

**OS POSSEIROS E A HISTÓRIA/MEMÓRIA DA LUTA PELA TERRA
NA REGIÃO DO BICO DO PAPAGAIO 1964/1985: MODERNIZAÇÃO E TRADIÇÃO**Gerson Alves de Oliveira¹**1. Introdução**

Os elementos que demonstram a existência de uma história de luta pela terra no Brasil precisam ser mais bem estudados, uma vez que o sentido político de resistência não cabe na simples reivindicação pela terra enquanto objeto a ser apropriado no sentido mercadológico do termo. Desta forma, é necessário buscar uma melhor compreensão do significado que a terra exercer e exerceu na vida dos movimentos sociais rurais enquanto elemento definidor de uma cultura que se reproduziu – e, ainda se reproduz – mesmo diante da força de uma modernização conservadora² que insiste em caracterizá-los apolíticos.

Diante de tal conjuntura, nossa preocupação, no que diz respeito à luta pela terra na região do Bico do Papagaio, é levantar pistas sobre as particularidades dos posseiros, procurando fazer uma reflexão mais detalhada sobre a resistência destes no contexto de repressão política e social do período militar (1964-1985). Nossa hipótese é observar como se deu a luta dos posseiros e de que forma se manifestou no interior de uma tradição específica. Observa que tal resistência é marcada pela “fuga” e por uma “invisibilidade” (Carvalho, 1999), enquanto táticas que envolvem e dissolvem o modelo desenvolvimentista, opressor e autoritário.

Especificamente, a pesquisa³ está situada no Assentamento Extrema que fica no distrito do Centro dos Borges, município de Riachinho. Para tanto, nossa análise buscou verificar os depoimentos dos posseiros como ponto de partida para reflexão. Foi estabelecido um cruzamento entre o discurso destes com os projetos voltados para a integração da região à economia nacional, pois entendemos que a população local teve capacidade de reconhecer aquele contexto de transformações em suas vidas, cujo sentido nos revela uma reflexão social transformadora.

No caso específico da região do Bico do Papagaio, conforme Almeida (1986), acreditamos que sua formação/ocupação ocorreu de duas maneiras: uma pelo movimento espontâneo de uma grande lerva de

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNESP – Universidade Estadual Paulista – Faculdade de Filosofia e Ciências – campus de Marília. Endereço eletrônico: gersoemail@gmail.com

² SILVA, José Graziano da. *A modernização dolorosa: estrutura agrária, fronteira agrícola e trabalhadores rurais no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

³ O texto apresentado aqui é parte de um trabalho ainda em desenvolvimento, cujo título é: Os posseiros e a história/memória da luta pela terra na região do Bico do Papagaio 1964/1974: Modernização e Tradição.

trabalhadores rurais oriundos do nordeste desde da década de 1930, principalmente do Maranhão, e se caracterizou por um trabalho itinerante, no qual “A terra é um bem não sujeito à apropriação individual em caráter permanente, [que] obedece a um conjunto de normas, consoante um patrimônio cultural determinado, que prevê uma apropriação caracterizada pela distribuição dos direitos de cultivo de cada grupo doméstico” (ALMEIDA, 1986, p. 266).

Já a ocupação estatal estava vinculada ao modelo de apropriação uniforme da terra, ou seja, a idéia era regularizar a situação fundiária na região e integrá-la à economia nacional, através de uma vasta rede de comunicação tanto do ponto de vista político-econômico, quanto social, pois a integração e o conseqüente desenvolvimento iriam possibilitar a resolução das disputas pela terra, uma vez que os conflitos seriam solucionados de acordo com a perspectiva econômico-militar (Martins, 1993).

Essa perspectiva, além de revelar um pensamento modernizador que teve como marcar no Brasil, desde sua intensificação, um objetivo definido que era a “promoção das luzes” e a conquista do progresso, demonstrou também um autoritarismo maquiado por um discurso ilustrado⁴. Daí a aceitação de um pragmatismo enquanto ponto de partida para uma possível solução do atraso social, já que tudo foi visto a partir da contradição, deixando de lado uma narrativa histórico-sociológica mais abrangente, cujo sentido considere experiências singulares (Chauí, 1986).

Assim, ao nos deparar com o universo subjetivo dos posseiros procuramos nos pautar em uma perspectiva que não se limitasse à reprodução do cotidiano simplesmente, mas que procurasse abranger o próprio universo imaginário histórico e sócio-antropológico destes, evidenciando, assim, uma relação dinâmica com a realidade, capaz de aproximar história e vida. Neste sentido, conforme chama atenção Bosi (1987), compreendemos que a luta pela terra se constitui num jogo indefinido, no qual muitas vezes, aquilo que pareceu alienação, ignorância e atraso, deve ser visto como uma construção permanente ou uma indefinição, enquanto valor moral sentido por estes indivíduos sem, necessariamente, ser adquirida num curso definido de tempo.

⁴ Segundo LOURENÇO, (2001), existiu e existe no Brasil a reprodução de um modelo de desenvolvimento no campo que sempre renova a desigualdade, uma vez que uma possível solução para o problema agrário sempre esteve atrelado ao aperfeiçoamento das técnicas agrícolas e intensificação do sistema de cultivo que possibilitasse um aumento da produção. Ou seja, há uma vinculação com a conseqüente necessidade de civilizar o meio rural em detrimento do atraso que marca a cultura de subsistência. Para este autor, essa visão está fundamentada no dualismo arcaico/moderno o que acaba por reforçar o estereotipo com relação à população do meio rural, fortalecendo, assim, a falsa dicotomia entre a cidade e o campo. LOURENÇO, Fernando Antonio. Agricultura Ilustrada: liberalismo e escravismo nas origens da questão agrária. Campinas: Unicamp, 2001.

2. Memória/História: modernização e autoritarismo

Incorporar a realidade social e cultural dos posseiros da região do Bico do Papagaio, reconhecendo-os como agentes e atores é aproximar história e subjetividade. Ou seja, é revelar significados variados que permitirão ir além de uma leitura unívoca por fazer parte de uma história constituída através de “uma retomada reflexiva do acontecimento supersignificado” (DOSSE, 2004, p. 179)⁵.

Sobre tal perspectiva, Le Goff (2003) afirmou que a história não passa de um discurso um texto que proporciona uma reflexão, no qual historicizar é fazer uma análise localizada no tempo ou no espaço. Desse modo, segundo Le Goff, ocorre um questionamento tanto de um determinado modo de “fazer” a história quanto do próprio ofício do historiador, uma vez que sua ação se dá a partir de uma determinada época, cuja periodização e/ou a temporalidade ganha significados diversos à medida que a história passa a ser explicada a partir de tempos diferentes.

