. Mas para isso é preciso escutar, reconhecer, reorientar. É preciso admitir que o SUS, embora seja uma conquista histórica, também se constitui como espaço de disputa, e que o direito à saúde no campo segue condicionado à luta por reconhecimento, dignidade e justiça social.

4.10.2 Entre ausências e presenças: o cuidado como resistência nos territórios camponeses

Dentre as experiências de atenção à saúde mapeadas nesta pesquisa, a atuação do médico responsável pelo atendimento à Comunidade Agroecológica José Wilker se destaca como uma prática situada, crítica e profundamente comprometida com os sujeitos que vivem às margens do que o Estado reconhece como prioridade.

Seu relato, construído em diálogo com os dados empíricos e com a realidade concreta das famílias camponesas, revela tanto os limites estruturais da política pública de saúde direcionada às populações camponesas quanto as possibilidades de resistência cotidiana, construídas a partir da escuta, da presença e do vínculo.

O médico atua com base em princípios que extrapolam os protocolos institucionais, priorizando o cuidado como prática de equidade. Conforme foi possível inferir a partir de sua fala e postura ética em seu fazer profissional, saúde não se reduz ao acesso médico ou à lógica ambulatorial, mas se constitui como capacidade de reagir às adversidades da vida. Esse entendimento se aproxima das formulações da Medicina Social latino-americana, especialmente em Jaime Breilh (2006) e Asa Cristina Laurell (1995), para os quais a saúde é expressão das determinações sociais mais amplas e do modo como estas se materializam nas condições concretas de existência. A territorialização do cuidado, a escuta ativa e a consideração pelas especificidades culturais dos moradores fazem de sua prática uma referência daquilo que Barbara Starfield (2002) define como atenção primária orientada pela continuidade e pelo vínculo com o território.

Contudo, a potência dessa experiência contrasta com a ausência quase total do Estado na efetivação de políticas públicas voltadas à população do campo. Ainda que exista, no plano normativo, a Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo, da Floresta e das Águas (BRASIL, 2013), sua aplicação concreta encontra obstáculos profundos: ausência de orçamento, falta de estrutura física, burocracia fundiária e inexistência de soluções logísticas mínimas para o atendimento nas áreas rurais. Como observam Biasoli e Sorrentino (2018), políticas públicas sem materialidade orçamentária e institucional tendem a se esvaziar, funcionando apenas como discursos de reconhecimento sem efeitos transformadores reais.

Diante desse cenário, a manutenção do cuidado se sustenta no esforço de indivíduos que, por comprometimento ético, decidem ocupar os vazios deixados pelo poder público. Esse voluntarismo, ainda que louvável, é instável e muitas vezes sabotado por uma lógica institucional marcada pelo corporativismo e pela cultura da inércia. O médico relata boicotes explícitos a iniciativas simples, como o uso do WhatsApp para facilitar o acesso de pacientes ao serviço, ou a realização de visitas domiciliares, medidas que rompem com a passividade institucional e tensionam a estrutura burocrática. Trata-se de um quadro que confirma as análises de Schraiber et al. (2002) sobre os limites éticos e organizacionais da prática médica em contextos de desmobilização coletiva e esvaziamento da função pública.

Apesar das limitações estruturais, o médico reconhece na população camponesa saberes próprios, estratégias de cuidado autônomas e formas de vida que escapam à racionalidade biomédica hegemônica. Em sua escuta, há reconhecimento da sabedoria popular, do conhecimento construído na experiência, nas trocas e na oralidade. Essa valorização do saber do território dialoga com as epistemologias do Sul, formuladas por autoras como Maria Paula

Meneses (2020), que reivindicam a legitimidade de conhecimentos não institucionalizados e descolonizados.

A partir dessa prática concreta, evidencia-se uma profunda contradição: de um lado, a omissão do Estado e a desorganização da rede pública de saúde; de outro, a existência de sujeitos, tanto usuários dos serviços quanto profissionais da saúde, que constroem, nas frestas do sistema, formas de Bem Viver que resistem à lógica da exclusão. O caso da Comunidade Agroecológica José Wilker ilustra esse descompasso: localizada em área de alta pressão fundiária e urbanização, sua população continua sem acesso estruturado a serviços básicos de saúde, ao mesmo tempo em que mobiliza práticas agroecológicas, cuidados comunitários e redes de solidariedade.

Essa realidade lança um alerta sobre o risco de naturalizarmos o abandono institucional como regra. O cuidado, tal como praticado por esse médico, mostra que outras formas de fazer saúde são possíveis, mas não podem depender apenas de sujeitos extraordinários. A responsabilidade pelo cuidado com a vida, especialmente a vida dos que vivem em contextos de maior vulnerabilidade, precisa ser assumida pelo Estado com a seriedade que o princípio da equidade exige. A experiência analisada não é apenas um exemplo inspirador, mas também uma denúncia contundente: sem vontade política, sem investimento e sem respeito pelos territórios, a saúde pública continuará sendo, para muitos, um direito negado.

4.10.3 Onde a terra cura e o saber brota: práticas integrativas e agroecológicas de saúde no cerrado invisibilizado

Existe um lugar onde o cuidado se apresenta sob a forma institucionalizada do jaleco e das normas e protocolos de saúde, mas também se faz de inúmeras outras maneiras que o colocam em sintonia com os saberes tradicionais: brota da terra, no Horto Agroflorestal de Plantas Medicinais, na forma das plantas e ervas medicinais e nas mudas distribuídas; toma corpo no xarope de guaco e manipulação dos diversos fitoterápicos; está presente nas rodas de conversa, nos movimentos dos corpos durante as práticas integrativas e na força da escuta atenta dos profissionais de saúde comprometidos com o fazer profissional, com o cuidado.

A experiência de um profissional vinculado ao CERPIS (Centro de Referência em Práticas Integrativas e Complementares em Saúde) de Planaltina, cuja atuação revela o entrelaçamento entre agroecologia, saberes tradicionais, plantas medicinais e cuidado integral,

participante da pesquisa, evidencia outras lógicas de atenção à saúde, fundamentadas na escuta, no enraizamento territorial e na valorização da biodiversidade como fonte de vida e cura.

O CERPIS de Planaltina tem uma trajetória que remonta a 1983, quando um pequeno canteiro de plantas medicinais foi cultivado com o apoio da Universidade de Brasília, expandindo-se ao longo dos anos até se tornar referência em práticas integrativas no Distrito Federal. Em 1995, a iniciativa ganhou estrutura própria para manipulação e dispensação de fitoterápicos, consolidando um modelo que alia saber popular, produção científica e política pública (NUNES; MARTINS, 2016). Hoje, o espaço integra práticas diversas, da fitoterapia à medicina tradicional chinesa, e articula cuidado, pesquisa e formação de profissionais.

Figura 46 - Práticas presentes no Centro de Referência em Práticas Integrativas de Saúde (CERPIS) de Planaltina.

Fonte: Acervo da pesquisadora, CERPIS, julho de 2024.

Nesse contexto, a experiência da Farmácia Viva, institucionalizada pelo Ministério da Saúde em 2010, ocupa lugar estratégico. No CERPIS, ela garante acesso a medicamentos fitoterápicos seguros e de qualidade, bem como preserva o vínculo histórico entre território, biodiversidade e cuidado. A produção de tinturas, pomadas, infusões e xaropes, realizadas a

partir de espécies cultivadas localmente, é acompanhada de ações educativas que reforçam a dimensão pedagógica do cuidado em saúde (BRASIL, 2010; NUNES; MARTINS, 2016).

Figura 47 - Farmácia Viva, CERPIS, Planaltina.

Fonte: Acervo da pesquisadora, Farmácia viva, Julho de 2024.

O cultivo das plantas medicinais ocorre em sistemas agroecológicos e diversificados, com espécies adaptadas ao bioma cerrado. Os medicamentos fitoterápicos preparados a partir dessas plantas, como xaropes, tinturas, pomadas e óleos, são distribuídos gratuitamente à população, prescritos segundo protocolos próprios do centro e respeitando o contexto de cada paciente. Entre os exemplos citados pelo entrevistado estão o xarope de guaco (dentre outras plantas medicinais), gel antisséptico de alecrim-pimenta, o óleo de sucupira, tintura de arnica-do-campo e pomadas de babosa com barbatimão. A produção é feita com cuidado técnico e sensibilidade popular, articulando conhecimento empírico, observação atenta e cuidado coletivo. Trata-se de uma verdadeira farmacopeia popular agroecológica, que devolve às comunidades o direito de cuidar com aquilo que a terra oferece.

Esse caráter inovador não se resume à oferta de terapias alternativas, mas aponta para uma concepção ampliada de saúde. Como destaca Vieira, (2014), o desafio, além de incorporar fitoterápicos ao SUS, é formar profissionais capazes de reconhecer os parâmetros históricos e culturais que sustentam essas práticas. Esse modelo se aproxima das perspectivas de saúde ampliada (CZERESNIA, 1999; IRIART, 2007) e da memória biocultural da espécie humana

(TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015), ao integrar natureza e cultura em um mesmo processo vital. Trata-se, portanto, de uma política que, quando enraizada nos saberes e práticas populares, nas epistemologias dos povos e nos conhecimentos partilhados de geração em geração, revela a possibilidade de construir serviços de saúde menos verticalizados e mais abertos à pluralidade de racionalidades médicas e de práticas de cuidado que compõem o campo da saúde coletiva no Brasil (BREILH, 2006; LUZ, 2005).

Figura 48 - Registro dos elementos culturais presentes no CERPIS, que mostram a aproximação com os saberes populares.

Fonte: Acervo da Pesquisadora, CERPIS, julho de 2024.

Essa pluralidade não se opõe à ciência moderna: ao contrário, como mostram Luz (2005) e Tesser e Barros (2008), experiências como as dos CERPIS materializam o diálogo entre os diversos tipos de conhecimentos, em que as práticas tradicionais se articulam às práticas científicas, à pesquisa acadêmica e ao rigor técnico. O resultado é um modelo de atenção que preserva a memória coletiva e, ao mesmo tempo, amplia a capacidade de inovação dentro do próprio SUS. Esse encontro é uma forma de construir novos referenciais de cuidado, que

reconhecem que a ciência também se enraíza em territórios concretos, em práticas culturais e em histórias de vida.

O que se vê no cotidiano do CERPIS é a possibilidade de uma ciência pública que não se limita ao laboratório, mas que dialoga com a biodiversidade do cerrado, com a sabedoria transmitida entre gerações e com os modos de cura populares. Ao mesmo tempo em que garante a segurança e a eficácia necessárias à produção de fitoterápicos, a experiência reafirma que o conhecimento só cumpre sua função social quando se coloca a serviço da vida. Nesse sentido, o CERPIS não apenas valida o uso de plantas medicinais no interior do SUS, mas demonstra que a pesquisa científica e os saberes populares podem se constituir mutuamente, produzindo um campo fértil de inovação social, pedagógica e terapêutica. Trata-se de um diálogo que resiste à hierarquia e à subordinação, e que revela que o futuro da saúde coletiva no Brasil pode ser construído entre racionalidades diversas, sem apagar diferenças, transformando-as em potência de cuidado.

Figura 49 - Centro de medicina alternativa - CERPIS.

Fonte: Acervo da Pesquisadora, CERPIS, julho de 2024.

Com trajetória pessoal e profissional enraizada entre a agricultura e o Sistema Único de Saúde, o profissional entrevistado fala a partir do corpo e da experiência. Não reivindica a centralidade das instituições, mas sim a urgência de reconhecer os saberes que já existem nas comunidades do campo, especialmente nos territórios da Reforma Agrária. Seu relato traz à

tona um ponto crucial: o acesso à saúde está profundamente atravessado pelas desigualdades territoriais.

Embora o CERPIS e a Farmácia Viva estejam localizados na mesma Região Administrativa que o Acampamento 08 de Março, que faz parte da área de cobertura da unidade de saúde, e ainda que suas práticas dialoguem diretamente com os saberes tradicionais do campo, as famílias não conseguem acessá-lo cotidianamente. A ausência de transporte público transforma a distância geográfica em negação concreta de direito de acesso ao cuidado e às práticas de saúde apropriadas e que mais se aproximam de sua realidade, revelando o que Paim (2009) descreve como desigualdade estrutural no acesso ao SUS, mais sensível às demandas urbanas do que às populações rurais.

Nesse sentido, não é apenas a geografia que separa os sujeitos do cuidado, mas também o que autores como Merhy (2002) caracteriza como distanciamento epistemológico: políticas de saúde que seguem modelos urbano-industriais e pouco dialogam com práticas locais. A contradição fica ainda mais evidente porque, como lembra Luz (2005), experiências de integração como os CERPIS materializam o diálogo entre saberes tradicionais e ciência moderna, mas continuam dependentes de estruturas institucionais que não se adaptam aos territórios. O resultado é a sistemática desvalorização dos saberes locais e ancestrais, cujas práticas são silenciadas ou inferiorizadas pelas instituições formais de saúde, levando à marginalização de formas de conhecimento que, embora reconhecidas em discurso, permanecem deslegitimadas na prática pela organização hegemônica do sistema de saúde como um todo.

Apesar disso, quanto ao tipo de conhecimentos e práticas presentes, a atuação do CERPIS aparece como exceção. Mais do que um centro de práticas integrativas, ele é apresentado como um espaço de legitimação dos saberes populares, onde a medicina das plantas, a espiritualidade e a escuta ganham corpo e valor. O participante da pesquisa descreve com precisão o funcionamento das oficinas, a busca das famílias por métodos naturais de cura, e a importância de reconhecer a sabedoria das avós, das raizeiras, das benzedeiras e das diversas figuras que agem como guardiãs dos saberes populares. É um cuidado que não fragmenta o corpo, mas o insere em uma trama de relações com o alimento, com o território, com os ancestrais.

O entrevistado afirma que isso não basta. Com um olhar estratégico, e propositivo, sugere a construção de uma cadeia comunitária de fitoterápicos, envolvendo os assentamentos e acampamentos de Reforma Agrária na produção e beneficiamento das plantas medicinais para

os diversos CERPIS. A ideia é clara: articular o que já se faz empiricamente com as políticas públicas de compras institucionais, promovendo renda, autonomia e cuidado ao mesmo tempo. Seria um projeto de saúde que nasceria da agroecologia e se fortaleceria na rede formada entre comunidades e a esfera pública. Uma proposta que atualiza, de forma concreta, a continuidade dos saberes locais como forma de resistência e reconstrução da memória biocultural (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015), ao mesmo tempo em que garante condições para que os sujeitos se mantenham nos territórios, afastando a necessidade de êxodo e contribuindo para a consolidação de territórios e comunidades camponesas cada vez mais resilientes.

Figura 50 - CERPIS - Área externa.

Fonte: Acervo da Pesquisadora, CERPIS, julho de 2024.

Durante a entrevista com esse profissional, perguntei quais ações concretas poderiam ser realizadas para promover a efetiva integração das populações camponesas ao SUS e à rede pública de práticas integrativas, não apenas no caso da população do Acampamento 08 de Março, que está na área de cobertura do CERPIS de Planaltina, mas de forma ampla, das populações camponesas em toda a rede pública de saúde. A primeira medida defendida foi a presença ativa do Estado nos territórios, por meio de núcleos móveis da própria CERPIS, que visitassem regularmente os assentamentos com profissionais habilitados para escuta, prescrição e acolhimento de práticas tradicionais. Isso possibilitaria efetivar a territorialização do cuidado, incorporando os modos de vida do campo à organização do sistema. Mais do que deslocar

equipes da cidade em direção aos territórios camponeses, trata-se de reconhecer que saúde é determinada por condições sociais e territoriais, e que não há universalidade possível quando o desenho das políticas continua a ignorar a diversidade de realidades concretas. A proposta revela uma alternativa de aproximação entre Estado e comunidade, em que o diálogo entre as diversas formas de saberes deixa de ser uma teoria ou algo abstrato e pode ser efetivado nas práticas cotidianas de encontro, escuta e reciprocidade.

Figura 51 - Prática de Tai Chi Chuan e Meio Ambiente no CERPIS de Planaltina.

Fonte: Acervo da pesquisadora, CERPIS, Julho de 2024.

Também foi proposta a formação específica de profissionais para atuação no campo, com sensibilidade intercultural e compromisso com o cuidado enraizado. Isso significa pensar currículos que incluam conteúdos sobre práticas integrativas, mas que também sejam construídos a partir da realidade dos territórios, com a participação ativa dos sujeitos que vivem ali. Significa deslocar o eixo do saber biomédico, centrado na doença e na padronização, para uma perspectiva que compreenda a saúde como processo histórico, social e político, de modo que a prática profissional possa deixar de ser mera execução de protocolos e passar a ser uma pedagogia do cuidado, em que cada encontro com a comunidade seja também uma experiência formativa, tanto para quem cuida quanto para quem é cuidado.

Por fim, o participante da pesquisa sugeriu a criação de círculos territoriais de saberes e práticas de saúde, envolvendo agentes de saúde, parteiras, raizeiras, benzedeiras, agricultores,

dentre outras e outros guardiões de saberes ancestrais e profissionais do SUS para promover o intercâmbio horizontal de experiências, o reconhecimento mútuo e a legitimação das práticas populares. Essa proposta se insere no horizonte da determinação social da saúde, ao compreender que os processos de adoecimento e cuidado não podem ser pensados isolados das relações sociais, culturais e ambientais que os produzem.

Esses círculos teriam a função de materializar o diálogo de saberes em práticas concretas, reduzindo o distanciamento entre a racionalidade biomédica e os sistemas tradicionais de cuidado. Funcionariam como espaços de formação coletiva, nos quais a experiência dos diversos sujeitos que atuam como guardiões dos saberes nos territórios camponeses se encontraria com a escuta dos profissionais de saúde, gerando novas sínteses capazes de ampliar tanto a eficácia quanto a legitimidade das práticas de cuidado.

Figura 52 - Canteiro de ervas medicinais - CERPIS Planaltina

Fonte: Acervo da pesquisadora, CERPIS, Julho de 2024.

Além de possibilitar a circulação de conhecimentos, esses círculos criariam redes de solidariedade e corresponsabilidade nos territórios, fortalecendo a autonomia comunitária frente às limitações do Estado. A educação aqui aparece como construção coletiva de saberes vinculados à vida concreta, reafirmando que saúde e educação são dimensões inseparáveis da reprodução social camponesa. O círculo, nesse sentido, não é apenas um dispositivo organizativo: é também um gesto político, pois rompe com a verticalidade a partir da qual

funcionam diversas políticas públicas, e afirma a legitimidade de outras formas de saberes, conhecimentos, epistemologias.

O paradoxo, contudo, é que a própria política pública frequentemente inviabiliza o que ela mesma preconiza. O participante da pesquisa relata com franqueza os entraves burocráticos, os recursos que não se materializam, as associações que não conseguem se formalizar, e a dificuldade de manter iniciativas de base quando tudo depende do esforço pessoal. Ele reconhece o valor das leis e das normativas, mas denuncia a distância entre elas e o chão das comunidades. Nas suas palavras, a política parece sempre nascer "de cima para baixo", desconsiderando o conhecimento acumulado de quem vive e cuida no território. O problema, portanto, não é a ausência de ideias, é a incapacidade do Estado de escutar e reconhecer a legitimidade daquilo que não se traduz em projeto, ata ou formulário.

Há, na entrevista, uma constante tensão entre o que se propõe e o que se realiza. E é justamente nessa tensão que reside a potência crítica de sua fala. O profissional do CERPIS não fala contra o SUS, mas pela sua ampliação real, para que ele chegue onde precisa chegar. Ele defende um SUS que abrace a pluralidade, que reconheça o campo como espaço vivo, que valorize os modos diversos de produzir saúde. Seu trabalho é, nesse sentido, não apenas técnico, mas político. É uma aposta na vida e na autonomia (FLEURY, 1989), no cuidado como prática coletiva (CECILIO, 2001; 2009), que não separa saúde de espiritualidade, ecologia ou solidariedade (NOGUEIRA, 2005), de modo a oferecer um serviço de excelência, tanto para os usuários dos serviços de saúde da cidade quanto para as populações camponesas, a partir das Práticas Integrativas em Saúde.

Nesse contexto, o CERPIS representa também um espaço de resistência e reencantamento do cuidado. Um centro público que integra saberes diversos, que cultiva vínculos, que valoriza a terra como parte do processo de cura. Mas também um espaço ameaçado pela falta de investimento e pela dificuldade de integração com a rede de saúde como um todo. Sua existência reafirma que é possível uma outra medicina, mais humana, mais territorial, mais justa. Uma medicina que escuta, que acolhe, que brota da terra e resiste na palavra compartilhada.

As experiências analisadas revelam que, apesar da omissão histórica do Estado na formulação de políticas públicas voltadas às realidades camponesas, o cuidado persiste como prática vital e politicamente situada. São sujeitos concretos, como os moradores, profissionais de saúde, agentes populares, que sustentam, nas brechas institucionais, redes de solidariedade e modos próprios de produzir saúde nos territórios.

Essa persistência do cuidado, mesmo quando a estrutura pública falha, revela uma pedagogia do enfrentamento e da invenção. São práticas que não apenas garantem a sobrevivência, mas constroem outras formas de viver e resistir, alimentadas pelo vínculo com a terra, pela escuta e pelo reconhecimento dos saberes compartilhados. Nesse sentido, a saúde, no campo, não pode ser pensada de forma fragmentada ou tecnocrática: ela exige um olhar integral e comprometido com os modos de vida que ali se enraízam. O que emerge, portanto, é uma exigência ética e política: a de reconhecer que o cuidado com a vida camponesa não pode depender da exceção, da improvisação ou da resistência isolada de sujeitos extraordinários. É preciso que o Estado assuma seu papel de garantir direitos com base na equidade, respeitando as territorialidades, as epistemologias.

Ao final, sua fala deixa uma pergunta não respondida, mas vital: como construir políticas públicas que não apenas permitam a continuidade dos saberes e fazeres das populações camponesas, mas que sejam moldadas por elas? Como deixar de apenas "incluir" os saberes populares para, de fato, reconhecê-los como fundantes de outras concepções de cuidado? Essa pergunta segue ecoando nos territórios, e é ela que sustenta todos os dias o trabalho de quem insiste em promover saúde onde o Estado falha. Talvez seja justamente essa a condição necessária para que, pelas mãos de trabalhadoras e trabalhadores do SUS que representam o Estado no cotidiano, as populações acampadas e assentadas da Reforma Agrária possam acessar uma saúde institucionalizada que dialogue com suas necessidades, seus tempos e territórios, construindo o Bem Viver no cerrado.

4.11 CONTRADIÇÕES NO CUIDADO E NO ADOECER: A SAÚDE COMO ESPELHO DOS TERRITÓRIOS

Renasci foi das cinzas das guerreiras
Pela mesma missão que me desfez
vê meu corpo no chão mais uma vez
Reforçando o poder da terra santa
Pois quem queima em seu solo depois planta
Dá lugar pra raiz vingar sua fruta
Que a floresta e a mata tão na luta
Se curando na voz da benzedeira

Mulamba - *P.U.T.A*

Nos territórios camponeses do Distrito Federal, a saúde se constrói e se tensiona no cotidiano das famílias que produzem alimento, criam filhos, resistem às ausências do Estado e reinventam formas de viver. A partir das entrevistas e vivências nos territórios, torna-se evidente que o cuidado com a vida e com a saúde está marcado por contradições estruturais e práticas concretas que revelam tanto os limites das políticas públicas quanto as potências e fragilidades internas das próprias coletividades.

Nesta seção, estão reunidos diferentes elementos desse processo. A análise parte das contradições visíveis e invisíveis que atravessam os territórios, desde a violência que silencia espaços de cuidado à medicalização que convive com saberes tradicionais. Em seguida, adentra a dimensão do trabalho invisibilizado e seus impactos sobre os corpos, especialmente os femininos, marcados pela sobrecarga, pela exposição ambiental e pela negligência institucional. Por fim, mergulha na camada menos palpável, mas profundamente presente: o sofrimento psíquico, frequentemente silenciado por um modelo biomédico que fragmenta a experiência humana e exclui as dimensões subjetivas do cuidado.

A contradição é uma categoria de leitura: a lente que permite ver, em cada situação analisada, a convivência tensa entre projetos de vida e formas históricas de opressão. Em termos metodológicos, trata-se de acolher desencontros, mapear conflitos internos e reter ambivalências como material analítico, não como incoerências a sanar (KOSIK, 1976; MONTERO, 2003). Por isso, os parágrafos que seguem, embora não divididos formalmente, estão organizados em blocos temáticos sobre as diversas contradições presentes nos territórios que incidem sobre a temática da saúde, e tratam sobre os a violência que silencia espaços de cuidado; medicalização em meio à valorização de saberes tradicionais; sofrimento psíquico apesar de redes comunitárias; agroecologia com uso pontual de venenos; discurso ecológico com resíduos acumulados; universalidade do SUS e acesso seletivo. Esses temas são tratados como expressões de contradições estruturais, presentes nos corpos, práticas, instituições e territórios (BREILH, 2006; HARAWAY, 1988; MERHY, 2002).

Mais do que denunciar ausências, encontrar culpados, esta seção busca escutar as fraturas e reconhecer os caminhos que emergem mesmo diante do abandono. A saúde, nesses territórios, é também um campo de disputa simbólica, onde se cruzam saberes, afetos, violências e esperanças.

Nos discursos que atravessam os territórios camponeses estudados, a saúde é frequentemente relacionada ao equilíbrio entre corpo, terra e relações. A força coletiva dos

acampamentos, a prática da medicina popular, o cuidado mútuo, os saberes ancestrais e a agroecologia compõem um imaginário de resistência e cura. No entanto, entre o que se defende e o que se vivencia, emergem contradições profundas, marcadas por silenciamentos, fraturas comunitárias, abandono institucional e práticas que revelam o quanto ainda é preciso reconstruir, inclusive dentro dos próprios coletivos.

Uma das contradições mais visíveis diz respeito à ruptura dos espaços coletivos de cuidado, especialmente após a pandemia. No Acampamento 08 de Março, o Cantinho da Saúde, que já foi referência local na articulação de práticas populares e na oferta de cuidados comunitários com base em ervas medicinais, segundo os participantes da pesquisa, já não é mais um espaço ativo, cheio de possibilidades às quais recorrer, como costumava ser. Não é sobre o espaço físico, propriamente dito, mas sobre o espaço enquanto sua finalidade e papel na comunidade, embora o espaço físico também fique com as portas fechadas a maior parte do tempo e tenha tido sua função social dentro do espaço reduzida ou mesmo minada.

Figura 53 - Cantinho da Saúde Maria Isabel Acampamento 08 de Março

Fonte: Acervo da pesquisadora, setembro de 2024.

O horto medicinal, ainda presente, já teve seu auge como espaço simbólico e terapêutico, mas está visivelmente fragilizado. Segundo os entrevistados, essa mudança não se deu por acaso. A pessoa que cuidava do espaço com dedicação, sensibilidade e conhecimento, uma

mulher e liderança importante no Acampamento 08 de Março, foi vítima de violência doméstica e, diante da ameaça e dos riscos contra sua própria existência, optou por sair do território. O agressor permanece, o espaço se esvaziou, e com ele, um tipo de cuidado também se perdeu.

Além de fragilizar os espaços coletivos de cuidado, a situação revela como a violência contra as mulheres produz efeitos devastadores para suas trajetórias de vida e para a saúde coletiva do território. A cuidadora que mantinha vivo o Cantinho da Saúde perdeu não apenas um espaço de atuação comunitária, mas também parte de sua autonomia, de seu reconhecimento social e de sua rede de apoio. O silêncio que se instalou em torno da violência doméstica não é neutro: ele reforça o isolamento das mulheres, interrompe processos de afirmação de saberes e dificulta a continuidade das práticas que são tradicionalmente sustentadas por elas. Nesse sentido, a violência atua como mecanismo de apagamento de epistemologias femininas, ao mesmo tempo em que expõe a persistência da desigualdade de gênero como determinante social central na produção da saúde. Vista pela chave da determinação social da saúde, a violência de gênero deixa de ser um evento privado ou individual e se revela como expressão de relações estruturais de poder que adoecem corpos, rompem vínculos e corroem territórios inteiros, configurando-se como uma das formas mais brutais de negação do direito à saúde e ao Bem Viver.

Esse processo não se limita ao episódio isolado: ele conecta desigualdades de gênero às desigualdades de classe, raça e território, produzindo um quadro complexo de vulnerabilidade que, como argumenta Breilh (2006), precisa ser lido em suas múltiplas determinações. A violência que retirou uma mulher de seu lugar de protagonismo no cuidado comunitário é a mesma que historicamente silencia as mulheres pobres e camponesas, limitando sua presença nos espaços de decisão e apagando sua contribuição na construção de saberes coletivos. Ao desarticular redes femininas de cuidado, esse tipo de violência também atinge a própria capacidade do território de sustentar a vida, revelando a articulação entre patriarcado, capitalismo e colonialidade que Meneses (2020) descreve como modos de produção de silenciamento. O que está em jogo, portanto, não é apenas a perda de um espaço físico como o cantinho da saúde, nem de um horto, mas a ruptura de uma trama de relações que vinculava saúde, espiritualidade, memória e agroecologia.

Assim, olhar para o processo de decadência do Cantinho da Saúde e do Horto Medicinal apenas como resultado da ausência de investimento do tempo, da energia e da organização dos moradores e do próprio Movimento para manterem vivas as ações que eram antes realizadas nos espaços seria reduzir a complexidade das perdas provocadas pela violência. A perda desses

espaços como territórios concretos e significativos de saúde dentro do 08 de Março é também efeito da violência estrutural contra mulheres, expressão de um sistema que insiste em deslegitimar seus corpos, seus saberes e sua presença pública.

Esse caso revela de forma brutal a impossibilidade de dissociar saúde do enfrentamento à violência, e evidencia que um território só é saudável se também é justo e seguro para todos os corpos que nele habitam. A permanência do agressor e a saída da vítima expõem a fragilidade das redes de apoio, mesmo dentro de coletivos que defendem a proteção e solidariedade, e apesar da existência de protocolos em casos de violência nos territórios.

A teoria da polivitimização, desenvolvida por Finkelhor et al. (2005; 2007), ajuda a compreender como múltiplas formas de violência (doméstica, institucional, simbólica) se entrelaçam e se acumulam ao longo da vida, especialmente em contextos de vulnerabilidade social. No caso das mulheres camponesas, essas violências se sobrepõem ao abandono estatal, à ausência de serviços especializados e ao silêncio ainda predominante em torno das agressões. Um território que silencia a dor de uma mulher não consegue se manter saudável, por mais que defenda a agroecologia ou os saberes da terra.

Figura 54 - Horto medicinal Acampamento 08 de Março

Fonte: Acervo da pesquisadora, setembro de 2024.

Embora o MST siga um protocolo em casos de violência nos territórios do Movimento, casos como esse mostram a necessidade da atualização dos protocolos, além de medidas mais

efetivas de cumprimento e garantia de direitos, de modo a garantir a proteção das mulheres, crianças e adolescentes. Embora a Comunidade Agroecológica José Wilker não siga nenhum protocolo específico em casos de violência que ocorram no acampamento, isso vale para ambos os territórios, uma vez que os participantes da pesquisa, tanto no 08 de Março quanto na Comunidade Agroecológica José Wilker apontaram a violência, especialmente contra as mulheres, em suas mais variadas formas de expressão, como um dos principais problemas de saúde que afetam negativamente a vida da comunidade, o que mostra a necessidade de transformá-la em pauta prioritária das políticas públicas de saúde e de segurança, reconhecendo a violência de gênero como determinante social do adoecimento e como expressão concreta das desigualdades estruturais que atravessam o Campo.

É fundamental reforçar que o enfrentamento da violência de gênero nos territórios camponeses não pode ser reduzido a iniciativas isoladas ou à boa vontade de determinados grupos ou dos movimentos sociais. Ele exige, necessariamente, o compromisso do Estado em formular políticas públicas que reconheçam a especificidade da vida no campo. Como apontam Saffioti (2004) e Bandeira (2014), a violência contra mulheres é estruturante das relações sociais no Brasil e se agrava em contextos de precariedade ou inexistência de proteção institucional. Nesses cenários, a falta de delegacias especializadas, serviços de saúde preparados para lidar com violências, abrigos e equipes de acompanhamento multiplica a vulnerabilidade das mulheres (SAFFIOTI, 2004).

A política pública, no entanto, frequentemente se limita a respostas que desconsideram os desafios adicionais do campo, como o isolamento geográfico, a dependência de transporte precário e a dificuldade de acesso aos equipamentos de justiça e saúde. Como observa Schraiber et al. (2002), a ausência de protocolos intersetoriais que articulem saúde, assistência social e justiça reforça a invisibilidade das mulheres rurais, condenando-as a viverem a violência na esfera da vida privada, em vez de ser tratado como problema público, e que demanda intervenção na esfera das políticas públicas.

A Lei Maria da Penha (Lei n. 11.340/2006) representou um marco no enfrentamento à violência de gênero no Brasil, mas estudos como os de Sardenberg et al. (2016) mostram que sua implementação no Campo enfrenta sérios limites. A proteção integral prevista em lei esbarra na ausência de serviços especializados nos territórios, o que significa que o direito existe formalmente, mas não se concretiza para as mulheres camponesas. Esse descompasso revela, mais uma vez, a contradição entre a universalidade normativa e a seletividade prática do Estado.

É nesse contexto que a saúde também se apresenta como campo de disputa. Autores como Breilh (2006) e Tambellini e Miranda (2021) lembram que a determinação social da saúde exige considerar a violência de gênero como parte do processo de adoecimento coletivo. A solução, embora também necessite passar por esse caminho, não pode se resumir a apenas tratar feridas físicas e oferecer acompanhamento psicológico após episódios graves, mas deve construir políticas preventivas que fortaleçam redes comunitárias, promovam a autonomia das mulheres e desnaturalizem as violências cotidianas que corroem a vida no campo.

Assim, reconhecer a violência como problema de saúde pública é também reconhecer que a ausência do Estado não é neutra, mas produtora de adoecimento. Como destaca Fleury (1989), a universalidade só se cumpre quando acompanhada da integralidade, ou seja, quando o SUS é capaz de articular políticas específicas que respondam às demandas concretas dos diferentes grupos sociais. No caso das mulheres camponesas, isso significa desenvolver estratégias de cuidado que unam saúde, segurança e justiça, garantindo que o direito a uma vida sem violência seja uma prática concreta.

A análise dessa contradição mostra que políticas de saúde não podem se limitar a reconhecer práticas populares como complementares, mas precisam enfrentar diretamente as desigualdades de gênero, classe e território que definem quem pode cuidar e quem pode ser cuidado. A determinação social da saúde nos permite compreender que a violência contra as mulheres não só adoece os corpos individuais, mas corrói os alicerces coletivos do Bem Viver, transformando a luta contra essa violência em condição indispensável para a construção de territórios saudáveis e justos.

Tomada como categoria, a contradição está presente na existência de um território que produz cuidado ao mesmo tempo em que retira das mulheres as condições de sustentá-lo. A mesma coletividade que reconhece o valor do Cantinho da Saúde assiste à sua desativação quando a violência incide sobre quem o mantinha vivo. Não se trata de falha moral individual: é a força social do patriarcado operando no coração de um projeto que afirma a vida (SAFFIOTI, 2004; BANDEIRA, 2014). Do ponto de vista da metodologia, o conflito é um dado que faz parte da realidade, mostrando que o cuidado é ao mesmo tempo potência e alvo de negação estrutural (MONTERO, 2003).

Ainda sobre as contradições presentes nos territórios, outro ponto que exige análise crítica diz respeito ao uso de medicamentos no cotidiano dos assentados e acampados. Embora o discurso coletivo valorize os saberes tradicionais e o uso de plantas medicinais, houve menções em entrevistas ao uso recorrente de medicamentos industrializados, inclusive sem

acompanhamento médico contínuo, o que aponta para um uso predominantemente biomédico da saúde em situações de urgência e sofrimento, especialmente diante da escassez de atendimento no SUS. Ainda que não tenham sido nomeadas categorias específicas de medicamentos nas falas, a relação com o modelo alopático se mantém como referência prática para muitos, especialmente nas situações-limite em que o acesso ao cuidado tradicional está comprometido ou inexistente.

Essa contradição evidencia os limites da pluralidade terapêutica em contextos de vulnerabilidade, onde o sistema público de saúde é ausente e os recursos comunitários nem sempre dão conta da complexidade dos adoecimentos. Como aponta Czeresnia (1999), o cuidado em saúde não pode ser pensado apenas como escolha individual entre sistemas de cura, mas como uma construção social e política determinada por contextos históricos, institucionais e culturais. A adesão indiscriminada e pouco criteriosa à alopatia, parte do modelo biomédico, sem a devida orientação e acompanhamento por parte dos profissionais capacitados, justamente em momentos críticos, revela tanto a ausência de alternativas estruturadas quanto o colapso das práticas comunitárias nos momentos de crise.

Dados nacionais reforçam essa crítica: a Pesquisa Nacional de Acesso, Utilização e Promoção do Uso Racional de Medicamentos (PNAUM-2013/2014) aponta que 16,1% da população brasileira se automedica, com prevalência ainda maior nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste (ARRAIS et al., 2016). Os analgésicos e relaxantes musculares estão entre os medicamentos mais utilizados nessa prática, com a dipirona figurando como o mais consumido (ARRAIS et al., 2016).

Esse recurso ao medicamento de pronto alívio reflete uma escolha, mas também uma resposta áspera à precariedade: ele materializa a medicalização imediata da dor diante da ausência da rede institucional. Como critica Breilh (2006), o modelo biomédico dominante tende a neutralizar os determinantes sociais e ambientais do adoecimento, reduzindo corpos sujeitos em contextos a meros receptáculos biomédicos. A trajetória da automedicação mostra como essa lógica se impõe sobre práticas populares mesmo quando reconhecidas discursivamente.

Nessas condições, a pluralidade terapêutica não opera em pé de igualdade. O saber tradicional, muitas vezes empírico e coletivo, permanece invisibilizado e sem apoio institucional, enquanto o medicamento industrializado, legitimado e disponível, assume o papel de “última alternativa”, mesmo sem garantia de segurança ou eficácia real. Como alerta Meneses (2020), essa discrepância reflete uma hierarquização epistemológica perversa, na qual

saberes populares são marginalizados enquanto o saber biomédico se impõe como norma de cuidado.

Onde o Estado falha em garantir proteção e cuidado continuado, proliferam respostas imediatistas: comprimidos, receitas antigas, alívios rápidos que substituem vínculos e protocolos intersetoriais que não chegam (CECÍLIO, 2001; SCHRAIBER et al., 2002). A automedicação, então, espelha um arranjo social em que a dor coletiva é tratada como evento privado e o processo saúde-doença é reduzido a episódios (BREILH, 2006; ARRAIS et al., 2016).

Analiticamente, a contradição se condensa na oposição entre a pluralidade terapêutica e a hegemonia biomédica: o discurso que valoriza as plantas e saberes da terra convive com a prática de recorrer aos fármacos sem suportes. À luz da determinação social da saúde, isso expõe hierarquias epistemológicas que fazem os conhecimentos populares aparecerem como "complementares" e o biomédico como norma única, sobretudo nas urgências (LUZ, 2005; MENESES, 2020).

Chama a atenção também a ruptura intergeracional no cuidado e nos saberes sobre a saúde. Ao contrário do que muitas vezes se propaga em discursos simplificados, os jovens não rejeitam, em essência, os conhecimentos tradicionais. Ao serem expostos às práticas populares de cuidado, demonstram interesse, curiosidade e, em alguns casos, desejo de continuidade. O que os afasta, na verdade, são as condições concretas que envolvem a permanência no campo, os desafios da vida rural e a ausência de políticas públicas que deem sustentabilidade a esses modos de vida. A questão agrária, portanto, está na raiz do distanciamento dos jovens em relação aos saberes da terra. A ruptura não é cultural, é estrutural.

Essa constatação remete ao entendimento de que a partilha de saberes não ocorre no vazio, mas depende de bases materiais que assegurem a reprodução social das comunidades. Como apontam Costa e Marin (2023), práticas de cuidado e conhecimentos tradicionais não são apenas técnicas, mas parte constitutiva de uma forma de viver que requer terra, tempo e relações de solidariedade para se manter. Quando o território é fragilizado e as condições de vida se tornam cada vez mais adversas, a possibilidade de continuidade desses saberes pelas novas gerações também se esgarça.

Nesse sentido, a ruptura intergeracional deve ser lida como efeito direto da ausência de uma política de Reforma Agrária efetiva, capaz de garantir condições de permanência digna no campo. Carneiro (1998) já havia demonstrado como a juventude rural é pressionada a migrar não por recusar a tradição, mas pela falta de perspectivas materiais que assegurem renda,

educação e inserção social nos territórios de origem. Essa pressão se repete em Planaltina e Sobradinho, onde o contraste entre o interesse dos jovens pelas práticas comunitárias e a dificuldade objetiva de permanecer no campo se expressa nas falas dos participantes da pesquisa.

A perda dessa continuidade, como lembram Toledo e Barrera-Bassols (2015), não é apenas uma questão local, mas ameaça o próprio complexo biocultural da espécie humana. Cada ruptura intergeracional significa também a interrupção de cadeias de partilha que articulam saúde, cuidado, espiritualidade e ecologia. A fragmentação dos vínculos entre gerações, nesse caso, representa um processo de erosão epistemológica, em que o saber popular permanece reconhecido no discurso, mas fragilizado em sua capacidade de se reproduzir como prática cotidiana.

A precariedade do acesso à saúde mental também figura como uma das contradições centrais nos territórios. Apesar da força comunitária expressa na coletividade, nas assembleias e na resistência cotidiana, há sofrimentos emocionais intensos que permanecem ocultos e sem escuta adequada (RAMOS & CARRARO, 2018). Questões como ansiedade, estados persistentes de tristeza e o uso abusivo de álcool e tabaco, dentre outras, emergem com frequência nas entrelinhas das entrevistas, mas também são explicitamente mencionados como alguns dos principais problemas de saúde enfrentados pelos moradores nos dois territórios pesquisados.

Figura 55 - "Espaço alcoológico" - Apesar da brincadeira com o nome, com finalidade humorística, foi constatado na pesquisa que essa é a realidade de muitos domicílios em ambos os territórios, com o consumo desenfreado de álcool e substâncias exacerbando questões de saúde mental e violências.

Fonte: Acervo da pesquisadora, abril de 2024.

Muitos desses relatos são nomeados como relacionados a questões de saúde mental, o que representa um avanço significativo na forma como essas experiências vêm sendo compreendidas. Há, portanto, um reconhecimento tanto individual quanto coletivo de que há dores que precisam ser cuidadas, de que buscar ajuda é necessário. Mas esse movimento encontra um vazio: falta escuta, acolhimento e principalmente acesso efetivo aos serviços de cuidado. O silêncio não é ausência de sofrimento, mas sim reflexo da inexistência de espaços legítimos de acolhimento e da fragilidade da política pública voltada à saúde mental das populações camponesas (AMARANTE, 2007).

Amarante (2007) aponta que o campo da saúde mental, historicamente centrado nos centros urbanos e nos grandes equipamentos institucionais, pouco avançou em direções que incluam os territórios camponeses como parte da política pública de atenção psicossocial. A medicalização de sofrimentos e a ausência de estratégias coletivas de cuidado emocional reforçam a lógica individualizante do adoecer, apagando as causas estruturais, como a insegurança fundiária, o isolamento geográfico e a violência intersubjetiva (TESSER, 2006). Trata-se de uma contradição entre o discurso do território como espaço de Bem Viver e a realidade de adoecimentos silenciosos, crônicos e desamparados.

As experiências dos territórios pesquisados mostram que, embora o reconhecimento do sofrimento exista, ele ainda se depara com a ausência de dispositivos institucionais que possibilitem a transformação do mal-estar em experiência de cuidado. O resultado é um hiato: de um lado, populações camponesas que reconhecem suas dores; de outro, um sistema de saúde que não constrói respostas específicas para os contextos camponeses. Essa lacuna revela a permanência do que Merhy (2002) denominou de “indústria da saúde”, onde prevalecem procedimentos e protocolos em detrimento da escuta e do vínculo.

Esse descompasso aparece de forma ainda mais marcante quando se observa que, em ambos os territórios pesquisados, o alcoolismo, o vício em substâncias, o sofrimento mental e a violência foram explicitamente apontados pelos moradores como desafios de saúde relevantes, todos articulados com impactos à saúde mental dos indivíduos. Ou seja, não se trata de experiências isoladas, mas de problemas que afetam coletivamente a vida comunitária em territórios camponeses. Há assembleias, rodas e espaços de escuta nos territórios, mas quando o sofrimento atinge níveis mais profundos, exigindo acompanhamento profissional continuado, essas estratégias se mostram insuficientes (CECÍLIO, 2001). A contradição se evidencia: há suporte comunitário, mas não há suporte institucional, o que empurra os sujeitos para práticas individuais que, muitas vezes, infelizmente têm se mostrado ineficazes para solucionar essas

questões que são problemas de saúde pública e que requerem, portanto, soluções na esfera das políticas públicas.

Essa contradição é talvez a mais incisiva: enquanto a comunidade organiza formas coletivas de cuidado, sustentadas por vínculos de solidariedade e reconhecimento mútuo, o Estado se mantém ausente ou responde de modo fragmentado, reduzindo a saúde mental a protocolos individuais e medicalizantes (MERHY, 2002). O que poderia ser fortalecido como potência coletiva se torna um esforço isolado, sem continuidade nem articulação com políticas estruturadas. A força comunitária existe e resiste, mas sem o suporte institucional adequado corre o risco de ser consumida pela sobrecarga, transformando a solidariedade em exaustão e o território em espaço de cuidado precário, onde o coletivo é mobilizado para compensar a ausência do público.

Ao mesmo tempo, a precariedade da saúde mental no campo não pode ser dissociada das desigualdades sociais mais amplas, uma vez que o sofrimento psíquico em áreas rurais está profundamente relacionado à insegurança econômica e à ausência de políticas públicas de proteção social (CECÍLIO, 2001). Nesse sentido, a saúde mental não se reduz a uma questão individual, mas expressa a materialidade da vida no campo: a incerteza diante da questão agrária, as pressões do agronegócio, as violências, o isolamento das famílias (TESSER, 2006). Cada uma dessas dimensões se traduz em afetos e sintomas que atravessam cotidianamente os corpos e as relações, mas que raramente encontram lugar no cuidado formal.

Essa ausência de lugar no cuidado formal não é casual, nem resultado de falhas pontuais. Ela expressa a contradição entre a universalidade normativa do direito à saúde e a seletividade prática de sua efetivação nos territórios camponeses. Ainda que o Sistema Único de Saúde se afirme como política universal, sua materialização no campo permanece marcada pela intermitência, pela fragmentação e pela subordinação a projetos de desenvolvimento que desconsideram os modos de vida camponeses como sujeitos de direito, convertendo a universalidade em promessa formal (FLEURY, 1989; PAIM, 2009). O sofrimento psíquico, nesse contexto, não decorre apenas da falta de serviços, mas da experiência prolongada de desproteção social, da instabilidade territorial e da negação simbólica da identidade camponesa, frequentemente diluída em categorias genéricas que esvaziam sua dimensão política e histórica (BREILH, 2006).

Esses processos incidem diretamente sobre a relação dos sujeitos com o território e sobre as formas de reprodução da vida. A artificialização dos ambientes, as pressões do agronegócio e o esvaziamento das políticas de Reforma Agrária produzem deslocamentos subjetivos

profundos, que se manifestam como insegurança, desgaste emocional e perda de horizonte, configurando um sofrimento que é simultaneamente material, simbólico e político (TESSER, 2006; TAMBELLINI; MIRANDA, 2021). Isso não significa ausência de disputa ou de projetos coletivos. Ao contrário, é nesse terreno contraditório que emergem estratégias de resistência e recomposição da vida, como as experiências de cooperação produtiva e organização comunitária desenvolvidas por movimentos sociais do campo, a exemplo das cooperativas vinculadas ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Essas experiências operam como formas coletivas de proteção social e de cuidado, ainda que permaneçam largamente invisibilizadas pelas políticas públicas estatais.

Portanto, o desafio não está apenas em ampliar a cobertura dos serviços de saúde mental, mas em repensar sua lógica a partir da realidade dos territórios camponeses. É preciso criar espaços de escuta sensível, que reconheçam a historicidade dos sofrimentos e a centralidade da coletividade na produção da saúde (YASUI, 2010). Isso implica tensionar o próprio SUS em sua forma de organização, para que os equipamentos de saúde pública, tais como os Centros de Atenção Psicossocial (CAPS), dentre outros, não se restrinjam ao urbano (especialmente pela distância geográfica e por um funcionamento que não comporta as dinâmicas territoriais), mas sejam ressignificados em diálogo com as práticas e epistemologias do campo. Sem esse deslocamento, a contradição permanece: sujeitos que reconhecem a necessidade de cuidado, mas que seguem desassistidos, enfrentando, ao mesmo tempo, o peso das desigualdades estruturais e a ausência de respostas institucionais.

A potência comunitária existe, e se faz presente nos diversos momentos coletivos, mas sem encadeamento institucional, ela se esgota (MERHY, 2002; YASUI, 2010). A contradição central, portanto, está no fato de que territórios que sabem escutar não encontram, do lado do Estado, dispositivos que reconheçam e sustentem essa escuta (AMARANTE, 2007; TESSER, 2006).

A questão ambiental também se manifesta como ponto sensível. Apesar do discurso firme contra os agrotóxicos, houve registro de uso pontual de venenos para controle de espécies indesejadas, ou “pragas” (formigas, cochonilhas, lagartas etc.) em alguns domicílios de ambos os territórios. Os depoimentos de uso pontual por parte de alguns moradores, além das embalagens de pesticidas ainda com veneno em uso em alguns quintais, ainda que configurem casos isolados, revelam uma contradição entre os princípios agroecológicos defendidos coletivamente e práticas individualizadas e silenciosas de envenenamento, que colocam em risco a saúde humana, a biodiversidade e a coerência política dos projetos em curso em ambos

os territórios. Como afirma Leff (2006), a transição agroecológica não é apenas técnica, mas epistemológica e ética. Requer um reposicionamento diante da natureza e uma responsabilidade coletiva sobre os meios de produção e reprodução da vida.

Figura 56 - Registros de uso pontual de veneno na Comunidade Agroecológica José Wilker (esquerda) e no Acampamento 08 de Março (direita).

Fonte: Acervo da pesquisadora, junho de 2024 (esquerda) e maio de 2024 (direita).

Essa contradição explicita que a agroecologia é um processo em disputa. O recurso eventual ao veneno não deve ser lido como simples incoerência, mas como expressão das tensões vividas na vida camponesa: entre a necessidade imediata de preservar a produção e o compromisso político de sustentar práticas agroecológicas. Altieri e Nicholls (2017) destacam que a consolidação de sistemas agroecológicos demanda tempo, manejo constante e fortalecimento da resiliência ecológica, justamente para reduzir a vulnerabilidade às pragas e, assim, resistir à lógica da dependência química. O uso pontual de pesticidas, mesmo que minoritário, mostra como a racionalidade agrícola convencional ainda se infiltra, impondo a promessa de soluções rápidas, ainda que em contradição com o horizonte coletivo (BREILH, 2006).

As oficinas do Projeto Margaridas do Cerrado trouxeram reflexões fundamentais nesse sentido. Em uma das atividades, a equipe reforçou os efeitos do uso de veneno contra formigas, dentre outras espécies consideradas indesejadas, que compromete não apenas seu controle imediato, mas o próprio equilíbrio do solo ou do ecossistema. Como sublinhado por Meneses (2000), a perspectiva da determinação social da saúde exige considerar as interações entre ambiente, modos de vida e produção, reconhecendo que a contaminação química atinge a coletividade e retorna ao próprio prato das famílias camponesas.

O que se coloca em evidência é um dilema ético e político: quando uma família decide usar veneno, o impacto não é restrito ao seu quintal. Ele se espalha pelo ambiente, fragiliza a biodiversidade e fere a coerência de projetos que afirmam a agroecologia como horizonte de resistência. O cuidado com a terra, nesses contextos, deixa de ser apenas uma técnica de cultivo e passa a ser uma prática coletiva, situada no campo da saúde, da política e da cultura (LUZ, 2005). Nesse sentido, a agroecologia reafirma-se como caminho de Bem Viver (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015), mas sua concretização depende da superação dessas contradições, da valorização dos saberes compartilhados e da construção de alternativas que não reintroduzam, ainda que silenciosamente, a lógica envenenada do agronegócio.

A contradição permanece: a coletividade afirma a agroecologia como horizonte, mas, sob pressão, reincide no veneno como solução rápida. Tal como as medicações que são tomadas sem acompanhamento e sem prescrição visando silenciar as dores, sintomas e questões que são de diversas naturezas, o pesticida silencia o ecossistema. Em ambos, a temporalidade curta e a promessa de eficácia competem com processos que exigem manejo longo, conhecimento compartilhado e resiliência (LEFF, 2006; ALTIERI; NICHOLLS, 2017).

Essa mesma dualidade também se expressa na presença de resíduos sólidos acumulados nos quintais e áreas comuns. Pneus velhos, telhas quebradas, entulhos diversos permanecem em alguns terrenos por longos períodos, afetando o ambiente, gerando focos de doenças e comprometendo o imaginário do cuidado integral com os territórios. Não se trata de negligência individual, mas de um reflexo das dificuldades estruturais enfrentadas por populações que, além de resistirem à desigualdade fundiária, precisam lidar com a falta de políticas de saneamento e infraestrutura básica. O discurso ecológico é potente, mas colide com a realidade de territórios que ainda lutam para garantir o mínimo.

Essa contradição torna-se ainda mais visível quando se observa que os resíduos acumulados, em muitos casos, não são apenas fruto do consumo das famílias, mas também resultado de um fluxo desigual de materiais e descartes vindos das cidades. A ausência de coleta

regular e de alternativas para destinação adequada faz com que a responsabilidade recaia sobre as próprias comunidades, que ficam entre a necessidade de manter os espaços limpos e a impossibilidade material de fazê-lo. Como lembram Acselrad, Melo e Bezerra (2009), a gestão ambiental desigual é expressão da injustiça socioambiental: enquanto alguns territórios usufruem de serviços contínuos e de infraestrutura consolidada, outros acumulam riscos e responsabilidades.

A permanência desses resíduos afeta não apenas o ambiente físico, mas também a dimensão simbólica do cuidado. Em comunidades que lutam pela agroecologia e pelo Bem Viver, o lixo acumulado carrega consigo o peso de uma "ferida aberta" no território, um lembrete constante das ausências estatais. Como sublinha Luz (2009), a saúde não se separa das condições de reprodução da vida, e isso inclui o saneamento, o manejo adequado de resíduos e a preservação de ambientes livres de vetores de doenças. A precariedade, nesse caso, mina o próprio sentido de integralidade do cuidado e evidencia a contradição entre o ideal de sustentabilidade e as barreiras estruturais que impedem sua materialização.

Além disso, os impactos recaem de forma desigual sobre mulheres e crianças, que costumam ser as mais afetadas pela presença de lixo acumulado. São elas que convivem mais de perto com os quintais, com os recipientes que acumulam água e com o risco de vetores como mosquitos e roedores. A desigualdade ambiental se articula à desigualdade de gênero, produzindo vulnerabilidades cruzadas que raramente são reconhecidas nas políticas públicas (DINIZ, 2016). O cuidado com o território, não é apenas uma tarefa ambiental, mas um trabalho invisibilizado, sobrecarregado e frequentemente naturalizado como responsabilidade das mulheres.

Portanto, a presença de resíduos sólidos acumulados nos territórios pesquisados deve ser lida como uma contradição central: ela revela que não basta afirmar um discurso ecológico ou um compromisso com a agroecologia se as condições materiais e institucionais não oferecem suporte. Assim, é urgente articular a luta pela terra com a luta por políticas de saneamento e infraestrutura, reconhecendo que a justiça ambiental é parte constitutiva da justiça social e da saúde coletiva.

Se o veneno expõe um atalho químico, os resíduos expõem um acúmulo estrutural. Ambos são faces de uma mesma injustiça ambiental: soluções rápidas que externalizam custos para a coletividade e ausências estatais que empurram o ônus do saneamento para quem tem menos recursos. A contradição se adensa: territórios que se organizam para cuidar da terra

convivem com marcas materiais da exclusão que minam o sentido de integralidade do cuidado (ACSELRAD; MELO; BEZERRA, 2009; LUZ, 2009).

A ausência de uma articulação efetiva com o Sistema Único de Saúde (SUS) compromete o acesso aos direitos básicos. A falta de equipes regulares, a inexistência de visitas domiciliares, o deslocamento obrigatório até regiões distantes para atendimento e a ausência de políticas específicas para o campo configuram um quadro de exclusão estrutural, que contradiz o princípio da universalidade do SUS. Segundo Tambellini e Miranda (2021), a saúde deve ser compreendida em sua determinação social, isto é, como expressão das desigualdades econômicas, territoriais, étnico-raciais, de gênero e geracionais que estruturam a sociedade brasileira. A precariedade do atendimento à saúde das populações camponesas é parte de uma política de invisibilidade histórica.

Essa invisibilidade, como observa Paim (2009), não se reduz à ausência de serviços, mas reflete o modo como o SUS foi estruturado prioritariamente a partir das demandas urbanas. A organização em torno de equipamentos fixos e de alta densidade tecnológica reforça a exclusão de áreas rurais e periféricas, onde as distâncias, a dispersão populacional e as dificuldades logísticas são tratadas como obstáculos “naturais” e não como problemas políticos a serem resolvidos. Assim, o princípio da universalidade se converte em promessa vazia, pois não dialoga com as condições concretas de quem vive fora dos centros urbanos.

Além disso, como apontam Paim e Almeida Filho (1998), a universalização do direito à saúde só se realiza quando o Estado reconhece e enfrenta as desigualdades estruturais que produzem adoecimentos diferenciados. No caso da população camponesa, a ausência de equipes de saúde da família adaptadas ao contexto rural, a inexistência de protocolos específicos para populações que vivenciam o contexto da Reforma Agrária e a negligência em relação às práticas tradicionais configuram um verdadeiro “não-direito”: a política existe no plano formal, mas não chega aos territórios.

Essa contradição torna-se ainda mais grave quando se observa que o próprio Estado, ao mesmo tempo em que falha em garantir acesso, criminaliza ou desvaloriza os mecanismos comunitários de cuidado. Guardiãs e Guardiões dos saberes populares e ancestrais, que sustentam redes locais de saúde, muitas vezes permanecem invisíveis nos cadastros oficiais, ou são tratadas como práticas “alternativas”, secundárias frente à medicina institucionalizada. Como argumenta Breilh (2006), trata-se de um padrão estrutural da modernidade capitalista: neutralizar saberes coletivos, desarticular estratégias populares e reproduzir desigualdades ao impor uma racionalidade única de cuidado.

O resultado é a persistência de uma contradição profunda: comunidades que constroem práticas de saúde enraizadas em seus territórios convivem com políticas que não as reconhecem, ou que chegam de forma fragmentada e intermitente. A distância não é apenas física, mas epistemológica e política. E é nesse hiato que se evidencia a determinação social da saúde: o fato de que o adoecimento e o cuidado não podem ser compreendidos fora das condições materiais de vida, do lugar ocupado pelos sujeitos nas hierarquias sociais e do peso da desigualdade na definição de quem vive e quem adoece.

As mesmas comunidades que precisam lidar com pneus, telhas e entulho também precisam viajar para ser atendidas, esperar por equipes que não chegam e repetir histórias em serviços fragmentados. A contradição deixa de ser uma coincidência e torna-se uma forma de cuidado (ou ausência dele), na qual o lugar onde se vive define o quanto do direito se realiza, uma materialização do racismo ambiental (ACSELRAD; MELO; BEZERRA, 2009).

As contradições aqui apontadas não têm como objetivo deslegitimar os avanços ou os potenciais dos territórios camponeses, mas sim contribuir para o reconhecimento de que o cuidado integral exige enfrentamento político, compromisso ético e sensibilidade coletiva. Nomear as falhas, os silêncios e os limites é parte da construção de alternativas reais, possíveis e enraizadas.

Manter a contradição como categoria ativa de análise permite visibilizar o que liga todos os blocos: um mesmo conflito estruturante atravessando corpos, relações, agroecossistemas, instituições e territórios. Metodologicamente, isso implica habitar o conflito como fonte de conhecimento (KOSIK, 1976), narrar fraturas sem apagá-las (RICOEUR, 1991; BENJAMIN, 1985) e sustentar uma escuta situada que reconhece assimetrias de poder na produção da saúde (HARAWAY, 1988; MONTERO, 2003). Politicamente, significa afirmar que não há saúde sem justiça, pois enquanto a universalidade for somente uma promessa e o cotidiano operar por seletividade, a contradição continuará existindo e alimentando as demandas para que se faça justiça.

4.12 ENTRE ESFORÇO, ESPIRITUALIDADE E VIOLÊNCIA: AS MÚLTIPLAS FACES DO ADOECIMENTO CAMPONÊS

Nós somos o grito que golpeia as janelas fechadas dos palácios.
Nós somos a mão que toca o manto da justiça que sempre nos escapa como miragem.
Com que nome batizamos nossa angústia?
Pureza, Isabel, Marta, Maria, Margarida, Roseli, Fátima, Adelaide ...
Quem algum dia inquiriu as nascentes da dor?
Carregamos pedras como penitentes e aprendemos com os olhos que as nascentes da dor vertem rios de lágrimas: Claras cordas de cristal e corte.
Não somos apenas mulheres que choram. Somos fecundas.
Somos as mulheres que vão parir a vida, quando a morte vos alcançar.
Nós somos a multiplicação das lutas como a Terra multiplica o cercal plantado.
Somos plantio e colheita. Somos a raiz da esperança.

Pedro Tierra - *Nós Todas*

4.12.1 corpos que adoecem pelo trabalho invisível: esforço, exposição e silêncio institucional

Nos territórios camponeses pesquisados, assim como em tantos outros territórios rurais, o adoecimento do corpo é parte de um ciclo cotidiano que mistura trabalho árduo, exposição ambiental intensa e ausência de reconhecimento institucional. São corpos que carregam o peso da lida com a terra, mas também o peso simbólico da invisibilidade social. Entre o sol intenso, a roça, o transporte de baldes, o manejo dos quintais, o cuidado com os filhos e netos e questões próprias do envelhecimento (muitas vezes precoce devido às condições de vida e trabalho), multiplicam-se as dores que não cabem em diagnósticos biomédicos convencionais. São dores nas costas, problemas nas vistas, problemas nos nervos. Questões que a Unidade Básica de Saúde não reconhece como adoecimento, mas que persistem e moldam o tempo e a qualidade de vida dos sujeitos.

A exposição dos olhos ao sol intenso e à poeira, sem proteção adequada, agrava os chamados “problemas de vista”, gerando desde quadros simples, como irritações e alergias oculares, até condições mais sérias, como baixa visão, visão monocular ou outras deficiências visuais. Esses problemas apareceram em diferentes relatos nos territórios estudados, mostrando que a saúde ocular é uma dimensão do cuidado frequentemente negligenciada. A dificuldade de acesso ao sistema de saúde, somada à inexistência de políticas públicas específicas para a população rural, inviabiliza o diagnóstico precoce e o acompanhamento necessário. O silêncio

institucional diante dessas realidades reforça o desamparo: o que poderia ser acolhido como consequência de um modelo de trabalho exaustivo e precário é, em geral, tratado como descuido pessoal ou falta de informação.

Esse quadro não é isolado. Estudos de saúde pública apontam que as doenças oculares estão entre as principais causas de limitação funcional no Brasil, mas seguem invisibilizadas nas políticas de atenção primária (ROCHA et al., 2014). No campo, esse cenário se agrava: a exposição ambiental intensa, o trabalho agrícola manual e a ausência de equipamentos de proteção individual não são reconhecidos como fatores estruturais de adoecimento, e sim como "condições naturais" do viver no campo. Essa naturalização, como observa Laurell (1995), faz parte do processo de ocultamento da determinação social da saúde, no qual corpos trabalhadores carregam as marcas das desigualdades.

A situação da saúde ocular nos territórios camponeses evidencia não apenas a desigualdade territorial, mas também uma limitação estrutural do próprio SUS. Ela expõe desigualdades históricas e a forma como o sistema ainda atua mais para tratar doenças já instaladas do que para preveni-las. Existem programas de rastreamento visual em escolas públicas do Distrito Federal, inclusive em áreas rurais. Mas eles são pontuais, alcançam apenas uma fração pequena dos estudantes e não garantem acompanhamento contínuo. As crianças fora da idade escolar não têm acesso a esse tipo de atendimento preventivo, só sendo encaminhadas a oftalmologistas diante de queixas evidentes, reforçando o caráter curativo das ações.

Entre os adultos, sobretudo os idosos, o cenário se agrava. Doenças como catarata, glaucoma e degeneração macular só recebem atenção quando os sintomas já comprometem de forma séria a autonomia e a qualidade de vida. Muitos chegam aos serviços apenas quando a visão já está comprometida, revelando o quanto o cuidado é tardio e reativo, em vez de preventivo. No Distrito Federal, levantamento mostrou que mais de 65% dos casos de cegueira estavam ligados à catarata, enquanto 6,4% tinham origem no glaucoma (ABE, 2021). Além disso, cerca de 20% dos pacientes só recebem o diagnóstico de glaucoma em estágios avançados (CORREIO BRAZILIENSE, 2025). A Secretaria de Saúde do DF registrou mais de 22 mil procedimentos oftalmológicos relacionados à doença apenas em 2024, mas esses números expressam a falha da prevenção: tratam-se, em sua maioria, de atendimentos tardios, quando a perda já é irreversível (SES-DF, 2025).

Esse quadro mostra como a prevenção ainda não é prioridade. Exames de rotina simples, como de acuidade visual ou de fundo de olho, poderiam evitar a progressão de muitos desses

quadros. Mas, sem equipes itinerantes, sem transporte público regular e sem estrutura para alcançar os territórios, a lógica que prevalece é a da reação tardia. Assim, o direito à saúde ocular se transforma em privilégio de quem consegue chegar antes ao sistema, e não em um cuidado universal, como preconiza o SUS. O contraste entre o princípio da universalidade e a experiência concreta das comunidades revela uma contradição central: enquanto a lei garante direitos iguais, a prática mostra que o cuidado ainda é seletivo e desigual.

O glaucoma é exemplo emblemático. Doença silenciosa e progressiva, é a principal causa de cegueira irreversível no Brasil e no mundo (GUEDES; CHAOUBAH, 2023). Seu diagnóstico precoce depende do acesso periódico a exames oftalmológicos, algo ainda distante para a população rural, onde barreiras geográficas, ausência de transporte e fragilidade da atenção básica inviabilizam o rastreamento (COSTA et al., 1998). Nos territórios pesquisados, participantes relataram que só descobriram a doença quando já apresentavam perda parcial da visão ou cegueira, revelando o caráter excludente de um sistema que falha em oferecer prevenção justamente onde ela é mais necessária.

Como destaca Cecílio (2001), a ênfase nos procedimentos e protocolos de alta complexidade acaba invisibilizando práticas simples de acompanhamento contínuo, como exames periódicos de fundo de olho e de acuidade, que preservariam a saúde a longo prazo. O problema não está apenas na ausência de serviços, mas na forma como a política pública organiza suas prioridades: o sistema investe em tratar cegueiras já instaladas em vez de garantir estratégias preventivas capazes de evitar sua ocorrência. Trata-se de uma contradição que coloca em xeque o princípio da integralidade e que, como analisa Paim (2009), reforça a lógica de um SUS que ainda responde mais fortemente às pressões urbanas e hospitalares do que às necessidades concretas da população camponesa.

Ao interpretar essas condições, Tambellini e Miranda (2021) lembram que a saúde não pode ser compreendida fora de seus condicionantes sociais e ambientais. A exposição ao sol, à poeira, ao vento, além do próprio caráter do trabalho agrícola, são fatores que determinam processos de adoecimento. A falta de políticas públicas específicas para mitigar esses riscos, com ações preventivas, acesso a equipamentos adequados e campanhas educativas voltadas ao campo, é parte da política de invisibilidade histórica que afeta os trabalhadores rurais. O problema não é individual, mas estrutural: o corpo camponês adoece pela combinação de exploração do trabalho, desproteção institucional e marginalização territorial.

Figura 57 - Faixa na entrada da Comunidade Agroecológica José Wilker pede que as pessoas passem mais de vagar de carro, para não levantar tanta poeira. Um morador da vizinhança, chacareiro, sofre de

Fonte: Acervo da pesquisadora, setembro de 2023.

A lógica que estrutura o cuidado no campo não reconhece essas formas de adoecer porque não reconhece o trabalho que as produz. Como o cuidado é informal, doméstico e comunitário, também o adoecimento é lido como algo "natural" ou "esperado". Essa naturalização silencia sofrimentos, bloqueia o acesso a direitos e perpetua desigualdades.

Durante as entrevistas e visitas de campo, foi possível observar que os sinais de esgotamento físico e mental estão presentes. O cansaço extremo, a insônia, a ansiedade e a dor crônica aparecem como parte da vida, e poucos desses sinais recebem acompanhamento médico adequado. São queixas consideradas pequenas demais para mobilizar o SUS, mas são justamente elas que, somadas, adoecem o território.

Isso está relacionado ao que Cecílio (2001) denomina de integralidade do cuidado, dimensões cotidianas do adoecer que não entram nas estatísticas oficiais nem nos protocolos do sistema, mas que corroem silenciosamente na saúde coletiva. O SUS, estruturado a partir de parâmetros biomédicos e centrado em doenças de maior gravidade, invisibiliza sofrimentos cotidianos que, embora aparentemente menores, se acumulam e resultam em um adoecimento crônico (Cecílio, 2001). No campo, esse silenciamento é ainda pior, pois a vida é atravessada por jornadas exaustivas de trabalho físico, sobrecarga de responsabilidades familiares e

ausência de suporte especializado, compondo um cenário onde as dores se tornam parte "naturalizada" da existência (Laurell, 1995).

Tanto nas oficinas realizadas pelo Projeto Margaridas do Cerrado quanto nas entrevistas e rodas de conversas para coletas de dados para a presente pesquisa foi recorrente a denúncia de que o sistema de saúde ignora as especificidades do corpo camponês. Uma mulher que planta, cuida da casa, cria filhos e netos, atua de diversas formas no território e participa de lutas políticas fora dele não é vista como uma trabalhadora com direitos, mas como uma dona de casa que pode esperar. Essa percepção atravessa as políticas públicas e molda o atendimento prestado.

Esse descompasso entre a realidade concreta e a forma como o Estado enxerga os sujeitos do campo é criticado por autoras como Daron (2003), que analisa como as políticas públicas frequentemente tratam as mulheres camponesas como "dependentes", ignorando seu papel central na produção da vida, da terra e da política. Na prática, isso significa que a sobrecarga de funções pelas mulheres, no acúmulo de tarefas como cuidar da lavoura, da família, do território e da militância política, não encontra reconhecimento nem em políticas de saúde ocupacional nem nos serviços básicos de atenção. Essa ausência de reconhecimento é, por si só, produtora de sofrimento psíquico e corporal, reforçando a tese de que o adoecimento é uma expressão da determinação social da saúde (BREILH, 2006; TAMBELLINI; MIRANDA, 2021).

Além disso, a invisibilidade do corpo camponês nas políticas públicas pode ser lida como uma continuidade histórica do processo de marginalização do rural perante os sistemas de saúde. Fleury (1989) já havia apontado que a universalidade do SUS, embora com avanços sem precedentes, encontra limites quando confrontada com territórios cujas necessidades não se encaixam nos moldes urbano-industriais do planejamento em saúde. O resultado é que as dores camponesas, físicas e emocionais, continuam a ser interpretadas como descuido ou ignorância, em vez de como produtos diretos das desigualdades estruturais que organizam o campo brasileiro.

Em síntese, o quadro analisado demonstra que o corpo camponês adoece não apenas pela dureza do trabalho físico ou pela ausência de infraestrutura, mas sobretudo pela permanência de um sistema de saúde que insiste em não reconhecer as especificidades do campo. A precariedade dos atendimentos, a invisibilidade da saúde ocular, a sobrecarga das mulheres e a ausência de políticas preventivas reiteram a lógica urbano-cêntrica do SUS e a continuidade histórica da marginalização da saúde camponesa.

As contradições observadas, entre prevenção e tratamento, entre discurso universalista e práticas seletivas, entre a retórica de equidade e a reprodução das desigualdades, revelam que a saúde no campo permanece subordinada às hierarquias sociais que organizam a vida no Brasil. Como defendem Breilh (2006) e Tambellini e Miranda (2021), é somente pela compreensão da determinação social da saúde que se pode enfrentar tais injustiças, recolocando a centralidade da vida, da coletividade e do território no desenho das políticas públicas. Reconhecer essa realidade não significa fragilizar os territórios, mas justamente fortalecer sua luta por direitos, denunciando as ausências institucionais e reafirmando que o Bem Viver não será possível enquanto o Estado insistir se manter em silêncio sobre as questões que, para os sujeitos do campo, são vitais.

4.12.2 Espiritualidade e saúde invisibilizada no território camponês

No meio da ausência institucional e da dureza do cotidiano, há uma dimensão do cuidado que raramente é reconhecida como parte do campo da saúde: a espiritual. Nos territórios camponeses, o sofrimento não é apenas físico ou emocional, pois atravessa dimensões subjetivas que dizem respeito ao sentido da vida, ao pertencimento, à fé e ao silêncio. O silêncio não é vazio, carrega memórias, traumas, esperanças.

As entrevistas realizadas tanto na Comunidade Agroecológica José Wilker quanto no Acampamento 08 de Março revelam que, diante da ineficácia do Estado e da precariedade do SUS, as populações mobilizam saberes que transitam entre o corpo e o espírito. A espiritualidade, nesse contexto, não se confunde com religião "institucionalizada" (ou organizada), mas se expressa como uma ética do cuidado cotidiano, uma forma de sustentar a vida em meio ao desamparo. São rezas, conversas entre os familiares ou os amigos, orações compartilhadas entre vizinhos, o culto da igreja do acampamento, momentos de silêncio para reflexão, jejum para os momentos em que o corpo carece de outros tipos de alimento para obter clareza espiritual, práticas coletivas e individuais, todas formas relatadas que servem como redes de apoio quando tudo o mais falha. Esse recurso a um cuidado espiritual, que é híbrido, situado e pragmático, constitui parte da produção de saúde nesses territórios, como destacam Dimenstein e Leite (2013) ao mostrar que, no campo, os arranjos de cuidado ultrapassam a clínica biomédica e se enraízam na vida comunitária.

Há também quem busque outros caminhos de amparo espiritual. Alguns mencionam a ida ao candomblé ou à umbanda, práticas que exigem deslocar-se até a cidade, pois não são realizadas dentro de nenhum dos dois territórios. Outros recorrem à missa, também na cidade, quando há celebração próxima. Para além das instituições religiosas, apareceram nas falas gestos mais silenciosos e íntimos: a caminhada pela mata, o banho de cachoeira, ou mesmo o mergulho no mar, quando a ocasião permite uma viagem a locais que possibilitem essas experiências, como forma de limpeza espiritual, reconexão consigo mesmo e com o todo em um nível espiritual.

Em comum, todas essas experiências são vividas como formas de reconexão, de recompor forças e encontrar sentido, independentemente de estarem vinculadas a tradições religiosas formais ou a práticas pessoais de espiritualidade. Vasconcelos (2009) lembra que a espiritualidade, inscrita na educação popular em saúde, pode ser compreendida como uma linguagem capaz de traduzir sofrimentos sociais em narrativas coletivas, reforçando vínculos comunitários e sustentando resistências frente às adversidades. Do mesmo modo, Mota e Trad (2011) analisam as práticas de cuidado nos terreiros de candomblé e mostram que ali se produzem sentidos de cura e solidariedade que dialogam com saberes ancestrais e coletivos.

A pluralidade dessas experiências aponta para uma pluralidade de saberes na qual fé, espiritualidade e práticas populares se tornam também tecnologias sociais de saúde. Falkenberg et al. (2014) sublinham que a educação em saúde coletiva, quando se abre a esses saberes, amplia a noção de integralidade e reconhece que a saúde não se restringe a indicadores epidemiológicos, pois se constrói no entrelaçamento de corpos, territórios e espiritualidades. Práticas que instituem o cuidado nos territórios, como rezas, as rodas de conversas, o jejum, as trocas de mudas e de saberes sobre plantas medicinais e os chás compartilhados em torno dessas vivências não são gestos isolados e aleatórios desprovidos de sentido, pois fortalecem a identidade e reafirmam a dignidade de populações historicamente marginalizadas.

Pesquisas recentes também reforçam que, para as populações rurais, espiritualidade e religiosidade não são elementos marginais, mas estruturantes da experiência de saúde. Brito et al. (2021), ao analisar comunidades do campo em Pernambuco, identificaram que a construção de “territórios saudáveis e sustentáveis” depende de reconhecer a centralidade da espiritualidade na vida cotidiana, não apenas como crença subjetiva, mas como prática de fortalecimento comunitário. Essa dimensão aparece como motor de resistência frente à exclusão histórica do SUS em territórios camponeses.

Além disso, estudos de Costa, Dimenstein e Leite (2015) sobre mulheres assentadas evidenciam que a espiritualidade é mobilizada como estratégia de suporte em saúde mental, funcionando tanto como prática de enfrentamento quanto como espaço coletivo de pertencimento. Ao valorizar rezadeiras, terreiros ou momentos de oração comunitária, essas populações ressignificam o sofrimento e produzem sentidos de cuidado que escapam ao enquadramento biomédico. Esse ponto se conecta ao argumento de Souza e Corrêa (2021), para quem o cuidado integral só é possível quando a dimensão espiritual é reconhecida como direito humano.

Por fim, é importante destacar que a produção acadêmica em saúde coletiva já vem insistindo na necessidade de acolher esses repertórios. Savassi, Almeida e Floss (2018), no livro *Saúde no caminho da roça*, mostram que ignorar as práticas espirituais do meio rural é desconsiderar uma parte fundamental do modo de vida camponês, onde corpo, trabalho, natureza e transcendência se entrelaçam. Portanto, quando uma comunidade escolhe orar, caminhar pela mata ou banhar-se no rio para aliviar suas dores, não se trata de superstição ou mero consolo, mas de práticas legítimas de cuidado que, ao mesmo tempo, protegem a saúde e reafirmam a identidade coletiva.

A saúde espiritual não aparece nos prontuários médicos, ela está presente nos relatos de quem enfrenta a dor sem diagnóstico, o luto sem acompanhamento e a solidão sem acolhimento. Como aponta David Le Breton (2013), o corpo é território simbólico, atravessado por marcas culturais, afetivas e existenciais. No campo, esse corpo adoecido encontra na espiritualidade uma forma de elaborar o sofrimento que o saber biomédico não alcança. Essas práticas, muitas vezes herdadas por linhagens femininas, fazem parte do que Langdon e Wiik (2010) chamam de sistemas médicos de atenção à saúde, nos quais a saúde é compreendida de forma integral, unindo corpo, espírito, ambiente e relações sociais. Nesse sentido, os autores afirmam que:

> Aqui, embora o sistema médico estatal seja o biomédico, que oferece serviços de saúde via Sistema Único de Saúde (SUS), a população, quando enferma, recorre a vários outros sistemas. Muitos grupos não procuram biomédicos, mas utilizam a medicina popular, outros utilizam sistemas médico-religiosos, outros, ainda, recorrem a vários sistemas ao longo do processo de doença e cura. Pensar o sistema de atenção à saúde como um sistema cultural de saúde ajuda compreender esses múltiplos comportamentos (LANGDON; WIIK, 2010, p. 179).

O espaço da roça, da mata e do quintal também se torna espaço de cura simbólica. O contato com a terra, com as plantas e com os ciclos naturais é frequentemente interpretado como expressão de fé e harmonia com algo maior. Essa dimensão não pode ser compreendida apenas

como “alternativa” ou “complementar”, pois é estruturante da vida camponesa. A saúde, nesse sentido, é uma experiência integrada que articula corpo, alma, território e coletividade.

Ao mesmo tempo, o silêncio que recobre o sofrimento psíquico também é expressão da violência. Muitas mulheres relataram, nas entrevistas, sintomas de ansiedade, insônia, sensação de opressão no peito e pensamentos intrusivos, sem que conseguissem encontrar espaço para nomear essas dores. O silêncio aparece como a ausência de linguagem possível dentro de um sistema que não reconhece o sofrimento como legítimo se ele não couber em uma síndrome ou em uma receita médica. Como alerta Czeresnia (1999), a saúde não é apenas ausência de doença, mas uma construção subjetiva e relacional, que exige escuta e reconhecimento da experiência vivida.

Esse silenciamento não é apenas a falta de palavras, mas um sintoma da exclusão social vivenciada pelos sujeitos nos territórios camponeses. Quando a dor não encontra tradução dentro dos códigos médicos, ela é invisibilizada, silenciada. E é aí que se dá uma dupla violência: a do sofrimento vivido e a do descrédito de quem fala sobre isso. Fiorin (2018), ao analisar a subjetividade de mulheres em sofrimento mental, mostra como o não-dito se acumula como um peso coletivo que, embora carregado individualmente, revela a ausência de reconhecimento institucional e político. Não se calar, em nesses contextos como esse, é um ato político de resgate da saúde.

Ribeiro (2023), em pesquisa recente sobre violências em contextos religiosos, evidencia que muitas mulheres relatam sentir-se silenciadas e desacreditadas, mesmo quando ousam falar. Esse silêncio imposto, que recobre tanto o corpo quanto a dimensão espiritual, é produzido por relações de poder que definem quem pode ser ouvido e quem deve permanecer calado. Santos (2008) observa que a Psiquiatria, historicamente, construiu um “monólogo da razão” sobre os corpos femininos, reduzindo experiências múltiplas a categorias patologizantes.

O silêncio, portanto, guarda diversos sentidos. Ele pode significar medo, vergonha, retraimento diante da violência ou simplesmente a impossibilidade de traduzir em palavras dores que escapam ao léxico biomédico. Barbosa (2006), ao discutir a depressão sob o viés da subjetividade, destaca que os sintomas carregam sentidos sociais e culturais que não cabem nos manuais diagnósticos, e justamente por isso demandam uma escuta sensível. Romper esse silêncio implica oferecer espaços de fala e escuta sensível, mas também significa reconhecer como legítimas experiências que emergem fora do enquadramento técnico-científico e que pedem outras formas de cuidado.

Sandra Faleiros (2010) argumenta que a escuta é um ato político, sobretudo nos territórios onde o Estado se faz presente apenas com ausências. A escuta do espiritual, do simbólico e do que escapa à objetividade clínica exige sensibilidade e ruptura com o modelo hegemônico. Na perspectiva do Bem Viver, conforme proposto por Acosta (2016), o cuidado não pode estar dissociado da espiritualidade, pois esta é parte fundamental da construção de sujeitos e comunidades em harmonia com a vida.

No entanto, o sistema de saúde brasileiro, mesmo com as políticas de Práticas Integrativas e Complementares, ainda falha em dialogar com essas formas de saber. A racionalidade biomédica, centrada na evidência técnica e nos protocolos padronizados, pouco reconhece a importância da espiritualidade como promotora de saúde. Quando o sofrimento não encontra eco nas instituições, ele se aloja nos corpos, nas casas, nas palavras não ditas. E se transforma em adoecimento.

O que está em jogo não é apenas ampliar o acesso a medicamentos ou especialistas, mas ampliar a escuta, reconhecer outras epistemologias do cuidado e compreender a espiritualidade como uma dimensão legítima da saúde. Isso não se faz com cartilhas ou treinamentos padronizados, mas com presença, humildade e vínculo. Como reforça Maria Paula Meneses (2004), descolonizar a saúde implica validar as formas locais de viver, curar e explicar o sofrimento.

Nos territórios camponeses, as raízes curam. E não apenas as das plantas medicinais, mas as raízes simbólicas de pertencimento, ancestralidade e espiritualidade. Quando o Estado silencia, são essas raízes que sustentam. E ao mesmo tempo em que o silêncio adoece, ele também pode ser espaço de elaboração, desde que acompanhado, reconhecido e acolhido. A saúde espiritual, invisível aos olhos da política pública, é profundamente visível para quem a vive, representando não apenas uma forma de resistência, mas de reinvenção da vida diante do abandono.

As realidades apresentadas ao longo desta seção revelam que a saúde nos territórios camponeses não pode ser compreendida a partir de categorias hegemônicas e fragmentadas. Adoecer no campo não é apenas uma questão biológica, mas também política, ambiental, relacional e espiritual. O fechamento de espaços coletivos de cuidado, o uso silencioso de práticas que ferem a terra, a sobrecarga dos corpos femininos e a negação institucional do sofrimento cotidiano evidenciam os trajetos interrompidos do cuidado, tensionando o ideal do Bem Viver com as contradições do real.

Ao mesmo tempo, há estratégias de resistência que não se limitam a reivindicações institucionais, mas se enraízam na espiritualidade, na ancestralidade e na solidariedade territorial. São práticas de cura que resistem ao abandono, mesmo quando o Estado se ausenta ou quando a própria comunidade falha. Reconhecer essas contradições não é fragilizar os territórios camponeses, mas sim fortalecer a possibilidade de um cuidado enraizado, integral e transformador. Nomear as dores é também abrir espaço para reinventar os caminhos de cura.

4.12.3 A dor que nos atravessa: quando a pesquisa encontra a história da pesquisadora

No primeiro dia de realização das entrevistas de campo, a escuta aconteceu antes mesmo de ligar o gravador. Era ainda uma conversa inicial, um tempo de aproximação, de cuidado com o consentimento, de explicação sobre os objetivos da pesquisa. Eu disse que a entrevista trataria sobre saúde, educação e vida no território. Ela respondeu que não tinha boas experiências com essa parte da vida, a da saúde. Perguntei por quê. E o silêncio que se seguiu trouxe consigo uma história tão densa e atravessada por violências que seria impossível não escrever este relato.

Essa mulher teve o primeiro filho aos doze anos de idade, após ser vítima de abuso sexual praticado por um homem já adulto. Ela contou que ele havia oferecido um refrigerante (dentro, alguma substância entorpecente) e, sob efeito disso, praticou o ato. Ela não sabia o que era sexo. Não havia tido acesso à educação sexual. Vinha de uma família conservadora, que não conversava sobre o corpo, sobre proteção, sobre consentimento. Do abuso resultou uma gestação. Ficou “mal falada” pelos vizinhos, parentes. Abandonou a escola. Com a família também não houve diálogo. Foi levada para o hospital para parir sozinha, sem acompanhante, sem apoio, sem escuta. Seus pais não a perdoavam pelo que ela “tinha feito”, mas ela não sabia qual era o seu crime ou pecado, já que não tinha memória nenhuma do ocorrido.

Na maternidade, novas violências vieram. A equipe médica deixou-a em trabalho de parto por horas, sem assistência. Ouviu comentários do tipo “na hora de fazer foi bom, agora aguenta!”, mesmo sem compreender do que estavam falando, pois sequer entendia como havia engravidado. A criança nasceu após horas em sofrimento fetal e faleceu logo após o parto. Ela mesma sangrou profusamente e entrou em coma após o parto, acordando somente vários dias depois.

A dor da perda do filho, somada à violência obstétrica e ao silêncio da família, produziu marcas profundas. Disseram-lhe que ela só seria feliz quando tivesse outro filho, ignorando completamente o sofrimento que lhe atravessava. Naquele corpo de menina violentada e silenciada, se inscrevia uma história de múltiplas violações.

Esse momento de escuta despertou em mim algo profundo. O que ela relatava ecoava, em parte, a minha própria história. Não se tratava de uma simples coincidência, mas de um reflexo cruel de um sistema que naturaliza e perpetua a violência contra meninas e mulheres, sobretudo nas periferias e nos territórios rurais onde o cuidado é sistematicamente negado.

As violências que habitam os territórios não ficam restritas às falas das entrevistadas. Elas nos atravessam. Atravessam quem escuta, quem pesquisa, quem escreve. Ao contrário do que prega a falsa neutralidade científica, o campo de pesquisa é um lugar de afetos, de encontros, de dor compartilhada. Não é possível escutar uma mulher vítima de violência sexual, familiar, institucional e médica, e não reconhecer os ecos dessa história na própria trajetória.

O conceito de polivitimização desenvolvido por Finkelhor et al. (2005; 2007) ajuda a compreender esses atravessamentos. Ele descreve situações em que um indivíduo, especialmente crianças e adolescentes, é vítima de múltiplas formas de violência simultaneamente ou ao longo do tempo, tais como abuso sexual, negligência familiar, violência física, institucional, entre outras. Essas múltiplas vitimizações não apenas se somam, mas interagem entre si, agravando os efeitos psicológicos, sociais e de saúde ao longo da vida. O caso relatado pela participante da pesquisa é um exemplo cruel dessa sobreposição de danos, que se inicia cedo e se perpetua na forma de silêncios impostos, vergonhas introjetadas e violências normalizadas.

A ausência de políticas públicas que acolham, protejam e escutem as mulheres é parte do problema. A saúde ginecológica e obstétrica nos territórios camponeses é marcada por negligência ou violência, geralmente estando ausente um cuidado real. As memórias que emergem dessas experiências não são de carinho ou reconexão com o corpo, mas de dor, abandono e revitimização. Mesmo quando o parto é bem-sucedido, o trauma do processo persiste. A memória positiva, quando existe, se vincula aos filhos, não ao sistema que deveria ter garantido um nascimento digno.

O impacto desse tipo de escuta também reverbera na saúde mental da pesquisadora. As histórias ouvidas ecoam memórias pessoais, reacendem dores que não estavam esquecidas, mas talvez adormecidas. Elas provocam adoecimentos, exigem elaborações e forçam a lidar com as fronteiras frágeis entre o papel profissional exigido pela pesquisa e a experiência subjetiva.

Como afirma Veena Das (2007), o trauma não é apenas um evento isolado, mas algo que se instala na linguagem, nas relações e nos cotidianos, inclusive no cotidiano da pesquisa.

Entretanto, nos territórios onde o Estado falha, outras formas de cuidado emergem. Oficinas e encontros organizados pelas próprias mulheres, como nas atividades do Projeto Margaridas do Cerrado, se tornaram espaços de escuta e partilha. Nesse contexto, foi possível reconstruir narrativas, revisitar histórias de dor sob uma nova perspectiva, oferecer apoio mútuo. Ao reconhecer na dor da outra um espelho da sua própria, as mulheres encontram meios de elaboração e resistência.

Esses espaços cumprem um papel que os serviços públicos não alcançam: o de escutar com humanidade. Eles possibilitam que o trauma seja narrado, que a violência deixe de ser segredo, que a culpa mude de lugar. São momentos de construção coletiva de outras formas de viver, resistir e sonhar. São espaços de cuidado popular, onde o silêncio é rompido e onde o futuro é replantado.

Quando as mulheres compartilham suas dores, mesmo entre lágrimas e silêncios, constroem um saber que escapa à clínica e à medicina formal. É um saber de corpo, de memória, de sobrevivência. Essa partilha é um dispositivo terapêutico ancestral. Ajuda a ressignificar a dor, a nomear o que antes era apenas sensação difusa, a romper com a solidão das violências não ditas. E mais: pode ajudar a prevenir, a denunciar, a agir coletivamente para que outras não passem pelas mesmas violências.

Nas oficinas com as mulheres dos territórios, muitas vezes a escuta mútua era o maior gesto de cuidado. Não havia médicos, nem psicólogos. Mas havia acolhimento, havia tempo, havia corpo presente. A ausência das políticas públicas foi, em parte, compensada por práticas comunitárias de afeto e apoio, ainda que limitadas. A esperança vinha da construção de narrativas alternativas: de que é possível viver de outro modo, de que é possível romper os ciclos de dor, de que é possível, mesmo diante da morte simbólica, reconstruir a vida.

Se decidi escrever esta seção, foi porque compreendi que não há como falar de Saúde no Campo sem falar da dor que nos atravessa. Nem sempre a pesquisadora escapa ilesa do campo. E tudo bem. Às vezes, é necessário reconhecer que também estamos feridas, e que esse reconhecimento pode ser, também, epistemológico. A dor, nesse contexto, é também categoria de análise, é também testemunho da realidade.

A minha trajetória de infância já conhecia as violências e múltiplas violações de direitos. A escuta da outra reabriu memórias que não estavam enterradas, apenas adormecidas. Mas foi também essa escuta que me ajudou a compreender o poder do encontro, da palavra, da partilha.

Talvez este relato não tenha respostas ou as reflexões teóricas e metodológicas que deveria abordar. Mas ele traz elementos que importam. E, no fundo, é isso que a pesquisa também deve ser: uma travessia honesta entre a pesquisadora, as participantes da pesquisa, as feridas, memórias, histórias compartilhadas e a possibilidade de um futuro em que nenhuma menina precise ter sua infância arrancada. Essa reflexão é, portanto, parte desse processo. É uma denúncia, um desabafo, uma elaboração. Mas é, sobretudo, uma semente de escuta para que outras mulheres, no Campo e fora dele, possam também se reconhecer, se cuidar e resistir.

4.13 ESCUTAR É SEMEAR: SÍNTESE E CAMINHOS DA SAÚDE NO CAMPO

Tambor no meu peito faz o batuque do meu coração!
Percebi que a cada minuto
Tem um olho chorando de alegria e outro chorando de luto
Tem louco pulando o muro, tem corpo pegando doença
Tem gente rezando no escuro, tem gente sentindo ausência!

O Teatro Mágico - *Eu Não Sei Na Verdade Quem Eu Sou*

Ao longo deste capítulo, tornou-se evidente que o que adoece não é apenas o corpo individual, mas o corpo coletivo atravessado por ausências, silenciamentos, disputas e resistências. O que se produz como cuidado são vínculos, saberes, afetos e práticas cotidianas enraizadas no território.

Nos caminhos percorridos, foi possível reconhecer que as lacunas do Estado não significam ausência de cuidado. Ainda que as políticas públicas tenham historicamente negligenciado os territórios camponeses, a escuta dos sujeitos e a análise das experiências vividas revelam que o cuidado nunca cessou. Ele persiste, apesar das ausências, como gesto cotidiano, força coletiva, reinvenção dos saberes. Entre o mutirão e a reza, o chá e o silêncio compartilhado, o plantio e a roda de conversa, outros modos de produzir saúde brotam e resistem.

A busca é vivenciar a saúde como equilíbrio entre o corpo, o ambiente, a espiritualidade, o trabalho e as relações sociais. Essa concepção, ainda que distante dos protocolos biomédicos, não é menos legítima. Ao contrário, ela se ancora em uma racionalidade enraizada na vida, no

pertencimento e na ancestralidade, dimensões muitas vezes apagadas pela lógica vigente da saúde pública. Como afirmam Czeresnia, Maciel e Oviedo (2013), os sentidos da saúde são sempre mediados por valores, contextos e experiências concretas, e não podem ser reduzidos a uma única lógica uniforme.

A ausência ou insuficiência do Estado, evidenciada pelas lacunas históricas nas políticas de saúde para populações do campo, se traduz em negligência institucional, nas desigualdades de acesso e na exclusão social. Como discutido com base em Tambellini e Miranda (2021), a teoria da determinação social da saúde permite compreender as formas pelas quais os processos de adoecimento e de cuidado são atravessados por fatores econômicos, ambientais, culturais e territoriais. O sofrimento não é, portanto, um acaso individual, mas expressão concreta de uma estrutura que desorganiza o tecido da vida coletiva.

Apesar disso, os territórios camponeses são espaços de produção de saúde, de reinvenção de cuidados, de construção de práticas que desafiam o modelo biomédico. A memória biocultural da espécie humana (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015) emerge como força vital nesse processo, ao manter vivas práticas ancestrais de cura, conhecimento sobre plantas medicinais, modos de organização coletiva e espiritualidades que sustentam o viver. A saúde se expressa no uso consciente das plantas medicinais, nas rezas, no mutirão que limpa o lote, nos momentos de escuta coletiva, no plantio agroecológico, no acolhimento da infância.

O Bem Viver, enquanto horizonte ético e político (ACOSTA, 2016), oferece uma chave potente para compreender essa outra racionalidade da saúde: uma lógica que não busca apenas remediar o corpo adoecido, mas cultivar a vida em todas as suas dimensões. O que se observa nos territórios pesquisados é que o cuidado não se limita à atenção médica; ele é relacional, comunitário, atravessa a terra, a água, o tempo e a espiritualidade. Escutar essas vozes, como propõe Maria Paula Meneses (2020), é também reconhecer a existência de sistemas epistêmicos historicamente silenciados, e abrir espaço para um diálogo intercultural que valorize outras formas de saber e de viver.

Nas experiências analisadas, a saúde camponesa emerge como um campo de disputas, mas também de criação. Há, por um lado, o adoecimento causado pelas condições de vida, pelo acesso precário ao SUS, pela exposição ao agrotóxico e pela sobrecarga de trabalho. Por outro, há práticas de resistência cotidiana: o uso dos quintais agroflorestais como espaço de cura; o cultivo de saberes compartilhados em rodas, oficinas e rezas; a escuta ativa como ferramenta de cuidado; e a construção de redes solidárias que amparam os corpos e os afetos. As parcerias,

as iniciativas autônomas, e o protagonismo das mulheres são parte desse movimento coletivo de reconexão entre saúde, território e dignidade.

Conceber a saúde dessa forma implica um reposicionamento ético e político: não se trata de "levar saúde" às comunidades, mas de reconhecer os sistemas de saúde que nelas já existem, ainda que fora dos marcos institucionais. Trata-se de escutar com atenção o que a terra, os corpos e os sujeitos dizem, de semear práticas que fortaleçam a autonomia e de caminhar com as comunidades na construção de políticas públicas que não sejam apenas paliativas, mas transformadoras.

Ao fim deste capítulo, é possível afirmar que pensar a saúde no campo exige mais do que adaptar serviços às realidades rurais: exige descolonizar olhares, desconstruir hierarquias epistêmicas, desafiar modelos hegemônicos e aprender com os saberes que florescem no chão do cerrado. Escutar é um ato político. E, como nos ensinam os povos da terra, escutar é também semear vínculos, pertencimento e cuidado.

O percurso deste capítulo busca defender que a saúde, nos territórios camponeses, é simultaneamente prática cultural, campo de disputa política e expressão das condições estruturais que sustentam (ou ameaçam) a vida. Ao articular a crítica ao modelo biomédico, o reconhecimento das práticas populares e a análise da determinação social da saúde, a defesa é que não há possibilidade de política pública eficaz sem a escuta e a valorização dessas racionalidades locais. Mais do que um tema setorial, a saúde é uma dimensão concreta do Bem Viver: liga-se à soberania alimentar, ao direito à terra, à preservação ambiental e à autonomia das comunidades. Essa compreensão amplia o horizonte da própria tese, e convida a pensar as políticas sociais como pactos de vida. Lutar pela saúde é lutar, ao mesmo tempo, por dignidade, território e futuro.

A saúde, tal como vivida e defendida nos territórios camponeses, não pode ser entendida sem a relação íntima com os temas explorados nos demais capítulos. A resistência ao modelo biomédico, a valorização das práticas populares e a crítica às desigualdades institucionais encontram eco nas reflexões sobre o direito à terra, a soberania alimentar e a preservação dos saberes ancestrais. A análise aqui apresentada fornece subsídios concretos para compreender, no Capítulo 5, como as desigualdades se materializam no corpo e no território, e para reconhecer, no Capítulo 6, as vozes das mulheres, crianças e coletivos como guardiãs do cuidado e da memória. Assim, o capítulo cumpre dupla função: fortalecer o debate específico sobre saúde e ampliar o horizonte de compreensão da tese como um todo, mostrando que o Bem

Viver é, também, um projeto de saúde integral, enraizado no território e sustentado pela coletividade.

CAPÍTULO 5 – AGROECOLOGIA, SABERES TRADICIONAIS E BEM VIVER COMO PRÁTICAS DE ENFRENTAMENTO DAS DESIGUALDADES

Quando voltares pra terra procure logo um canteiro
Plante um pezinho de sonho
Mas não o deixe sozinho
Chame a comadre, o compadre
Chame os parentes mais próximos
Também os desconhecidos
Crianças, jovens, adultos, idosos
Operários, camponeses um jardineiro amigo
Que estejam todos presentes
Antes do sol se cobrir
Porque o tempo é sagrado
Quando o fardo é prosseguir
Antes de pegar a estrada explique com atenção
Quero pedir a vocês que cuidem bem deste sonho
Porque as ervas daninhas não gostam da plantação
Não deixem faltar adubo nem água e nem carinho
Pois quem caminha sozinho não sabe pra onde ir
Mas se vamos de mãos dadas na arte de replantar
Vamos descobrindo já: todo fruto que brotar
Tem que ser pra repartir

Zé Pinto – *Antes do sol se cobrir*

5.1 INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO

As desigualdades sociais que persistem nas sociedades de hoje não surgiram por acaso. Elas têm raízes profundas no colonialismo, no patriarcado e no capitalismo, que continuam estruturando nossas relações sociais. No Brasil, essas desigualdades se manifestam de forma ainda mais dura no meio rural, onde o acesso à terra, a valorização dos saberes tradicionais e o direito às políticas públicas seguem sendo negados. Como aponta Dussel (2013), essas desigualdades não são falhas do sistema, mas sim parte de seu próprio funcionamento; ou seja, são estruturais.

Nesse sentido, o capitalismo perpetua as desigualdades e injustiças sociais a partir de sua própria estrutura e de seu próprio funcionamento (POLANYI, 2000). Essa perspectiva se alinha ao que Quijano (2005) conceitua como "colonialidade do poder", no qual as hierarquias globais surgidas com a colonização continuam operando por meio do capitalismo racializado. Também Silvia Federici (2017) contribui para essa compreensão ao demonstrar como a

subordinação das mulheres e o controle dos corpos foram centrais para a consolidação do capitalismo moderno.

Este capítulo parte da realidade dos territórios camponeses do Distrito Federal, especificamente o Acampamento 08 de Março e a Comunidade Agroecológica José Wilker, os dois territórios investigados na pesquisa, que enfrentam essas desigualdades por meio de práticas agroecológicas, modos de vida coletivos e estratégias de resistência ligadas ao próprio território e aos sujeitos que nele habitam e que o transformam, tirando dali seu sustento e seus sonhos de futuro mais digno. Como analisa Porto-Gonçalves (2006), os territórios são arenas de disputa entre diferentes racionalidades, e é justamente nesse embate que emergem formas alternativas de vida.

Como formas de enfrentar as desigualdades nas suas mais variadas formas de manifestação as comunidades constroem alternativas baseadas no cuidado com a vida, na partilha dos saberes e na defesa de outras formas de existir nos territórios. A agroecologia, os saberes tradicionais e o Bem Viver, nesse contexto, são práticas vividas, políticas do cotidiano que buscam romper com os padrões que mantêm a exclusão. Como propõe Meneses (2020), reconhecer os saberes produzidos por esses sujeitos é fundamental para questionar a lógica dominante e abrir espaço para outras formas de conhecimento. Nesse sentido, autores como Gudynas (2011) e Walsh (2010) mostram como o Bem Viver e a interculturalidade desafiam os pressupostos do progresso moderno, valorizando a pluralidade de mundos possíveis e modos de viver e coexistir com essas possibilidades.

O objetivo aqui é analisar essas práticas como formas concretas de enfrentamento das desigualdades. A proposta entende os territórios como lugares de disputa simbólica, material e de saberes, como chão vivido onde são construídas alternativas reais para a construção de novas possibilidades, apesar das desigualdades, das contradições no próprio interior dos territórios e dos desafios impostos pelas políticas excludentes, pela pressão do agronegócio e pelas limitações do Estado.

A escolha de articular agroecologia, saberes tradicionais e Bem Viver parte da compreensão de que essas práticas estão conectadas e alinhadas aos modos de vida nos territórios e às lutas ali empreendidas. Elas se constituem de resistências que valorizam formas de conhecer, cuidar, plantar e viver que fogem da lógica produtivista. Como afirma Leff (2006), é na articulação de saberes diversos que encontramos caminhos para sociedades mais justas e sustentáveis. Altieri (1989), um dos pioneiros da agroecologia, também destaca como essas

práticas, além de desafiarem o modelo produtivista, também propõem outra ciência, baseada na diversidade e na justiça social.

Este capítulo se organiza em torno de três eixos temáticos: as desigualdades estruturais, as práticas populares de resistência e enfrentamento das desigualdades, ancoradas na Agroecologia, e o Bem Viver como horizonte ético e político. Nos primeiros cinco tópicos (5.1 até 5.5), o foco recai sobre as múltiplas dimensões da desigualdade, tanto a histórica, econômica, política e simbólica, bem como sobre os olhares interseccionais que precisam ser considerados, abordando desde a origem da propriedade privada até os mecanismos institucionais que perpetuam a exclusão nos territórios camponeses.

As seções seguintes (5.6 até 5.9) exploram a Agroecologia como forma de resistência e reconstrução da vida, destacando saberes insurgentes, vínculos com a terra, cuidado e justiça territorial. Por fim, as seções 5.10 até 5.15 apresentam o Bem Viver como horizonte coletivo que orienta essas práticas, articulando dignidade, memória, afeto, racionalidade ecológica e escuta como fundamentos para outras formas de existência nos territórios. A estrutura do capítulo reflete o entrelaçamento entre crítica social, práticas cotidianas e projeto de mundo coletivo dos povos que habitam os territórios pesquisados.

5.2 O NASCIMENTO DAS DESIGUALDADES E A INVENÇÃO DA ESCASSEZ

Já descobri
Qual projeto que roubou o nosso chão
A nossa paz, nossa saúde, educação
A nossa guerra não vai ser para o seu bem

Zé Pinto - *Pra onde vou*

Houve um momento simbólico na história da humanidade em que um pedaço de terra foi cercado pela primeira vez. Não porque fosse necessário, mas porque alguém decidiu traçar um limite e declarar que aquele pedaço, até então comum, passaria a ter dono (POLANYI, 2000; WOOD, 2011). A partir dali tudo o que antes era compartilhado (água, abrigo, alimento, saber) tornou-se propriedade. E o mundo, que era vasto e abundante, passou a conviver com escassez para muitos e abundância somente para alguns (HARVEY, 2016).

Essa cena, imaginada e ao mesmo tempo historicamente concreta, nos ajuda a compreender o que está na base das desigualdades que estruturam o mundo moderno. A desigualdade não surge da diferença natural entre os seres humanos, nem de uma suposta meritocracia originária (FRASER; JAEGGI, 2020). Ela nasce da ruptura política e simbólica que institui a propriedade privada da terra como fundamento da organização social (MARX, 2011). Como afirma Rousseau (2001), foi aquele que delimitou pela primeira vez um pedaço de terra e declamou propriedade sobre ele, ao dizer que aquele pedaço lhe pertencia exclusivamente, quem inaugurou a desigualdade. E essa afirmação só se consolidou porque encontrou quem acreditasse nela, ou quem fosse obrigado a aceitá-la.

Essa ruptura não se limita à propriedade da terra, mas se desdobra em múltiplas camadas, sejam elas econômicas, políticas, epistêmicas ou existenciais (QUIJANO, 2005; MENESES, 2020). Quando a terra é cercada, não se fecha apenas o território, mas também os caminhos do comum, da coletividade, da circularidade da vida. A propriedade transforma o vínculo em contrato, a morada em posse, o alimento em mercadoria, o saber em diploma (DE ANGELIS, 2007). A escassez, nesse contexto, não é resultado de falta, mas de concentração e negação (ACOSTA, 2016).

Foi nesse contexto, propício para o controle e a exploração, que nasceu o sistema capitalista. Como analisa Karl Marx (2011), o capitalismo não surgiu da troca livre entre sujeitos iguais, mas da violenta expropriação dos meios de vida daqueles que antes viviam da terra, da pesca, das florestas e dos saberes comunitários. Esse processo, que ele nomeia como "acumulação primitiva", se baseia na separação dos trabalhadores dos seus meios de produção. Ou seja, na transformação de pessoas autônomas em sujeitos dependentes do salário para sobreviver.

Mas o que Marx (2011) nomeia como momento "primitivo" nunca deixou de acontecer. Como atualiza David Harvey (2016), essa dinâmica segue ativa na forma daquilo que chama de "acumulação por despossessão": a lógica pela qual o capital se mantém através da permanente expropriação de bens comuns, da privatização dos serviços públicos, da mercantilização da natureza e do saber. O capitalismo é um sistema que precisa produzir escassez para sobreviver e, para isso, transforma tudo o que pode em mercadoria.

Essa invenção da escassez é também uma invenção da inferioridade. O capitalismo se consolidou como sistema global ao se valer da lógica colonial para produzir hierarquias raciais, de gênero e epistemológicas de algumas nações sobre outras. Como argumenta Enrique Dussel (1977), a modernidade europeia construiu a sua identidade como superior justamente ao

desumanizar os outros povos. Assim, a colonialidade não é um efeito colateral do capitalismo, mas um dos elementos fundamentais, que possibilitam que o capitalismo continue existindo e se perpetuando.

Essa colonialidade se expressa também na forma como os saberes foram hierarquizados. O conhecimento eurocentrado, codificado, acadêmico e masculino passou a ser considerado o único legítimo. Como observa Maria Paula Meneses (2008), esse processo deu origem ao que chamamos de epistemicídio: o assassinato sistemático de outras formas de saber, de narrar, de explicar o mundo. Os povos originários, africanos, camponeses e mulheres foram empurrados para as margens do saber oficial, mesmo sendo os principais sustentáculos da vida em muitos territórios.

O resultado é um mundo que nega a sua própria diversidade para sustentar a ficção da escassez. Como denuncia Enrique Leff (2006), essa racionalidade dominante reduziu o sentido da vida à produtividade, ao lucro e ao cálculo. A natureza passou a ser vista como recurso, na mesma medida em que os corpos passaram a ser enxergados como força de trabalho e as relações como contratos. Nesse modelo, a escassez não é um problema a ser resolvido, mas um instrumento de dominação. Quanto mais escasso for algo (terra, água, tempo, dignidade), maior seu valor de troca, seu controle e seu potencial de lucro (LEFF, 2006).

Nos territórios camponeses pesquisados foi possível identificar que esse sistema se revela tanto nas ausências impostas quanto nas resistências criadas. Não porque há escassez de comida, de cuidado, de saberes. Mas sim porque há ausência de políticas públicas que reconheçam e respeitem a organização local da vida. Há desvalorização do que é produzido com a terra, com o corpo e com a escuta. Há uma violência simbólica constante que trata a abundância popular como carência e, por isso mesmo, tenta controlá-la.

A desigualdade é o próprio motor que coloca todo o sistema em funcionamento, e não uma falha, consequência desse mecanismo, como alguns querem levar a crer. A perpetuação das desigualdades no interior do capitalismo é inerente a ele. Como aponta Silvia Federici (2017), o capitalismo sempre precisou do trabalho invisível das mulheres, do silêncio das comunidades, da submissão dos corpos racializados para se expandir. A caça às bruxas, a destruição de redes comunitárias, a criminalização da medicina popular e a imposição da família patriarcal não foram eventos isolados, mas dispositivos estruturais para consolidar um mundo no qual poucos decidem e muitos obedecem.

Quando observamos hoje uma família camponesa tendo que lutar para ter direito à água potável, quando vemos uma raizeira sendo tratada como ameaça em vez de como guardiã do

saber, quando escutamos que um território produtivo não pode receber apoio porque está "irregular", estamos diante das múltiplas faces da escassez fabricada. Um sistema que, para se manter, precisa convencer que não há para todos. Que é preciso competir, selecionar, hierarquizar. Que uns devem ganhar e outros perder.

Romper com essa lógica exige mais do que acesso a bens. Exige recuperar o sentido de comunidade, de circularidade e de abundância que sustentou os povos por séculos. Como propõem os horizontes do Bem Viver (ACOSTA, 2016; WALSH, 2010), é preciso recusar o abismo como destino. A terra não nasceu para ser cerca, o saber não nasceu para ser silenciado. A vida não nasceu para ser medida em lucro.

Nos rostos das mulheres que curam com as ervas, nas mãos que preparam o alimento coletivo, nos mutirões que levantam casas e hortas, nos cantos que celebram a colheita, há uma afirmação radical: a desigualdade não é natural. E por isso, pode e deve ser enfrentada, combatida e superada.

5.2.1 Desigualdades entrelaçadas no campo: uma leitura interseccional dos territórios camponeses

As desigualdades que atravessam os territórios camponeses brasileiros não operam de forma isolada. Elas se entrelaçam, sobrepõem e se retroalimentam, compondo um sistema complexo de exclusões que atinge os sujeitos conforme seu pertencimento de classe, raça, gênero e geração. Compreender essa realidade exige uma abordagem interseccional, capaz de revelar como a combinação de diferentes marcadores sociais aprofunda as formas de opressão, precarização e silenciamento que recaem sobre determinados corpos e territórios.

A desigualdade de classe, no campo brasileiro, é um traço estrutural marcado por séculos de concentração fundiária, informalidade no trabalho e exclusão da cidadania plena. Desde o período colonial, a terra foi distribuída seletivamente a poucos, por meio das sesmarias e, posteriormente, pela legislação que instituiu a compra como única forma legal de acesso à propriedade. A Lei de Terras de 1850, como analisado por Maia (2013), institucionalizou esse processo ao transformar a terra em mercadoria, impossibilitando o acesso das classes populares aos meios de produção. Esse modelo excludente resultou em um sistema rural baseado na desapropriação dos corpos e na negação da dignidade, resultando em desigualdades materiais que ainda hoje estão presentes no cotidiano das populações camponesas.

Essa lógica de expropriação não se restringe à dimensão fundiária. Ela também se expressa na informalidade das relações de trabalho, na ausência de previdência social, no trabalho sazonal e mal remunerado, na exclusão dos direitos laborais e na invisibilidade do trabalho coletivo realizado por famílias camponesas. Como analisam Carneiro e Castro (2007), as desigualdades sociais são construídas historicamente e não se resumem à renda: implicam também na negação do prestígio, do reconhecimento, da educação de qualidade, da participação política e do acesso à saúde. No meio rural, essas negações são intensificadas pela distância geográfica e simbólica entre os territórios camponeses e os centros decisórios do Estado (SILVA, 1999).

Embora o campesinato integre a classe trabalhadora, ele nem sempre foi reconhecido como tal pelas grandes correntes da teoria crítica. A ênfase da tradição marxista na classe operária urbana levou, muitas vezes, à marginalização das formas de vida rural, compreendidas como “atrasadas” ou “transitórias”. Como argumentam Mendonça e Thomaz Júnior (2004), essa abordagem desconsidera que o trabalho camponês se estrutura de modo distinto, articulando dimensões produtivas, culturais, espirituais e territoriais que escapam à lógica fabril e à racionalidade do capital industrial. Essa invisibilização teórica contribuiu para o apagamento político do campesinato e para sua sub-representação nas pautas da esquerda tradicional.

A desigualdade racial constitui outro eixo estrutural da exclusão no campo. O racismo, no Brasil é um sistema ativo que organiza o acesso à terra, ao crédito, à saúde, à educação e ao reconhecimento simbólico. As populações negras e indígenas foram sistematicamente privadas da posse da terra e continuam a enfrentar obstáculos concretos para a permanência nos territórios, para a transmissão de seus saberes e para o exercício da cidadania plena. Como apontam Acselrad, Melo e Bezerra (2009), o racismo está entranhado nas instituições e molda as oportunidades de forma desigual, consolidando hierarquias sociais a partir de critérios étnico-raciais historicamente construídos.

Essa lógica de exclusão se materializa nos dados: índices de analfabetismo mais elevados, maior insegurança alimentar, menor acesso a políticas públicas e forte invisibilidade nos espaços de decisão política. A crítica ao conceito de “raça”, enquanto categoria biologizante, também se mostra necessária. Como analisa Silva (2002), a raça é uma construção histórica a serviço da dominação, utilizada para justificar a desigualdade a partir de traços fenotípicos. No meio rural, essa construção é potencializada pela combinação com a pobreza e o isolamento, produzindo o apagamento das contribuições históricas das populações negras e indígenas à cultura, à agricultura e à resistência no campo.

A desigualdade de gênero, por sua vez, é uma das formas mais persistentes e naturalizadas de exclusão nos territórios camponeses. As mulheres do campo enfrentam múltiplas violências: são invisibilizadas em seu trabalho produtivo e reprodutivo, sobrecarregadas nas tarefas domésticas e nos cuidados comunitários, excluídas dos espaços de decisão e alvo frequente de violência doméstica. Segundo dados da Organização Mundial da Saúde (OMS, 2017) e pesquisas como a de Scott et al. (2010), a violência contra as mulheres ocorre com maior frequência nas zonas rurais, onde o isolamento geográfico e a ausência de serviços públicos agravam a vulnerabilidade.

Além da violência física e simbólica, as mulheres camponesas enfrentam desigualdades materiais severas. Dados do IBGE (2019) indicam que elas recebem salários significativamente menores que os homens, mesmo quando desempenham atividades similares. Muitas vezes, o trabalho agrícola feminino é classificado como "ajuda", o que impede o acesso a direitos como aposentadoria, licença maternidade ou crédito rural. Como analisa Saffioti (2004), o patriarcado opera como uma estrutura que atravessa todas as esferas da vida social, sendo reproduzido tanto nas relações familiares quanto nas instituições públicas. No campo, essa estrutura se intensifica pela falta de políticas específicas que valorizem o papel das mulheres como produtoras de alimento, cuidadoras da terra e líderes comunitárias.

A divisão sexual do trabalho, que relega as mulheres a funções invisibilizadas ou subalternizadas, compromete não apenas a equidade de gênero, mas também a sustentabilidade dos próprios territórios. Como afirma Siliprandi (2015), é preciso romper com a lógica que associa o trabalho feminino à informalidade ou à extensão do cuidado doméstico. A luta pela valorização do trabalho das mulheres camponesas passa pela construção de políticas públicas interseccionais que reconheçam sua centralidade na produção de alimentos, na preservação dos saberes e na manutenção da vida.

Outro marcador importante das desigualdades no campo é a geração. A juventude rural enfrenta desafios que comprometem sua permanência no território e sua possibilidade de construir projetos de vida dignos. A precariedade das escolas, a distância até os centros urbanos, a ausência de políticas de formação técnica contextualizada e a falta de acesso à terra e ao crédito empurram muitos jovens para a migração forçada. Como mostram os dados da PNAD e do Censo Agropecuário, o campo brasileiro envelhece, ao passo que as novas gerações não têm nem as condições mínimas para permanecerem com dignidade no campo.

Como mostram os dados do Censo Agropecuário (IBGE, 2018), o campo brasileiro vem envelhecendo de forma acelerada: a idade média dos responsáveis por estabelecimentos rurais

passou de 47,2 anos em 2006 para 51,5 anos em 2017. Ao mesmo tempo, estudos como o Atlas da Juventude Rural (BARÃO; RESEGUE; LEAL, 2021) apontam que milhares de jovens têm deixado o campo, ou desejam fazê-lo, por não vislumbrarem condições de vida digna em seus territórios. Essa exclusão precoce se relaciona à ausência de políticas públicas que garantam acesso à terra, educação, trabalho e renda, perpetuando o ciclo de desigualdades intergeracionais no campo.

Ao mesmo tempo, os idosos camponeses, muitas vezes detentores de saberes tradicionais e guardiões da memória coletiva, também são desvalorizados socialmente. Enfrentam o isolamento, a precarização da velhice e a falta de políticas de atenção à saúde e à cultura. A juventude é vista como "potencial ausente" e os mais velhos como "improdutivos", reforçando um ciclo de descontinuidade cultural que enfraquece os laços comunitários e o pertencimento intergeracional (LIMA et al., 2013).

Nos territórios pesquisados há tentativas de reverter esse ciclo de ruptura entre as gerações. No Acampamento 08 de Março, por exemplo, é a juventude que se movimenta para organizar o território como espaço de cultura, e cobra da coletividade que continuem se engajando nesse sentido, para que a própria juventude tenha formas de cultivar lazer no interior do território. Isso traz sentido e motivação para a vida comunitária, diminuindo o desejo de saída em busca de alternativas de lazer na cidade, por exemplo. É uma reafirmação do próprio campo como lugar de vida, de cultura, de trabalho, de diversão, como um lugar capaz de englobar todas as esferas da vida.

Durante a coleta dos dados da pesquisa, a juventude do Acampamento 08 de Março estava se organizando para realizar a festa junina do território. A celebração do aniversário do Acampamento havia ocorrido poucos meses antes, e muitos moradores comentaram que, com o passar dos anos, foi diminuindo a frequência das atividades culturais, pelo próprio cansaço da espera, pela sobrecarga do cotidiano e pela precariedade das condições de vida no campo. Ainda assim, a juventude toma a frente e segue carregando a missão de transformar o território em um lugar possível, onde viver valha a pena. O que se observa, porém, é que esse esforço é feito com pouca ou nenhuma retaguarda das políticas públicas. Como mostram os dados do Atlas das Juventudes (BARÃO; RESEGUE; LEAL, 2021), jovens que vivem em áreas rurais enfrentam dificuldades que atravessam o acesso à educação, à saúde, à conectividade, à renda e à terra, elementos fundamentais para que a permanência no campo seja também um projeto de futuro. Isso tem um grande impacto na sucessão familiar e, portanto, na continuidade do modo de vida camponês e no campesinato propriamente dito, influenciando no futuro da

segurança e da soberania alimentar do país, uma vez que são as populações camponesas os principais responsáveis pelo plantio das culturas alimentares que garantem a diversidade alimentar no país.

Figura 58 - Acampamento 08 de Março - Plantio de hortaliças nos hectares destinados para uso coletivo, garantindo diversidade alimentar.

Fonte: Acervo da pesquisadora, outubro de 2024.

Atualmente a juventude é quem toma a frente e segue carregando a missão de transformar o desânimo em insistência coletiva, reconstruindo espaços de encontro e reafirmação da luta. No Acampamento 08 de Março a juventude ajuda a garantir que o território continue pulsando. Lembram a comunidade de que é preciso manter viva a memória do que foi construído e atualizar a esperança de que a terra será um dia, de fato, um lugar de permanência, e não apenas de resistência.

A juventude camponesa se depara com muitos desafios. Segundo relatório conjunto da FAO, IICA e CONTAG (2021), menos de 5% dos jovens rurais entre 15 e 29 anos estão inseridos em políticas específicas de acesso à terra. A invisibilidade política da juventude rural, somada à ausência de investimento público no fortalecimento da agricultura familiar, expulsa as novas gerações para cidades que, muitas vezes, também não oferecem as oportunidades prometidas. O que permanece, como testemunho e insistência, são esses momentos de

celebração coletiva, como a festa junina organizada pelos jovens do Acampamento 08 de Março, em uma tentativa de sustentar vínculos, recuperar a alegria e fortalecer os laços comunitários como forma de resistência.

Figura 59 - Juventude do Acampamento 08 de Março em mística de abertura durante evento.

Fonte: Acervo do Projeto Margaridas do Cerrado, outubro de 2024.

Nessas práticas a juventude não busca formas de repetir o passado mas o reinventa, e costurando tradição e invenção recupera o sentido político da cultura e reivindica o direito de sonhar com um futuro no campo. A juventude do campo também não rejeita o presente e o campo, como acreditam muitos. Rejeita é o abandono e a negação de direitos, como toda a população camponesa. Os mais velhos não querem apenas ser lembrados pela juventude: querem seguir ensinando, cuidando e pertencendo. E é dessa unidade resultante que é formada a atualidade do Acampamento 08 de Março.

A sobreposição de desigualdades constitui um sistema articulado de dominação. Como argumenta Verena Stolke (2006), a interseccionalidade não se limita à soma de opressões, mas expressa a multiplicação de exclusões que se intensificam em determinados corpos e situações. A mulher negra, jovem e camponesa, por exemplo, vivencia a exclusão de forma cumulativa, sendo afetada simultaneamente por estruturas racistas, patriarcais e classistas.

Assumir essa leitura interseccional é condição fundamental para formular políticas públicas efetivas. Ao iluminar os silenciamentos que atingem corpos historicamente marginalizados, essa abordagem rompe com a lógica universalista das políticas neutras e propõe a construção de um projeto de justiça social fundado no reconhecimento da diversidade. No campo, isso significa escutar os sujeitos reais dos territórios, reconhecer suas especificidades e promover a dignidade como direito coletivo e inegociável.

5.3 A EXCLUSÃO COMO SISTEMA: QUANDO O ESTADO FALHA POR PROJETO

Abriu-se para nós
Nesta fresta de tempo ao fim do século
A possibilidade de dizer:
Que fome, miséria e tirania não são heranças

Ademar Bogo - Marchar e vencer

A desigualdade que atinge diversos territórios camponeses não pode ser explicada apenas por ineficiências administrativas, lacunas jurídicas ou falta de planejamento, pois expressa uma lógica persistente de produção institucional da exclusão, sustentada por estruturas de poder que mantêm os povos do campo em condição de invisibilidade, subalternidade e precariedade. O Estado não apenas "falha" como também opera seletivamente, decidindo quem merece atenção e investimento e quem pode continuar à margem. A exclusão é projeto político. Essa é a realidade de diversos territórios camponeses no país como um todo, e também pode ser observada nos territórios do Distrito Federal e entorno.

Ainda que a ausência do Estado nos territórios camponeses costume ser tratada como desorganização ou negligência, é preciso encarar que, muitas vezes, é intencional. A omissão sistemática em relação à saúde, à questão agrária, à educação e à assistência técnica evidencia uma forma de exclusão seletiva, onde os sujeitos camponeses não apenas são ignorados, mas ativamente deslegitimados em suas formas de vida. Essa é uma das expressões do que Enrique Leff (2006) denomina de racionalidade instrumental moderna, um paradigma que valoriza a produtividade econômica acima da complexidade dos saberes e das relações socioterritoriais.

Nos territórios camponeses isso pode ser percebido em diversos elementos: Agricultoras e agricultores enfrentam exigências sanitárias e ambientais pensadas para escalas industriais, impossíveis de serem cumpridas por quem cultiva em base agroecológica, com tecnologias sociais e com manejo coletivo da terra. Como resultado, produções sustentáveis são marginalizadas, enquanto sistemas intensivos em agrotóxicos e monoculturas são incentivados. O Estado, ao não oportunizar adequadamente por meio das políticas públicas os modos de vida não hegemônicos, opera com um padrão que indiretamente acaba por penalizá-los, reforçando o que Abramovay (2007) descreve como uma lógica de desqualificação da diversidade sociocultural do campo.

Esse processo não se limita à dimensão técnica ou econômica. Ele é também simbólico. Maria Paula Meneses (2020) demonstra como a colonialidade epistêmica atua para desautorizar a fala e o saber dos sujeitos historicamente oprimidos. Quando camponeses se organizam para reivindicar seus direitos, muitas vezes são classificados como "ideológicos" ou "obstáculos ao desenvolvimento", em contraste com o agronegócio, que é sistematicamente legitimado como interlocutor racional e confiável do Estado (SCHNEIDER; FREITAS, 2013).

A política fundiária é outro campo onde essa exclusão se consolida. A regularização avança de forma ágil quando atende grandes empreendimentos, mas permanece emperrada para comunidades camponesas com décadas de ocupação e produção. A demora na regularização, a judicialização permanente e a insegurança jurídica perpetuam um estado de vulnerabilidade que favorece os interesses da concentração fundiária, um mecanismo que, segundo Abramovay (2007), constitui um dos pilares da desigualdade no campo no Brasil.

No fundo, a ausência do Estado é apenas aparente. O que existe é uma presença seletiva, estratégica, que responde a interesses específicos e que se faz sentir também naquilo que nega. Como analisa Veena Das (2007), a ausência pode ser uma forma ativa de violência, uma maneira de excluir sem precisar interditar diretamente. A omissão torna uma linguagem de poder.

Romper com essa estrutura demanda transformações profundas, estruturais. Enrique Dussel (2013) propõe a reconstrução do pacto democrático a partir da ética da libertação, colocando os sujeitos oprimidos no centro do processo político. Isso significa escutar o campo não apenas como demanda, mas como proposta: reconhecer que há ali formas legítimas de organização, saberes, sistemas de cuidado e lógicas de pertencimento que precisam ser respeitadas como horizonte de justiça.

A nível local, no caso dos territórios pesquisados, a ausência sistemática do Estado se manifesta em múltiplas frentes: falta de regularização fundiária, precariedade da infraestrutura básica, inexistência de políticas públicas adequadas para o campo, ausência de participação social efetiva e lentidão deliberada nos processos administrativos.

A experiência do Acampamento 08 de Março, por exemplo, revela um território produtivo, organizado, com práticas agroecológicas consolidadas e protagonismo feminino ativo, mas que segue, há mais de 13 anos (desde 2012), sem reconhecimento jurídico da posse coletiva da terra. A invisibilidade legal alimenta a insegurança cotidiana, limita o acesso a políticas públicas e submete as famílias à instabilidade.

Na Comunidade Agroecológica José Wilker, onde há presença de uma ocupação consolidada há uma década (desde 2014), a situação é semelhante. As famílias seguem sem a posse coletiva da terra[22] e sem acesso formal às políticas públicas, mesmo sendo reconhecidas por programas de fomento à agroecologia e por parcerias institucionais. Há produção regular por parte de várias famílias, organização interna, projetos educativos e culturais, mas isso não garante o reconhecimento territorial. O Estado, nesse caso, prefere manter essas comunidades em situação indefinida, permitindo uma zona de exceção em que políticas públicas podem ou não chegar, a depender do contexto político e da pressão social.

Essa seletividade na ação estatal evidencia o que autores como Dina Czeresnia, Elvira Maciel e Rafael Oviedo (2017) chamam de inequidade estrutural, isto é, a decisão deliberada de não garantir direitos universais a determinados grupos sociais. No caso do campo, isso significa que o acesso à saúde, educação, água potável, assistência técnica, energia elétrica, dentre outros elementos essenciais, depende de lutas contínuas, e não de um pacto de cidadania. É preciso reivindicar o básico como se fosse exceção, implorar por políticas como se fossem favores. A naturalização dessa lógica transforma os sujeitos do campo em "semi-cidadãos", que vivem sob direitos parciais e condicionais (SOUZA, 2017).

A ausência de participação social efetiva agrava esse cenário. Mesmo existindo conselhos, conferências e canais formais de escuta, na prática a maior parte dos moradores de territórios camponeses não é ouvida nos processos de planejamento, licenciamento ambiental, zoneamento territorial ou formulação e implementação de políticas. Como mostra a pesquisa empírica, mesmo quando convidadas a participar de consultas públicas, as comunidades relatam que suas contribuições pouco interferem no resultado final, ou exigem anos de luta e pressão

[22] Durante o período de desenvolvimento da pesquisa e de escrita da Tese Diversos acontecimentos se desenrolaram quanto à situação jurídica do território da Comunidade Agroecológica José Wilker. Como o processo é vivo e dinâmico, algumas situações podem já ter se alterado após a coleta dos dados e escrita da redação da Tese.

para que algum resultado concreto seja de fato obtido. A linguagem técnica, os prazos excludentes e a centralização decisória operam como barreiras simbólicas à efetiva participação democrática.

Essa dinâmica também se manifesta na forma como o Estado estrutura suas ações para o campo. Há uma ausência histórica de políticas intersetoriais que articulem saúde, educação, soberania alimentar, produção agroecológica e fortalecimento comunitário de forma integrada. As políticas são fragmentadas, pontuais, com editais descontinuados, ausência de acompanhamento técnico continuado e pouca ou nenhuma escuta das comunidades locais ou mesmo dos sujeitos sociais, de forma mais ampla, que serão afetados pelas políticas. Além disso, a lógica do fomento por edital e da competitividade entre comunidades gera uma disputa por migalhas, enfraquecendo as formas coletivas de organização e dificultando o fortalecimento de projetos territoriais autônomos.

É importante reafirmar que não se trata apenas de negligência. Como aponta Maristela Svampa (2019), a ausência de políticas públicas em certos territórios é muitas vezes parte do desenho extrativista e desenvolvimentista que prioriza grandes obras, agronegócio e empreendimentos privados em detrimento das populações locais. A lógica de "zonas de sacrifício" se aplica aqui: são espaços e corpos considerados descartáveis, sendo que a precariedade não é só tolerada, mas também planejada. O campo nesse contexto é sistematicamente convertido em área de reserva para expansão urbana, projetos empresariais e mercados especulativos.

Outro aspecto central é a morosidade burocrática como instrumento de exclusão. Os relatos das lideranças e dos movimentos que acompanham os processos de regularização fundiária indicam uma intencionalidade no atraso institucional. Os processos caminham lentamente, os documentos "somem", os critérios mudam sem aviso, e as demandas das comunidades são sistematicamente reencaminhadas sem solução. A sensação de cansaço, frustração e impotência política é parte dessa engenharia de desgaste que torna o exercício da cidadania camponesa um labirinto.

A luta pelo reconhecimento territorial, muito além de um processo jurídico, é um ato de resistência política. Cada oficina comunitária, feira agroecológica, ato público, cada reunião para debater os rumos do território é uma afirmação de existência diante de um Estado que nega. A produção agroecológica, a gestão coletiva da terra, a construção de espaços de cuidado e formação são formas concretas de ocupação do lugar da política em defesa dos territórios, ainda que fora das instituições.

Portanto, ao analisar a desigualdade nos territórios camponeses, é preciso reconhecer que o Estado não se ausenta por falha, mas por decisão estratégica. Ele atua para garantir direitos a alguns e negá-los a outros. Essa seletividade institucional é parte do projeto de sociedade que privilegia o lucro sobre a vida, a propriedade sobre o uso social da terra, e o controle técnico sobre a participação popular, e é contra esse projeto que se erguem as experiências camponesas. As populações camponesas não demandam necessariamente integração aos modelos dominantes, mas trazem propostas alternativas de organização social, política e ambiental baseadas em preceitos não hegemônicos que podem inclusive fazer contribuições relevantes à sociedade, dado o estado em que se encontra a própria sociedade global, atravessada por crises ambientais, sanitárias e democráticas. Frente a esse cenário, os territórios camponeses anunciam futuros possíveis, questionando a lógica predatória e recolocando a vida e relações mais solidárias no centro das escolhas coletivas.

5.3.1 Quando a justiça atrasa de propósito: Morosidade legal e desigualdade institucionalizada

Nos territórios camponeses do Distrito Federal e Entorno a lentidão das instituições públicas não pode ser lida como simples falha técnica ou insuficiência operacional. Trata-se de um componente ativo da desigualdade, operando como tecnologia de governo que diferencia, seleciona e marginaliza. A morosidade dos processos administrativos e judiciais, especialmente os ligados à regularização fundiária, à implementação de políticas públicas e à resolução de conflitos territoriais, configura uma injustiça estrutural que se prolonga indefinidamente, uma forma de violência que se sustenta no tempo e nas lacunas deliberadas do Estado.

A realidade do Acampamento 08 de Março, cujas famílias esperam por um desfecho jurídico desde 2012, é emblemática. Mesmo com evidências concretas de organização social, produção agroecológica, protagonismo feminino e parcerias com instituições públicas e comunitárias, o processo segue travado. O mesmo ocorre na Comunidade Agroecológica José Wilker, que há uma década resiste, cultiva, educa e transforma seu território, mas permanece sem o reconhecimento formal do Estado. A posse coletiva da terra, que deveria ser instrumento de garantia de direitos e dignidade, é substituído pela incerteza contínua. Esse congelamento da

legalidade transforma comunidades inteiras em zonas de espera permanente, existindo socialmente, mas não juridicamente.

Como aponta Silvia Federici (2017), o controle sobre os corpos e os territórios sempre passou, historicamente, pelo controle sobre o tempo. A lentidão do Estado, nesse caso, produz desgaste, desmobilização, frustração. É o que Bourdieu (1998) denominou de violência simbólica institucionalizada, uma forma de dominação que atua sem ser percebida como violência direta, mas que mina as bases da ação coletiva, inviabiliza projetos de futuro e naturaliza a exclusão. Quando o tempo do Estado paralisa o tempo das comunidades, o que está em disputa é a própria possibilidade de existir politicamente.

Nos relatos coletados durante a pesquisa, há menções frequentes a episódios de decisões administrativas tomadas em horários incomuns, durante trocas de turno em órgãos públicos ou em momentos de baixa vigilância institucional, inviabilizando ou mesmo impossibilitando qualquer tipo de reação por parte das comunidades. Diversos participantes da pesquisa relataram o episódio de uma reintegração de posse sofrida pelos moradores do 08 de Março em uma das ocupações da qual participavam anteriormente, que ocorreu a partir desses mesmos artifícios jurídicos. Conforme relatado pelo participante 89:

> "Mas aí tem o caso dos desembargadores, né?. Juntaram três desembargadores na sexta-feira e tomaram a decisão de 3 a 0 pra gente desobstruir a área imediatamente, pra gente sofrer a reintegração de posse imediatamente. Então aí foi um aparato do Estado para tirar a gente de lá".

Por outro lado, os participantes também relatam episódios em que a justiça agiu de forma ágil e pouco transparente, também usando dos artifícios já mencionados, como tomadas de decisão em horários incomuns, durante trocas de turno em órgãos públicos ou em momentos de baixa vigilância institucional, e em certos casos documentos foram emitidos em benefício de grandes fazendeiros, ou pareceres foram alterados sem aviso, alterando os rumos dos processos. Isso sugere que a morosidade não é apenas ineficácia, mas também estratégia política de contenção de direitos. Como demonstrado por Duprat e Terena (2021) ao analisar a atuação seletiva do Estado brasileiro diante de comunidades tradicionais, a negação da efetividade normativa se torna um mecanismo de poder: o direito existe formalmente, mas sua aplicação é sistematicamente retardada ou distorcida para garantir privilégios históricos. Assim, a lentidão processual integra um projeto político que busca impedir a realização de direitos territoriais e coletivos, perpetuando a desigualdade estrutural, demonstrando que não há neutralidade na atuação do sistema jurídico.

Há ainda o relato de tratamento desigual pelo sistema jurídico. Alguns participantes da pesquisa residentes do Acampamento 08 de Março relatam uma situação em que tiveram que aguardar sem resposta, cercados e sitiados dentro de uma das ocupações que tinha como objetivo denunciar a grilagem de terras na região do Núcleo Rural Rio Preto, em Planaltina, sem que pudessem sair, pois os fazendeiros estavam armados e municiados do lado de fora e ao redor da propriedade juntamente com a força policial, impedindo a entrada e saída das famílias. Afirmam que havia idosos, crianças, mulheres, inclusive gestantes, pouca água e alimento, estavam sem acesso a medicações e outros itens básicos.

Embora a área ocupada fosse pública, a tentativa de conseguir auxílio junto aos mecanismos jurídicos foi bastante demorada. Mesmo com a intervenção de lideranças locais e parlamentares pedindo a desobstrução das entradas e saídas por parte dos fazendeiros para a entrada de ajuda e mantimentos, as famílias ainda permaneceriam sob cerco durante mais de uma semana até que algo fosse feito e os acampados pudessem sair em segurança. Afirmam que temiam pelas suas vidas, pois eram constantemente ameaçados e havia disparos de arma de fogo em direção ao acampamento, com o objetivo de causar intimidação, se constituindo em uma forma grave de violência contra as pessoas que ali se encontravam.

O episódio relatado pelos participantes evidencia como a justiça opera de forma desigual quando se trata da população camponesa pobre. Mesmo diante de um conflito marcado pela presença de fazendeiros armados, com ameaça direta à segurança e à vida das famílias, os pedidos formais de proteção, seja por meio de mandados ou outros instrumentos jurídicos, demoraram a ter qualquer resposta efetiva. Essa lentidão, em situações de risco imediato, revela que a justiça não atua com a mesma urgência quando os atingidos são trabalhadores das classes populares.

A seletividade aparece também nos tempos e nas prioridades: enquanto demandas de grupos com maior poder econômico e político costumam ter trâmite acelerado, as reivindicações camponesas ficam suspensas, muitas vezes até que a pressão social se torne insustentável. Como mostram autores críticos ao funcionamento do sistema de justiça, essa assimetria parte de uma lógica em que a lei é aplicada de forma desigual, legitimando privilégios e reforçando a exclusão (DUPRAT; TERENA, 2021).

A seletividade no funcionamento da justiça é reforçada por desigualdades de classe, raça, gênero e território. O tempo institucional parece ser mais célere para empreendimentos privados, grandes proprietários e setores com maior influência política. Para os povos do campo, sobretudo aqueles organizados de forma coletiva, o tempo muitas vezes se alonga,

fragmenta e perde a linearidade. Como observam Fraser e Jaeggi (2020), as injustiças contemporâneas não ocorrem apenas na esfera da redistribuição material, mas também na esfera do reconhecimento, e o reconhecimento negado se expressa, de forma brutal, nos atrasos que suspendem a cidadania camponesa.

Essa é a lógica do que autores como Jessé Souza (2017) apontam como uma elite institucional que se apropria do Estado e define, a partir de interesses próprios, quem merece ser ouvido, atendido ou ignorado. O "atraso" se torna um recurso de poder: ao prolongar indefinidamente os processos, o Estado evita enfrentar os conflitos estruturais da Reforma Agrária e da democratização fundiária. Em vez de lidar com os problemas, são administrados pelo silêncio e inércia.

A morosidade também produz efeitos subjetivos profundos que ameaçam profundamente as possibilidades de uma vida com dignidade: Jovens abandonam os territórios por não verem perspectivas de futuro e oportunidades acadêmicas e profissionais; mulheres assumem responsabilidades crescentes na manutenção da luta, agravando a sobrecarga das duplas e triplas jornadas que já vivenciam; lideranças adoecem emocionalmente diante da espera. Como aponta Merhy (2002), a saúde mental coletiva é gravemente impactada quando os sujeitos são mantidos em contextos de instabilidade institucional, sem reconhecimento, proteção ou perspectiva. O tempo indefinido corrói a confiança e instala o cansaço como condição permanente.

Figura 60 - Bloqueio aos acessos ao Acampamento do MST no Nucleo Rural Rio Preto - Planaltina DF.

Fonte: MST, 2022.

É necessário reconhecer que a morosidade é também um ataque à própria democracia. Como defendem Fraser e jaeggi (2020), sem justiça temporal, ou seja, sem garantias de que o

tempo do direito acompanhará o tempo da vida, não é possível existir cidadania plena. Quando o Estado nega a escuta, retarda decisões e deslegitima saberes e práticas comunitárias, ele não está apenas adiando políticas, está reafirmando a colonialidade institucional, que exclui e subalterniza determinados corpos e territórios (MENESES, 2008).

Nos territórios do Acampamento 08 de Março e da Comunidade Agroecológica José Wilker a espera e a desigualdade no acesso à justiça institucionalizada tem sido a linguagem imposta pelos mecanismos legais do Estado. Mas a resistência, a partir do possível, tem sido a resposta coletiva: oficinas, redes de cuidado, reuniões públicas e produção cotidiana, mesmo não avançando no ritmo que desejam os atores sociais envolvidos, são expressões de uma justiça construída de baixo para cima. Se o tempo da burocracia paralisa, o tempo da vida insiste, e é nesta insistência que reside a luta por justiça legal, existencial, política e territorial.

5.3.2 O tempo da justiça como forma de negação de direitos no Acampamento 08 de Março

A lógica de seletividade institucional e a violência simbólica da morosidade tornam-se ainda mais evidentes quando observamos de perto a realidade dos territórios concretos investigados na pesquisa. No caso do Acampamento 08 de Março, situado na região rural de Planaltina (DF), a morosidade judicial tem se tornado um mecanismo ativo de sofrimento e desmobilização. O Acampamento 08 de Março, que já contou com mais de 800 famílias acampadas, atualmente tem pouco mais de 70 famílias residentes no território. A escuta do Participante 89, importante liderança que reside no Acampamento desde o início, e cujas falas revelam os impactos cotidianos e estruturais da espera como forma de injustiça, trazem a dimensão de como os tempos da justiça acabam negando direitos para as populações camponesas, muitas vezes precarizando ainda mais as condições de vida.

Conforme já discutido nos capítulos anteriores, o Acampamento 08 de Março, localizado na região rural de Planaltina (DF), é resultado de uma ocupação organizada por mulheres do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), realizada em 2012 como parte da jornada de lutas do Dia Internacional da Mulher. Desde então, o território, que integra a área originalmente pertencente à antiga Fazenda Toca da Raposa, se tornou palco de uma longa disputa judicial envolvendo o movimento camponês, o Estado e o fazendeiro Mário

Zinato, acusado de grilagem de terras públicas e devastação ambiental em área de preservação do Cerrado. Mais de uma década depois, as famílias seguem esperando uma decisão definitiva da justiça, enquanto convivem com incertezas, ameaças, restrições de uso da terra e violência institucionalizada.

A entrevista com o Participante 89, liderança histórica do acampamento e pesquisador na área de saúde em movimentos sociais, oferece um relato contundente sobre os bastidores dessa luta. Segundo ele, o território em questão pertence à Terracap, a empresa pública responsável pela gestão de terras no Distrito Federal, e foi anteriormente desapropriado e indenizado pelo Estado, no processo de construção de Brasília. O fazendeiro Mário Zinato, aliado a antigos proprietários da região, utilizou um artifício jurídico conhecido como *deslocamento de matrícula*, apresentando documentos de uma fazenda da mesma Região Administrativa, mas distante alguns quilômetros (a Fazenda Capim Puba) como se pertencessem à área da Fazenda Toca da Raposa, terra que está em disputa entre o fazendeiro Mário Zinato e os moradores do Acampamento 08 de Março e que, na verdade, se trata de uma terra pública pertencente à Terracap[23]. Segundo o participante da pesquisa, uma perícia oficial, custeada pela própria Terracap, comprovou a fraude, evidenciando o uso indevido da matrícula e a ocupação irregular da terra pública por parte do grileiro.

Ainda assim, apesar da comprovação pericial e do reconhecimento público de que a terra pertence ao Estado, o processo judicial segue há mais de 13 anos sem desfecho, com constantes adiamentos e estratégias de protelação por parte dos advogados de Mário Zinato. O Participante 89 destaca que em pelo menos cinco ocasiões o fazendeiro e sua equipe jurídica deixaram de se manifestar no processo, numa postura de quem, ao perceber a fragilidade de seus argumentos, aposta na paralisia institucional como forma de resistência.

Esse cenário evidencia o que pode ser caracterizado como morosidade legal seletiva, um fenômeno que não pode ser compreendido apenas como ineficiência administrativa ou lentidão burocrática, mas como instrumento ativo de negação de direitos no campo brasileiro. Como argumenta Rafael Valim (2017), o uso do processo como forma de opressão é uma expressão contemporânea do "autoritarismo legal", um modelo no qual o direito se transforma

[23] De acordo com informações presentes no processo de nº 0717530-14.2017.8.07.0000, Acórdão nº 1135914, do TJDF (AGRAVO DE INSTRUMENTO), a área da Fazenda Toca da Raposa está sendo reivindicada pelo poder público, na figura da Terracap, que constatou por meio de perícia que a área é objeto de grilagem. Por sua vez, a Terracap já destinou a Terra para Reforma Agrária. Ainda assim, mesmo depois de tantos anos, o grileiro ainda não foi removido do território. "Ao que tudo indica, área objeto da lide pertence à TERRACAP, que já a teria incluído em Programa de Assentamento de Trabalhadores Rurais – PRAT e, inclusive, em maio de 2017, no exercício do poder de polícia, demolido as edificações existentes no local" (DISTRITO FEDERAL, TJDF, 2018).

em obstáculo, e não em garantia de justiça. No caso do Acampamento 08 de Março, a lentidão da Justiça beneficia diretamente o usurpador, que segue explorando a terra com monocultivos, pivô central e uso intensivo de agrotóxicos, mesmo diante da ilegalidade comprovada. Enquanto isso, os camponeses seguem confinados a uma fração da área original, 3 hectares para moradia e 14 hectares para produção, após um acordo forçado com a Terracap, firmado ainda em 2012.

O contraste entre a lentidão do processo principal e a agilidade com que outras decisões são tomadas em desfavor dos trabalhadores revela o caráter seletivo da atuação institucional. Em outro episódio recente, narrado pelo Participante 89, o mesmo juiz que acompanha o caso do 08 de Março havia concedido, dias antes, uma decisão favorável aos camponeses em uma nova ocupação (Ana Primavesi, em Brazlândia). No entanto, três desembargadores reuniram-se rapidamente, fora do horário regular, e anularam a decisão monocraticamente, determinando a reintegração de posse imediata e o uso da força policial para desocupar a área. As decisões que interessam ao capital agrário são céleres e coordenadas; as que favorecem os camponeses são diluídas no tempo.

Essa realidade sustenta a ideia de que a morosidade legal não é uma falha pontual, mas parte de um sistema de desigualdade institucionalizada, no qual os instrumentos do Estado são mobilizados para proteger o patrimônio dos ricos e dificultar a efetivação de direitos dos pobres. Como já apontava Marilena Chauí (2000), a estrutura burocrática e judicial do Estado brasileiro tende a funcionar como garantidora da propriedade privada e do privilégio e não como promotora de justiça social.

A longa espera judicial também tem efeitos devastadores no plano humano. O Participante 89 relata que o número de famílias no acampamento caiu de em torno de 700 para menos de 75 ao longo dos anos, em grande parte por causa da insegurança jurídica, da sobrecarga emocional e da ausência de políticas públicas. A lentidão do Judiciário, nesse contexto, opera como violência lenta, produzindo desalento, adoecimento e desestruturação comunitária. Como define Veena Das (2007), a violência institucional se infiltra nas rotinas do cotidiano, esvaziando projetos de futuro e corroendo os vínculos de pertencimento.

Apesar de todos os entraves, o movimento segue acreditando na possibilidade de decisão favorável, especialmente após a homologação da perícia e o avanço do processo para a fase de alegações finais, fase em que se encontra atualmente o processo, segundo relato do mesmo participante. A própria atuação do juiz responsável pelo caso, descrita como cautelosa e comprometida com a solidez jurídica da decisão, abre uma margem de esperança. Ainda assim, a desconfiança permanece: *"se fosse em um país mais sério, ele já estaria preso"*, diz o

entrevistado, referindo-se ao grileiro que devastou e contaminou áreas protegidas e apresentou documentos falsos ao Judiciário sem que nenhuma responsabilização penal tenha sido aplicada até o momento.

Nesse panorama, a justiça que tarda é a mesma que nega. Como sintetiza o próprio Participante 89, "o tempo do Estado é um tempo de desgaste". Um tempo calculado para esvaziar os territórios antes mesmo da chegada da decisão final. O que está em jogo, mais do que a posse da terra, é o direito à dignidade, memória e permanência coletiva num território no qual os sujeitos sociais ali presentes já criaram raízes.

5.4 DESIGUALDADE NOS MERCADOS E AS LIMITAÇÕES DA AUTONOMIA ECONÔMICA

Desigualdade
Rima com hipocrisia
Não tem verso nem poesia que console um cantador

Flávio José - *Filho do dono*

Em muitos dos territórios camponeses do Distrito Federal e Entorno, a terra é fértil, a produção é constante, a organização é coletiva, mas a sustentabilidade econômica permanece como um horizonte ainda distante. A desigualdade que atinge essas comunidades, além de estar em questões relativas à posse da terra e na ausência de políticas públicas estruturantes, conforme já discutido, também se faz presente na forma como os mercados operam e se estruturam, criando barreiras entre quem produz e quem consome. A economia, especialmente no sistema capitalista, não é neutra, e reproduz e aprofunda desigualdades, mesmo em territórios onde há abundância produtiva e práticas agroecológicas consolidadas.

A experiência do Acampamento 08 de Março, em alguma medida, é exemplo disso. Embora o Acampamento tenha uma área muito limitada para plantio (apenas 14 hectares), contam com uma produção diversificada, organização coletiva, protagonismo feminino, e o território conseguiu consolidar circuitos curtos de comercialização em feiras agroecológicas e em parcerias institucionais. No entanto, essa rede de escoamento, apesar de bem-sucedida em

termos simbólicos e políticos, ainda não garante renda suficiente para a autonomia plena das famílias. Os gargalos logísticos, a instabilidade das compras institucionais e a pressão por preços baixos imposta pelos canais de distribuição dificultam o florescimento de uma economia verdadeiramente solidária e justa. A terra produz, mas não sustenta como deveria.

A Comunidade Agroecológica José Wilker enfrenta desafios semelhantes. Com produção regular, reconhecida por projetos de extensão e instituições públicas, a comunidade se vê, muitas vezes, à mercê de mercados voláteis e compradores esporádicos. A ausência de um sistema público estável de compras, a burocracia dos editais e a descontinuidade de programas como o PAA (Programa de Aquisição de Alimentos) e o PNAE (Programa Nacional de Alimentação Escolar) revelam como a política econômica falha em consolidar uma ponte sólida entre campo e cidade, entre produção e redistribuição.

Autores como Paul Singer (2002), ao tratar da economia solidária, destacam que o fortalecimento dos empreendimentos populares exige, para além de incentivos pontuais, redes de cooperação, infraestrutura pública e políticas permanentes que assegurem condições de comercialização estáveis, previsíveis e justas. Mas o que pode ser observado nos territórios camponeses é a intermitência de apoio governamental, o excesso de burocracia e a permanência de práticas excludentes no setor produtivo.

Além disso a lógica do mercado convencional impõe um modelo de competitividade que contradiz os princípios agroecológicos e comunitários dos territórios. Como explica Altvater (2009), o capitalismo opera segundo uma racionalidade que transforma o tempo em mercadoria, a terra em ativo financeiro e o alimento em produto. Nesse paradigma não há espaço para o tempo da natureza, para a lentidão do cuidado ou para os circuitos locais baseados em confiança. As agricultoras e agricultores que se recusam a usar agrotóxicos, que preservam nascentes, que produzem em consórcios, que respeitam a sazonalidade, são penalizados por um sistema que premia a produtividade acelerada e o preço reduzido a qualquer custo (ALTVATER, 2009).

A desigualdade econômica provoca ausência de reconhecimento e valorização das formas alternativas de produzir e de viver, o que extrapola a mera ausência do recurso financeiro propriamente dito. Como pontua Abramovay (2012), é preciso reconhecer o papel estratégico da agricultura familiar e agroecológica como proposta de futuro, o que implica não apenas garantir acesso a mercados, mas transformar a própria lógica mercantil, resgatando os princípios da reciprocidade, do bem comum e da soberania alimentar.

Nessa perspectiva, a lógica do “preço reduzido a qualquer custo” revela uma das faces mais perversas da desigualdade: a dissociação entre valor econômico e valor social da produção camponesa. Quando o alimento é tratado apenas como mercadoria, seu preço passa a ser definido por critérios externos ao território, desconsiderando o trabalho vivo, os cuidados com o solo, a biodiversidade e as relações sociais implicadas em sua produção. Em oposição a essa racionalidade, a agroecologia propõe deslocar o debate do preço para o apreço, entendido como reconhecimento do valor integral do alimento e de quem o produz. Como aponta Altieri (2012), sistemas agroecológicos não podem ser avaliados apenas por sua competitividade mercantil, mas por sua capacidade de sustentar a vida, os ecossistemas e as comunidades, rompendo com a lógica da exploração máxima em nome do menor custo.

Experiências como as Comunidades que Sustentam a Agricultura (CSA) explicitam esse deslocamento ao construir relações diretas entre quem produz e quem consome, baseadas em confiança, corresponsabilidade e partilha de riscos. Nesses arranjos, o alimento deixa de ser precificado apenas pelo mercado e passa a ser apreciado como bem comum, expressão de um pacto social e ecológico. O que se remunera não é apenas o produto final, mas o processo, o território e o compromisso com formas sustentáveis de produzir e viver. Ao tensionar a centralidade do preço e recolocar o apreço como categoria ética e política, essas experiências reforçam a crítica à mercantilização da vida e apontam para horizontes concretos de soberania alimentar e justiça social, em consonância com o que Abramovay (2012) identifica como a necessidade de reconfigurar profundamente as bases do desenvolvimento rural.

Figura 61 - Produção diversificada em ambos os territórios, apesar da desigualdade no acesso aos mercados. Acampamento 08 de Março (à esquerda) e Comunidade Agroecológica José Wilker (à direita).

Fonte: Acervo da pesquisadora, outubro de 2024.

É nesse ponto que o conceito de Bem Viver adquire força política e econômica. Ao propor uma economia centrada no cuidado, na suficiência e na justiça social, o Bem Viver confronta diretamente o modelo de crescimento baseado em exploração e desigualdade. O que os territórios do 08 de Março e da Comunidade Agroecológica José Wilker revelam é que já existem experiências concretas que caminham nessa direção, mas que continuam sendo travadas por um sistema que não reconhece o valor do que não pode ser medido apenas em lucro.