Nestas condições, a data é um subproduto e a prática está além da data, ou seja, o que conta é a experiênciação do mundo concreto, pois a história é um processo de longa duração permeada por narrativas e estabelecida por encontros e desencontros. Daí a importância da relação entre história e memória como elemento que constitui o processo do conhecimento, uma constante problematização que vincula o mundo real e indivíduo com o conjunto da sociedade. Este questionamento, dado pela relação subjetividade e história, tem como ponto central à idéia de que a história narra e explica, pois, segundo Le Goff:

[...] o historiador deve respeitar o tempo que, sob diversas formas, é a condição da história e que deve fazer corresponder seus quadros de explicação cronológica à duração do vivido. Datar é e será sempre uma das tarefas fundamentais do historiador, mas deve fazer-se acompanhar de outra manipulação necessárias da duração – periodização –, para que a datação se torne historicamente pensável (LE GOFF, 2003, p. 47).

Nesta mesma linha teórica, D’Alessio (1998), ao tratar da relação memória/história, enfatiza que os estudos sobre a memória respondem a uma necessidade: a busca por identidades. Segundo a autora, isso é

⁵ Para Dosse (2004), a problematização da memória pela história e da história pela memória, revela uma tradição submersa à medida que trás para reflexão histórica não um tempo unilateral, mas múltiplas realidades. Isto é, essa relação provoca uma tensão configurada através do universo psicológico dos atores sociais e das convenções coletivas, possibilitando uma redefinição identitária que tem como principal agente o próprio historiador. Essa redefinição das identidades – afirma Dosse – é elaborada no cruzamento entre o público e o privado por meio da narração, exercício capaz de trazer a subjetividade individual e, ao mesmo tempo, revelar uma memória compartilhada. Nesta conjuntura, o pesquisador é visto como individuo articulado à sociedade, por meio da mediação entre subjetividade e historia, mecanismo que permiti evidenciar uma identidade imersa na realidade. Na compreensão de Dosse, o distanciamento temporal de um dado fato, visto a partir da junção entre historiografia e subjetividade, revela significados variados que vai além de uma leitura unívoca e, se constitui em uma elaboração, na qual a história passa a ser vista “como hermenêutica da consciência histórica” (DOSSE, 2004, p.60-179).

possível porque essa forma de análise nos permite situar lugares e momentos específicos sem, necessariamente, eliminar a subjetividade, pois: “ao introduzir subjetividade no conhecimento coloca as sensibilidades, as privacidades e o cotidiano no centro da trama histórica”.⁶

Neste aspecto, concordamos com Woortmann (1990), quando este ressalta a necessidade de observamos a realidade de algumas regiões do Brasil, onde a qual a terra e as ações são organizadas se articulam e formam uma totalidade, pois ocorre uma interconexão na qual a terra, trabalho e família, não se distingue. Desde modo, o próprio espaço social se traduz num valor ético, cujos bens se perfazem enquanto bens culturais, caráter de uma realidade singular e valor de uma organização familiar, uma vez que é visto como:

[...] objeto de trabalho, mas como expressão de uma moralidade, não em sua alteridade como fator de produção, mas como algo pensado e representado no contexto dos valores éticos [algo que gira em torno de uma] ética camponesa constitutiva de uma ordem moral” (WOORTMANN, 1990, p. 11-15).

Na região do Bico do Papagaio, como em boa parte de toda Amazônia, a terra se constitui num centro organizador das relações sociais e se caracteriza como sinônimo de liberdade, algo que fortalece a identidade. Isso significa que ter um pedaço de terra é ser livre, pois a terra não é somente:

[...] espaço de disputa entre várias forças sociais presentes na área, mais que isso, ele é também produzido como forma de luta [se constitui em um centro] Centro dos Mulatos, Centros dos Firminos, Centro do Aragão e é encarado, como a materialização do espaço, de todas as formas de relações denominadas de solidariedades. (SADER, 1986, p. 03 e 112).

Não obstante, podemos afirmar que “há uma determinação cultural que é refeita, é reelaborada, é reconstruída, é recuperada, e que atua no instante do conflito como aglutinador ou como elemento de força”. (MARTINS, 1993, p. 43). Nesta perspectiva, a identidade diz respeito à subjetividade, isto é, uma personalidade mediada entre o tradicional e o moderno que pode ser mais bem apreciada quando analisamos o depoimento pessoal do senhor Luiz Buriti, um posseiro que veio do Maranhão no início dos anos 50, e que depois de passar por vários lugares acabou fixando residência em 1962 na Pedra de Amolá, uma vila que foi extinta com as expulsões dos posseiros em 1975. Seu Luiz, um senhor de 83 anos ao tratar da época em que foi expulso da terra afirmou:

⁶ D’Alessio fala de um Voyeurismo, atitude que leva o pesquisador a “flagrar as cenas mais íntimas daqueles que observa” que, aliado à narração elimina “severidade e a austeridade da demonstração”. D’ALESSIO, Márcia Mansor. Intervenções da memória na Historiografia: identidades, Subjetividades, Fragmentos e Poderes. In: Projeto História. Revista do Programa de Pós-graduação em História PUC/SP. Nº 17, nov/98, p. 275.

Eu isplantava a coruja nu camim da roça, cansei de fazer isso...Saia cinco hora da manhã![...] Eu nasci foi forte rapa! Eu sou fi de homi cum muié e fui criado comendo carne de vaca pé duro, nera esse gado véi atacado de injeção não! Vaca pé duro pegada na chapada, vaca gorda e matada... Eu comia carne gostosa, gado solto criado aí no mato...Num tinha injeção, num tinha remédio num tinha nada [...] A carne do gado pé duro era forte eu fui criado com carne pé duro por isso que eu sou forte. Hoje eu to cum oitenta e três ano e tem muita coisa que eu faço que um hoje qui tá cum vinte ano num faz?!

A fala do seu Buriti demonstra uma visão de mundo, cuja tradição ainda configura a ação diante de um tempo considerado moderno. Podemos afirmar que a carne do boi da qual fala seu Buriti, é mais que um desabafo que expressa o valor do trabalho livre e de sua cultura da roça da simplicidade que caracteriza a realidade local em uma época onde tudo era mais fácil, quando se tratava da terra. Ou seja, a liberdade de outrora, apesar da situação pouco favorável em relação à saúde e a educação faz vir a tona um passado cheio de orgulho, pois em um tempo remoto as relações sociais eram regidas por valores mais próximos de sua realidade cotidiana.

Podemos afirmar que a fala de seu Luiz Buriti evidencia uma vida mais autônoma no âmbito de uma consciência interligada ao sei meio⁸, além de mostrar uma diferenciação no que diz respeito à luta pela terra. Isto é, serve como princípio para uma reflexão de uma história que não os considerou como indivíduos capazes de romper com a linearidade, fator determinante nas políticas públicas voltadas para o desenvolvimento da área nas décadas de 1960 a 1980.