Assim, o enfrentamento da desigualdade nos mercados exige, além de inclusão econômica dos sujeitos sociais, uma ruptura com o paradigma que coloca o lucro acima da vida, a competitividade acima da solidariedade e o consumo acima da autonomia. E é na resistência cotidiana dessas comunidades, em cada feira da qual participam, em cada cesta agroecológica que conseguem plantar, colher e comercializar, em cada reunião de planejamento coletivo, em cada caixa de maracujá vendida ou em cada cacho de banana permutado, experiências concretas relatadas nos territórios, que se ensaia uma nova economia: uma que sustente não apenas a produção, mas a dignidade de quem produz.

5.5 SILENCIAMENTOS INSTITUCIONAIS E SOFRIMENTO SOCIAL: QUANDO O ESTADO NÃO ESCUTA

É pobre demais na prisão.
Mas quem sabe, um dia, o metrô e a vida,
encontre uma nova estação.
Gritar liberdade em nossas cidades
E nos campos ver plantação,
E ao meio-dia colher utopia,
No meu e no seu coração.

Zé Pinto - *Um Caipira no Metrô de São Paulo*

5.5.1 Terra Sem Voz: Políticas Públicas e a negação do direito à escuta

A construção de políticas públicas para o campo tem historicamente ignorado a escuta dos sujeitos camponeses como princípio estruturante. Não é apenas a ausência de consulta que

se reivindica. Trata-se de uma negação ativa do direito de ser ouvido, de participar da definição das políticas que incidem diretamente sobre o território e seus modos de vida. O planejamento estatal, seja urbano, agrícola, ambiental ou sanitário, ainda opera, majoritariamente, em lógica verticalizada, tecnocrática e centralizadora, que transforma os camponeses em objeto de política, e não em sujeitos políticos.

Essa barreira entre políticas públicas e escuta ativa é o que Maria Paula Meneses (2008) define como uma colonialidade do saber, que estrutura o próprio funcionamento das instituições. Ela impede que os territórios camponeses sejam reconhecidos como produtores de propostas legítimas. Ao serem ignorados, seus projetos são substituídos por pacotes prontos, geralmente ineficazes ou contraditórios com os princípios agroecológicos, comunitários e ambientais que sustentam os modos de vida ali presentes.

A escuta, no contexto dos territórios camponeses, se torna um campo de disputa simbólica e política. Quando o Estado reconhece como legítima apenas a linguagem técnica, com seus dados, fórmulas e procedimentos, ele exclui outras formas de expressão e de saber que emergem da vida comunitária e da experiência territorial. Como explica Sandra Harding (2004), a pretensa neutralidade da ciência frequentemente serve como um filtro que silencia epistemologias locais, mantendo-as fora do debate institucional.

Merhy, Feuerwerker e Ceccim (2006), ao analisarem os modos de produção da política pública em saúde, denunciam esse esvaziamento da escuta como um processo que converte o cuidado em gerenciamento técnico. Nos territórios camponeses, esse modelo se estende para outras áreas: os planos educacionais, agrícolas ou ambientais são formatados sem considerar os saberes e práticas já existentes, como se o território fosse uma página em branco. A política torna-se, assim, um dispositivo de imposição e não de diálogo. Para romper esse ciclo, é necessário descolonizar o próprio ato de escutar.

Catherine Walsh (2010) propõe que a escuta intercultural exige o reconhecimento da legitimidade de outras cosmovisões, linguagens e formas de participação. Isso implica criar espaços institucionais e afetivos onde os sujeitos possam falar a partir de si, com suas palavras, seus tempos e seus sentidos, e não apenas traduzir suas vivências à linguagem do Estado. Escutar é reconhecer que há política antes do Estado, há projeto antes do plano institucional, e há inteligência coletiva nos territórios camponeses que precisam ser reconhecidos como produtores legítimos de saber. Assim, é necessário reconhecer que os sujeitos sociais tem legitimidade, conhecimento e capacidade para, a partir da própria realidade e vivências, usar da

própria voz, sobretudo das vozes coletivas, para dizer ao Estado do que seus territórios precisam, como deve ser feito e a partir de quais estratégias.

A recusa à escuta também se dá na forma de burocratização que tem como objetivo atrapalhar de propósito e atravancar o que poderia ser simples, em que canais formais de participação social existem no papel, mas são de difícil acesso ou não funcionam na realidade. Os conselhos locais, fóruns ou conferências muitas vezes funcionam como rituais administrativos, e não como espaços reais de decisão. Os participantes da pesquisa, tanto no Acampamento 08 de Março quanto na Comunidade Agroecológica José Wilker expressam em diferentes momentos a sensação de que falam, mas não são ouvidos, ou de que são escutados apenas para justificar decisões já tomadas.

Essa escuta cínica alimenta um sentimento de frustração coletiva, deslegitima a participação social e enfraquece o vínculo com as instituições democráticas. Ela esvazia o caráter transformador que a política pública poderia ter, pois o Estado passa a ser o único com direito à fala em uma conversa em que o interlocutor não é ouvido de fato, ou é apenas precariamente. A não-escuta também tem efeitos materiais, pois sua consequência direta são os inúmeros projetos não implantados, as políticas mal executadas e sem repercussões significativas nos territórios, recursos desperdiçados ou sublocados, programas mal desenhados.

Para romper com essa lógica não basta inserir as comunidades em reuniões e chamar a isso de participação e escuta. Antes, é necessário reconhecer os territórios como lugares de produção política, onde se constroem coletivamente diagnósticos, propostas e ações. A escuta ativa, nesse sentido, não é apenas um método: é uma ética pública. Significa colocar o Estado em posição de escuta, não como concessão, mas como dever democrático. É fundamental construir políticas *com*, e não *para* os sujeitos do campo, conforme defendido por Caldart (2004), reconhecendo que também brotam dos territórios epistemologias, saberes e estratégias capazes de promover justiça e transformação social. Cabe ao Estado também cumprir seu papel na garantia dos direitos.

Leonardo Boff (1999; 2005) mostra que a escuta e o cuidado são o coração da política. O que ele chama de “amor político” nasce de uma espiritualidade que se compromete com a justiça social, solidariedade e respeito ao diferente. Escutar extrapola o ato de ouvir palavras: É reconhecer o outro como alguém que tem dignidade, saberes e experiências que não podem ser reduzidos a relatórios ou encaixados em modelos burocráticos. Assim, a escuta precisa ir além do nível individual e se tornar um gesto público e coletivo. É por meio dela que as vozes

historicamente silenciadas podem ser acolhidas, e é só assim que o amor se transforma em força política (BOFF, 1999; 2005).

No campo, apesar de avanços em décadas recentes, a falta dessa escuta se repete no processo histórico do país. Muitas vezes o Estado impõe projetos prontos, relatórios padronizados e soluções que não conversam com a realidade vivida pelas famílias. Recolocar a escuta no centro das políticas públicas é reconhecer que a democracia só existe de verdade quando os povos do campo têm suas vozes respeitadas. Nesse ponto, o pensamento de Boff (1999; 2005) ajuda a entender a escuta como parte de uma ética do amor, uma atitude capaz de reconstruir os laços entre Estado e sociedade e de abrir caminhos para futuros diferentes, sustentados no respeito à vida, à diversidade e aos territórios que resistem.

5.5.2 Corpos cansados, corações exaustos: Os afetos das desigualdades

A desigualdade que atravessa os territórios camponeses não se resume à falta de renda, de infraestrutura ou de direitos formais. Ela se infiltra no cotidiano e nos afetos, produzindo marcas emocionais que são silenciosas, mas profundas. Corpos cansados, corações exaustos, essa é a expressão sensível de uma luta diária por reconhecimento, dignidade e permanência. Entre as famílias do Acampamento 08 de Março e da Comunidade Agroecológica José Wilker, os efeitos da desigualdade se traduzem em sofrimento emocional, ansiedade crônica e um sentimento persistente de desamparo frente ao Estado.

Essa dimensão afetiva é frequentemente invisibilizada pelas análises tradicionais. No entanto, autores como Merhy et al. (2006) têm insistido na necessidade de compreender os impactos subjetivos das políticas públicas (ou da sua ausência) sobre a saúde mental e emocional das populações vulnerabilizadas. Em territórios em que os direitos são constantemente adiados, a espera se torna um modo de vida, onde os sujeitos precisam frequentemente se manter à espera: esperar o andamento do processo de regularização, a visita de um técnico, a implantação de uma política prometida. Como analisa Paulo Amarante (2007), a espera é também forma de violência simbólica, pois captura o tempo dos sujeitos e bloqueia o presente com uma promessa sempre futura.

No Acampamento 08 de Março, a situação dos idosos expõe essa dor com nitidez. Muitos relataram que, diante da ameaça permanente de reintegração de posse, vivem um luto

antecipado: o medo de perder o território é também o medo de perder o chão, a memória, o lugar para "morrer em paz". Alguns verbalizam que não resistiriam a um novo deslocamento, após tantos anos de pertencimento e construção coletiva. A incerteza constante se transforma em angústia, que se acumula no corpo e na alma. Essa forma de adoecimento raramente é nomeada nas estatísticas de saúde, mas emerge como queixa recorrente nos relatos das comunidades.

A fala da Participante 86 confirma essa percepção de que o tempo, especialmente para os mais idosos, se torna uma fronteira marcada pela angústia de não saber se estarão vivos para ver a conquista da terra. Ela lembra que

> Nesses 12 anos, nós já perdemos 12 pessoas. Se a gente for contabilizar é um por ano, que ficou aqui e não alcançou o sonho de chegar na sua parcela. [...] Sempre fica nessa angústia: será que Deus vai me levar e eu não vou conquistar? O nosso intuito é que todas as pessoas que estejam aqui não morram sem ter esse sonho conquistado. [...] De dizer assim: eu lutei, passei tantos anos lutando pela terra, mas valeu a pena, eu consegui chegar (PARTICIPANTE 86, Acampamento 08 de Março, 03 de set. de 2024).

Esse testemunho mostra como a desigualdade territorial é um processo de adoecimento mental e emocional, vivido na espera e na incerteza. Como observa Veena Das (2007), a espera prolongada diante de um Estado ausente pode produzir uma forma de violência lenta, que se infiltra no cotidiano e gera sofrimento moral e corporal. O medo de morrer sem essa conquista é relatado com nitidez na fala da Participante 86. Essa fala ecoa a ideia de que ter um lugar para viver com dignidade é também uma reivindicação de justiça existencial, onde a memória da luta se converte em herança coletiva. Judith Butler (2015) lembra que as condições de habitabilidade da vida são também condições de reconhecimento: sem terra e sem lugar, o próprio sentido de pertencimento é ameaçado.

Esse sofrimento provocado pela espera se traduz em adoecimento psíquico e corporal. O território não é apenas chão, mas espaço de vida psíquica, afetiva e simbólica; perder esse espaço significa perder também as condições de sustentar a existência. Paul Ricoeur (1991) analisa que o enraizamento territorial é constitutivo da memória e da identidade, sendo que sua perda ou ameaça rompe a continuidade biográfica e produz experiências de luto coletivo. Nesse sentido, o medo narrado pela Participante 86 revela o que Bourdieu (1998) chamaria de sofrimento social, inscrito na estrutura das desigualdades e naturalizado como destino.

Essa lógica de desgaste, contudo, não se restringe aos impactos da perda do território: ela atravessa também os corpos e os afetos. Para Silvia Federici (2017), o capitalismo opera

não apenas pela exploração do trabalho, mas pela captura do corpo e do afeto, especialmente dos corpos femininos e envelhecidos. A desigualdade de gênero, de idade e de classe converge nesses territórios em formas específicas de desgaste. As mulheres acumulam as jornadas do cuidado, da produção, da articulação política e ainda carregam o peso do medo de ver suas casas derrubadas por uma decisão estatal. Os idosos, por sua vez, enfrentam o abandono das políticas públicas e o esquecimento institucional, mesmo quando são pilares históricos da resistência local.

Se para os mais velhos o futuro se apresenta como incerteza e luto antecipado, para os jovens ele aparece como horizonte bloqueado. Entre os jovens, o sentimento de impotência frente às desigualdades também tem cor, forma e nome: desmotivação, desesperança, ansiedade. A ausência de oportunidades aliada à invisibilidade institucional gera a sensação de que o futuro não pertence a eles, ou que só será possível fora do território. Como destaca González Rey (2003), a subjetividade é construída a partir da possibilidade de pertencimento e da escuta social. Quando os jovens são reduzidos a dados demográficos ou números em relatórios, e não reconhecidos como sujeitos políticos, o território se esvazia também de futuro.

Essa leitura, no entanto, não pode ser compreendida como expressão natural das diferentes fases da vida, mas como parte de uma narrativa socialmente produzida sobre o envelhecimento e a juventude, fortemente atravessada pelo idadismo estrutural. O idadismo opera ao atribuir sentidos fixos às idades, associando a velhice à perda, à inutilidade e ao esgotamento do tempo, enquanto projeta sobre a juventude expectativas de mobilidade, produtividade e futuro que, em contextos de desigualdade, não se realizam (BUTLER, 1969). Quando essas expectativas são sistematicamente frustradas, o resultado não é apenas a ausência de oportunidades concretas, mas a produção de subjetividades marcadas pela sensação de bloqueio do futuro, pela desmotivação e pela desesperança.

Nesse sentido, tanto o “luto antecipado” atribuído aos mais velhos quanto o “horizonte bloqueado” vivido pelos jovens não são características intrínsecas da idade, mas efeitos de um mesmo processo estrutural que nega condições materiais, reconhecimento social e pertencimento simbólico a determinados grupos. Trata-se de uma produção social do tempo e do futuro, que retira dos sujeitos jovens e idosos a possibilidade de se reconhecerem como portadores legítimos de projetos, desejos e expectativas, especialmente em territórios historicamente invisibilizados pelo Estado e pelas políticas públicas. Como destaca González Rey (2003), a subjetividade se constitui nas relações sociais e na possibilidade de pertencimento

e reconhecimento; quando esses processos são negados, o futuro deixa de se apresentar como espaço de projeção e passa a ser vivido como ausência ou interdição.

Essa dimensão afetiva das desigualdades, marcada por sentimentos de frustração, raiva contida, medo, vergonha e exaustão, é também uma expressão da violência estrutural. Como analisa Bourdieu (1998), as estruturas sociais produzem sofrimentos simbólicos que naturalizam a exclusão, fazendo com que os sujeitos interiorizem as hierarquias como destino. No campo, isso se traduz na percepção de que as conquistas são sempre adiadas e que a luta nunca é suficiente.

Figura 62 - Acampamento 08 de Março - Reunião com os moradores.

Fonte: Acervo da pesquisadora, maio de 2024.

Contudo, mesmo nesse cenário de desgaste, os territórios inventam resistências. O cuidado entre vizinhos, as partilhas afetivas, os mutirões comunitários, as rodas de escuta e os espaços de espiritualidade são estratégias de reencantamento da vida. Essas práticas, ainda que invisíveis para o Estado, funcionam como formas de cura coletiva, de reconstrução dos vínculos e de sustentação do pertencimento. Os territórios do Sul Global produzem saberes que não se separam do sentir, do cuidar e do existir em comunidade (MENESES, 2008). Esses saberes são também políticas de afeto diante da indiferença institucional.

Reconhecer os afetos das desigualdades não é um gesto poético, mas um compromisso com a integralidade das políticas públicas e com a escuta de territórios historicamente silenciados. Quando um idoso diz que só quer morrer em paz em sua terra, ele não está falando apenas de moradia, está falando de dignidade. Está dizendo, com o corpo, aquilo que o Estado insiste em não ouvir. E é nessa escuta profunda que se abre a possibilidade de um outro futuro, onde viver (e morrer!) em paz e com dignidade não seja um privilégio, mas um direito.

Dessa forma, os afetos não podem ser reduzidos a uma dimensão privada ou meramente emocional, mas devem ser analisados como parte constitutiva da produção social das desigualdades no campo. O desgaste vivido nos territórios camponeses evidencia que as políticas de adiamento e a omissão estatal não apenas limitam o acesso a direitos, mas corroem os vínculos de pertencimento e as condições de reprodução social. Reconhecer essa dimensão é fundamental para compreender que a desigualdade territorial opera também como tecnologia de poder, que desestabiliza subjetividades e fragiliza coletivos, ao mesmo tempo em que alimenta processos de resistência e reinvenção comunitária.

5.6 SABERES INSURGENTES E JUSTIÇA TERRITORIAL: A AGROECOLOGIA COMO MEMÓRIA, CIÊNCIA E RESISTÊNCIA

Heranças são as obras, sãos os feitos, são os sonhos
Desenhados pelos pés dos velhos caminhantes
Que plantaram na história sementes de esperança
E nos legaram a tarefa de fazer
Através da luta, o caminho de vencer.

Ademar Bogo - Marchar e vencer

5.6.1 A ancestralidade agroecológica e sua reinvenção como ciência crítica

Antes de ser nomeada como campo do conhecimento, a agroecologia já era vida vivida. Muito antes de surgir nos manuais agrários, cartilhas ou como ciência nas universidades, estava presente nas relações simbólicas, práticas e espirituais de povos e comunidades tradicionais com seus territórios. Povos originários ou pindorâmicos (SANTOS, 2015), africanos e

afrodescendentes, camponeses e ribeirinhos desenvolveram, por gerações, sistemas complexos de manejo agroalimentar em harmonia com os ciclos da natureza, baseados na reciprocidade, na cooperação e na sacralidade da vida (SHIVA, 2002). Essas práticas, construídas a partir da observação dos ciclos da lua, da convivência com a floresta, da escuta das águas e do respeito aos animais, constituem o que hoje chamamos de memória biocultural dos povos (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015).

Carlos Barrientos (2021), ao abordar as cosmovisões dos povos tradicionais, lembra que esses saberes não separam corpo, terra, alimento e espírito. São formas de viver e conhecer que desafiam as epistemologias fragmentadas da modernidade ocidental. Na mesma direção, Enrique Leff (2006) destaca que as racionalidades ambientais são baseadas na reapropriação simbólica da natureza, rompendo com a dicotomia entre natureza e sociedade. Meneses (2008) amplia essa crítica ao descrever o epistemicídio promovido pela modernidade colonial, que desqualificou os conhecimentos populares e instituiu hierarquias entre saberes legítimos e ilegítimos.

A agroecologia também se reconstruiu como campo científico crítico, especialmente a partir das décadas de 1970 e 1980, em resposta à crise socioambiental provocada pela Revolução Verde. O modelo de agricultura promovido nesse período impôs pacotes tecnológicos baseados em sementes transgênicas, fertilizantes químicos e agrotóxicos, em busca de uma homogeneização dos sistemas produtivos, colocando em risco os ecossistemas e ameaçando a autonomia dos agricultores devido à dependência econômica nos insumos externos. Segundo Altieri e Toledo (2011), a Revolução Verde não apenas fracassou em erradicar a fome, mas produziu exclusão social, degradação ambiental e perda da soberania alimentar e nutricional.

Em contraposição a esse modelo tecnocrático e capitalista, a agroecologia surgiu como revolução paradigmática, articulando o saber científico com os saberes populares e propondo a reconstrução das relações entre a sociedade e a natureza. Miguel Altieri (1989), ao sistematizar os princípios da agroecologia, reafirma que se trata de um campo em que a ciência deve estar a serviço dos povos, e não o contrário. Como defendem Sorrentino et al. (2017), a agroecologia promove não apenas uma mudança nos sistemas produtivos, mas também uma educação ambiental emancipadora, comprometida com o Bem Viver e com a transição para sociedades sustentáveis.

Diversas formas alternativas de agricultura se articulam com esses princípios, como os sistemas agroflorestais (SAFs), os cultivos orgânicos, os modelos de cultivo em mandala, a

permacultura e a agricultura biodinâmica. A agricultura orgânica se consolidou a partir das ideias de Sir Albert Howard e Lady Eve Balfour; a permacultura emergiu com Bill Mollison e David Holmgren nos anos 1970 na Austrália; os modelos mandala derivam de práticas da agricultura tradicional indiana; e a agricultura biodinâmica foi proposta por Rudolf Steiner com base em princípios espirituais e holísticos. Apesar das diferenças conceituais, essas abordagens compartilham com a agroecologia a recusa ao uso de agrotóxicos, o respeito aos ciclos naturais e a valorização da autonomia camponesa (ALTIERI; TOLEDO, 2011).

A retomada de uma consciência agroecológica inova ao favorecer relações mais justas de trabalho, distribuição de renda e cuidado com o meio ambiente (ACOSTA, 2016). Para Coradin e Oliveira (2024), a agroecologia também contribui para a construção de territórios saudáveis e sustentáveis, articulando corpo e território como espaços de autonomia e cuidado. Essa perspectiva ecoa as contribuições de Silvia Federici (2017), que denuncia a lógica patriarcal da exploração da vida e propõe a reprodução do comum como terreno estratégico de resistência.

Uma leitura possível, e que faz sentido dentro do universo conceitual investigado nos territórios e organizado no interior desse trabalho, é a compreensão da agroecologia como afirmação da memória viva dos povos, como construção de um campo científico crítico e comprometido, e como prática política voltada para a justiça social e territorial. Diversos autores já elaboraram propostas de leitura da agroecologia em dimensões, como a ecológica e técnico-agronômica, socioeconômica e cultural, e sociopolítica (CAPORAL; COSTABEBER, 2004; CAPORAL, 2011), mas aqui propõe-se uma leitura distinta, que enfatiza a ancestralidade, a ciência crítica e a luta política como chaves interpretativas fundamentais[24], em diálogo com essa tradição e a partir da experiência camponesa.

As práticas agroecológicas ancestrais já estavam presentes na vida cotidiana dos povos indígenas e quilombolas, que desenvolveram modos próprios de produzir e viver com a terra. Antônio Bispo dos Santos (2015) afirma que as comunidades quilombolas, em sua relação contracolonial com o território, não reduzem a agricultura à técnica, compreendendo-a como parte de uma filosofia de vida, em que plantar, colher e partilhar são atos de memória e continuidade coletiva.

[24] Enquanto Caporal e Costabeber (2004) e Caporal (2011) apresentam a agroecologia em dimensões técnico-agronômica, socioeconômica e sociopolítica, a formulação proposta neste trabalho não pretende substituir essa sistematização, mas deslocar o foco: sublinhar a ancestralidade como dimensão fundante, a produção científica crítica como campo em disputa e a luta política territorial como prática emancipatória. Trata-se, portanto, de um diálogo com a tradição existente, mas com ênfase nos aportes vindos das práticas camponesas e populares.

No caso dos povos indígenas, experiências de manejo agroflorestal, roçados consorciados e o uso da coivara controlada revelam um conhecimento profundo da dinâmica dos ecossistemas (POSEY, 1987). Esses saberes, partilhados oralmente entre gerações, asseguraram a conservação da biodiversidade e a soberania alimentar por séculos, muito antes da chegada dos modelos agrícolas eurocentrados. Já nas comunidades quilombolas, o cuidado com as sementes crioulas, os mutirões de roça e os festejos de colheita constituem práticas que articulam técnica, espiritualidade e comunidade, reafirmando a inseparabilidade entre corpo, território e ancestralidade (DIEGUES, 2000).

A ancestralidade agroecológica é uma base epistemológica que desafia a modernidade ocidental e suas fragmentações. Ao reconhecer essas práticas como ciência, mas também como cosmovisão, a centralidade é deslocada da universidade e a agroecologia se mostra como um campo crítico que emerge da vida dos povos. O que a academia chama hoje de agroecologia, já estava sendo praticado como arte de viver e de resistir por povos originários, indígenas e quilombolas, um saber que foi silenciado pelo epistemicídio (MENESES, 2008), mas que persiste como fundamento da luta por Bem Viver.

Ao ocuparem os espaços sociais da academia, os sujeitos sociais camponeses, herdeiros dos saberes ancestrais que resistem e estão vivos, têm a possibilidade de resgatar a agroecologia como memória ancestral, contribuir com sua construção enquanto campo do saber científico e seguir na luta pela justiça nos territórios, em um ato de resistência pela emancipação.

5.6.2 Disputas de sentido, educação e justiça territorial

Contudo, o capital também se reinventa. Frente ao crescimento da agroecologia, surgem novas tentativas de cooptação. O discurso da sustentabilidade é frequentemente apropriado, em uma tentativa de esvaziamento do sentido político da agroecologia e sua transformação em produto de mercado. Souza et al. (2024) alertam que a agroecologia está em disputa: ou se enraíza nos territórios e se afirma como projeto político, ou se torna mais uma mercadoria "verde" à disposição do capital. Um exemplo concreto é a apropriação da noção de “agricultura regenerativa” por grandes empresas do agronegócio, como estratégia de marketing desprovida de vínculo com os sujeitos do campo (SOUZA et al., 2024).

Nesse processo, o conhecimento agroecológico corre o risco de ser despolitizado e transformado em mera prática técnica, esvaziada de seus fundamentos éticos, históricos e epistemológicos. Souza et al. (2024) destacam ainda que a disputa pela agroecologia é também uma disputa pelo que se reconhece como ciência, uma ciência comprometida com a justiça social, com a dignidade dos povos e com real sustentabilidade e autonomia dos territórios.

A Educação do Campo aparece como trincheira fundamental nesse enfrentamento. Em diálogo com autores como Walsh (2010) e Meneses (2020), a educação popular territorializada é entendida como um espaço estratégico de resistência epistêmica, em que saberes populares são reconhecidos e fortalecidos. Souza et al. (2024) reforçam que a formação agroecológica se ancora na práxis e na coautoria dos sujeitos camponeses, por meio de redes de aprendizagem entre escolas do campo, universidades, organizações comunitárias e movimentos sociais.

A Agroecologia promove a soberania alimentar, fortalece a economia solidária e reconhece os sujeitos históricos da terra, povos indígenas, quilombolas, camponeses, mulheres e juventudes rurais, como protagonistas da transformação social (SILIPRANDI, 2015). Em vez de se pautar pela produtividade em larga escala e pela lógica do lucro, propõe uma reorganização da vida fundamentada em autonomia, solidariedade e reciprocidade com a natureza (PETERSEN, 2009; ACOSTA, 2016).

Por fim, a Agroecologia é também um campo de subjetivação. Ela forma sujeitos que se reconhecem como parte da terra, que cultivam autonomia e constroem novos sentidos para a vida. González Rey (2003) compreende a subjetividade como produção histórica e situada, marcada pelas tensões do vivido e pela capacidade criadora dos sujeitos. Ao cuidar do solo, das sementes e dos vínculos, a Agroecologia também cuida do futuro. Como propõe Alberto Acosta (2016), ela é expressão do Bem Viver como horizonte civilizatório, que desafia o paradigma capitalista e semeia outras formas de habitar o mundo.

Atravessada por saberes ancestrais, fortalecida como ciência crítica e ameaçada pela captura do mercado, a Agroecologia é hoje uma das trincheiras mais potentes na luta por justiça ambiental, reexistência e reencantamento do mundo. A consolidação da agroecologia como matriz de saberes e práticas não se limita à sua dimensão ecológica. Ela também atua diretamente sobre os desequilíbrios sociais e territoriais historicamente impostos às populações rurais. A concentração fundiária, a desigualdade no acesso às políticas públicas, a invisibilidade das mulheres camponesas e a subalternização dos saberes tradicionais são apenas algumas expressões da profunda assimetria existente no campo brasileiro (GRISA; SCHNEIDER, 2013; SILIPRANDI, 2015). Nesse contexto, se destaca como uma alternativa viável não apenas para

conservar ecossistemas, mas também para redistribuir poder, valorizar culturas marginalizadas e enfrentar injustiças estruturais (PETERSEN, 2009).

Dessa forma, é possível afirmar que a agroecologia não apenas reverte lógicas degradantes de produção, mas também reposiciona os sujeitos do campo como protagonistas de um projeto coletivo de justiça. Sua força está justamente na articulação entre saber, vida e território, o que a torna uma chave potente para compreender e enfrentar as múltiplas desigualdades que marcam o rural brasileiro. É nesse ponto de inflexão, onde o conhecimento se transforma em resistência e o cultivo se torna estratégia de emancipação, que se insere a próxima discussão: a agroecologia como resposta concreta às desigualdades sociais, ambientais, políticas e epistemológicas que estruturam o campo.

5.7 AGROECOLOGIA E ENFRENTAMENTO DAS DESIGUALDADES: TRABALHO, SAÚDE E DIGNIDADE COMO PRINCÍPIOS ESTRUTURANTES

Venham todos! – Dizem nossas bandeiras
Que se balançam como chamas nas fogueiras
E queimam as consciências de nossos inimigos
Que fazem da pátria galhos onde se aninham
Abutres que comem:
Das fábricas os empregos,
Dos hospitais os remédios e a saúde
Das escolas as letras que educariam a juventude,
E da terra o direito de viver a liberdade.

Ademar Bogo - Marchar e vencer

Embora faça parte dos saberes ancestrais dos povos originários há séculos, a agroecologia tem ganhado visibilidade na sociedade como um todo ao longo das últimas décadas. Também tem ganhado força nos últimos anos como alternativa técnica ao modelo convencional de produção de alimentos, bem como prática social e política que reorganiza a vida no campo a partir de outros fundamentos. Não se limita a propor mudanças nos cultivos ou nos insumos utilizados, mas intervém na própria lógica que rege as relações entre trabalho, natureza e sociedade. Em um cenário marcado pela hegemonia do agronegócio e pela cooptação dos territórios camponeses por práticas excludentes e predatórias, a agroecologia afirma-se

como estratégia concreta de enfrentamento das desigualdades, articulando saúde, dignidade e justiça.

O modelo de produção capitalista, centrado na monocultura extensiva, no uso intensivo de agrotóxicos e na verticalização da cadeia produtiva impôs um processo sistemático de esvaziamento das formas camponesas de vida. Com base em uma racionalidade centrada no lucro, esse modelo destruiu os tempos sociais, rompeu vínculos comunitários, desvalorizou os saberes locais e instrumentalizou os corpos, vendo-os apenas força de trabalho (ALTIERI, 1989). O trabalhador rural, nessa engrenagem, é frequentemente invisibilizado, submetido a jornadas longas, movimentos repetitivos, exposição contínua a venenos e ausência de autonomia sobre o que produz (HARVEY, 2016). Segundo Harvey (2016), a própria estrutura fundiária, por ser altamente concentrada, excludente e racializada, intensifica esses processos, reproduzindo a exploração como forma de acumulação.

É nesse contexto que a agroecologia se insere como prática insurgente, contrapondo-se à lógica hegemônica do agronegócio e do trabalho subordinado. Ela propõe reorganizar as bases materiais e simbólicas do trabalho rural, articulando produção, reprodução social e cuidado com a vida (ALTIERI; TOLEDO, 2011). Nos acampamentos e assentamentos da Reforma Agrária, a experiência agroecológica tem permitido que famílias deixem de trabalhar sob subordinação para construir formas autogestionadas de produção (SORRENTINO et al., 2017).

Em vez de produzir para um patrão ou uma empresa, os camponeses, a partir do modelo agroecológico de produção, se organizam em mutirão, beneficiam a própria colheita, participam de cooperativas e redes solidárias de comercialização (SINGER, 2002), estabelecendo laços diretos com os consumidores, reafirmando circuitos curtos de comercialização como alternativa de autonomia econômica e política (GRISA; SCHNEIDER, 2013). Essa mudança tem consequências profundas: os meios e os fins do trabalho deixam de ser determinados exclusivamente pelo capital e passam a ser mediados por valores como reciprocidade, autonomia e pertencimento (LEFF, 2006), ativando dimensões éticas e políticas do Bem Viver no cotidiano camponês (ACOSTA, 2016).

Essa reorganização do trabalho é, por si só, um gesto de resistência ao modo de produção capitalista. Como argumenta Sorrentino (2017), os agroecossistemas reconfiguram tempo e espaço ao incorporar outras racionalidades produtivas, em que a lógica da eficiência dá lugar à da suficiência, e as imposições externas são substituídas por decisões enraizadas no território. O que muda não é só a forma de trabalhar, mas a relação com o próprio trabalho, uma

vez que os trabalhadores deixam de cumprir ordens para construir, eles mesmos, os caminhos da produção. E, ao fazer isso, transformam também o sentido da dignidade.

Essa dignidade não se expressa apenas na autonomia formal, mas nas condições concretas de trabalho e cuidado. Os Sistemas Agroflorestais (SAFs), por exemplo, permitem que as agricultoras e agricultores trabalhem sob sombra, com diversidade de cultivos, alternância de movimentos e presença de árvores que protegem contra o calor extremo. Esse arranjo agroecológico oferece benefícios diretos à saúde física, ao reduzir a sobrecarga postural e a exposição solar, elementos que estão na base de muitas doenças ocupacionais no campo. Além disso, a própria possibilidade de reorganizar o tempo do trabalho, adaptando-o às estações, aos ciclos da natureza e às necessidades do corpo, contribui para reduzir o adoecimento físico e emocional, uma dimensão coerente com a crítica de Breilh (2006) à determinação social da saúde, que relaciona diretamente o modo de produção às formas de adoecimento, e com a reflexão de Carneiro (1998) sobre os tempos sociais do campesinato, em que a ruptura dos ritmos da natureza representa também ruptura das condições de vida. A monocultura, ao exigir movimentos repetitivos, uso intensivo de máquinas e calendarização imposta por prazos comerciais, elimina essa flexibilidade e impõe sofrimento e adoecimento invisibilizado.

A saúde não pode ser reduzida a indicadores biomédicos. A teoria da determinação social da saúde, conforme Tambellini e Miranda (2021), nos lembra que os processos de adoecimento estão diretamente relacionados às condições materiais de vida e trabalho, às políticas públicas disponíveis e às desigualdades estruturais. No campo, a precariedade é estrutural: moradia inadequada, transporte inexistente, ausência de assistência técnica, desmonte das políticas de saúde da família, racismo ambiental. A agroecologia não resolve todas essas questões, mas opera como tecnologia social de cuidado. Ao revalorizar o tempo, o corpo e o coletivo, ela atua na prevenção de agravos e na promoção de uma vida mais saudável em sentido amplo.

Esse cuidado não se dá apenas na organização do trabalho físico, mas também na criação de vínculos e espaços de partilha. A saúde mental, frequentemente negligenciada nas políticas públicas voltadas ao campo, ganha centralidade nos territórios agroecológicos por meio das redes de apoio informal que se constituem nas rodas de conversa, nos momentos de partilha, nas práticas formativas, nas práticas de cura tradicionais. Como afirma Amarante (2017), o sofrimento psíquico se agrava onde há isolamento, silêncio e fragmentação. O cotidiano camponês, quando vivido em coletividade, pode operar como campo terapêutico: o trabalho se

torna espaço de escuta, a convivência gera pertencimento e o território passa a ser também lugar de reconstrução subjetiva.

As mulheres camponesas desempenham papel central nesse processo. São elas que sustentam os quintais produtivos, cuidam das sementes, produzem fitoterápicos, organizam redes de solidariedade e mantêm a memória dos saberes comunitários. No entanto, suas contribuições seguem desvalorizadas, invisibilizadas ou naturalizadas como extensão do cuidado doméstico. Meneses (2020) propõe que a justiça epistêmica passa pela valorização dos saberes locais e dos sujeitos que os produzem. Quando esses saberes se tornam critério de decisão nas práticas agroecológicas, há uma ruptura com a lógica patriarcal e colonial do conhecimento. A divisão sexual do trabalho, tão presente nas relações rurais tradicionais, começa a ser tensionada, mesmo que com contradições.

Ao mesmo tempo, experiências de comercialização solidária, criação de moedas sociais, bancos de sementes e agroindústrias familiares apontam para a construção de alternativas à economia principal, enraizadas no território, baseadas na confiança e na partilha, e orientadas não pela acumulação, mas pela manutenção da vida. Essas economias, embora ainda frágeis diante das estruturas hegemônicas, revelam caminhos de enfrentamento às desigualdades que partem do chão e da prática, e não de modelos importados.

O horizonte do Bem Viver, conforme formulado por Alberto Acosta (2016), ajuda a dar sentido a essas práticas. Inspirado nas cosmovisões andinas, o Bem Viver propõe uma ética de convivência entre seres humanos e natureza, entre saberes e formas de vida diversas. A agroecologia, ao integrar cuidado, reciprocidade, diversidade e autonomia, aproxima-se dessa proposta não como ideal abstrato, mas como construção cotidiana. O campo deixa de ser espaço de abandono e passa a ser lugar de futuro.

Em tempos de esgotamento ambiental, crise alimentar e aprofundamento das desigualdades, a agroecologia não oferece soluções milagrosas, mas abre brechas nas quais crescem territórios que insistem. Insistem em plantar sem veneno, em cuidar uns dos outros. Insistem em viver uma vida em que o trabalho é uma parte prazerosa dela, não um peso. É nessa insistência que reside sua força política, é a partir dela que se pode imaginar uma sociedade onde justiça, saúde, dignidade e cuidado sejam condições compartilhadas de existência.

5.8 CONTRADIÇÕES NO AGROECOLÓGICO VIVIDO: O VENENO NO QUINTAL E OS RESÍDUOS NO CAMINHO

A natureza na fumaça se mistura
Morre a criatura / E o planeta sente a dor
O desespero / No olhar de uma criança
A humanidade fecha os olhos pra não ver
Televisão de fantasia e violência
Aumenta o crime / Cresce a fome do poder
Boi com sede bebe lama / Barriga seca não dá sono
Eu não sou dono do mundo
Mas tenho culpa
Porque sou filho do dono

Flávio José - *Filho do dono*

Retomar aqui a categoria "contradição" não é apenas um recurso de coerência narrativa com os capítulos anteriores da tese. É, sobretudo, reafirmar uma chave interpretativa fundamental do percurso analítico e metodológico que orientou esta pesquisa. As contradições, como defendido na seção metodológica, são os próprios sinais de vida dos processos sociais em movimento, dos sujeitos em disputa consigo e com o mundo, dos territórios que ainda não se deixaram capturar pela lógica única do capital. Como aponta Montero (2006), os conflitos e tensões nas práticas coletivas revelam não apenas limites, mas possibilidades de transformação. E é nesse sentido que as contradições agroecológicas vividas no cotidiano dos acampamentos e assentamentos do Distrito Federal se tornam pistas analíticas para compreender a profundidade e a complexidade da construção de um outro mundo possível.

Ao longo deste capítulo 5, vimos como a agroecologia se apresenta como um caminho concreto e necessário diante desse cenário de violências múltiplas. Não apenas como técnica de cultivo, mas como ciência, prática e movimento, ela reestrutura a relação entre seres humanos e natureza, desafia a racionalidade produtivista e propõe um modo de viver mais justo, solidário e sustentável. Sua força reside, justamente, em combinar a produção de alimentos saudáveis com a construção de autonomia política e epistêmica. No entanto, é preciso reconhecer que esse caminho não está isento de contradições. As experiências agroecológicas se constroem em territórios atravessados por conflitos fundiários, ausência de políticas públicas efetivas e estruturas produtivas moldadas historicamente pela lógica do agronegócio.

A agroecologia, enquanto prática social e horizonte político, é vivenciada em territórios vivos, onde o cuidado com a terra convive com os traços de um passado químico, com as

urgências do presente e com o constante silenciamento dos sujeitos sociais que habitam esses territórios. Nos acampamentos e assentamentos pesquisados, o compromisso coletivo com uma agricultura sustentável é real, mas atravessado por contradições que revelam os limites da materialidade, das relações e do próprio projeto social em disputa. Em meio a esse contexto, emergem tensões, recuos e ambiguidades. A exposição a agrotóxicos é uma das expressões mais graves dessas desigualdades ambientais e sanitárias. Como alertam Carneiro, Búrigo e Dias (2012), os impactos do modelo convencional atingem também os territórios agroecológicos, por deriva aérea, contaminação da água e do solo ou proximidade com monoculturas. A saúde dos trabalhadores, das crianças, dos animais e da terra é colocada em risco, minando os esforços por um sistema produtivo realmente saudável.

Em muitos quintais, o discurso da agroecologia caminha ao lado de práticas herdadas de um tempo anterior à formação política das famílias. Nos dois territórios pesquisados, foram observadas embalagens de veneno armazenadas junto a ferramentas, além de alguns relatos de uso pontual dessas substâncias para o controle de formigas cortadeiras, pulgões, cochonilhas, ou como controle de “erva daninha”. Esses usos são pontuais, não aparecem como política coletiva nos territórios, nem são abertamente admitidos pela coletividade, mas existem como parte da lógica da sobrevivência e da herança de saberes que ainda não foram completamente ressignificados.

Apesar disso, durante as entrevistas em ambos os territórios alguns participantes admitiram que às vezes é inevitável usar pontualmente algum tipo de veneno contra o que alguns chamam de “pragas” para evitar perder a produção, ou para fazer controle de espécies específicas, como herbicidas para controle de “erva daninha”, o chamado “mata-mato” ou espécies de insetos indesejados. Muitos se queixam desse uso pelos vizinhos menos conscientes, dentro dos próprios territórios e também fora, pelos fazendeiros e chacareiros da região em ambos os territórios. Os participantes da pesquisa relataram que o vento e a chuva espalham o herbicida e contaminam os cultivos nas parcelas próximas, matando outras plantas, afastando as abelhas e impactando a produção, gerando impactos nos mais diversos aspectos da vida dos sujeitos, desde o meio ambiente, passando pela saúde, e inclusive na renda das famílias.

Quando essas substâncias se espalham pelo ar ou pela água, alteram o equilíbrio do solo, comprometendo a vitalidade das plantas, dos insetos e dos microrganismos que garantem a fertilidade. As hortas e quintais produtivos acabam sofrendo perdas significativas, visíveis nas folhas queimadas, na diminuição do vigor das mudas e na redução da colheita. O impacto é

mais profundo do que os impactos visíveis, pois a terra envenenada perde sua capacidade de regeneração e o alimento, mesmo quando colhido, carrega marcas invisíveis desse processo. A saúde das famílias também é atingida de forma difusa, seja pela pele, pela respiração, pela água que irriga e pelo alimento que retorna ao corpo. A exposição contínua a compostos utilizados na agricultura provoca distúrbios metabólicos, respiratórios e neurológicos, configurando um ciclo de adoecimento que acompanha o ciclo produtivo (CARNEIRO et al., 2015; LEFF, 2006).

As perdas na produção provocam perdas de renda pelas famílias, que acabam dependendo de insumos externos para complementar a alimentação ao invés de produzir a alimentação no próprio território, aumentando ainda mais a situação de vulnerabilidade e colocando em risco a segurança alimentar e nutricional das famílias, ou tendo que abrir mão de outras necessidades básicas para garantir a alimentação. Assim, o ideal de autonomia que sustenta a agroecologia se fragiliza diante das urgências do cotidiano. O veneno deixa de ser apenas matéria aplicada à terra e passa a representar um modo de pensar a produção, um modo que rompe a confiança entre as pessoas, a natureza e o próprio tempo do cultivo (LEFF, 2006; ALTIERI; NICHOLLS; MONTALBA, 2017).

Figura 63 - A diminuição na quantidade de caixas mostra a perda das colmeias, com diversos impactos para a sociobiodiversidade.

Fonte: Acervo da pesquisadora, abril de 2024.

Em ambos os territórios houve queixas sobre a diminuição na quantidade de abelhas por conta do uso de agrotóxicos, seja pontualmente no interior dos territórios ou no seu entorno. Grande parte das famílias da Comunidade Agroecológica José Wilker são produtoras de maracujá, o que torna vital o papel de espécies polinizadoras. A diminuição ou ausência de abelhas impacta profundamente a produção do maracujá, além de outros cultivos. O mesmo foi relatado no Acampamento 08 de Março. Várias famílias em ambos os territórios cultivam abelhas pelo mel e outros subprodutos, e afirmaram que os enxames têm abandonado as colmeias e se deslocado, além de abelhas mortas.

A redução dos polinizadores expressa o colapso da diversidade biológica e cultural, resultado direto do modelo agroquímico dominante, que simplifica os ecossistemas e rompe a relação de interdependência entre espécies (ALTIERI; NICHOLLS, 2017; TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015). Além de comprometer a segurança alimentar e a autonomia econômica das famílias camponesas, essa perda impacta a fertilidade do solo, o equilíbrio ecológico e a própria sustentabilidade das práticas agroecológicas. O desaparecimento das abelhas é, portanto, um sintoma da ruptura metabólica entre sociedade e natureza, uma evidência de que não há produção possível quando a vida é envenenada (CARNEIRO et al., 2015).

Mas há um outro plano, menos visível e igualmente grave: o da contaminação simbólica. O uso do veneno carrega consigo uma herança colonial de controle sobre a natureza, reeditando a velha ideia de que produzir é dominar, e não conviver. Essa lógica tenta reduzir a complexidade da vida a uma questão técnica, como se bastasse eliminar o que incomoda para garantir o que floresce. O que se elimina nesse gesto é a própria reciprocidade que sustenta o território. A agroecologia, ao propor outro paradigma, coloca em disputa duas racionalidades: uma que enxerga o solo como recurso e outra que o reconhece como corpo vivo.

Quando as famílias se dão conta de que o veneno atinge também seus próprios alimentos, a compreensão do dano deixa de ser apenas ambiental e passa a ser existencial. Essa é uma percepção dolorosa, mas necessária para que o processo de transição agroecológica se enraíze. É nesse enfrentamento entre modos de ver o mundo que a luta pela terra se transforma também em luta pela cura do território (SHIVA, 2016; ACSELRAD; MELO; BEZERRA, 2009; LEFF, 2006).

Durante as oficinas do Projeto Margaridas do Cerrado, a Participante 90 alertou sobre o papel vital das formigas nos ecossistemas: transportam nutrientes, arejam o solo, reciclam

matéria orgânica e atuam como bioindicadoras de desequilíbrios ambientais. Eliminar as formigas, afirmou, é interromper os processos de regeneração que a própria natureza organiza. Essa perspectiva convida à superação da lógica do extermínio, substituindo o “controle” pelo manejo integrado e pela convivência respeitosa com os demais seres vivos. O princípio de que tudo está interligado está no cerne do Bem Viver. Cada inseto, planta, pessoa ou organismo tem uma função coletiva no equilíbrio da vida. Ao recorrer ao veneno, mesmo que pontualmente, o que se rompe não é apenas o ciclo ecológico, mas a ética do cuidado que sustenta a agroecologia.

Figura 64 - Parte considerável da alimentação da maioria das famílias em ambos os terrtórios vem da própria produção.

Fonte: Acervo do Projeto Margaridas do Cerrado, 2024.

Soma-se a isso a ameaça da captura institucional da agroecologia. Quando transformada em política pública desarticulada dos territórios, ela corre o risco de ser esvaziada de seu conteúdo político e cultural, reduzida a selo técnico, protocolo de mercado ou estratégia de gestão. Souza et al. (2024) destacam que essa apropriação se dá quando o capital transforma a agroecologia em nicho econômico, substituindo sua dimensão emancipatória por um discurso de sustentabilidade empresarial. Ao se institucionalizar sem a participação dos sujeitos

coletivos que lhe deram origem, a agroecologia se converte em “revolução verde disfarçada”, nos termos de Giraldo e Rosset (2017), que apontam para a captura dos camponeses pelos circuitos de crédito e certificação, gerando nova dependência e endividamento. Nesse contexto, a agroecologia perde sua capacidade de questionar o sistema agroalimentar e passa a ser administrada como um setor do mercado verde, a serviço da acumulação.

Esse processo de esvaziamento tem consequências epistemológicas e políticas. Ao deslocar a agroecologia para o plano da técnica, o Estado e as instituições eliminam sua natureza de ciência-luta-prática, como definem Caldart (2019; 2021). A lógica mercadológica apaga o caráter coletivo e educativo do fazer agroecológico, transformando-o em produto certificado e comercialmente rentável. Em vez de promover autonomia, estimula-se a dependência de bioinsumos, sementes certificadas e consultorias especializadas, o que representa não uma superação do agronegócio, mas sua reconfiguração sob a aparência de sustentabilidade (SOUZA et al., 2024; GIRALDO; ROSSET, 2018). A agroecologia do povo, nascida da experiência camponesa, é substituída por uma agroecologia de vitrine, incapaz de enfrentar as contradições estruturais da propriedade da terra, da concentração de renda e da exploração do trabalho rural.

Sorrentino et al. (2017) alertam que a despolitização do discurso agroecológico pode descolá-lo da luta pela terra, da educação popular e das epistemologias do cuidado que o fundamentam. Essa crítica é reforçada por Souza et al. (2024), ao evidenciarem que a resistência à cooptação exige vincular o conhecimento agroecológico às práticas e cosmovisões camponesas, reconhecendo-as como epistemologias legítimas e não como repertórios empíricos a serem apropriados. Nesse sentido, a Educação do Campo surge como contraponto ético e político à agroecologia de mercado, pois ancora o conhecimento na realidade concreta e nos princípios de solidariedade, trabalho coletivo e autonomia dos povos (FREIRE, 1987; CALDART, 2004; PISTRAK, 2018).

É nesse ponto que a valorização dos sistemas locais de conhecimento e uso da natureza (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015) se torna fundamental. Os saberes ancestrais, as práticas populares e os modos de vida que resistem nas margens são bases para um projeto de país fundado na justiça ecológica, na pluralidade epistêmica e na autonomia dos povos. Como apontam Barrientos (2021) e Meneses (2020), os processos de resistência territorial são feitos de avanços e retrocessos, de disputas internas e enfrentamentos com o Estado e o mercado. É nesse campo contraditório que a agroecologia se define, não como técnica, mas como campo de luta pela redefinição das relações entre humanidade e natureza, entre conhecimento e poder.

As contradições entre o projeto agroecológico assumido coletivamente e as práticas residuais que silenciosamente persistem são políticas, sociais, estruturais e revelam o esforço constante de construção de uma racionalidade de manejo que nem sempre tem tempo, ferramentas ou apoio para se enraizar plenamente. Como afirma Gudynas (2011), a transição para modelos alternativos de relação com a natureza exige não apenas vontade política, mas a criação de condições institucionais, econômicas e culturais que sustentem a mudança de paradigma. Quando essas condições não existem, o caminho se faz com tropeços e remendos.

Essas contradições não podem ser interpretadas como resignação, pois são expressão da precariedade da autonomia produtiva diante da ausência de suporte técnico continuado. Gudynas (2011) destaca que mudanças paradigmáticas nas relações sociedade-natureza exigem o fortalecimento institucional das alternativas. Quando isso não acontece, as práticas que devem ser abandonadas e as que devem ser cultivadas se sobrepõem de forma conflituosa. É isso o que gera as contradições, em que o discurso dos sujeitos vai em uma direção e a prática concreta, em alguns aspectos, acaba indo na direção oposta.

Além da questão dos venenos, a gestão dos resíduos sólidos também se coloca como ponto de tensão. Em ambos os territórios, é possível encontrar resíduos acumulados em quintais, materiais descartados em espaços inadequados e objetos obsoletos que se acumulam nos cantos dos quitais ou dos espaços de uso coletivo. Tudo isso compõe uma paisagem que parece falar de abandono, mas que também denuncia a falta de condições objetivas para o exercício do cuidado. Quando se é reiteradamente tratado pelo poder público e pela sociedade como resto, como excedente, torna-se difícil sustentar uma lógica de pertencimento e de zelo.

Figura 65 - O uso pontual de veneno foi registrado em ambos os territórios.

Fonte: Acervo da pesquisadora, 01 de julho de 2024.

Esse aspecto ganha contornos ainda mais graves quando se observa a ausência de políticas públicas que garantam acesso a coleta seletiva, descarte adequado ou programas de reciclagem nos acampamentos e assentamentos de Reforma Agrária. Leff (2006) chama atenção para o fato de que a sustentabilidade não pode ser exigida dos sujeitos sem que lhes sejam garantidos os meios concretos de sustentação. Cuidar do território exige políticas de cuidado, e sua ausência mostra o quanto é contraditório exigir práticas ambientalmente responsáveis em contextos onde o próprio Estado falha em assegurar as condições mínimas.

Figura 66 - Materiais se acumulam, sem destinação ou armazenamento adequado.

Fonte: Acervo da pesquisadora, 03 de setembro de 2024.

No caso dos territórios pesquisados, o Acampamento 08 de Março conta com serviço de coleta regular de lixo na entrada do Acampamento, mas não é esse o caso da Comunidade Agroecológica José Wilker. Ali a maioria dos moradores precisam dar outros destinos ao lixo produzido por conta própria. A maior parte dos resíduos orgânicos é compostado, de acordo com os participantes da pesquisa. Já o restante do lixo doméstico recebe destinações diversas: alguns materiais, como potes de vidros, são reutilizados para armazenar temperos, geleias e conservas; potes plásticos viram sementeiras; embalagens de ovos são reutilizadas pelas

famílias que criam galinhas; dentre outras formas de reutilização dos materiais de reuso ou recicláveis.[25]

Figura 67 - Embalagens de leite e suco são reaproveitadas para preparar as mudas.

Fonte: Acervo da pesquisadora, 03 de setembro de 2024.

A agroecologia, enquanto proposta contra-hegemônica, encontra aqui um de seus maiores desafios: praticar o cuidado com a terra e com os corpos em meio a condições objetivas de negligência institucional. Tronto (1993) afirma que o cuidado depende da existência de contextos que reconheçam sua importância e sustentem suas práticas. Quando o pertencimento é negado pelo Estado e pela sociedade, como ocorre com frequência nas zonas rurais populares, o zelo se torna exaustivo e o autocuidado um esforço solitário. Ainda assim, como observa Minayo (2012), o cuidado é uma prática social que resiste, mesmo diante do abandono, e que se reinventa a partir da solidariedade e da memória coletiva. As práticas agroecológicas que

[25] Essa prática foi trabalhada durante as oficinas do Projeto Margaridas do Cerrado e implementada com acompanhamento nos quintais pelas mulheres participantes do Projeto no decorrer do ano de 2024. A gestão dos resíduos sólidos também foi um dos pontos centrais trabalhados no decorrer do Projeto. A decisão pelo trabalho com essas temáticas partiu da necessidade que ambos os territórios têm de aprender a solucionar, ao menos parcialmente, a questão da gestão de resíduos por conta própria, seja pela falta de alternativa devido à ausência de coleta adequada (coleta regular ou instalação de papa-entulho, por exemplo) ou pela necessidade de criar mecanismos de aproveitar de formas dinâmicas os recursos disponíveis. No entanto, o mais relevante é incutir a ideia de autocuidado, zelo, respeito e a ideia de que o território é extensão do próprio corpo.

recuperam, reutilizam e transformam resíduos em adubo, utensílio ou material de construção são mais do que adaptações técnicas: são expressões de uma ética que recusa a lógica do descarte, inclusive simbólico. Gudynas (2011), dentre outros autores, chama isso de ecologismo dos pobres: práticas sustentáveis que emergem não da abundância, mas da escassez historicamente imposta.

Figura 68 - Com os recursos disponíveis e em mutirão, as mulheres vão transformando o quintal. Acampamento 08 de Março.

Fonte: Acervo do Projeto Margaridas do Cerrado, 2024.

Tratar os resíduos apenas como sujeira é, portanto, um ato político de deslegitimação das formas de vida que se sustentam nas frestas. É também uma forma de apagar o esforço constante de cuidado com o comum. Quando o poder público retira as condições objetivas para o exercício do zelo, produz uma necropolítica do cuidado, onde a impossibilidade de manter o espaço limpo e ordenado torna-se mais uma forma de desumanização. Mbembe (2016) argumenta que a necropolítica opera por meio da gestão diferenciada da morte e da vida: alguns são autorizados a viver com dignidade, outros apenas a sobreviver entre os restos. A agroecologia, ao insistir na vida mesmo nesses contextos, revela sua potência política. Ela não apenas propõe outra relação com a natureza, mas reafirma o direito ao pertencimento, à beleza e ao cuidado mesmo onde tudo conspira para o contrário. Essa é, talvez, sua contradição mais radical: sustentar a vida onde ela foi declarada inviável.

Algumas contradições ainda persistem na gestão dos resíduos sólidos, devido à ausência dos serviços de coleta, conforme mencionado. Na comunidade Agroecológica José Wilker o lixo que não pode ser reaproveitado nem compostado às vezes é transportado para a cidade pela própria família. Segundo relatos de participantes da pesquisa, várias famílias levam o lixo doméstico no bagageiro do carro até a cidade e descartam nas lixeiras ou nos pontos de coleta, junto ao lixo dos moradores nas vias urbanas.

Figura 69 - Durante mutirão promovido pelo Projeto Margaridas do Cerrado, as mulheres retiraram o lixo e entulho, fizeram os canteiros, cobriram o solo e transformaram os quintais agroflorestais.

Fonte: Acervo do Projeto Margaridas do Cerrado, 2024.

Outras famílias, que não vão até a cidade com tanta frequência, ainda realizam práticas como enterrar e queimar o lixo doméstico nos próprios quintais, gerando consequências que vão desde a contaminação do solo e da água até a liberação de gases tóxicos na atmosfera, além de riscos diretos à saúde respiratória das pessoas que convivem com a fumaça, sobretudo crianças e idosos. A queima de plásticos e resíduos mistos, segundo a Organização Mundial da Saúde, está associada à emissão de dioxinas e furanos, compostos altamente cancerígenos e

persistentes no ambiente (WHO, 2016). Além disso, o acúmulo ou descarte inadequado de resíduos pode favorecer a proliferação de vetores como ratos, moscas e baratas, comprometendo o equilíbrio dos quintais e dos sistemas de produção agroecológicos.

Tais estratégias revelam um cotidiano de reinvenção e manejo situado, que busca responder à ausência de infraestrutura estatal de forma criativa, mas que também expõe contradições ambientais. Como apontam Altieri (1989), em territórios rurais onde o poder público é ausente, os próprios moradores assumem funções de gestão ambiental, com práticas que oscilam entre a sustentabilidade e a precariedade. A ausência de alternativas públicas sustentáveis, como coleta seletiva, pontos de entrega voluntária ou educação ambiental continuada, evidencia o modo como as desigualdades ecológicas operam silenciosamente no cotidiano camponês (ACSELRAD; MELO; BEZERRA, 2009). Ao mesmo tempo, o esforço das famílias para minimizar os impactos e transformar resíduos em recursos revela uma racionalidade ecológica camponesa que resiste, mesmo quando forçada a coexistir com práticas de risco.

É nesse campo de tensões que se expressam contradições próprias dos territórios agroecológicos em construção, onde convivem práticas de cuidado e vulnerabilidade, saberes tradicionais e limites materiais, reforçando a importância de compreender essas experiências não sob a lógica da pureza ambiental, mas da complexidade concreta dos modos de vida (LEFF, 2018).

Figura 70 - Computadores doados ao território.

Fonte: Acervo da pesquisadora, 03 de setembro de 2024.

A presença de resíduos sólidos em espaços camponeses também revela o impacto desigual da urbanização e a contradição entre os discursos de sustentabilidade e as práticas institucionais. Como observam Acselrad, Melo e Bezerra (2009) os territórios que não interessam ao mercado são frequentemente convertidos em zonas de sacrifício ambiental, naturalizando-se a injusta distribuição dos riscos e dos danos. Não por acaso, comunidades que se organizam a partir da agroecologia, como as que compõem esta pesquisa, acabam enfrentando não apenas os desafios da produção e da comercialização, mas também os passivos deixados por uma lógica urbana que os descarta. Essa é uma das expressões mais visíveis da colonialidade ambiental (LEFF, 2018), que permite que os territórios camponeses sejam tratados como receptáculos do que não serve mais: entulhos, animais doentes, objetos obsoletos, promessas de políticas públicas que nunca se realizam.

A agroecologia deve ser pensada, nesse contexto, como tecnologia social em disputa, forjada nos limites da exaustão e sustentada por valores que resistem à lógica da eficiência produtivista. Reutilizar materiais, criar composteiras, transformar entulho em base para hortas ou estruturas comunitárias são práticas que reconfiguram o que é visto como resto em fonte de vida, sem romantizar a precariedade, mas enfrentando-a com criatividade política. Essa revalorização dos materiais descartados exige uma crítica radical à forma como o Estado se relaciona com esses territórios. Como afirma Maria Paula Meneses (2018), epistemologias insurgentes nascem do enfrentamento às lógicas hegemônicas que excluem saberes, corpos e modos de vida. Os resíduos acumulados, assim como os venenos usados pontualmente, os animais abandonados e a ausência de coleta regular são sintomas de um sistema que nega a esses territórios o direito pleno ao cuidado ambiental, à infraestrutura básica e ao reconhecimento de sua centralidade na produção de alimentos e na sustentação da vida coletiva.

Quando os moradores queimam os resíduos no quintal por falta de coleta, ou quando aplicam veneno para combater formigas ou o mato, o que está em jogo não é a negação da agroecologia, mas a afirmação da sobrevivência. A contradição não é obstáculo, é terreno de análise e possibilidade de diálogo. Como propõe Michael White (2004), nas narrativas de vida e nos dilemas cotidianos é que se encontram os mapas éticos das pessoas e os modos de reorganizar o sentido da ação. Dar visibilidade a essas contradições é reconhecer que o Bem Viver, enquanto horizonte político e ético, não se realiza por negação do conflito, mas por sua elaboração crítica.

Tantos anos de espera, tornando permanente o que deveria ser temporário, também faz desanimar o sentido de cuidado com alguns dos espaços coletivos. A biblioteca[26] do Acampamento 08 de Março, por exemplo, foi destruída depois de uma tempestade. Seus livros danificados, muitos deles oriundos de doações sem critério, como se o campo fosse um depósito daquilo que já não é mais útil para a cidade, mostram parte do que já foi um espaço de esperança e símbolo da construção do conhecimento no Acampamento. Mas agora são retratos da contradição no território, entre a esperança e o que vai sendo consumido pela perversidade da espera, da desesperança e do tempo. A contradição é metáfora das promessas interrompidas, dos projetos não concluídos, da vida em suspensão.

Figura 71 - Biblioteca do Acampamento 08 de Março.

Fonte: Acervo da pesquisadora, 03 de setembro de 2024.

[26] As críticas aqui presentes sobre os materiais obsoletos e os livros desatualizados não se referem aos livros retratados nas fotografias dessa página, ou em outras fotografias que retratam a biblioteca do Acampamento 08 de Março. Esses servem apenas para ilustrar, como recurso poético e visual, um pouco do que é/foi experienciado em campo e que nem sempre é possível traduzir em palavras. Assim, essas imagens são uma tentativa de capturar pela lente da câmera um pouco da realidade concreta, ao mesmo tempo que deixa o registro de outras possibilidades de leitura crítica dessa realidade. Os livros presentes nas fotografias foram registrados tal como estavam, sem interferências no ambiente.

Há nesse processo um mecanismo perverso de naturalização da desigualdade: o campo como lugar do excedente, do velho, do ultrapassado. Como nas cenas de Bacurau[27], filme que ganhou notoriedade por sua representação simbólica dos descartes materiais e humanos no interior do Brasil, os territórios camponeses enfrentam não apenas o abandono institucional, mas a marca simbólica de serem aquilo que sobra, aquilo que ninguém quer. Acosta (2016) lembra que o Bem Viver exige romper com a lógica da utilidade instrumental da natureza e das pessoas. Quando se trata o território como depósito, compromete-se não apenas o ambiente, mas o sentido de pertencimento e de dignidade coletiva.

Outra questão que tem se revelado como uma grande contradição nos territórios, os problemas decorrentes do abandono constante de animais domésticos na entrada dos Acampamentos foram relatados tanto na Comunidade Agroecológica José Wilker quanto no Acampamento 08 de Março. Diversos participantes da pesquisa em ambos os territórios, mas especialmente no Acampamento 08 de Março, afirmaram que solicitam serviços de castração e controle de zoonoses para o Acampamento anualmente, especialmente nos períodos em que há um aumento na quantidade de animais domésticos abandonados na estrada e na porteira. As tentativas sistemáticas de buscar atendimento junto ao poder público revelam uma população que não está inerte, mas ativa e reivindicante. No entanto, a resposta do Estado é quase sempre o silêncio. No controle de pulgas, carrapatos e bichos-de-pé, os moradores do Acampamento 08 de Março afirmam que, em alguns dos anos de maior infestação, já conseguiram serviço de pulverização de substâncias para controle dos vetores das doenças, o que demonstra que a atuação é possível, embora tenha sido insuficiente. No caso do serviço de castração, nunca houve atendimento, sem o qual os animais continuam se reproduzindo e aumentando em quantidade a cada ano, com o abandono continuado de novos animais.

Essa situação revela uma contradição estrutural: mesmo territórios que constroem práticas agroecológicas comprometidas com o Bem Viver e o cuidado com a vida humana e não humana são impactados por práticas externas e políticas públicas que desconsideram a complexidade das relações territoriais. A agroecologia, enquanto proposta ética, política e técnica, supõe uma ampliação das redes de cuidado (ALTIERI; NICHOLLS; MONTALBA, 2017). Mas essa ampliação se vê limitada quando as ações institucionais não apenas se ausentam, como transferem responsabilidades para os sujeitos mais precarizados. A negligência

[27] Premiado filme franco-brasileiro de 2019, dirigido por Kleber Mendonça Filho e Juliano Dornelles. No filme a escola do povoado de Bacurau recebe como doação da prefeitura local livros da cidade, que chegam em um caminhão e são ali despejados, enquanto as crianças da cidade estudam com recursos tecnológicos como tablets. As crianças de Bacurau também querem acesso à informação mais atualizada, mas ainda assim o povoado recebe os livros da prefeitura.

do Estado na oferta de serviços básicos, como o controle de zoonoses, atua como um elemento que sabota silenciosamente os próprios princípios agroecológicos praticados pelos moradores.

A contradição se evidencia ainda mais quando se observa que a ausência de políticas efetivas de controle populacional animal é acompanhada de discursos oficiais que exaltam a proteção à saúde e ao meio ambiente, mas que não se traduzem em ações concretas nos territórios camponeses. Trata-se de um abismo entre o que é declarado nas normativas e o que é feito na prática, uma contradição que, como argumenta Lefebvre (2001), configura o espaço social como palco de lutas simbólicas e materiais.

A indefinição sobre a titulação da terra é um eixo central das contradições nos territórios. Muitos moradores verbalizam o cansaço de viver entre promessas não cumpridas, projetos interrompidos e uma espera que não termina. Essa instabilidade se traduz em hesitação diante do futuro, incerteza na hora de investir (tempo, recursos, energia, a vida mesmo), insegurança para planejar. O território, que poderia ser espaço de enraizamento e projeto de vida, torna-se um limbo da espera, onde tudo pode ruir amanhã. A falta de clareza sobre o destino da terra enfraquece também o compromisso com práticas sustentáveis, pois "como cuidar de um chão que não sabemos se será nosso?", perguntam, ainda que em silêncio, muitos camponeses.

Essa hesitação não deve ser lida como adesão acrítica à lógica capitalista da propriedade privada, mas como expressão concreta das condições materiais de reprodução da vida nos territórios camponeses. O desejo de segurança sobre a terra não se confunde, aqui, com acumulação ou mercantilização, mas com a necessidade de garantir continuidade, permanência e possibilidade de cuidado no longo prazo. Sem a garantia mínima de que será possível permanecer, investir tempo, trabalho e afeto no território torna-se um risco permanente, imposto não pela consciência dos sujeitos, mas pela omissão do Estado em efetivar uma política de Reforma Agrária capaz de assegurar estabilidade e direitos. A dúvida sobre "cuidar de um chão que pode não ser nosso" revela menos um valor capitalista internalizado e mais a violência estrutural da espera indefinida, que corrói projetos de vida, fragiliza vínculos territoriais e limita a própria possibilidade de sustentar práticas agroecológicas no tempo. Em suma, não é o apego à propriedade que fragiliza o cuidado com a terra, é a ausência deliberada de garantias que torna o futuro impossível de planejar.

Esse desalento ecoa na fragmentação de algumas experiências coletivas. Durante a pandemia de Covid-19, muitas iniciativas comunitárias de cuidado e saúde popular foram desmobilizadas. Perderam-se vínculos, romperam-se laços afetivos e práticas cotidianas de

cuidado deixaram de existir, seja por medo, luto ou exaustão. A ideia de território como espaço de resiliência foi abalada, dando lugar a rupturas que ainda não foram totalmente recompostas. Leff (2006) nos convida a compreender a sustentabilidade como práxis de rearticulação entre cultura, política e natureza. Quando essa articulação se rompe, é a própria saúde comunitária que adoece.

A frágil articulação com o Sistema Único de Saúde (SUS) evidencia uma das contradições centrais vividas nos territórios camponeses agroecológicos: a coexistência entre um projeto de vida que preza pelo cuidado integral e uma estrutura institucional que nega os meios para sua realização. A atenção básica muitas vezes é limitada, a presença de agentes comunitários é insuficiente e não há políticas específicas voltadas à saúde das populações do campo, como já apontado por Breda (2016) ao analisar os vazios assistenciais nas zonas rurais.

Essa lacuna reforça a contradição entre o direito universal à saúde, proclamado na Constituição de 1988, e a realidade cotidiana que mantém esse direito suspenso para aqueles que vivem nos "fundos" do Distrito Federal. Em vez de proteção, as famílias encontram descaso e o silêncio institucional se traduz em adoecimentos evitáveis, agravamento de quadros crônicos, interrupções no cuidado e sobrecarga de trabalho, sobretudo para as mulheres, que geralmente assumem o trabalho do cuidado sem suporte algum.

É nesse sentido que a agroecologia, enquanto projeto político-pedagógico de transformação, resiste em meio às contradições. Ela se sustenta na força das redes comunitárias, mas sua potência emancipadora é constantemente desafiada pelas omissões institucionais e pela ausência de políticas intersetoriais sensíveis à realidade camponesa. Como afirmam Acselrad, Melo e Bezerra (2009), não há agricultura sustentável sem condições sustentáveis de viver, produzir e cuidar. A agroecologia é, assim, também um espaço de conflito entre o que se deseja construir coletivamente e os limites impostos por estruturas sociais excludentes que reiteram desigualdades históricas.

Na prática, isso significa que, mesmo desenvolvendo formas alternativas de vida baseadas na coletividade, na saúde integral e na soberania alimentar, os moradores desses territórios permanecem dependentes de serviços públicos que não os alcançam. Quando uma criança adoece, não há unidade de saúde próxima com atendimento pediátrico regular. Se alguém precisa de transporte para realizar exames ou ir às consultas, a ausência do serviço de transporte nos territórios camponeses significa o impedimento do acesso aos serviços de saúde. Muitas famílias relataram percorrer longas distâncias para conseguir simples receitas de controle de pressão arterial ou tratamento para infecções de pele.

O acompanhamento de gestantes é feito de forma fragmentada, exigindo que as mulheres se desloquem até a cidade para etapas básicas do pré-natal. Uma das participantes da pesquisa, moradora da Comunidade Agroecológica José Wilker, precisou abandonar o território e se mudar para uma casa próxima à UBS, no Vale dos Pinheiros, de modo a fazer adequadamente o acompanhamento pré-natal e, após o parto, garantir o esquema vacinal da criança, uma vez que não há transporte no acampamento e a falta de transporte próprio impediria que isso fosse feito. A contradição não está na atitude da mãe, que deixa o campo em busca da melhor forma de garantir a saúde e o atendimento médico aos seus filhos, mas num Estado que impõe barreiras contínuas ao acesso às necessidades básicas, empurrando para fora do campo as novas gerações, que garantiriam a continuidade do próprio campo.

Em contextos nos quais a agroecologia pressupõe o cuidado ampliado com o corpo, com a terra e com os ciclos da vida, a ausência de assistência médica próxima, regular e qualificada impõe limites materiais e simbólicos a esse projeto. Como sustentar uma prática agroecológica que valoriza a vida se o cuidado com a saúde humana é deixado à própria sorte das famílias? A contradição torna-se ainda mais gritante quando se constata que, enquanto se promove a saúde dos solos com adubação orgânica e manejo agroflorestal, os corpos dos agricultores seguem vulnerabilizados pela falta de atendimento clínico e prevenção básica, muitas vezes dependendo exclusivamente de práticas populares e da solidariedade comunitária para suprir a negligência institucional.

Portanto, não se trata de apontar incoerências para invalidar os territórios, mas de revelar a complexidade de suas travessias. As contradições vividas nos quintais, nos corpos e nas memórias dessas comunidades falam mais sobre o contexto de injustiça estrutural do que sobre fraquezas individuais, e nomeá-las é um gesto ético, pois permite que as práticas agroecológicas se tornem mais verdadeiras, mais conscientes de seus limites e mais comprometidas com a radicalidade de sua proposta. É justamente no enfrentamento das contradições que se abre o caminho para uma agroecologia viva e transformadora.

5.9 AGROECOLOGIA COMO CUIDADO, RESISTÊNCIA E TRANSFORMAÇÃO NOS TERRITÓRIOS

Quem acredita, busca, permeia
Traz outros pra ver
Pra sentir, se emocionar, viver!
E a terra fértil, da esperança plantada
A terra-mãe agradecida
Nos fornece em seus braços
Doce guarita

Ana Cláudia - Conspiração

Nos territórios camponeses do Distrito Federal, a agroecologia emerge como um caminho coletivo de resistência, cuidado e transformação. Muito além de um modelo produtivo, ela se expressa como uma ética da vida, articulando o cultivo da terra à construção de saúde, autonomia e dignidade. As experiências da Comunidade Agroecológica José Wilker e do Acampamento 08 de Março mostram que o cuidado com os corpos, com os ciclos da natureza e com os vínculos comunitários fazem parte de uma mesma unidade.

As desigualdades que atravessam os territórios camponeses resultam de um sistema histórico estruturado sobre a exploração da terra, do trabalho e dos corpos, que se expressa em múltiplas esferas, como a fundiária, ambiental, epistêmica, sanitária, institucional e simbólica. São nesses mesmos territórios marcados pela ausência do Estado que brotam práticas de resistência concretas, cotidianas e coletivas, fundadas na solidariedade, na Agroecologia e no cuidado com a vida (LEFF, 2006; ACOSTA, 2016).

Nos acampamentos de Reforma Agrária pesquisados, a resistência se materializa em ações que vão se enraizando no cotidiano. O cultivo da terra, o cuidado com os corpos, a organização comunitária e a produção de saberes próprios constituem estratégias de enfrentamento que articulam diferentes dimensões da vida social. A agroecologia é uma prática política situada, que busca questionar os fundamentos do modelo hegemônico de produção. Mesmo que esse processo ainda esteja em construção, e apesar das contradições pontuais que permeiam os territórios, esse é um processo contínuo de construção e de enfrentamento.

A desigualdade social se manifesta de forma explícita na ausência de moradia digna, na precariedade da assistência técnica, na informalidade do trabalho agrícola, na negação de direitos previdenciários e na criminalização de práticas coletivas organizadas. Como afirma

Acosta (2016), as desigualdades que atingem os povos do campo são também epistêmicas e civilizatórias, fundadas na negação do valor de outras formas de vida e de conhecimento.

Diante disso, a agroecologia desponta como uma proposta de reorganização da vida. Ao romper com a lógica do agronegócio, que se baseia na monocultura, na aplicação intensiva de agrotóxicos, na degradação ambiental e na superexploração do trabalho, os territórios agroecológicos propõem outra relação com o tempo, com a terra, com o corpo e com o coletivo. Essa relação se concretiza na recuperação de áreas degradadas, na substituição de monoculturas por consórcios biodiversos, na gestão comunitária de resíduos, na produção de biofertilizantes, na partilha de sementes crioulas e na multiplicação de quintais produtivos, dentre inúmeras outras práticas.

Nos dois territórios analisados, é frequente a exposição involuntária a agrotóxicos vindos de lavouras vizinhas, o que compromete diretamente a saúde das pessoas e dos ecossistemas. Essa contaminação ocorre por deriva aérea, poluição das águas e circulação de insumos químicos nas vias compartilhadas. Como apontam Czeresnia e Freitas (2009) e Minayo (2000), o processo saúde-doença-cuidado deve ser compreendido a partir das condições ambientais e sociais em que os sujeitos vivem, o que torna evidente que a saúde camponesa está diretamente conectada à forma como se produz e se protege o território.

As práticas agroecológicas, portanto, são também práticas de saúde coletiva e de cuidado ampliado. A adoção de práticas de enfrentamento ao modelo explorador, excludente e destruidor dos agroecossistemas, como as mencionadas acima, além de outras mais situadas nessa relação com a saúde, tais como a produção de fitoterápicos, o uso de plantas medicinais dos quintais, a recuperação do saber tradicional sobre as práticas populares de saúde articuladas aos próprios territórios, a substituição de agrotóxicos por bioinsumos, a alimentação baseada em produtos sem veneno, dentre outras, são estratégias que articulam soberania alimentar, cuidado com o corpo e vínculo com o território, articulando, como observam Czeresnia e Freitas (2009) construção social, relacional e territorial.

Em ambos os territórios são realizadas práticas que contribuem para a expansão do olhar nessa direção. As participantes da pesquisa afirmaram que sempre participam (muitas vezes fazendo parte simultaneamente da organização) de eventos, ações e formações promovidas pelo próprio Movimento, no caso dos moradores do Acampamento 08 de Março, assim como de ações externas articuladas por entidades parceiras dentro do Acampamento, em ambos os territórios.

Figura 72 - Durante evento, as mulheres da Comunidade Agroecológica José Wilker promovem feira para a troca de mudas e sementes.

Fonte: Acervo da pesquisadora, março de 2024.

Nesse sentido, no âmbito do Projeto Margaridas do Cerrado, as oficinas realizadas com as mulheres camponesas contribuíram para ampliar essa perspectiva. Nas formações, o cuidado com o corpo foi trabalhado em diálogo com a agroecologia, a espiritualidade e os direitos sociais. A escuta, a partilha, o acolhimento e a autonomia foram trabalhados como fundamentos do cuidado, de modo que as mulheres pudessem se reconhecer como agentes e promotoras do Bem viver nos territórios.

Essas práticas também se articulam à espiritualidade camponesa, presente nos rituais cotidianos, nas rezas, e no respeito aos ciclos da natureza. O cuidado com a saúde não se reduz à dimensão biomédica, uma vez que envolve relações com o invisível, com o sagrado e com os saberes ancestrais que atravessam os corpos e os territórios. Como mostra a experiência dos quintais produtivos e das farmácias vivas, plantar é também rezar, e cuidar do corpo é também cuidar do solo, de onde brota o alimento que vai nutri-lo.

Figura 73 - Durante evento na Comunidade Agroecológica José Wilker, alimentos produzidos no acampamento. No centro da mesa, alguns dos tipos de sementes disponíveis para troca.

Fonte: Acervo da pesquisadora, março de 2024.

O enfrentamento das desigualdades ambientais, sociais e sanitárias se dá, portanto, de maneira integrada, se expressando na organização e realização de mutirões, na economia solidária, na autogestão da produção, na realização de feiras agroecológicas, na criação de fundos rotativos, na recuperação de sementes crioulas e na valorização do trabalho invisível das mulheres. Como argumentam Moraes e Sorrentino (2017), a agroecologia possui diversas dimensões, tais como técnica, ética e política, se constituindo como projeto coletivo. É nesse cotidiano marcado por precariedades, mas também por criatividade e esperança, que os povos do campo constroem territórios saudáveis, sustentáveis e autônomos. Esses territórios, mesmo permeados por contradições, conforme discutido, são campos vivos de disputa e reinvenção, e as práticas agroecológicas representam alternativas concretas diante do avanço da lógica do capital.

Como propõe o Bem Viver, não se pode separar o cuidado com a terra do cuidado com o corpo, com a memória e com o outro. Reconhecer essas práticas como estruturantes de um outro modelo de sociedade é um passo essencial para a construção de políticas públicas mais justas, sensíveis às territorialidades reais e coerentes com os sujeitos históricos do campo. Plantar, cuidar, resistir e partilhar tornam-se, assim, formas integradas de resistência e construção do Bem viver nos territórios.

5.10 O TERRITÓRIO COMO RESPOSTA: RESISTÊNCIA, POLÍTICAS PÚBLICAS E MEMÓRIA PARA A REINVENÇÃO

Heranças são as obras, sãos os feitos, são os sonhos
Desenhados pelos pés dos velhos caminhantes
Que plantaram na história sementes de esperança
E nos legaram a tarefa de fazer
Através da luta, o caminho de vencer.

Ademar Bogo - Marchar e vencer

A desigualdade que atravessa o campo brasileiro é o produto direto de estruturas sociais, econômicas e políticas que se reproduzem ao longo do tempo, alimentando-se de lógicas excludentes que se tornaram naturalizadas. A terra, como bem essencial à vida, foi historicamente convertida em instrumento de dominação, de privilégio e de concentração de privilégios e recursos. Essa trajetória moldou o campo como espaço de violação de direitos, apagamento de saberes e silenciamento institucional.

A história fundiária brasileira revela a permanência de dispositivos de exclusão desde a colonização. As sesmarias, a escravização de povos africanos, a destituição dos povos indígenas de seus territórios ancestrais e a imposição da Lei de Terras de 1850 instituíram a propriedade como mercadoria e excluíram os mais pobres do acesso formal à terra (MAIA, 2013). Essa exclusão foi juridicamente consolidada e materialmente sustentada por cercas, registros cartoriais fraudulentos, grilagem, violência armada e deslegitimação das formas coletivas de posse e uso da terra. Como destaca Polanyi (2000), a mercantilização da terra, do trabalho e do dinheiro constitui o eixo central da "grande transformação" que moldou o capitalismo moderno e desestruturou os vínculos comunitários e ecológicos que organizavam a vida coletiva.

O campo brasileiro permanece como um território onde as desigualdades se expressam de forma estrutural, persistente e invisibilizada. A falta de políticas públicas contínuas voltadas especificamente para a população rural, especialmente nos âmbitos da saúde, educação, moradia e segurança fundiária, demonstra o quanto esses sujeitos foram sistematicamente excluídos das prioridades institucionais do Estado brasileiro. Como analisam Acselrad, Melo e Bezerra (2009), a ausência de um olhar específico para a realidade do campo contribui para a manutenção de um modelo de desenvolvimento excludente, centrado na cidade, que ignora as particularidades e demandas da vida rural. Essa invisibilidade estrutural não é apenas uma consequência da omissão estatal, mas também uma forma de negação política da existência desses territórios como espaços legítimos de cidadania e direitos.

Essa lógica se manifesta nas políticas públicas que ignoram a diversidade territorial e cultural do campo. Diversas políticas públicas que incidem sobre o campo e as populações camponesas, tais como o Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA), o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), o Programa Nacional de Alimentação Escolar Agroecológico (PNAE Agroecológico), a Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural (PNATER) sofreram descontinuidade ou foram descaracterizados. Como observa Arretche (2015), a formulação das políticas no Brasil muitas vezes reforça as desigualdades ao adotar critérios que priorizam os grupos já inseridos no sistema formal, deixando as populações camponesas à margem dos direitos universais.

Diante desse cenário, os territórios camponeses não respondem apenas com resistência: respondem com projeto. A agroecologia, a economia solidária, a autogestão, a partilha de saberes, os fundos rotativos, as farmácias vivas, os sistemas agroflorestais, os bancos de sementes e as feiras agroecológicas são expressões de uma racionalidade própria, coletiva, relacional e situada. Como afirmam Toledo e Barrera-Bassols (2015), os territórios camponeses guardam saberes ecológicos e históricos que não se dissociam da vida cotidiana, da espiritualidade, da cultura e da memória.

A resistência camponesa se dá no cotidiano, por meio de ações que desafiam a lógica dominante: mutirões, assembleias comunitárias, produção voltada ao autoconsumo, cultivo de plantas medicinais, organização de espaços de formação popular, escuta comunitária, autocuidado e circulação de saberes. Como afirma Leonardo Boff (2005), a solidariedade não é um ideal abstrato, mas uma prática concreta de construção do comum. E no campo, ela se materializa como estratégia de sobrevivência, afirmação identitária e alternativa civilizatória.

A experiência dos territórios pesquisados evidencia essa potência. No Acampamento 08 de Março e na Comunidade Agroecológica José Wilker, foram identificadas práticas de organização popular que confrontam as múltiplas expressões da desigualdade com formas autônomas de decisão, planejamento e cuidado. A construção de fossas, hortas comunitárias, espaços de escuta, formações nos próprios territórios de temas vinculados às realidades e interesses ali presentes, produções agroecológicas e ações coletivas diversas mostram que há projeto político vivo nos territórios e que ele não depende da tutela do Estado, embora denuncie sua ausência.

No entanto, a resistência e ressignificação das lutas empreendidas no interior dos territórios não elimina a necessidade de políticas públicas. Ao contrário, ela escancara os vazios deixados pelo Estado e aponta caminhos (GIRALDO; ROSSET, 2018). As práticas camponesas

revelam que a justiça social não se constrói apenas pela redistribuição de renda, mas pela valorização de modos de vida diversos, pelo reconhecimento dos saberes populares e pela escuta ativa das comunidades (CALDART, 2021; MENESES, 2020). Elas exigem um Estado que reconheça o território como sujeito de direito, e não como espaço a ser ocupado, domesticado ou padronizado (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015; SORRENTINO; TRAJBER; FERRARO JÚNIOR, 2017).

Essa compreensão não implica a negação do direito à terra nem a crítica moral ao desejo de segurança jurídica por parte das famílias camponesas. O que está em disputa não é o sentimento de pertencimento ou a necessidade de estabilidade para reproduzir a vida, mas o modelo capitalista de propriedade que transforma o território em mercadoria e a natureza em recurso explorável. Superar essa compreensão exige reconhecer que, para os povos camponeses, a terra não é um bem a ser apropriado, mas uma condição relacional de existência, onde trabalho, cuidado, memória e futuro se entrelaçam. Nesse sentido, afirmar o território e a própria natureza como sujeitos de direitos não significa abstraí-los das relações sociais concretas, mas justamente o contrário: implica reconhecer que não há justiça social possível sem justiça territorial e ambiental, e que a garantia de direitos humanos está indissociavelmente ligada à garantia dos direitos da terra que sustenta a vida.

Portanto, é importante destacar que a agroecologia demanda políticas públicas coerentes com sua lógica, que valorizem o conhecimento popular, garantam recursos para práticas sustentáveis, respeitem a organização dos territórios e enfrentem as forças estruturais que ainda operam contra os povos do campo. Sem esse respaldo, muitas práticas agroecológicas correm o risco de permanecer invisibilizadas ou de serem apropriadas por lógicas de mercado que esvaziam seu sentido transformador (SOUZA et al., 2024).

A desigualdade no campo também é atravessada por múltiplas cercas invisíveis: de gênero, raça, geração e classe. A mulher camponesa segue sobrecarregada e sub-representada. A juventude, empurrada para a migração forçada. Os idosos, desvalorizados em seus saberes. Os diversos povos do campo, das águas, das florestas e do mar, como os povos quilombolas e indígenas, constantemente ameaçados e excluídos de seus territórios e de suas formas próprias de organização.

As populações que seguem na luta pela Reforma Agrária, convivendo indefinidamente com as múltiplas formas de violência e negação de direitos que perpassam a luta pela terra. Como afirmam Carneiro e Castro (2007), compreender essas múltiplas formas de opressão

requer uma abordagem interseccional, que reconheça como os marcadores sociais se combinam e se aprofundam mutuamente.

Resistir, nesse contexto, é mais do que permanecer: é reexistir (WALSH, 2013). Reexistir, para os povos do campo, é afirmar que suas práticas são sementes de um futuro possível e, a partir disso, é possível propor outras formas de organizar o trabalho, o cuidado, a saúde, a educação e a política, rejeitando os modelos que destroem, contaminam e silenciam e, em seu lugar, construir o Bem Viver como horizonte ético e político de convivência, suficiência e dignidade.

5.10.1 Agroecologia e cuidado como práticas de resistência em territórios camponeses do Distrito Federal

A agroecologia, nos relatos dos Participantes da pesquisa nos territórios do Acampamento 08 de Março e da Comunidade Agroecológica José Wilker, emerge como muito mais do que uma prática agrícola: é horizonte ético, forma de resistência e modo de cuidar da vida. Ao narrarem suas trajetórias, as Participantes 86 e 87 revelam que plantar não é apenas produzir alimentos, mas manter viva uma história de luta coletiva que confronta as múltiplas camadas de desigualdade inscritas no campo brasileiro. Em seus testemunhos, a agroecologia aparece como resposta insurgente à precariedade imposta pela ausência histórica de uma política efetiva de Reforma Agrária, à fragmentação comunitária e ao abandono estatal, especialmente nas áreas periféricas do Distrito Federal.

No Acampamento 08 de Março, o vínculo com a terra é vivido como um projeto de mundo. A Participante 86, liderança local, inscreve em sua narrativa uma dimensão coletiva do cuidado, onde o cultivo da terra, o uso de plantas medicinais, a troca de sementes e as vivências da coletividade são práticas que geram saúde e pertencimento. Os saberes locais e os modos de viver em territórios camponeses constituem sistemas de conhecimento enraizados, que articulam biodiversidade e cultura, memória e futuro. O projeto agroecológico não é uma política pública concedida, mas um caminho construído por dentro das relações, dos quintais, das cozinhas e dos coletivos de base.

Na Comunidade Agroecológica José Wilker, a Participante 87 descreve o esforço contínuo em manter práticas de agroecologia, mesmo diante de uma comunidade marcada por fragmentações internas e disputas. Apesar dos conflitos entre grupos locais e da fragilização

dos vínculos associativos, ela relata a persistência de ações coletivas, vínculos comunitários e articulações em torno da proteção do território. Tais iniciativas demonstram o que Altieri (1989) chama de "resiliência agroecológica", na qual a viabilidade das práticas não se limita ao aspecto técnico-produtivo, mas se sustenta na coesão social, na confiança mútua e no compromisso ético com a vida coletiva.

Tanto na Comunidade Agroecológica José Wilker quanto no Acampamento 08 de Março, o cuidado com o território é expressão de um cuidado ampliado com o corpo e com a coletividade. A saúde, como lembra Minayo (2003; 2006), é um processo integral, afetado diretamente pelas condições sociais, ambientais e culturais. As Participantes demonstram, em suas falas, que a agroecologia não é uma alternativa apenas ecológica ou econômica, mas também espiritual, pedagógica e política. Dormir em paz, comer do próprio quintal, sentir-se parte de uma coletividade que semeia futuro, esses são elementos recorrentes nas suas visões de mundo.

No entanto, as narrativas também revelam os desafios cotidianos que atravessam as práticas agroecológicas. A Participante 86 aponta as contradições internas do acampamento, como o uso pontual de veneno por algumas famílias, mesmo em espaços que se afirmam agroecológicos. A existência dessas tensões confirma a análise de Leff (2006) sobre os conflitos entre racionalidades ecológicas e racionalidades dominantes, que convivem nos mesmos territórios e disputam sentidos e práticas. A agroecologia, nesse sentido, precisa ser compreendida não como um modelo idealizado, mas como processo em disputa, permanentemente recriado no cotidiano das comunidades.

Em ambos os territórios, a ausência de uma política de Reforma Agrária efetiva produz instabilidade fundiária, insegurança emocional e dependência de estratégias informais de sobrevivência. A ocupação da terra é, portanto, uma forma de resistência à lógica do abandono, uma recusa em ceder ao destino histórico reservado às populações camponesas. Como propõe Alberto Acosta (2016), o Bem Viver não é um estado de conforto individual, mas uma forma coletiva de dignidade, baseada na reciprocidade, no equilíbrio com a natureza e na partilha dos bens comuns. Essa concepção está presente, ainda que não nomeada, em cada gesto de cuidado, em cada roçado, em cada decisão de permanecer apesar das dificuldades.

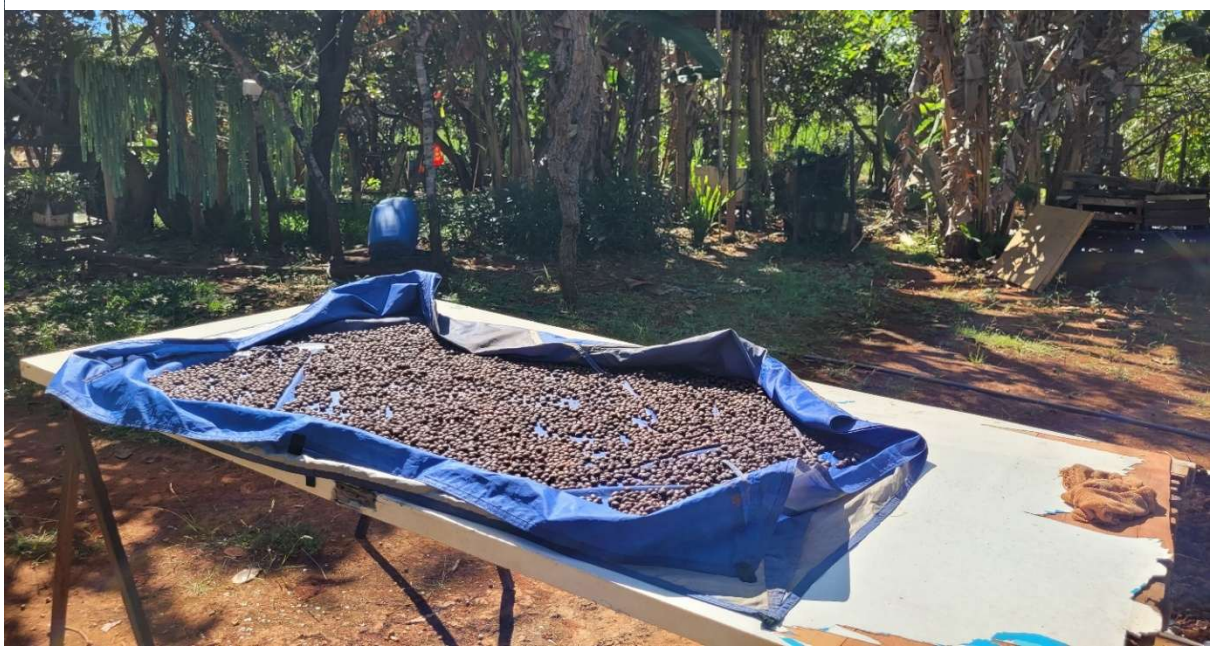
Por fim, os testemunhos das duas mulheres indicam que resistir é também imaginar. A agroecologia, como prática de cuidado e luta, permite que o território seja pensado não como um espaço de espera por direitos, mas como campo de experimentação de novos modos de vida. Em meio às ausências institucionais, emergem práticas que reinventam o presente e semeiam o

futuro. O que se constrói ali, com sabedoria ancestral e compromisso comunitário, não é apenas produção agrícola, é política viva, feita com as mãos na terra e os olhos voltados para o horizonte.

5.10.2 Entre raízes e ruínas: Memória Camponesa como lugar de resistência

Não há apenas uma história para representar coerentemente as memórias de luta e resistência nos territórios investigados. Há fragmentos, tempos sobrepostos, caminhos cruzados por perdas e insistências. O que se escuta nos territórios do Acampamento 08 de Março e da Comunidade Agroecológica José Wilker é uma trama de memórias que ainda doem, vibram e plantam futuro. Não é uma história linear, com começo, meio e fim, mas uma colcha de retalhos, na qual as histórias e memórias vão se encontrando e se costurando umas às outras para formar a memória coletiva de cada um dos territórios. Memória aqui é saudade e é rebeldia.

Figura 74 - Café recém-colhido secando ao sol antes da torra. Comunidade Agroecológica José Wilker.



Fonte: Acervo da pesquisadora, abril de 2024.

Os rostos de muitas mulheres do Acampamento 08 de Março trazem a marca de quem resistiu, não só à dureza do tempo mas ao apagamento sistemático de sua história. Elas carregam

consigo lembranças das sucessivas ocupações que antecederam a ocupação atual, que já dura mais de 13 anos; da construção das primeiras barracas no território, seu caráter provisório e como foram dando lugar às casas, transformando-se nas moradias, nos lares; nas plantas que primeiro ocupavam somente vasinhos, e depois as roças feitas coletivamente; da enchente que levou barracas e sonhos nos primeiros dias de acampamento, dos medos e inseguranças presentes na luta pela terra na lentidão da regularização fundiária. Também guardam o saber das folhas, o cheiro dos grãos de café deixados ao sol pra secar e do capim santo recém-colhido, pra fazer o chá, a dignidade de quem nunca esqueceu que pisar no chão é um direito.

Nos registros colhidos nas entrevistas, a reconstrução da memória aparece entre silêncios, risos, olhares que recuam. Em alguns momentos, vem pelo corpo: a dor crônica nos ossos, a perna que não mexe mais como antes, a insônia que remói o dia vivido. A experiência de uma mulher que se tornou pessoa com deficiência após um acidente doméstico, enquanto cuidava da mãe, escancara como o corpo feminino é historicamente sacrificado na engrenagem do cuidado invisibilizado. “Sempre sobra para a gente”, ela diz, referindo-se ao lugar reservado às mulheres na lida, no lar, na terra, no cuidado, na luta e no luto.

Figura 75 - Na Comunidade Agroecológica José Wilker os moradores fazem um cuidadoso trabalho de resgate da memória coletiva, documentada por meio de fotos, e expõe durante evento.

Fonte: Acervo da pesquisadora, março de 2024.

Longe dali, na Comunidade José Wilker, também é a voz de uma mulher que puxa os fios da história coletiva. Ao narrar o processo de formação do assentamento, ela nomeia as ausências deixadas pela violência fundiária, mas também os gestos de solidariedade que construíram a nova territorialidade. Contar como foi ocupar, resistir, negociar e permanecer é, um exercício de soberania narrativa. A memória não é apenas relembrar, é também disputar o que será lembrado.

Há também memórias do que não deu certo. Um dos participantes da pesquisa lembra da tentativa de implantação de um sistema agroflorestal em sua propriedade. Outro fala processo de cultivo coletivo que se desfez por conflitos internos, a dissolução do movimento social que já atuou no território e a oposição dos moradores contra a venda ilegal de lotes e o parcelamento ilegal do solo dentro do território, que resultou em prisões e apreensões de armas, marcando a memória e a trajetória da Comunidade. Essas ruínas não são fracassos, são marcas das condições estruturais adversas enfrentadas por quem insiste em construir uma vida digna na terra.

Figura 76 - Registro da memória coletiva - Comunidade Agroecológica José Wilker.

Fonte: Acervo da pesquisadora, março de 2024.

A ausência de apoio institucional, a morosidade nos processos de regularização e a lógica capitalista que pressiona por produtividade minam as iniciativas mais coletivas e solidárias. Como nos ensina Le Goff (1990), a memória coletiva é também um campo de

disputa. E nos territórios camponeses do DF, essa disputa é diária. Quando o Estado falha, é a memória que garante os caminhos. Quando o acesso ao cuidado formal com a saúde não chega, são os saberes populares e a experiência dos povos que sustentam a cura. Quando a política ignora, é a ancestralidade que aponta direção.

Esses são passagens vivas entre o que já foi e o que ainda se sonha construir. Cada história colhida é como uma semente ancestral, daquelas que não se compram, apenas se oferece em partilha. Na Comunidade José Wilker, as mulheres distribuem entre si as chamadas muvucas de sementes: pequenos punhados de diversidade guardada, plantados todos juntos, num mesmo gesto de confiança na terra. Brota dali aquilo que o solo aceita, o que encontra ressonância com o ecossistema, com as plantas vizinhas, com o tempo certo. É nesse gesto que a memória camponesa se converte em ferramenta política, não para reencenar um passado idealizado, mas para reinventar a dignidade e para dar continuidade, partindo da memória coletiva como chão e alicerce para a construção do futuro que vai sendo plantado, construído e semeado todos os dias nos territórios

5.11 SABERES QUE BROTAM DA TERRA

Um chá caseiro para reanimar a vida
E para curar uns inchaços e algumas batidas
Canha curtida com arnica e menstruz
Um violão velho para alegrar os companheiros
E um candeeiro que jamais fique sem luz.

Clodoveu Ferraz dos Campos - Tralhas de um acampado

Nos caminhos de terra da Comunidade Agroecológica José Wilker brotam alimentos do chão, e brotam também saberes, memória, cura, histórias. Em cada quintal, planta-se muito mais que sustento: planta-se conhecimento. São práticas que não cabem em cartilhas e manuais, mas habitam os gestos cotidianos, como o cuidado com a hora de colher, o modo de preparar um chá, o reconhecimento do mato que alimenta ou do mato que sara.

A roda de conversa realizada na comunidade em maio de 2024, com a presença de moradores e moradoras, revelou um processo coletivo de reativação da memória biocultural.

Mulheres e homens compartilharam suas experiências com plantas medicinais, banhos de ervas, xaropes e práticas de proteção espiritual, demonstrando que o saber popular não está perdido, apenas silenciado. Ao ser convocado, retorna com força, como raiz que atravessa o cimento.

Figura 77 - Roda de Conversa sobre práticas populares de saúde do campo - Comunidade Agroecológica José Wilker.

Fonte: Acervo da pesquisadora, maio de 2024.

Esses saberes não circulam indiscriminadamente. Muitas vezes, como relatado por participantes homens da roda e de entrevistas individuais, o uso das plantas é feito de maneira íntima, discreta, quase secreta, partilhado apenas entre companheiros de confiança, em núcleos reduzidos. A própria família, por vezes, desconhece o uso de determinados recursos naturais. Essa dinâmica revela tensões de gênero na forma como o cuidado é exercido e compartilhado (SCOTT, 1995), ao mesmo tempo em que aponta para as fragilidades da saúde masculina rural, marcada por silêncio, resistência à prevenção e baixa expectativa de vida. Tais padrões de masculinidade, socialmente construídos e naturalizados, limitam o acesso dos homens às práticas de cuidado e saúde, reforçando a ideia de que buscar ajuda ou admitir vulnerabilidade é sinal de fraqueza (GOMES; NASCIMENTO; ARAÚJO, 2007).

A saúde masculina no campo é uma construção social e política atravessada por ausências estruturais. A escassez de serviços de atenção primária à saúde, a distância das unidades de saúde e a falta de ações voltadas especificamente ao público masculino agravam ainda mais o quadro de saúde masculina, afastando esse público do cuidado primário e da prevenção de doenças. Assim, o cuidado acaba restrito ao espaço doméstico e simbólico, mediado pelas mulheres, pelas práticas populares e pelo uso das plantas, enquanto os homens permanecem à margem das políticas públicas e das práticas preventivas (GOMES; NASCIMENTO; ARAÚJO, 2007).

Esse afastamento é agravado pela rigidez dos papéis de gênero e pela precarização do trabalho rural, que impõem uma masculinidade voltada à produtividade e ao sacrifício (GOMES; NASCIMENTO; ARAÚJO, 2007). O silêncio masculino sobre o cuidado é resultado de um modelo de sociedade que naturaliza a desigualdade e transforma o corpo do homem pobre e camponês em força de trabalho descartável.

As práticas relatadas apontam para uma concepção ampliada de saúde, enraizada em uma cosmologia camponesa que integra corpo, território e espiritualidade. O uso de arruda para proteção, o banho de ervas para espantar o "mal-olhado", a reza que acompanha a aplicação do remédio, tudo isso compõe um sistema de conhecimento coerente e vivido, que articula bem-estar físico, espiritual e equilíbrio com o ambiente (MINAYO, 2003).

Foi possível perceber que algumas das práticas vão sendo ressignificadas para não gerar atrito com as religiões que condenam práticas como essas por considerá-las práticas heréticas ou uma espécie de afronta às doutrinas da religião de alguns sujeitos, especialmente os evangélicos neopentecostais, que são numerosos em ambos os territórios pesquisados. Nesses casos, foi possível perceber que os sujeitos praticantes adeptos da religião evitam as práticas que consideram como "simpatias", mas continuam fazendo uso das plantas medicinais e outras práticas compartilhadas, atribuindo seu efeito ou resultado ao princípio ativo da própria planta ou mesmo à fé, por meio da qual Deus teria realizado a cura ou resultado benéfico.

Figura 78 - A Roda de Conversa sobre práticas populares de saúde do campo foi realizada na Comunidade Agroecológica José Wilker como uma das etapas de coleta de dados para a pesquisa.

Fonte: Acervo da pesquisadora, maio de 2024.

Ou seja, as práticas ganham novos contornos, algumas explicações e aplicações diversas para acomodar os novos sentidos que os sujeitos vão atribuindo de acordo com a realidade e com as experiências vivenciadas atualmente, misturando lembrança, memória, experiência de vida, explicação científica, explicações religiosas e o presente, gerando novas formas de memória coletivas a serem entregues para as gerações presentes e futuras. Temos presentes nesse relato, além das formas atuais de sincretismo religioso presentes nos territórios, a reatualização dos saberes populares, a partir de diversas fontes de dados e de informações.

A troca de experiências durante a roda revelou uma pedagogia ancestral. As mulheres narravam histórias, mencionavam quem ensinou, o contexto em que aprenderam, as transformações nos modos de preparar e executar as práticas de cuidado. Em cada partilha, iam se reavivando memórias de práticas de infância, conhecimentos aprendidos com as mães, avós, tias, vizinhas e outras pessoas da comunidade, a lembrança e o conhecimento se entranhado no corpo e na memória. Essa forma de ensinar é inseparável do afeto, do tempo e da confiança, como apontam autores que estudam os "saberes do corpo-território" (CORADIN; OLIVEIRA, 2024).

Do ponto de vista agroecológico, o reavivamento dos saberes tradicionais representa uma forma concreta de resistência ao modelo hegemônico de saúde e agricultura. A medicalização da vida e a padronização da produção agrícola caminham lado a lado, apagando conhecimentos ancestrais e desqualificando as práticas populares como inferiores. Como propõe Leff (2006), resistir ao epistemicídio é também uma prática de insurgência ecológica: ao afirmar seus próprios modos de conhecer, as comunidades reafirmam o direito de existir fora das lógicas de dominação.

Também na Comunidade Agroecológica José Wilker, esse direito se expressa em gestos simples: uma muda de planta que é compartilhada entre vizinhas; uma lembrança de infância recuperada e testada novamente, uma receita de alimento, tempero, medicamento ou prática agroecológica ensinada ou partilhada coletivamente. São práticas que, embora aparentemente pequenas ou simples, têm profundidade política, pois sustentam formas de vida e de convivência diferentes da lógica capitalista e tecnocrática (ACOSTA, 2016; LEFF, 2006). Ao mesmo tempo, constroem territórios de saber que nascem da terra, da oralidade e da ancestralidade, reafirmando o que Walsh (2013) denomina de práticas de reexistência: modos cotidianos de resistir e criar vida em meio à exclusão. Como lembra Meneses (2020), a ancestralidade é também uma epistemologia: nela se entrelaçam corpo, memória e território como fontes legítimas de conhecimento e ação política.

Assim, os saberes que brotam da terra são caminhos de futuro. Em um país que negligencia suas populações camponesas, escutar essas vozes é um ato de justiça e de semeadura, pois todo saber que se compartilha, como toda semente que se planta, carrega em si a promessa de florescer.

5.12 BEM VIVER COMO HORIZONTE DE DIGNIDADE COLETIVA

Faremos da desigualdade da batalha
A beleza da vitória!
Do lugar de morrer,
O lugar de sonhar
Do lugar de ceder,
O passo de avançar.

Charles Trocate – O nome da violência

Diante da persistência das desigualdades estruturais que atravessam o campo brasileiro, sejam elas fundiárias, epistêmicas, raciais, ambientais ou institucionais, torna-se urgente a construção de horizontes capazes de reorganizar as relações entre os seres humanos, a terra, o tempo e o comum. O Bem Viver, nesse sentido, não se apresenta como um ideal abstrato ou como uma alternativa meramente retórica, mas como um horizonte ético-político enraizado em práticas concretas que florescem em meio à escassez e à violência.

Inspirado nas cosmovisões andinas e reapropriado por experiências populares latino-americanas, o Bem Viver propõe uma ruptura com a racionalidade do desenvolvimento centrado no crescimento econômico, na acumulação privada e na mercantilização da vida. Trata-se de um paradigma que desloca o centro da política do progresso para a convivência, do consumo para o cuidado, da competição para a reciprocidade, propondo, como afirmam Acosta (2016) e Leff (2006), respostas aos limites da civilização capitalista.

No campo brasileiro, esse horizonte ético se faz presente em práticas ancestrais e reinvenções coletivas: nos bancos de sementes crioulas, nas feiras agroecológicas, nos mutirões comunitários, nas rodas de escuta, nas farmácias vivas, nas hortas autogestionadas, nas espiritualidades e na pedagogia do cuidado. Essas experiências, observadas nos assentamentos e comunidades camponesas, como o Acampamento 08 de Março e a Comunidade

Agroecológica José Wilker, revelam que o Bem Viver é a invenção de um presente alternativo que já está em curso, mesmo que ainda frágil, desigual ou ameaçado.

Na prática, o Bem Viver articula dimensões que foram artificialmente separadas pela lógica dominante: saúde, território, trabalho, espiritualidade, alimentação, memória, educação e afeto. Ele propõe uma reorganização da vida cotidiana em que o tempo da natureza, a circularidade dos saberes e a partilha das responsabilidades passam a orientar as relações sociais. Como aponta Leonardo Boff (2005), a ética do cuidado é o alicerce de qualquer possibilidade de reconstrução civilizatória. Cuidar, nesse contexto, é reconhecer a interdependência radical entre todos os seres e cultivar a vida como valor maior, não apenas como bem a ser protegido, mas como bem a ser partilhado.

Nos territórios camponeses, o Bem Viver se concretiza em gestos que não podem ser medidos pelos indicadores do PIB, mas que reconfiguram a dignidade: o cuidado com as crianças, a valorização dos mais velhos, a escuta das mulheres, a partilha das colheitas, o cultivo de plantas medicinais, a recuperação de nascentes, a autonomia na produção de alimentos, a transmissão oral dos saberes. São práticas que reorganizam os vínculos entre o corpo, a terra e o espírito, devolvendo sentido à vida em comum e fortalecendo a soberania dos territórios.

Figura 79 - Oficina do Projeto Margaridas do Cerrado em um quintal agroecológico na Comunidade Agroecológica José Wilker.

Fonte: Acervo da pesquisadora, junho de 2024.

As oficinas realizadas no âmbito do Projeto Margaridas do Cerrado são um exemplo concreto dessa reinvenção. Ao articular agroecologia, saúde, espiritualidade, autocuidado e formação política, essas oficinas fortaleceram o protagonismo de mulheres como sujeitos do território e agentes da transformação social. Nessas formações, a escuta foi valorizada como política, o cuidado como resistência e o saber popular como fundamento de um outro modelo de vida. O Bem Viver, nesses contextos vai sendo construído como experiência vivida, elaborada e compartilhada.

Essa experiência também revela que a transformação não se dá apenas nas esferas institucionais, mas principalmente no cotidiano invisibilizado das cozinhas coletivas, das assembleias nos galpões e sedes de associações, dos quintais produtivos, das conversas entre gerações e das receitas medicinais trocadas na porta de casa, na roda de conversa. Como mostra a prática agroecológica das comunidades pesquisadas, cuidar da terra é também cuidar do corpo, do outro e da memória. Produzir alimento é também produzir laços, autonomia e pertencimento.

O Bem Viver, como prática social e horizonte político, não substitui o papel do Estado, mas o desafia a se reorganizar a partir de outras premissas (ACOSTA, 2016; WALSH, 2010). Um Estado que reconheça os territórios como sujeitos de direito, que valorize os saberes populares como legítimos, que escute os povos do campo como protagonistas da democracia, e que compreenda que dignidade não é caridade, mas justiça (LEFF, 2006). O reconhecimento das vozes silenciadas não é concessão institucional, é condição histórica para a construção de um projeto comum verdadeiramente plural (MENESES, 2020).

Sonhar é um gesto político. E no campo, sonhar é resistir, recusando o destino da desigualdade e afirmando o direito à vida plena, em comunidade, com autonomia e com alegria. No campo, sonhar é resistir com o corpo e com o trabalho, é construir alternativas econômicas, educativas e ambientais que desafiam o capitalismo agrário e a lógica da monocultura. Como afirmam Leff (2006) e Acosta (2016), o Bem Viver não se reduz a um ideal abstrato de harmonia, mas é um projeto de reorganização civilizatória que exige novas formas de poder, novas epistemologias e novas práticas cotidianas de solidariedade.

Nesse horizonte, a esperança é método de luta, derivado do verbo esperançar, como já dizia Paulo Freire. Em sua pedagogia, esperançar não significa aguardar o que virá, mas comprometer-se com o que se constrói coletivamente. É verbo de ação e de resistência, nascido da convicção de que todo oprimido é também portador de possibilidades históricas. Esperançar, para Freire, é romper com o imobilismo e se colocar em movimento, é sonhar com os pés na

terra, transformando o sonho em prática. No contexto das comunidades camponesas, esse verbo se faz presente nas mãos que cultivam, nas reuniões que decidem e nas redes de cuidado que sustentam a vida.

Não há esperança sem prática, nem prática emancipatória sem esperança, pois ambas são dimensões do mesmo gesto ético-político de existir no mundo com dignidade. É reconhecer que, mesmo diante do descaso e da violência, há quem continue plantando esperança com as mãos na terra, com os pés firmes no território e com os olhos voltados para o horizonte. E esse horizonte tem nome, rosto e raiz: chama-se Bem Viver.

5.12.1 Bem Viver Como Horizonte Político E Civilizatório

O Bem Viver é um horizonte de sentido, uma filosofia política e um modo de viver que se contrapõe frontalmente ao modelo ocidental de desenvolvimento centrado no acúmulo, na competição e na exploração da natureza. Suas raízes estão nas cosmovisões de diversos povos originários da América Latina, que compreendem a vida em sua totalidade como relação, equilíbrio e respeito.

Alberto Acosta (2016), um dos principais articuladores contemporâneos do Bem Viver, propõe que ele não seja interpretado como uma ideologia fechada, mas como um "modo plural de caminhar", aberto à diversidade cultural e epistêmica. Trata-se de uma proposta civilizatória que busca reconstruir os sentidos do viver coletivo, respeitando a diversidade dos modos de vida e rompendo com a ideia de que desenvolvimento é sinônimo de crescimento econômico.

O Bem Viver parte do princípio de que os seres humanos não são separados da natureza, ao contrário, são parte dela. A terra não é mercadoria, mas mãe. A coletividade não é obstáculo, mas fundamento. O saber não é monopólio da ciência moderna, mas campo plural de experiências, espiritualidades e ancestralidades. É essa visão que sustenta o Bem Viver como crítica às estruturas coloniais, capitalistas e patriarcais que sustentam a desigualdade no campo e na cidade.

Carlos Barrientos (2021), ao analisar as cosmovisões que dão base ao Bem Viver, destaca três princípios centrais: a inter-relação, segundo a qual tudo está conectado e as relações são a base da existência; a complementariedade, que valoriza os opostos como necessários um

ao outro; e a reciprocidade, entendida como um modo de vida que exige dar, receber e devolver, não apenas em termos econômicos, mas afetivos, espirituais e políticos.

Ao relacionar o Bem Viver com o campo brasileiro, é possível reconhecer nas práticas camponesas elementos que se aproximam dessa proposta. O cultivo coletivo, a partilha de sementes, a valorização dos saberes repassados pelos membros mais experientes das famílias, o respeito ao tempo da natureza e a centralidade do cuidado são formas de viver que se alinham aos princípios do Bem Viver, mesmo que não nomeados como tal.

Catherine Walsh (2010) e Maria Paula Meneses (2020) argumentam que o Bem Viver faz parte do conjunto de epistemologias do Sul, isto é, das formas de conhecimento e vida produzidas nos contextos de resistência ao colonialismo, ao racismo e à exclusão. Ele representa, portanto, uma crítica epistêmica e política à modernidade ocidental e à racionalidade técnica que organiza a ideia de desenvolvimento.

No contexto da agroecologia e das lutas camponesas, o Bem Viver aparece como prática cotidiana: está nos mutirões, nas cozinhas comunitárias, nas celebrações do ciclo agrícola, na cura com ervas, no respeito aos mais velhos e na recusa ao veneno. Mais do que um discurso, é uma ética do território.

Ao propor o Bem Viver como horizonte político e civilizatório, este capítulo assume que se trata de um caminho já em curso, construído nas margens, nas frestas e nas práticas dos que cultivam a vida em meio ao desmonte.

5.13 DA QUALIDADE DE VIDA AO BEM VIVER: TRADUÇÃO INTERCULTURAL E RESISTÊNCIA EPISTÊMICA NAS PRÁTICAS CAMPONESAS

Estamos atentos, vigilantes...
E as correntes que cultivamos / São de solidariedade,
Não se quebram na primeira grade.
Nossa garganta tem uma multidão
Que grita e que canta / E que reconquista
A terra, o nome, e a liberdade
Que ecoa no campo e na cidade
E joga semente
Onde quer que haja gente, / Onde quer que haja fome,
E a esperança tenha nome de liberdade.

Ana Cláudia - Conspiração

O termo qualidade de vida pode ser compreendido, no senso comum, como a possibilidade de se ter boas condições de vida. O significado de "ter boas condições de vida" varia de acordo com o interlocutor, a partir das prioridades de cada sujeito sobre o que significa levar uma boa vida. Pessoas provenientes de lugares diferentes provavelmente elencariam diferentes elementos dentro dos significados do termo, a partir de suas vivências, seus valores, sua cultura. Ou seja, trata-se de um conceito cujo significado está assentado na subjetividade (PEREIRA; TEIXEIRA; SANTOS, 2012).

A Organização Mundial da Saúde (OMS, 2013, p. 11) define qualidade de vida como "a percepção do indivíduo de sua inserção na vida, no contexto da cultura e sistemas de valores nos quais ele vive e em relação aos seus objetivos, expectativas, padrões e preocupações". Existem muitas outras definições disponíveis, que variam conforme o campo de estudo e a teoria adotada, sendo que o mesmo termo é frequentemente utilizado em situações antagônicas. Isso faz com que o termo seja visto como contraditório e cooptado, e cujo uso pode aparecer escamoteado em processos que apenas parecem coerentes com a justiça social e preservação ambiental, dentre outros.

Na perspectiva crítica, Cardoso Júnior et al. (2022) defendem que a análise da qualidade de vida deve partir de uma abordagem fundamentada no materialismo histórico-dialético, priorizando as determinações econômicas, sociais e políticas que estruturam a vida dos sujeitos, em oposição às concepções tecnocráticas e abstratas que desconsideram as contradições de classe e as condições concretas de existência, distantes das realidades culturais e subjetivas dos grupos sociais. Essa crítica também é compartilhada por Minayo (1995;1997), que destacam a importância de incorporar a percepção dos próprios sujeitos na definição e análise do que significa viver com qualidade, especialmente em contextos de vulnerabilidade.

Também é importante notar que qualidade de vida é um termo utilizado dentro da economia clássica como sinônimo de "condições de vida", cujo uso centrado na renda per capita e nos índices de riqueza capital (SEN, 1999) afasta o termo dos sentidos subjetivos, que são fundamentais quando se considera as diferenças culturais, as prioridades dos sujeitos, suas cosmovisões e projetos de sociedade. Portanto, é necessário refletir sobre as concepções que o termo assume historicamente, já que as palavras não são neutras, sendo dotadas de sentidos atribuídos por usos em concepções específicas.

Nesse sentido, Pereira, Teixeira e Santos (2012, p. 241) afirmam que o termo qualidade de vida apresenta imprecisões teórico-metodológicas, o que "dificulta a investigação, o diálogo

entre as diferentes áreas que trabalham com o tema e, principalmente, a aplicação do conhecimento produzido na melhoria da qualidade de vida da população", sendo fundamental a construção de novas abordagens epistemológicas sobre a temática.

Essa polissemia torna a noção de qualidade de vida uma categoria disputada, que pode servir tanto à crítica dos modelos de produção e consumo quanto à sua legitimação. No caso das populações camponesas, tais como as estudadas nesta pesquisa, a qualidade de vida não se expressa na linguagem dos indicadores formais, mas sim na relação com a terra, no tempo vivido em coletividade, no cuidado mútuo e no pertencimento ao território. Trata-se, portanto, de uma concepção relacional e enraizada, oposta à lógica mercadológica do bem-estar como consumo e acumulação. Como observam Leff (2006) e Acosta (2016), os sentidos de viver bem nos territórios da América Latina devem ser compreendidos à luz de suas cosmovisões, nas quais o vínculo com a natureza e com a coletividade é estruturante da vida social e da organização econômica.

Composto por palavras de uso corrente e comum, o termo qualidade de vida pode ser facilmente compreendido por falantes do português do Brasil como língua nativa. Por vezes, durante a coleta de dados, foi necessário fazer uso da expressão "qualidade de vida" como sinônimo ou termo aproximado ao Bem viver, de modo a utilizar um ter de uso geral e corrente, facilmente compreendido na linguagem cotidiana. A escolha pelo uso desse termo na presente proposta de pesquisa está baseada, portanto, na facilidade de compreensão da expressão, bem como na possibilidade de formulação de um significado ou concepção própria pelos atores sociais sujeitos da pesquisa, se constituindo em um dos aspectos a ser investigado.

É possível, no entanto, que existam disponíveis termos mais adequados e com sentido aproximado ao de qualidade de vida, levando em consideração o processo de tradução intercultural (MENESES, 2019) que afirma a proximidade de sentido entre termos de diferentes culturas e em diversas línguas para expressar condições de vida dignas, ou seja, qualidade de vida.

É o caso de termos como dignidade humana, respeito, emancipação social, luta de classes e liberação. E ainda de outros, já resgatados anteriormente em Moreira (2019, p. 40) e a partir de Amaro (2017), como o Bem Viver (Buen Vivir), termo utilizado em diversas partes da América Latina, e que encontra sua tradução intercultural em várias línguas de povos nativos, como: "Sumak kawsay (povo Quechua, no Equador e Bolívia, e também por outros povos no Peru, Argentina, Chile e Colômbia); Suma Qamaña (povo Aymará, na Argentina, Chile, Bolívia e Peru); Teko Porã (povo Guarani, na Bolívia, Argentina, Paraguai, Uruguai e Brasil)"

(MOREIRA, 2019, p. 30). Barrientos (2021, p. 284) resgata outros termos utilizados com o sentido próximo ao do Bem Viver por povos originários da América Latina, tais como kyne Mogen (idioma Mapuche), que em idioma maya k'iche' se denomina raxalaj k'aslemalil.

Ao adotar o Bem Viver como categoria central neste trabalho, reconhecemos a importância de promover uma escuta ética, em que os termos da análise não sejam impostos externamente, mas construídos com base nos sentidos atribuídos pelos próprios sujeitos sociais. Essa perspectiva exige uma abordagem dialógica, na qual as categorias teóricas estejam abertas à tradução intercultural, como propõem autores que atuam no campo das epistemologias descoloniais (MENESES, 2020; 2019; WALSH, 2010). A escuta dos territórios, nesse sentido, não é apenas empírica, mas política e epistêmica: parte do reconhecimento da legitimidade de outros modos de existir, saber e nomear o mundo.

Mesmo com a diversidade presente na existência de tantos conceitos e sutis variações de significado que carregam sentido semelhante ao Bem Viver, alguns aspectos parecem permear todas as diversas elaborações dos povos originários da América Latina (Abya Yala). Barrientos (2021) aponta como relevantes: o princípio da inter-relação, segundo o qual tudo está vinculado a tudo, sendo as relações e os vínculos estabelecidos o aspecto mais importante da existência; o princípio da complementariedade, que afirma que nada existe por si mesmo, sendo cada elemento constituído pelo seu lado oposto e complementar; o princípio da reciprocidade, segundo o qual a retribuição é um elemento fundamental, sendo necessária "em todos os níveis da vida, nos afetos, na economia e no trabalho, até no âmbito religioso", de modo a retroalimentar a própria existência e a existência do outro (BARRIENTOS, 2021, p. 284).

Há, ainda, termos em outras línguas e provenientes de diversos países cujas ideias centrais estão alinhadas ao que acreditamos que seja qualidade de vida, levando em consideração o escopo da presente proposta de pesquisa. É o caso de termos como:

> felicidade ou felicidade interna bruta (Happiness ou Gross National Happiness, Himalaia); bem-estar (wellbeing, na China, Índia, África do Sul); florescimento humano (human flourishing em inglês, com tradução para várias línguas, é uma 'epistemologia do sul disciplinar', aplicada em diversos países); ubuntu (povo xhosa, África do Sul) e noflay (língua Wolof, do Senegal) (MOREIRA, 2019, p. 30).

A ideia de florescimento humano, por exemplo, tem sido adotada por estudos em saúde coletiva (HUTCHINSON; READ, 2014) e educação (NUSSBAUM, 2000) como uma alternativa à lógica do desenvolvimento centrado na economia. Da mesma forma, o conceito de

ubuntu, fundado na coletividade e na solidariedade, tem sido reconhecido como base ética de reconstrução social em contextos de desigualdade histórica, como destaca Murove (2009).

Ainda não constatamos a utilização ampla no Brasil, por parte significativa da população ou de algum segmento dela, de nenhum termo próprio que se aproxime do sentido abarcado nos termos acima mencionados. Ainda assim, acreditamos que as práticas populares de educação e de saúde desenvolvidas pela população camponesa organizada em acampamentos e assentamentos de Reforma Agrária e luta pela terra, sobretudo a partir da influência do trabalho com base nos fundamentos da Agroecologia, tenham um pensamento alinhado com os elementos contidos nos fundamentos do Bem Viver.

Assim sendo, propomos a utilização do Bem Viver como termo da tradução intercultural de qualidade de vida, para que as discussões em torno do sentido do termo pesquisado sejam de compreensão acessível aos atores sociais participantes da pesquisa. Esse movimento metodológico reconhece a legitimidade dos saberes locais como forma de produzir conceitos e horizontes, desafiando o monopólio da ciência ocidental sobre a definição do que é viver com dignidade.

Cabe ressaltar também que, segundo Breda (2016), embora o termo Bem Viver tenha se consagrado pelo uso em português do Brasil, a tradução mais adequada, no sentido de respeitar tanto o termo de referência na língua indígena Kíchwa (Sumak kawsay) quanto o termo original em espanhol (Buen vivir) seria o bom Viver. Apesar disso, manter o termo de uso corrente vai de encontro com o respeito às epistemologias locais, se constituindo em uma prática coesa com os preceitos do Bem viver: "Desta forma, a tradução tenta manter-se coerente com os princípios do Bem Viver ao respeitar a pluralidade de expressões utilizadas pelos diferentes povos e culturas para se referir à filosofia política ora em debate" (BREDA, 2016, p. 10).

Segundo Turino (2016), embora esteja presente nas comunidades de origens há muito tempo, a construção do Bem Viver enquanto conhecimento sistematizado é recente, sendo que tal construção ainda se encontra em andamento. Mesmo com outras nomenclaturas, encontra semelhanças e tem espaço para abarcar em si, enquanto filosofia de vida e projeto de mundo, múltiplas visões coerentes com seus princípios. O Bem Viver é, portanto:

> [...] uma filosofia em construção, e universal, que parte da cosmologia e do modo de vida ameríndio, mas que está presente nas mais diversas culturas. Está entre nós, no Brasil, com o teko porã dos guaranis. Também está na ética e na filosofia africana do ubuntu –"eu sou porque nós somos". Está no ecossocialismo, em sua busca por ressignificar o socialismo centralista e

> produtivista do século 20. Está no fazer solidário do povo, nos mutirões em vilas, favelas ou comunidades rurais e na minga ou mika andina. Está presente na roda de samba, na roda de capoeira, no jongo, nas cirandas e no candomblé (TURINO, 2016, p. 14).

Engloba, portanto, o resgate dos saberes e das práticas ancestrais dos povos, de modo a promover a preservação da natureza, enfrentar o modelo de produção que causa desigualdades e contribuir efetivamente para a construção de uma sociedade com justiça social, dignidade e respeito a todas as formas de vida (ACOSTA, 2016). O Bem Viver, conforme discute o autor, propõe um modo de vida em pequena escala, sustentável e equilibrado, entendido como condição essencial para garantir a dignidade de todos os seres e a continuidade da própria vida no planeta.

Segundo Turino (2016), os fundamentos do Bem Viver estão nas relações de produção autônomas, renováveis e autossuficientes, que se orientam por valores de solidariedade e cooperação. Trata-se de um paradigma que reconhece a interdependência entre as pessoas, a natureza e as comunidades, resgatando dimensões éticas e simbólicas da existência que o capitalismo tenta silenciar.

Por último, cabe mencionar que os elementos do Bem Viver também estão presentes nos fundamentos da Agroecologia, enquanto ciência ainda em processo de construção, mas cujas práticas acompanham a história da humanidade desde o neolítico, tendo emergido com os povos originários. Podem ser identificados diversos pontos de contato entre ambas as filosofias, que buscam resgatar os saberes populares e ancestrais e legitimar esses saberes como conhecimento científico, unindo teoria e prática. Moraes e Sorrentino (2017) explicam que a Agroecologia possui dimensão política, social, ambiental, econômica, energética, cultural, técnica, alimentar, ética e administrativa, articulando uma compreensão ampliada da vida e da produção. Para os autores, ela se apresenta como proposta contra-hegemônica, que rompe com a lógica da agricultura industrial e se fundamenta em práticas e linguagens situadas, que carregam história, território e identidade.

Dada a discussão acima e os elementos que compõem o Bem Viver e as práticas agroecológicas, fica evidente que ambos se constituem como espaços de luta por justiça social, ambiental e dignidade humana. Essas práticas representam modos concretos de enfrentamento às desigualdades no campo e afirmam a possibilidade de um projeto de sociedade fundado na equidade, na autonomia dos povos e na reapropriação do conhecimento como bem comum. O Bem Viver não é utopia distante, mas horizonte político que inspira práticas reais de

reconstrução da vida, uma pedagogia da terra que desafia as estruturas e propõe outros modos de existir.

5.14 PRÁTICAS POPULARES E MOVIMENTOS SOCIAIS NO DF: EDUCAÇÃO, SAÚDE E AGROECOLOGIA

Chegou a hora de plantar escolas
Cultivar sonhos de liberdade
Regar as flores do conhecimento
Águas da fonte da realidade.

Abrão Godois - Um canto novo

Nos territórios camponeses do Distrito Federal, as práticas populares de educação, saúde e agroecologia se entrelaçam como formas concretas de enfrentamento das desigualdades e de afirmação do Bem Viver. Essas práticas são fruto de processos coletivos de organização, articulação com movimentos sociais e construção de conhecimentos territoriais.

A presença de acampamentos e assentamentos ligados à luta pela terra promove um campo fértil para a emergência de ações que articulam o cultivo da vida com o cuidado e a formação política. É nesses territórios que a agroecologia se torna prática cotidiana, associada à produção de alimentos saudáveis, à preservação do cerrado e à autonomia das famílias.

A educação popular é uma dimensão central dessas experiências. Ela não ocorre necessariamente em escolas formais, mas nos mutirões, nas formações coletivas, nas assembleias, nas rodas de conversa e nos espaços de troca de saberes. Esses processos formativos fortalecem a identidade camponesa, valorizam os saberes ancestrais e promovem uma leitura crítica da realidade, contribuindo para que as pessoas se reconheçam como sujeitos históricos de transformação.

A saúde, por sua vez, é construída a partir de um olhar ampliado, que considera o bem-estar físico, emocional, espiritual e coletivo. O uso de plantas medicinais, a alimentação agroecológica, as práticas de cura tradicional, a espiritualidade popular e o cuidado coletivo são elementos presentes na vida cotidiana dessas comunidades. Em muitos casos, essas práticas se articulam às Práticas Integrativas e Complementares de Saúde (PICS) do SUS, ainda que de forma limitada e insuficiente diante da ausência de políticas públicas adequadas para o campo.

Os movimentos sociais têm papel fundamental nesse processo. São eles que articulam as demandas, promovem a formação política, pressionam o Estado por políticas públicas e garantem espaços de construção coletiva. Organizações como o MST, movimentos de mulheres camponesas, coletivos agroecológicos e sindicatos rurais atuam de forma direta na sustentação das práticas populares que se observam nos territórios.

Essas práticas, educação popular, cuidado em saúde, cultivo agroecológico, não são ações isoladas. Elas compõem um sistema de vida no qual o território é vivido como espaço político, afetivo e sagrado. São práticas que sustentam a vida em meio à precariedade, que criam redes de solidariedade e que, muitas vezes, garantem o que o Estado nega: dignidade, alimento, cuidado, pertencimento e formação.

Essas práticas são formas legitimas de enfrentamento das desigualdades. Não se trata, portanto, de romantizá-las, mas de visibilizar sua potência política. São experiências reais, com limites e contradições, mas que apontam caminhos possíveis e urgentes para a construção de outros projetos de sociedade.

As reflexões apresentadas até aqui se concretizam nas práticas cotidianas das famílias camponesas que vivem e constroem os territórios do Distrito Federal. Para aprofundar essa articulação entre teoria e experiência, a seguir apresentamos uma análise interpretativa da entrevista com uma mulher do território José Wilker, cuja trajetória atravessa temas centrais como saúde, agroecologia, pertencimento e contradições da política agrária. Sua fala ilumina, com densidade e sensibilidade, as múltiplas formas de resistência e cuidado que sustentam a vida no campo.

5.14.1 Quando o saber é raiz: Agroecologia, pertencimento e dignidade em movimento

Na fala potente e lúcida da Participante 91 ressoa a experiência de quem atravessou décadas de lutas, acúmulos e desilusões, sem jamais abrir mão da reflexão crítica sobre o sentido da vida camponesa. Sua trajetória revela as tensões entre os ideais da Reforma Agrária e os limites das políticas públicas, entre os saberes tradicionais e a ameaça de apagamento, entre a agroecologia como prática viva e sua coisificação pelo discurso institucional. O território, em sua fala, não é paisagem: é corpo, é campo simbólico, é construção coletiva em disputa.

O ponto de partida de sua reflexão é a constatação de que a saúde, para ela, significa a ausência de sofrimento em suas mais variadas dimensões, não apenas físico, mas também psicológico, emocional e social (MINAYO, 1988; 2003). Essa compreensão se articula com a abordagem da determinação social da saúde, que compreende a saúde como expressão das desigualdades históricas (TAMBELLINI; MIRANDA, 2021). É nesse sentido que ela afirma: "saúde é também pertencimento". Não há bem-estar possível quando se vive apartado da comunidade, da natureza e do sentido coletivo da vida (BRAVO, 2017).

Ao dizer que era mais agroecóloga no interior do Piauí do que agora, mesmo sendo formada e atuante na área, a participante da pesquisa nos alerta sobre o risco de transformar a agroecologia em retórica. Essa crítica se alinha à visão de que a agroecologia deve ser uma alternativa política, social e ecológica ao agronegócio, e não apenas um conjunto de técnicas isoladas (ALTIERI; TOLEDO, 2011). Quando os discursos institucionais se apropriam da agroecologia como "moda" ou "slogan de evento", mas não garantem políticas públicas efetivas, o que se realiza é o esvaziamento político da prática agroecológica (GRZYBOWSKI, 2020).

Ao mesmo tempo, a Participante 91 recupera com força a dimensão de saberes tradicionais como práticas de resistência e de cuidado com a vida, e insiste que os saberes dos populares precisam ser reativados em roda, nos encontros informais, nas igrejas, nas feiras e mutirões. É ali que o "método camponês para camponês" se realiza, no cotidiano (HOLT-GIMÉNEZ, 2008). Essa organicidade das trocas entre agricultores também se aproxima da educação popular, construída a partir da escuta e da partilha do vivido (FREIRE, 1996).

Não à toa, a participante da pesquisa reivindica que a formação agroecológica respeite o tempo e os saberes do território, e que promova espaços de escuta respeitosa, inclusive separados por gênero, como estratégia de proteção às mulheres camponesas em contextos marcados pelo patriarcado e pela violência doméstica (SILIPRANDI, 2015). Essa separação não teria o objetivo de segregar, mas de acolher as especificidades e oferecer um espaço de escuta ativa e sensível, longe dos constantes silenciamentos aos quais as mulheres que vivenciam tais tipos de violências estão frequentemente expostas.

É importante enfatizar a relevância da construção de espaços simbólicos de escuta e acolhimento seguros nos territórios, além do envolvimento de cada vez mais membros dos territórios nos processos para garantir cada vez mais efetividade no processo de formação humana e construção do respeito mútuo. Assim, conforme avançam os processos de formação

e de fortalecimento da dimensão da escuta nos territórios, é importante que toda a comunidade também se envolva nas formações, fazendo avançar o sentido coletivo da transformação.

A responsabilidade de enfrentar as violências não pode recair apenas sobre as mulheres; é preciso que os homens se reconheçam como parte ativa desse processo, revisitem seus próprios modos de agir e de se relacionar, e aprendam a construir outras formas de convivência. A criação de espaços específicos para homens, voltados à escuta, à reflexão e à educação emocional, é condição necessária para romper os ciclos de silêncio e agressão que se repetem entre gerações. Assim como as mulheres fortalecem seus vínculos e suas narrativas de resistência, os homens também precisam se formar, reconstruir suas referências e aprender a dialogar com sensibilidade e respeito. A separação, portanto, não significa afastamento, mas preparo: um caminho para que, ao reencontrarem-se em espaços comuns, mulheres e homens possam dialogar de forma mais consciente, empática e humana, reconhecendo as dores e responsabilidades de cada um e reconstruindo coletivamente a possibilidade de relações fundadas no cuidado e na dignidade.

Figura 80 - Espaços de escuta simbólicos não exigem necessariamente um espaço físico, mas exigem tempo, privacidade, liberdade, escuta ativa e sensível, participação.

Fonte: Acervo da pesquisadora, junho de 2024.

A crítica da Participante 91 à Reforma Agrária é particularmente aguda. Ao mesmo tempo que reconhece sua importância e os aprendizados que a vida em um assentamento lhe proporcionou, ela explicita as contradições do modelo atual: a ausência de critérios para o

acesso à terra, a especulação, a morosidade, o desperdício de recursos, a ausência de acompanhamento técnico, a descontinuidade de políticas. A sugestão de descentralização para os municípios também ecoa os estudos sobre a territorialização das políticas públicas e a possibilidade de um planejamento mais sensível às realidades locais.

Outro aspecto central da entrevista é a ênfase na saúde como fruto da autonomia e da alegria. O prazer de plantar, colher, transformar o alimento, cuidar de um animal ferido ou ver brotar uma semente é apresentado como um processo que gera sentido, pertencimento e até cura. Essa dimensão afetiva e simbólica da saúde, que transborda os parâmetros biomédicos, aproxima-se das concepções de Bem Viver, em que a vida plena não se mede pelo consumo, mas pela qualidade das relações, pela sustentabilidade da existência e pela coerência entre o que se faz e o que se acredita (ACOSTA, 2016; GUDYNAS, 2011).

Para a Participante 91, o campo é um espaço de recomposição da dignidade humana, desde que haja acesso à terra, políticas públicas, reconhecimento social e liberdade para permanecer. A desigualdade que empurra pessoas para a luta pela terra e pela Reforma Agrária, ou por habitação, no caso dos movimentos urbanos, é a mesma que depois as impede de permanecer com dignidade. A solução, diz ela, é investir em políticas para que as pessoas possam de fato ter condições de permanecer nos seus locais de escolha. No caso das famílias que desejam permanecer no campo, é necessário políticas que incentivem essa permanência, para que possam cultivar a terra e criar filhos livres, e não apenas sobreviver, sem opção. A luta por permanência é, portanto, uma luta por sentido e por futuro (GRISA; SCHNEIDER, 2013).

A fala da Participante 91 também ilumina o lugar da juventude rural. Ao denunciar que muitos jovens são impedidos de atuar nas propriedades dos pais por falta de espaço simbólico, ela tensiona a reprodução geracional da agricultura. Sugere que políticas públicas voltadas para o acesso à terra e recursos por jovens poderiam impulsionar uma nova geração de agricultores mais conectada com práticas sustentáveis, inovação e revalorização do campo (SCHNEIDER, 2009).

A entrevista se encerra com uma metáfora poderosa: a Participante afirma que, assim como o Estado prepara os homens para a guerra, com a passagens dos jovens pelo alistamento e treinamento militar, deveríamos preparar todas as pessoas para a produção e o cuidado da vida através da agricultura e da aquisição de habilidades básicas para a própria subsistência e sustento, ensinando as crianças a cuidarem da terra com respeito e reverência, a terem o trabalho e a dignidade como princípio da vida, e a saberem de onde vem o próprio alimento e como cuidarem de si mesmas e serem autossuficientes. Essa proposta se alinha à noção de formação

integral da Educação do Campo, que defende a agricultura como dimensão fundante da vida social e educativa (CALDART, 2000; 2008). Também dialoga com propostas de reconexão das infâncias com a natureza como base para a transformação cultural (CARVALHO, 2017).

5.14.2 As plantas do quintal: memória, saúde e autonomia camponesa

Nos territórios do Acampamento 08 de Março e da Comunidade Agroecológica José Wilker, as plantas medicinais estão nos quintais, nos hortos coletivos, fazem parte do cotidiano, do cuidado com o corpo e com a terra e estão presentes na maneira como essas comunidades se organizam diante das desigualdades que as atravessam. Guaco, hortelã, carqueja, canela, boldo, alecrim, folha de algodão, açafrão-da-terra e mastruz aparecem nas falas como presenças permanentes e carregadas de sentido. A Participante 06, moradora da Comunidade Agroecológica José Wilker, descreve o preparo do xarope de guaco com limão, alho, cebola e hortelã, que serve para tratar gripes e tosses, diminuindo a necessidade de idas ao hospital e à UPA (Unidade de Pronto Atendimento), especialmente durante o inverno seco do cerrado no Distrito Federal.

Figura 81 - Durante oficina na Comunidade Agroecológica José Wilker as plantas medicinais são conhecidas pelo seu cheiro, sabor, características, propriedades, indicações, cultivo, memórias dos participantes em torno de seu uso, histórias e experiências.

Fonte: Acervo da pesquisadora, julho de 2024.

A Participante 03, também do José Wilker, lembra que o mastruz, tão comum no campo, "*é forte, principalmente para as crianças pequenas*", e por isso é usado com cautela como um importante vermífugo, assim como a semente da abóbora. A Participante lembra também que o boldo, a cidreira e a hortelã são indicados para desconfortos digestivos. Já o alecrim e o açafrão-da-terra, que atravessam as fronteiras entre o alimento e o remédio, são usados tanto nas infusões quanto nos temperos, tendo propriedades anti-inflamatórias. Essas práticas mostram como, nos territórios, alimentação e saúde são dimensões inseparáveis, dialogando com uma concepção camponesa que não separa alimentação e saúde, corpo e território. Para manter a saúde de um, é necessário que o outro também esteja bem.

A farmacopeia popular descrita pelas mulheres do 08 de Março e da Comunidade Agroecológica José Wilker está ancorada no conjunto de saberes ancestrais (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015), nos quais estão conectadas biodiversidade e cultura. Quando falamos de plantas medicinais e fitoterápicos, não se trata apenas de um repertório de receitas caseiras, mas de um sistema de conhecimento transmitido oralmente, por meio da prática coletiva. A Participante 05, moradora do Acampamento 08 de Março, detalha o preparo de um melado: "faço com limão, alho, cebola, hortelã, deixo cozinhar no fogo baixo, devagar. Quando tomo, pronto, já sinto que melhora". A Participante 92, também do 08 de Março, recorda os ensinamentos da bisavó, que dizia que é importante aprender de tudo um pouco, não depender do conhecimento dos outros para cuidar de si mesma.

Figura 82 - Horto do Acampamento 08 de Março em maio de 2024.

Fonte: Acervo da pesquisadora, maio de 2024.

As falas mostram que o saber popular segue normas internas, sobre doses, combinações e indicações de cada planta, como descrevem Veiga-Junior, Pinto e Maciel (2005). Ele se atualiza pela observação, pelo fazer junto, em um processo de aprendizagem situada (LAVE; WENGER, 1991) que envolve diferentes gerações e garante a continuidade das práticas.

Esse conhecimento não está restrito aos quintais familiares. No 08 de Março, o horto comunitário, mesmo em um momento de menor dinamismo, continua sendo lembrado como referência. “O horto já foi mais forte, mas ainda tem plantas que a gente pega quando precisa”, diz a Participante 92. Ele segue sendo um espaço de memória coletiva e um espaço educativo, onde vizinhos e parentes identificam espécies e buscam os recursos de que precisam para produzir seus medicamentos. Essa dimensão coletiva é o que Stotz e Vasconcelos (2011) chamam de educação popular em saúde, em que o saber é construído e compartilhado no território.

Na Comunidade Agroecológica José Wilker, a troca de mudas ocorre principalmente entre famílias, mas a lógica é a mesma: se sobra, doa-se; se falta, pede-se. Nos eventos do território são realizadas simultaneamente feiras de troca de mudas e sementes, como forma de fazer circular as variedades de espécies. Essa rede de circulação fortalece a agrobiodiversidade (ALTIERI; NICHOLLS; MONTALBA 2017), evita a dependência de insumos externos e reforça a autonomia comunitária.

Apesar da confiança nas plantas medicinais, as mulheres reconhecem os limites dessas práticas. “O chá ajuda, mas se o médico mandou tomar o remédio da farmácia, a gente tem que tomar; se tiver reação, volta lá e troca [a receita]”, explica a Participante 92, moradora do Acampamento 08 de Março. Essa convivência entre saber popular e biomedicina é o que Minayo (2000; 1997) defende que deve ser visto a partir de um olhar interdisciplinar, no qual as diferentes racionalidades dialogam e se complementam. Para isso, é necessário que os saberes populares tenham centralidade na construção das políticas que vão incidir sobre os territórios camponeses, de modo que as políticas e ações sejam construídas pelos povos camponeses, com a participação ativa deles nos processos decisórios, com a escuta do Estado sobre suas necessidades e perspectivas.

O problema é quando o acesso ao SUS é precário. “Para conseguir ortopedista é difícil. A gente espera meses e vai se virando com o que tem”, desabafa a Participante 05, agricultora do Acampamento 08 de Março. Exames que demoram, a distância até especialistas e a falta de medicamentos tornam as plantas o recurso mais imediato, sobretudo quando o dinheiro para consultas e remédios particulares não existem. Essa realidade confirma a análise de Breilh

(2006) e de Tambellini e Miranda (2021) sobre a determinação social da saúde: as condições estruturais (precariedade fundiária, ausência de transporte, distância dos serviços) moldam as possibilidades de cuidado e produzem desigualdades em saúde.

Ao mesmo tempo, essas práticas dialogam, ainda que indiretamente, com políticas públicas como a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC), que reconhece os fitoterápicos como parte do SUS, mas cuja implementação ainda está longe de atender plenamente as comunidades rurais (TESSER; SOUSA; NASCIMENTO, 2018). O que se observa nos territórios é que as plantas medicinais garantem autonomia sanitária e, por isso, tornam-se um pilar da organização social. Produzir alimentos e remédios nos quintais, compartilhar mudas e manter hortos coletivos são estratégias que articulam saúde, agroecologia e economia solidária, funcionando também como defesa política do território. A Participante 06, da Comunidade Agroecológica José Wilker, resume: “a gente aprende a se cuidar porque sabe que nem sempre vai ter médico. As plantas estão aí, é só saber usar”.

Essa autonomia não significa isolamento. Ao contrário, ela se conecta ao horizonte do Bem Viver, que Gudynas (2011) define como vida digna, coletiva e em harmonia com a natureza. No Acampamento 08 de Março e na Comunidade Agroecológica José Wilker, o Bem Viver se materializa no cuidado com as plantas medicinais, na produção de alimentos saudáveis, no fortalecimento das redes de solidariedade e na partilha de saberes. Essas práticas afirmam um projeto de futuro: o de permanecer no campo com dignidade, resistindo às tentativas de invisibilizar esses territórios e seus modos de vida.

Ainda que o uso das plantas medicinais seja transversal à vida camponesa, ele não é homogêneo nem isento de tensões. No Acampamento 08 de Março, as entrevistas revelam nuances importantes entre as gerações, o grau de confiança nas práticas tradicionais e o tipo de conhecimento acionado em momentos de adoecimento. A Participante 02, por exemplo, relata a convivência entre as receitas herdadas da mãe e a busca por diagnósticos formais em casos considerados mais graves. Essa negociação entre saberes mostra que o cuidado em saúde se dá em um campo dinâmico de escolhas e não por oposição rígida entre medicina tradicional e biomedicina.

Além disso, os relatos apontam para um processo de revalorização das práticas com ervas, sobretudo entre as mulheres mais envolvidas com as oficinas agroecológicas. A Participante 05 comenta que, após participar de uma formação sobre plantas do Cerrado, passou a enxergar com outros olhos o que antes era “só mato”. Essa transformação do olhar, da invisibilidade à potência, é parte do que autores como Santos (2018) chamam de reativação dos

saberes bioculturais, ou seja, a retomada dos vínculos entre o uso das plantas e a identidade cultural e territorial.

Os processos formativos nos quais os sujeitos estão constantemente engajados, além de promoverem conhecimento prático, funcionam como dispositivos de memória e pertencimento. Ao compartilharem receitas, histórias e modos de preparo, reafirmam seu papel central na construção dos sistemas de cuidado. Como discutem Freitas et al. (2022), a transmissão oral dos saberes etnobotânicos está intimamente ligada aos processos de socialização e à manutenção das redes de reciprocidade. Como pôde ser observado em ambos os territórios, as atividades coletivas favorecem a circulação desses saberes e sua atualização diante de novos desafios, tais como a diminuição de espécies nativas ou a presença de plantas desconhecidas vindas com sementes compradas.

Outro aspecto revelado pelas entrevistas é a percepção de que as práticas com ervas não são neutras, mas políticas. A Participante 86 afirma que “plantar o que cura é também enfrentar o veneno que o agronegócio joga por cima da gente”. Essa declaração explicita a relação entre soberania territorial e autonomia em saúde, tal como defendida por autores da agroecologia crítica (SHIVA, 2016; ROSSET, 2013). As ervas não apenas tratam sintomas, mas articulam uma resposta ao modelo dominante de produção agrícola e ao abandono histórico das políticas públicas voltadas ao campo.

É significativo observar que o uso das plantas também atravessa dimensões emocionais e relacionais do cuidado. A Participante 86 relata que, quando alguém está “abatido ou muito cansado”, costuma preparar um chá com hortelã e mel, “pra dar um alívio no peito, pra ajudar a dormir”. Esse tipo de cuidado, sensível às manifestações do corpo e ao contexto de quem sofre, revela uma compreensão ampliada de saúde, em que acolhimento, escuta e vínculo se somam aos efeitos terapêuticos da planta. Como discutem Emerson Merhy (2004) e Cecília Minayo (2003), cuidar envolve mais do que procedimentos técnicos: é uma prática viva, situada e relacional, enraizada na vida cotidiana e nos saberes partilhados no território (MERHY, 2004; MINAYO, 2003).

Por fim, plantas medicinais expressam um modo de viver que conecta saúde, memória, território e cultura, carregam histórias, preservam saberes ancestrais e sustentam redes comunitárias que garantem a vida coletiva. Ao materializar a memória biocultural (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015), elas mostram que a saúde camponesa não pode ser entendida apenas como ausência de doença, mas como parte de um sistema que integra corpo, comunidade e natureza, devendo ser vista para além do conceito ampliado de saúde (MINAYO, 1997),

incluindo a diversidade de concepções que os sujeitos trazem de suas vivências e experiências, de forma que seja possível viver com mais dignidade e justiça social nos territórios, tendo como ponto de chegada a construção do Bem Viver. Produzir saúde no quintal é também afirmar o direito de permanecer no território, de produzir formas de enfrentamento e reinvenção frente às desigualdades estruturais que atravessam o campo.

5.15 APRENDER COM O SOLO, CUIDAR COM O OLHAR: RACIONALIDADE ECOLÓGICA E PEDAGOGIA DO AFETO NOS TERRITÓRIOS

Quando estou limpando o mato
Pra fazer minha lavoura
Tô pensando numa ídéia
Que me disse a professora
De quem zela a natureza
Que está indo mais além
Construindo mais a vida
Cuidando de si também

Gilvan Santos – Matutando com Maturana

A escuta atenta das oficinas ministradas pela Participante 90 revela muito mais do que uma exposição técnica sobre manejo do solo. Sua fala se entrelaça à pedagogia do cotidiano, à valorização do saber popular e à construção de uma racionalidade ecológica que desafia os paradigmas da modernidade agrária. Em um tom leve, acessível e didático, ela constrói uma narrativa que dialoga diretamente com o vivido pelas mulheres camponesas, e que, ao mesmo tempo, reposiciona elementos comumente tratados como pragas (como o cupim e a formiga) como agentes ecológicos essenciais à saúde da terra.

Essa reinterpretação dos “inimigos do solo” dialoga com as críticas de Enrique Leff (2006) à racionalidade instrumental que fragmenta o conhecimento e separa o ser humano da natureza. Ao demonstrar que os processos de formação do solo são fruto da interação entre vento, fungos, líquens, bactérias e insetos, a Participante 90 oferece uma ecologia narrativa, uma história da terra contada com afetos, que aproxima as mulheres do seu território. Essa pedagogia sensível, enraizada na escuta do solo e na escuta das pessoas, constitui uma forma

de epistemologia situada, nos termos propostos por Donna Haraway (1995), em que não há distanciamento objetivo entre quem ensina e quem aprende, mas implicação mútua.

Ao propor que o solo seja entendido como um organismo vivo e interdependente, a fala da Participante 90 também se alinha à noção de "memória biocultural" (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS; 2015), ao mostrar que os processos ecológicos não são apenas naturais, mas também históricos, simbólicos e sociais. Quando afirma que o mato é "a pele da terra" e que "não se pode arrancar o cabelo da terra", ela devolve dignidade a elementos da paisagem constantemente desvalorizados pelo agronegócio e pela agricultura química, como as plantas espontâneas, as raízes resistentes e os ciclos naturais de regeneração.

Nesse sentido, o uso das leguminosas como ferramentas de recuperação do solo, com destaque para o andu e a crotalária, é apresentado não como tecnologia externa, mas como estratégia ancestral. O solo é um corpo em diálogo com outros corpos. A metáfora da "pele da terra" permite uma reconfiguração ética da relação com o ambiente: cortar o mato não é limpar, é ferir. Os cupins e as formigas não são obstáculos, são indicativos de que o solo está compactado, sem oxigênio, sem fungos. Trata-se, portanto, de escutar os sinais da natureza. É uma pedagogia ecológica que se constrói na contra-mão da lógica exterminadora.

Figura 83 - Oficina ministrada pela Participante 90 no âmbito do Projeto Margaridas do Cerrados.

Fonte: Acervo da pesquisadora, maio de 2024.

Essa abordagem dialoga com a proposta de agroecologia como prática de cuidado e reciprocidade, defendida por Toledo (2011), em que o conhecimento local, o manejo participativo e a integração entre sistemas naturais e sociais são a base para a sustentabilidade. O uso da crotalária, por exemplo, é valorizado não apenas por sua capacidade de descompactar o solo, mas também por atrair abelhas e libélulas, polinizadores fundamentais à biodiversidade. Ao enfatizar essas conexões, a Participante 90 revela uma compreensão complexa do agroecossistema, que supera a visão produtivista e propõe uma convivência ecológica ativa, viva e interdependente.

Outro elemento fundamental da sua fala é a crítica prática ao uso do fogo e de venenos no controle de formigueiros. Ao invés de criminalizar a prática, a Participante 90 escuta os relatos das mulheres que já usaram água quente, fogo ou produtos químicos contra os insetos. E, com afeto e humor, convida à reinterpretação: “Quem mata formiga não vai pro céu, não!”. Essa frase, dita com leveza, tem profundidade política. Ela propõe uma inversão de valores. A ética não está mais em dominar a terra, mas em cuidar dela, compreender seus sinais, acolher seus processos.

Essa inversão epistemológica é coerente com a crítica feita por Gudynas (2011) ao paradigma do desenvolvimento baseado na extração, na domesticação e no controle da natureza. O que está em jogo, nas palavras da Participante 90, é um outro tipo de relação com o tempo, com a matéria, com os ciclos da vida. Quando recomenda cobrir o solo mesmo antes da chuva, ela desloca o senso comum: o cuidado deve anteceder a necessidade, não ser reativo a ela. A agroecologia, assim, aparece como um modo de vida, uma ética, e não apenas como uma técnica.

A pedagogia adotada pela Participante 90 é também feminista. Ao afirmar que “Nós, mulheres, falamos muito que a gente anda errada” e ao propor que se diga umas às outras “Isso aqui está bom, mas podia melhorar”, ela cria um espaço de acolhimento que contrasta com os julgamentos normativos da agricultura convencional, ou mesmo da assistência técnica tradicional. Essa é uma pedagogia que cuida da autoestima das mulheres, que reconhece seu saber, sua prática, e a convida à transformação com gentileza, não com imposição. Essa abordagem dialoga com o que Bell Hooks (1994) chama de “ensinar como um ato de amor”. É uma prática pedagógica que reconhece a dor e a potência de quem aprende.

Por fim, a fala da Participante 90 contribui diretamente para a valorização dos territórios como espaços pedagógicos, e não apenas produtivos. Ao afirmar que a primeira água é aquela que se infiltra porque o solo foi coberto, ela está dizendo que o cuidado é sempre o primeiro

passo. Isso está em consonância com a concepção de agroecologia como resistência camponesa e como práxis de Bem Viver, nas formulações de Acosta (2016) e Barrientos (2021). Em vez de esperar a chuva, prepara-se o terreno. Em vez de combater o inseto, escuta-se sua mensagem. Em vez de julgar o erro, constrói-se a possibilidade de melhoria.