Este processo ocorreu na região do bico do Papagaio nas décadas de 1960 a 1980, conforme mostrou Alchieri (1999), pois o modelo jurídico dominante na região via os constantes conflitos agrários como desordem. Esse quadro pode ser identificado nos relatos colhidos, principalmente quando os posseiros se referem às autoridades locais, pois as narrativas são permeadas por histórias de autoridades públicas que se “venderam” para tornar possível o despejo dos posseiros. O exemplo mais citado foi o do ex-prefeito de Nazaré, senhor José Belarmino⁹, comprado por um boi e cinco mil cruzeiros para permitir que o grileiro João Ramo¹⁰ fizesse a desapropriação dos posseiros. Conforme relatou o senhor Absalão:

[...] O Belarmino vendeu o direito nosso tudo sabe! É que ele neguciou cum João Ramo pá entrega as terras. O João Ramo de pra ele um boi, aquele boi era o maior boi que qui já vi nur dia de minha

⁷ Entrevista realizada com o senhor Luiz Buriti no dia 10/01/2009.

⁸ Aqui cabe a reflexão de Ecléa Bosi (2007), cuja “memória permiti a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no processo ‘atual’ das representações”. Segundo Bosi, todo sentido é permeado por uma memória, daí o fato do passado ocupar toda consciência, pois o presente é um conceito limite de nossas experiências sociais. Neste aspecto, a memória ganha peso e garante a liberdade de ação, uma vez que adquirir função prática que é a de limitar a indeterminação do pensamento e da ação, fruto do envolvimento do sujeito no meio físico e social. Para Ecléa Bosi, o trabalho da memória é uma reflexão do mundo concreto, indeterminado. BOSI, Ecléa. Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos. 3ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

⁹ Até meados da década de 80, o município dos Centros dos Borges pertencia à cidade de Nazaré. Conforme informações dos posseiros o senhor José Belarmino foi prefeito de Nazaré entre 1972 a 1975.

¹⁰ João Ramo foi um grileiro que chegou na região em 1972.

vida, assim, um boi erado e cinco mil cruzêro em dinheiro. O João Ramo deu pu Zé Belarmino. Zé Belarmino vei buscar o boi, era cunhêcido aqui de todo mundo, nós qui trabaia na fazenda do João Ramo cunhêceu aquele boi. Pá entrega a causa pu João Ramo, e ele vêi bem aí pá entregar a causa pu João Ramo, ele vêi bem aí e entregou: oh esse homi aqui é qui é o dono dessas terra mermo, vocês vão ter qui obedecer a ele que ele é o dono da terra. Um prefeito falar uma coisa dessa é um absurdo! E teve gente que saiu zangado ai rapaz armaria! Ele entregou a terra pu homi nessa hora. Qui fazer numa coisa dessa! Todo mundo sabendo que aquele boi foi lá pá Santa Tereza, o boi foi pá Santa Tereza e cinco mil em dinhêro. Em 75, foi pá liberar o despejo, que só liberava cum a assinatura do prefeito né! E ele assinou, porquê aquele Belarmino inda hoje é considerado o pior prefeito qui teve no Nazaré, o pior! Porquê ele foi eleito cum voto do povo daqui, má também num foi muita gente que votou pra ele não, o povo num gostarra dele. Só o povo dele aqui...O Joaquim Jerêmia cum a família, pôca gente! O Zé do Jorge votô pra ele o Luiz Alves e o Anizão qui votô pra ele. Agora nós aqui, o maior...O ôto grupão, num votava pá arena. Naquele tempo era uma senhora de ARENA falada. Nós votava era no era no MDB, adversário número um deles. E aí purisso ele se zangou cum o povo, porque a maioria aqui sempre...Ele ganhou as eleições pra lá, mais aqui no Tamburi – qui nós votarra no Tamburi – ele perdeu[...]O Belarmino, essa história que a gente tá contando...Ele vendeu o direito pu João Ramo de fazer os despejo pu um boi e cinco mile em dinhêro, cinco mil cruzêro na época, em 75¹¹.

O olhar crítico do senhor Absalão vai muito além do jogo de interesse que foi descoberto com o despejo. Sua narrativa não expressa só a subordinação da população local frente à política patriarcal, mas evidencia o conhecimento da situação, bem como a necessidade de enfrentar aquele contexto e não aceitar a relação de compadrio, estabelecida no jogo de interesse local que gerou o favorecimento de alguns. Podemos afirmar que a fala do senhor Absalão, descontrói a linearidade histórica presente no discurso técnico-desenvolvimentista, uma visão que via a região da Amazônia Legal como um “espaço vazio”, uma realidade circunscrita por um povo inculto e incapaz de elaborar uma reflexão política.

Essa desqualificação, segundo Marilena Chauí (1987), tem fundamento numa história, cujo sentido é diminuir as manifestações populares, interpretadas sempre como ameaça a ordem, um perigo social que precisa ser combatido pelo moderno. Neste sentido, segundo afirma esta autora, é preciso abordar a cultura popular através da ambigüidade que ela carrega, uma vez que as atitudes do povo, são sempre permeadas pelo “indeterminado, duvidoso, duplici”, que vai contra as análises caracterizadas pela dicotomia e, cujos fundamentos revelam um “ranço” partenalista e autoritário, uma vez que o popular:

[...] ora é encarado como ignorância, ora como saber autêntico; ora como atraso, ora como fonte de emancipação. Talvez seja mais interessante considerá-lo como ambíguo, tecido da ignorância e de saber, de atraso e de desejo de emancipação capaz de conformismo ao resistir, capaz de resistência ao se conformar. A ambigüidade que a determina como lógica e prática que se desenvolvem sob a dominação. (CHAUÍ, 1989, p.124).

Portanto, a interpretação sobre a cultura popular como sinônimo de inferioridade e atraso, revela ao mesmo tempo o estereótipo e a dualidade, marcas registradas nas análises sobre a população rural. Esta mesma perspectiva, foi reproduzida em grande parte na política de modernização/industrialização do campo

¹¹ Entrevista realizada com o senhor Absalão Cardos Macedo no dia 18/02/2009.

durante o período da ditadura militar brasileira e, assim, como na década de 1930, nos anos 1960 e 1970, prevaleceu “um discurso que impossibilita pensar o indivíduo e a cidadania” (SCHWARCZ, 1998, p.186).