Essa fala, portanto, deve ser compreendida não apenas como um momento formativo, mas como um ato político e epistemológico. Ao escutar a Participante 90, escutamos também uma forma de ciência que caminha com os pés no chão da roça, que se curva diante das formigas e que aprende com o mato. Uma ciência que brota do solo.

5.16 ESCUTAR PARA TRANSFORMAR: CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO

Me fale mais de você
Fala que eu te escuto
Você fala e eu encurto minha fala num segundo
Que é pra te ver falar mais
Fala que eu te escuto

Lagum - *Fale mais*

Ao longo deste capítulo, percorremos experiências, conflitos e possibilidades que emergem dos territórios camponeses como resposta viva a um país fundado sobre desigualdades estruturais. Mais do que apenas diagnosticar as múltiplas formas de exclusão que atravessam a vida no campo, a ideia era reconhecer nesses territórios um lugar de elaboração coletiva, de pensamento vivo e de formulação política. A escuta das experiências foi um recurso metodológico, mas também uma escolha ética. Escutar é reconhecer que há saberes, possibilidades e projetos de sociedades viáveis e transformadores onde muitas vezes julga-se que só haverá carências.

Em cada gesto de cuidado, em cada prática de resistência, em cada contradição narrada pelas famílias agricultoras, há um convite à reconstrução societária desde suas margens, ou melhor, desde seus fundamentos esquecidos. A centralidade das mulheres, a potência das redes de cuidado, a persistência das práticas compartilhadas e o uso criativo do território como espaço pedagógico revelam que as alternativas não estão por vir: elas já existem, embora

sistematicamente invisibilizadas pelas lógicas dominantes da política, da ciência e da gestão pública.

Não se trata de romantizar o campo nem de essencializar a vida camponesa. Ao contrário, trata-se de reconhecer que a transformação social exige mergulhar nas contradições reais, nos impasses cotidianos e nos limites das práticas que ousam enfrentar o insustentável. É nesse enfrentamento que se constroem novos sentidos para palavras gastas, como saúde, trabalho, educação, dignidade, que, nos marcos institucionais vigentes, perderam conexão com a vida concreta.

Este capítulo não se encerra com respostas prontas, mas com a reafirmação de uma pergunta fundamental: que projeto de sociedade se pode construir quando se escutam, de fato, os territórios que sustentam a vida? A resposta não virá de cima, nem caberá em protocolos técnicos. Ela virá dos encontros, das partilhas, das disputas e das reconstruções em curso. E virá, sobretudo, da coragem de transformar não apenas estruturas externas, mas também os modos com que olhamos, conhecemos e nos vinculamos ao mundo.

Ao final deste percurso, permanece a certeza de que o futuro não será fundado sobre a negação do outro, mas na radicalidade do reconhecimento. E é nesse horizonte, ao mesmo tempo instável, coletivo, plantado com mãos humanas e raízes ancestrais, que os territórios camponeses nos ensinam: toda transformação começa pela escuta.

CAPÍTULO 6 – VOZES DO TERRITÓRIO: LUTAS, NARRATIVAS E SABERES DOS SUJEITOS DO CAMPO

Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes
Se isso é sobre vivência, me resumir à sobrevivência
É roubar o pouco de bom que eu vivi
Por fim, permita que eu fale, não as minhas cicatrizes
Achar que essas mazelas me definem é o pior dos crimes
É dar o troféu pro nosso algoz e fazer nós sumir

Emicida - *AmarElo*

6.1 A ESCUTA COMO TERRITÓRIO POLÍTICO E EPISTÊMICO

Este capítulo nasce da escuta. Não de uma escuta neutra ou técnica, mas de uma escuta comprometida com o que há de mais vivo, denso e complexo nos territórios: as vozes dos sujeitos que os constroem. A escuta aqui é ponto de partida, mas também ponto de chegada. É método, mas também forma de enfrentamento e resistência, acompanhando o percurso de ressignificação das vivências e reconstrução das existências, em um processo de reexistência (WALSH, 2010). Portanto, escutar é um gesto ético, político e epistemológico, um modo de romper com silêncios impostos e de afirmar saberes muitas vezes negados pelas lógicas hegemônicas.

Como afirmam Maria Paula Meneses (2020) e Enrique Leff (2010), a escuta implica reconhecer a legitimidade de epistemologias outras, enraizadas no território, na oralidade, na experiência vivida. Ao contrário da neutralidade científica que busca a objetividade distante, a escuta aqui se aproxima, se envolve, se deixa afetar. Ela valoriza o que os sujeitos dizem, mas também como dizem, onde dizem, quando dizem, e por que precisam dizer.

As entrevistas realizadas com mulheres, jovens e lideranças da Comunidade Agroecológica José Wilker e do Acampamento 08 de Março são a base concreta deste capítulo. Cada fala foi tratada com cuidado, com rastreabilidade completa, com pseudonimização e com o devido contexto de origem. Não são vozes genéricas, são sujeitos reais, com histórias, lutas, sonhos, saberes e marcas. Escutar essas vozes é permitir que a pesquisa se desloque da autoridade sobre o outro para a construção com o outro. E é justamente por isso que este capítulo

foi reposicionado como o encerramento da tese: porque as vozes não são um mero resultado obtido com a aplicação de um método de pesquisa, são fundamento da própria razão de conduzir a pesquisa e realizar a escrita das palavras aqui presentes.

Após esta introdução, o Capítulo 6, intitulado *"Vozes do território: lutas, narrativas e saberes dos sujeitos do campo"*, será retomado como o momento de síntese e travessia da tese, em que as experiências, práticas e aprendizados obtidos nos territórios ganham forma narrativa e densidade analítica. O capítulo é construído a partir da escuta como fundamento metodológico, ético e político, entendida não como técnica de coleta de dados, mas como postura diante da pesquisa, uma escuta que se envolve, se deixa afetar e reconhece a legitimidade das epistemologias que nascem do território.

Na seção 6.1 – A escuta como território político e epistêmico, apresenta-se a escuta como gesto de resistência e reexistência, compreendida como prática capaz de deslocar a neutralidade científica e afirmar outras formas de conhecimento. Mostra-se como a escuta aproxima, cria vínculos e transforma a relação entre pesquisadora e sujeitos da pesquisa, inaugurando um modo de fazer ciência enraizado nas experiências vividas. Em 6.2 – Lutas por terra, moradia e território: memórias de resistência, retoma-se o percurso histórico das comunidades, destacando as narrativas sobre a ocupação, a construção dos acampamentos e as estratégias de permanência. Essa parte evidencia que a luta pela terra é também luta pela dignidade, pela memória e pelo direito de permanecer.

Em 6.3 – Saberes enraizados: saúde, educação e práticas cotidianas como resistência, explora-se o entrelaçamento entre cuidado, educação e agroecologia como dimensões inseparáveis da vida camponesa. São discutidos os saberes populares de cura, os modos de ensinar e aprender no território e as práticas cotidianas de resistência, nas quais o trabalho coletivo, o cuidado e a solidariedade se afirmam como expressão do Bem Viver. Na sequência, são apresentadas as vozes que denunciam, em 6.4 – Vozes que denunciam: desigualdades, violações e silêncios impostos, discutindo-se as contradições e violências que atravessam o cotidiano das comunidades: o abandono institucional, o racismo ambiental, a precarização das políticas públicas e a sobrecarga das mulheres. Essa discussão se aprofunda em 6.4.1 – Violência obstétrica e memória do parto: entre a dor calada e a reconstrução da dignidade, em que o corpo feminino é analisado como território político, espaço de disputa e de reconstrução simbólica.

Em 6.5 – Vozes que anunciam: utopias, sonhos e futuros possíveis, são apresentadas as formas pelas quais o futuro é pensado e construído nos territórios, com ênfase no cuidado, na

fé, na espiritualidade e na agroecologia como práticas de afirmação da vida. As subseções 6.5.1 – Quando o sangue ensina: menarca, cuidado e transmissão de saberes e 6.5.2 – O corpo da mulher como território de luta e reconexão aprofundam a relação entre corpo, ancestralidade e emancipação feminina, compreendendo a menstruação, o autocuidado e a corporeidade como campos de saber e de autonomia. O percurso das vozes enraizadas é explorado em 6.6 – Vozes enraizadas: resistência e memória viva nos territórios camponeses, que retoma a experiência de duas mulheres dos territórios pesquisados, compreendidas como guardiãs da memória coletiva e da fé na continuidade. Discute-se o papel das mulheres na sustentação simbólica e material da vida comunitária, nas quais a permanência se transforma em pedagogia do tempo e da resistência. Em 6.7 – O trabalho que não se vê: Afetos, sobrecarga e resistência silenciosa, analisa-se o trabalho invisibilizado das mulheres, o cuidado, a manutenção das casas, o cultivo e a organização da vida coletiva, revelando as dimensões afetivas e políticas dessa resistência. A subseção 6.7.1 – Quando o silêncio adoece aprofunda o debate sobre o sofrimento emocional e o esgotamento, compreendidos como expressão das desigualdades e também como resistência silenciosa diante da sobrecarga.

Em 6.8 – Contradição como condição humana: entre o conflito e a esperança, retoma-se a reflexão sobre as contradições como parte constitutiva da experiência camponesa, entendidas não como falhas, mas como movimento vital de criação e travessia. Mostra-se como o conflito, o sonho e a esperança coexistem e se tornam forças de transformação individual e coletiva. Na seção 6.9 – Sementes do amanhã: as infâncias camponesas e o futuro que já é presente, aborda-se a infância como lugar de continuidade e de disputa simbólica. As crianças são compreendidas como guardiãs da memória viva e protagonistas de um futuro que já está em curso, representando tanto a potência das comunidades quanto as ausências de políticas públicas que persistem. Em 6.10 – Tempo de semear: pedagogias do tempo e do cuidado, discute-se o tempo camponês como tempo ético e pedagógico, em que o ato de plantar e cuidar se converte em prática política e espiritual de resistência, revelando outras formas de compreender a temporalidade e a esperança.

Por fim, em 6.11 – Considerações finais: a escuta como síntese e reexistência, reafirma-se a escuta como fio condutor da tese e como prática descolonizadora do conhecimento. Discute-se o caráter transformador da escuta, não apenas como método, mas como forma de estar no mundo e de construir ciência em diálogo com os sujeitos e com os territórios. Assim, o capítulo não encerra a tese, mas a abre para o que continua: as vozes que denunciam, anunciam

e enraízam o presente, semeando os futuros possíveis que já germinam na vida cotidiana dos territórios.

6.2 LUTAS POR TERRA, MORADIA E TERRITÓRIO: MEMÓRIAS DE RESISTÊNCIA

Não serei o poeta de um mundo caduco.
Também não cantarei o mundo futuro.
Estou preso à vida e olho meus companheiros.
Estão taciturnos mas nutrem grandes esperanças.
Entre eles, considero a enorme realidade.
O presente é tão grande, não nos afastemos.
Não nos afastemos muito, vamos de mãos dadas.

Carlos Drummond de Andrade - *Mãos Dadas*

Nos dois territórios pesquisados, as falas das participantes da pesquisa revelam que a luta por terra é um processo permanente, cotidiano, atravessado por violência, esperança e organização. As memórias de chegada, ocupação, construção dos barracos, cultivo dos primeiros alimentos e enfrentamento com os órgãos públicos compõem narrativas de resistência encarnadas.

No Acampamento 08 de Março, o vínculo com a terra foi forjado pela necessidade e pelo sonho coletivo. Muitas mulheres narram que a ocupação ocorreu em um momento de esgotamento das alternativas possíveis: aluguel caro, violência doméstica, fome.

A experiência de ocupar é vivida como ruptura, mas também como fundação. O acampamento é narrado como um espaço de criação coletiva, onde o chão foi cuidado antes mesmo de ser legalmente reconhecido. Essa lógica confronta o discurso estatal que ainda insiste em criminalizar as ocupações e em classificar como “invasoras” as famílias que ali constroem morada, comida e comunidade.

Na Comunidade Agroecológica José Wilker, as falas apontam para um processo semelhante, embora marcado pela proximidade com áreas urbanas em franca expansão. A luta pela permanência é atravessada pela especulação imobiliária, pela falta de regularização e pelas promessas não cumpridas por parte dos órgãos públicos.

Essa tensão entre pertencimento e ameaça é recorrente nas falas. A terra, que é lugar de vida, cuidado e cultivo, também é lugar de medo e insegurança jurídica. A luta pelo território não se limita, portanto, à posse da terra física: é também disputa por reconhecimento, memória, e por projeto de futuro.

A escuta dessas vozes revela que o território é uma relação afetiva, política, simbólica e produtiva, muito além de apenas espaço que pode ser medido em hectares, metros quadrados, alqueires. É com o território que se constrói a identidade coletiva e é nele que se expressam os conflitos entre o capital, o Estado e as populações camponesas. Escutar essas histórias é reconhecer que a luta por terra é também luta por narrativa, por quem conta a história do território e por quais vozes são consideradas legítimas para narrá-lo.

6.2.1 Resistir é permanecer: envelhecimento, autonomia e abandono no campo

A história de vida da Participante 03 é marcada pela coragem e pela fé. Aos 72 anos, ela traz no corpo e na memória os rastros de uma trajetória de resistência: mulher camponesa, migrante da Bahia, integrante do Acampamento 08 de Março desde a sua fundação, em 2012. Sua fala é atravessada por lembranças vívidas da ocupação, pelas dificuldades enfrentadas na luta pela terra e pela persistência em permanecer, mesmo quando tudo parecia incerto. “Nós viemos pra ficar”, recorda, ao narrar as noites de chuva, as orações em roda e o medo constante da expulsão. Esse “ficar” é mais que permanência física, é uma escolha existencial, um gesto político e espiritual de enraizamento.

Quando a Participante 03 conta a história do início do Acampamento 08 de Março, ela reconstrói, passo a passo, a ocupação que deu origem ao acampamento. Primeiro, no dia 07 março, a caminhada na Esplanada, a ida à Catedral, o mistério dos dirigentes que não diziam para onde o grupo iria, só pediam que trouxessem mochila, roupa, barraca. Era uma forma de proteger o grupo, pois o vazamento da informação poderia colocar o coletivo, composto majoritariamente por mulheres já com certa idade, em risco de confronto, repressão e violências desnecessariamente. Depois, a chegada dos ônibus, a saída rumo ao Paranoá, o recuo às pressas quando souberam da presença da polícia, a parada no Assentamento Pequeno Willian, a madrugada em claro, a comida feita às pressas. Em seguida, já no dia seguinte, a entrada “por dentro da fazenda”, cortando o mato alto, pisando em terreno encharcado, com medo de cobras, o cansaço acumulado. Já no território onde hoje está o Acampamento 08 de Março, as famílias

improvisaram barracas, tendas, fogão coletivo, enquanto a chuva apertava e o aviso de despejo chegava em forma de "papel" ordenando a saída. Os funcionários da fazenda, que faziam rondas armados intimidando os acampados. Os disparos de arma de fogo em frente ao acampamento e, um tempo depois, efetivamente em direção ao acampamento. Felizmente nenhuma bala encontrou o caminho de nenhuma vida ali dentro, mas essa história poderia ter sido bem diferente.

É nesse ponto que aparece, com força, a memória das sete noites de oração. A Participante 03 relata que, sendo aquela a quarta ocupação da fazenda, e com a certeza e reconhecimento da própria Terracap de que aquelas eram mesmo terras públicas que haviam sido griladas pelo fazendeiro, uma mulher do acampamento, mãe de uma das militantes, propôs um gesto coletivo: fazer "*sete dias arrodeando aqui, fazendo a roda de oração*". A ideia se apoiava numa leitura religiosa do número sete como "conta profética" e, ao mesmo tempo, numa estratégia de fortalecer o ânimo do grupo. Todas as noites, por volta das seis horas, uma fileira de mulheres caminhava em volta da área ocupada, rezando para que "*daqui ninguém tirasse nós*". Em uma dessas noites, uma chuva muito forte derrubou tendas, levou gente ao hospital, inclusive pessoas idosas e uma mulher gestante, inundou as barracas. Enquanto muita gente desanimava e desistia, a Participante 03 lembra de si mesma ajoelhada dentro da água, com a saia encharcada, orando para a tempestade passar e para a ocupação se manter. A permanência no território, para ela, está diretamente ligada a essas noites: a terra ocupada é, ao mesmo tempo, fruto de decisão política, de organização do movimento e do sentido espiritual que elas depositaram em cada volta em roda.

Ao narrar a ocupação, a Participante 03 revela, assim, a dimensão coletiva e afetiva do movimento. A luta é feita de corpos cansados, mas também de fé e esperança. As sete noites de oração, sob chuva e lama, transformam-se em símbolo de uma força que não é apenas humana, mas também espiritual, uma forma de religiosidade popular que legitima o território como promessa e como abrigo. Essa espiritualidade vivida fora das instituições religiosas é um traço profundo da cultura camponesa: a fé se expressa no chão, nas mãos, na resistência, e não apenas (ou necessariamente) em templos físicos, construções. O mesmo pode ser dito sobre outras dimensões da vida, como visto nos capítulos anteriores: a educação, a saúde, o cuidado, também são dimensões que se realizam em diversos momentos da vida dos sujeitos camponeses, sem estarem vinculadas primordialmente a espaços físicos, pois estão presentes nos mais diversos aspectos da vida e precedem a importância do espaço físico relacionado.

A trajetória da Participante 03 também expõe o envelhecimento como dimensão da luta pela vida. Ela fala das quedas, da perda de mobilidade, das doenças do coração, da pressão alta e da obesidade, e conta o episódio em que foi registrada no sistema de saúde como “idosa abandonada pelos filhos”. Para ela, essa classificação é ofensiva e injusta, porque sente que mantém a lucidez, recebe ligações, ajuda financeira e algum apoio dos filhos, e afirma com firmeza que mora sozinha porque quer. Ao mesmo tempo, a observação em campo mostra uma situação concreta de risco: idade avançada, múltiplos problemas de saúde, mobilidade muito reduzida, quedas frequentes sem possibilidade de se levantar sozinha e ausência de presença familiar cotidiana. A casa em que vive, o peso do corpo e a falta de alguém por perto nas emergências indicam uma condição de dependência prática, mesmo que ela preserve autonomia de pensamento e decisão.

Esse conflito entre a forma como a idosa se percebe e a forma como o sistema de saúde a classifica é um ponto importante para pensar o envelhecimento. Simone de Beauvoir já chamava atenção para a maneira como as sociedades modernas tendem a afastar as pessoas idosas do centro da vida social, tratando a velhice como uma “vergonha secreta” e uma fase associada à perda de valor, à inutilidade e à tutela excessiva, muitas vezes ignorando o que as próprias pessoas idosas pensam e sentem sobre si mesmas (BEAUVOIR, 1990). Nesse sentido, a reação da Participante 03 de defender a própria capacidade mental, recusar o rótulo de abandono é também uma forma de resistir a uma visão de velhice que só enxerga limitações.

Por outro lado, é preciso lembrar que a dependência física e a necessidade de ajuda para atividades simples do cotidiano, como levantar depois de uma queda, tomar banho, e se deslocar até um serviço de saúde colocam as pessoas idosas em situação de grande vulnerabilidade quando não existem redes de cuidado estáveis (DEBERT, 1999). Guita Grin Debert discute como a “velhice dependente” recoloca o tema do cuidado no centro das relações familiares, mostrando que, na prática, muitas famílias não conseguem ou não assumem esse cuidado de forma contínua, o que abre espaço para situações de negligência e sobrecarga (DEBERT, 1999; 2016).

No campo da saúde pública, Maria Cecília Minayo aponta que a negligência e o abandono significam deixar a pessoa idosa sem acompanhamento, sem supervisão adequada, sem acesso regular a serviços de saúde, alimentação adequada ou apoio para a higiene e mobilidade, e são formas de violência muitas vezes naturalizadas e pouco reconhecidas, especialmente em contextos de pobreza e ausência de políticas públicas estruturadas (MINAYO, 2003; MINAYO; COIMBRA JÚNIOR, 2002). O caso da Participante 03 se situa

justamente nesse limite: ela não é “sem família”, mas vive, na prática, sem a presença física constante de alguém que possa oferecer o apoio de que precisa no dia a dia. Quando cai, demora muito para conseguir se levantar; quando sente falta de ar, depende de conseguir contato com um filho que mora longe ou com vizinhos que nem sempre estão disponíveis. Depende ainda que os vizinhos ouçam seu chamado de socorro, o que é possível em um contexto de acampamento (embora já tenha falhado), mas seria impossível em um contexto de assentamento, onde as distâncias são muito longas. Nesse caso uma queda e a falta de auxílio ou socorro colocaria sua vida em risco.

A classificação “idosa abandonada pelos filhos” feita pela médica, portanto, é vivida por ela como injusta e ofensiva, mas ao mesmo tempo revela algo da realidade objetiva de vulnerabilidade em que se encontra. Há, aqui, uma tensão importante entre autonomia subjetiva (ela sente que decide, pensa, organiza sua vida) e autonomia funcional (a capacidade concreta de realizar atividades básicas sem ajuda). Parte da literatura sobre envelhecimento ativo e capacidade funcional mostra justamente que envelhecer com dignidade não depende apenas da vontade da pessoa idosa, mas de condições materiais, redes de apoio e serviços de saúde organizados para lidar com a multimorbidade e a dependência (ALVES; LEITE; MACHADO, 2010; BURLÁ et al., 2014).

Essa discussão tem sido aprofundada no campo da saúde coletiva e do envelhecimento a partir da compreensão de que a autonomia não é um atributo exclusivamente individual, mas resulta da articulação entre capacidade intrínseca, capacidade funcional e ambiente. A capacidade intrínseca refere-se ao conjunto de habilidades físicas e mentais da pessoa em determinado momento do curso da vida, enquanto a capacidade funcional expressa o que ela consegue efetivamente realizar no cotidiano, considerando as condições materiais, sociais e territoriais em que vive. O ambiente, compreendido tanto como espaço físico quanto como contexto social, relacional e institucional, pode ampliar ou restringir essas capacidades, tornando-se decisivo para a manutenção da autonomia ao longo do envelhecimento (WORLD HEALTH ORGANIZATION, 2015; BEARD et al., 2016).

Nessa perspectiva, a autonomia não se sustenta apenas na independência individual, mas pode ser complementada pela interdependência, isto é, pela presença de redes de apoio, vínculos comunitários e formas coletivas de cuidado que compensam perdas funcionais sem anular a capacidade de decisão da pessoa idosa. No caso da Participante 03, embora existam limitações físicas importantes, a possibilidade de permanecer no território e acionar relações comunitárias

contribui para preservar sua autonomia subjetiva, ainda que sua autonomia funcional esteja parcialmente comprometida (TRONTO, 1993; DEBERT, 1999; VERAS, 2009).

No contexto do campo, essa discussão ganha contornos ainda mais complexos. A distância dos serviços, o transporte precário, a inexistência de serviços de saúde próximos ao território e a dificuldade de conseguir consultas em especialidades como ortopedia tornam o cuidado com a saúde um percurso longo e cansativo. A Participante 03 depende do filho para ser levada a clínicas particulares, já ficou mais de quarenta dias em tratamento e relata que, às vezes, perde consultas por falta de carro, assim como relatado por outros moradores idosos, tanto no Acampamento 08 de Março quando na Comunidade Agroecológica José Wilker. A velhice, nesses territórios, é um campo de contradições entre o desejo de continuar morando "no próprio canto", o orgulho de manter certa independência e a realidade concreta de um corpo que já não acompanha esse projeto de autonomia.

Ao mesmo tempo, a fala da Participante 03 mostra que a família não é a única fonte de cuidado. Os vínculos comunitários, a ajuda de vizinhos, as conversas no acampamento e as pequenas redes de apoio que se formam no dia a dia também fazem parte de uma "teia de cuidados" que, ainda que frágil, impede que o abandono seja absoluto. Debert lembra que, no Brasil, o cuidado com a pessoa idosa é atravessado por questões de gênero, classe e território, e que a responsabilidade tende a recair sobre mulheres pobres, com poucos recursos e apoio institucional (DEBERT, 2016). No caso da Participante 03, é uma mulher idosa que cuida, cozinha, planta, ajuda vizinhos e, ao mesmo tempo, precisa ser cuidada.

A saúde aparece em sua fala como um valor essencial, ligado à alegria e à possibilidade de viver bem: "Saúde é tudo. Se você tem saúde, é tudo". Essa visão sintetiza a concepção popular de saúde como equilíbrio entre corpo, espírito e convivência, não restrita à ausência de doença, mas à capacidade de estar bem consigo e com o entorno. A medicina das ervas, como o uso do alecrim para aliviar a falta de ar, mostra o quanto os saberes tradicionais permanecem vivos. A planta medicinal é companheira de fé, como se o cuidado com o corpo fosse também uma forma de oração.

A história de vida da Participante 03 revela, portanto, as desigualdades estruturais que atravessam o envelhecimento: a distância dos serviços de saúde, que transforma qualquer necessidade de cuidado em um deslocamento exaustivo; o transporte precário ou inexistente, que impede a regularidade dos acompanhamentos e faz com que consultas sejam perdidas; a ausência de médico nas comunidades, especialmente de profissionais que acompanhem de forma contínua pessoas idosas com múltiplas condições crônicas; e a sobrecarga das mulheres

idosas, que seguem exercendo o papel de cuidadoras, cuidando da casa, do quintal, da roça, de vizinhos e familiares, mesmo quando seus próprios corpos já demandam cuidado e proteção. Mas revela também a potência das resistências silenciosas: o desejo de plantar, o cuidado com as plantas, a vontade de continuar aprendendo, a fé que sustenta o cotidiano. A fala dessa mulher sintetiza uma sabedoria construída na dureza da vida e no afeto das relações. Entre as quedas e as orações, entre o corpo cansado e a força interior, a Participante 03 reafirma a dignidade de quem, mesmo em meio às limitações, continua afirmando: "Nós viemos pra ficar. Daqui eu não saio mais!"

Sua história é, ao mesmo tempo, memória da terra e testemunho de esperança, uma das muitas vozes que sustentam a luta camponesa, com fé, coragem e a ternura de quem ainda encontra força pra regar o próprio quintal e cultivar sonhos.

6.3 SABERES ENRAIZADOS: SAÚDE, EDUCAÇÃO E PRÁTICAS COTIDIANAS COMO RESISTÊNCIA

Arruda, canela, jasmim e carqueja
Mamona, mostarda, loro e tabaco
Urucum, violeta, pitoco e pitanga
E um bom rezador
Pra curar nossas manhas

Renato Teixeira – *As plantinhas do mato*

Se o território é o chão da luta, é também o espaço onde se enraízam os saberes. As falas das mulheres revelam um acúmulo de conhecimentos partilhados por gerações, que se expressam nas formas de cuidar do corpo, da terra, das crianças e das relações. Não são saberes fragmentados ou separados por áreas do conhecimento, são práticas integradas, que misturam cura, ensino, cultivo e espiritualidade.

A escuta dessas práticas revela o que autores como Paulo Freire (1996), Foucault (1979) e Barrera-Bassols e Toledo (2020) já haviam apontado: os saberes populares são formas legítimas de produzir conhecimento. São experiências que desafiam a lógica biomédica, escolarizada e produtivista da modernidade ocidental.

Esses saberes são ao mesmo tempo individuais e coletivos. São aprendidos com os mais experientes, praticados nas cozinhas e quintais, reforçados nas rezas e mutirões. As práticas educativas não escolares são centrais para a reprodução da vida nos territórios. Elas mostram que a Educação do Campo não se resume a escolas formais, ela acontece no dia a dia dos territórios, nos mutirões, nas feiras, nas cozinhas, nos roçados, e nos momentos de partilha. Como afirmam Sorrentino et al. (2017), a agroecologia também é um espaço de formação, onde se aprendem valores, técnicas e modos de vida.

Os saberes em saúde seguem a mesma lógica. As mulheres entrevistadas relatam a importância de práticas de cuidado baseadas na escuta, na observação, na fé e no acolhimento. A cura não é um ato pontual, é um processo comunitário, que envolve ambiente, alimento, afeto e espiritualidade. Destacando a diferença entre o cuidado popular e o cuidado institucionalizado:

A desvalorização institucional dos saberes locais aparece como uma das formas de apagamento dos saberes populares, conforme denuncia Meneses (2020). Escutar essas práticas é, portanto, um gesto de reparação simbólica. É reconhecer que os territórios camponeses produzem conhecimento, cuidam da vida, educam seus filhos e constroem alternativas viáveis para o mundo que queremos.

6.3.1 Saberes que curam: plantas, mulheres e cuidado ancestral

A roda se forma em silêncio. Cada mulher traz consigo uma lembrança, um gesto, um cheiro. Nem todas sabem o nome científico das ervas que compartilham, mas todas conhecem seus efeitos: “essa aqui é boa pra dor de cabeça”, “aquela outra é pra baixar a pressão”, “quando o bebê tá com cólica, é só fazer o chazinho”. Não se trata apenas de conhecimento empírico: é memória viva que pulsa, saber presente em práticas que atravessam gerações.

Durante as oficinas realizadas nos territórios do Acampamento 08 de Março e da Comunidade Agroecológica José Wilker, no âmbito do Projeto Margaridas do Cerrado, mulheres de diferentes idades e trajetórias compartilharam seus saberes sobre plantas medicinais, cuidado com o corpo, cura espiritual e saúde comunitária. A Participante 50, *Guardiã de Saberes*, técnica em enfermagem com sólida experiência nas práticas populares de cuidado, relembrou com precisão o uso de folhas e raízes para diferentes finalidades: camomila, hortelã, picão, quebra-pedra, mastruz. Algumas para uso cotidiano; outras, para momentos

críticos. Falava com firmeza, mas também com afeto. E era nesse tom: de partilha, não de autoridade, que suas palavras ganhavam espaço na escuta das demais.

O uso de plantas medicinais é parte do presente vivido por muitas mulheres do campo, especialmente em contextos onde o acesso a serviços de saúde é limitado ou onde o atendimento recebido é marcado pela desconfiança ou pela violência institucional. Mas não é só a escassez que justifica o cuidado com as ervas: há, nesses gestos, uma racionalidade própria, que articula corpo, território e espiritualidade. Como lembra Enrique Leff (2006), os saberes tradicionais são expressões de uma racionalidade ambiental, baseada na experiência vivida, nos vínculos com a natureza e na reapropriação social dos bens naturais.

Nas falas escutadas durante as oficinas, é comum que uma planta seja associada não apenas ao seu efeito físico, mas também ao modo como deve ser colhida, preparada e administrada. Há quem fale do horário certo para colher a folha, do cuidado na coleta, da importância de não desperdiçar. São práticas que carregam sentidos simbólicos, éticos e ecológicos. Como afirma Leonardo Boff (2005), cuidar é mais do que atender a uma necessidade: é estabelecer uma relação de respeito e reciprocidade com o outro, seja esse outro uma pessoa, uma planta ou a própria terra.

Entre as mulheres presentes nas oficinas, destaca-se o reconhecimento mútuo dos saberes. Quando a Participante 50, a Guardiã de Saberes ancestrais agroecológicos, descreve os efeitos da folha de algodão no controle de hemorragias, outras mulheres reagem com curiosidade, entusiasmo e reconhecimento. Uma participante mais jovem questiona como preparar a infusão; outra mais velha complementa: “tem que fazer na lua minguante, que é quando seca o sangue”. Esses momentos não são apenas trocas informativas. São formas de reconstruir o lugar social das mulheres como curadoras, cuidadoras e guardiãs de territórios que incluem o corpo e a terra.

Mas se há força nesses saberes, também há desafios. A institucionalização da saúde, baseada em paradigmas biomédicos, tem historicamente negado e desqualificado os conhecimentos populares. Maria Paula Meneses (2020) destaca que essa negação dos saberes outros é parte de um projeto mais amplo de colonialidade, em que o monopólio do conhecimento é exercido como forma de poder e exclusão. No caso das práticas medicinais populares, isso se manifesta tanto na invisibilização quanto na criminalização: muitas mulheres relatam medo de “fazer algo errado” ou de “serem julgadas” ao tratar com plantas, ainda que o façam com extremo cuidado e experiência.

Essa hierarquização se manifesta também na negação cotidiana dos saberes que brotam do chão e da experiência. A crença de que o remédio industrializado é sempre mais eficaz acaba por apagar, muitas vezes de forma silenciosa, os modos populares de cuidar. Chás, garrafadas, emplastros e outros preparados fitoterápicos vão sendo substituídos mesmo quando seriam suficientes para tratar sintomas recorrentes da vida camponesa, como dores, inflamações, resfriados ou desequilíbrios do ciclo menstrual. Esse processo não é neutro: carrega consigo uma lógica de medicalização que reduz a saúde à prescrição e ignora a potência dos vínculos, da escuta e dos conhecimentos presentes nos territórios. Como afirmam Merhy (2006) e Leff (2006), a racionalidade dominante opera pela negação da diversidade epistêmica, impondo um modelo biomédico que desautoriza outras formas de produzir cuidado. Meneses (2020) reforça que essa recusa dos saberes outros não é apenas epistemológica, mas profundamente política, pois compromete a autonomia dos sujeitos e rompe com suas redes ancestrais de cuidado.

Figura 84 - Oficina na Comunidade Agroecológica José Wilker.

Fonte: Acervo da pesquisadora, maio de 2024.

É nesse contexto que o compartilhamento dos saberes entre mulheres adquire uma dimensão política. Ao romper o silêncio, ao ensinar umas às outras, ao reconhecer o valor do que sabem, essas mulheres desafiam a lógica da subalternidade epistêmica. Como argumenta Federici (2017), o cuidado, quando compartilhado e coletivizado, torna-se uma prática de resistência e de reconstrução do comum, afirmando outras possibilidades de viver e curar. não

se trata apenas de recuperar tradições, mas de atualizar o cuidado como resistência, como afirmação de outros modos de viver e curar.

Durante uma das rodas, a Participante 52, do Acampamento 08 de Março, compartilhou que aprendeu com a avó a usar o chá de picão-preto (Bidens-pilosa) para infecções urinárias. Disse que já curou muita gente com esse chá, mas que hoje quase ninguém mais sabe usar. A Participante 53 contou que quando os filhos eram pequenos e adoeciam, sempre tratava com "remédio do mato". Fazia chá com várias ervas, incluindo terramicina, embrulhava, fechava a janela para não pegar friagem. Conta que hoje os filhos já são adultos, e que esses cuidados garantiram saúde em uma época em que essa era a única forma de cuidado disponível, pela distância que moravam do hospital ou posto de saúde mais próximo. A participante relatou que nunca precisou levar nenhum dos filhos à emergência na infância, e que todos cresceram saudáveis. Assim, o que permaneceu foi a confiança no saber que vem da terra e da escuta do corpo.

Figura 85 - Ao fundo, plantas medicinais. Oficina na Comunidade Agroecológica José Wilker.

Fonte: Acervo da pesquisadora, maio de 2024.

A ancestralidade, nesses relatos, não é uma referência abstrata ao passado. É presença viva, que se reatualiza no presente. A prática do cuidado com plantas, a escuta, o preparo

coletivo dos remédios caseiros, tudo isso compõe um modo de existir que recusa a fragmentação entre corpo e natureza, entre saúde e território, entre ciência e espiritualidade.

Ao final da roda, a Participante 64 se emocionou ao dizer que não sabia que "*aquilo que a gente faz desde criança era importante assim*". E completou: "*A gente tem que ensinar pros nossos filhos também, pra eles não perderem isso*". Essa frase resume a potência dessas práticas: não são apenas formas de tratar doenças. São formas de afirmar a vida, de valorizar o feminino, de curar as dores que a medicina não alcança, inclusive as dores do esquecimento e do desvalor. Que esses saberes permaneçam vivos, e que possam florescer como as ervas que crescem nas beiras de cerca, nos quintais, nos canteiros e nas mãos das mulheres que cuidam da terra e da gente.

6.3.2 Cuidar com fé: espiritualidade e infância no campo como formas de resistência cotidiana

No silêncio das noites no campo, há rezas sussurradas entre dentes e folhas fervidas em panelas de alumínio gasto. Há mãos que benzem, olhos que fecham, sopros que aliviam. Nos territórios do Acampamento 08 de Março e da Comunidade Agroecológica José Wilker, o cuidado com as crianças não se limita ao que se aprende nas cartilhas da medicina oficial. Ele se inscreve também em rezas de proteção, ervas para o chá, fitas vermelhas no braço e galhinhos de arruda atrás da orelha. Trata-se de um sistema simbólico e afetivo que, embora silenciado pelas políticas públicas e pela racionalidade biomédica, persiste como forma legítima de cuidar da vida.

Essas práticas não são restos de um passado ignorante, como ainda querem fazer crer certos discursos tecnocráticos. São, ao contrário, saberes vivos, repassados de geração em geração por mulheres que aprenderam a observar o corpo, o choro, o tempo e o invisível. Como afirma Merhy (2006), o cuidado não está apenas na intervenção técnica, mas na escuta, no gesto e naquilo que se estabelece na relação entre quem cuida e quem é cuidado. A espiritualidade, nesse contexto, é parte constitutiva do processo terapêutico, e não um adorno periférico.

Minayo (2003) aponta que compreender os processos de saúde e adoecimento na infância exige considerar as redes sociais, os afetos, os valores culturais e as formas próprias de significação do mundo. No campo, essas redes se ancoram em práticas simbólicas que

articulam natureza, religiosidade e cuidado. Cada um dos elementos de que fazem uso nesse cuidado funcionam como dispositivos éticos de cuidado coletivo.

As mulheres dos territórios narram o uso de chás para “acalmar o bebê”, como o de erva-cidreira, camomila, capim-santo, além de banhos com as ervas, e conselhos repassados entre comadres, das avós para as mães e dessas para as filhas. Há uma pedagogia do cuidado em curso, em que a infância é protegida não apenas pelo remédio, mas pela crença, atenção e memória. O saber é partilhado, não prescrito. E o diagnóstico vem do olhar sensível, não apenas do estetoscópio.

Essa medicina do cotidiano, muitas vezes desvalorizada ou deslegitimada, é expressão do que Maria Paula Meneses (2020) chama de saberes outros: formas de conhecer e intervir no mundo que não se encaixam na matriz colonial da ciência ocidental, mas que produzem vida, alívio e sentido.

O risco, porém, é o epistemicídio (MENESES, 2007), a negação sistemática de formas não hegemônicas de conhecimento. Quando as práticas espirituais de cuidado infantil são tratadas como ignorância ou superstição, não apenas se deslegitima quem as pratica, mas se rompe uma cadeia de cuidado construída com base na confiança e na experiência. Trata-se de uma violência simbólica que afeta diretamente as mães, avós e cuidadoras do campo, e indiretamente, as próprias crianças, que além de não terem o direito ao cuidado garantido de forma adequada pelo Estado, acabam tendo ameaçado também o direito ao cuidado pela via ancestral.

Nas rodas de conversa realizadas durante as oficinas do Projeto Margaridas do Cerrado, tanto no Acampamento 08 de Março quanto na Comunidade Agroecológica José Wilker, foi unânime o reconhecimento de que esses saberes espirituais seguem vivos, especialmente entre as mulheres mais velhas, embora não falados com facilidade. Durante entrevista, a Participante 23, comentou ainda realizar práticas que são consideradas superstições, mas de forma velada, para não correr o risco de ser ridicularizada: *“A gente ainda faz, mas não fala. Porque tem gente que ri, diz que é bobagem, que não funciona”*, comentou. Esse silêncio forçado é também um efeito da colonialidade do saber, que impõe vergonha ao que deveria ser orgulho.

Resgatar essas práticas e dar-lhes nome, lugar e legitimidade é também cuidar da infância. É garantir que as crianças possam ser acolhidas em suas dores com todos os saberes disponíveis, e não apenas com os autorizados pelos protocolos oficiais. É reconhecer que espiritualidade e saúde não se excluem, mas se entrelaçam em territórios onde o cuidado é, antes de tudo, relacional e afetivo.

Em tempos de políticas públicas fragmentadas e muitas vezes ausentes no campo, essas formas de cuidado popular se tornam não apenas recurso, mas resistência. Uma resistência que se aprende no colo e se transmite no sussurro.

Em um dos relatos colhidos no Acampamento 08 de Março, a Participante 71 narra o episódio em que, ao retornar com o enteado da cidade, percebeu que ele chegava adoecido, com febre e tosse forte. Sem farmácia por perto, sem xarope, sem antitérmico, ela recorreu ao que tinha: água fria, banho morno, e um chá improvisado com margarina, alho inteiro, limão com casca e mel. Cada ingrediente carrega um saber: o alho como expectorante, o mel como anti-inflamatório, o limão com casca como fonte de vitamina C, e a gordura como veículo que aquece e dissolve o catarro. O remédio não saiu da bula, mas da memória viva do cuidado ancestral. Fechar as janelas para evitar a friagem, cobrir o corpo da criança, oferecer uma refeição leve e garantir presença, atenção e confiança na melhora: todos esses elementos integram um saber-fazer que escapa às prescrições clínicas, mas que configuram um sistema de atenção integral enraizado na cultura. Horas depois, a criança já melhorava.

Essa situação concreta revela como a precariedade dos serviços de saúde reforça a centralidade dos saberes populares e espirituais no cuidado com a infância camponesa. A criança não pode esperar até que o posto abra. O cuidado precisa acontecer na hora, e é a avó, a mãe, a vizinha, a rede de cuidadoras, quem conhece o remédio do quintal, a oração certa, o chá que funciona. São práticas que dialogam com o que Merhy (2006) chamou de “cuidado leve”, isto é, aquele que não depende de tecnologias duras ou saberes especializados, mas da escuta, da relação e da atenção integral ao outro.

Por outro lado, nos territórios pesquisados, observou-se uma pluralidade de pertencimentos religiosos, sejam eles católicos, evangélicos, espiritualistas, religiões de matriz africana, entre outros. Essa diversidade, longe de ser apenas coexistência pacífica, também produz tensões internas. Em algumas ocasiões, por exemplo, houve quem mencionasse benzimentos ou simpatias como contrários à sua fé, e até proferisse comentários preconceituosos e de intolerância religiosa. Em outros momentos, práticas semelhantes eram reinterpretadas como orações ou bênçãos cristãs, num jogo contínuo de tradução simbólica, apropriação cultural e sincretismo religioso.

Figura 86 - Presépio presente na parte central do Acampamento 08 de Março, feito com materiais de reuso. Simbolismo e religiosidade.

Fonte: Acervo da pesquisadora, maio de 2024.

Essa ambivalência revela como o campo religioso também atravessa o cuidado em sua dimensão política. Como observa Meneses (2020), os saberes populares não são homogêneos, mas permanentemente tensionados entre tradição, resistência e adaptação. A espiritualidade que sustenta o cuidado das crianças camponesas não é um bloco único, mas um tecido vivo, onde convivem arruda e sal grosso, oração e evangelho, erva-doce e imposição de mãos.

Ao mesmo tempo, é preciso reconhecer que essa pluralidade pode tanto fortalecer quanto fragilizar as práticas coletivas. Em alguns casos, a internalização de discursos religiosos conservadores contribui para a rejeição de práticas ancestrais, especialmente aquelas ligadas às espiritualidades de matriz africana. O apagamento dessas práticas, quando motivado por vergonha ou medo de julgamento, também constitui uma forma de violência cultural.

Por isso, valorizar as práticas espirituais de cuidado com a infância é também enfrentar os efeitos da colonialidade religiosa, que hierarquiza credos e deslegitima saberes que escapam às doutrinas hegemônicas. Como aponta Mbembe (2016), o futuro do cuidado em contextos

pós-coloniais depende de nossa capacidade de reconhecer as múltiplas formas de existir, crer e cuidar. No campo, isso significa escutar sem julgamento, legitimar sem domesticar e proteger os territórios simbólicos tanto quanto os físicos, lançando mão de todos os recursos possíveis para manter a infância cuidada e protegida.

6.4 VOZES QUE DENUNCIAM: DESIGUALDADES, VIOLAÇÕES E SILÊNCIOS IMPOSTOS

Respeite esse corpo que dele sai gente
Que sangra sem morrer
Respeite esse corpo, ele não lhe pertence
Feminino corpo vai prevalecer
Quem você pensa que é pra dizer a alguém que pode parir
Onde ela deve ou não deve ir?
Quem você pensa que é pra dizer a alguém que sabe gerar
O que ela pode ou não falar?

Elza Soares - *Feminelza*

Se o território é também espaço de construção de alternativas, ele não está imune às contradições e violências do mundo que o cerca. As vozes das mulheres revelam que a vida no campo, ainda que repleta de práticas de resistência, está marcada por desigualdades históricas que se expressam na ausência de políticas públicas, na precariedade dos serviços, no racismo institucional, na sobrecarga das mulheres e no silenciamento de suas formas de viver e saber.

A denúncia aparece nas falas com força. O que se escuta é indignação ativa, desejo de justiça, consciência crítica. Muitas participantes da pesquisa relatam o abandono dos serviços de saúde, a falta de acesso à educação pública de qualidade, as dificuldades com transporte e a violência simbólica sofrida nos espaços institucionais.

Essa negação do cuidado, muitas vezes atravessada por estigmas de classe, raça e território, é uma forma de violência estrutural. Como apontam Barata (2009) e Ribeiro (2017), as desigualdades sociais não apenas produzem adoecimento, mas também moldam o tipo de atenção (ou desatenção) que os sujeitos recebem das instituições.

Na Comunidade José Wilker, o sentimento de invisibilidade também se expressa. As falas deixam claro que a desigualdade não é apenas uma questão de distribuição de renda, mas

de acesso à escuta, ao respeito, ao reconhecimento. A ausência do Estado se soma ao preconceito, à desconfiança e à hierarquização dos saberes.

Além disso, muitas entrevistadas denunciam o peso desproporcional que recai sobre as mulheres nos territórios: são elas que cuidam dos filhos, das hortas, dos idosos, da casa e da saúde da comunidade, mas são também as menos ouvidas nos espaços de decisão. Essa desigualdade de gênero aparece como um obstáculo interno e externo à emancipação plena.

A escuta dessas vozes, como defendem Walsh (2009) e Dussel (2013), é uma exigência ética e política. Escutar não é só ouvir, é reconhecer, abrir espaço, interromper a lógica do silenciamento e da inferiorização, porque onde houver desigualdade, a escuta pode ser o primeiro passo para a reparação.

6.4.1 Violência obstétrica e memória do parto: entre a dor calada e a reconstrução da dignidade

> "Chamou de mole, só porque eu tava gritando. Mas ninguém me explicou nada. O menino já tava roxinho e nem olharam. Eu sentia que tinha algo errado, mas não me ouviam." (Participante 68, Comunidade Agroecológica José Wilker).

Nos corpos das mulheres do campo, a memória do parto não é apenas biológica ou afetiva. É também política. No compasso da respiração entrecortada pela dor, muitas experimentaram o silêncio institucional, a frieza das macas, o descaso disfarçado de protocolo. Outras encontraram na sabedoria popular das parteiras, nas mãos maternas ou na força do próprio corpo um modo de resistir à medicalização desumanizada. Os relatos dessas mulheres, tecidos na oralidade das oficinas, rodas de conversa, nas entrevistas ou conversas informais, revelam que o parto, longe de ser um evento exclusivamente clínico, é um território de disputa entre saberes, poderes e modos de cuidado.

Em suas falas há dor, mas também lucidez. A Participante 68 relata que, mesmo percebendo que algo não estava bem com o bebê, e que ele precisava nascer logo (possíveis sinais de que seu filho estava em sofrimento fetal), foi desconsiderada pela equipe hospitalar. A ausência de escuta a deixou sozinha, enquanto o corpo, em trabalho de parto, clamava por ajuda. A resposta institucional veio em forma de julgamento: "mole", disseram, como se parir fosse uma prova de resistência e não um processo de cuidado. Essa narrativa não é exceção, é

estrutura. Remete à noção de violência obstétrica, definida por Diniz (2015) como a normalização da dor e da negligência nas práticas médicas dirigidas a mulheres, especialmente no parto.

Essa violência é simbólica, verbal, física e frequentemente institucional. Ela se manifesta na ausência de acolhimento, na recusa de informações, na medicalização excessiva, no toque sem consentimento. Mas também está presente na deslegitimação do corpo feminino como agente do próprio parto. Como nos lembra Veena Das (2007), a dor social nem sempre se expressa no grito. Muitas vezes, ela se inscreve no corpo em forma de silêncio, medo e fragmentação subjetiva.

Por outro lado, nos mesmos territórios, surgem narrativas de partos realizados em casa, com apoio de parteiras ou familiares. A Participante 71 compartilha que “a parteira veio com um pano limpo, água morna e oração. Ela sabia o que fazia, ficava ali o tempo todo. Era como se a dor tivesse lugar.” Essa fala evoca outro regime de saberes, não menos técnico, mas profundamente humanizado. Ela rompe com a dicotomia entre ciência e tradição ao mostrar que os cuidados comunitários não apenas existem, como resistem.

Maria Paula Meneses (2020), ao discutir as epistemologias do Sul, argumenta que reconhecer os saberes populares é um gesto de insurgência contra o monopólio colonial do conhecimento. A escuta atenta das narrativas dessas mulheres é também uma forma de epistemologia, aquela que emerge dos corpos marcados, mas não vencidos, pela história. E, nesse sentido, a memória do parto se torna ferramenta para a reconstrução da dignidade.

Judith Herman (1992), ao tratar do trauma e da cura, propõe que o resgate da palavra é essencial para reconstituir o senso de pertencimento e agência do sujeito violado. Quando essas mulheres narram suas experiências, elas não apenas denunciam. Elas refazem o caminho da escuta, reconstroem vínculos, criam outras possibilidades de cuidado para as filhas, netas e vizinhas que ainda virão. O corpo feminino, nesse processo, deixa de ser apenas território de dor e passa a ser também espaço de enraizamento e potência.

Ao resgatar essas histórias, não se trata de romantizar o parto domiciliar ou de negar os avanços da obstetrícia científica. Trata-se de reconhecer que os modelos de atenção à saúde precisam ser múltiplos, interseccionais e respeitosos. E que a dignidade do nascimento começa no direito à escolha, à informação, ao acolhimento. Como afirma Minayo (2019), saúde não é ausência de doença, mas presença de cuidado, e esse cuidado precisa escutar, acolher, não silencia e agir absolutamente na contramão das violências.

Nos territórios do Acampamento 08 de Março e da Comunidade José Wilker, as falas sobre parto vieram à tona sem que fossem diretamente solicitadas. Isso revela a urgência do tema. O corpo ainda fala, mesmo quando o sistema cala. E é escutando essas vozes que podemos começar a reparar a ferida histórica da desumanização dos nascimentos. Se a memória do parto carrega traumas, ela também carrega caminhos. Entre folhas, rezas e mãos estendidas, as mulheres do campo ensinam que parir pode, sim, ser um ato de liberdade.

6.4.2 Quando o cuidado se oculta: masculinidades, silêncio e práticas restritas de saúde no campo

O debate sobre saúde no campo geralmente destaca o protagonismo das mulheres como cuidadoras, guardiãs de saberes e promotoras do bem-estar coletivo. No entanto, há práticas de cuidado que não se encaixam nesses modelos reconhecidos, como aquelas vividas e partilhadas entre os homens dos territórios. Essa seção, com base na fala do Participante 93 da Comunidade José Wilker, propõe uma escuta atenta dessas experiências masculinas de cuidado: silenciosas, restritas e marcadas por códigos de gênero que, embora reforcem barreiras simbólicas, também revelam formas autônomas e enraizadas de resistir ao abandono institucional. Ao evidenciar essas práticas, o texto amplia a compreensão sobre os afetos das desigualdades no campo, convocando políticas públicas sensíveis às formas plurais de cuidado que ali se constroem.

Esses saberes não circulam indiscriminadamente. Muitas vezes, como relatado por participantes homens nas entrevistas individuais, o uso das plantas é feito de maneira íntima, discreta, quase secreta, partilhado apenas entre companheiros de confiança, em núcleos reduzidos. A própria família, por vezes, desconhece o uso de determinados recursos naturais. Essa dinâmica revela tensões de gênero na forma como o cuidado é exercido e compartilhado, ao mesmo tempo em que aponta para as fragilidades da saúde masculina rural, marcada por silêncio, resistência à prevenção e baixa expectativa de vida (GOMES, 2011).

No depoimento do Participante 93, essa dimensão emerge com clareza e densidade. Ao comentar sobre o uso da vergateza *(clitoria guianensis)*, planta do Cerrado conhecida por suas propriedades revigorantes, especialmente ligadas à sexualidade masculina, ele revela não apenas o uso, mas a forma como esse saber é cuidadosamente mantido entre pares do mesmo sexo.

> Os meninos, quando estão assim, meio fraquinhos, vão lá tirar a raiz dela, botam na cachaçinha, escondem por lá, em algum lugar. Nem a família sabe, não conta nem pra mulher geralmente. E os meninos homens só distribuem também entre os homens que é do grupo de afinidade deles. Eles não espalham pra todo mundo, né? (Participante 93, Comunidade Agroecológica José Wilker, abril de 2024).

Essa prática, mais do que um ritual de autocuidado, aponta para códigos de conduta profundamente enraizados na construção das masculinidades rurais. Trata-se de uma lógica que articula o cuidado à virilidade, deslocando o cuidado do campo da vulnerabilidade, tradicionalmente associado ao feminino, e recolocando-o como afirmação de potência. Nesse sentido, há uma pedagogia subterrânea entre os homens do campo, que ensina a lidar com o corpo sem romper com os valores da força, da autossuficiência e da resistência. O silêncio opera como estratégia e linguagem.

Essa escolha pelo silêncio e pela restrição do compartilhamento pode ser lida, à luz da teoria crítica da masculinidade (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2005), como uma resposta defensiva a um sistema de valores que penaliza o reconhecimento da fragilidade. Não é apenas a vergonha de estar doente, é a vergonha de admitir que o corpo cede. É a tentativa de manter intacta a imagem de invulnerabilidade, mesmo que isso implique ocultar sintomas, evitar o sistema de saúde e medicar-se por vias alternativas e clandestinas. *"Eles não gostam de falar pra todo mundo que estão com problema de saúde. Vários deles, mesmo que seja dos rins, da pele, qualquer informação"*, explica o Participante.

Essa lógica produz consequências concretas: a precarização da saúde masculina no campo, frequentemente negligenciada pelas políticas públicas. A ausência de ações voltadas ao cuidado do homem camponês contribui para o aprofundamento de práticas isoladas, que embora contenham saberes ricos e potentes, esbarram na falta de diálogo com outras dimensões do cuidado. Como observa o próprio entrevistado, *"o que a gente não tem aqui é uma ideia homogênea de uma saúde preventiva"*. Os saberes existem, mas se encontram fragmentados, desconectados, muitas vezes silenciados pela estrutura de gênero que molda os modos de cuidar e de pedir ajuda.

Ao mesmo tempo, esse cenário aponta para a existência de redes de conhecimento e solidariedade que escapam às formas convencionais de atenção à saúde. Quando homens do campo preparam suas próprias garrafadas, compartilham entre si o uso de raízes e folhas e constroem entre pares pequenos circuitos de cuidado, estão ativando um campo simbólico de resistência. São práticas que não se encaixam nos modelos biomédicos nem nos programas

institucionais de promoção da saúde, mas que resistem por sua funcionalidade, por sua ancestralidade e por sua adequação aos códigos afetivos da comunidade (LANGDON, 2004; AMARANTE, 2007).

Figura 87 - Homens participam de oficina na Comunidade Agroecológica José Wilker sobre Plantas medicinais, no Projeto Margaridas do Cerrado.

Fonte: Acervo da pesquisadora.

Porém, essa resistência também carrega seus limites. A recusa em nomear a dor, a não procura por serviços de saúde pública, a negligência com a prevenção, somam-se à invisibilidade estrutural promovida pelo Estado, agravando um quadro já delicado. A expectativa de vida dos homens rurais permanece inferior à média populacional (IBGE, 2019), e os agravos à saúde, quando finalmente surgem, muitas vezes já se encontram em estágios avançados. A masculinidade torna-se não apenas uma identidade, mas também uma armadilha.

É preciso reconhecer, como alerta Veena Das (2007), que os modos de lidar com o sofrimento são sempre mediados por contextos históricos, afetivos e relacionais. Os silêncios não são meramente obstáculos à escuta: são expressões legítimas de uma linguagem que busca preservar dignidade diante de um mundo que pouco acolhe a vulnerabilidade masculina. O desafio, portanto, é criar formas de atenção à saúde que não rompam com os códigos comunitários, mas que os acolham e os ampliem.

A experiência relatada pelo Entrevistado 93 evidencia esse ponto. Entre a força do segredo e a urgência do cuidado, está presente uma pedagogia do corpo marcada pela autonomia, mas também por barreiras simbólicas. A vergateza, escondida na garrafa e partilhada apenas entre iguais, se torna metáfora viva desse cuidado que se oculta por uma ética própria. Não é possível romper com esse ciclo de silêncio simplesmente promovendo

campanhas de prevenção ou ampliando postos de saúde. É necessário criar espaços de confiança, de escuta e de reconstrução coletiva das formas de cuidar (MONTERO, 2006; MERHY, 2014).

O cuidado entre homens no campo se revela, paradoxalmente, como prática potente e limitada. Potente, por mobilizar saberes tradicionais, vínculos de confiança e estratégias autônomas de cura. Limitada, por estar imersa em estruturas de gênero que deslegitimam a vulnerabilidade e afastam os sujeitos dos sistemas formais de saúde. Para que o direito à saúde seja efetivamente universal, é preciso escutar também esses silêncios. A transformação das políticas públicas passa pelo reconhecimento de que o cuidado não é só feminino, nem sempre é visível, e muitas vezes se constrói nos bastidores da vida rural, entre raízes, garrafas escondidas e pactos de silêncio. Reconhecer, acolher e fortalecer essas práticas é condição para ampliar a vida, com dignidade, para todos.

6.5 VOZES QUE ANUNCIAM: UTOPIAS, SONHOS E FUTUROS POSSÍVEIS

Enquanto a terra não for livre, eu também não sou
Enquanto ancestral de quem tá por vir, eu vou
Cantar com as menina enquanto germina o amor
É empírico, meio onírico, meio Kiriku, meu espírito
Quer que eu tire de tu a dor

Emicida - Principia

Apesar das dores, há também sementes. Entre as falas que denunciam as desigualdades, brotam, muitas vezes no mesmo fôlego, os sonhos. Os projetos. As invenções. As vozes que anunciam futuros possíveis, não como idealizações abstratas, mas como práticas já em curso, ainda que frágeis, ainda que parciais. O que se escuta é uma utopia que nasce do chão, como planta insistente que rasga o asfalto.

Essas vozes não apenas resistem: elas criam. Inventam formas de viver e conviver que escapam às lógicas da exploração, do consumo e do individualismo. Como afirma Alberto Acosta (2016), o Bem Viver não é um destino, mas um caminho. E é nesse caminho que os

territórios pesquisados ensaiam futuros, na partilha de saberes, na organização comunitária, na agroecologia, no cuidado mútuo, na reinvenção da política desde a base.

Essa proposta de escola viva, enraizada no território e articulada com os saberes locais, aparece em diversas falas. Não se trata de recusar a educação formal, mas de reconfigurá-la, para que ela dialogue com a vida, com a experiência, com a ancestralidade. Como defendem Sorrentino et al. (2017), a educação emancipadora precisa partir dos sujeitos, de seus contextos e de seus horizontes.

No Acampamento 08 de Março e na Comunidade Agroecológica José Wilker, esse horizonte se concretiza em práticas agroecológicas partilhadas. Essas práticas são formas de anunciar a construção de outros projetos de futuro e de mundo, que não nega a dor, mas que não se define apenas por ela. Um mundo em que a vida coletiva, a reciprocidade, a escuta, o cuidado e a relação com a natureza são pilares. Um mundo que, como diz Gudynas (2011), desafia o paradigma do progresso individual e afirma uma ética da convivência.

Essas vozes não são românticas nem ingênuas. Elas sabem dos limites, das dificuldades, das contradições. Mas continuam a plantar, ensinar, curar e criar. E é por isso que anunciam um outro modo de existir, em que resistir é também semear. Anunciam que a vida pode florescer mesmo entre as contradições, quando se cultiva o comum, o cuidado e a esperança.

6.5.1 Quando o sangue ensina: menarca, memória e reatualização dos cuidados com o corpo feminino

Entre o silêncio e o saber, a primeira menstruação marca o início de uma travessia. Em muitos territórios, esse momento tem sido vivido com medo, vergonha ou solidão. No entanto, nos registros vivos das mulheres camponesas do Distrito Federal, especialmente durante a oficina realizada na Comunidade Agroecológica José Wilker, no âmbito do Projeto Margaridas do Cerrado, ressurge a memória de práticas de cuidado profundo e ancestralidade, onde a menarca era acolhida com banhos de ervas, rezas e escuta. Como compartilhou a Participante 50:

> “Lá onde eu morava, quando a menina menstruava, a gente fazia um banho especial pra ela. Não era qualquer banho, era banho de folhas boas, de cheiro forte. A mãe ou a avó fazia o chá e dava o banho nela, com reza, com cuidado.

> Depois disso, ela deixava de ser criança. Era mulher". (Participante 50, Guardiã de saberes ancestrais agroecológicos, julho de 2024).

Ao redor dela, outras mulheres compartilharam experiências muito diferentes. Participante 58 relatou: *"Eu não tive isso. Quando eu menstruei, eu achei que tava machucada. Fiquei com vergonha de falar com a minha mãe. Me escondi. Depois que ela viu, só mandou lavar e pronto."*

Participante 59 complementou: "*Eu nunca nem ouvi falar disso de banho quando a menina menstrua. Mas devia ter. A gente devia fazer isso pras nossas filhas, netas. Ensinar que é natural, que é bonito."*

Essas falas revelam a dor do não-dito, mas também o desejo de fazer diferente. Resgatar os rituais de cuidado em torno da menstruação não é apenas um gesto de memória: é um movimento de reatualização. A ancestralidade não é resgate passivo, mas força viva que se transforma no presente, como propõe Maria Paula Meneses (2020), ao defender a revalorização dos saberes subalternizados como estratégia de resistência e de produção de futuros. Ao reconhecer que as mulheres que celebravam a menarca com banhos de ervas e orientações estavam à frente de seu tempo, reafirmamos a potência de práticas que articulam corpo, território, natureza e identidade.

Mas o presente exige também outras camadas de compreensão. Se no passado se ensinava com ervas e rezas, hoje é preciso somar a isso uma abordagem integral da saúde menstrual. Educar sobre menstruação é educar para o cuidado com o corpo, a higiene adequada, o uso consciente de produtos menstruais, a atenção ao meio ambiente e, sobretudo, o combate aos estigmas e violências simbólicas que ainda recobrem esse tema. Como mostram estudos da Organização Mundial da Saúde (2015), a falta de educação menstrual afeta não apenas a saúde física, mas também a permanência escolar, a autoestima e a cidadania de meninas em todo o mundo.

A menstruação é um processo biológico, parte essencial do funcionamento do sistema reprodutivo feminino. Os ciclos menstruais regulam a ovulação, sinalizam estados de saúde e indicam transições hormonais importantes. No entanto, como nos lembra Judith Butler (2003), o corpo nunca é apenas biológico: ele é também um campo simbólico, socialmente marcado por normas, estigmas e disputas. Assim, quando se constrói a menstruação como algo "sujo", "vergonhoso" ou "problemático", não se está apenas ignorando a biologia, mas desvalorizando as experiências das mulheres e naturalizando violências.

É urgente ensinar que o corpo que menstrua é um corpo potente. Um corpo que gera, que sente, que se transforma. Esse ensino precisa alcançar as meninas, para que entrem nessa travessia com confiança, cuidado e informação. Mas precisa alcançar também os meninos, porque romper com o machismo começa na infância, com a construção de uma cultura do respeito, do diálogo e da empatia.

E talvez, antes de ensinar as novas gerações, seja preciso acolher e reeducar as anteriores. Curar as feridas de quem viveu a menarca em silêncio. Dar nome à dor de quem nunca foi instruída, de quem teve medo de seu próprio corpo, de quem ainda carrega tabus sobre si mesma. A proposta, portanto, não é apenas pedagógica. É terapêutica. É política.

Veena Das (2007), ao investigar experiências de sofrimento, mostra que os traumas cotidianos podem ser transformados quando compartilhados e ressignificados coletivamente. Nesse sentido, rodas como a da oficina com Josefa cumprem um papel essencial: criam um espaço onde a palavra circula, onde a memória reencontra o afeto, e onde é possível nascer de novo, não como quem esquece o que viveu, mas como quem transforma dor em caminho.

Precisamos de políticas públicas que garantam dignidade menstrual, e não apenas "educação menstrual" como prescrevem alguns programas esvaziados de escuta. No campo, onde o saneamento básico é um direito ainda distante e o acesso a itens de higiene é marcado por desigualdades históricas, a menstruação se torna mais do que um evento corporal: torna-se um marcador de exclusão.

De acordo com dados da Pesquisa Nacional de Saúde, mais de 21% das mulheres brasileiras entre 14 e 24 anos não têm acesso adequado a absorventes, sabonetes ou roupas íntimas limpas (IBGE, 2020). No meio rural, essa situação é ainda mais grave: a precariedade na infraestrutura sanitária e a falta de políticas específicas ampliam o risco de infecções, evasão escolar e constrangimento público (UNFPA Brasil, 2021). Em muitas escolas do campo, não há sequer banheiro funcional ou local apropriado para que as meninas cuidem do próprio corpo com o mínimo de privacidade e segurança.

Falar sobre dignidade menstrual é falar de saúde pública, justiça social e direitos reprodutivos. Mas também é falar de pertencimento: de garantir que meninas não cresçam acreditando que seus corpos são inconvenientes ou vergonhosos. É reconhecer que, assim como as mulheres que cuidavam das meninas com banhos de folhas e orientações carinhosas estavam à frente de seu tempo, hoje também precisamos de uma nova frente de cuidado, que una saberes ancestrais e conhecimento científico, que proteja o meio ambiente e respeite os ciclos da vida.

Não se trata apenas de entregar absorventes. Trata-se de entregar escuta, informação, estrutura, respeito. Trata-se de dizer às meninas, e também aos meninos, que menstruação não é sujeira, não é fraqueza, não é castigo. É potência. É corpo em movimento. É possibilidade de vida. É cuidado com o presente e, sobretudo, com o futuro.

Precisamos também de quintais, cozinhas e trocas de conhecimentos. Precisamos do conhecimento científico aliado ao conhecimento ancestral. Precisamos ensinar sobre o ciclo menstrual com clareza, mas também sobre o ciclo da vida com ternura. Que esse reencontro com os saberes de cuidado não fique apenas no passado, mas que ele nos inspire a criar novas formas de existir, ensinar e amar nossos corpos. E que, ao fazermos isso, possamos renascer.

6.5.2 O corpo das mulheres como território de luta e reconexão

É no sangue que escorre, no ventre que pulsa, nos seios que alimentam, nos calos que sustentam a casa e a luta, que o corpo da mulher se revela como território. Um território fértil, mas tantas vezes silenciado, ocultado sob camadas de vergonha, culpa ou descuido. Na oficina conduzida por Rafaela, em uma manhã marcada pela escuta, foi possível ver, nos olhos marejados e nas palavras hesitantes das mulheres, o desejo urgente de se reconectar com seus próprios corpos. Não como forma de idealização, mas como gesto de coragem: reconhecer a dor, a ignorância imposta, os abusos silenciados, e ainda assim desejar reencontrar o caminho do cuidado e do prazer.

Não são poucas as que confessaram nunca ter sido orientadas sobre o próprio ciclo menstrual. Muitas aprenderam na prática, sozinhas, assustadas, às vezes com dor ou medo, escondendo o sangue como se fosse sujeira. Outras, já idosas, expressaram dúvidas sobre a menopausa e seus sintomas, naturalizados como “coisa da idade” ou castigo do tempo. O corpo, nesses relatos, aparece como espaço de desinformação, interdito, carregado de tabus. Isso não é casual. Como argumenta Judith Butler (2003), os corpos que não se encaixam nas normas de inteligibilidade (corpos femininos, negros, camponeses, menstruantes, maternos, envelhecidos) tendem a ser apagados, deslegitimados como sujeitos políticos.

Durante os encontros, foi frequente ouvir expressões como “nunca pensei no meu corpo assim”, “a gente só vai levando” ou “ninguém nunca me falou sobre isso”. A ausência de informações básicas sobre anatomia, sexualidade, ciclos reprodutivos ou saúde ginecológica

revela não apenas um descuido institucional, mas uma pedagogia do silêncio imposta historicamente às mulheres do campo. Como disse uma das participantes, “a gente aprende com a dor”. Essa afirmação, ainda que verdadeira para muitas, não pode ser naturalizada. Ela carrega o sintoma de uma negligência histórica, onde o saber médico-científico não chega, e o saber popular, por vezes, também se perde.

Mas os encontros não foram apenas espaços de denúncia. Foram também lugares de reinvenção. Uma das mulheres compartilhou como passou a observar o próprio corpo com mais atenção: “*Eu nunca tinha reparado que a gente muda mesmo durante o mês. Tem dia que estou mais sensível, tem dia que estou mais forte. Agora eu sei que isso tem a ver com a lua, com o ciclo*”. Esse gesto de escuta interna, de conexão com os próprios ritmos, foi se tornando comum entre as falas. Eram reaprendizagens coletivas dos sinais do corpo, como se cada mulher estivesse criando seu próprio alfabeto de si.

Nessa travessia, o corpo feminino aparece como território político, pedagógico e espiritual. Político, porque desafia a lógica do silenciamento; pedagógico, porque ensina a partir da experiência e da partilha; espiritual, porque convoca sentidos profundos de pertencimento à natureza e ao ciclo da vida. Como nos lembra Donna Haraway (1991), o corpo não é apenas uma construção social: é também potência criadora, lugar de resistência, fio de reconexão entre o biológico e o simbólico.

Foram inúmeros os relatos sobre práticas populares de cuidado: chás, banhos, compressas, folhas. Uma delas contou como a avó ensinou a tomar chá de folha de amora para regular o ciclo. Outra falou do costume de fazer chá de salsa para aliviar a cólica. Esses saberes, muitas vezes desqualificados pela medicina oficial, sustentam redes de cuidado baseadas na confiança, na experimentação e no afeto. São práticas que operam não só no corpo físico, mas também nos afetos e na espiritualidade, como propõe Veena Das (2007), ao reconhecer o cotidiano como espaço de cura e elaboração do sofrimento.

No entanto, nem todas as falas caminharam na mesma direção. Em uma das rodas, uma participante afirmou que o papel da mulher é “cuidar do marido e dos filhos” e que, “se está doente, é porque está em pecado”. Essa fala, embora expressa com sinceridade, exige crítica. Ela revela o quanto ainda persiste uma moralidade patriarcal que culpabiliza as mulheres por suas dores e limita suas possibilidades de existência plena. É necessário nomear esse tipo de discurso como violência simbólica, e enfrentá-lo com coragem e escuta.

Por outro lado, outras falas trouxeram potência. Uma mulher, já na menopausa, disse: “Eé agora que estou me sentindo mais viva. Não preciso mais me preocupar com gravidez, com

cólica, com sangramento. Agora o corpo é só meu". Essa reapropriação do corpo é um novo rito de passagem, uma travessia que merece ser celebrada. Como nos rituais da terra, há uma fertilidade que não se limita à reprodução. Há outras formas de germinar, brotar e florescer.

A metáfora do corpo como terra reapareceu em vários momentos: "*Quando a gente não cuida da terra, ela para de produzir. Com a gente é igua*l.", disse a Participante 24. Outra afirmou: "*tem dia que minha pele tá seca, igual o chão quando não chove*" (Participante 25). Essas imagens mostram como as mulheres do campo percebem, intuitivamente, a conexão profunda entre seu corpo e o território. Portanto, é necessário cultivar a escuta dos corpos como territórios de memória, luta e esperança. Que possamos reaprender a cuidar do corpo como cuidamos da terra: com respeito, paciência, afeto e rebeldia.

6.6 VOZES ENRAIZADAS: RESISTÊNCIA E MEMÓRIA VIVA NOS TERRITÓRIOS CAMPONESES

E ao lembrar de tua infância
pequeno, sem elegância
que recordações tu trazes.
Mas esta é tua memória!
Certeza. Só tem história
que com luta a história faz!
Se o futuro te intimida
que nada! És novo ainda!
Vamos... o sonho fazer.
É assim mesmo. Longa estrada
mas que seria da jangada
sem água pra se mover. [...]
A terra é irmã. o amanhã
pertence a nós, trabalhadores.

Ademar Bogo – *Ao nosso Jornal*

As trajetórias de duas mulheres de territórios distintos, o Acampamento 08 de Março e o Assentamento José Wilker, oferecem mais que relatos de vida: são registros de resistência e expressões de uma memória viva que se constrói na luta por terra, dignidade e continuidade. Suas vozes carregam os sinais da ancestralidade e da insurgência cotidiana, entrelaçando o

cuidado com o território à produção de sentidos, afetos e saberes que resistem às múltiplas formas de silenciamento histórico.

Não estão sozinhas. Em cada território, outras mulheres também semeiam, organizam, cuidam e sustentam processos cotidianos de luta, mesmo sem reconhecimento institucional. São elas que mantêm as cozinhas comunitárias funcionando, que chamam as reuniões, que acolhem os filhos dos vizinhos durante os mutirões, que guardam as histórias da ocupação e as transmitem por meio da oralidade, da prática e da escuta.

Entre essas vozes, duas se destacam por sua presença firme nos processos de ocupação e continuidade dos territórios, compreendendo essa experiência não como um episódio isolado, mas como parte de uma história maior, marcada por exclusões e, sobretudo, por possibilidades. Uma delas, ao deixar uma carreira consolidada para viver a experiência do acampamento, inscreve um gesto de ruptura e entrega, em que a terra passa a ser não somente chão de plantio, mas solo simbólico de reconstrução pessoal e coletiva. A outra, por sua vez, ainda que em um contexto de conflitos e fragmentações políticas, reafirma a agroecologia como um modo de vida que remete às raízes familiares, à ancestralidade e à responsabilidade com as futuras gerações.

Essas narrativas reafirmam o que Santos (2020) chama de “epistemologias aterradas”: formas de conhecimento que emergem da experiência, do corpo, da memória e da prática cotidiana. Não são saberes apenas sobre o mundo, mas saberes com o mundo, vividos e partilhados em relações de reciprocidade. Em oficinas, feiras, cozinhas e hortas coletivas, mulheres diversas tornam-se guardiãs de histórias que não cabem nos registros oficiais, mas persistem nos gestos, nas palavras e nas escolhas feitas todos os dias.

Nos territórios camponeses, a luta pela terra é também luta por voz. Como observa Meneses (2019), a colonialidade do saber instituiu sistemas de silenciamento e deslegitimação das epistemologias subalternizadas. Ao tomarem a palavra em assembleias, entrevistas ou espaços de formação, as mulheres camponesas rompem com a invisibilidade imposta por séculos de apagamento político. Ao dizerem de si e do coletivo, performam um ato de resistência que é, ao mesmo tempo, gesto pedagógico e afirmativo.

A mulher do Acampamento 08 de Março afirma que a experiência no acampamento lhe ensinou mais que qualquer formação formal (embora também tenha feito a trajetória acadêmica). Essa vivência cotidiana, marcada por escuta, partilha e tomada de decisão coletiva, traduz uma compreensão ampliada da educação como prática de liberdade (FREIRE, 1987). Ao mobilizar formas de cuidado e convivência enraizadas na terra, ela constrói um saber que transforma a si mesma e o mundo ao seu redor.

No Assentamento José Wilker, a valorização da agroecologia, das práticas intergeracionais e da produção coletiva aparece como resistência ao esquecimento e afirmação de um modo de vida comprometido com a continuidade. A paz de poder plantar e colher com as próprias mãos, mencionada pela moradora, contrasta com os contextos urbanos de violência e insegurança, reforçando a espiritualidade do cuidado como proposta de existência, conforme Boff (1999).

Essas mulheres, oriundas de territórios diferentes, mas unidas pela mesma ética de resistência, compartilham um saber profundamente situado, tecido na intersecção entre cuidado, política e ancestralidade. São exemplos do que Toledo e Barrera-Bassols (2020) reconhecem como “mosaicos de saberes bioculturais”: formas complexas e dinâmicas de conhecimento que articulam práticas tradicionais, enfrentamentos contemporâneos e futuros possíveis. A presença dessas vozes na pesquisa não é apenas ilustrativa; é fundacional. São elas que sustentam, com lucidez e generosidade, os pilares de um outro mundo possível.

Em tempos de apagamentos, deslocamentos e discursos hegemônicos que desqualificam as práticas camponesas, ouvir essas mulheres é um exercício político de escuta e reconhecimento. São suas palavras (reais, orgânicas, experimentadas) que dão densidade ao conceito de Bem Viver, não como utopia abstrata, mas como prática cotidiana de resistência, dignidade e sabedoria ancestral. Suas vozes não ecoam apenas no território; elas fertilizam o pensamento e desafiam o mundo a escutá-las.

(A partir dos relatos da Participante 86 (Acampamento 08 de Março) e Participante 87 Comunidade Agroecológica José Wilker)).

6.6.1 "Nada faltou, mas tudo foi luta": vozes de resistência e cuidado no cotidiano camponês

A escuta da Participante 88 é daquelas que atravessam. Em sua voz há cansaço e fé, tristeza e persistência, memórias de perda e também de esperança. Sua fala tece a materialidade do viver camponês com os fios da escassez e da reinvenção, numa narrativa que não silencia as contradições, mas as integra como parte do caminho. Quando narra os percursos da saúde, da moradia, da alimentação e da vida no campo, ela nos conduz por entre ausências institucionais

e presenças afetivas, revelando que a dignidade é construída cotidianamente, mesmo (e sobretudo) quando não é garantida pelo Estado.

Figura 88 - Com criatividade e reinvenção, uma cômoda encontrada no "lixopping" vira o espaço para as galinhas colocarem os ovos no galinheiro.

Fonte: Acervo da pesquisadora, abril de 2024.

A Participante 88 vive na Comunidade Agroecológica José Wilker desde 2014, acompanhando o processo desde os primeiros anos. A construção de sua casa, como a de tantos outros moradores, foi feita com materiais descartados, encontrado no lixão de Sobradinho II, que os moradores apelidaram de “lixopping”.

Sua narrativa traz à tona o que Judith Butler (2015) chama de precariedade fabricada, resultado de um sistema que desqualifica determinadas vidas ao negar-lhes as condições mínimas de existência segura e digna. A dignidade, nesse contexto, não está dada, mas conquistada na adversidade, reinventada com restos, costurada com solidariedade.