Diante disso, cabe a tentativa de buscar uma interpretação histórica que dê voz aos que foram sempre marginalizados pelo discurso histórico dominante, cujo sentido, segundo argumenta Montenegro (2001), revela tanto uma falsa harmonia quanto uma outra forma de conhecimento, um saber que não está vinculado ao conhecimento da cultura dominante. Para Montenegro, a dominação tenta esconder um saber que precisa ser compreendido, pois seu potencial questiona a ordem dos fatos, bem como deslegitima o exercício de dominação e, ao mesmo tempo expõe a fraqueza desta pretensa harmonia no âmbito político, econômico e cultural, pois demonstra que há uma constante tensão entre o erudito e o popular.

3. A “terra” como ponto de partida: Território, Tradição e Identidade

[...] má nór tomém num era, assim...Fácil não! A gente tomém precisa ficar esperto. A gente tem que pensar tomém, o que pode ser o que num pode, se não a gente se voltava mermo. Qui eu só sei mermo cumer graças a Deus! Só mermo cumer. Num sei de...De defender não! Má a gente pensar na cabeça.¹²

A passagem acima foi tirada do depoimento de dona Joaquina, uma senhora de 84 anos que nasceu, casou ficou viuva, criou os filhos e enterrou seus mortos no mesmo lugar onde mora até hoje. Quebradeira de côco babaçu, lavradora, doméstica e analfabeta, dona Joaquina não sabe o dia em que nasceu, no entanto, seu desprendimento e lucidez revelam uma mulher corajosa, pois seu discurso trás aquilo que é mais rico em sua resistência: a expressão de uma cultura singular, cujas relações sociais se dão a partir de uma outra ordem simbólica.

Dona Joaquina não foi e nem é uma mulher pré-condicionada a incapacidade organizacional, tanto do ponto de vista social quanto do ponto de vista político, pois soube resistir e enfrentar as adversidades, o que confirma sua posição de “insubordinada”, bem como sua consciência de que era preciso lutar pela liberdade. Uma liberdade configurada a partir da “posse” da terra, na medida em que suas ações são originárias do seu ambiente social, ou seja, são determinadas pela terra enquanto elemento organizador da vida social, conforme podemos extrair do seu relato:

Voltemo mermo purquê Deus mandou! Viemo, a dificuldade nós peguemo muito [...] nós ia pu côcali num podia escuta um tiro, num podia escutar uma zuada, nós curria pra cá. Uma vez mermo acunteceu que fui quebrar côco mais a finada Déusa, cândi nós viemo tarrar a tria de animale [...] nós achemo a força cum poderes de Deus. Nór viemo, peguemo e viemo. Foi nós o Raimundim tomém voltou lá pu lugar dele, só quem num vortô foi o Manuele, má o irmão tomém, que êrli morava tomém aculá, sairo tomém, que êrli morava num canto [...] Qui êrli botaro foi quente pá pessoa

¹² Entrevista realizada com Dona Joaquina Pimentel de Marin no dia 01/02/2009.

vender, é quente mermo! Minino fazia tanto coisa! No dia que êrli pássaro procurando se vendia, eu num tarra. De primêro eu quebrava côco. Eu num tarrá fiando, as vez eu fiava de noite. Eu fiava de noite seu minino de dia eu quebrava côco de noite eu tarrá fiano pá ter minha redinha [...] Pois é, lutemo muito! To dizeno seu minino, arreente ia pu côcali num pudia escutar num tiro, num pudia! Cândi vinha tarrá a tria de animale. Ficarra cum medo seu minino! Era dureza seu minino! [...] Aqui de primêro num tinha esse negócio de estudar não seu minino [...] graças a Deus me aposentei porque nossa vivencia de primêro era criar um porquim num é! Quebrar um baguim de côco, aí num pudi mais aí me aposentei. Graças a Deus cabou negócio de quebrar côco, fiar, nada disso num faço mais hoje. [...] Sim sinhô! Está aqui, está taboca era duã tia minhã irmã de papai. E, ele papai, isso era dois irmão moravam aqui! Nesse tempo tinha ali o que chama Araguatins, má de primêro chamarra era São Vicente num era!? Era São Vicente! Tirarrá os talões lá! Adipois mudou pu Tocantins num é! Qui hoje chama Tocantins, pois é...Mudarram, assim, pra lá! Aí dispóis ela faleceu, aí num pagaro mais o talão cum ela falicer. Aí ficou pum fi dela. Morreu tomém. Adoeceu moreu. Aí má nór nunca saimo do lugar. Tabiano toda vida. E daí viero e tomaro né! Tomaro mermo! Tirou nór é...No dispejo seu minino. Foi o João Rama! Meu fi nesse tempo era rapazim novo. Aí cumeçou trabaiá aí na Araguaína, inda foi na Imperatriz e lutou e luotu! Aí dispóis passou puã viúva. O João Rama pegou a terra vendeu pá viúva Ódiça. E, está Ódiça tirou nós travez. Nós viemo, tornou tirar nós no dispejo. Fumo saído no dispejo do João Rama e fumo saído no dispejo da Ódiça [...] Seu minino quem num lugar, na idade que nós e...Qui isso aqui já foi nosso dêrdu cumeço essa terra aqui que tomaro a força, pois é...Má faz cumo dizer: ser cumo berno tomaro, má nór viemo dinovo [...] Criemo os fi aqui graças a Deus! [...] A ôta vez que eu disse que encontrei cum esses três carros, vinha, assim, de puliça. Tinha um do Nazaré [...] é que vinha um oficiale de justiça tombém! Tinha um homi que morava no Nazaré, esse vêi tombém, foi quem tróxe esses povo. É que tô esquecido desse nome! Vêi essas puliça do Nazaré e vêi, parece que, da Araguína. Isso aqui, armaria...! Isso aqui seu menino era duro, depois nós voltemo! Ôia quando nós ia quebrar côco num pudia escutar um tiro num pudia escutar um pau cair já ficarrar qui ravivinha pegar nós [...] Êrli chegarrar meu Deus! Qui cândi êrlis viero, a Odiça vêi a primêra vez. Ô bem ali onde mora o santo tinha uma casinha tinha uma mais pra lá e ôta mais pra cá. Êrlis chegarro já foi amiaçando cum arma na mão. A época da viúva cândi ela chegou eu tinha saído lá pra casa desse...Do Francisco, ele tarra morando na Péda de Amolá. Vinhã vindo cum uma cuia cum umas mangaba, uns pedaços de carne de caititu. Aí cândi eu cheguei aí na casa, nessa casinha que é do santo e tinha ôta mais pra cá, uma barraquinha pra nós que...Tinha a famia – num gosto de tá tudo, assim, misturado, má é...Se dava num era cum muié e tudo, mas eu tinha esses dois irmão e já era má criado e um já era duente vêi. Aí eu digo: eu quero minha barraquinha! – Cândi eu cheguei de lá, da casa do Francisco, tarrar só a casa e o vêi assentado cum a mão no queixo. Aí eu fui chegano e entrei e botei as coisas lá no girau, aí tinha um homi, assim, uma puliça, assim...Aí eu cheguei! Graças a Deus seu minino! Eu só nervosa, má eu graças a Deus cândi a gente ta zangando cabo, cabo o nervoso. Só fiz chegar, o sóli quente tinindo! Pôei uma cadeira botei bem assim, e me assentei e conversei cum esse homi, e tinha rá a puliça bem assim...! Aí contei a história purqui era? Aí qui contô qui num era pu vontade dele era pu mandado, ele vêi purquê ele foi mandado. Aí teve dando espilicação, eu falando tomém! Aí qui certo é qui já tinha tirado tudo.”