No campo da saúde, ela reconhece e valoriza o atendimento da equipe do posto de saúde, elogiando especialmente a atuação dos profissionais da Estratégia Saúde da Família. A presença das agentes comunitárias, o cuidado com a vacinação, o acompanhamento odontológico e a realização de exames preventivos são mencionados com gratidão. Entretanto, as dificuldades também se impõem: exames especializados podem demorar meses e a lógica da prevenção depende, muitas vezes, da proatividade da própria usuária.

Ela relata ter descoberto níveis altíssimos de triglicerídeos, iniciando tratamento com o médico, mas complementando com mudanças na alimentação e uso de chás medicinais, como o de açafrão. Sua experiência ilustra o que Tambellini e Miranda (2021) caracterizam como práticas de cuidado orientadas pela determinação social da saúde, ou seja, por estratégias populares e situadas, que reagem às condições concretas de vida e às ausências institucionais.

A medicina natural e o cuidado com as plantas fazem parte central de sua vida. Alecrim, manjericão, arruda, capim-santo, mastruz e açafrão são cultivados e utilizados em chás, temperos e práticas de cuidado cotidiano. A relação com as plantas é de uso, mas também de saber, afeto e espiritualidade. Como aponta Leff (2006), os saberes ecológicos tradicionais não se restringem ao conhecimento empírico, mas envolvem valores, cosmologias e modos de vida. Ela é guardiã de uma tradição que combina fé, cuidado e observação atenta da natureza. Ao preferir remédios naturais e controlar sua alimentação, reafirma uma autonomia construída com esforço e sabedoria.

No trabalho com galinhas, a Participante 88 revela um sistema cíclico, racional e sensível, demonstrando domínio técnico sobre o tempo de produção e o manejo dos animais. Os ovos alimentam a família e também geram renda, ainda que a venda se dê em pequenos circuitos de confiança, como vizinhos e conhecidos. A criação e o plantio, mesmo em pequena escala e enfrentando os desafios da acidez do solo e da falta de recursos para irrigação, demonstram um compromisso com a soberania alimentar. A lógica produtiva não é a da

acumulação, mas a da subsistência e do compartilhamento, como apontam Altieri e Toledo (2011) ao descreverem a racionalidade camponesa nos sistemas agroecológicos.

Figura 89 - A Participante 88 Produz ovos e cria galinhas, patos.

Fonte: Acervo da pesquisadora, abril de 2024.

Figura 90 - Criação de galinhas na parcela da Participante da pesquisa. Comunidade Agroecológica José Wilker.

Fonte: Acervo da pesquisadora, abril de 2024.

Ao refletir sobre saúde, ela a compreende como “energia para trabalhar”, mas também como equilíbrio entre corpo, mente e espírito. Em sua fala, aparecem os sofrimentos psíquicos: *“já fui depressiva”, “cheguei no fundo do poço*”; Mas também as formas de enfrentamento e autocuidado: a fé, a espiritualidade, a renovação da força vital, psicoterapia, medicações e os cuidados com a saúde mental para evitar a situação no futuro. Essa percepção de saúde integral se alinha à concepção defendida por Minayo (2006), que reconhece a inseparabilidade entre saúde física, mental, social e espiritual. A entrevistada não distingue fronteiras rígidas: para ela, saúde é força para plantar, alegria para viver e fé para recomeçar.

A ausência de políticas estruturantes também é marcada em sua fala. A regularização fundiária é citada como condição essencial para que os moradores possam investir com segurança em suas casas e em suas plantações. O medo de perder tudo atravessa o cotidiano, revelando a instabilidade a que estão submetidas essas famílias. Como destacam Deere e Léon (2011), a negação do direito à terra é também negação de futuro, e no caso das mulheres, implica ainda a sobrecarga dos cuidados, a precariedade do trabalho e a exclusão de políticas públicas voltadas à produção e comercialização.

Na educação, ela celebra o acesso das filhas à escola pública e ao transporte escolar. Mas expressa o desejo de que houvesse transporte regular (circular) para que elas pudessem realizar cursos e atividades extracurriculares com autonomia. Sua própria trajetória educacional é marcada por lacunas e frustrações burocráticas. Conta que estudou magistério, lecionou, mas perdeu a certificação por questões administrativas. Sonha em estudar enfermagem ou trabalhar com arte. Esses desejos interrompidos são reveladores do que Caldart (2004) identifica como apagamentos da Educação do Campo: uma educação que deveria ser um direito, mas que se torna um privilégio distante quando o território não é reconhecido e o transporte é negado.

A Participante 88 também nos fala de gênero, ainda que sem nomear. Narra o sofrimento do companheiro com o processo de ocupação e a pobreza extrema do início, mas é sua própria persistência, sua articulação entre fé, agricultura, cuidado com os filhos, economia do lar e relação com a comunidade que revela o protagonismo feminino. As mulheres, como ela, são centrais para a manutenção da vida nos territórios. São guardiãs das sementes, das plantas, dos filhos, da fé. Como argumenta Meneses (2020), esses saberes femininos são muitas vezes invisibilizados pelas estruturas de poder, mas constituem a espinha dorsal das resistências cotidianas.

Por fim, ela encerra sua narrativa com um gesto que não se traduz facilmente em números ou políticas públicas: a sensação de pertencer. Apesar da irregularidade, da precariedade e do medo, afirma com firmeza: "*Aqui é bom demais. Eu amo morar aqui."* Sua fala reafirma o território como lugar de existência e construção de sentido, não apenas como espaço físico. Como apontam Haesbaert e Porto-Gonçalves (2006), o território é espaço de vida e de pertencimento, onde dimensões simbólicas e afetivas se entrelaçam às disputas materiais e, neste caso, é espaço de dignidade, mesmo quando o Estado não a garante.

6.6.2 Rodas que sustentam o mundo: memória, afeto e resistência no corpo das mulheres camponesas

Há rodas que são mais do que círculos de gente: são espirais de memória, de história e de força coletiva. Na Comunidade José Wilker, o encontro em torno do 8 de março ultrapassou a moldura simbólica da data para se tornar território de escuta, de reconhecimento e de cura. Na roda, as mulheres não apenas falam, elas se reconstroem. Com as palavras, fazem memória; com os gestos, recriam os laços; com a dor narrada, tecem caminhos possíveis. O que poderia ser uma celebração protocolar do "Dia da Mulher" revelou-se um poderoso dispositivo de resistência camponesa, fundado na partilha de histórias e na afirmação coletiva do direito de existir com dignidade.

Ao longo da roda, o termo "resiliência" foi invocado com frequência, mas não como conceito abstrato ou esvaziado. As mulheres do José Wilker ressignificaram a palavra a partir de seus próprios corpos e trajetórias. Falaram da violência, do abandono, da pobreza, do medo, e de como, mesmo atravessadas por tudo isso, continuaram. Continuaram não porque não doeu, mas porque souberam fazer da dor um motivo, uma causa, uma raiz. Veena Das (2007) lembra que é no "cotidiano marcado pelo trauma" que se dão as verdadeiras reconstruções da vida. Já Judith Herman (1992) afirma que a superação do trauma só é possível quando a narrativa encontra espaço para ser contada e reconhecida. No José Wilker, essa roda foi exatamente esse espaço: uma política da escuta e da existência.

A memória do acampamento, os barracos improvisados, o gerador emprestado, o medo dos jagunços, é presença viva, acionada como argumento de pertencimento. Os anos de luta são ditos no plural: "*nós fizemos", "nós seguramos", "nós não saímos*". O território não é só chão:

é corpo, é história, é travessia. As mulheres que o narram sabem que a permanência não se dá apenas pela escritura oficial, mas pela força cotidiana da coletividade que não cede. Como escreve Maria Paula Meneses (2020), a terra é um espaço de subjetivação e de disputa simbólica, onde se inscrevem os sentidos do viver.

Figura 91 - Roda no evento de celebração às lutas do dia das mulheres na Comunidade Agroecológica José Wilker.

Fonte: Acervo da pesquisadora, março de 2024

Mas não se trata de uma história sem fissuras. A própria roda escancara contradições, dores internas, julgamentos, ressentimentos. Há falas que pedem para que se evite "suposições" e "fofocas", sinalizando que a vida coletiva também é feita de fraturas. E, no entanto, mesmo esses conflitos são elaborados ali como parte da luta. O que emerge, sobretudo, é a urgência de manter a união, de falar "numa só voz", como repetem algumas participantes. A coletividade não é uma condição natural, é um projeto ético e político que se renova a cada gesto de cuidado, a cada abraço trocado, a cada escuta que não julga.

As crianças aparecem no relato como continuidade viva: filhos e filhas que cresceram no acampamento, que andaram juntos "no mato", que viram a luta de suas mães e agora começam a construir sua própria história. Há menção a uma terceira geração prestes a se formar ali mesmo, no ventre das mulheres gestantes ali presentes e celebradas, o que revela o quanto o território é também promessa, semente, futuro. Não por acaso, as falas sobre o cuidado com as

sementes, as mudas doadas, o cultivo agroecológico se entrelaçam com os relatos de maternidade e de ancestralidade. Cuidar da terra, das crianças, das sementes, da memória, tudo se enreda no mesmo gesto de resistência amorosa. Como diria Enrique Leff (2006), trata-se de "um saber que brota da vida que sustenta a vida".

Figura 92 - Mulher camponesa durante a lida diária - Comunidade Agroecológica José Wilker.

Fonte: Acervo da Pesquisadora, abril de 2024.

O corpo da mulher camponesa, tantas vezes desconsiderado pelas políticas públicas, surge aqui como eixo da história coletiva. São elas que seguram o território, que fazem a

comida, que produzem, que educam, que acolhem. São elas que, como disse uma das participantes, “fazem o mundo girar com amor”. É por isso que, como lembrou uma das convidadas da roda, toda política pública deveria começar escutando as mulheres, porque são elas que sentem na pele a ausência do Estado, a precariedade da saúde, o descaso com a educação, o medo da violência. Simone de Beauvoir (1949) já denunciava que nas crises o sofrimento das mulheres se aprofunda. A roda confirma: é no ombro delas que os territórios resistem.

Talvez por isso uma das falas mais emblemáticas tenha sido a da mulher que lembrou: “só você sabe o que te trouxe até aqui”. A afirmação da singularidade de cada dor, de cada força, de cada trajetória é também uma ética da diferença e do reconhecimento. Ninguém pode viver por outra, mas podemos lutar juntas. A roda mostrou isso: que o coletivo não apaga o individual, mas o amplia, o sustenta, o fortalece. Como escreveu Paulo Freire (1996), “ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho: os homens se libertam em comunhão”.

A imagem da gota d’água que, sozinha, parece insignificante, mas que é parte indispensável do oceano, encerra o encontro com a poesia que as lutas populares sabem nomear com precisão. A luta no José Wilker continua. Mas a cada roda como essa, ela se renova com afeto, com memória e com força. As vozes ali plantadas são raízes. E é por elas que o território ainda pulsa.

6.7 O TRABALHO QUE NÃO SE VÊ

Desde criança de colo não me dão o que eu mereço
Não espere a outra face, nosso orgulho não tem preço
Desde criança de colo que eu me viro pelo avesso
Não me importa o seu disfarce, esse medo eu desconheço

Batukerê / Ogun Nilê – Baiana System

Há escolhas que parecem ir na contramão da lógica dominante, mas que, ao serem examinadas de perto, revelam uma coerência profunda com um outro modo de viver e sonhar. A história da Participante 68 não é sobre desistência ou falta de opção, ao contrário, é sobre

decisão, autonomia e propósito. Proprietária de um negócio na cidade, ela optou por deixar esse espaço de estabilidade relativa para mergulhar em um projeto coletivo no campo. Uma escolha que, para muitos, poderia parecer um retrocesso. Mas, para ela, foi avanço. Foi reexistência.

Hoje, entre a cidade e o campo, faz diariamente o percurso de quem luta por uma vida que ainda não é plenamente possível, mas que está sendo plantada. Trabalha na cidade, sim, é dali que vem o sustento familiar. Mas é no acampamento que cultiva raízes mais fundas: vínculos com a terra, com a coletividade e com um futuro que deseja construir para a filha adolescente, a única que ainda mora com ela. Esse desejo não tem a ver com herança material, mas com legado de pertencimento. Não se trata apenas de dar uma casa ou um lote, mas de ofertar um território afetivo, uma comunidade onde seja possível crescer com dignidade.

A desigualdade de gênero se manifesta de forma sutil nesse percurso. O trabalho diário de ir e vir, de garantir o sustento e, ao mesmo tempo, zelar pela permanência no acampamento, é um esforço invisibilizado. Poucos o reconhecem como parte do processo de resistência. No entanto, ele é. E é profundamente atravessado pela sobrecarga histórica das mulheres, que sustentam não apenas suas famílias, mas também os próprios territórios em luta.

Ela, mãe, mulher negra, liderança em várias frentes e de várias lutas, não se coloca como heroína, mas como alguém que insiste. Sua presença física e simbólica no acampamento representa essa insistência cotidiana de quem não abdica da esperança. Ao mesmo tempo, carrega em si o fardo da ausência de políticas públicas que possibilitem uma transição real para uma vida camponesa plena. A terra está ali ao lado, do outro lado da cerca. O desejo está ali, nela, em sua família, em cada um e em cada uma das companheiras de luta do acampamento. A força de trabalho está ali. Mas o Estado, não.

Sonha em ver, um dia, o Acampamento 08 de Março se tornar oficialmente o Assentamento 08 de Março, com a terra repartida entre os que resistem. Embora viva hoje em uma casa de madeirite, da qual não se queixa e até gosta, um de seus desejos é construir para a filha uma casa de alvenaria, mais durável, símbolo de permanência e futuro. Para si, seria a concretização de um caminho; para a filha, um chão firme sobre o qual crescer. A menina sonha com um quarto só dela, organizado do seu jeito, e uma casa que tenha uma piscina. Não pelo luxo, mas pela alegria da água livre, da brincadeira ao sol, do descanso no fim do dia, nos fins de semana, do tempo passado junto da família. Sonhos simples, mas cheios de vida, que falam de pertencimento, estabilidade e esperança.

Ao projetar para a filha um futuro mais enraizado, ela subverte o ciclo da desigualdade que empurra os jovens para fora do campo. Em vez de repetir o movimento de expulsão

silenciosa, ela busca criar um território de permanência, convivência e dignidade. Não apenas um lugar para ficar, mas um lugar para viver. Assim, sua história é também uma crítica à lógica que naturaliza a dupla jornada como destino feminino, que torna o trabalho do cuidado uma obrigação privada e invisível. Ao assumir conscientemente o papel de construtora de outro mundo possível, ela nos lembra que o trabalho invisível é, muitas vezes, o mais essencial.

(A partir do relato da Participante 86, Acampamento 08 de março).

6.7.1 Quando o silêncio adoece: trabalho invisível, esgotamento e resistências silenciosas

Só eu e Deus sabe o que é não ter nada, ser expulso
Ponho linhas no mundo, mas já quis pôr no pulso
Sem o torro, nossa vida não vale a de um cachorro, triste
Hoje cedo não era um hit, era um pedido de socorro

Emicida - AmarElo.

Entre os quintais cultivados e as horas contadas entre a cidade e o campo, a vida de Participante 73 revela uma das expressões mais silenciosas da desigualdade: o esgotamento físico e emocional das mulheres camponesas que sustentam dois mundos. No caso dela, a renda familiar depende exclusivamente do seu trabalho assalariado fora da comunidade. O desejo de viver exclusivamente do trabalho na terra é contraposto pela insegurança da falta de regularização, que impede o acesso às políticas públicas para investir na parcela e tirar o sustento exclusivamente dali mesmo. A prática cotidiana mostra que é o deslocamento diário até o centro urbano que mantém a casa de pé.

Essa tripla jornada, que une o trabalho externo à lida doméstica e ao cuidado com a terra, é atravessada por uma sobrecarga invisível. As mulheres do campo, como tantas vezes analisado por autoras como Silvia Federici (2017), não apenas produzem, mas reproduzem a vida. E fazem isso em contextos nos quais o reconhecimento político e institucional é ausente. A ausência de políticas públicas que acolham os modos de vida rurais com suas singularidades – como o tempo do cultivo, o transporte precário, a lógica comunitária de organização – intensifica esse ciclo de invisibilidade.

No silêncio da exaustão, instala-se também um outro tipo de adoecimento: o afetivo, o subjetivo, aquele que não encontra espaço para ser nomeado. Ainda que a palavra “depressão” não apareça diretamente, o cansaço extremo, a sobrecarga, a solidão no trabalho e a ausência de escuta política são sintomas de um sistema que adoece os corpos e os sentidos. Emerson Merhy (2006) e Paulo Amarante (2009) discutem como o cuidado em saúde deve partir da escuta e da produção de vínculos, e não da medicalização ou da culpabilização individual.

Nesse contexto, resistir não é apenas plantar sem veneno, mas continuar acordando antes do sol, cuidando de todos e, ainda assim, sustentando o desejo de permanecer na terra. A agroecologia, para a Participante 73, não é uma prática puramente técnica, mas um desejo que resiste mesmo na ausência de tempo, de apoio ou de renda proveniente da terra. É também um horizonte que se realiza no cuidado com as plantas medicinais, na força das mulheres que sustentam seus lares e comunidades, mesmo quando adoecem.

Figura 93 - Sementes de flores socializadas nos territórios.

Fonte: Acervo do Projeto Margaridas do Cerrado

Entre idas e vindas, a Participante 73 guarda e transporta consigo pequenos amontoados de sementes, as *muvucas*. Leva da roça para a cidade, planta o cerrado no concreto. Traz da

cidade sementes de árvores, de flores urbanas, e planta na terra vermelha do acampamento. Nesse gesto há mais do que um hábito: há um símbolo. As sementes trocadas entre campo e cidade traduzem o desejo de atravessar fronteiras, de fazer dialogar mundos apartados pela desigualdade. Cada grão é resistência e ponte, vínculo e reexistência. Talvez o futuro brote mesmo é assim: no intervalo entre um turno de trabalho e outro, no silêncio de quem planta o que ninguém mais vê.

6.8 A CONTRADIÇÃO COMO TRAVESSIA: ENTRE O QUE FOMOS, O QUE SOMOS E O QUE DESEJAMOS SER

O Brasil que dá
É igualzinho ao que pede
Pede paz e saúde
Trabalho e dinheiro
Pede pelas crianças
Do país inteiro

Elza Soares - *Brasis*

Nos territórios camponeses pesquisados, não há pureza. Há luta, vida e contradição. E é justamente por isso que há potência. As comunidades não se organizam em torno de projetos idealizados de existência, mas a partir de histórias concretas, marcadas por dores, conquistas, violências e reinvenções. O campo, como território social e simbólico, guarda as marcas do que já foi, os conflitos do que se vive e os desejos do que ainda não se pôde realizar. Nesse emaranhado, a contradição é também um traço constitutivo do processo educativo, político e existencial dessas coletividades.

Reconhecer a contradição como parte do viver coletivo implica abandonar leituras simplificadoras sobre os sujeitos e os territórios. As mesmas pessoas que organizam mutirões e cuidam da terra com afeto, por vezes também disputam espaços internos, silenciam divergências ou reproduzem desigualdades. As mesmas comunidades que constroem experiências potentes de agroecologia e resistência, convivem com a precariedade da assistência, com a violência doméstica, com o medo do futuro incerto. A contradição atravessa

a coletividade porque atravessa o humano, e é nesse atravessamento que se forjam as possibilidades de transformação.

Na escuta atenta das entrevistas realizadas, emergem falas que apontam para esse entrelaçamento de tensões: memórias de um passado violento convivem com projetos de esperança; gestos de cuidado se alternam com silêncios dolorosos; práticas comunitárias se sustentam, muitas vezes, em cima de cansaços acumulados. Para compreender essa complexidade, é necessário acionar uma perspectiva crítica e afetiva, que não desqualifique os sujeitos por suas ambivalências, mas busque compreender como elas se inscrevem na trajetória dos territórios.

A psicóloga Judith Herman (1992), ao analisar a violência e o trauma, afirma que "a lembrança do trauma é um fardo, mas o esquecimento é uma prisão". Essa reflexão pode ser transposta para os territórios rurais em disputa: silenciar as contradições é impedir que se compreenda o todo da experiência. Veena Das (2007), por sua vez, nos lembra que o trauma não se encerra no evento, mas se prolonga nos gestos ordinários, nos corpos e nas narrativas cotidianas. O território guarda essas marcas: há casas construídas sobre ruínas, hortas reerguidas após expulsões, palavras que tentam nomear o que ainda não foi dito. A memória, nesse sentido, não é apenas lembrança: é também travessia.

Nesse processo, a infância ocupa um lugar particularmente sensível. Crianças crescem em territórios onde a contradição é parte da paisagem: aprendem a plantar e cuidar, mas também a se proteger da violência; participam de festas e mutirões, mas também percebem o desalento dos adultos diante da morosidade da regularização da terra. As marcas do abandono institucional, das promessas não cumpridas e da ausência de políticas públicas eficazes se inscrevem no cotidiano infantil, ainda que nem sempre em palavras. Como argumentam Finkelhor et al. (2005; 2007), o acúmulo de múltiplas formas de vitimização – a chamada polivitimização – tende a produzir efeitos psíquicos e sociais mais profundos do que eventos isolados. A experiência de viver em territórios atravessados por violações históricas, precariedade de serviços básicos e desamparo institucional configura, portanto, um contexto de exposição contínua a fatores de risco, especialmente para os mais jovens.

A contradição se expressa também na forma como os próprios adultos lidam com o passado e o futuro. Em muitos relatos, há uma tensão entre o que foi possível conquistar e aquilo que não se realizou. A frustração com a lentidão dos processos jurídicos, com a descontinuidade das políticas públicas e com a sensação de abandono estatal aparece ao lado de uma profunda valorização da vida coletiva, do chão conquistado e do direito de permanecer. Donna Haraway

(2016), ao propor a ideia de "ficar com o problema", sugere que habitar as contradições, e não fugir delas, é condição para imaginar outros mundos possíveis. Essa noção ressoa nos territórios camponeses, onde o futuro não se apresenta como linha reta, mas como encruzilhada.

Essas encruzilhadas se manifestam nas práticas cotidianas. Há mães que ensinam as filhas que não devem aceitar em hipótese alguma a violência doméstica, que não podem permitir que nenhum homem bata nelas, mas ainda estão aprendendo a interromper os ciclos de violência psicológica e financeira dentro dos próprios lares, das quais ainda são vítimas; Há jovens que falam com orgulho da roça, mas que sonham com um emprego na cidade por medo de repetir o ciclo da insegurança; Há famílias que cultivam alimentos sem veneno, mas que enfrentam contaminações ambientais por deriva de agrotóxicos. A agroecologia, o Bem Viver, os saberes populares, todos esses projetos coexistem com realidades duras, e é nessa coexistência que se afirma o enfrentamento, o aprendizado e a resistência.

Meneses (2020) nos convida a pensar a partir das "epistemologias do Sul", reconhecendo que os saberes produzidos nos territórios insurgentes não são inferiores, mas sim silenciados por uma lógica colonial de conhecimento. Isso nos obriga a escutar as vozes que narram o mundo a partir da dor e da alegria, da escassez e da criação. As contradições não invalidam esses saberes. Ao contrário, tornam-nos mais vivos e mais urgentes. Um território que reconhece suas feridas pode também reinventar seus caminhos.

Por fim, a memória aparece como chave de resistência. Não se trata de um memorial estático, mas de um movimento constante de reconstrução. Como afirma Paul Ricoeur (2007), a memória é sempre uma reinterpretação do passado à luz do presente. Nos territórios camponeses, esse processo é vital: recontar a história a partir das próprias vozes é uma forma de disputar o futuro. O que fomos, o que somos e o que desejamos ser se entrelaçam nesse exercício coletivo de elaboração.

As contradições não são sinal de fracasso, mas o indício de que há vida pulsando mesmo em meio aos escombros. Habitar essas contradições com coragem, com escuta e com compromisso ético é talvez uma das tarefas mais urgentes para quem deseja, com os pés na terra, sonhar outros modos de existir.

6.9 SEMENTES DO AMANHÃ: INFÂNCIAS CAMPONESAS ENTRE LUTA, CUIDADO E ESPERANÇA

Ser livre é poder ser gente
Ser passarinho, ser flor
Ser criança, adolescente
Ser jovem, agricultor
Replantar cidadania
E colher um novo dia
Pelos canteiros do amor.
E nos caminhos da morte
Alguém semeou a vida
E nas mãos da consciência
Infância, pão e partilha.
Mas foi cantando ciranda
Que resgatamos os sonhos
E viramos poesia.

Zé Pinto - *Plantando Ciranda (Aos Sem-Terrinhas)*

Nos territórios camponeses do Distrito Federal, infância e terra caminham juntas. Crianças que nascem, crescem e aprendem em meio à luta por um pedaço de chão carregam, em seus corpos pequenos e passos firmes, uma parte do futuro do campo. Mais do que apenas habitantes desses espaços, elas são também guardiãs da memória viva, herdeiras de saberes e sementes da continuidade.

Mas essa infância não floresce sem resistência. Cercada por ausências do Estado, por inseguranças fundiárias e pela lentidão das políticas públicas, ela se constrói entre afetos e lutas cotidianas, entre o brincar e o aprender, entre o sonho e a incerteza. Ao mesmo tempo em que enfrentam privações estruturais, essas crianças habitam territórios marcados por formas coletivas de cuidado, por vínculos intergeracionais e por pedagogias silenciosas que nascem do convívio com a terra, os ciclos do Cerrado e as histórias das mulheres que cuidam, ensinam e resistem.

O que se apresenta neste conjunto de reflexões é um convite a enxergar a infância camponesa não apenas como etapa da vida, mas como expressão da própria luta pelo Bem Viver. Um Bem Viver que se constrói na relação com a natureza, na permanência no território, no direito de brincar, sonhar e continuar. Porque quando o campo envelhece, o que está em risco

não é só a sucessão familiar no campo, mas também a continuidade de um modo de vida inteiro: aquele que insiste em cultivar, cuidar e compartilhar. É toda a partilha de uma memória humana.

Nesse percurso, olhar para as crianças do campo é também olhar para o amanhã.

6.9.1 A ausência de políticas públicas e a negação do direito à infância no campo

A infância camponesa carrega uma marca de negação histórica. Ao longo do processo de urbanização desigual e excludente no Brasil, consolidou-se a ideia de que os direitos fundamentais das crianças estariam restritos aos centros urbanos, como se os marcos legais e institucionais não fossem obrigatórios também nos espaços rurais. No entanto, nos territórios pesquisados, a ausência de políticas públicas voltadas para a infância do campo não é uma falha pontual, é uma estrutura de desamparo sistemático.

A Constituição Federal de 1988 e o Estatuto da Criança e do Adolescente (BRASIL, 1990) estabelecem a proteção integral como princípio orientador das políticas para crianças e adolescentes. No entanto, essa proteção raramente se concretiza no meio rural, onde os serviços de saúde, educação, assistência social e lazer são ausentes, precários ou completamente inadequados. Como observam Leite e Martins (2017), a infância camponesa não figura como prioridade nos planejamentos públicos; ao contrário, é tratada como uma infância secundária, periférica, que pode esperar.

Essa negligência é perceptível em diferentes aspectos do cotidiano dos territórios estudados. Em ambos os casos, Acampamento 08 de Março e Comunidade José Wilker, são recorrentes os relatos sobre a dificuldade de acesso a vacinas, atendimento pediátrico e acompanhamento nutricional. O acesso à escola não pode ser generalizadamente descrito como inexistente. No caso do ensino fundamental, há evidências de que a maioria das crianças dos territórios pesquisados frequenta a escola regularmente, sendo buscadas por transporte escolar da rede pública de ensino em suas residências. Contudo, persistem limitações para adolescentes e jovens que precisam cursar o ensino médio em escolas urbanas distantes, sem transporte adequado, o que resulta em evasão escolar, abandono precoce ou na saída dos jovens do campo para morar com familiares na cidade, de modo a facilitar o acesso à educação. Assim, o direito à continuidade dos estudos é, muitas vezes, negado pela própria estrutura excludente que separa campo e cidade, infância e juventude (CALDART, 2012).

O Estado parece esquecer que essas crianças também existem. Como mostram Souza (2018) e Minayo (2006), o modelo hegemônico de política pública é urbano e homogêneo, desconsiderando as particularidades da vida rural, como a distância entre casas, as dinâmicas comunitárias, o trabalho compartilhado e os saberes locais. Assim, a política que chega, quando chega, já está inadequada, deslocada da realidade concreta dos sujeitos do campo.

Na saúde, por exemplo, os postos mais próximos ficam a quilômetros de distância, muitas vezes em regiões sem transporte público ou com estradas intransitáveis. O que deveria ser um direito constitucional, o acesso universal e equitativo à saúde, se converte, para essas famílias, em uma corrida de obstáculos marcada por filas, despreparo profissional, racismo institucional e humilhações cotidianas. A ausência de atenção básica e de agentes comunitários de saúde também compromete o acompanhamento contínuo, deixando crianças expostas a doenças evitáveis e à invisibilidade estatística.

O mesmo se observa na área da educação. Ainda que algumas escolas do campo resistam, a estrutura educacional é frágil, e a política de Educação do Campo, muitas vezes, existe apenas no papel. As crianças enfrentam trajetos longos, ausência de merenda escolar adequada, falta de professores capacitados para trabalhar com a realidade rural e ambientes pedagógicos que não dialogam com os saberes da terra. A escola, quando existe, frequentemente atua mais como um espaço de imposição de valores urbanos do que como um espaço de fortalecimento da identidade camponesa (SOUZA, 2018).

Essa ausência de políticas públicas não é neutra. Ela atinge, sobretudo, crianças negras, pobres e filhas de famílias sem título definitivo de terra, ou seja, aquelas já marcadas por múltiplas desigualdades. A violação dos direitos da infância no campo, portanto, não é apenas uma questão técnica ou de gestão. É uma escolha política que reflete um projeto de exclusão de longa duração, cuja raiz está na negação do próprio reconhecimento da população camponesa como sujeito de direito (MENESES, 2020).

Ao tratar como “normais” a ausência de creches, postos de saúde, áreas de lazer, saneamento e segurança alimentar nas comunidades rurais, o Estado se exime da responsabilidade de garantir o mínimo necessário para o florescimento da vida. E mais: reforça a ideia de que o campo é lugar de carência, atraso e sacrifício, perpetuando uma lógica que inferioriza a infância camponesa e a desautoriza como experiência legítima da infância.

Nas falas de mães, avós e cuidadoras entrevistadas durante a pesquisa, o sentimento é de frustração e indignação. Relatam-se os esforços para proteger as crianças, criar redes comunitárias de cuidado, improvisar brinquedos, ofertar saberes e afetos, mas também o

cansaço diante da ausência do Estado e da falta de perspectivas concretas para os filhos. Como reforça Maria Paula Meneses (2020), o cuidado coletivo e os saberes populares seguem vivos, mas não podem ser os únicos responsáveis por sustentar a vida onde os direitos foram negados.

Negar o direito à infância no campo é negar o futuro de um país que ainda insiste em esquecer suas raízes. É urgente construir políticas públicas baseadas na escuta, na participação das comunidades e no respeito à diversidade dos modos de vida camponeses. Enquanto isso não acontece, o que se vê é a continuidade de um ciclo de invisibilização, onde as infâncias do campo crescem sob o peso da exclusão, mas também sob a força da resistência cotidiana de quem insiste em cuidar, mesmo quando tudo falta.

6.9.2 Doenças evitáveis e negligenciadas na infância camponesa: as expressões da desigualdade sanitária

As doenças negligenciadas na infância camponesa revelam um tipo particular de injustiça sanitária: aquela que não advém da raridade de determinada enfermidade, mas da persistente invisibilidade dos sujeitos que a enfrentam. Crianças que vivem em acampamentos e assentamentos de Reforma Agrária no Distrito Federal, como o 08 de Março, estão expostas diariamente a riscos evitáveis, fruto da negligência institucional, da precariedade nas condições de saneamento e da omissão do Estado diante das desigualdades territoriais.

A tungíase, popularmente conhecida como “bicho-de-pé”, é um exemplo emblemático. Embora considerada uma doença extinta em muitas regiões urbanas do país, ela permanece presente em comunidades rurais vulnerabilizadas. A infestação, causada pela pulga *Tunga penetrans*, afeta especialmente os pés das crianças que andam descalças, não por escolha, mas pela ausência de políticas públicas que garantam condições dignas de moradia, calçado, tratamento e prevenção. O ciclo se agrava com a presença de animais soltos e abandonados nos arredores dos territórios.

Durante o diagnóstico rural participativo realizado no Acampamento 08 de Março, os próprios moradores relataram um problema recorrente: o abandono de animais na porteira do território por moradores urbanos, que descartam cães e gatos doentes ou indesejados. Esses animais, além de não estarem vacinados ou vermifugados, contribuem para a disseminação de pulgas, carrapatos e outras zoonoses, agravando os problemas de saúde, sobretudo entre as

crianças que vivem próximas às áreas de descarte. O descaso da sociedade urbana se alia à omissão do poder público, transformando os territórios camponeses em “depósitos” do que já não serve à cidade.

A infestação por parasitas intestinais, como as verminoses, também é amplamente relatada. O acesso precário à água potável e ao saneamento básico torna a contaminação uma constante. Crianças adoecem por causas preveníveis, com sintomas que comprometem seu desenvolvimento físico e cognitivo, como anemia, cansaço crônico, dificuldade de concentração e atraso no crescimento (MINAYO, 2006). No entanto, os dados oficiais raramente contemplam essas realidades, e as ações de vigilância sanitária ou de combate sistemático às verminoses praticamente não chegam às comunidades.

As doenças negligenciadas não são apenas um reflexo da pobreza: elas são uma expressão direta da desigualdade sanitária estrutural. Como afirmam Silva et al. (2018), a saúde infantil é um dos indicadores mais sensíveis para medir a iniquidade social, revelando a ausência de políticas públicas integradas que reconheçam os determinantes sociais e ambientais do processo de adoecimento. Crianças em contextos rurais marcados por insegurança fundiária, desassistência do SUS e abandono ambiental vivem sob o peso cumulativo de violações de direitos.

A questão da polivitimização, conceito desenvolvido por Finkelhor et al. (2005; 2007), também é pertinente aqui. Essas crianças não sofrem com uma única forma de exclusão ou violência, mas com múltiplas formas simultâneas: negligência do Estado, contaminação ambiental, exposição a zoonoses, fome, estigmatização social e ausência de cuidado preventivo. A superposição dessas violências aprofunda o ciclo de vulnerabilidade e dificulta qualquer perspectiva de ruptura.

É necessário, portanto, articular a crítica à ausência de políticas públicas com a valorização das estratégias populares de cuidado. Mesmo diante do abandono, as comunidades constroem soluções: o uso de plantas medicinais para desparasitação, a limpeza solidária dos espaços, o cuidado coletivo com os animais, a troca de experiências entre as mães e avós, todas essas práticas revelam saberes e resistências. Contudo, elas não podem substituir a obrigação estatal de garantir condições básicas de vida e saúde.

A saúde das crianças do campo não pode ser pensada em termos urbanos nem idealizada como fruto apenas da natureza ou da cultura local. Ela precisa ser compreendida como um direito negado sistematicamente, que exige políticas públicas territorializadas, intersetoriais e pautadas pela justiça social. Como afirma Miranda e Tambellini (2021), é a determinação social

da saúde, e não apenas seus determinantes, que deve orientar o planejamento e a implementação das ações públicas, reconhecendo que as condições de vida antecedem e moldam os padrões de adoecimento.

Portanto, as doenças negligenciadas na infância camponesa não podem ser tratadas como acidentes sanitários ou problemas pontuais. São parte de uma paisagem social marcada pela violência estrutural, pela desigualdade ambiental e pela desresponsabilização do Estado diante da vida rural. É a partir desse reconhecimento que se pode, de fato, construir políticas de cuidado que respeitem os territórios e suas infâncias.

6.9.3 Olhar que se perde na espera: abandono institucional e impactos na infância camponesa

A infância camponesa carrega em seus corpos, sentidos e trajetórias as marcas de uma desigualdade estrutural que compromete o direito ao cuidado, à saúde e ao desenvolvimento integral. Dentre as inúmeras expressões desse abandono, os problemas relacionados à visão, como o estrabismo, a ambliopia e outras condições oftalmológicas evitáveis ou tratáveis, revelam o quanto o acesso ao cuidado especializado é negado às crianças do campo, especialmente nos seus primeiros anos de vida, quando o acompanhamento precoce poderia evitar perdas permanentes (SANTOS; TAJRA; TORRES, 2022).

Em um dos relatos colhidos durante a pesquisa no Acampamento 08 de Março, uma mãe compartilhou sua angústia diante da impossibilidade de oferecer à filha, ainda bebê, o tratamento adequado para o estrabismo convergente grave diagnosticado. O uso do tampão ocular, necessário para corrigir a ambliopia associada à condição, exige regularidade e acompanhamento profissional, mas o acesso à consulta com pediatras e oftalmologistas na Unidade Básica de Saúde do Pipiripau, que atende a região, é escasso ou inexistente. Os tampões, por sua vez, não são fornecidos pelo SUS e o custo elevado das caixas inviabiliza a continuidade do tratamento pela família.

Essa realidade concreta, ainda que silenciada pelas estatísticas oficiais, encontra respaldo nos estudos que apontam o impacto do estrabismo não tratado sobre a qualidade de vida das crianças. Segundo Ribeiro et al. (2014), além da perda da visão de profundidade e da redução da acuidade visual, o estrabismo pode afetar negativamente a autoestima, a

autoimagem e as relações sociais, tornando a criança alvo de estigmas, bullying e isolamento. Esses efeitos são ainda mais intensos quando o tratamento não é iniciado precocemente, algo impossível nos territórios onde o acesso a serviços especializados é negado ou postergado indefinidamente.

No caso da menina mencionada, a ausência de acompanhamento adequado compromete não apenas a visão, mas também as formas como ela será percebida e acolhida pelo mundo e por si mesma. A negligência estatal, disfarçada de burocracia ou de alegada escassez de recursos, adquire contornos de violência simbólica, pois priva a criança de um direito básico ao desenvolvimento integral e impõe à família o ônus de lutar sozinha contra o tempo, o sistema e as consequências futuras.

Essa história concreta ilustra de maneira contundente o que autores como Minayo (2013) e Tambellini e Miranda (2021) discutem ao tratar da determinação social da saúde: não se trata apenas da ausência ou presença de serviços médicos, mas das múltiplas camadas de desigualdade que determinam quem adoece, como adoece e quem terá (ou não) acesso a cuidado. No campo, a precariedade dos serviços, a descontinuidade dos tratamentos e a invisibilização das necessidades específicas da infância são elementos constitutivos de um modelo de atenção excludente, urbano-cêntrico e descolado das realidades territoriais.

Além disso, há um aspecto intergeracional importante: os problemas de visão são recorrentes entre adultos do campo, como consequência da longa exposição solar sem proteção adequada, do trabalho manual em ambientes com poeira e de anos sem acompanhamento oftalmológico. Não cuidar da saúde ocular na infância representa, portanto, não apenas um sintoma da desigualdade presente, mas também um prenúncio de um futuro comprometido. A ausência de políticas públicas que incluam o acesso a especialistas como oftalmologistas, otorrinolaringologistas ou fonoaudiólogos revela o despreparo do Estado em lidar com a integralidade do cuidado, especialmente quando os sujeitos são crianças camponesas.

Assim, discutir a saúde ocular na infância camponesa é ir além da oftalmologia: é falar sobre desigualdade, direito à infância, justiça social e sobre o lugar simbólico que essas crianças ocupam na hierarquia da cidadania. É preciso romper com a lógica da espera infinita e do abandono silencioso para que o olhar dessas crianças não se perca entre o descaso do presente e a miopia de um Estado que insiste em não enxergar.

6.9.4 Redes de cuidado e aprendizagem: a infância camponesa entre afetos e gerações

Na vida cotidiana dos territórios camponeses, cuidar de uma criança nunca é tarefa individual. Mesmo quando há precariedade material, mesmo diante da ausência do Estado, as crianças não estão sozinhas. Em comunidades como o Acampamento 08 de Março e a Comunidade José Wilker, o cuidado se entrelaça ao tecido relacional, e esse tecido é, majoritariamente, feminino. São as avós, tias, vizinhas e companheiras de roça que assumem, de forma coletiva, a tarefa de proteger, ensinar e sustentar os pequenos corpos em crescimento. Essa rede de apoio informal, múltipla, solidária e intergeracional, constitui uma das principais expressões do Bem Viver no cotidiano.

Nas falas das entrevistadas, emerge com força a figura da avó como guardiã da cultura alimentar, da espiritualidade e das formas de cuidado com o corpo. Como mostra Farias (2021), o cuidado popular está profundamente entrelaçado a vínculos afetivos e espirituais, não se reduzindo a procedimentos técnicos ou biomédicos. Assim, quando uma criança adoece, a vizinha é chamada, a tia oferece um chá, a avó orienta os banhos com ervas. Há, nesse gesto, um saber que não é apenas transmitido, mas vivido em comunhão.

Esse cuidado ampliado se articula a um processo educativo cotidiano. As mulheres mais velhas ensinam às mais novas como cuidar da terra, como preparar alimentos, como identificar sinais de doença. Ensinar a criança a lidar com os ciclos da natureza é também ensiná-la a cuidar de si. Como destaca Caldart (2004), a Educação do Campo é inseparável da vida concreta dos sujeitos e de seus vínculos com o território. Cada ida ao roçado, cada tarefa partilhada, é também uma aula, não apenas sobre sobrevivência, mas sobre dignidade e pertencimento.

Importante notar que essas práticas não romantizam a pobreza ou idealizam uma infância que, muitas vezes, convive com privações e riscos. O que se evidencia, no entanto, é que a precariedade das condições objetivas é enfrentada por meio de estratégias de solidariedade, reciprocidade e reinvenção. O cuidado, aqui, é político. É resistência à lógica da negligência institucional e também às formas hegemônicas de pensar a infância como fase apenas escolar e dependente de aparatos do Estado. Nas comunidades, as crianças crescem aprendendo com os mais velhos, mas também ensinando, sobre alegria, movimento, conexão com a natureza.

Segundo Campos (2014), as pedagogias populares se expressam nos gestos do cotidiano, nas formas de produção coletiva do saber, na circularidade do ensinar e aprender. Ao observar as crianças do campo, vê-se que elas não apenas recebem cuidados: elas participam

das decisões, expressam desejos, demonstram curiosidade. É comum que crianças acompanhem mutirões, assembleias, encontros de formação, mesmo que não compreendam integralmente os conteúdos. Estão presentes, olham, escutam, participam. E, ao fazê-lo, tornam-se parte da construção dos territórios.

É preciso, no entanto, reconhecer os limites dessa rede de cuidado. As mulheres que sustentam esse trabalho coletivo também estão sobrecarregadas, muitas vezes adoecidas física e emocionalmente, como apontam estudos sobre saúde das mulheres camponesas (MINAYO, 2006; TAMBELLINI; MIRANDA, 2021). A ausência de creches rurais, a distância das escolas, a falta de políticas de apoio à maternidade e ao trabalho reprodutivo aprofundam a carga desigual do cuidado. Ainda assim, a rede resiste, porque não há escolha. Quando o Estado falha, são os corpos femininos que se colocam entre a infância e o abandono.

Dessa forma, pensar a infância camponesa exige também pensar o papel dessas mulheres como educadoras, cuidadoras e agentes de transformação. Exige olhar para o cotidiano como lugar de produção de saberes e reconhecer as redes de afeto como infraestruturas invisibilizadas, mas indispensáveis, à sustentação da vida.

Figura 94 - A máscara em uma das residências das famílias entrevistadas traz a frase Chega de trabalho infantil. Acampamento 08 de Março.

Fonte: Acervo da pesquisadora, setembro de 2024.

6.9.5 Infâncias camponesas entre liberdade e invisibilização

Brincar é um direito universal das crianças, reconhecido pela Convenção sobre os Direitos da Criança da ONU e reafirmado no Estatuto da Criança e do Adolescente (BRASIL, 1990) como parte essencial do seu desenvolvimento integral. No entanto, o modo como esse direito se realiza, ou é negado, varia conforme as condições materiais, culturais e políticas que atravessam cada território. No campo, as infâncias se desenvolvem em contextos marcados pela invisibilização institucional, mas também por formas singulares de expressão, imaginação e convívio com a natureza e com os adultos da comunidade.

Nos territórios pesquisados, em especial no Acampamento 08 de Março, foi possível observar que as crianças compartilham intensamente o cotidiano das famílias. Estão presentes nas roças, nas cozinhas coletivas, nas reuniões, nos momentos de confraternização. Aprendem observando, perguntando, participando, brincando com os próprios meios de que dispõem, a partir do que está disponível ao seu redor.

Figura 95 - As crianças compartilham a rotina da comunidade nos territórios.

Fonte: Acervo da pesquisadora, março de 2024.

Essas práticas não substituem o dever do Estado em garantir condições adequadas para o brincar, mas revelam formas de resistência simbólica e afetiva. Conforme ressalta Gouvêa (2021), o ato de brincar é também um gesto político que afirma a presença da criança no mundo

e sua capacidade de criar sentidos, mesmo diante da precariedade. No entanto, é preciso cuidado para que essa valorização da inventividade das infâncias camponesas não se converta em argumento para a omissão do poder público.

A ausência de políticas públicas voltadas ao lazer infantil nos territórios rurais do Distrito Federal é evidente. Não há equipamentos públicos de recreação, áreas destinadas ao brincar, centros de convivência ou políticas específicas que garantam a fruição do tempo livre com segurança, diversidade e inclusão. Como aponta Sarmento (2004), o direito ao brincar não se resume ao tempo disponível, mas exige tempo, espaço, companhia e reconhecimento social, elementos ainda negados à maioria das crianças do campo.

É importante destacar, ainda, que a liberdade de movimento e a relação com a natureza, muitas vezes atribuídas como vantagens da infância rural, coexistem com limitações sérias: estradas perigosas ou trânsito de carros nas áreas onde as crianças brincam, proximidade de plantações com uso de agrotóxicos, falta de áreas seguras para correr e brincar, presença de animais abandonados e risco de infestação por doenças zoonóticas, dificuldade de acompanhamento nos serviços de saúde ambulatorial e ausência de atendimento em casos de acidentes ou emergências. Essas condições revelam que, apesar da beleza do convívio com a terra, muitas infâncias camponesas seguem expostas a vulnerabilidades que comprometem o pleno exercício de seus direitos fundamentais.

Figura 96 - Parquinho construído pelos moradores do Acampamento 08 de Março.

Fonte: Acervo da pesquisadora, maio de 2024.

Durante a pesquisa de campo, observou-se a presença das crianças em diferentes espaços da comunidade, especialmente no entorno das casas e áreas comuns. No Acampamento 08 de Março, por exemplo, a própria comunidade construiu um parquinho para ampliar as possibilidades de lazer e garantir um espaço dedicado ao brincar. Essa ação concreta mostra que, mesmo diante da ausência de políticas públicas específicas, os sujeitos do território criam estratégias de cuidado e de afirmação da infância.

Ainda assim, a ausência de infraestrutura pública voltada ao lazer infantil é percebida como um desafio constante. Nos dois territórios pesquisados, 08 de Março e José Wilker, as famílias expressam, de forma recorrente, o desejo por melhorias que ampliem a qualidade de vida das crianças, como a instalação de quadras de esporte, parquinhos e áreas de lazer públicas. Essas demandas, muitas vezes, aparecem junto a solicitações por equipamentos voltados também aos adultos, como as chamadas academias ao ar livre, evidenciando uma concepção ampliada de saúde, cuidado e bem-estar.

Figura 97 - Equipamentos para exercícios improvisados por uma família na Comunidade Agroecológica José Wilker.

Fonte: Acervo da pesquisadora, abril de 2024.

Mais do que apontar carências, essas reivindicações revelam a presença ativa de sujeitos que pensam coletivamente o futuro das crianças e do território. Como reforça Tonucci (2019), garantir o direito de brincar implica reconhecer a cidade, e, por extensão, o campo, como espaço de pertencimento infantil. Significa planejar políticas públicas que considerem as crianças como protagonistas legítimas do presente, e não apenas como projetos de futuro.

O direito de brincar, portanto, não pode ser reduzido a uma visão romantizada da infância camponesa como livre e feliz por natureza. Essa infância também sente medo, também se fere, também se cansa, também deseja mais, brinquedos, espaços, reconhecimento, dignidade. Como reforça Tonucci (2020), toda criança tem o direito de ser escutada e de participar da construção dos espaços que habita, inclusive os espaços públicos e coletivos que ainda lhe são negados no campo.

Por fim, é preciso afirmar: as crianças camponesas são crianças como quaisquer outras. Seus sonhos, desejos e necessidades não são menores ou diferentes apenas por viverem no campo. O que muda é o modo como o Estado, e a sociedade, escolhe enxergá-las. Enquanto os direitos básicos forem tratados como privilégios e os territórios rurais forem esquecidos nos orçamentos públicos, as infâncias do campo continuarão a crescer entre a liberdade possível e a invisibilidade imposta.

6.9.6 Brincar também é um direito: infâncias camponesas e o acesso ao lúdico

O brincar é uma linguagem própria da infância, uma forma de estar no mundo, elaborar afetos e construir subjetividades. Para além da visão utilitarista que o associa apenas ao desenvolvimento cognitivo ou motor, o lúdico é território simbólico de invenção, liberdade e experimentação. Como apontam Kishimoto (2011) e Vygotsky (1994), brincar não é apenas expressão espontânea, mas processo ativo de criação de sentidos e internalização de estruturas sociais, afetivas e culturais.

Nas infâncias camponesas, essa dimensão se manifesta de formas múltiplas, que escapam aos padrões escolares e urbanos frequentemente associados ao brincar. Embora não haja, nos territórios pesquisados, uma política pública consistente voltada à valorização do lúdico no campo, é possível perceber, nas práticas comunitárias, nas falas dos adultos e nas observações de campo, que o brincar é uma presença constante, ainda que silenciosa.

A pedagogia crítica reconhece o brincar como dimensão ética e política da infância. Como destacam Wollz e Ferreira (2018), o brincar no campo é expressão de pertencimento, resistência e afirmação de subjetividade. Nos territórios camponeses, onde o tempo e o espaço são organizados de maneira distinta das dinâmicas urbanas, o acesso ao brincar se dá com mais liberdade em alguns aspectos, mas também pode sofrer com as ausências estruturais que limitam a experiência lúdica plena.

A literatura em psicologia do desenvolvimento reforça que o brincar é um recurso fundamental de saúde mental na infância. Winnicott (1975) argumenta que é por meio do brincar que a criança constrói um "espaço potencial" entre a realidade e a fantasia, permitindo elaborar traumas, conflitos e experiências cotidianas. Em contextos de vulnerabilidade social, como os territórios rurais marcados por negligência institucional, esse espaço simbólico se torna ainda mais necessário, e paradoxalmente mais ameaçado.

Também é preciso lembrar que a infância camponesa não pode ser compreendida apenas a partir daquilo que lhe falta, como se fosse uma infância menor. Se há limitações concretas, há também formas de viver a infância que são profundamente ricas em sentido e em relação com o mundo. O tempo, por exemplo, corre de outro jeito. É menos mediado por telas e mais conectado aos ritmos da terra, da chuva, da colheita, das fases da lua. Enquanto muitas crianças da cidade passam os dias trancadas em apartamentos, presas a rotinas exaustivas e expostas ao excesso de telas, sem espaço para correr ou brincar, as crianças do campo convivem com o ar livre, com o silêncio, com o cheiro da terra molhada. Não se trata de romantizar uma realidade marcada por desigualdades, mas de reconhecer que há potências nos modos de vida camponeses, e que garantir o direito ao brincar nesses territórios é também garantir o direito de permanecer onde se vive, com dignidade, segurança e alegria.

Também não se trata de negar que as telas já chegaram ao campo. Celulares, tablets e televisores estão presentes nas casas camponesas e se tornaram parte das rotinas de crianças e adultos, ainda que em ritmos e contextos distintos dos urbanos. O avanço da conectividade trouxe novas possibilidades de aprendizado, de comunicação e de lazer, mas também os mesmos riscos de isolamento, dependência e redução das interações presenciais.

A diferença é que, nos territórios camponeses, ainda há a possibilidade concreta de sair da tela para o mundo: de correr até o quintal, de subir em árvores, de ajudar a plantar, de acompanhar os ciclos da natureza e das pessoas. O campo oferece pausas e atravessamentos que podem reequilibrar o uso da tecnologia, mesmo quando ela está presente. Na cidade, muitas

vezes, as crianças sequer dispõem desse “fora”, o espaço de brincar livremente se restringe, e o corpo infantil é contido entre muros, trânsito e medo.

Reconhecer essa diferença não significa idealizar o campo, mas compreender que o direito ao brincar e o direito à infância plena passam também pela relação com o espaço e com o tempo. Garantir que as crianças camponesas possam manter e reinventar seus modos de brincar, inclusive mediando as telas com a vida concreta, é proteger uma dimensão essencial da existência humana: o encontro entre imaginação, corpo e território.

Nos territórios da pesquisa, especialmente no Acampamento 08 de Março, observou-se que as crianças transitam por espaços diversos, interagindo com os adultos e participando do cotidiano das famílias. A construção de um parquinho pela própria comunidade, por exemplo, indica uma compreensão coletiva sobre a importância de garantir às crianças um espaço próprio para brincar. Esse gesto comunitário, embora não substitua a responsabilidade estatal, evidencia a centralidade do lúdico no imaginário de bem-estar e qualidade de vida das famílias camponesas.

Ao longo da pesquisa, foi recorrente o desejo expresso por moradores e moradoras de que os territórios contassem com mais espaços públicos para o lazer infantil, como quadras, parquinhos e áreas verdes, assim como equipamentos voltados ao bem-estar dos adultos, como academias ao ar livre. Tais demandas revelam que o acesso ao brincar não é visto como luxo, mas como parte do cuidado integral com o território e com as novas gerações.

Figura 98 - Campo de futebol na Comunidade Agroecológica José Wilker.

Fonte: Acervo da pesquisadora, abril de 2024.

A pedagogia do movimento, conforme defendida por Caldart (2012), entende que os espaços do território educam e que o corpo, ao brincar, aprende e resiste. Nesse sentido, garantir o acesso ao lúdico nas infâncias camponesas é reconhecer o território não apenas como lugar de produção e luta, mas também como chão de vida e de alegria.

A psicologia comunitária alerta que a invisibilização do direito ao brincar pode contribuir para a produção de infâncias marcadas pela resignação, pela reatividade e pelo silenciamento. Como afirma Montero (2006), o cuidado com as dimensões subjetivas da experiência é também parte da luta por justiça social. Garantir que as crianças do campo tenham acesso ao lúdico, portanto, é afirmar que seus corpos e desejos importam, e que o campo não é só lugar de trabalho, mas também de riso, de jogo, de criação e de infância.

E é justamente nesse jogo entre riso e resistência, entre brincar e sonhar, que se esboça também a semente do Bem Viver. As brincadeiras das crianças camponesas não são apenas expressões individuais. Elas carregam, ainda que silenciosamente, os valores coletivos do território: o cuidado mútuo, o respeito aos ciclos da natureza, o vínculo com as gerações mais velhas. Como apontam autores como Acosta (2016) e Leff (2006), o Bem Viver não é apenas um projeto político, mas uma forma de existência enraizada na reciprocidade, na dignidade e na alegria compartilhada. Ao brincar no campo, essas crianças não apenas crescem: elas recriam o mundo, lembrando aos adultos que o futuro começa na liberdade do presente. E que toda infância, para florescer, precisa também de tempo, espaço e reconhecimento.

6.9.7 Sementes de continuidade: a infância como memória e futuro do território

No Acampamento 08 de Março e na Comunidade José Wilker há crianças que nasceram e cresceram dentro dos territórios, acompanhando desde o ventre materno a luta das famílias pela terra. São filhos e filhas da resistência. Suas vidas estão profundamente enraizadas na experiência da ocupação, da construção coletiva, da espera que se arrasta por mais de uma década sem a definição da posse legal da terra. Essa convivência precoce com a luta imprime marcas existenciais e políticas. Não são apenas filhos de agricultores, são também sujeitos históricos de um território ainda em disputa.

Essa realidade, no entanto, impõe uma pergunta incômoda: que tipo de futuro está sendo oferecido a essas crianças, que já nasceram em meio ao conflito e à insegurança fundiária? Sem acesso pleno a políticas públicas adequadas, elas crescem em territórios cujos direitos ainda são

negados. O Estado falha não apenas em garantir a terra, mas também em reconhecer a infância camponesa como uma infância legítima, merecedora de todos os direitos já assegurados pelas leis, educação, saúde, cultura, lazer, alimentação e, acima de tudo, dignidade.

Não se trata de ausência de políticas pontuais. Em algumas áreas há escolas, transporte escolar, unidades básicas de saúde. Mas, como afirmam Caldart (2004), políticas públicas no campo só são efetivas quando pensadas desde a realidade camponesa, e não como meras extensões da lógica urbana. Oferecer cidade para as crianças do campo, e não direitos compatíveis com a vida no campo, é uma forma de apagamento. O que falta, portanto, não é apenas a presença do Estado, mas uma concepção territorializada e integral de infância que reconheça o campo como lugar legítimo para crescer, brincar, sonhar e viver com qualidade.

Essa ausência de políticas adequadas se conecta diretamente à não resolução da questão agrária. Enquanto o acesso à terra continuar indefinido, todas as outras políticas estarão sempre sob risco: podem chegar, mas também podem ir embora a qualquer momento. A insegurança territorial atravessa todas as dimensões da vida, inclusive a infância. Como destaca Delgado (2012), sem resolver a questão da terra, o Estado segue produzindo incertezas, precariedades e desigualdades, que afetam não só os adultos, mas também as novas gerações.

É por isso que pensar a infância camponesa exige pensar a sucessão geracional, a continuidade do campo e do campesinato. Os relatos do Acampamento 08 de Março, por exemplo, revelam uma população majoritariamente envelhecida. Grande parte das famílias entrevistadas é composta por pessoas idosas. Os jovens são poucos e, proporcionalmente, há também um número reduzido de crianças. Essa configuração aponta para um risco real: o esvaziamento do campo. Quando não há investimento na qualidade de vida das crianças e dos jovens, quando o campo não oferece futuro, ele deixa de ser um projeto de vida. E, com o tempo, volta a ser terra de ninguém, ou terra das grandes propriedades e das monoculturas.

Para que haja sucessão no campo, é preciso garantir condições para que as crianças e os jovens que ali vivem desejem permanecer. Isso significa pensar políticas públicas que incluam o direito ao território, mas também o direito ao Bem Viver. Segundo Acosta (2016), o Bem Viver é um horizonte ético e político que reconhece a vida em comunidade, a harmonia com a natureza, o equilíbrio entre gerações e o respeito aos saberes ancestrais como elementos centrais de uma vida digna. Na perspectiva camponesa, esse Bem Viver começa desde cedo, com a transmissão de saberes, com o convívio intergeracional, com a participação das crianças nas decisões da comunidade, com a possibilidade de brincar, sonhar e aprender em liberdade.

A infância, nesses territórios, carrega mais do que potencial: carrega história, memória, cultura e possibilidade de futuro. Como afirma Meneses (2020), a memória coletiva dos povos se inscreve também nos corpos infantis, na forma como aprendem, nas palavras que escutam, nas sementes que plantam e nos sonhos que cultivam. Uma infância camponesa que cresce com dignidade é, portanto, uma semente de continuidade de tudo aquilo que resiste: o saber da terra, os modos de vida camponês, o cuidado comunitário, o Cerrado vivo, a dignidade que brota do chão.

Por isso, olhar para as crianças do campo é também olhar para o que virá. É compreender que o cuidado com elas não é apenas uma questão de proteção individual, mas de projeto coletivo. Se essas crianças tiverem acesso aos seus direitos desde agora, se puderem crescer com saúde, educação, cultura e território, então o futuro do campo não estará perdido.

A infância camponesa é semente de continuidade, guardiã da memória dos territórios e possibilidade concreta de futuro para o campo. Cada criança que nasce e cresce nesses espaços carrega consigo não só a herança de uma história de luta, mas também a potência de reinventar o viver no campo, com dignidade, saúde, afeto e pertencimento. Olhar para as infâncias é também uma forma de cuidar do que virá, do que poderá permanecer e florescer para além das cercas e das ausências impostas.

Nos relatos dos territórios pesquisados, o que se vê é que não basta garantir políticas pontuais para saúde, educação ou lazer infantil: é preciso resolver o que está no centro de tudo: a Questão Agrária. Sem terra garantida, nenhuma outra política se sustenta de maneira plena. Não há infância protegida, não há escola próxima, não há posto de saúde acessível, não há tempo livre para brincar, se a família vive sob a ameaça constante da remoção. A infância camponesa precisa ser pensada a partir dessa raiz, que é fundiária, estrutural, histórica. E as políticas públicas precisam ser desenhadas a partir da vida no campo, não da tentativa de encaixar o campo nos moldes urbanos.

Quando se fala em infância camponesa, fala-se também da sucessão geracional, da continuidade dos territórios e da vitalidade do próprio Cerrado. Se não houver políticas que garantam qualidade de vida para essas crianças, o campo seguirá envelhecendo, e os jovens continuarão sendo expulsos, não apenas pela falta de oportunidades, mas pela ausência de horizonte. As crianças são a esperança viva de que ainda é possível plantar um outro mundo. São elas que podem manter viva a roça, a agroecologia, os saberes da terra e os laços de comunidade.

Assim, pensar as infâncias do campo é também pensar o Bem Viver como horizonte coletivo. Um Bem Viver que reconhece o direito de cada criança a crescer com liberdade, segurança, afeto e dignidade. Um Bem Viver que exige terra, água limpa, alimento saudável, escolas próximas, espaços para brincar e políticas construídas com os sujeitos do território. Um Bem Viver que reconhece que o futuro do campo e, em alguma medida, o futuro de todos nós, está sendo gestado agora, nos corpos pequenos e nas mãos miúdas que semeiam, com esperança, o chão do Cerrado.

6.10 TEMPO DE SEMEAR: A PEDAGOGIA DA CONTINUIDADE NOS TERRITÓRIOS CAMPONESES

É a terra quem resgata o ser humano
Plantando na consciência
Coragem e resistência
Para fazer nascer a solidariedade.
E os mantos de lonas escaldantes
Se desenrolam para formar cidades
Sem muros nem dor de gente errante
Cada qual desenhando seu lugar
Deixando a porta aberta para a linha do horizonte
Onde está a bandeira envaidecida
Chamando com sua dança para seguir adiante.

Ademar Bogo - *O sonho e o tempo*

A experiência camponesa se manifesta na relação íntima com o tempo. O tempo segue uma lógica própria no campo, diferente da lógica da produtividade capitalista, mais alinhada aos ciclos da natureza, à maturação dos vínculos. É claro que, misturado a isso, está também um pouco do tempo dos compromissos da vida que está na borda da cidade, dos filhos ou netos que ainda frequentam a escola ou faculdade, dos próprios estudos, das agendas de luta, da espera pela justiça e da construção paciente de uma vida possível.

Ainda assim, esse tempo, que ainda escapa ao imediatismo urbano e ao cronograma burocrático do Estado, é vivido intensamente por duas mulheres que se tornaram referências nos territórios pesquisados. Suas falas, marcadas por um senso agudo de urgência e esperança,

revelam uma pedagogia subterrânea, não institucionalizada, mas profundamente formadora, da continuidade.

No Acampamento 08 de Março, uma delas fala da terra ainda não conquistada, mas já semeada de afetos, planos e sonhos. A cada dia vivido no acampamento, uma escolha é reafirmada: permanecer, mesmo diante da ameaça. Esse cotidiano de resistência exige o cultivo de um tempo ético, um tempo que reconhece a dor da espera, mas insiste em plantar para o que virá. Como destaca Dussel (2013), os oprimidos constroem seu projeto histórico não a partir da repetição do passado opressor, mas da antecipação ética de um futuro outro. Nesse sentido, a permanência no território é também uma aposta radical no porvir.

A outra mulher, no Assentamento José Wilker, aponta para o mesmo horizonte. Ainda que enfrente disputas internas e fragmentações políticas, sua escolha de permanecer é ancorada no desejo de construir um espaço de referência para os filhos e netos. Ela planta não só para colher, mas para ensinar. Ensinar que é possível viver com dignidade, que o alimento pode vir do próprio quintal, que a terra tem memória e que o cuidado com ela é uma forma de cuidado com quem ainda virá. Essa transmissão intergeracional de valores, práticas e afetos constitui o que Leff (2006) chama de racionalidade ambiental: uma lógica que não separa natureza e cultura, tempo presente e futuro.

O que emerge das entrevistas, portanto, é uma pedagogia da continuidade, silenciosa, mas constante, em que o tempo é vivido como semente e não como relógio. Essa pedagogia não está nos manuais nem nos currículos formais. Está nos gestos de preparar a terra com a criança por perto, de partilhar saberes com os mais jovens, de narrar as histórias da ocupação como parte de uma herança que não pode se perder. Como propõe Nora (1993), a memória se inscreve em lugares e práticas, e é através delas que se perpetuam os sentidos coletivos da existência.

Há, ainda, uma pedagogia da resistência ao esquecimento. A mulher do Acampamento 08 de Março menciona os companheiros que morreram sem ver a terra regularizada. A fala carrega dor, mas também compromisso: “não podemos esquecer o que eles fizeram para que a gente chegasse até aqui”. Essa consciência histórica, profundamente ética, alimenta um tipo de memória ativa que transforma o luto em luta e o passado em ferramenta política. Trata-se de uma resistência não apenas ao apagamento institucional, mas à aceleração que esvazia o sentido do tempo vivido.

Por fim, esse tempo camponês desafia o tempo linear das políticas públicas, das decisões judiciais que se arrastam por anos, das promessas que nunca chegam. Diante disso, essas mulheres criam o seu próprio tempo de justiça. Um tempo tecido de organização coletiva para

formação, mutirões, agenda de lutas, reuniões noturnas ao redor da fogueira e esperas compartilhadas. São esses tempos vividos, não quantificados, mas significados, que constroem a base de uma pedagogia camponesa do Bem Viver, na qual educar não é apenas ensinar conteúdos, mas cultivar sentidos, vínculos e futuros possíveis.

(A partir dos relatos da Participante 86 (Acampamento 08 de Março) e Participante 87 (Comunidade Agroecológica José Wilker)).

6.11 A ESCUTA COMO SÍNTESE E REEXISTÊNCIA

Deixa, deixa, deixa
Eu dizer o que penso dessa vida
Preciso demais desabafar

Cláudia - *Deixa eu dizer*

Este capítulo encerra a tese não como ponto final, mas como travessia. O que foi escutado nas vozes das mulheres do Acampamento 08 de Março e da Comunidade Agroecológica José Wilker é um corpo coletivo de saber, memória e luta. É epistemologia viva. É política do cotidiano. É mundo sendo reinventado por quem, historicamente, foi silenciado.

Escutar essas vozes foi reconhecer que a produção de conhecimento não se dá apenas nos livros, mas nas cozinhas, nas hortas, nos quintais, nas rodas, nas marchas e nas rezas. Foi perceber que o que essas mulheres sabem, fazem e vivem precisa ser levado a sério, não como ilustração da teoria, mas como a própria teoria. Ou ainda: Como teorias, ou epistemologias, ou cosmovisões próprias, como discutido nos capítulos anteriores.

Escutar os saberes populares é um gesto de descolonização da própria escuta. Significa reconhecer que há muitas formas de pensar, de sentir, de cuidar e de ensinar, e que nenhuma delas deve ser hierarquizada por padrões hegemônicos. Ao mesmo tempo, a escuta só é política quando está disposta a se transformar a partir do que ouve. Escutar não é colecionar falas, é permitir que elas nos alterem.

As vozes reunidas aqui revelam um projeto de Bem Viver em curso, mesmo que muitas vezes sem esse nome. Um Bem Viver praticado no cuidado comunitário, na agroecologia, na autogestão, na partilha, na espiritualidade e na educação do território. Um Bem Viver feito no enfrentamento, na resistência cotidiana e contínua.

Mais do que respostas, estas páginas oferecem perguntas:

– O que acontece quando escutamos com atenção?

– O que podemos aprender com quem fala de dentro da terra, e não de cima dela?

– Que mundos são possíveis quando a escuta se torna base de política, de saúde, de educação e de justiça?

A escuta é, assim, o que sustenta este capítulo, mas também toda a tese. É o fio que costura territórios, práticas e conceitos. É a ferramenta que transforma pesquisa em presença, e presença em responsabilidade.

Figura 99 - Oficina na Comunidade Agroecológica José Wilker.

Fonte: Acervo da pesquisadora, junho de 2024.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa nasce e retorna aos territórios. O ponto de chegada não é uma conclusão fechada, mas o reconhecimento de que cada capítulo foi uma forma de escuta das vozes, dos gestos e dos silêncios que constroem a vida camponesa. O percurso metodológico, ancorado na escuta sensível e na contradição como categoria analítica, mostrou que conhecer é também se implicar: é permitir que a teoria se desloque diante da experiência e que o campo se revele como lugar de produção de pensamento, conhecimento e de vida.

Ao longo da pesquisa, a Questão Agrária se afirmou como o eixo estruturante de todas as desigualdades analisadas. No Distrito Federal, espaço idealizado como símbolo de modernidade, persistem feridas abertas: grilagem, especulação, lentidão jurídica e ausência de Reforma Agrária efetiva. A Reforma Agrária, como revelam os territórios pesquisados, não se resume à redistribuição da terra. Ela envolve reconhecimento de direitos, garantia de permanência, segurança territorial e possibilidade concreta de transformar a própria realidade. Onde a terra continua concentrada, a vida camponesa segue precarizada, e educação, saúde e cuidado permanecem como concessões instáveis, sujeitas à interrupção e ao abandono. Onde a permanência é ameaçada, o futuro é constantemente adiado.

Essas feridas não se expressam apenas na insegurança fundiária, mas atravessam os corpos, as relações e os afetos, produzindo desgaste contínuo, incerteza e adoecimento. A ausência do Estado, nesses contextos, não pode ser compreendida como vazio neutro: ela cria espaços vazios que são, ao mesmo tempo, brechas de reinvenção e territórios de intensificação da desigualdade. A universalidade normativa convive com a seletividade prática, e os direitos, embora formalmente garantidos, seguem inacessíveis para grande parte das populações camponesas.

Politicamente, a pesquisa dialoga com lutas contemporâneas por Reforma Agrária, soberania alimentar e justiça socioambiental, demonstrando que a vida camponesa é projeto de futuro. Nos territórios pesquisados, mutirões, hortas coletivas, rodas de saberes e práticas de cuidado comunitário, além de estratégias de sobrevivência, são atos políticos que desestabilizam a lógica do capital e a racionalidade produtivista, anunciando outras formas de viver e governar a vida. Ao evidenciar como memória, cuidado e coletividade se convertem em projetos de mundo, o texto reafirma que as ausências institucionais não produzem apenas carência, mas também respostas criativas e coletivas que tensionam o modelo hegemônico de desenvolvimento.

Essas dinâmicas mostram que o Estado opera como espaço de disputa e não apenas como ente homogêneo. A omissão estatal, combinada à colonialidade do capital, produz um cenário onde os territórios são forçados a sustentar, com recursos próprios, funções que deveriam ser garantidas por políticas públicas estruturantes. Ao mesmo tempo, é nesse cenário que se anunciam brechas de outras formas de existir, fundadas em práticas de cuidado, cooperação e pertencimento, que dialogam com o horizonte do Bem Viver.

A experiência do Acampamento 08 de Março e da Comunidade Agroecológica José Wilker demonstra que o território também é lugar de reinvenção. Neles, a terra se torna chão de pertencimento, não propriedade; é espaço de cultivo e de cuidado, de produção de alimentos e de vínculos, de justiça e de esperança. A ocupação da terra aparece como recusa à lógica histórica do abandono e como afirmação de um projeto coletivo de permanência. A terra, para além de recurso produtivo, é fundamento simbólico, político e afetivo da vida: é chão que acolhe, que ensina, que cura.

Nesse processo, a identidade camponesa se constrói no trabalho compartilhado, nas redes de parentesco e vizinhança, nos mutirões e nas práticas cooperativas que organizam a produção e a reprodução da vida. A consciência de ser camponês e de ser sujeito político não é dada de antemão; ela é forjada no trabalho, desde que vivido de forma consciente, coletiva e situada. As histórias de vida narradas ao longo da pesquisa compõem uma colcha de retalhos que materializa trajetórias e consciências históricas desses coletivos, revelando como a identidade se constrói no conflito, na espera, na resistência e na permanência.

Essas experiências mostram que as contradições não são o oposto da unidade, mas o tecido que a mantém viva. Segurança e insegurança, pertencimento e ameaça, emancipação e desgaste coexistem no cotidiano dos territórios, produzindo uma materialidade histórica complexa que não pode ser reduzida a categorias simplificadoras. Reconhecer essas contradições é reconhecer a força do método adotado, que permitiu incorporar a densidade do real sem apagá-lo, afirmando a contradição como unidade de análise e como chave para compreender a vida camponesa em contextos de disputa permanente.

Na análise da Educação do Campo, a pesquisa evidenciou que aprender é um ato político e situado. As práticas educativas que emergem dos territórios não se organizam apenas em torno da escola formal, mas atravessam o cotidiano, o trabalho, o cuidado e a vida coletiva. Aprender acontece nas cozinhas, nos quintais, nos mutirões, nas assembleias, nas rodas de conversa e nos cuidados compartilhados. O território, muito além de um espaço físico, constitui-se como campo de aprendizagem, de resistência e de produção de sentidos.

Inspiradas nas contribuições de Paulo Freire e Roseli Caldart, essas práticas afirmam a Educação do Campo como prática social, conceito e concepção, construída a partir da vida concreta e das necessidades dos sujeitos que habitam o território. O saber não se transmite de forma vertical nem se limita a conteúdos prescritos; ele se compartilha, se cultiva e se produz na relação entre sujeitos, tempos e lugares. Trata-se de uma pedagogia que reconhece a centralidade do trabalho, da cooperação e da memória na formação humana.

Nesse contexto, a educação revela sua dimensão contraditória. Ela é, simultaneamente, possibilidade de emancipação e instrumento de controle. As experiências narradas mostram como a escolarização formal, quando descolada do território, tende a reproduzir silenciamentos, invisibilizar identidades camponesas e impor ritmos incompatíveis com a vida no campo. Ao mesmo tempo, quando articulada às práticas comunitárias, a educação se torna espaço de fortalecimento dos vínculos, de afirmação de saberes e de construção de consciência crítica.

A contradição, assumida como categoria analítica, permite compreender essas tensões sem reduzi-las a falhas ou desvios. Ela revela os limites impostos pelas mediações institucionais e, simultaneamente, as brechas pelas quais emergem práticas educativas outras, forjadas na experiência coletiva. Não se trata de idealizar os territórios nem de negar os conflitos internos, mas de reconhecer que é no enfrentamento dessas tensões que se produzem aprendizagens significativas. Nos mutirões, nas práticas cooperativas e na organização do trabalho cotidiano, aprendem-se modos de fazer, de decidir, de cuidar e de conviver. Essas práticas evidenciam que a formação humana no campo não pode ser compreendida à margem das condições concretas de vida e trabalho. São pedagogias que nascem da vida, se sustentam na coletividade e se orientam pela defesa da dignidade, constituindo-se como resposta concreta às desigualdades estruturais que atravessam o campo brasileiro.

A educação se articula às lutas por terra, por dignidade e por reconhecimento, e não se separa da experiência histórica dos sujeitos. A consciência crítica emerge no confronto com os limites reais, na percepção das injustiças e na busca coletiva por alternativas possíveis. O desalento, o cansaço e a espera fazem parte desse processo, mas não o esgotam; eles convivem com a organização, a resistência e a reinvenção cotidiana.

No campo da saúde, para além do já destacado desmonte das políticas públicas e do predomínio de uma lógica urbana e biomédica, a pesquisa evidenciou o impacto direto das ausências institucionais sobre os modos de cuidar construídos nos próprios territórios. A escassez de serviços especializados, de transporte adequado e de profissionais com escuta sensível não apenas dificulta o acesso aos direitos, mas impõe às populações camponesas o

ônus de reinventar, cotidianamente, suas próprias redes de cuidado. Esse processo não pode ser compreendido como escolha voluntária ou romantizada, mas como resposta concreta à negação sistemática de direitos.

A teoria da determinação social da saúde encontrou correspondência direta nas experiências vividas nos territórios, pois o adoecimento ali se manifesta como expressão das condições históricas, sociais e territoriais da vida. Doenças evitáveis, dores persistentes, cansaço crônico, sofrimento psíquico e desgaste emocional acumulado revelam que a saúde não se separa da questão agrária, do trabalho, da renda, da moradia, do transporte e da segurança. A ausência do Estado, longe de ser neutra, produz desigualdades que atravessam corpos e relações, tornando a saúde um campo privilegiado de leitura da injustiça social.

Ao mesmo tempo, essas ausências institucionais dão origem a redes de cuidado comunitário que se tornam espaços potentes de produção de saúde. O cuidado compartilhado, sustentado por plantas medicinais, espiritualidade, acolhimento coletivo e práticas ancestrais, revela a existência de outras racionalidades de cuidado, que não se reduzem à técnica biomédica. Essas práticas articulam corpo, território, memória e vínculo, reafirmando que cuidar da terra é cuidar das pessoas, e que cuidar das pessoas é também cuidar do coletivo.

Nesse sentido, o cuidado assume caráter ético, econômico e político. Ele se organiza em torno da cooperação, da partilha de saberes e da responsabilidade mútua, configurando-se como resposta concreta às desigualdades estruturais. As experiências observadas demonstram que a produção de saúde nos territórios não ocorre apesar das contradições, mas no interior delas, como forma de resistência à lógica da exclusão e da mercantilização da vida.

A agroecologia, discutida ao longo do quinto capítulo, aparece integrada a essa compreensão ampliada de saúde e cuidado. Ela não se apresenta apenas como alternativa técnica ao modelo agrícola convencional, mas como prática social que reorganiza as relações entre trabalho, natureza e vida. Os quintais produtivos, as hortas, os roçados e as cozinhas se tornam espaços pedagógicos e terapêuticos, nos quais se produzem alimento, conhecimento, autonomia e pertencimento.