Há neste relato, mais do que uma consciência política partidária, condicionado pela mudança macro-estrutural, mas, sim uma opinião de quem pensa além de uma simples reivindicação pela terra. Sua postura deixa claro a existência de um sujeito capaz de questionar, conforme sua realidade, os acontecimentos que imprimiam uma transformação no seu modo de vida, uma vez que ela também falava e questionava os fatos diante do representante do Estado representado pelo oficial de justiça.

Não obstante, a luta pela terra não é somente uma resistência contra a dominação daqueles que desejam tomar a terra, mas, sobretudo, como resistência a uma rede de relações sociais vistas como antagônicas a realidade desses indivíduos. Isto é, a luta é também uma busca pela liberdade, uma vez que a questão central não foi a terra enquanto um pedaço de chão do qual nos apossamos, mais sim, um fator

“ideológico que marcar muito a existência e os movimentos dos posseiros que é o problema da sua liberdade, a sua liberdade de trabalho familiar, a sua liberdade de trabalho autônomo, a sua liberdade de decisão” (MARTINS, 1993, p. 131).

O universo cultural e simbólico dos posseiros da região do Bico do Papagaio revela algo marcadamente presente na cultura popular brasileira que se caracteriza pela imbricada relação entre território e identidade. Neste sentido, conforme observou Sader (1986), na organização social dos posseiros, existe uma vinculação entre o local da morada e o local do trabalho, ou seja, a terra se configura numa unidade, cujos valores sociais de organização tanto da família quanto do trabalho estão expressos, pois:

Os povoados [são] a expressão espacial da necessidade que unem seus habitantes na luta pela sua manutenção enquanto produtores independentes, lavradores que tentam trabalhar como homens libertos (SADER, 1986, p. 139).

A terra, nesta perspectiva é vista como valor vinculado à vida do grupo. Neste sentido, o próprio espaço, o povoado, a vila, são marcados pelo parentesco, e as relações interpessoais, estabelecidas com base no direito ao cultivo na troca e no compadrio, são formas de acesso e trabalho que impediam a individualização e a apropriação privada, marcada pelo cerceamento da liberdade. Em outras palavras, as: “trocas, ajuda mutua, a reciprocidade e cooperação no trabalho, tinha fundamento nos vínculos construídos de acordo com regras e critérios culturalmente estabelecidos” (ESTERCI, 1987, p. 27).

Segundo esta autora, o que estava em questão não era só a disputa por terras, mas, sobretudo, uma disputa simbólica, na qual a terra representa uma identidade, constituída de laços e de valores. Isso ficou evidente no momento em que a população foi transferida para uma área de colonização, o que levou a desagregação do grupo, pois provocou a perda do compadrio, relação construída na própria terra, ou seja, uma identidade estabelecida e fortalecida pela solidariedade que se forjou na luta pela terra. Assim, o termo posseiro passou a designar seu modo de lidar com a terra, o contrário do que pretendia fazer a empresa. Portanto, foi um termo que precisava ser combatido pelo discurso racional da terra, ou seja, pela grande empresa, pois demarcava as diferentes concepções sobre a terra, constituiu-se como uma:

[...] ilegitimidade conferida pelo discurso da ordem dominante como sinônimo de relação precária com a terra e ação de resistência indevida, reconstruída e assumida na autoclassificação dos posseiros como elo de interesses iguais, título de coragem, lealdade e resistência (ESTERCI, 1987, p. 91).

Ao se definirem como diferentes daqueles que não tinha um laço valorativo com a terra, os posseiros reforçavam sua relação fundada no trabalho no pertencimento ao lugar e garantiam a preservação dos valores que eram compartilhados como mecanismo de aceitação coletiva. Assim, o termo passou a ser

expressão de socialização do espaço uma designação para quem conseguia compreender que a terra era mais que simples propriedade, mas morada, lugar de expressão de hábitos, costumes e tradição.

Da mesma forma, entendemos que a realidade dos posseiros do Assentamento Extrema, não deve ser dissociada de um sentimento vinculado à sua cultura, uma vez que suas trajetórias de lutas pela terra são indissociáveis da condição histórico particular de “isolamento” e de “fugas” constantes. Acreditamos que se trata de uma comunidade que agiu por meio da história oral, algo que fez da memória único mecanismo de resistência, pois a luta pela terra, contra empresas e grileiros, se deu por intermédio da tradição.

Isso pode ser observado nas relações de parentesco, enquanto base da organização social e mecanismo no qual se estabelece a relação dos posseiros com a terra; como base da produção, modo de organização do trabalho. Por exemplo, o depoimento de dona Joaquina mostrou essa relação com a terra. Sua fala, sua linguagem está carregada de significados, algo que trás à tona um sujeito envolvido por uma outra relação com a natureza, cujas ações são sempre apoiadas por uma força maior fora do mundo humano, além de demonstrar uma capacidade de sobreviver por meio de suas próprias habilidades pessoais, intrinsecamente vinculadas às relações do grupo.

Essa tradição funcionava como elemento central num ambiente onde a condição de sobrevivência estava intimamente ligado ao alcance dos recursos naturais. Neste aspecto, as constantes mobilidades em detrimento do processo de modernização da agricultura, – um conjunto de regras externas sem um processo de aprimoramento e condições favoráveis – levou à tática da “fuga” e, conseqüentemente, à venda da terra contribuindo para o aumento da concentração.

Deste modo, podemos afirmar que esse movimento por parte dos posseiros revela uma resistência que teve como instrumento a “invisibilidade”, cuja expressão, conforme ressaltou Carvalho (1996), ainda precisa ser compreendida, pois revela uma história longa de repressão por parte das elites agrárias, contra àqueles que ansiavam em livrar-se da situação de “subordinação”, gerando “fugas” pois, a única condição e garantia de conservação da liberdade foi a “invisibilidade”. Neste contexto, a invisibilidade e/ou a quase total ausência no espaço público gerou, de um lado o “silêncio” e de outro a fragmentação desses territórios no Brasil, que podem ser definidos por uma ocupação tradicional¹³. Daí a sensação de ser pouca a participação daqueles que foram obrigado a enfrentarem e resistirem para permanecerem na terra.

¹³ O termo território aqui é interpretado a partir do ponto de vista de Almeida (2004). Para este autor, com a Constituição de 1988 deu-se um desdobramento no que diz respeito a entendimento da luta pela conquista da terra, pois toda uma representação sócio-cultural foi incorporada à designação dos grupos camponeses que reivindicavam o direito a posse. Ou seja, a resistência e a luta pela terra passaram a ser vista, também, como fatores históricos tradicionais, vinculados ao próprio espaço social e físico no qual residem esses camponeses.

A esse particular, Almeida também pôde observar que existe uma relação entre o surgimento de cada grupo sua história de vida e os processos de territorialização. Isto é, o autor chama atenção para o fato de que as denominadas “terras tradicionalmente ocupadas”. Para ALMEIDA (2004), as “terras tradicionalmente

A conquista desses grupos marginalizados da esfera pública, a partir dos anos finais da década de 1980, diz respeito a uma luta histórica de agentes sociais que romperam o silêncio diante de uma história que insistia em vê-los como “subpolíticos”. Além disso, demonstra também, que houve uma confrontação constante, entre duas visões de mundo; a desses grupos marginalizados e a dos chamados gestores das políticas públicas, responsáveis por pensar uma possível resolução para a questão fundiária.

Confronto este que não se deu por meio de instrumentos táticos e/ou políticos partidários, fruto de uma consciência de classe, mas sim por meio identidade entendida como consciência moral vinculada a terra, enquanto ponto de partida e de socialização, bem como do encontro étnico, pois:

Ela designa, deste modo, sujeitos sociais com existência coletiva, incorporando pelo critério político-organizativo uma diversidade de situações correspondentes aos denominados, seringueiros, quebradeiras de coco babaçu, quilombolas, ribeirinhas, castanheiras e pescadores que tem se estruturado igualmente em movimentos sociais (ALMEIDA, 2004, p. 12).

Neste contexto, enfocamos a resistência dos posseiros em não aceitar as normas impostas e as diretrizes que os condicionavam às áreas que não possibilitavam uma relação de interdependência do seu grupo. O que acabou gerando “fuga” “venda” idas e vindas, ou seja, uma busca constante pela liberdade, levando ao aumento dos conflitos agrários enquanto manifestação contrária aos projetos desenvolvimentistas.

4. Considerações parciais: O esboço de uma memória/história de resistência.

Entendemos que a luta pela terra na região do Bico do Papagaio, colocou em questão a ordem do Estado-Nação, pois se deu a partir de uma crença que expressa uma determinada maneira de apreensão do mundo, rica em representação, símbolos e, que, conforme chama atenção Chauí (1986), nega a dominação política e a subordinação econômica, uma vez que pode ser traduzida como:

Um conjunto de disperso de práticas, representações e formas de consciência que possuem lógica própria (jogo interno do conformismo, do inconformismo e da resistência), distinguindo-se da cultura dominante por essa lógica de práticas, representações e formas de consciência (CHAUÍ, 1986, p. 25).

ocupadas”, diz respeito a áreas, cuja definição vai além do direito a propriedade, pois estão de acordo com uma ocupação espontânea e se caracteriza por ser configurada a partir do sentido que o território ganha, pois: “As novas denominações que designam os movimentos e que espelham um conjunto de práticas organizativas traduz transformações políticas mais profundas na capacidade de mobilização destes grupos em face do poder do Estado e em defesa de seus territórios”. ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras Tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. In: Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais. V. 6, número 1, 2004, p. 23.

De certa forma, as narrativas aqui citadas evidenciam a simplicidade com que os posseiros encaram a realidade e as desavenças daquele contexto de violência. No conjunto, os depoimentos denunciam o desrespeito a uma ética moral, cuja raiz é a tradição, na qual aflora um sentimento de honra e honestidade. Isso fica mais claro quando os posseiros abordam a morte do senhor Cariolando¹⁴, gerente da fazenda, morto numa emboscada efetuada pelos posseiros. Esse fato parecer ser muito marcante na vida de todos, e de uma certa maneira é uma lembrança ainda viva, mas, quando questionados sobre o fato desviavam a conversar como se aquilo fosse um problema distante de suas vidas, pois o acontecimento é deslocado a um outro espaço e tempo, o que demonstra a repetição da resistência. Ou seja, mais uma vez é manifestada a “fuga”, e aparece atrelada ao universo divina que os mortos suscitam, algo que não deve ser tocado ou ressuscitado pelos vivos.

Daí o fato do senhor Cariolando ser lembrado como uma boa pessoa, incapaz de fazer maldade ou até como um fraco, alguém que não tinha coragem de encarar aquele contexto de desavenças e ameaças e, assim, agia conforme queria seus agregados os pistoleiros, o que ocasionou sua morte. Além disso, podemos afirmar que fica evidente essa simplicidade e a honestidade nas relações estabelecidas pelos posseiros e o pretense “dono” das terras. Mas, isso não quer dizer que são subordinados e/ou inocentes, apenas não interpretam a realidade como aqueles que já incorporaram as relações da sociedade capitalista. Conforme podemos vê no depoimento a seguir:

Cariolando?! Eu lembro dele aqui, gostava muito daqui de casa aqui era lugar dele passa. Cariolando era um pião bom, uma pessoa boa num tinha maldade não. Agora precisava ele trabáia em fazenda, como ele era gerente, foi onde encontrou apóio[...] Ele num era ruim pessoa não, ele morreu de graça por insistência dum pistolêro que veio pra aí por ele....! Quem matou ele foi possêro. Eu digo por insistência, assim, porquê o Cariolando disse que num mexia cum vida de ninguém, assim, desapropriar ninguém e tinha uns possêros lá na bêra do Faca, lá pra cima, que tinha as roças cercadas e botaram quera pá botar aquele povo pá imbora, e ele disse que num ia. Aí mandaro um pistolêro pra vim mais ele. Aí o pistolêro pá ir e ele disse que num ia mexer cum vida de ninguém. Aí ele disse: rapaz tu né homi não!?Aí ele foi. E foi na frente e foi onde quem pegou o tiro foi ele o pistolêro saiu livre. O Cariolando morreu, má ele num era ruim pessoas não! Aquilo é porque chega a hora do caba morrer. Se ele tivesse sozim aí ele num tinha morrido que ele num tinha ido.¹⁵

Além disso, o que estava em jogo era o favor enquanto norma de conduta entre ambos os envolvidos. Isso fica claro quando o senhor Absalão que, diferentemente do informante acima, não foi favorecido no acordo entre o prefeito de Nazaré e o grileiro João Ramo¹⁶. Assim, ao falar sobre o gerente da fazenda, o

¹⁴ O senhor Cariolando foi o gerente da fazenda no início dos anos 80. Foi morto pelos posseiros quando ia fazer um despejo.