Essas práticas revelam uma racionalidade ambiental que reconhece a interdependência entre o humano e o não humano, entre processos biológicos, sociais e simbólicos. Ao mesmo tempo, a pesquisa evidencia o risco permanente de captura institucional da agroecologia, quando ela é descolada dos territórios e transformada em protocolo técnico, selo de mercado ou política pública desarticulada da vida concreta. Esse processo esvazia sua dimensão política e ameaça sua capacidade de questionar o sistema agroalimentar dominante.

A integração entre agroecologia, cuidado e saúde aponta para a potência das tecnologias sociais associadas ao trabalho coletivo e à organização de base. As sementes, nesse contexto, assumem forte simbolismo: são memória, ideia, tecnologia e projeto de futuro. Elas condensam saberes ancestrais, práticas de cuidado e estratégias de resistência, materializando formas de viver que não se subordinam integralmente à lógica do capital.

Ao evidenciar essas práticas, fica claro que a saúde, para os sujeitos camponeses participantes da pesquisa, não é uma abstração nem um serviço externo ao território. Ela é cultivada no cotidiano, nos gestos, na partilha e na luta, em meio às contradições que atravessam a vida camponesa. A existência dessas experiências, no entanto, não pode servir para naturalizar o abandono institucional. Outras formas de fazer saúde são possíveis, mas não podem depender apenas de sujeitos extraordinários ou de esforços isolados; a responsabilidade pelo cuidado com a vida deve ser assumida pelo Estado com a seriedade que o princípio da equidade exige.

O horizonte do Bem Viver atravessa os territórios como prática cotidiana, articulado às experiências concretas de cuidado, produção e organização da vida. Se expressa na recusa à mercantilização da terra, na centralidade do trabalho coletivo, na valorização dos saberes locais e na defesa da dignidade como princípio orientador da existência.

As vozes do território, reunidas no sexto capítulo, reconstituíram a memória coletiva das mulheres e das crianças como força de continuidade. São narrativas que denunciam as ausências do Estado, a precariedade dos serviços, a violência e o abandono institucional, mas que também anunciam futuros possíveis. Essas vozes ensinam outros tempos: o tempo do cuidado, o tempo da espera, o tempo da escuta e o tempo do sonho. É nessa temporalidade camponesa que o Bem Viver ganha corpo, não como promessa distante, mas como gesto cotidiano de resistência e invenção.

As mulheres aparecem como protagonistas centrais na sustentação da vida nos territórios. São elas que mantêm redes de cuidado, transmitem saberes, organizam práticas de saúde, alimentação e educação, e garantem a continuidade dos vínculos comunitários. Ao mesmo tempo, a pesquisa evidencia como a violência de gênero produz impactos profundos sobre a saúde coletiva, interrompendo processos de cuidado, silenciando saberes e fragilizando redes que historicamente se sustentam a partir da atuação feminina. Vista pela chave da determinação social da saúde, a violência deixa de ser evento privado ou individual e se revela como expressão de relações estruturais de poder que adoecem corpos, rompem vínculos e corroem territórios.

As crianças, por sua vez, aparecem como continuidade e horizonte. Suas presenças revelam tanto a negação de direitos quanto a potência do cuidado intergeracional. Elas aprendem observando, participando e convivendo, incorporando saberes que não se limitam à escola, mas se constroem na relação com a terra, com as pessoas e com o território. As narrativas sobre a infância mostram que o direito à saúde, ao cuidado e à dignidade se constrói no cotidiano, e que a ausência de políticas públicas específicas aprofunda desigualdades que marcam o início da vida.

Nesse contexto, retornam, de forma insistente, as perguntas que atravessam o trabalho e que foram formuladas ao longo do texto: como construir políticas públicas que não apenas permitam a continuidade dos saberes e fazeres das populações camponesas, mas que sejam moldadas por elas? Como deixar de apenas "incluir" os saberes populares para, de fato, reconhecê-los como fundantes de outras concepções de cuidado, saúde e educação? Como transformar a universalidade normativa dos direitos em acesso real nos territórios? Como enfrentar a contradição entre a presença formal do Estado e sua ausência concreta na vida cotidiana das comunidades?

Essas perguntas não se encerram nas considerações finais. Elas permanecem como chaves analíticas e políticas que orientam tanto a continuidade da pesquisa quanto a ação coletiva nos territórios. Ao evidenciar as tensões entre Estado e comunidades, entre saber técnico e saber popular, entre políticas públicas e práticas cotidianas, o trabalho mostra que o enfrentamento das desigualdades exige processos coletivos de práxis, nos quais a tomada de consciência se constrói no conflito, na organização e na luta.

O Bem Viver, nesse sentido, não se apresenta como solução pronta, mas como campo de disputa. Ele convive com contradições, limites e riscos de captura institucional, especialmente quando apropriado por discursos descolados dos territórios e das lutas concretas. Ainda assim, as experiências analisadas demonstram que há práticas em curso que apontam para outras formas de governar a vida, nas quais o cuidado, a cooperação e a justiça socioambiental se afirmam como princípios orientadores.

O que se evidencia, ao final deste percurso, é que a desigualdade no campo não se enfrenta apenas com políticas setoriais, programas fragmentados ou respostas pontuais. As experiências analisadas demonstram que as desigualdades são estruturais e se reproduzem a partir da forma como a terra, o trabalho, o cuidado, a educação e a saúde são organizados socialmente. Reformar as bases materiais da vida implica enfrentar o cerne da questão agrária

e reconhecer que, sem Reforma Agrária efetiva, não há horizonte sustentável de justiça social, de saúde coletiva ou de Bem Viver possível.

Nesse sentido, a pesquisa evidencia que as práticas populares de educação, saúde e cuidado do campo no Distrito Federal não são complementares ao modelo hegemônico de desenvolvimento, mas alternativas concretas a ele. Elas produzem saberes, organizam a vida coletiva e constroem respostas cotidianas às ausências do Estado. O Bem Viver emerge como síntese dessas práticas, integrando dimensões materiais, espirituais, afetivas e coletivas, e afirmando outras formas de relação com a terra, com o trabalho e com o tempo da vida.

Esses resultados decorrem diretamente da metodologia adotada. O contato prolongado com os territórios, a escuta atenta das narrativas, a valorização das experiências locais e a implicação da pesquisadora permitiram acessar dimensões da realidade que não se revelariam por meio de abordagens distanciadas. A escolha pela contradição como categoria analítica mostrou-se fundamental para evidenciar as tensões internas e externas que atravessam os territórios, evitando leituras simplificadoras e permitindo compreender a complexidade do enfrentamento das desigualdades.

Ao assumir a contradição como unidade de análise, o trabalho evidenciou as tensões entre Estado e comunidades, entre universalidade normativa e seletividade prática, entre saber técnico e saber popular, entre políticas públicas e vida cotidiana. Essas contradições não fragilizam a unidade do coletivo; ao contrário, constituem o tecido que a mantém viva. É nelas que se produzem diagnósticos, deslocamentos e possibilidades de reorganização da luta.

Ao reunir histórias de vida, práticas cotidianas e análises teóricas, o trabalho constrói uma narrativa que reconhece os territórios camponeses como espaços de produção de conhecimento, de cidadania e de futuro. As vozes das mulheres, das crianças, das famílias e das comunidades mostram que resistir no campo não é apenas sobreviver, mas afirmar outros modos de existir orientados pelo cuidado, pela coletividade e pela dignidade. As práticas populares de educação e saúde analisadas revelam que o Bem Viver não é uma abstração normativa, mas uma construção cotidiana, marcada por limites, contradições e disputas, mas também por potência e invenção.

Ao final, permanece a convicção de que nenhum projeto de país, de sustentabilidade ou de justiça social se sustenta onde a terra continua concentrada e a vida camponesa segue precarizada. A Reforma Agrária se afirma como condição estruturante para o acesso pleno à saúde, à educação e ao cuidado, não como favores do Estado, mas como direitos construídos e cultivados coletivamente. É nesse chão, feito de contradições, memórias, lutas e esperanças,

que se semeiam futuros possíveis e se reafirma o Bem Viver como horizonte político e ético da vida no campo.

REFERÊNCIAS

ABRAMOVAY, Ricardo. **Muito além da economia verde.** São Paulo: Abril; Planeta Sustentável, 2012.

ABRAMOVAY, Ricardo. **Paradigmas do capitalismo agrário em questão.** 2. ed. São Paulo: Edusp, 2007.

ABRAMOVAY, Ricardo; VEIGA, José Eli da. **Novas instituições para o desenvolvimento rural sustentável** – O caso do PRONAF. Brasília: IICA, 1999. Disponível em: https://repositorio.ipea.gov.br/server/api/core/bitstreams/ee48e357-a54c-43c9-b494-e7be59d77772/content Acesso em: 06 abr. 2025.

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver** – Uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária, Editora Elefante, 2016.

ACSELRAD, Henri. **Ambientalização das lutas sociais — o caso do movimento por justiça ambiental.** *Estudos Avançados*, v. 24, n. 68, p. 103–119, 2010. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ea/a/hSdks4fkGYGb4fDVhmb6yxk/?lang=pt . Acesso em: 22 mar. 2025.

ACSELRAD, Henri; MELLO, Cecilia Campello do Amaral; BEZERRA, Gustavo das Neves. **O que é justiça ambiental**. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2009.

ADASA – Agência Reguladora de Águas, Energia e Saneamento Básico do Distrito Federal. **Extratos de indeferimento de pedidos de outorga de uso de recursos hídricos subterrâneos** – SEI-GDF nº 3/2023; 4/2023; 5/2023 (processos 00197-00000595/2023-39; 00197-00000597/2023-28; 00197-00001083/2023-90). *Diário Oficial do Distrito Federal*, Brasília, DF, n. 61, p. 74, 29 mar. 2023. Disponível em: https://codhabservice.codhab.df.gov.br/cms/uploads/attachments/57dfaea65344ed3f21a449cf94b03ea7.pdf. Acesso em: 25 out. 2024.

ALENTEJANO, Paulo. **Terra**. In: CALDART et al (org.). Dicionário da Educação do Campo. São Paulo: Expressão Popular, 2012. p. 740-743.

ALENTEJANO, Paulo. **Trabalho no Campo**. In: CALDART et al (org.). Dicionário da Educação do Campo. São Paulo: Expressão Popular, 2012. p. 755-759.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livre", "castanhais do povo", faixinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. Alfredo Wagner Berno de Almeida. – 2.ª ed, Manaus: pgsca–ufam, 2008. 192 p.

ALMEIDA, Fernanda Teixeira Frade. **Conceito e prática de agroecologia para o MST**: a experiência do assentamento Cunha (Goiás). 2014. 132 f. Dissertação (Mestrado em Meio Ambiente e Desenvolvimento Rural) — Universidade de Brasília, Brasília, 2014. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/18148/1/2014_FernandaTeixeiraFradeAlmeida.pdf. Acesso em: 18 fev. 2025.

ALTIERI, Miguel A.; NICHOLLS, Clara I.; MONTALBA, Rene. Technological approaches to sustainable agriculture at a crossroads: an agroecological perspective. **Sustainability**, v. 9, n. 3, p. 349, 2017. DOI: 10.3390/su9030349. Disponível em: https://www.mdpi.com/2071-1050/9/3/349. Acesso em: 25 set. 2024.

ALTIERI, Miguel A.; TOLEDO, Víctor M. **La revolución agroecológica en Latinoamérica.** *SOCLA*, 2011. Disponível em: <https://www.ucm.es/data/cont/media/www/pag-104576/3.%20La%20revoluci%C3%B3n%20agroecol%C3%B3gica%20en%20Latinoam%C3%A9rica%20%28M%20iguel%20Altieri%20y%20Victor%20Toledo%29.pdf> Acesso em 11 jun. 2024

ALTIERI, Miguel. **Agroecologia:** As bases Científicas da Agricultura Alternativa, 2ª ed., Rio de Janeiro: FASE/PTA, 1989.

ALTVATER, Elmar. **O fim do capitalismo como o conhecemos.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ALVES, Camila Aloisio. O uso de narrativas biográficas em investigação: quais valores, posturas e métodos adotar? **Revista Portuguesa de Educação**, v. 33, n. 2, p. 279–294, 2020. DOI: 10.21814/rpe.16186. Disponível em: https://www.scielo.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0871-91872020000200279&lang=es Acesso em 18 jun. 2025.

ALVES, Luciana C.; LEITE, Iúri C.; MACHADO, Carla J. **Fatores associados à incapacidade funcional dos idosos no Brasil**: análise multinível. Revista de Saúde Pública, São Paulo, v. 44, n. 3, p. 468-478, 2010. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rsp/a/GxBCmd8NRTPSqMXNRH3vq3t/?format=html&lang=pt Acesso em 03 jun. 2025.

ALVES, Ribamar Nava. **Pedacinho de Chão.** In: Landless Voices: The Insurgency of the Dispossessed. Londres: Queen Mary University of London, [s.d.]. Disponível em: https://landlessvoices.qmul.ac.uk/vieira/archive-057de7.html?rd=LITTLEPL584&ng=p&sc=2&th=29&cd=&se=0. Acesso em: 23 out. 2025.

AMARANTE, Paulo. **Loucos pela vida**: a trajetória da reforma psiquiátrica no Brasil. 2. ed. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2017. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/s2xwj/pdf/amarante-9788575413357.pdf> Acesso em: 15 set. 2025.

AMARANTE, Paulo. **Saúde mental e atenção psicossocial.** Rio de Janeiro: Fiocruz, 2007. Disponível em: https://www.unirio.br/cchs/ess/Members/raquel.moratori/teorias-psicologicas/saude-mental-e-atencao-psicossocial/at_download/file Acesso em 28 mar. 2025.

AMARO, Rogério Roque. Desenvolvimento ou Pós-desenvolvimento? Des-Envolvimento e... Noflay! **Cadernos de Estudos Africanos**, 34 / 2017. Disponível em: <http://journals.openedition.org/cea/2335> Acesso em 07 de janeiro. 2023.

ANA CLÁUDIA (comp.). **Conspiração.** In: Landless Voices: The Insurgency of the Dispossessed. Londres: Queen Mary University of London, [s.d.]. Disponível em: https://landlessvoices.qmul.ac.uk/vieira/archive-0542ba.html?rd=CONSPIRA119&ng=p&sc=1&th=13&cd=&se=0. Acesso em: 14 out. 2025.

ANGROSINO, Michael. **Etnografia e observação participante**. Coleção Pesquisa Qualitativa. Porto Alegre: Artmed editora, 2009.

ARAÚJO, Saulo. **A cidade que respira cimento: Fercal tem ar impuro em 40% do ano**. Metrópoles, Brasília, 16 fev. 2020. Disponível em: https://www.metropoles.com/distrito-federal/a-cidade-que-respira-cimento-fercal-tem-ar-impuro-em-40-do-ano. Acesso em: 7 jan. 2025.

ARBOIT, Jaqueline; COSTA, Marta Cocco da; SILVA, Ethel Bastos da; COLOMÉ, Isabel Cristina dos Santos; PRESTES, Monique. Violência doméstica contra mulheres rurais: práticas de cuidado desenvolvidas por agentes comunitários de saúde. **Revista Saúde e Sociedade**. São Paulo, v.27, n.2, p.506-517, 2018. Disponível em: https://www.scielo.br/j/sausoc/a/XVKqD3PjhQPNLwLdqMwKWsm/abstract/?lang=pt Acesso em 12 out. 2024.

ARELARO, Lisete R. G. **Gestão Educacional**. In: CALDART et al (org.). Dicionário da Educação do Campo. São Paulo: Expressão Popular, 2012. p. 381 - 387.

ARRETCHE, Marta. **Trajetórias das desigualdades: como o Brasil mudou nos últimos cinquenta anos.** São Paulo: Editora Unesp, 2015.

ARROYO, Miguel G. **Outros sujeitos, outras pedagogias**. Petrópolis: Vozes, 2017.

ARROYO, Miguel; CALDART, Roseli S. **Por uma Educação do Campo**. Brasília: Ministério da Educação, 2004. Disponível em: https://educanp.weebly.com/uploads/1/3/9/9/13997768/por_uma_educao_do_campo.pdf Acesso em 11 jun. 2024.

ASSARÉ, Patativa do. **Cante lá que eu canto cá**. São Paulo: Editora Moderna, 1982. Disponível em: https://www.revistaprosaversoearte.com/patativa-do-assare-poemas/. Acesso em: 22 ago. 2025.

BARÃO, Marcus; RESEGUE, Mariana; LEAL, Ricardo (Coords.). **Atlas das Juventudes:** evidências para a transformação das juventudes. Plataforma Atlas das Juventudes, 2021. Disponível em: <https://atlasdasjuventudes.com.br/wp-content/uploads/2021/11/ATLAS-DAS-JUVENTUDES-2021-COMPLETO.pdf> Acesso em 09 jul. 2024.

BARBOSA, Daniela Pereira. O mito fundador de Brasília expresso em discursos patrimoniais: uma análise de processos de tombamento. Resgate: **Revista Interdisciplinar de Cultura**, v. 27, n. 1, p. 35–56, 2019. DOI: 10.20396/resgate.v27i1.8654751. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/resgate/article/view/8654751 Acesso em 22 abr. 2025.

BARBOSA, Givanilton de Araújo. Por uma educação antirracista na escola do campo. In: LOBATO, Glauber de Araujo Barroco (org.). **Educação e as Relações Étnico-Raciais – Volume 2**. Formiga (MG): Editora MultiAtual, 2021. p. 69–82. Disponível em: < https://educapes.capes.gov.br/bitstream/capes/600395/4/Educa%C3%A7%C3%A3o%20e%20as%20Rela%C3%A7%C3%B5es%20%C3%89tnico-Raciais%20-%20Volume%202.pdf> Acesso em jan. 2025.

BARBOSA, Rômulo Soares. A previdência social rural na Constituição de 1988: a perspectiva dualista da Contag**. Acta Sci. Human Soc**. Sci. Maringá, v. 30, n. 2, p. 129-136, 2008. Disponível em: https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/3192 Acesso em 16 jan. 2024.

BARRIENTOS, Carlos. Cosmovisões. In: DIAS, Alexandre Pessoa; BARRIENTOS, Carlos; CALDART, Roseli Salete; SOUZA, Cleide Maria de (orgs.). **Dicionário de Agroecologia e Educação.** São Paulo: Expressão Popular; Rio de Janeiro: Fiocruz, 2021. p. 128–132. Disponível em: https://agroecologia.org.br/wp-content/uploads/2021/11/dicionario_agroecologia.pdf. Acesso em: 15 set. 2024.

BARRIENTOS, Carlos. **Cosmovisões**. In: DIAS, Alexandre Pessoa; STAUFFER, Anakeila de Barros; MOURA, Luiz Henrique Gomes de; VARGAS, Maria Cristina (Orgs). Dicionário de Agroecologia e Educação. Fiocruz. Escola Politécnica de saúde Joaquim Venâncio. São Paulo e Rio de Janeiro: Editora Expressão Popular, 2021.

BEARD, John Robert; OFFICER, Alana; DE CARVALHO, Islene Araujo; SADANA, Ritu; POT, Anne Margriet; MICHEL, Jean-Pierre; LLOYD-SHERLOCK, Peter; EPPING-JORDAN, JoAnne; PEETERS, Gabriele; MURTAGH, Brendan; CHODOSH, Joshua. **The World report on ageing and health: a policy framework for healthy ageing**. *The Lancet*, London, v. 387, n. 10033, p. 2145–2154, 2016. Disponível em: https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(15)00516-4/supplemental Acesso em: 19 dez. 2025

BEAUVOIR, Simone de. **A velhice**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Tradução: Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980. Disponível em: https://we.riseup.net/assets/127566/Beauvoir%2C+Simone+O+Segundo+Sexo+vol+1.pdf Acesso em 11 jun. 2024.

BELO, Diego Carvalho. **O processo de formação dos acampamentos e seus impactos no desenvolvimento dos assentamentos de Reforma Agrária na região Norte Fluminense**. Dissertação (Mestrado em Políticas Sociais) – Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Campos dos Goytacazes, 2012. Disponível em: https://uenf.br/posgraduacao/politicas-sociais/wp-content/uploads/sites/11/2015/06/DIEGO-CARVALHAR-BELO.pdf Acesso em 12 ago. 2024.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.** São Paulo: Brasiliense, 1985. Disponível em: https://psicanalisepolitica.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/10/obras-escolhidas-vol-1-magia-e-tc3a9cnica-arte-e-polc3adtica.pdf Acesso em: 22 mar. 2025.

BÊRNI, Duilio de A.; FERNANDEZ, Brena Paula M. (Orgs.). **Métodos e Técnicas de Pesquisa**: modelando as ciências empresariais. São Paulo: Saraiva, 2012.

BERTOLINI, Valéria Andrade. **Para onde vai o rural no DF?** Análise de processos sócio espaciais ocorridos nas áreas rurais do Distrito Federal: de 1960 a 2000. 2015. Tese (Doutorado) — Universidade de Brasília. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/19775/1/2015_ValeriaAndradeBertolini.pdf Acesso em 23 nov. 2024.

BERTRAN, Paulo. **História da terra e do homem no planalto central** - Eco-história do Distrito Federal do Indígena ao Colonizador. Editora da Universidade de Brasília (UnB). Brasília, 2011. Disponível em: https://biblioteca.cl.df.gov.br/dspace/bitstream/123456789/1718/1/Texto%20integral%20%28PDF%29 Acesso em 12 nov. 2024.

BOFF, Leonardo. **Ética da vida:** a nova centralidade. Rio de Janeiro: Sextante, 2005. 176 p.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**: ética do humano – compaixão pela Terra. Petrópolis: Vozes, 1999. 199 p.

BOGO, Ademar. **A terra e seus guerreiros (O dia da absolvição de Zé Rainha).** In: Landless Voices: The Insurgency of the Dispossessed. Londres: Queen Mary University of London, [s.d.]. Disponível em: https://landlessvoices.qmul.ac.uk/vieira/archive-10cd68.html?rd=LANDANDI375&ng=p&sc=2&th=27&mt=13&se=0&cd=. Acesso em: 23 out. 2025.

BOGO, Ademar. **Marchar e vencer.** In: Landless Voices – The Landless Voices Project**.** Londres: Queen Mary University of London, [s.d.]. Disponível em: https://landlessvoices.qmul.ac.uk/vieira/archive-106ec0.html?ng=p&rd=TOMARCHA879&sc=2&se=0&th=27 Acesso em 12 set. 2025.

BOGO, Ademar. **O sonho e o tempo (Pelos 15 anos do MST)**. In: *Landless Voices: The MST and the Languages of Resistance*. Queen Mary University of London, 2001. Disponível em: https://landlessvoices.qmul.ac.uk/vieira/archive-10ac7f.html?rd=DREAMAND815&ng=p&sc=2&th=27&mt=13&se=0&cd=. Acesso em: 07 out. 2025.

BOGO, Ademar. **O sonho e o tempo (Pelos 15 anos do MST).** In: Landless Voices: The Insurgency of the Dispossessed. Londres: Queen Mary University of London, [s.d.]. Disponível em: https://landlessvoices.qmul.ac.uk/vieira/archive-10ac7f.html?rd=DREAMAND815&ng=p&sc=2&th=27&mt=13&se=0&cd=. Acesso em: 23 out. 2025.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/1222/bourdieu_dominacaomasculina.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em 29 jan. 2025.

BOURDIEU, Pierre. **A miséria do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1998.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Em nossas mãos**. In: *Outros escritos – A partilha da vida*. Disponível em: https://apartilhadavida.com.br/outros-escritos/?d=L1pfMjAyMw%3D%3D&m1dll_index_get=0. Acesso em: 22 ago. 2025.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é método Paulo Freire.** São Paulo: Brasiliense, 2006.

BRASIL. 2013b. **Lei nº 12.864/2013**. Modifica a Lei nº 8.080/90. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2013/lei/l12864.htm Acesso em: 04 de dezembro de 2022.

BRASIL. Agência Brasília. **Educação no Campo atende quase 25 mil estudantes em 80 escolas**. Brasília, 27 nov. 2022. Disponível em: <https://www.agenciabrasilia.df.gov.br/web/guest/topicos?delta=40&sort=createDate-&start=5&tag=ensino+m%C3%A9dio> Acesso em: 19 jun. 2025.

BRASIL. **Caderno de Respostas do MST**. Brasília: Secretaria-Geral da Presidência da República, 2013. Disponível em: https://www.gov.br/secretariageral/pt-br/centrais-de-conteudo/publicacoes/cadernos-de-respostas/caderno-de-resposta-mst/caderno-de-resposta-do-mst-on-line.pdf. Acesso em: 1 out. 2025.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: Senado Federal, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm Acesso em: 03 ago. 2024.

BRASIL. Distrito Federal. Secretaria de Estado de Educação. **Projeto Político-Pedagógico**: Escola Classe Estância do Pipiripau – Planaltina-DF. Brasília: SEDF, 2021. Disponível em: https://www.educacao.df.gov.br/wp-conteudo/uploads/2021/09/ppp_ec_estancia_do_pipiripau_planaltina.pdf. Acesso em: 20 jun. 2025.

BRASIL. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). **Portaria recria a Comissão Pedagógica Nacional do PRONERA**. Brasília, 11-out-2023. Disponível em: https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/noticias/portaria-recria-a-comissao-pedagogica-nacional-do-pronera. Acesso em: 16 out. 2025.

BRASIL. **Lei nº 13.465, de 11 de julho de 2017.** Dispõe sobre a regularização fundiária rural e urbana, sobre a liquidação de créditos concedidos aos assentados da Reforma Agrária, sobre a regularização fundiária no âmbito da Amazônia Legal, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 12 jul. 2017. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/L13465.htm. Acesso em: 1 jul. 2025.

BRASIL. **Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990.** Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 16 jul. 1990. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8069.htm Acesso em 29 abr. 2025.

BRASIL. **Lei nº. 4504/64**, de 30 de novembro de 1964. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l4504.htm Acesso em 22 de abril de 2022.

BRASIL. **Lei nº. 8.080/90**, de setembro de 1990. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8080.htm> Acesso em 04 de dezembro de 2022.

BRASIL. Ministério da Educação; Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP). **Ensino médio tem maior taxa de evasão da educação básica**. Agência Gov, 22 fev. 2024. Disponível em: https://agenciagov.ebc.com.br/noticias/202402/ensino-medio-tem-maior-taxa-de-evasao-da-educacao-basica. Acesso em: 16 out. 2025.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Portaria nº 3.071**, de 27 de dezembro de 2012. Redefine a composição e as atribuições do Grupo da Terra no âmbito do Ministério da Saúde. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2012/prt3071_27_12_2012.html Acesso em 06 de dezembro de 2022.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa. **Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo e da Floresta**. 1ª Edição. 1ª reimpressão. Brasília, 2013a.

BRASIL. **Portaria n° 719/2004**, de 16 de abril de 2004. Portaria de Criação do Grupo da Terra. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/pm_719_2004.pdf Acesso em 04 de dezembro de 2022.

BRAVO, Maria Inês Souza. **O cuidado e a integralidade:** por uma política do cotidiano. In: PINHEIRO, Roseni; MATTOS, Ruben Araújo de (orgs.). Cuidado: as fronteiras da integralidade. 3. ed. Rio de Janeiro: CEPESC; IMS/UERJ; Abrasco, 2017. p. 49-62. Disponível em: <https://lappis.org.br/site/wp-content/uploads/2017/12/livro-do-cuidado-3A-EDICAO.pdf> Acesso em 27 set. 2024.

BREDA, Tadeu. Do tradutor. In: ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução e notas de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária; Elefante, 2016. p. 9-13.

BREILH, Jaime. **Epidemiologia crítica**: ciência emancipadora e interculturalidade. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006. Disponível em: https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/3618/1/Breilh%2C%20J-CON-213-Epidemiologia%20Critica.pdf Acesso em: 1 ago. 2024.

BURIGO, André Campos; PORTO, Marcelo Firpo de Souza. **Trajetórias e aproximações entre a saúde coletiva e a agroecologia.** Saúde em Debate, Rio de Janeiro, v. 43, n. espec. 8, p. 248-262, dez. 2019. Disponível em: https://www.scielo.br/j/sdeb/a/Qsg8HMWDTqBPtgGys7Krm3P/?lang=pt. Acesso em: 28 out. 2025.

BURLÁ, Claudia; PESSINI, Leo; SIQUEIRA, José E.; NUNES, Rui. **Envelhecimento e doença de Alzheimer**: reflexões sobre autonomia e o desafio do cuidado. Revista Bioética, Brasília, v. 22, n. 1, p. 85-93, 2014. Disponível em: https://www.scielo.br/j/bioet/a/kjBjVtHF4qHT7s4VX5FtR8r/?format=html&lang=pt Acesso em 03 jun. 2025.

BUSSAB, Wilton; BOLFARINE, Heleno. **Elementos de amostragem**. São Paulo: Edgar Blucher, 2004.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero:** Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Robert Neil. Age-ism: another form of bigotry. **The Gerontologist**, Oxford, v. 9, n. 4, p. 243–246, 1969.

CACHADO, Rita. **Diário de campo**. Um primo diferente na família das ciências sociais. Revista Sociologia e Antropologia. Rio de janeiro, v.11.02: p. 551-572, mai. – ago., 2021. Disponível em: < https://www.scielo.br/j/sant/a/nXMB9xWnGZmbHNqGf6MM6Ts/abstract/?lang=pt> Acesso em maio de 2024.

Cadernos de Saúde Coletiva. Rio de Janeiro, 15 (2): 209 - 230, 2007.

CAIADO, Maria Célia Silva. **Estruturação intra urbana na região do Distrito Federal e entorno:** a mobilidade e a segregação socioespacial da população. Revista Brasileira de Estudos de População, Campinas, v. 22, n. 1, p. 55–88, ago. 2005. Disponível em: https://www.rebep.org.br/revista/article/view/254 Acesso em 07 de fev. 2025.

CALAZANS, Maria Julieta Costa. **Para compreender a educação do estado no meio rural**: traços de uma trajetória. In: THERRIEN, J.; DAMASCENO, M. N. Educação e escola no campo. Papirus, Campinas, 1993. p. 15–51.

CALDART, Roseli S. **Educação do Campo: gênese e sentido**. In: MOLINA, Mônica Castagna; JESUS, Sônia Meire Santos Azevedo de (orgs.). Contribuições para a construção de um projeto de Educação do Campo. Brasília, DF: Articulação Nacional "Por uma Educação do Campo", 2004. Coleção Por Uma Educação do Campo, n. 5. Disponível em: https://www.gepec.ufscar.br/publicacoes/livros-e-colecoes/livros-diversos/contribuicoes-para-a-construcao-de-um-projeto-de.pdf Acesso em 10 jan. 2025.

CALDART, Roseli Salete. **Agroecologia nas escolas de educação básica: fortalecendo a resistência ativa!** Nova Santa Rita: MST/RS, 2019. Disponível em: <https://cdn.biodiversidadla.org/content/download/162467/1213786/file/Agroecologia%20nas%20Escolas%20de%20Educa%C3%A7%C3%A3o%20B%C3%A1sica%20fortalecendo%20a%20resist%C3%AAncia%20ativa.pdf> Acesso em 12 de julho de 2025.

CALDART, Roseli Salete. **Educação do Campo e Agroecologia**. In: DIAS, Alexandre Pessoa; STAUFFER, Anakeila de Barros; MOURA, Luiz Henrique Gomes de; VARGAS, Maria Cristina (Orgs). Dicionário de Agroecologia e Educação. Fiocruz. Escola Politécnica de saúde Joaquim Venâncio. São Paulo e Rio de Janeiro: Editora Expressão Popular, 2021. p. 355-362. Disponível em: https://agroecologia.org.br/wp-content/uploads/2021/11/dicionario_agroecologia.pdf. Acesso em: 15 set. 2024.

CALDART, Roseli Salete. **Pedagogia do Movimento Sem Terra**. Petrópolis: Vozes, 2000. Disponível em: <https://ufrb.edu.br/educacaodocampocfp/images/livro-pedagogia-da-terra-mst.pdf>. Acesso em: 15 set. 2024.

CALDART, Roseli Salete. Sobre Educação do Campo. In: SANTOS, C. A. (Org.). **Educação do Campo:** campo, políticas públicas, educação. Coleção Por uma Educação do Campo, n.7. Brasília, Incra, MDA, 2008.

CALDART, Roseli Salete. **Sobre Educação do Campo**. In: SANTOS, C. A. (Org.). Educação do Campo: campo, políticas públicas, educação. Coleção Por uma Educação do Campo, n.7. Brasília, Incra, MDA, 2008.

CALDEIRA, Jorge. História da riqueza no Brasil. Cinco séculos de pessoas, costumes e governos. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2017.

CAMPOS, Clodoveu Ferraz dos. **Tralhas de um acampado.** In: *Landless Voices:* The Insurgency of the Dispossessed. Londres: Queen Mary University of London. Disponível em: <https://landlessvoices.qmul.ac.uk/vieira/archive-05f385.html?rd=CAMPDWEL970&ng=p&sc=1&th=49&cd=&se=0> Acesso em 14 out. 2025.

CAMPOS, Gastão Wagner de Sousa; DOMITTI, Ana Cecília. **Apoio matricial e equipe de referência: uma metodologia para gestão do trabalho interdisciplinar em saúde.** *Cadernos de Saúde Pública*, v. 23, n. 2, p. 399–407, 2007. Disponível em: https://www.scielo.br/j/csp/a/VkBG59Yh4g3t6n8ydjMRCQj/?format=pdf&lang=pt Acesso em 10 jan. 2025.

CANO, Ignácio. Nas trincheiras do método: o ensino da metodologia das ciências sociais no Brasil. **Sociologias**, dez 2012, vol.14, no.31, p.94-119

CANOFRE, Fernanda. **Lula repete Bolsonaro, e governo não compra terras para Reforma Agrária pelo terceiro ano seguido.** Repórter Brasil, 19 dez. 2023. Disponível em: https://reporterbrasil.org.br/2023/12/lula-repete-bolsonaro-reforma-agraria-zero-terras/. Acesso em: 22 mar. 2025.

CAPORAL, Francisco Roberto. **Princípios e perspectivas da agroecologia**. Pelotas: UFPel, 2011. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/consagro/files/2012/03/CAPORAL-Francisco-Roberto-AZEVEDO-Edisio-Oliveira-de-Princ%C3%ADpios-e-Perspectivas-da-Agroecologia.pdf> Acesso em 03 de outubro de 2024.

CAPORAL, Francisco Roberto; COSTABEBER, José Antonio. **Agroecologia e extensão rural:** contribuições para a promoção do desenvolvimento rural sustentável. Porto Alegre: UFRGS, 2004. Disponível: <http://www.cpatsa.embrapa.br:8080/public_eletronica/downloads/OPB2444.pdf> Acesso em 02 de outubro de 2024.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. **A brecha camponesa no sistema escravista** (1979). In: Camponeses brasileiros - Leituras e Interpretações Clássicas. Volume I. WELCH, Clifford A; MALAGODI, Edgard; CAVALCANTI, Josefa S. B.; WANDERLEY, Maria de Nazareth B. (Orgs.). NEAD. Editora Unesp. São Paulo, 2009.

CARMO, Elbson Araújo do. **Estado e políticas de habitação**: o caso de Brasília. 2022. 182 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) — Universidade de Brasília, Brasília, 2022. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/44428/1/2022_ElbsonAraujodoCarmo.pdf. Acesso em: 12 fev. 2025.

CARNEIRO, Fernando Ferreira et al. **Dossiê ABRASCO**: um alerta sobre os impactos dos agrotóxicos na saúde. Rio de Janeiro: EPSJV/Fiocruz; São Paulo: Expressão Popular, 2015.

CARNEIRO, Fernando Ferreira. **A Saúde no Campo**: das políticas oficiais à experiência do MST e de famílias de "bóias frias" em Unaí, Minas Gerais, 2005. UFMG – Escola de Veterinária. Tese. Belo Horizonte, 2007. 144 p.

CARNEIRO, Fernando Ferreira; BÚRIGO, André Campos; DIAS, Alexandre Pessoa. **Saúde no campo**. In: CALDART, Roseli Salete. et al. Dicionário da Educação do Campo. Rio de Janeiro: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio; São Paulo: Expressão Popular, 2012. p. 691-697.

CARNEIRO, Fernando Ferreira; TAMBELLINI, Anamaria Testa; SILVA, José Ailton da; BÚRIGO, André Campos; SÁ, Waltency Roque de; VIANA, Francisco Cecílio; BERTOLINI, Valéria Andrade. **A saúde das populações do campo**: das políticas oficiais às contribuições do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST).

CARNEIRO, Maria José (org.). **Ruralidades contemporâneas: modos de viver e pensar o rural na sociedade brasileira.** Rio de Janeiro: Mauad X / FAPERJ, 2012.

CARNEIRO, Maria José; CASTRO, Elisa Guaraná de. (Orgs.). **Juventude rural em perspectiva**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007. ISBN 978-85-7478-240-9. Disponível em: <https://www.gov.br/mda/pt-br/acervo-nucleo-de-estudos-agrarios/nead-outras-publicacoes-1/juventude-rural-em-perspectiva.pdf>. Acesso em: 15 set. 2024.

CARVALHO, Isabel Cristina de Moura**. Educação ambiental**: a formação do sujeito ecológico. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2017. Disponível em: <https://www.nepam.unicamp.br/download/educacao-ambiental-a-formacao-do-sujeito-ecologico/> Acesso em 18 mar. 2025.

CAVALCANTI, Mariana Moura. **Do barraco à casa:** tempo, espaço e valor(es) em uma favela consolidada. Rev. Bras. de Ciên. Soc. Vol. 24 nº 69. fevereiro/2009 Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/zdwmQ4hj8MTLkhYSJMS4QdS/?format=pdf&lang=pt Acesso em 19 fev. 2025.

CECÍLIO, Luiz Carlos de Oliveira. **As necessidades de saúde como conceito estruturante na luta pela integralidade e equidade na atenção em saúde.** In: PINHEIRO, Roseni; MATTOS, Ruben Araujo de (orgs.). *Os sentidos da integralidade na atenção e no cuidado à saúde.* Rio de Janeiro: IMS/ABRASCO, 2001. p. 113-126. Disponível em: https://lappis.org.br/site/wp-content/uploads/2017/12/sentidos-da-integralidade8edicao.pdf Acesso em 26 fev. 2025.

CHAUI, Marilena. **Brasil:** mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000. 104 p. Disponível em: <https://www.unijales.edu.br/library/downebook/id%3A470> Acesso em 28 de ago. 2024.

CLDF - CÂMARA LEGISLATIVA DO DISTRITO FEDERAL. **Ata circunstanciada da 27ª Sessão Extraordinária**, de 07 de agosto de 2024 (retificação lida em 08/08/2024). Brasília: CLDF, 2024. Disponível em: https://www.cl.df.gov.br/documents/5744407/29467296/AtaCIRC-027-EXTR%2Bde%2B07-08-2024.pdf/85db39c1-9811-7cbb-b840-c1c7b42bd29f?t=1723830501265&version=1.0. Acesso em: 1 out. 2025.

CODEPLAN – Companhia de Planejamento do Distrito Federal. **Agricultura familiar no DF:** dimensões e desafios**.** Brasília, 2015. Disponível em: https://www.codeplan.df.gov.br/wp-content/uploads/2018/02/Agricultura-Familiar-no-DF-Dimens%C3%B5es-e-Desafios.pdf Acesso em 29 fev. 2025.

CODEPLAN – Companhia de Planejamento do Distrito Federal. **Pesquisa Distrital por Amostra de Domicílios – PDAD 2021.** Brasília: GDF, 2022 (dados de 2021). Disponível em: https://www.codeplan.df.gov.br/pdad-2021-3/. Acesso em: 14 jun. 2025.

CODEPLAN – Companhia de Planejamento do Distrito Federal. **Pesquisa Distrital por Amostra de Domicílios (PDAD) Samambaia.** Brasília, 2015. Disponível em: http://www.codeplan.df.gov.br/wp-content/uploads/2018/02/PDAD-Samambaia-1.pdf. Acesso em: 14 dez. 2024.

CODEPLAN – Companhia de Planejamento do Distrito Federal. **Pesquisa Distrital por Amostra de Domicílios (PDAD) Paranoá.** Brasília, 2015. Disponível em: http://www.codeplan.df.gov.br/wp-content/uploads/2018/02/PDAD-Parano%C3%A1-1.pdf. Acesso em: 15 dez. 2024.

CODEPLAN – Companhia de Planejamento do Distrito Federal. **Plano Diretor de Ordenamento Territorial – Diagnóstico Consolidado.** Brasília: GDF, 2024 (em elaboração).

CODEPLAN. **Estudo urbano e ambiental da Região Administrativa da Fercal.** Brasília, 2018. Disponível em: https://www.codeplan.df.gov.br/wp-content/uploads/2018/02/Estudo-Urbano-Ambiental-Fercal.pdf. Acesso em: 7 jan. 2025.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (CPT). **Conflitos no Campo Brasil 2024**. Goiânia: CPT, 2025. Disponível em: https://cptnacional.org.br/wp-content/uploads/2025/04/CPT2024_ConflitosNoCampo-web.pdf. Acesso em: 21 mar. 2025.

CONNELL, Raewyn W.; MESSERSCHMIDT, James W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 241-282, jan. 2013. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ref/a/cPBKdXV63LVw75GrVvH39NC/?format=html&lang=pt. Acesso em: 26 out. 2025.

CORADIN, Lúcia; OLIVEIRA, João Batista de. Educação, ciência e democracia: desafios contemporâneos. **Revista Brasileira de Educação**, v. 29, p. 1-20, 2024. DOI: 10.1590/S1413-24782024290001. Disponível em: < https://www.scielo.br/j/sdeb/a/gycPvWrCCttmphpXxvgKRyb/?format=pdf&lang=pt> Acesso em 05 de jul. 2025.

CORALINA, Cora. **Aninha e suas pedras**. In: *Vintém de cobre: meias confissões de Aninha*. São Paulo: Global Editora, 1983. Disponível em: https://www.pensador.com/frase/MTg4NjYzNA/. Acesso em: 22 ago. 2025.

CORALINA, Cora. **Poema dos retalhos**. Disponível em: https://www.revistaprosaversoearte.com/cora-coralina-poema-dos-retalhos/. Acesso em: 22 ago. 2025.

COSTA, Alfredo Bruto da. **Conceito de pobreza**. In: Estudos de Economia, vol.IV, nº 3:275-294. 1984. Disponível em: <https://repositorio.ulisboa.pt/entities/publication/69196bb8-30e9-4220-9f64-574abf1e4ec5> Acesso em 19 mar. 2025.

COSTA, Leandro Araújo da. Estratégia Saúde da Família rural: uma análise a partir da visão dos movimentos populares do Ceará. **Revista Saúde Debate**. Rio de Janeiro, V. 43, N. Especial 8, p. 36-49, Dez 2019.

COTIAS, Paulo F. A. de Melo. **Formação socioeconômica e política da sociedade brasileira.** 1ª edição. Rio de Janeiro: SESES, 2019.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. **Stanford Law Review**, v. 43, n. 6, p. 1241–1299, 1991. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/1229039 Acesso em: 1 ago. 2025.

CRESWELL, John W. **Investigação qualitativa e projeto de pesquisa: escolhendo entre cinco abordagens.** São Paulo: Penso, 2014.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. **Revista USP**, São Paulo, n.75, p. 76-84, setembro/novembro 2007.

CZERESNIA, Dina; FREITAS, Carlos Machado (org.). **Promoção da saúde: conceitos, reflexões, tendências.** Rio de Janeiro: Fiocruz, 2003. ISBN 9788575410554. Disponível em SciELO Livros (2ª ed. 2009): https://books.scielo.org/id/m9xn5. Acesso em: 15 set. 2025.

CZERESNIA, Dina; MACIEL, Elvira; OVIEDO, Rafael. **Os sentidos da saúde.** Rio de Janeiro: Fiocruz, 2017. ISBN 9788575414330. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/8s5m4> Acesso em 06 de ago. 2024.

DALVAN. **Quero Terra.** São Paulo: Warner Music Brasil, 1982. Disponível em: https://www.letras.mus.br/dalvan/266322/. Acesso em: 23 out. 2025.

DANSA, Cláudia Valéria de Assis. et al. **Formação de educadoras(es) de EJA no Projeto Tecendo a Cidadania no Campo UnB-Pronera**: uma rede em que todos ensinam e aprendem. In: CERQUEIRA, T. C. S. et al. (org.). Cirandas, Saberes e Pesquisas em educação. Grupo de Pesquisa em Psicologia da Educação. Rio de Janeiro: Editora Lumine, 2016. pp. 259-298.

DANTAS, Candida M. B.; DIMENSTEIN, Magda.; LEITE, Jáder F.; MACEDO, João P. & BELARMINO, Victor H. (2020) **Território e determinação social da saúde mental em contextos rurais**: cuidado integral às populações do campo. Athenea Digital, 20(1), e2169. https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2169

DAS, Veena. **Vida e palavras: violência e sua descida ao ordinário.** Tradução de Emanuel Lisboa. São Paulo: Editora Unifesp, 2007.

DAVIS, Kingsley e MOORE, E. **Alguns princípios de estratificação**. In O. Velho et al. (org), Estrutura de Classes e Estratificação Social, Rio de Janeiro: Zahar Editores, pp.115-132, [1976 (1945)].

DE ANGELIS, Massimo. **The Beginning of History:** Value Struggles and Global Capital. London; Ann Arbor, MI: Pluto Press, 2007. Disponível em: <http://www.lamarre-mediaken.com/Site/COMS_630_files/Beginning%20of%20History.pdf> Acesso em 11 abr. 2025.

DEBERT, Guita Grin. **A reinvenção da velhice:** socialização e processos de reprivatização do envelhecimento. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

DEBERT, Guita Grin. **Gênero e envelhecimento**: novas e velhas desigualdades. Cadernos Pagu, Campinas, n. 47, p. 11–31, 2016.

DÉDALOS, Alana. **Abença.** São Paulo: [s.n.], 2020. Disponível em: http://letras.mus.br/alana-dedalos/abenca/. Acesso em: 23 out. 2025.

DEERE, Carmen Diana; LEÓN, Magdalena Gómez. **The gender asset gap: land ownership and women's rights in Latin America.** *Género y Sociedad*, v. 5, n. 2, p. 137–163, 2011. Disponível em: https://www.amherst.edu/media/view/92212/original/gender%20asset%20gap.pdf Acesso em: 24 abr. 2025.

DELGADO, Guilherme Costa. **Do capital financeiro na agricultura à economia do agronegócio:** mudanças cíclicas em meio século (1965–2012). Campinas: Editora da Unicamp, 2012. Disponível em: https://lume.ufrgs.br/handle/10183/245770 Acesso em 21 jun. 2025.

DIAS, Alexandre Pessoa; CARNEIRO, Fernando Ferreira. **Saúde das populações do campo, da floresta e das águas**. In: DIAS, Alexandre Pessoa; STAUFFER, Anakeila de Barros; MOURA, Luiz Henrique Gomes de; VARGAS, Maria Cristina (Orgs). Dicionário de Agroecologia e Educação. Fiocruz. Escola Politécnica de saúde Joaquim Venâncio. São Paulo e Rio de Janeiro: Editora Expressão Popular, 2021. p. 676-682.

DIAS, Cida. **Um novo jeito de educar.** In: MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA (MST). *Cantares da Educação do Campo.* Porto Alegre: ObservaEduCampo/Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2023. Disponível em: https://www.ufrgs.br/observaeducampors/wp-content/uploads/2023/06/MST_Cantares-da-Educacao-do-Campo.pdf. Acesso em: 06 out. 2025.

DIEGUES, Antonio Carlos. **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: Hucitec, 2000. Disponível em: <https://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/Etnoconservacao%20livro%20completo.pdf> Acesso em 02 de out. de 2024.

DINIZ, Simone Grilo et al. Violência obstétrica como questão para a saúde pública no Brasil: origens, definições, tipologia, impactos sobre a saúde materna, e propostas para sua prevenção. **J. Hum. Growth Dev.**, São Paulo, v. 25, n. 3, p. 377-384, 2015. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12822015000300019&lng=pt&nrm=iso . acessos em 24 ago. 2025.

DIOGO, Darcianne. **Operação contra grilagem de terras prende 11 pessoas em Sobradinho**. Correio Braziliense, Brasília, 2 jun. 2023. Disponível em:

https://www.correiobraziliense.com.br/cidades-df/2023/06/5099082-operacao-contra-grilagem-de-terras-prende-11-pessoas-em-sobradinho.html Acesso em: 12 maio 2025.

DISTRITO FEDERAL (Brasil). Secretaria de Desenvolvimento Urbano e Habitação. **Ocupação urbana década de 1950–1960** [mapa]. GEOINFODF/SIG/SEGETH, 2015. Disponível em: https://www.seduh.df.gov.br/mapas-2. Acesso em: 23 jun. 2025.

DISTRITO FEDERAL. **Despachos de indeferimento de regularização fundiária** – autos 00070-00002216/2022-72; 00070-00002363/2022-42; 00070-00002717/2022-59; 00070-00000313/2023-10; 00070-00001436/2022-89; 00070-00001445/2022-70 – Assentamento José Wilker / Polo de Cinema / Sobradinho-DF. *Diário Oficial do Distrito Federal*, Brasília, DF, 31 maio 2023, p. 20. Disponível em: https://www.sinj.df.gov.br/sinj/Diario/0b5768bf-c752-335b-a972-aaca70990276/DODF%20102%2031-05-2023%20INTEGRA.pdf. Acesso em: 25 out. 2024.

DISTRITO FEDERAL. **Diário Oficial do Distrito Federal, n.º 102, 31 maio 2023.** Disponível em: https://dodf.df.gov.br. Acesso em: jun. 2025.

DISTRITO FEDERAL. **Lei Complementar nº 986, de 3 de maio de 2021.** Dispõe sobre o licenciamento urbanístico de regularização fundiária – LURF, no Distrito Federal, e dá outras providências. *Diário Oficial do Distrito Federal*, Brasília, DF, n.º 82, p. 1, 4 maio 2021. Disponível em: https://www.cl.df.gov.br/LeiComp_986_2021.html. Acesso em: 1 jul. 2025.

DISTRITO FEDERAL. **Lei nº 5.803, de 10 de janeiro de 2017.** Dispõe sobre o Programa de Regularização Fundiária do Distrito Federal – Regulariza DF – e dá outras providências. *Diário Oficial do Distrito Federal*, Brasília, DF, n.º 7, p. 1–2, 11 jan. 2017. Disponível em: https://www.cl.df.gov.br/Lei_5803_2017.html. Acesso em: 1 jul. 2025.

DISTRITO FEDERAL. Secretaria de Agricultura (SEAGRI). **Ata da 16ª Reunião Ordinária do Conselho de Política Agrícola** (CPA). Brasília: GDF/SEAGRI, 2013. Disponível em: https://seagri.df.gov.br/documents/9481269/10873347/Ata-da-16a-Reuniao-Ordinaria-do-CPA.pdf. Acesso em: 1 out. 2025.

DISTRITO FEDERAL. SECRETARIA DE MEIO AMBIENTE. **Zoneamento Ecológico-Econômico do Distrito Federal (ZEE-DF): Matriz Socioeconômica – Características Fundiárias**. Brasília: GDF/SEMA, 2017. Disponível em: https://www.zee.df.gov.br/wp-content/uploads/2018/05/ZEEDF_CT02_Matriz-Socioeconomica_02-Caracteristicas-Fundiarias.pdf. Acesso em: 21 mar. 2025.

DISTRITO FEDERAL. Tribunal de Justiça do Distrito Federal e dos Territórios (TJDFT). **Acórdão nº 1135914**. Agravo de Instrumento nº 0717530-14.2017.8.07.0000. Relator: Des. Cesar Loyola. 2ª Turma Cível. Julgado em 31 out. 2018. Brasília: TJDFT, 2018.

DUPRAT, Deborah; TERENA, Eloy. O genocídio indígena atual. **Guarimã: Revista de Antropologia & Política,** Brasília, v. 2, n. 1, p. 86–92, jan./jun. 2021. ISSN 2675-9802. Disponível em: <https://ppg.revistas.uema.br/index.php/guarima/article/view/2645/2508> Acesso em 22 de junho de 2025.

DURKHEIM, Émile. **A divisão social do trabalho**. Volume II. Lisboa: Presença, 1977.

DUSSEL, Enrique. **Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión**. Madrid: Trotta, 2013.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia na América Latina 1**. Filosofia da Libertação. México: Edicol, 1977.

EMICIDA. **Dedo na ferida.** In: Criolo & Emicida – Ao Vivo (2013). São Paulo: Laboratório Fantasma, 2013. Disponível em: https://www.letras.mus.br/emicida/dedo-na-ferida/#album:criolo-e-emicida-ao-vivo-2013. Acesso em: 23 out. 2025.

ESCOBAR, Arturo. **Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds.** Durham: Duke University Press, 2018.

EVARISTO, Conceição. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Belo Horizonte: Nandyala, 2008. Disponível em: https://revistacult.uol.com.br/home/poema-vozes-mulheres-conceicao-evaristo/. Acesso em: 22 ago. 2025.

FABRINI, João Edmilson. Latifúndio e agronegócio: semelhanças e diferenças no processo de acumulação de capital. Dossiê. **Revista Pegada** – vol. 9 n.1. Junho/2008. Disponível em: https://revista.fct.unesp.br/index.php/pegada/article/view/1643 acesso em 23 maio 2025.

FABRINI, João Edmilson. **Os assentamentos de trabalhadores rurais sem terra do Centro-Oeste/PR enquanto território de resistência camponesa**. Tese de doutoramento em geografia. Faculdade de Ciência e Tecnologia. Universidade Estadual Paulista. Presidente Prudente, 2002. Disponível em: https://repositorio.unesp.br/entities/publication/082d28a2-2e7a-47f2-98d7-5270a3d59418 Acesso em 13 mar. 2025.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.

FEIFEL, Bianca. **Acampamento 8 de Março**: sem-terra comemoram 11 anos de resistência e luta pela Reforma Agrária. MST. Brasília, 27 mar. 2023. Disponível em: https://mst.org.br/2023/03/27/acampamento-8-de-marco-sem-terra-comemoram-11-anos-de-resistencia-e-luta-pela-reforma-agraria/ Acesso em: 1 jul. 2025.

FEIFEL, Bianca. **Acampamento 8 de Março**: Sem-terra comemoram 11 anos de resistência e luta pela Reforma Agrária. Disponível em: https://www.brasildefatodf.com.br/2023/03/27/acampamento-8-de-marco-sem-terra-comemoram-11-anos-de-resistencia-e-luta-pela-reforma-agraria Acesso em 09 de junho de 2023.

FEIFEL, Bianca. **Moradores do Acampamento 8 de Março, no DF, passam mal após exposição a agrotóxico pulverizado por fazendeiro**. Brasil De Fato. Brasília, 8 jan. 2025. Disponível em: https://www.brasildefato.com.br/2025/01/08/moradores-do-acampamento-8-de-marco-no-df-passam-mal-apos-exposicao-a-agrotoxico-pulverizado-por-fazendeiro/ Acesso em: 1 jul. 2025.

FENNER, André Luiz Dutra (coord.). **Saúde dos povos e populações do campo, da floresta e das águas**: a Fiocruz e sua atuação estratégica na temática de saúde e ambiente relacionada aos povos e populações do campo, da floresta e das águas. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2018.

FERNANDES, Bernardo Mançano. **A formação do MST no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2009.

FERNANDES, Bernardo Mançano. O golpe neoliberal e a questão agrária. **Relatório DATALUTA** Brasil, v. 18, p. 6-6, 2017.

FERNANDES, Bernardo Mançano. **Reforma Agrária no governo Cardoso e no governo Lula**: Desafios da geografia agrária. In: MEDEIROS, Rosa Maria Vieira; FALCADE, Ivanira. Tradição VersusvTecnologia: As novas territorialidades do espaço agrário brasileiro. Editora UFRGS. Porto Alegre, 2009b. p. 171 - 187.

FERNANDES, Bernardo Mançano (org.). **Campesinato e agronegócio na América Latina:** a questão agrária atual. São Paulo: CLACSO / Editora Expressão Popular, 2008. Disponível em: https://mst.org.br/download/campesinato-e-agronegocio-na-america-latina-a-questao-agraria-atual/# Acesso em 16 dez. 2025.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Talau, Rebecca. **Razões para mudar o mundo**: a Educação do Campo e a contribuição do PRONERA. Educ. Soc., Campinas, v. 38, nº. 140, p.545-567, jul.-set., 2017. Disponível em: https://www.scielo.br/j/es/a/XfFpNxPyMQ9z7QwbvL69KLp/?format=html&lang=pt Acesso em 11 maio 2025.

FERRARI, Márcio. **A economia dos Quilombos**. Revista Pesquisa FAPESP nº 242. Abril, 2016. p. 80-83. Disponível em: https://revistapesquisa.fapesp.br/a-economia-dos-quilombos/ Acesso em 15 jan. 2024.

FIGUEIREDO, Fábio Baqueiro. **História da África**. Brasília: Ministério da Educação. Secretária de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; Salvador: Centro de Estudos Afro Orientais, 2011. Disponível em: https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/libreria_cm_archivos/pdf_239.pdf Acesso em11 fev. 2024.

FIOCRUZ. Fundação Oswaldo Cruz. Ser Povos – Saúde, Cuidado e Ecologia de Saberes. Aula Aberta – **Ecologia de Saberes**: Dimensões Filosóficas e epistemológicas para a produção de conhecimentos. Fev. 2022. Disponível em: < https://ceara.fiocruz.br/serpovos/2022/02/15/ecologias-de-saberes/> Acesso em: 07 de março de 2023.

FIX, Mariana de Azevedo Barreto. **Financeirização e transformações recentes no circuito imobiliário no Brasil**. 2011. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Econômico) — Instituto de Economia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1tW2ZM4Q8tRRvWnJpquUCfNQPkbi6b-I-/view. Acesso em: 21 dez. 2024.

FIX, Mariana. **Considerações teóricas sobre a terra como puro ativo financeiro e o mercado imobiliário no processo de financeirização**. Revista de Economia Política, v. 39, n. 4 (157), p. 638-657, out./dez. 2019. DOI: 10.1590/0101-31572019-2954. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rep/a/skzsvNGRmRTNTN3wKsCzRNB/abstract/?lang=pt. Acesso em: 21 jul. 2025.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução: Roberto Machado. 8. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. **Capitalismo em debate:** uma conversa na teoria crítica. Tradução: Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2020.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001. Disponível em: https://nepegeo.paginas.ufsc.br/files/2018/11/Paulo-Freire-Educa%C3%A7%C3%A3o-como-pr%C3%A1tica-da-liberdade.pdf Acesso em 27 mar. 2024.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou Comunicação?** 8. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

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

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

FREITAS, Camila Garcia de; VASCONCELOS, Josimar Cunha; ROSAL, Louise Ferreira; MELO, Acácio Tarciso Moreira de. Saberes etnobotânicos sobre plantas medicinais na comunidade Nossa Senhora Aparecida, Assentamento Benedito Alves Bandeira, Acará-PA. **Ethnoscientia**, Rev. Bras. de Etnobiol. E Etnoecol. v. 7, n. 1, p. 1-18, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/ethnoscientia/article/view/10910> Acesso em: 27 set. 2024.

FREITAS, Décio. Palmares: **A guerra dos escravos**. Porto Alegre: Movimento, 1973.

FREITAS, Helana Célia de Abreu. **A construção da rede sócio-técnica de educação de assentados de Reforma Agrária**: o Pronera. Tese (Doutorado em Sociologia Política) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: 2007. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/90502 Acesso em 12 jan. 2025.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. 48ª edição. São Paulo: Global, 2003.

FRIGOTTO, Gaudêncio. Teoria e práxis e o antagonismo entre a formação politécnica e as relações sociais capitalistas. **Revista Trabalho, Educação e Saúde**. Rio de Janeiro, v. 7, suplemento, p. 67-82, 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tes/a/zQ8Gc4nzkz3y5kSfcxqdRZk/abstract/?lang=pt> Acesso em 05 fev. 2025.

GAIA, Marília Carla de Mello. **Saúde como prática da liberdade**: as práticas de famílias em um acampamento do MST e o desenvolvimento de estratégias de educação popular em saúde. 2005. Fundação Oswaldo Cruz, Belo Horizonte, 2005. Disponível em: https://arca.fiocruz.br/items/2d47eb9e-7e6b-45ae-8158-178166aa5256/full Acesso em 03 fev. 2024.

GARCIA, José Carlos. **A legitimidade da Luta pela terra**. In: CALDART et al (org.). Dicionário da Educação do Campo. São Paulo: Expressão Popular, 2012. p. 460 – 467.

GHESTI, Luiz Vicente. **Programa de assentamento dirigido do Distrito Federal – PAD/DF.** Uma realidade que superou o sonho. Brasília, 2009. Disponível em: http://www.coopadf.com.br/o-pad-df. Acesso em 15 dez. 2024.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 1999.

GIRALDO, Omar Felipe; ROSSET, Peter M. **Agroecology as a territory in dispute:** between institutionality and social movements. *The Journal of Peasant Studies*, v. 45, n. 3, p. 545–564, 2018. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/319399169_Agroecology_as_a_territory_in_dispute_between_institutionality_and_social_movements. Acesso em: 13 mar. 2025.

GODOIS, Abrão. **Um canto novo.** In: MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA (MST). *Cantares da Educação do Campo.* Porto Alegre: ObservaEduCampo/Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2023. Disponível em: https://www.ufrgs.br/observaeducampors/wp-content/uploads/2023/06/MST_Cantares-da-Educacao-do-Campo.pdf. Acesso em: 14 out. 2025.

GOMES, Lauro Barroso; DIAS, Jaqueline Evangelista; LAUREANO, Lourdes Cardozo; **Medicina Tradicional Brasileira**. In: DIAS, Alexandre Pessoa; STAUFFER, Anakeila de Barros; MOURA, Luiz Henrique Gomes de; VARGAS, Maria Cristina (Orgs). Dicionário de Agroecologia e Educação. Fiocruz. Escola Politécnica de saúde Joaquim Venâncio. São Paulo e Rio de Janeiro: Editora Expressão Popular, 2021. p. 483-489.

GOMES, Romeu; NASCIMENTO, Elaine Ferreira do; ARAÚJO, Fátima C. **Por que os homens buscam menos os serviços de saúde do que as mulheres? As explicações de homens com baixa escolaridade e homens com ensino superior.** *Cadernos de Saúde Pública*, v. 23, n. 3, p. 565–574, 2007. DOI: https://doi.org/10.1590/S0102-311X2007000300015 Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csp/a/rQC6QzHKh9RCH5C7zLWNMvJ/?lang=pt>

GONZÁLEZ REY, Fernando Luis. **Sujeito e subjetividade:** uma aproximação histórico-cultural. São Paulo: Thomson Learning, 2003.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere. Vol. 1: Introdução ao estudo da filosofia.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. Disponível em: https://rebeldesistematico.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/10/antonio-gramsci-cadernos-do-cc3a1rcere-vol-i.pdf. Acesso em: 18 mar. 2025.

GRISA, Catia; SCHNEIDER, Sergio (orgs.). **Políticas públicas de desenvolvimento rural no Brasil.** Brasília: Instituto Interamericano de Cooperação para a Agricultura (IICA), 2014. ISBN 978-92-9248-564-5.
Disponível em: https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/232410/000975223.pdf?sequence=1&isAllowed=y Acesso em: 25 out. 2024.

GRISA, Catia; SCHNEIDER, Sergio. Três gerações de políticas públicas para a agricultura familiar e formas de interação entre sociedade e Estado no Brasil. **Revista de Economia e Sociologia Rural,** Brasília, v. 52, supl. 1, p. 125-146, 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20032014000600007&lng=pt> Acesso em 06 de fev. 2025.

GRITTI, Silvana Maria. **Técnico em agropecuária**: servir à agricultura familiar ou ser desempregado da agricultura capitalista. 2007. 252 p. Tese (Doutorado em Educação),

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007. Disponível em: https://lume.ufrgs.br/handle/10183/10306 Acesso em 19 fev. 2024.

GROSSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo / sexismo epistêmico e os quatro genocídios / epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**. Volume 31 Número 1. Janeiro / Abril 2016.

GRZYBOWSKI, Cândido. **Escalada autoritária e esvaziamento da democracia**. Ibase, 2020. (artigo on-line). Disponível em: <https://ibase.br/escalada-autoritaria-e-esvaziamento-da-democracia/> Acesso em 08 de maio 2025.

GUDYNAS, Eduardo Andrés. **Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo.** América Latina en Movimiento, 2011. Disponível em: http://gudynas.com/publicaciones/articulos/GudynasBuenVivirGerminandoALAI11.pdf. Acesso em: 24 jul. 2025.

GUDYNAS, Eduardo. **Buen vivir**: germinando alternativas al desarrollo. América Latina en Movimiento, 2011. Disponível em: http://gudynas.com/publicaciones/articulos/GudynasBuenVivirGerminandoALAI11.pdf. Acesso em: 24 jul. 2025.

GUDYNAS, Eduardo**.** Buen Vivir: *Today's tomorrow*. **Development**, v. 54, n. 4, p. 441–447, 2011. Disponível em: https://gudynas.com/publicaciones/GudynasBuenVivirTomorrowDevelopment11.pdf

GUDYNAS, Eduardo; ACOSTA, Alberto. 2011. **El Buen Vivir más allá del desarrollo. Qué Hacer**, DESCO, Febrero/ Marzo, Lima. Disponível em: < https://www.gudynas.com/publicaciones/reportes/GudynasAcostaBuenVivirDesarrolloQHacer11.pdf> Acesso em 10 jun. 2025.

GUIMARÃES, António Sérgio. Raça, cor e outros conceitos analíticos. In: O. Pinho e L. Sansone (orgs), Raça. **Novas Perspectivas Antropológicas**, Salvador: ABA:EDUFBA, pp.63-82. 2008. Disponível em: https://books.scielo.org/id/3tqqd/pdf/pinho-9788523212254-04.pdf Acesso em 20 fev. 2024.

HAESBAERT, Rogério; PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A nova des-ordem mundial.** São Paulo: UNESP, 2006.

HARAWAY, Donna J. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. **Feminist Studies**, v. 14, n. 3, p. 575–599, 1988. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3178066?read-now=1&seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 8 maio. 2025.

HARAWAY, Donna. **Manifesto ciborgue:** ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz (Org.). Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. Disponível em: <https://vidaboa.redelivre.org.br/files/2018/03/ANTROPOLOGIA-DO-CIBORGUE.pdf?> Acesso em 14 set. 2024.

HARAWAY, Donna. **Staying with the trouble**: making kin in the Chthulucene. Durham: Duke University Press, 2016.

HARDING, Sandra. **The Feminist Standpoint Theory Reader**: Intellectual and Political Controversies. New York: Routledge, 2004.

HARVEY, David. **17 contradições e o fim do capitalismo**. Tradução: Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2016.

HARVEY, David. **O novo imperialismo**. São Paulo: Editora Loyola, 2004.

HERMAN, Judith Lewis. **Trauma and Recovery**: The Aftermath of Violence - from Domestic Abuse to Political Terror. New York: BasicBooks, 1992. Disponível em: https://beyondthetemple.com/wp-content/uploads/2018/04/herman_trauma-and-recovery-1.pdf Acesso em: 8 ago. 2025.

HERMAN, Judith. **Trauma and recovery**. New York: Basic Books, 1992. Disponível em: https://beyondthetemple.com/wp-content/uploads/2018/04/herman_trauma-and-recovery-1.pdf Acesso em 15 jul. 2025.

HOCHMAN, Gilberto; SILVA, Renato da. **Campanhas Públicas, Populações (Quase) Invisíveis**: endemias rurais e indígenas na saúde pública brasileira. In: TEIXEIRA, CC.; GARNELO, L. Saúde Indígena em perspectiva: explorando suas matrizes históricas e ideológicas [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2014, pp. 85-105. Coleção Saúde dos povos Indígenas.

HOLANDA, Frederico de. **O Espaço de Exceção: Brasília e seu território**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2018. Disponível em: https://www.observatoriodasmetropoles.net.br/wp-content/uploads/2018/04/O_ESPACO_DE_EXCECAO_Livro_completo.pdf Acesso em 19 jan. 2025.

HOLSTON, James. **A cidade modernista: uma crítica de Brasília e sua utopia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

HOLT-GIMENÉZ, Eric. **Campesino a Campesino**: Voces de Latino América, movimento campesino a campesino para La agricultura sustentable. Managua, 2008. p. 294. Disponível em: <https://revistas.ulusofona.pt/index.php/fluxoseriscos/article/view/7301/4315>Acesso em 09 jul. 2025.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003. Disponível em: https://www.trt13.jus.br/institucional/ejud/material-dos-cursos-e-eventos/anos-anteriores/cursos-de-2014/9-teoria-critica-e-direito-06-a-08-de-agosto/honneth-luta-por-reconhecimento.pdf Acesso em 02 ago. 2025.

HOOKS, bell. **Teaching to transgress**: education as the practice of freedom. New York: Routledge, 1994. Disponível em: <https://commons.princeton.edu/eng574-s23/wp-content/uploads/sites/348/2023/03/hooks-Teaching-to-Transgress.pdf> Acesso em 11 ago. 2024.

HUTCHINSON, Phil; READ, Rupert. **Reframing health care**: philosophy for medicine and human flourishing. In: FULFORD, K. W. M. et al. (eds.) Debates in Values-Based Practice: Arguments For and Against. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 69-84. DOI:

10.1017/CBO9781139855976.008. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/HUTRHC> Acesso em 10 jun. 2024.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Base territorial do Censo Demográfico 2022: malha municipal e setor censitário.** Rio de Janeiro: IBGE, 2023b. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/geociencias/organizacao-do-territorio/malhas-territoriais/25093-malhas.html. Acesso em: 6 ago. 2025.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico 2022:** setor censitário 530010805100448 – Acampamento José Wilker / Assentamento José Wilker – DF-335, Sobradinho II. Brasília, 2022. Disponível em: <https://geoftp.ibge.gov.br/cartas_e_mapas/mapas_para_fins_de_levantamentos_estatisticos/censo_demografico_2022/mapas_e_descritivos_de_setores_censitarios/DF/5300108/53001080510/MSR/530010805100400/d_530010805100400.pdf> Acesso em: 24 out. 2025.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Resultados do Censo 2022.** Rio de Janeiro: IBGE, 2023a. Disponível em: https://censo2022.ibge.gov.br/resultados. Acesso em: 6 ago. 2025.

IBGE. **Diferença cai em sete anos, mas mulheres ainda ganham 20,5% menos que homens**. Estatísticas sociais, 2019. Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/23924-diferenca-cai-em-sete-anos-mas-mulheres-ainda-ganham-20-5-menos-que-homens Acesso em 02 de novembro de 2021.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo demográfico 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2011.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Síntese de Indicadores Sociais**: Uma análise das condições de vida da população brasileira. Série Estudos e Pesquisas. Informação Demográfica e Socioeconômica. número 49. Rio de Janeiro, 2022.

IBGE. **Pesquisa Nacional de Saúde** – *PNS 2019*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2020. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/saude/9160-pesquisa-nacional-de-saude.html Acesso em 17 jun. 2025.

IBGE. **Síntese de Indicadores Sociais 2018:** uma análise das condições de vida da população brasileira. Rio de Janeiro: IBGE, 2018. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/media/com_mediaibge/arquivos/ce915924b20133cf3f9ec2d45c2542b0.pdf.> Acesso em: 15 set. 2025.

IBGE. **Síntese de Indicadores Sociais 2019:** uma análise das condições de vida da população brasileira. Rio de Janeiro: IBGE, 2019. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/media/com_mediaibge/arquivos/f1404e8068f13a84a53a9d0b7ca997e3.pdf.> Acesso em: 15 set. 2025.

IICA – Inter-American Institute for Cooperation on Agriculture. **2021 Annual Report.** San José: IICA, 2022. Disponível em: <https://apps.iica.int/SReunionesOG/Content/Documents/CE-2022/en/2a6d613c-7810-42d4-8ef4-28204d37ac18_wd741_2021_iica_annual_report.pdf>. Acesso em: 15 set. 2025.

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. **Histórico do INCRA.** Publicado em 30 nov. 2011. Disponível em: http://www.incra.gov.br/historico-do-incra. Acesso em: 14 out. 2024.

INESC – Instituto de Estudos Socioeconômicos. **Mapa das desigualdades socioespaciais do Distrito Federal.** Brasília: INESC, 2023. Disponível em: https://www.inesc.org.br/mapa-das-desigualdades-socioespaciais-do-distrito-federal/. Acesso em: 6 ago. 2025.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Atlas do Espaço Rural Brasileiro – Estrutura fundiária**. Rio de Janeiro: IBGE, 2020. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/apps/atlasrural/pdfs/02_00_Texto.pdf. Acesso em: 21 mar. 2025.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA – INCRA. **Assentamentos da Reforma Agrária brasileira: modalidades e implantação**. Brasília, 2020. Disponível em: https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/reforma-agraria/assentamentos Acesso em: 03 ago. 2025.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA – INCRA. **Manual de Operações do Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária** *(PRONERA)*. Brasília: INCRA, 2016. Disponível em: <https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/reforma-agraria/educacao/manual_pronera__18.01.16.pdf> Acesso em: 16 out. 2025.

IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. **Desigualdade de renda no Brasil: volume 1.** Brasília: IPEA, 2017. Disponível em: https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/3249/1/Desigualdade%20de%20renda%20no%20Brasil%20-%20v.%201.pdf. Acesso em: 11 ago. 2025.

IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. **Saneamento rural no Brasil.** Brasília: IPEA, 2021. Disponível em: https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/11979/1/TD_2875_web.pdf. Acesso em: 11 ago. 2025.

IPEA – PEREIRA, Caroline Nascimento; CASTRO, César Nunes de. Educação: contraste entre o meio urbano e o meio rural no Brasil. **Boletim Regional Urbano e ambiental**. 21 | jul.-dez. 2019.

IPEDF – Instituto de Pesquisa e Estatística do Distrito Federal. **PDAD Ampliada 2023–2024: Pesquisa Distrital por Amostra de Domicílios.** Brasília: IPEDF/Codeplan, 2024. Disponível em: https://www.ipe.df.gov.br/publicacoes-pdad-ampliada/. Acesso em: 6 ago. 2025.

IPEDF – Instituto de Pesquisa e Estatística do Distrito Federal. **Atlas do Distrito Federal.** Brasília: IPEDF/Codeplan, 2020. Disponível em: https://www.ipe.df.gov.br/publicacoes-atlas/. Acesso em: 6 ago. 2025.

IPEDF – Instituto de Pesquisa e Estatística do Distrito Federal. **Evolução do Índice de Vulnerabilidade Social do Distrito Federal: 2018–2021.** Brasília: DIPOS/IPEDF/Codeplan, mar. 2024. Disponível em: https://www.ipe.df.gov.br/documents/d/ipedf/relatorio-evolucao-do-indice-de-vulnerabilidade-df-2018-2021-pdf. Acesso em: 6 ago. 2025.

Janeiro: Imprensa Oficial, 1993. IPEAFRO. Disponível em: https://ipeafro.org.br/acervo-digital/leituras/acesso-rapido/ Acesso em jan. 2025.

JOSÉ, Flávio. **Filho do Dono**. [Música]. Composição: Petrúcio Amorim. Álbum: Filho do Dono, 1996. Gravadora: LBC Gravações. ℗ 1996 LBC Gravações. Disponível em: https://open.spotify.com/track/7auGcE3hWufyQO8LMI66tU / https://www.letras.mus.br/flavio-jose/306921/. Acesso em: 14 out. 2025

JOVCHELOVITCH, Sandra; BAUER, Martin W. Entrevista narrativa. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George (Orgs.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático.** Petrópolis: Vozes, 2002. p. 90–113. Disponível em: https://ia601307.us.archive.org/29/items/BAUERM.W.GASKELLG.PesquisaQualitativaComTextoImagemESom/BAUER%2C%20M.W.%3B%20GASKELL%2C%20G.%20Pesquisa_Qualitativa_Com_Texto_Imagem_e_Som.pdf Acesso em 19 out. 2024.

JUNGES, José Roque; BARBIANI, Rosângela; SOARES, Natália de Ávila; FERNANDES, Raquel Brondísia Panizzi; LIMA, Marília Schreck. Saberes populares e cientificismo na estratégia saúde da família: complementares ou excludentes? **Revista Ciência & Saúde Coletiva**, 16(11). p. 4327- 4335, 2011.

KISHIMOTO, TIZUKO MORCHIDA. **O brincar e suas teorias.** São Paulo: Pioneira, 2011.

KROPF, Simone Petraglia. Endemias rurais, saúde e desenvolvimento: Emmanuel Dias e a construção de uma rede de aliados contra a doença de Chagas. Revista Ciência & Saúde Coletiva, 21(11):3621-3629, 2016. Disponível em: https://www.scielo.br/j/csc/a/WwwNBHvfsn5kF75cPfpzkgL/?lang=pt Acesso em 27 out. 2024.

LAGUM. **Fale mais.** In: *Coisas da geração.* [S. l.]: Sony Music Entertainment, 2022. Disponível em: https://www.letras.mus.br/lagum/fale-mais/. Acesso em: 14 out. 2025.

LANGDON, Esther Jean; GARNELO, Luiza. **Saúde dos povos indígenas:** reflexões sobre antropologia participativa. Rio de Janeiro: Editora ContraCapa / Associação Brasileira de Antropologia, 2004. Disponível em: < https://www.abant.org.br/files/5_00180776.pdf> Acesso em 09 abr. 2025.

LANGDON, Esther Jean; WIIK, Flávio Braune. Antropologia, saúde e doença: uma introdução ao conceito de cultura aplicado às ciências da saúde. **Rev. Latino-Am. Enfermagem** 18(3):[09 telas] mai-jun 2010. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rlae/a/5RwbrHQkrZ4X7KxNrhwvjTB/?format=pdf&lang=pt Acesso em: 1 jan. 2025.

LAVE, Jean; WENGER, Etienne. **Situated Learning:** Legitimate Peripheral Participation. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória.** Campinas: Editora da Unicamp, 1990. Disponível em: <https://www.mprj.mp.br/documents/20184/151138/le_goff.pdf> Acesso em 26 mar. 2025.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. Tradução: Rubens Eduardo Frias. 5. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

LEFEBVRE, Henri. **The Production of Space.** Oxford: Blackwell, 1991. Disponível em: https://iberian-connections.yale.edu/wp-content/uploads/2020/04/The-production-of-space-by-Henri-Lefebvre-translated-by-Donald-Nicholson-Smith.pdf. Acesso em: 29 mar. 2025.

LEFF, Enrique. **Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/389945224_RACIONALIDADE_AMBIENTAL. Acesso em: 23 mar. 2025.