¹⁵ Entrevista realizada com o senhor Antonio Alves no dia 13/01/2009.

¹⁶ O Senhor Antonio Alves e outras duas pessoas foram favorecidos por ter votado no prefeito José Belarmino. Conforme relato do senhor Absalão: Antonio Alves, Joaquim Jerêmias e Zé do Jorge; ganharam um pedaço de terra.

senhor Absalão não se privou de realçar o lado positivo da morte do gerente enquanto fato que contribuiu para a conquista da terra.

Ele era bom cum nós! Pá onde nós ia, o time de futebol, ele tarra mais nós...Acredita!Pá onde nós ia...Nóis ia pu São Raimundo ele chegarra no carro dele ou que fosse a cavalo. Nóis ia joga aqui no mato ele tarra lá, chegarra lá montado. Ajudarra nós no que precisasse! Quem fez acontecer esse negocio foi um tali de Zé Corrêa, um ôto Zé Corrêa que apareceu aí!Rapa esse homi do dia que esse homi apareceu pisou aí na fazenda que a viúva trouxe ele aí acabou o sucêgo do Cariolando, aí acabou os dia de vida do Cariolando naquele tempo. Que enquanto o Cariolando tarra, ele dexarra a coisa correr num sabe!Ele avisava pá viúva porque era obrigação dele, ele traiaava pá muié né!Ele num era, assim...Tão mal pessoa não, o Cariolando não! Eu acharra que quem merecia ter morrido é aquele ôto caba aquele ôto Zé Corrêa que apareceu ai...Cabra vei do espirito de lata, isprito rui. Não!Num falava cum ninguém não só andava armado cum dois revólver e uma espingarda nas costas, era só o jeito dele passar aqui aqui no Cento dos Borges. Se passasse a pé era desse jeito, montando era também. Instinto rui! Os caba atirou nele, má só pegou...Rapa o chumbo só entro no coro, tu acredita!? Vê mermo que quando terminaro de matar o Cariolando, quando ele correu que lembraro de atirar ele ia longe! Só entrou o carôço de chumbo no coro, má também salgô as costas dele [risos].

Além de demonstrar a não subordinação na boa relação entre posseiros e proprietário, o relato mostra, também, a separação entre o mundo dos homens e o mundo regido pelos deuses e mitos. Ou seja, a maldade, o caráter é algo explicado a partir da possessão, como se a realidade estivesse impregnada do bem e do mal, ambos envolvidos em um jogo constante na mente do homem. A lei aqui é a lei divina a lei da realidade cotidiana, isto é, das condições reais enfrentadas¹⁷.

Outro episódio envolvendo o gerente da fazenda com os posseiros, foi narrado por seu Zé Corrêa, cuja narrativa foi dada de forma emocionada como se quisesse dizer não só de sua participação efetiva nos acontecimentos, mas, também, o fato de que ele era homem de palavra, alguém que respeita o que é dos outros.

[...]oh eu te chamei pá falar num precisarra tu ficar cum medo não! Eu num sou covarde não! Eu sou um homi sincério, eu quero é cunversar cuntigo de procurar uma mentira que tá surgindo bem aí, má tu num quis ir, nór ramo cunversar é bem qui mermo! Eu num quero agressão cuntigo de jeito níum, eu quero é cunversar cuntigo uma mentira qui tá aí fui e procurei a ele!Ele disse: é tem uma mentira

¹⁷ Cabe aqui a reflexão de Michel de Certeau (2007), quando este fala da existência uma crença rural no interior do Brasil que se caracteriza por transformar o discurso do dominante por meio de uma resignificação da representação simbólica que, aparentemente, parece reproduzir a ordem. Segundo Certeau, a resistência desses grupos marginalizados não deve ser interpretada simplesmente como rebeldias inocentes, mas, sobretudo, como resistência, cuja crença se desloca para um mundo que está além dessa realidade repressiva, algo que funciona como mecanismo de enfrentamento, cujas ações se dão por meio de uma ética que foge a lei formal do mundo dos homens, pois é fundamentada na ordem divina sacralizada, cuja representação simbólica se traduz nos santos milagreiros, entidade que vence as opressões e se tornar refugio de uma realidade social de opressão e violência, pois: “No que diz respeito a relação efetiva das forças, o discurso de lucidez trapaceava com as palavras falseadas e também com a proibição de dizer, para mostrar em toda uma injustiça – não só dos poderes estabelecidos, mas de modo mais profundo, a da história: reconhecida nesta injustiça uma ordem das coisas, em que nada autorizava a esperar a mudança”. CERTEAU, Michel. *A invenção do Cotidiano: 1. A arte de fazer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 76-77.

mermo, tem uma conversar mermo. Eu disse: é mentira. Agora você querendo ir buscar a puliça pá me prender você vá, só qui aqueles qui mintiu pra tu tem qui tá tudim junto cum a puliça. Se tu garantir isso tu vai buscar a puliça, se tu num ir tu num vai não! Até amiaçei ele nessa hora né. Aí ele disse: é mais tem deles que nem acho mais. E precisa ocê achar! Cê tem qui mi amostrar, cê tem qui me provar uma coisa dessa moço [...] Óia cariolando, num vai pensar qui você num me acha aqui não que eu num vou pá lugar nium, num sal da minha casa não, pur conta disso não! Pur que eu num devo, eu posso sofrer mais é sabendo que eu num devo nada, má tu pode ir tranqüilo¹⁸.

Esse episódio ocorreu devido a uma roça que um grupo de posseiros tinham dentro da área desapropriada. O boato que seu Zé Corrêa procurou averiguar, diz respeito ao fato de que o gerente estaria dizendo que ele Zé Corrêa, iria volta a ocupa a área novamente. Essa mesma roça também levou se Zé a enfrentar a própria dona da terra, conforme ele mesmo relatou:

[...] a fazendêra tá te caçando aí, cum carro chêi de pistolêro. Uah! Qui diabo ela quer comigo? Até qui mi achou né! Tarra na casa do papai. Eu sair fui bater no carro. O carro tarra chêi de pistolêro tudo cum revolvão, assim, né! Eu era mei ignorante né, num tinha muito medo derli não, hoje é que tenho nervoso, má de prêmero eu num tinha não, eu era furrido danado! Aí fui bater lá. Pronto sinhôra! O que qui a sinhôra pretende? – Seu Zé eu quero qui você tome conta daquela roça lá pá plantar arroz pra nós, milho. Pra nós dono Odici! Dona Odici a sinhôra me pagou ô menum uma diára pá ter aquele serviço lá. Não! E cumé qui a sinhôra me propõe uma coisa dessa? Agora se você quiser me dar licença pra eu pranta pra mim, cuier as coisas pra mim eu vou, mais pra nó não, você num pagou nada! Pá ter aquele serviço feito daquele jeito. Eu num vou de jeito nium! Já virei as costas e já sair num sabe! Eu sabia qui ela num ia me dar essa permissão mermo. Virei as costas e sair entrei pá dento da casa do meu pai. Eles foram imhora naquela ingnorança num sabe! Esse povo tem que entra assim...! Se não eles comi a gente.