LEITE, Jaciara Oliveira; MARTINS, Leila Chalub. **Infância camponesa:** interações entre corpo, natureza, trabalho e cultura. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DO ESPORTE; CONGRESSO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DO ESPORTE, 7., 2017, Goiânia. Goiânia: Colégio Brasileiro de Ciências do Esporte, 2017. Disponível em: http://congressos.cbce.org.br/index.php/conbrace2017/7conice/paper/viewFile/10063/4866. Acesso em: 23 ago 2025.

LEITE, Sergio Pereira. **Crédito Rural**. In: CALDART et al (org.). Dicionário da Educação do Campo. São Paulo: Expressão Popular, 2012. p. 170-178.

LIMA, Suzana Maria Valle; VIEIRA, Luís F.; CASTRO, Antônio M. G.; SARMENTO, Eduardo P. M. **Juventude rural e as políticas e programas de acesso à terra no Brasil:** recomendações para políticas de desenvolvimento para o jovem rural. Brasília: MDA, 2013. (NEAD Estudos, 25). ISBN 978-85-8354-005-2. Disponível em: <https://www.gov.br/mda/pt-br/acervo-nucleo-de-estudos-agrarios/nead-estudos-1/2-juventude-rural-e-as-politicas-e-programas-de-acesso-a-terra-no-brasil.pdf> Acesso em 02 de mar. 2024.

LIMA, Suzana Maria Valle; VIEIRA, Luís Fernando; CASTRO, Antônio Maria Gomes de. **Juventude rural e as políticas e programas de acesso à terra no Brasil**: recomendações para políticas de desenvolvimento para o jovem rural. Brasília: MDA/NEAD, 2013. Disponível em: https://www.gov.br/mda/pt-br/acervo-nucleo-de-estudos-agrarios/nead-estudos-1/2-juventude-rural-e-as-politicas-e-programas-de-acesso-a-terra-no-brasil.pdf. Acesso em 02 mar 2025

LOBO, Carolina. **Ação Mulher no Campo leva serviços à população do assentamento José Wilker**. Agência Brasília, novembro de 2022. Disponível em: https://www.agenciabrasilia.df.gov.br/2022/11/18/acao-mulher-no-campo-leva-servicos-a-populacao-do-assentamento-jose-wilker/ Acesso em 10 de junho de 2023.

LOIOLA, Catarina; FERRAZ, Ian. **Oficializada, Arapoanga terá creche, escola, UPA e Restaurante Comunitário**. Agência Brasília. Brasília, 10 nov. 2023. Disponível em: https://www.agenciabrasilia.df.gov.br/w/oficializada-arapoanga-tera-creche-escola-upa-e-restaurante-comunitario. Acesso em: 7 jan. 2025.

LOPES NETO, Antônio Augusto; LOPES, Isabel de L.; FEITAL, Auxiliadora. **Caderneta Agroecológica e Feminismo**: o que os quintais produtivos da Zona da Mata têm a nos dizer. IX Congresso Brasileiro de Agroecologia. Cadernos de Agroecologia – vol. 10, Nº 3 de 2015.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio — uma leitura das teses "Sobre o conceito de história".** São Paulo: Boitempo, 2005. Disponível em:

https://api.pageplace.de/preview/DT0400.9788575592793_A26241080/preview-9788575592793_A26241080.pdf. Acesso em: 23 mar. 2025.

MAIA, João Marcelo Ehlert**.** A imaginação da terra: o pensamento brasileiro e a condição periférica. ***Tempo Social***, São Paulo, v. 25, n. 2, p. 79–97, nov. 2013. DOI: 10.1590/S0103-20702013000200005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ts/a/W7f4dYgpZHQyPczptzBc7wt/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 28 set. 2024

MAIA, Jorge Sobral da Silva. Sistema Político, Desigualdades Sociais no Campo e o Papel da Educação. Cadernos de Pesquisa: **Pensamento Educacional**, Curitiba, v. 10, n. 26, p.118-138 set./dez. 2015.

MAPA DE CONFLITOS. **Trabalhadores rurais sem-terra reivindicam o encaminhamento de terras para Reforma Agrária no DF**. Rio de Janeiro: ENSP/Fiocruz, 2004-2013. Disponível em: https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/df-trabalhadores-rurais-sem-terra-reivindicam-o-encaminhamento-de-terras-para-reforma-agraria/ Acesso em: 1 out. 2025.

MARTÍNEZ ALIER, Joan. **O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração.** São Paulo: Editora Contexto, 2007. ISBN 978-85-7244-322-7.

MARTINS, José de Souza. **A política do Brasil lúmpen e místico.** São Paulo: Contexto, 2013. ISBN 9788572447744.

MARTINS, José de Souza. **A sociedade vista do abismo:** novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais. Petrópolis: Vozes, 2002.

MARTINS, José de Souza. **O cativeiro da terra.** São Paulo: Contexto, 2010.

MARTINS, José de Souza. **Os camponeses e a política no Brasil**. 5ª edição. Editora Vozes. Petrópolis, 1995.

MARTINS, José de Souza. **Os camponeses e a política no Brasil: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político.** Petrópolis: Vozes, 1981.

MARX, Karl. **Grundrisse: manuscritos de 1857–1858.** São Paulo: Boitempo, 2011. Disponível em: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/208/o/Karl_Marx_-_Grundrisse_%28boitempo%29_completo.pdf. Acesso em: 22 out. 2025.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos.** São Paulo: Boitempo, 2004. Disponível em: https://jadirantunes.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/04/karl-marx-manuscritos-econc3b4mico-filosc3b3ficos-boitempo.pdf Acesso em: 20 mar. 2025.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013. Disponível em: https://redept.com.br/uploads/biblioteca/MARX,_Karl._O_Capital_._vol_I_._Boitempo_._.pdf. Acesso em: 28 jun. 2025.

MATEUS, Kergilêda Ambrosio de Oliveira; MONTRONE, Aida Victória Garcia. Os movimentos de cultura e educação popular: escritas de uma História. **Revista Práxis Educacional**, Vitória da Conquista, v. 13, n. 24, p. 202-218, jan./abr. 2017.

MATIELO, Etel; ZULIANI, Mercedes Queiroz. **Práticas e saberes em educação e saúde da população do campo**. In: DIAS, Alexandre Pessoa; STAUFFER, Anakeila de Barros; MOURA, Luiz Henrique Gomes de; VARGAS, Maria Cristina (Orgs). Dicionário de Agroecologia e Educação. Fiocruz. Escola Politécnica de saúde Joaquim Venâncio. São Paulo e Rio de Janeiro: Editora Expressão Popular, 2021. p. 609-616.

MATTEI, Lauro. A Política Agrária no governo FHC (1995 – 2002): A Reforma Agrária de Mercado. In: MATTEI, Lauro (org). **Reforma Agrária no Brasil**: Trajetórias e dilemas. Florianópolis: Editora Insular, 2017.

MAZALLA NETO, Wilon; BERGAMASCO, Sonia Maria Pessoa Pereira. **A experiência agroecológica e o fortalecimento da racionalidade camponesa na relação com a natureza**. In. DELGADO, Guilherme Costa; BERGAMASCO, Sonia Maria Pessoa Pereira. Agricultura familiar brasileira: Desafios e perspectivas de futuro. Secretaria especial de agricultura e do desenvolvimento agrário. Brasília, 2017.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra.** Lisboa: Antígona, 2016. 288 p. ISBN 9789726082701. Disponível em: https://www.ppgcspa.uema.br/wp-content/uploads/2020/11/MBEMBE-Achille.-Cr%C3%ADtica-da-raz%C3%A3o-negra1.pdf

MEC. Ministério da Educação. **Novo Pronacampo** – Educação do Campo, das Águas e das Florestas. Brasília: MEC, 2025. Disponível em: https://www.gov.br/mec/pt-br/novo-pronacampo. Acesso em: 16 out. 2025.

MEDEIROS, Leonilde Servolo de. **Latifúndio**. In: CALDART et al (org.). Dicionário da Educação do Campo. São Paulo: Expressão Popular, 2012. p. 445-451.

MEINERZ, Carla Beatriz. Grupos de Discussão: uma opção metodológica na pesquisa em educação. **Educação & Realidade**, vol. 36, núm. 2, mayo-agosto, 2011, pp. 485-504. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011.

MEIRELES, Cecília. **Ou isto ou aquilo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964. Disponível em: https://www.pensador.com/poema_ou_isto_ou_aquilo_cecilia_meireles/. Acesso em: 22 ago. 2025.

MENDONÇA, Marcelo Rodrigues; THOMAZ JÚNIOR, Antônio. **Classe trabalhadora no campo, classes sociais e unicidade orgânica do trabalho**: os povos Cerradeiros na luta por um território livre. Observatório Geográfico América Latina. 2004.

MENESES, Maria Paula. **Desafios à descolonização epistémica:** práticas, contextos e lutas para além das fraturas abissais. Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar, São Carlos, v. 10, n. 3, p. 1067–1097, 2020. Disponível em: https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/1007. Acesso em: 10 set. 2024

Meneses, Maria Paula. Epistemologias do Sul. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 5-10, 2008. Disponível em: https://journals.openedition.org/rccs/689. Acesso em: 28 out. 2025. DOI: https://doi.org/10.4000/rccs.689

MENESES, Maria Paula. **Os desafios do Sul**: traduções interculturais e interpolíticas entre saberes multi-locais para amplificar a descolonização da educação. In: MONTEIRO, Bruno

A. P. et al. (org.). Decolonialidades na educação em ciências. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2019. p. 20–43. Disponível em: <https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/95789/1/Os%20desafios%20do%20Sul_traducoes%20interculturais.pdf> Acesso em: 19 ago. 2024.

MERHY, Emerson Elias. **O ato de cuidar**: a alma dos serviços de saúde. In: BRASIL. Ministério da Saúde**.** *Ver-SUS Brasil: caderno de textos.* Brasília: Ministério da Saúde, 2004. p. 108–137. (Série B. Textos Básicos de Saúde). Disponível em: <https://www.nescon.medicina.ufmg.br/biblioteca/imagem/2103.pdf> Acesso em 02 de ago. 2024.

MERHY, Emerson Elias. **Saúde: a cartografia do trabalho vivo**. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 2006.

MERHY, Emerson Elias; FEUERWERKER, Laura C. M.; CECCIM, Ricardo B. Educación permanente en salud: una estrategia para intervenir en la micropolítica del trabajo en salud. **Salud Colectiva**, v. 2, n. 2, p. 147–160, 2006. Disponível em: https://www.scielo.org.ar/pdf/sc/v2n2/v2n2a04.pdf. Acesso em: 25 set. 2025.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: **O lado mais escuro da modernidade**. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 32 n° 94 junho/2017.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias Locais/Projetos Globais** – Colonialidade, Saberes Subalternos e Pensamento Liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa social:** teoria, método e criatividade. 23. ed. Petrópolis: Vozes, 2006. ISBN 9788532633449. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/franciscovargas/files/2012/11/pesquisa-social.pdf> Acesso em: 15 set. 2024.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Violência contra idosos**: o avesso do respeito à experiência e à sabedoria. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2003. Disponível em: <https://fiapam.org/wp-content/uploads/2013/12/Violencia-contra-idosos.pdf> Acesso em 04 jun. 2025.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Análise qualitativa: teoria, passos e fidedignidade. **Ciência & Saúde Coletiva**, 17(3):621-626, 2012.

MINAYO, Maria Cecília de Souza; COIMBRA JÚNIOR, Carlos E. A. (Orgs.). **Antropologia, saúde e envelhecimento**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2002. Disponível em: https://static.scielo.org/scielobooks/d2frp/pdf/minayo-9788575413043.pdf Acesso em 04 jun. 2025.

MINAYO, Maria Cecília de Souza; SOUZA, Edinilsa Ramos de (orgs.). **Violência sob o olhar da saúde**: infrapolítica da contemporaneidade brasileira. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2003. 284 p. ISBN 8575410288. EISBN 9786557081150. DOI: 10.7476/9786557081150. Disponível em: https://books.scielo.org/id/3ww26. Acesso em: 24 set. 2024.

MIRANDA, Thaís; UMBELINO, Thaís. **GDF amplia videomonitoramento com instalação de novas câmeras no Sol Nascente/Pôr do Sol**. Agência Brasília. Brasília, 9 jan. 2025.

Disponível em: https://www.agenciabrasilia.df.gov.br/w/gdf-amplia-videomonitoramento-com-instalacao-de-novas-cameras-no-sol-nascente-por-do-sol. Acesso em: 7 jan. 2025.

MOLINA, Mônica Castagna. **A Contribuição do Pronera na Construção de Políticas Públicas de Educação do Campo e Desenvolvimento**. Tese de doutorado. Universidade de Brasília – Centro de Desenvolvimento Sustentável (CDS). Brasília: nov. 2003.

MOLINA, Mônica Castagna. **Educação do Campo e pesquisa:** questões para reflexão. Brasília: MDA, 2006. Disponível em: https://educanp.weebly.com/uploads/1/3/9/9/13997768/educao_do_campo_e_pesquisa_-__questes_para_reflexo.pdf. Acesso em: 1 ago. 2025.

MONTERO, Maritza. **Hacer para transformar**: el método en la psicología comunitaria. Buenos Aires: Paidós, 2006. Disponível em: < https://fre.uy/a/f54158fa/Hacer_Transformar_M_Montero.pdf> Acesso em 19 de fev. 2025.

MONTERO, Maritza. **Teoría y práctica de la psicología comunitaria**. Buenos Aires: Paidós, 2003. Disponível em: <https://centrodocumentacion.psicosocial.net/wp-content/uploads/2002/01/montero-m-teoria-y-practica-de-psicologia-comunitaria_1parte.pdf.> Acesso em: 8 ago. 2025.

MORAES, Fernanda Corrêa de. SORRENTINO, Marcos. **Agroecologia, Movimentos Sociais e Bem Viver**. In: SORRENTINO, Marcos; RAYMUNDO, Maria Henriqueta Andrade; PORTUGAL, Simone; MORAES, Fernanda Corrêa de; SILVA, Rafael Falcão da. (orgs). Educação, agroecologia e bem viver: transição ambientalista para sociedades sustentáveis. Piracicaba, SP: MH-Ambiente Natural, 2017. 345 p.

MORAES, Fernanda Corrêa de; BATTAINI, Vivian; SACCONI, Laura Vidotto; CARVALHO, Tomás Mauricio Almeida; PAZ, Suzani Maria Rodrigues da; SORRENTINO, Marcos. **Movimento Educador "Ecossocialismo e Bem Viver"**. In: SORRENTINO, Marcos; RAYMUNDO, Maria Henriqueta Andrade; PORTUGAL, Simone; MORAES, Fernanda Corrêa de; SILVA, Rafael Falcão da. (orgs). Educação, agroecologia e bem viver: transição ambientalista para sociedades sustentáveis. Piracicaba, SP: MH-Ambiente Natural, 2017. 345 p.

MORAES, Fernanda Corrêa de; SORRENTINO, Marcos. **Agroecologia, movimentos sociais e bem viver**. In: SORRENTINO, Marcos; RAYMUNDO, Maria Henriqueta Andrade; PORTUGAL, Simone; MORAES, Fernanda Corrêa; SILVA, Rafael Falcão da (orgs.). Educação, agroecologia e bem viver: transição ambientalista para sociedades sustentáveis. Piracicaba: MH-Ambiente Natural, 2017. Disponível em: <https://smastr16.blob.core.windows.net/portaleducacaoambiental/sites/201/2023/04/educacao-agroecologia-e-bem-viver-final.pdf>

MOREIRA, Gabriel Dayer Lopes de Barros. **Quando viver é campesinar, o campo é de possibilidades**. Campo-Território: revista de geografia agrária, v. 11, n. 22, p. 208-221, abr. 2016. Disponível em: https://seer.ufu.br/index.php/campoterritorio/article/view/31716/19339 Acesso em 19 abr. 2025.

MOREIRA, Joice Marielle da Costa. **A experiência do Pronera EJA no DF e Entorno**: o Projeto TeCiCampo e as contribuições para o desenvolvimento. Dissertação de Mestrado.

PPG-MADER / UnB. Brasília, 2019. Disponível em: https://repositorio.unb.br/handle/10482/35548 Acesso em 12 jun. 2025.

MOTA, Clarice Santos; TRAD, Leny Alves Bomfim. **A gente vive para cuidar da população**: estratégias de cuidado e sentidos para a saúde, doença e cura em terreiros de candomblé. Saúde e Sociedade, v. 20, n. 2, p. 325-337, 2011. Disponível em: https://revistas.usp.br/sausoc/article/view/29794/31676 Acesso em 17 mar. 2025.

MOURA, Andréa Mendonça de. **Organização social do território e formas de provisão de moradia.** In: RIBEIRO, Rômulo José da Costa; TENORIO, Gabriela de Souza; HOLANDA, Frederico de (Orgs.). Brasília: transformações na ordem urbana**.** Rio de Janeiro: Letra Capital; Observatório das Metrópoles, 2015. p. 201–230. Disponível em: https://observatoriodasmetropoles.net.br/arquivos/biblioteca/abook_file/serie_ordemurbana_brasilia.pdf. Acesso em: 24 out. 2025.

MOVA-SE. **Atlas das Juventudes**. São Paulo: Fundação Tide Setubal, 2021. Disponível em: https://atlasdasjuventudes.com.br/wp-content/uploads/2021/11/ATLAS-DAS-JUVENTUDES-2021-COMPLETO.pdf Acesso em 02 mar 2025

MST - MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA**. Grileiros bloqueiam acesso a água e comida em ocupação no DF**. *MST*, 2 mai. 2022. Disponível em: https://mst.org.br/2022/05/02/grileiros-bloqueiam-acesso-a-agua-e-comida-em-ocupacao-no-df/. Acesso em: 15 set. 2024.

MST. Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. **Coletivo Nacional de Saúde**. Setor Nacional de Saúde. Caderno de Saúde nº 1. Lutar por saúde é lutar pela vida. Brasília: Gráfica e Editora Peres, 1999.

MST. Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. **Direito à educação aos povos do campo depende da vitória de Lula nas eleições deste ano**. São Paulo: MST, 17 out. 2022. Disponível em: https://mst.org.br/2022/10/17/direito-a-educacao-aos-povo-do-campo-depende-da-vitoria-de-lula-nas-eleicoes-deste-ano/. Acesso em: 16 out. 2025.

MUROVE, Munyaradzi Felix (org.). **African Ethics**: An Anthology of Comparative and Applied Ethics. Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press, 2009.

MUYLAERT, Camila Junqueira; SARUBBI JR., Vicente; GALLI, Juliana Marques; RIBEIRO, Ivone Yurika. Entrevistas narrativas: um importante recurso em pesquisa qualitativa. **Revista da Escola de Enfermagem da USP**, v. 48, n. spe2, p. 184–189, 2014. Disponível em: https://www.redalyc.org/pdf/3610/361035360027.pdf Acesso em: 10 ago. 2025.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **A África na escola brasileira**. Rio de

NASCIMENTO, Kelen Braga do, DIAS Geverson dos Santos, PEREIRA, Luiz Henrique Ramalho. **Crianças em vulnerabilidade socioeconômica e a construção do brincar: como ocupam a cidade?** Congresso internacional Interfaces da Psicologia: Aproximando distâncias. 2020. Disponível em: https://www.ulbracds.com.br/index.php/interfaces/article/download/2937/326 Acesso em 08 de Março de 2025.

NASCIMENTO, Victor Aurélio Santana; ROTOLO, Luana Maria; KNIERIM, Gislei Siqueira, ANDRADE, Dara; SANTOS, Maísa Joventino dos; ACIOLE, Danila Cristiny de Araújo Moura. A Formação de Psicólogas (os) para a Atuação nos Contextos Rurais: a experiência da Residência Multiprofissional em Saúde do Campo. **Revista Gestão e Políticas Públicas**. vol. 5(1): 44-68, 2015.

NEY, Marlon Gomes; HOFFMANN, Rodolfo. Educação, concentração fundiária e desigualdade de rendimentos no meio rural brasileiro. **Revista de Economia e Sociologia Rural (RESR)**, Piracicaba, SP, vol. 47, nº 01, p. 147-182, jan/mar 2009.

NORA, Pierre. **Entre memória e história**: a problemática dos lugares. Projeto História, n. 10, p. 7–28, 1993. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/revph/article/viewFile/12101/8763 Acesso em 18 maio 2025.

NUNES, Antonietta d´Aguiar. **Educação indígena no Brasil antes da chegada dos europeus**. ANPUH – XXV Simpósio Nacional De História – Fortaleza, 2009. Disponível em: https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548772007_52776b8bb0b0a555e132f5f279b9d69f.pdf Acesso em 11 jan. 2024.

NUSSBAUM, Martha C. **Women and Human Development:** The Capabilities Approach. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Disponível em: https://assets.cambridge.org/97805210/03858/frontmatter/9780521003858_frontmatter.pdf. Acesso em: 15 set. 2025.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. **A agricultura camponesa no Brasil.** São Paulo: Contexto, 1991. Disponível em:

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino. **Modo de Produção Capitalista, Agricultura e Reforma Agrária**. São Paulo: FFLCH, 2007, 184p. Disponível em: < https://gesp.fflch.usp.br/sites/gesp.fflch.usp.br/files/modo_capitalista.pdf> Acesso em 04 jul. 2025.

OLIVEIRA, Marcelo Leles Romarco de. **Migrações para assentamentos rurais:** analisando as trajetórias de assentados no município de Padre Bernardo (GO). Mundo Agrario, vol. 12, nº 24, primer semestre de 2012. ISSN 1515-5994. Disponível em: https://www.scielo.org.ar/pdf/magr/v12n24/v12n24a07.pdf. Acesso em: 03 jul. 2025.

OMS - ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Violência interpessoal**: abordagem, diagnóstico e intervenção nos serviços de saúde. Genebra: OMS, 2017. 124 p. Disponível em: <https://platform.who.int/docs/default-source/mca-documents/policy-documents/guideline/PRT-GBV-19-04-GUIDELINE-2017-prt-Referencial-Tecnico-Violencia-Interpessoal-Abordagem-Diagnostico-e-Intervencao-nos-Servicos-de-Saude.pdf> Acesso em 21 jun. 2025.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). **Handbook on health inequality monitoring**: with a special focus on low- and middle-income countries. Geneva: World Health Organization, 2013. 107 p. Disponível em: <https://iris.who.int/server/api/core/bitstreams/4c5cd94a-599e-450f-9141-4a21a7b74849/content>

PACHÁ, Patrícia; MOREIRA, Laura Vitória Carvalho. Entrevista narrativa como técnica de pesquisa. **Synesis**, v. 14, n. 1, p. 157–168, 2022. Disponível em: https://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/2127 Acesso em: 25 jul. 2025.

PALMEIRA, Humberto Santos. **Marx e a questão camponesa**. Trabalho de conclusão de curso. Bacharelado em Serviço Social. UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: https://pantheon.ufrj.br/bitstream/11422/8700/1/HSPalmeira.pdf Acesso em 14 fev. 2024.

PALUDO, Conceição. **Educação Popular**. In: CALDART et al (org.). Dicionário da Educação do Campo. São Paulo: Expressão Popular, 2012. p.280-285

PARANHOS, Ranulfo et al. **Uma introdução aos métodos mistos**. Sociologias, Porto Alegre, v. 18, n. 42, p. 384-411, ago. 2016

PARKER, Richard. **Stigma, prejudice and discrimination in global public health.** Cadernos de Saúde Pública, Rio de Janeiro, v. 28, n. 1, p. 164-179, jan. 2012. Disponível em: https://www.scielo.br/j/csp/a/Rjd74Ds4TNQ3xtRxZtfNwsS/?lang=en. Acesso em: 28 out. 2025.

PASINATTO, Rubiamara. Políticas linguísticas no Brasil: da dominação dos nativos ao silenciamento dos imigrantes. **Domínios de Linguagem**. Uberlândia. vol. 13, n. 1 - jan. - mar. 2019. Disponível em: https://seer.ufu.br/index.php/dominiosdelinguagem/article/view/42006 Acesso em jun. 2024.

PAVIANI, Aldo (Org.). **Brasília, ideologia e realidade:** espaço urbano em questão. Brasília: Editora UnB, 2010. 392 p. ISBN: 978-85-230-1258-8.

PAVIANI, Aldo. **Brasília e sua periferia:** a construção injusta do espaço urbano. Anais do IV Encontro Nacional da ANPUR, Salvador, 1991. Disponível em: https://anpur.org.br/anais-do-iv-encontro/ Acesso em jan. 2025.

PEDROSA, Cida. **Palavras de afetos**. Disponível em: https://cidapedrosa.com/palavras-de-afetos/. Acesso em: 22 ago. 2025.

PEREIRA, Éder Faustino; TEIXEIRA, Cíntia; SANTOS, Anderson. Qualidade de vida: abordagens, conceitos e avaliação. **Revista Brasileira de Educação Física e Esporte**, São Paulo, v. 26, n. 2, p. 241-250, abr./jun. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbefe/a/4jdhpVLrvjx7hwshPf8FWPC/?lang=pt>. Acesso em: 27 set. 2024.

PEREIRA, Érico Felden; TEIXEIRA, Clarissa Stefani; SANTOS, Anderlei dos. Qualidade de vida: abordagens, conceitos e avaliação. **Revista brasileira de Educação Física e Esporte**, São Paulo, v.26, n.2, p.241-50, abr./jun. 2012. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbefe/a/4jdhpVLrvjx7hwshPf8FWPC/abstract/?lang=pt Acesso em 26 fev. 2024.

PERPETUA, G. M., HECK, F. M., & THOMAZ JUNIOR, A. (2020). A questão agrária e o trabalho rural nos governos Temer e Bolsonaro: ascensão da extrema-direita e retrocessos sociais no Brasil do Pós-Golpe. **Revista Da ANPEGE**, 16(29), 219–248. Disponível em: https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/anpege/article/view/12543 Acesso em 12 jan. 2024.

PETERSEN, Paulo (org.). **Agricultura familiar camponesa na construção do futuro.** Rio de Janeiro: AS-PTA, 2009. Disponível em: https://aspta.org.br/files/2011/05/N%C3%BAmero-especial.pdf. Acesso em: 15 set. 2024.

PINTO, Vitor Gomes. **Saúde para poucos ou para muitos:** o dilema da zona rural e das pequenas localidades. Brasília, IPEA, 1984. Disponível em: < https://repositorio.ipea.gov.br/entities/book/dd752854-0a35-42ac-be44-0c65d79c0978> Acesso em 23 fev. 2024.

PINTO, Zé. **Antes do sol se cobrir.** In: Landless Voices: the sights and voices of dispossession – the fight for the land and the emerging culture of the MST. Queen Mary University of London, 2024. Disponível em: https://landlessvoices.qmul.ac.uk/vieira/archive-05a046.html. Acesso em: 16 fev. 2025.

PINTO, Zé. **Caminhos alternativos**. In: MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. *Cantares da Educação do Campo*. Porto Alegre: MST, 2005. p. 52. Disponível em: https://www.ufrgs.br/observaeducampors/wp-content/uploads/2023/06/MST_Cantares-da-Educacao-do-Campo.pdf. Acesso em: 19 out. 2025.

PINTO, Zé. **E vamos indo.** In: *Landless Voices: The Insurgency of the Dispossessed.* Londres: Queen Mary University of London, [s.d.]. Disponível em: <https://landlessvoices.qmul.ac.uk/vieira/archive-05ec2c.html?rd=ANDOFFWE131&ng=p&sc=1&th=13&cd=&se=0>. Acesso em: 06 out. 2025.

PINTO, Zé. **Não somos covardes.** In: Landless Voices: The Insurgency of the Dispossessed. Londres: Queen Mary University of London, [s.d.]. Disponível em: https://landlessvoices.qmul.ac.uk/vieira/archive-059556.html?rd=WEARENTC873&ng=p&sc=1&th=49&cd=&se=0. Acesso em: 23 out. 2025.

PINTO, Zé. **Oziel está presente**. In: *Landless Voices: The MST and the Languages of Resistance*. Queen Mary University of London, 2001. Disponível em: https://landlessvoices.qmul.ac.uk/vieira/archive-10e27b.html?rd=OZIELISW953&ng=p&sc=2&th=27&mt=13&se=0&cd=. Acesso em: 08 out. 2025.

PINTO, Zé. **Plantando Ciranda (Aos Sem-Terrinhas).** In: *Landless Voices: The Insurgency of the Dispossessed.* Londres: Queen Mary University of London, [s.d.]. Disponível em: https://landlessvoices.qmul.ac.uk/vieira/archive-058517.html?rd=PLANTING420&ng=p&sc=1&th=13&cd=&se=0. Acesso em: 24 out. 2025.

PINTO, Zé. **Pra onde vou**. In: LANDLESS VOICES – The insurgent voice: alternative communication from the Brazilian landless movement. London: Queen Mary University of London, 2003. Disponível em: <https://landlessvoices.qmul.ac.uk/vieira/archive-056799.html?rd=WHEREAMI569&ng=p&sc=1&th=49&se=5> Acesso em: 14 out. 2025.

PINTO, Zé. **Um caipira no metrô de São Paulo**. In: Landless Voices – The Landless Voices Project. Londres: Queen Mary University of Londonbb. Disponível em: https://landlessvoices.qmul.ac.uk/vieira/archive-

10a1c7.html?rd=BUMPKINI500&ng=p&sc=2&th=22&mt=49&se=0&cd= Acesso em 03 set. 2025.

PISTRAK, Moisey M. **Fundamentos da escola do trabalho.** São Paulo: Expressão Popular, 2018.

PNAD CONTÍNUA – IBGE. **Rendimento de todas as fontes – Distrito Federal: 2021.** Rio de Janeiro: IBGE, 2022.
Disponível em: https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/rendimento-despesa-e-consumo/17270-pnad-continua.html. Acesso em: 1 ago. 2025.

POLANYI, Karl. **A grande transformação:** as origens de nossa época. Tradução: Fanny Wrobel. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A globalização da natureza e a natureza da globalização.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. Disponível em: https://wiki.sj.ifsc.edu.br/images/0/09/Globalizacao_natureza1.pdf Acesso em 24 set. 2024.

POSEY, Darrell A. **Indigenous management of tropical forest ecosystems: the case of the Kayapó Indians of the Brazilian Amazon**. Agroforestry Systems, v. 5, n. 2, p. 139–158, 1987. Disponível em: <https://leiaufsc.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/08/posey.pdf> Acesso em 03 de out. 2024.

PRADO JÚNIOR, Caio. **O Estatuto do Trabalhador Rural**. In: PRADO JÚNIOR, Caio. A questão agrária no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1979.

PUTNAM, Robert D. **Bowling Alone**: The Collapse and Revival of American Community. New York: Simon & Schuster, 2000.

QUEIROZ, Pedro Henrique. **Condomínios Horizontais Fechados no Distrito Federal:** análise de suas consequências ao tecido socioespacial de Brasília. 2023. 65 f. Monografia (Bacharelado em Ciência Política) — Universidade de Brasília, Brasília, 2023. Disponível em: https://bdm.unb.br/bitstream/10483/36688/1/2023_PedroHenriqueQueiroz_tcc.pdf. Acesso em: 21 fev. 2025.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. **Revista Internacional de Sociologia,** Madrid, v. 63, n. 21, p. 117–131, 2005. Disponível em: <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf> Acesso em: 10 set. 2024.

REDE PENSSAN – Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional. **II Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da Covid-19 no Brasil.** São Paulo: Rede PENSSAN, 2022. Disponível em: https://olheparaafome.com.br/VIGISAN_Inseguranca_alimentar.pdf. Acesso em: 1 maio. 2025.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro:** a formação e o sentido do Brasil. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Geraldo de Barros; ZUM BACH, Ana Gabriela; FARIA, Camila Maia; ANASTÁSIA, Suze; ALMEIDA, Henderson Celestino de. **Qualidade de vida em pacientes**

estrábicos. Arquivos Brasileiros de Oftalmologia, **77**(2), 110–113, 2014. Disponível em: <https://www.aboonline.org.br/details/1955/en-US/quality-of-life-of-patients-with-strabismus> Acesso em 03 de março de 2025.

RIBEIRO, Marlene. **Educação Rural**. In: CALDART et al (org.). Dicionário da Educação do Campo. São Paulo: Expressão Popular, 2012. p. 293 – 299.

RIBEIRO, Rômulo José da Costa; HOLANDA, Frederico de. **A Metrópole de Brasília na rede urbana brasileira e configuração interna.** In: RIBEIRO, Rômulo José da Costa; TENORIO, Gabriela de Souza; HOLANDA, Frederico de (Orgs.). Brasília: transformações na ordem urbana. Rio de Janeiro: Letra Capital; Observatório das Metrópoles, 2015. p. 35–63. Disponível em: https://observatoriodasmetropoles.net.br/arquivos/biblioteca/abook_file/serie_ordemurbana_brasilia.pdf. Acesso em: 24 out. 2025.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução: Alain François e Luiz Felipe Pondé. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. Disponível em: https://bibliotecaonlinedahisfj.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/02/ricoeur-p-tempo-e-narrativa-tomo-i.pdf Acesso em 19 mar. 2025.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa.** Tradução: Roberto Leal Ferreira; revisão técnica: Maria da Penha Villela-Petit. Campinas, SP: Papirus, 1991.

ROCHA, Edineide Soares da. **O papel da formação e da produção agroecológica na promoção da autonomia política e econômica de mulheres Sem Terra em luta pelo território em Planaltina, Distrito Federal**. 2021. Dissertação (Mestrado em Meio Ambiente e Desenvolvimento Rural) — Universidade de Brasília, Faculdade UnB Planaltina, Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento Rural, Brasília, 2021. Disponível em: https://www.repositorio.unb.br/handle/10482/43010. Acesso em: 20 mar. 2025.

ROCHA, Laura Sanches; AQUILANTE, Aline Guerra. Práticas populares de saúde no cuidado: prevalência de utilização em um distrito do interior do estado de São Paulo. **Revista de Educação Popular**, Uberlândia, p. 29–47, 2020. DOI: 10.14393/REP-2020-53250. Disponível em: https://seer.ufu.br/index.php/reveducpop/article/view/53250. Acesso em: 16 jun. 2025.

ROCHA, Maria Natália de Almeida; ÁVILA, Marco Paulo de; ISAAC, Daniela Lacerda; MENDONÇA, Lucas Soares de; NAKANISHI, Leila; AUAD, Luiz José. Prevalência de doenças oculares e causas de comprometimento visual em crianças atendidas em um Centro de Referência em Oftalmologia do Centro-Oeste do Brasil**. Revista Brasileira de Oftalmologia,** Rio de Janeiro, v. 73, n. 4, p. 225–229, jul./ago. 2014. Disponível em: https://www.rbojournal.org/wp-content/uploads/articles_xml/0034-7280-rbof-S0034-72802014000400225/0034-7280-rbof-S0034-72802014000400225.pdf. Acesso em: 24 out. 2025.

RODRIGUES, João Freire. **O rural e o urbano no Brasil:** uma proposta de metodologia de classificação dos municípios. Análise Social, Lisboa, n. 211, xlix (2.º), p. 430-456, 2014. Disponível em: https://revistas.rcaap.pt/analisesocial/article/download/23278/17331/89257. Acesso em: 21 abr. 2025.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os Africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. 303 p. Disponível em: https://files.ufgd.edu.br/arquivos/arquivos/78/NEAB/RODRIGUES_Os_africanos_no_Brasil-1.pdf Acesso em 24 out. 2024.

ROLNIK, Raquel. **A cidade e a lei: legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo**. São Paulo: Studio Nobel, 1997.

ROOS, Rosilene; DELGROSSI, Mauro. Reforma Agrária assistida de mercado: revisão de literatura e agenda de pesquisas. **Sociedade e Estado**, v. 39, n. 1, e47504, 2024. DOI: 10.1590/s0102-6992-20243901e47504. Disponível em: https://www.scielo.br/j/se/a/mj65THBtnZXQJGFBpRmvpKh/?lang=pt. Acesso em: 21 fev. 2025.

ROSA, Rosane. Epistemologias do Sul: desafios teórico-metodológicos da educomunicação. **Revista Comunicação & Educação**. Ano XXV, número 2. jul/dez 2020. Disponível em: https://revistas.usp.br/comueduc/article/view/172642 Acesso em 24 out. 2024.

ROSSET, Peter M. Re-thinking agrarian reform, land and territory in La Vía Campesina. **Journal of Peasant Studies**, v. 40, n. 4, p. 721-775, 2013. DOI:10.1080/03066150.2013.826654. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/03066150.2013.826654> Acesso em 19 abr. 2025.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens.** Ridendo Castigat Mores, 2001, pp. 38-141, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

RÜCKERT, Bianca; ARANHA, Antônia Vitória Soares. **Lutar por saúde é lutar por Reforma Agrária:** estudo sobre práticas de saúde no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Revista Saúde e Sociedade. São Paulo, v.27, n.1, p.116-127, 2018. Disponível em: https://www.scielo.br/j/sausoc/a/RBpzxWXZvxbbm8smXf8RZGP/?lang=pt Acesso em 16 jann. 2024.

RULLI, M. C.; SAVIORI, A.; D'ODORICO, P. Global land and water grabbing. **National Academy of Sciences**, 110(3), 892-897. 2013.

SADER, Emir. **A vingança da história.** São Paulo: Boitempo, 2003. Disponível em: https://www.boitempoeditorial.com.br/produto/a-vinganca-da-historia-152444. Acesso em: 22 out. 2025.

SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, patriarcado, violência**. Editora Expressão Popular, 2004.

SALES-COSTA, Rosana; FERREIRA, Aline Alves; CASTRO JUNIOR, Paulo; BURLANDY, Luciene. **Sistemas alimentares, fome e insegurança alimentar e nutricional no Brasil**. Coleção Temas em saúde. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2022.

SANTOS, Abrahão de Oliveira (Org.). **Saberes plurais e epistemologias aterradas:** caminhos de pesquisa na psicologia e ciências humanas. Niterói: EdUFF, 2020. Disponível

em: https://app.uff.br/riuff/bitstream/handle/1/29741/Saberes_plurais_e_epistemologias_aterradas.pdf?isAllowed=y&sequence=2 Acesso em: 23 maio 2025.

SANTOS, Ademir Barros dos. **A Educação na matriz cultural africana.** Por dentro da África, 2019. Disponível em: <https://pordentrodaafrica.com/noticias/especial-a-educacao-na-matriz-cultural-africana> Acesso em 17 de fevereiro de 2024.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos:** modos e significações. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI); Universidade de Brasília (UnB), 2015.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos**: modos e significações. Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa – INCTI. Brasília, 2015. Disponível em: https://repi.ufsc.br/sites/default/files/BISPO-Antonio-Colonizacao_Quilombos_Modos_e_Significados.pdf Acesso em 14 jan. 2024.

SANTOS, Arilene Maria da Silva; TAJRA, Ingrid; TORRES, Michelle Vicente. **Avaliação da saúde ocular de crianças da educação infantil em uma creche: tecendo laços entre educação e saúde.** Revista Saúde em Redes, v. 8, n. 1, p. 101–115, 2022. DOI: 10.18310/2446-4813.2022v8n1p101-115. Disponível em: https://revista.redeunida.org.br/index.php/rede-unida/article/download/2993/813/10198. Acesso em: 24 out. 2025.

SANTOS, Edilene Maria. **Resiliência biocultural dos agroecossistemas**: saberes, práticas e reativação da memória local. 2018. 265 f. Tese (Doutorado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2018. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/bitstream/tede/6457/5/Tese_FINAL_E_M_SANTOS.pdf>. Acesso em: 28 set. 2025.

SANTOS, Eugênio Pacelli Jerônimo; SILVA, Flávia Ferreira da. **Análise do Discurso I**. Centro de Educação Superior à distância. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2014.

SANTOS, Gilvan. **Matutando com Maturana.** In: MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA (MST). *Cantares da Educação do Campo.* Porto Alegre: ObservaEduCampo/Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2023. Disponível em: https://www.ufrgs.br/observaeducampors/wp-content/uploads/2023/06/MST_Cantares-da-Educacao-do-Campo.pdf. Acesso em: 14 out. 2025.

SANTOS, Gilvan. **Não vou sair do campo.** In: MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA (MST). *Cantares da Educação do Campo.* Porto Alegre: ObservaEduCampo/Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2023. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/observaeducampors/wp-content/uploads/2023/06/MST_Cantares-da-Educacao-do-Campo.pdf> Acesso em 02 out. 2025.

SANTOS, Wanderley Guilherme. **Cidadania e Justiça**. Rio de Janeiro: Campos, 1979.

SARMENTO, Manuel Jacinto (2004**). As culturas da infância nas encruzilhadas da 2ª modernidade.** In SARMENTO, Manuel Jacinto; CERISARA A. B, (Coord.), Crianças e miúdos. Perspectivas sociopedagógicas da infância e educação. Porto. Asa. (9-34).

SAUER, Sérgio & BORRAS JR., Saturnino. Land Grabbing e Green Grabbing: Uma leitura da corrida na produção acadêmica sobre a apropriação global de terras. Campo Território. **Revista de geografia agrária**. Edição especial, p. 6-42, 2016. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/campoterritorio/article/view/35799> Acesso em mar. 2024.

SAUER, Sergio. A Política Agrária no governo Lula (2003 - 2010): Compromissos e embates nas políticas agrária e agrícola. In: MATTEI, Lauro (org). **Reforma Agrária no Brasil**: Trajetórias e dilemas. Florianópolis: Editora Insular, 2017. p. 209-246.

SAUER, Sergio. **Reforma Agrária e o sindicalismo rural**: A luta pela terra no "entorno" de Brasília. Brasília, 1999. Cartilha projeto CUT e Contag - A luta pela terra no entorno de Brasília. Disponível em: http://www.contag.org.br/imagens/f783cartilhaprojetocutcontagalutapelaterranoentornodebrasilia.pdf Acesso em: 20 mar. 2024.

SAUER, Sergio. **Terra e modernidade**: a reinvenção do campo brasileiro. 1º Ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

SCHNEIDER, Sérgio. **A diversidade da agricultura familiar**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009. 296 p. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/232207> Acesso em 18 de ago. 2024.

SCHNEIDER, Sérgio; FREITAS, Dias Tanise. Qualidade de Vida, Diversificação e Desenvolvimento: referências práticas para análise do bemestar no meio rural. **Olhares Sociais**, v. 2, p. 121, 2013. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/pgdr/wp-content/uploads/2021/12/882.pdf> Acesso em 27 set. 2024.

SCOTT, Joan W. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica.** *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71–99, 1995. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721> Acesso em 06 março. 2025.

SCOTT, Parry; CORDEIRO, Rosineide; MENEZES, Marilda (Orgs). **Gênero e Geração em contextos rurais**. Ilha de Santa Catarina: Estudos Feministas, 2010. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2012000200021/22867 Acesso em 19 fev. 2025.

SEAGRI/DF – Secretaria de Estado de Agricultura, Abastecimento e Desenvolvimento Rural do Distrito Federal. **Ata da 16.ª reunião ordinária do Conselho de Política Agrícola e Regularização Fundiária**. Brasília, 2023. Disponível em: https://seagri.df.gov.br/documents/9481269/10873347/Ata-da-16a-Reuniao-Ordinaria-do-CPA.pdf. Acesso em: 25 out. 2025.

SEDUH - DF. Secretaria De Estado De Desenvolvimento Urbano E Habitação Do Distrito Federal. **Documento Diagnóstico do PDOT** – Complementação *(v.5).* Brasília: SEDUH-DF, 2024. Disponível em:

https://www.seduh.df.gov.br/documents/8133848/38675627/Documento_Diagnostico_PDOT_Complementacao_v5.pdf. Acesso em: 07 abr. 2025.

SEIXAS, Raul. **Prelúdio**. In: *Gita*. Rio de Janeiro: Philips, 1974. Disponível em: https://www.letras.mus.br/raul-seixas/45164/. Acesso em: 22 ago. 2025.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

SETEMY, Adrianna. **Verbete Liga Pró-Saneamento do Brasil**. In: ABREU, Alzira Alves de (Coord). Dicionário histórico-biográfico da Primeira República (1889 - 1930). Editora CPDOC – FGV. São Paulo, 2015. ISBN: 978-85-2251658--2

SHIVA, Vandana. Defending Farmers' Seed Freedom. **Journal of Agriculture, Food Systems, and Community Development**, v. 6, n. 1. 2016. DOI:10.5304/jafscd.2016.061. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/2455632716674853> Acesso em 27 mar. 2025.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente:** perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Gaia, 2002.

SILIPRANDI, Emma. **Mulheres e agroecologia: transformando o campo, as florestas e as pessoas.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015. Disponível em: https://alimentacaosaudavel.org.br/wp-content/uploads/2022/11/69.Mulheres_e_agroecologia_transformando_o_campo_as_florestas_e_as_pessoas.pdf. Acesso em: 15 set. 2024.

SILVA, Ana Cláudia. **Conspiração.** In: Landless Voices: The Insurgency of the Dispossessed. Londres: Queen Mary University of London, [s.d.]. Disponível em: https://landlessvoices.qmul.ac.uk/vieira/archive-0542ba.html?rd=CONSPIRA119&ng=p&sc=1&th=13&cd=&se=0. Acesso em: 23 out. 2025.

SILVA, Inácio Crochemore Mohnsam da; RESTREPO-MÉNDEZ, Maria Clara; COSTA, Janaína Calu; EWERLING, Fernanda; HELLWIG, Franciele; FERREIRA, Leonardo Zanini; BARROS, Aluísio J. D. Mensuração de desigualdades sociais em saúde: conceitos e abordagens metodológicas no contexto brasileiro. **Epidemiologia e Serviços de Saúde**, v. 27, n. 1, p. e000100017, 2018. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ress/a/6PC8rqBSF4mwB7dsKT35vfHqYzCNtSWCj/ Acesso em: 23 out. 2025.

SILVA, Ívina Albuquerque.; CAMPELO, Lucas Henrique de Barros Portela; PADILHA, Maria do Rosário de Fátima; SHINOHARA, Neide Kaze Sakugawa. **Mecanismos de resistência das plantas alimentícias não convencionais (PANC) e benefícios para a saúde humana**. Anais da Academia Pernambucana de Ciências Agronômicas, v.15, p.77-91, 2018. Disponível em: <https://www.journals.ufrpe.br/index.php/apca/article/view/1950/482482760> Acesso em 18 de outubro de 2022.

SILVA, José Graziano da. **O novo rural brasileiro.** Campinas: Editora da Unicamp, 2002. Disponível em: < https://www.eco.unicamp.br/images/publicacoes/Livros/pesquisa/O-novo-rural-Brasileiro.pdf> Acesso em 28 de mar. 2025.

SILVA, José Graziano da. **O que é questão agrária**. Editora brasiliense. Coleção primeiros passos. Brasília, 1980.

SILVA, Luiz Jacintho da. O controle das endemias no Brasil e sua história. **Ciência & Cultura**, São Paulo, v. 55, n. 1, p. 44-7, jan./fev. 2003. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v55n1/14855.pdf Acesso em 26 jan. 2025.

SILVA, Manuel Carlos. **Desigualdade, pobreza e exclusão social**: entre legitimações e realidades de ontem e de hoje. In F. Diogo, A. Castro e P. Perista (orgs), Pobreza em Portugal: contextos, transformações e estudos. Vila Nova de Famalicão: Húmus, pp. 29-47, 2015.

SILVA, Manuel Carlos. **Desigualdades de Género**. Família, Educação e Trabalho. Vila Nova de Famalicão: Húmus (cap.1), pp.31-58, 2016.

SILVA, Marco Antonio Baratto Ribeiro da. **Questão agrária e luta pela terra:** a consolidação dos assentamentos de Reforma Agrária do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra no Distrito Federal e Entorno. 2017. Tese (Doutorado em Política Social) — Universidade de Brasília, Brasília, 2017. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/23758/1/2017_MarcoAntonioBarattoRibeirodaSilva.pdf. Acesso em: 21 fev. 2025.

SILVA, Maria Aparecida de Moraes. **Errantes do fim do século**. São Paulo: Editora Unesp, (edição original 1999). Disponível em: <https://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/up000015.pdf> Acesso em 17 set. 2024.

SILVA, Maria José da. A Educação do Campo e os desafios contemporâneos da política pública. **Revista Brasileira de Educação do Campo**, Palmas: Universidade Federal do Norte do Tocantins, v. 9, n. 2, 2024. Disponível em: https://periodicos.ufnt.edu.br/index.php/campo/article/view/17251. Acesso em: 16 out. 2025.

SIMON, Iago Mac Cord; IAMAMOTO, Caetano; GOUVEIA, Aline. IBGE: **DF tem as maiores renda e desigualdade do país**. Correio Braziliense, Brasília, 10 out. 2025. Disponível em: https://www.correiobraziliense.com.br/economia/2025/10/7267370-ibge-df-tem-as-maiores-renda-e-desigualdade-do-pais.html Acesso em 20 out. 2025.

SINGER, Paul. **Introdução à Economia Solidária.** São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2002. Disponível em: https://fpabramo.org.br/wp-content/uploads/2018/04/Introducao-economia-solidaria-WEB-1.pdf. Acesso em: 15 set. 2025.

SOARES, Amanda Nathale; SILVA, Thais Lacerda e; FRANCO, Adriana Alves de Andrade Melo; MAIA, Tatiane Fernandes. Cuidado em saúde às populações rurais: perspectivas e práticas de agentes comunitários de saúde. **Physis: Revista de Saúde Coletiva,** Rio de Janeiro, v. 30(3), 2020. Disponível em: https://www.scielo.br/j/physis/a/HmLCdCPxhqRMT4RX3kwf6Xt/?format=html&lang=pt Acesso em 24 out. 2024.

SOARES, Elza. **A carne**. In: FARO, Marcelo; LINS, Seu Jorge; YUKA, Marcelo. *Rio de Janeiro: Universal Music*, 2002. Disponível em: https://www.letras.mus.br/elza-soares/44872/. Acesso em: 22 ago. 2025.

SORRENTINO, Marcos; RAYMUNDO, Maria Henriqueta Andrade; PORTUGAL, Simone; MORAES, Fernanda Corrêa de; SILVA, Rafael Falcão da. (orgs). **Educação, agroecologia e bem viver**: transição ambientalista para sociedades sustentáveis. Piracicaba, SP: MH-Ambiente Natural, 2017. 345 p. Disponível em: http://oca.esalq.usp.br/wp-content/uploads/sites/430/2020/01/Educacao-agroecologia-e-bem-viver-final.pdf Acesso em 28 ago. 2024.

SORRENTINO, Marcos; TRAJBER, Rachel; FERRARO JÚNIOR, Luiz Antonio. **Educação ambiental como política pública.** Educação e Pesquisa, São Paulo, v. 31, n. 2, p. 285-299, maio/ago. 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ep/a/WMXKtTbHxzVcgFmRybWtKrr/?format=pdf&lang=pt> Acesso em 13 de mar. 2025.

SOUZA, Cleide Maria de. **Da educação rural à Educação do Campo**: Caminhos percorridos por escolas no meio rural do Distrito Federal. Dissertação (Mestrado em Meio Ambiente e Desenvolvimento Rural) - Universidade de Brasília, 2018. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/34759> Acesso em 05 mar. 2025.

SOUZA, Cleide Maria de; MOREIRA, Joice Marielle da Costa; LUCENA, Maria Lucimar Matos de; MELO, Nara Lopes de. Disputas na construção do conhecimento da agroecologia: a práxis de educadoras-pesquisadoras da Educação do Campo. **Cadernos de Agroecologia**, v. 19, n. 1, Anais do XII Congresso Brasileiro de Agroecologia, Rio de Janeiro, 2024. ISSN 2236-7934. Disponível em: https://cadernos.aba-agroecologia.org.br/cadernos/article/view/8968. Acesso em: 25 set. 2025.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso**: da escravidão à Lava Jato. Rio de Janeiro: Leya, 2017. Disponível em: < https://www.mprj.mp.br/documents/20184/1330165/A_Elite_do_atraso_-_da_escrividao_%C3%A0_Lava-Jato.pdf> Acesso em 23 de maio 2025.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. De estória à história: a escrita indígena no Brasil. **Revista da Biblioteca Mário de Andrade**, n. 59, 2001.

SOUZA, Ruth Catarina C. R. de S; MAGALHÃES, Solange Martins Oliveira. Implicações da opção metodológica pelo materialismo histórico-dialético na produção acadêmica do Centro-Oeste/Brasil. Dossiê. **Revista Inter-Ação**, Goiânia, v. 38, n. 1, p. 145-166, jan./abr. 2013. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/interacao/article/view/25155> Acesso em 23 mar. 2024.

SPAROVEK, Gerd (Org.). **A qualidade dos assentamentos da Reforma Agrária brasileira:** perfil de infraestrutura, renda e condições de vida. Piracicaba: USP/ESALQ; NEPA/UNICAMP; INCRA; FAO, 2003. Disponível em: https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/t1l00020.pdf . Acesso em: 03 ago. 2025.

SPECHT, Analine Almeida. **Autonomia crítica das mulheres rurais**: a casa pode cair, elas querem voar. 2019. 106 f. Dissertação (Mestrado em Meio Ambiente e Desenvolvimento Rural) — Universidade de Brasília, Brasília, 2019. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/37003/1/2019_AnalineAlmeidaSpecht.pdf. Acesso em: 17 fev. 2025.

SPECHT, Analine Almeida; MOLINA, Caroline Buosi. *Por uma Ater para mulheres agroecológica e feminista!* **Cadernos de Agroecologia**, v. 13, n. 1, 2018. Disponível em: https://cadernos.aba-agroecologia.org.br/cadernos/article/view/482. Acesso em: 17 fev. 2025.

STEDILE, João Pedro. **Questão Agrária**. In: CALDART et al (org.). Dicionário da Educação do Campo. São Paulo: Expressão Popular, 2012. p. 639-644.

STOLKE, Verena. **O enigma das interseções: classe, "raça", sexo, sexualidade.** Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 15–30, 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/CmtTSC5w3Tf5tqcFS4bmwBd/abstract/?lang=pt> Acesso em 14 fev. 2025.

STOTZ, Eduardo Navarro; DAVID, Helena Maria Scherlowski Leal; WONG-UN, Julio Alberto. **Educação popular e saúde.** *Revista APS*, Juiz de Fora, v. 8, n. 1, p. 49–60, jan./jun. 2005. Disponível em: https://www2.ufjf.br/nates/files/2009/12/EducacaoPopular.pdf. Acesso em: 15 out. 2025.

STOTZ, Eduardo Navarro; VASCONCELOS, Ednilsa Ramos de. Educação popular em saúde. In: GIOVANELLA, Ligia; ESCOREL, Sarah; LOBATO, Lenaura de Vasconcelos Costa; NORONHA, José Carvalho de; CARVALHO, Antonio Inojosa (orgs.). **Políticas e sistema de saúde no Brasil.** 2. ed. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2011. p. 889-912.

SVAMPA, Maristella. **Las fronteras del neoextractivismo en América Latina:** conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias. México: CALAS, 2019. Disponível em: https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.5179/pm.5179.pdf. Acesso em: 16 set. 2025.

TADIOTTO, Thássia Fernanda; HUNGRIA, Camille Catarina Artuso de; VENTORIN, Bárbara Stofel; MORAIS, Amanda Frota Lacerda; MARIUZZO, Letícia Costa Almeida; ISSAHO, Dayane Cristine. Qualidade de vida em crianças com estrabismo. **Rev. bras.oftalmol**., v. 81, e0018, mar. 2022. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbof/a/6rT8zqsf9L9GqTWCZWGdW9M/?format=pdf&lang=en Acesso em 08 de março de 2025.

TAVARES, Breitner. A pesquisa social reconstrutiva no Brasil e o método documentário. **Revista Sociedade e Estado** – Volume 36, Número 1, Janeiro/Abril 2021.

TAMBELLINI, Anamaria Testa; MIRANDA, Ary Carvalho de. **Determinação social da saúde**. In: DIAS, Alexandre Pessoa; STAUFFER, Anakeila de Barros; MOURA, Luiz Henrique Gomes de; VARGAS, Maria Cristina (Orgs.). *Dicionário de Agroecologia e Educação.* Fiocruz. Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio. São Paulo e Rio de Janeiro: Editora Expressão Popular, 2021. p. 308-315

TERRACAP – Agência de Desenvolvimento do Distrito Federal. **Resolução nº 248, de 19 de outubro de 2018.** Estabelece critérios para alienação de imóveis rurais sob gestão da Terracap. *Diário Oficial do Distrito Federal*, Brasília, DF, n.º 203, p. 33–34, 22 out. 2018. Disponível em: https://www.terracap.df.gov.br. Acesso em: 1 jul. 2025.

TESSER, Charles Dalcanale; SOUZA, Idê Gomes Dantas de; NASCIMENTO, Micheline Carvalho do. Práticas Integrativas e Complementares no SUS: avanços e desafios. **Saúde em**

Debate, Rio de Janeiro, v. 42, n. spe2, p. 174–188, set. 2018. Disponível em: https://www.scielo.br/j/sdeb/a/SY9PZWpk4h9tmQkymtvV87S/. Acesso em: 25 set. 2024.

TIERRA, Pedro. **A fala da terra.** In: Landless Voices: The Insurgency of the Dispossessed. Londres: Queen Mary University of London, [s.d.]. Disponível em: https://landlessvoices.qmul.ac.uk/vieira/archive-05dba4.html. Acesso em: 23 out. 2025.

TJDFT – Tribunal de Justiça do Distrito Federal e Territórios. **Projeto de Assentamento José Wilker** – Decisão da Diretoria Colegiada da TERRACAP nº 1.206, de 12/11/2014. Brasília: TJDFT, 2014. Disponível em: https://www.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/tj-df/514183628/inteiro-teor-514183647 Acesso em: 25 out. 2025.

TOLEDO, Victor M. **El metabolismo social:** una nueva teoría socioecológica. México: Fondo de Cultura Económica, 2011. ISBN 9786071606279. Disponível em: <https://www.scielo.org.mx/pdf/rz/v34n136/v34n136a4.pdf> Acesso em 23 de set. 2024.

TONUCCI, FRANCESCO. **A cidade das crianças:** uma nova forma de pensar a cidade. Rio de Janeiro: Faktoria Ágora K, 2019.

TONUCCI, FRANCESCO. **Quando as crianças dizem: agora chega!** Campinas: Papirus, 2020.

TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO DISTRITO FEDERAL E TERRITÓRIOS (TJDFT). **Diário da Justiça Eletrônico (DJe)**. Brasília: TJDFT, n. 83, 06 maio 2024. Disponível em: https://pesquisadje-api.tjdft.jus.br/v1/diarios/pdf/2024/83.pdf? Acesso em: 1 set. 2025.

TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO DISTRITO FEDERAL E TERRITÓRIOS (TJDFT). **Processo nº 0005698-44.2012.8.07.0018**. Vara de Meio Ambiente, Desenvolvimento Urbano e Fundiário. Brasília: TJDFT, 2024. Disponível em: https://www.tjdft.jus.br/consultas. Acesso em: 1 out. 2025.

TROCATE, Charles. **Constelações das lutas**. In: *Landless Voices: The MST and the Languages of Resistance*. Queen Mary University of London, 2001. Disponível em: https://landlessvoices.qmul.ac.uk/vieira/archive-05201b.html?rd=STRUGGLE050&ng=p&sc=1&th=13&cd=&se=0. Acesso em: 19 out. 2025.

TROCATE, Charles. **O nome da violência.** In: *Landless Voices: The Insurgency of the Dispossessed.* Londres: Queen Mary University of London, [s.d.]. Disponível em: https://landlessvoices.qmul.ac.uk/vieira/archive-104b76.html?rd=NAMEOFVI743&ng=p&sc=2&th=27&mt=13&se=0&cd=. Acesso em: 14 out. 2025.

TRONTO, Joan Claire. **Moral boundaries**: a political argument for an ethic of care. New York: Routledge, 1993.

TURINO, Célio. **Por todos os caminhos: Pontos de Cultura na América Latina.** São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2020.

TURINO, Célio. **Prefácio à edição brasileira**. In: ACOSTA, Alberto. O Bem Viver – Uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária, Editora Elefante, 2016.

TURMA JOSÉ MARTI. **Pedagogia da Terra**. In: MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Cantares da Educação do Campo. Porto Alegre: MST, 2005. p. 45. Disponível em: https://www.ufrgs.br/observaeducampors/wp-content/uploads/2023/06/MST_Cantares-da-Educacao-do-Campo.pdf. Acesso em: 03 out. 2025.

UDRY, Maria Consolación. **Plantas medicinais e Fitoterápicos na saúde pública**. In: DIAS, Alexandre Pessoa; STAUFFER, Anakeila de Barros; MOURA, Luiz Henrique Gomes de; VARGAS, Maria Cristina (Orgs). Dicionário de Agroecologia e Educação. Fiocruz. Escola Politécnica de saúde Joaquim Venâncio. São Paulo e Rio de Janeiro: Editora Expressão Popular, 2021. p. 559-565.

UNFPA/UNICEF. **Pobreza menstrual no Brasil:** desigualdade e violações de direitos. Brasil, 2021. Disponível em: https://dssbr.ensp.fiocruz.br/wp-content/uploads/2021/06/dignidade-menstrual_relatorio-unicef-unfpa_maio2021.pdf Acesso em 15 jun. 2025.

UNICEF. **Guidance on Menstrual Health and Hygiene.** New York: UNICEF, 2019. Disponível em: https://www.unicef.org/media/91341/file/Guidance-Menstrual-Health-Hygiene-2021.pdf Acesso em 16 jul. 2025.

VAINER, Carlos. Pátria, empresa e mercadoria: notas sobre a estratégia discursiva do planejamento estratégico urbano. In: ARANTES, Otília; VAINER, Carlos; MARICATO, Ermínia (orgs.). **A cidade do pensamento único**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 51–86. Disponível em: https://labcs.paginas.ufsc.br/files/2011/12/16.-VAINER-C.B.-P%C3%A1tria-empresa-e-mercadoria.pdf Acesso em 11 fev. 2025.

VALIM, Rafael. **Estado de exceção**: a forma jurídica do neoliberalismo. São Paulo: Contracorrente, 2017.

VEIGA JUNIOR, Nilo Sérgio Medeiros; PINTO, Angela Vieira; MACIEL, Maria Auxiliadora Caldeira. Educação em química e a experimentação: uma análise crítica. **Química Nova**, v. 28, supl. 1, p. S68-S72, 2005. Disponível em: https://www.scielo.br/j/qn/a/CHhqMPvgfDyKcv9XD3HSBsc/?lang=pt. Acesso em: 25 set. 2025.

VEIGA, José Eli da. **Cidades imaginárias:** o Brasil é menos urbano do que se calcula. Campinas: Autores Associados, 2001. Disponível em: <https://revistas.usp.br/geousp/article/download/123804/119990/233196> Acesso em 12 fev. 2025.

VEIGA, José Eli da. **O futuro das regiões rurais**. Valor, Terça 23/09/03. Disponível em: https://www.zeeli.pro.br/wp-content/uploads/2012/06/024_23-09-03-O-FUTURO-DAS-REGIOES-RURAIS.pdf Acesso em 16 dez. 2025.

VERAS, Renato Peixoto. Envelhecimento populacional contemporâneo: demandas, desafios e inovações. **Revista de Saúde Pública**, São Paulo, v. 43, n. 3, p. 548–554, 2009. Disponível

em:https://www.scielo.br/j/rsp/a/pmygXKSrLST6QgvKyVwF4cM/?format=html&lang=pt Acesso em: 23 dez.

VIA CAMPESINA. **Declaração sobre soberania alimentar**. Roma, 1996. Disponível em: https://viacampesina.org/en/wp-content/uploads/sites/2/2021/11/1996-Rom-en.pdf. Acesso em 19 fev. 2025.

VIANA, Luana Costa. **Educação do Campo e saúde**: refletindo sobre os parâmetros curriculares nacionais e sua relação com o currículo de uma escola multisseriada do município de Marapanim, Pará. 2010. 195 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal do Pará, 2010. Disponível em: https://ppgedufpa.com.br/bv/arquivos/File/dissertacoes2010/disserta_luanaviana2010.pdf Acesso em 10 jan. 2025.

VIEIRA, Pâmela Rocha; GARCIA, Leila Posenato Garcia; MACIEL, Ethel Leonor Noia. Isolamento social e o aumento da violência doméstica: o que isso nos revela? **Revista Brasileira de Epidemiologia**. Artigo especial. 2020; n. 23. 5 p. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbepid/a/tqcyvQhqQyjtQM3hXRywsTn/?lang=pt Acesso em 10 jan. 2025.

VINUTO, Juliana. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. **Temáticas**, Campinas, SP, v. 22, n. 44, p. 203–220, 2014. Disponível em: https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/tematicas/article/view/10977 Acesso em: 10 de junho de 2023.

VYGOTSKY, LEV SEMENOVICH. **A formação social da mente: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores.** 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

WALSH, Catherine E. **Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época.** Quito: Abya Yala, 2010. Disponível em: <> Acesso em: 10 ago. 2025.

WALSH, Catherine. **Development as Buen Vivir**: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements. Development, v. 53, n. 1, p. 15-21, 2010. DOI: 10.1057/dev.2009.93. Disponível em: https://www.desenredando.org/public/varios/2011/Walsh_Development_as_Buen_Vivir.pdf. Acesso em: 25 set. 2025.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época.** Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, 2009.

WALSH, Catherine**. Pedagogías decoloniales**: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013. Disponível em: https://agoradeeducacion.com/doc/wp-content/uploads/2017/09/Walsh-2013-Pedagog%C3%ADas-Decoloniales.-Pr%C3%A1cticas.pdf. Acesso em: 25 set. 2025.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. **O mundo rural como um espaço de vida**: reflexões sobre a propriedade da terra, agricultura familiar e ruralidade. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009. 336 p. (Série Estudos Rurais). ISBN 978-85-386-0078-7. Disponível em: https://lume.ufrgs.br/handle/10183/232612. Acesso em: 21 mar. 2025.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. **Raízes históricas do campesinato brasileiro**. XX Encontro Anual Da Anpocs. Gt 17. Processos Sociais Agrários. Caxambu, Mg. Outubro, 1996. Disponível em: https://wp.ufpel.edu.br/leaa/files/2014/06/Texto-5.pdf Acesso em 16 mar. 2025.

WELCH, Clifford Andrew. **Conflitos no Campo**. In: CALDART et al (org.). Dicionário da Educação do Campo. São Paulo: Expressão Popular, 2012. p. 141 – 149.

WELLER, Wivian. Grupos de discussão na pesquisa com adolescentes e jovens: aportes teórico-metodológicos e análise de uma experiência com o método. Educação e Pesquisa. **Revista de Educação da USP**. São Paulo, vol.32, no.2, p. 241-260, maio/ago. 2006. Disponível em: www.scielo.br/pdf/ep/v32n2/a03v32n2.pdf .

WELLER, Wivian; ZARDO, Sinara. Entrevista narrativa com especialistas: aportes metodológicos e exemplificação. **Revista da FAEEBA** [Dossiê: Pesquisa em Educação]. V. 22, No. 40, 2013, p. 131-143. Disponível em: http://educa.fcc.org.br/pdf/faeeba/v22n40/v22n40a12.pdf

WHITE, Michael. **Re-authoring Lives:** Interviews and Essays. Adelaide: Dulwich Centre Publications, 2004.

WHO, World Health Organization**. Measuring quality of life**. Disponível em: https://www.who.int/tools/whoqol/whoqol-bref Acesso em 25 de abril de 2023.

WHO, World Health Organization. **World report on ageing and health**. Geneva:, 2015. Disponível em: https://www.who.int/publications/i/item/9789241565042. Acesso em: 19 dez. 2025

WINNICOTT, Donald Woods. **O brincar e a realidade.** Rio de Janeiro: Imago, 1975. Disponível em: https://iepp.com.br/wp-content/uploads/2023/08/O-BRINCAR-E-A-REALIDADE-o-brincar-uma-exposicao-teorica.pdf Acesso em 17 jun. 2025.

WOOD, Ellen Meiksins. **A origem do capitalismo**. Tradução: Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2011. Disponível em: <https://lburlamaqui.com.br/wp-content/uploads/2021/02/09_Wood-El-M-A-origem-do-capitalismo-.pdf> Acesso em 17 mar. 2025.

YAGO OPRÓPRIO. **Jejum**. In: Álbum OPRÓPRIO. São Paulo: Yago OPróprio, 2024. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/yago-oproprio/jejum/> Acesso em: 01 out. 2025.

YAZBEK, Maria Carmelita. **A dimensão política do trabalho do assistente social**. *Serviço Social & Sociedade*, São Paulo, n. 120, p. 677-693, out./dez. 2014. Disponível em: https://www.scielo.br/j/sssoc/a/4RNYGqckdySpPrJ6cTmsBSQ/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 29 out. 2025.

ZEE DF. **Zoneamento ecológico-econômico do Distrito Federal.** Caderno Técnico – Pré zoneamento. Brasília, 2017. Disponível em: https://www.zee.df.gov.br/documentos-tecnicos-do-zee-df/ Acesso em 09 fev. 2025.

APÊNDICES

Apêndice A – Proposta de questionário fechado individual - Camponeses

DADOS GERAIS
1) Assentamento/Acampamento:
2) Idade: 3) Sexo:
4) Estado/Município de origem:
5) Ano de ingresso na luta pela terra:
6) Participa de algum movimento social / sindical / cooperativa / associação? Qual?
7) Segue alguma religião? Qual?
EDUCAÇÃO
8) Nível de escolaridade:
9) Onde estudou:
10) Está estudando atualmente?
11) Se quiser estudar atualmente, é possível?
12) Qual a escola mais próxima que atenderia o seu próximo nível/série? Em qual RA?
SAÚDE
13) Você acessa cuidados com a saúde pela rede pública? Em qual hospital / UBS?
14) Quais Cuidados? [ ]Consulta emergência, [ ]Consulta ambulatorial, [ ]Exames, [ ]Vacinas, [ ]Medicamentos [ ]Outros (quais):
15) Quais especialidades/áreas?
16) Você acessa cuidados com a saúde pela rede privada/particular?
17) Em qual Região Administrativa você tem acesso a cuidados com a saúde?
18) Existe algum posto de saúde dentro do assentamento/acampamento?

EMPREGO E RENDA
20) Está trabalhando formalmente atualmente? Qual trabalho?
21) Está trabalhando informalmente atualmente? Qual trabalho?
22) Exerce alguma atividade remunerada?
23) Tem alguma outra fonte de renda?
24) Recebe algum auxílio do governo?
25) É inscrito no Cadastro Único?
26) Está aposentado?
FAMÍLIA E MORADIA
27) Quantas pessoas moram com você?
28) Quais as idades?
29) Quantos cômodos a sua casa tem?
30) De que material é feita a sua casa?
31) Você tem algum imóvel no seu nome?
ALIMENTAÇÃO E SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL
32) Quantas refeições você faz por dia? Quais?
33) Quais alimentos você planta?
34) Quais alimentos você compra?
35) Recebe algum alimento de políticas sociais?
Você tem todos os alimentos que você e sua família precisam todos os dias?
AGROECOLOGIA
36) Você pratica agroecologia?
37) Você utiliza algum defensivo agrícola? Qual?
38) Você utiliza algum adubo? Qual?
39) De onde vêm as mudas e sementes que você usa?
40) Você planta/utiliza alguma erva medicinal? Quais?

Apêndice B – Proposta de questionário semiestruturado para grupos de discussão – Camponeses

SAÚDE
1) O que é saúde?
2) O que você faz para ganhar / manter / cuidar da sua saúde?
3) O seu Movimento social / sindical / associação tem alguma prática que ajuda com a saúde?
4) Você planta/utiliza alguma erva medicinal? Quais?
5) Sua religião tem alguma prática que ajuda com a saúde?
6) Você Acessa saúde pública / privada? Onde?
7) O atendimento no hospital / na UBS tem alguma relação com o campo / com o meio Rural? Qual?
8) Qual é o Itinerário Terapêutico adotado no acampamento / assentamento? (se alguém adoecer/passar mal, o que é feito?)
EDUCAÇÃO
9) Vocês tem acesso a algum tipo de educação / prática educativa no acampamento / assentamento? Quais?
10) É importante? Por quê?
SABERES TRADICIONAIS / POPULARES
11) O que são saberes populares / tradicionais?
12) Quais saberes populares / tradicionais estão presentes na comunidade?
13) Qual a relação entre os saberes populares / tradicionais e a Agroecologia?
14) Qual a relevância dos saberes populares / tradicionais para a vida dos camponeses?
15) É importante preservar / resgatar os saberes populares? Por quê?
QUALIDADE DE VIDA
16) O que é qualidade de vida?
17) O que é necessário para se ter qualidade de vida?
18) Vocês tem qualidade de vida aqui no acampamento / assentamento?
19) O seu Movimento social / sindical / associação tem alguma prática que ajuda a ter mais qualidade de vida?
DESIGUALDADES
20) O que é desigualdade?
21) Como é possível eliminar as desigualdades?
22) O seu Movimento social / sindical / associação tem alguma prática que ajuda a enfrentar as desigualdades?

Apêndice C – Proposta de questionário semiestruturado – Lideranças / coordenadores dos setores de saúde / educação

EDUCAÇÃO, SAÚDE, QUALIDADE DE VIDA, DESIGUALDADES, AGROECOLOGIA, SABERES TRADICIONAIS.
1) O que é saúde para você? / O que é educação para você?
2) O que é saúde na concepção do Movimento do qual você faz parte? / O que é educação na concepção do Movimento do qual você faz parte?
3) Qual é o Itinerário Terapêutico adotado no acampamento / assentamento? (se alguém adoecer/passar mal, o que é feito?)
4) Quais práticas existem (no movimento / na comunidade) que contribuem para a saúde? / Quais práticas existentes no movimento / na comunidade se constituem efetivamente como práticas educativas?
5) Qual o papel / importância da agroecologia para a educação e a saúde dos camponeses?
6) Quais saberes populares / tradicionais estão presentes na comunidade?
7) Qual a relação entre os saberes populares / tradicionais e a Agroecologia?
8) Qual a relevância dos saberes populares / tradicionais para a vida dos camponeses?
9) É importante preservar / resgatar os saberes populares? Por quê?
10) O que é qualidade de vida para você?
11) O movimento tem alguma concepção de qualidade de vida, que você saiba?
12) Quais práticas do movimento contribuem para que haja mais qualidade de vida no acampamento/assentamento?
13) O que é desigualdade, na sua opinião?
14) O que é preciso fazer para enfrentar as desigualdades no campo no Brasil? E no acampamento/assentamento?

Apêndice D – Proposta de questionário semiestruturado – trabalhadores da área da saúde / educação que atuem junto ao público-alvo da pesquisa

ROTEIRO PROFISSIONAIS DA SAÚDE / EDUCAÇÃO
1) Idade:
2) Sexo:
3) Profissão:
4) Você atende a população camponesa?
5) Qual é o tipo de atendimento? Quais áreas são atendidas?
6) Quais são os desafios?
7) Qual a importância?
8) Você conhece a PNSPCFA (saúde) / PRONACAMPO (educação)?
9) O seu trabalho com a população camponesa está abarcado em alguma política pública?
10) Existe alguma especificidade no atendimento à população do campo?
11) Qual é a sua concepção de saúde / Educação? (O que é saúde / Educação?)
12) O que são saberes populares tradicionais?
13) Qual a sua opinião sobre esses saberes?
14) O que é desigualdade?
15) O que é qualidade de vida?
16) Qual é o papel da saúde / da educação no enfrentamento às desigualdades e na obtenção de qualidade de vida?

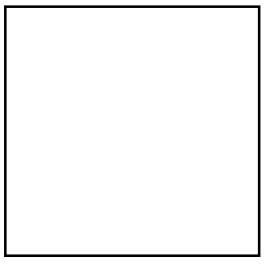
Apêndice E: Termo de consentimento livre e esclarecido das/os participantes da pesquisa (TCLE)

Pesquisa realizada pela doutoranda em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional, Nome: Joice Marielle da Costa Moreira, RG: 2564061 Órgão emissor SSP - DF CPF nº 02315900166, telefone (61) 998080252, Endereço eletrônico joice.marielle@live.com, Professor orientador da pesquisa: Prof. Dr. Breitner Luiz Tavares (breitner@unb.br).
A pesquisa objetiva Investigar as contribuições das práticas populares de educação e saúde do campo para a "qualidade de vida" e enfrentamento às desigualdades no meio rural no Distrito Federal, bem como sua inserção e influência nas práticas institucionalizadas. Os dados gerados irão compor uma produção escrita, em forma de tese, e poderão ser utilizados em eventos acadêmicos, científicos e didáticos, e encaminhados para publicação nas áreas relacionadas.
As(os) participantes da pesquisa a fazem de forma voluntária e são livres para, a qualquer momento que desejarem e em qualquer fase da pesquisa, recusarem-se a participar ou retirar seu consentimento de participação, sem qualquer prejuízo a elas(eles) mesmas(os) e à pesquisadora. Asseguramos total sigilo das informações, depoimentos e dos dados fornecidos, utilizando pseudônimo para manter o anonimato de sua identidade, dentro dos princípios éticos da pesquisa.
Eu, _____
Carteira de identidade nº: _____ Telefone: ( ) _____
Declaro que li este documento e quadro-síntese da pesquisa. Entendi os propósitos da mesma e sinto-me esclarecida(o) a participar da pesquisa, dando o meu consentimento livre.

_____ _____

Participante da pesquisa Pesquisador responsável pelo projeto

Impressão do dedo polegar caso não saiba assinar.



Apêndice F: Termo de autorização de uso de imagem e depoimentos

Eu_____, CPF _____, RG_____, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como de estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento, especificados no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), AUTORIZO, através do presente termo, os pesquisadores Joice Marielle da Costa Moreira e Breitner Luiz Tavares, do projeto de pesquisa intitulado "Práticas populares de educação e saúde do campo no Distrito Federal: Bem Viver e enfrentamento das desigualdades" a realizar as fotos que se façam necessárias e/ou a colher meu depoimento sem quaisquer ônus financeiros a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, libero a utilização destas fotos e/ou depoimentos para fins científicos e de estudos (livros, artigos e demais materiais e publicações de caráter instrucional e educativo), em favor dos pesquisadores da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N.º 8.069/ 1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N.° 10.741/2003) e das pessoas com deficiência (Decreto Nº 3.298/1999, alterado pelo Decreto Nº 5.296/2004).

Brasília - DF, _____ de _____ de 2024

_____ _____

Participante da pesquisa Pesquisador responsável pelo projeto

Impressão do dedo polegar caso não saiba assinar.