No conjunto, a fala do seu Zé Corrêa revela o questionamento de uma série de acontecimentos e evidenciam uma consciência que não se limita a repetição pura e simples da tradição, enquanto manifestação de um passado distante, mas, também servir como prova de que os posseiros resistiram a um contexto adverso. Ou seja, o que está em questão é que a luta precisava continuar e continuou.

Acreditamos que está história carregada de sentido pode ser encarada como uma profícua forma de se pensar nossa sociedade marcada pelo autoritarismo, uma vez que intelectuais e interpretes de nossa nacionalidade, bem como dos dilemas enfrentados para sua constituição, seja pela via de um pensamento tido como revolucionário¹⁹, seja pela representação de um discurso modernizador presente nos projetos desenvolvimentistas voltados para incorporação da região à economia nacional, em sua maioria “rechaçaram” o povo. Neste aspecto, os posseiros herdeiros de uma “tradição esquecida” pela elite pensante foram vistos

¹⁸ Entrevista realizada com o senhor José Corrêa da Silva no dia 19/06/1944.

¹⁹ Essa associação aproximativa entre o projeto militar e os revolucionários de esquerda pode ser melhor apreciada na obra de Gorender (1987) ao tratar do distanciamento da esquerda com relação a realidade brasileira. GORENDER, Jacob. *Combate nas Trevas (A esquerda brasileira: das ilusões perdidas à luta armada)*. São Paulo: Editora Atica, 1987. Ainda podemos citar Martins (1983), que elabora uma reflexão apurado no que diz respeito a idéia de um sujeito revolucionário no campo gestada pelo movimento revolucionário em meados dos anos 1960. MARTINS, José de Souza. *Os camponeses e a política no Brasil (as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político)*. Petrópolis: Vozes, 1983.

sempre como emblemas do passado, porque, ao contrário do pensamento ilustrado, não foram inseridos no projeto de modernização do país, ficando, assim, no plano de um presente ininterrupto, àquilo que é recorrente nos projetos voltados para a modernização, ou no passado que necessita ser ultrapassado (Santos, 2007).²⁰

Houve, portanto, a eliminação completa dos posseiros enquanto sujeito, tanto da sua tradição/cultura quanto de sua capacidade de contribuir para o futuro. Seu modo de vida foi dissolvido diante de uma ideologia ilustrada, pois a idéia de futuro parece não existir para esta população, uma vez que a perspectiva do pensamento modernizador durante os anos 1960/1980 – para ficar apenas no período de abrangência da pesquisa – era a racionalização da economia, das condutas humanas e uma incorporação das “luzes”. Ou seja, a incorporação se deu sempre pela via autoritária, na qual aos guardiões do pensamento inovador ficava a responsabilidade pela construção do futuro. Esse quadro trás implícito a continuação da exclusão/marginalização dos posseiros, uma vez que sua realidade é sempre vista como algo secundário que precisa ser incorporado e/ou eliminado, condição para o desenvolvimento.

V - Referências

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. TERRAS TRADICIONALMENTE OCUPADAS: processos de territorialização e movimentos sociais. In: **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais – V.6, nº 1, 2004.**

_____. Estrutura fundiária e expansão camponesa. In: **Carajás – desafio político, ecologia e desenvolvimento.**(Org): José Maria Gonçalves de Almeida Jr. São Paulo Brasiliense; (Brasília, DF): Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, 1986.

CARVALHO, José Jorge de (Org). **O quilombo do Rio das Rãs: História, tradição e luta.** Salvador: FDUBA, 1996, p.50.

CERTEAU, Michel. **A invenção do Cotidiano: 1. A arte de fazer** . Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e Resistência: aspectos da cultura popular no Brasil. 3º edição.** São Paulo: Brasiliense, 1989.

DOSSE, François. **Historia e Ciências Sociais.** Bauru/SP: Edusc, 2004.

ESTERCI, Neide. **Conflito no Araguaia: peões e posseiros contra a grande empresa.** Petrópolis: Vozes, 1987.

²⁰ SANTOS (2007), propõem uma sociologia das ausências, algo capaz de transformar em realidade propriamente dita, uma vez que incorpora outras realidades e/ou outras experiências sobre o mundo, pois: “A sociologia das ausências é um procedimento transgressivo, uma sociologia insurgente para tentar mostrar que o que não existe é produzido ativamente como não existente, como alternativa não crível, como uma alternativa descartável, invisível à realidade hegemônica do mundo”. SANTOS, Boaventura de Sousa. *Renovar a Teoria crítica e Reinventar a Emancipação Social.* São Paulo: Boimtempo, 2007, p. 29.

- GORENDER, Jacob. **Combate nas Trevas (A esquerda brasileira: das ilusões perdidas à luta armada)**. São Paulo: Atica, 1987.
- LOURENÇO, Fernando Antonio. **Agricultura Ilustrada: liberalismo e escravismo nas origens da questão agrária**. Campinas: Unicamp, 2001.
- MARTINS, José de Souza. **A chegada do estranho**. São Paulo: Hucitec, 1993.
- _____. **Expropriação e Violência, A Questão Política no Campo**. São Paulo: Hucitec, 1991.
- _____. **Caminhada no chão da noite: emancipação política e libertação nos movimentos sociais no campo**. São Paulo: Hucitec, 1989.
- _____. **Os camponeses e a política no Brasil (as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político)**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- MONTENEGRO, Antonio Torres. **História oral e memória – a cultura popular revisitada**. 3º edição. São Paulo: Contexto, 2001.
- SADER, Maria Regina de Cunha Toledo. **Espaço e luta no Bico do Papagaio**. Tese de Doutorado, USP. São Paulo, 1986.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Renovar a Teoria crítica e Reinventar a Emancipação Social**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade. In: **História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea**. (Org): SCHWARCZ, Lília Moritz. São Paulo: Companhia das letras, 1998.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. **O espetáculo das raças – Cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SILVA, José Graziano da. **A modernização dolorosa: estrutura agrária, fronteira agrícola e trabalhadores rurais no Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- THOMPSON, Edward Palmer. **A formação da classe operária Inglesa I – A árvore da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- WOORTMANN, Klaas. “com parente não se negocia” o campesinato como ordem moral. In: **Anuário Antropológico/87**. Brasília: Editora/UNB, 1990. P. 11 e 15.