

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO - UFMA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS - CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA E CONEXÕES ATLÂNTICAS:
CULTURAS E PODERES

DARLENE RODRIGUES AREA SILVA

**TERRA, PÃO, FAMÍLIA, TRABALHO E LIBERDADE: as mulheres e o processo
histórico de formação e desenvolvimento de Buriticupu – MA (1969-2001)**

São Luís

2023

DARLENE RODRIGUES AREA SILVA

TERRA, PÃO, FAMÍLIA, TRABALHO E LIBERDADE: as mulheres e o processo histórico de formação e desenvolvimento de Buriticupu – MA (1969-2001)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação de História da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para obtenção do título de Mestra em História.

Linha de Pesquisa: Poderes, Políticas e Sociabilidades.

Orientador: Prof. Doutor Luiz Eduardo Simões de Souza.

São Luís

2023

DARLENE RODRIGUES AREA SILVA

**TERRA, PÃO, TRABALHO E LIBERDADE: as mulheres e o processo histórico
de formação e desenvolvimento de Buriticupu – MA (1969-2001)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação de História da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para obtenção do título de Mestra em História.

Aprovada em ____ / ____ / ____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luiz Eduardo Simões de Souza (Orientador)
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

Profa. Dra. Soraia Sales Dornelles
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

Prof. Dr. César Labre Augustus de Freitas
Universidade Federal do Maranhão - UFMA

Prof. Dr. Antônio José de Araújo Ferreira
Universidade Estadual do Maranhão -UEMA

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Silva, Darlene Rodrigues Area.

TERRA, PÃO, FAMÍLIA, TRABALHO E LIBERDADE: : as
mulheres e o processo histórico de formação e
desenvolvimento de Buriticupu MA 1969-2001 / Darlene
Rodrigues Area Silva. - 2023.

221 p.

Orientador(a): Luiz Eduardo Simões de Souza.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
História/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luis,
2023.

1. Buriticupu. 2. Luta pela Terra. 3. Mulheres. 4.
Territorialidade. 5. Trabalhadores Rurais. I. Simões de
Souza, Luiz Eduardo. II. Título.

Em memória à sua incansável luta pela terra, dedico este trabalho à minha mãe, Deusilene Rodrigues – mulher, lavradora, esposa e professora dedicada.

AGRADECIMENTOS

São tantos os nomes e momentos que merecem uma gratidão especial neste espaço limitado para escrita. É inegável que estas palavras não consigam abranger completamente a importância dessas pessoas, nem os incontáveis momentos vividos durante minha jornada em busca do título de mestre em História. Contudo, ainda assim, farei o meu melhor para expressar um fragmento da minha gratidão.

Desejo expressar minha sincera gratidão ao Programa de Pós-Graduação em História (PPGHis) da UFMA por ter aceitado meu projeto. Foi através desse apoio que uma jovem do interior de Buriticupu pôde sonhar com um mestrado, algo que outrora parecia tão distante e impensável. Sou profundamente grata pela oportunidade de compartilhar a história do meu local de origem e das mulheres rurais de Buriticupu através desta pesquisa.

Agradeço aos professores e funcionários do Programa, aos que tive o privilégio de conhecer, aprender e dialogar, aumentando assim, meu amor pela nossa ciência histórica, me ensinando a usá-la como instrumento de luta e empoderamento político. Quero destacar minha gratidão especial a Soraia Dornelles e Lyndon Santos nesse processo.

Estendo minha gratidão ao meu orientador, Luiz Eduardo Simões de Souza, por suas orientações atentas e por sempre acompanhar o progresso desta pesquisa. Agradeço pelos conselhos valiosos, pela dedicação e atenção.

Minhas amigas desde a graduação em História – Andressa Cunha, Alena Pinheiro e Mayara Lima – merecem meu reconhecimento. Sou grata por cada momento compartilhado, por cada sorriso, e também pelas incontáveis viagens que planejamos meticulosamente, embora nunca conseguimos concretizar. Independentemente disso, a importância da nossa amizade permanece, assim como o apoio aos nossos sonhos coletivos e individuais.

Às minhas primas Leiliane Pinheiro, Ruth Sales, Diana Rodrigues, Diene Rodrigues, Nayara Sales e Franciele Sales, expressei minha profunda gratidão pelos momentos que compartilhamos. Juntas, celebramos a vida, a alegria, a família, a amizade e nossa conexão única. Tais momentos, sempre acompanhados de boa cerveja, ótima música e danças engraçadas, só podem ser verdadeiramente compreendidos por aqueles que os viveram.

Maria Cecília, Maria Júlia, Maria Alice, Elis Ester e Murilo, embora ainda muito jovens para entender a profundidade deste agradecimento, sinto a necessidade de registrar para a posteridade o quanto sou grata por tê-los em minha vida. Vocês representam, em minha vida, as crianças que Cristo tanto amou e acolheu, e que eu também amo e torço fervorosamente. Em meio à preocupação, vocês trouxeram leveza; em meio ao desespero, trouxeram alegria; e quando tudo parecia quieto demais, trouxeram movimento.

Quero agradecer ao meu irmão, Jorge Rodrigues, por seu apoio desde o Ensino Médio. Ele sempre me levava e buscava da escola, não importando se fosse sob chuva ou sob o forte sol do meio-dia, seja de dia ou de noite. A você, meu muito obrigada!

À Lúcia Medeiros, tia Miriam Sales, Neri Nascimento e Maria Pequena, expresse meu sincero agradecimento por fornecerem companhia constante à minha mãe desde o falecimento de meu pai. Vocês nunca a deixaram desamparada e nem sozinha. Ao fortalecê-la, vocês me fortaleceram, me ajudando a me manter firme na busca por meus sonhos.

A toda a minha turma de mestrado, quero agradecer pelo companheirismo, pelas saídas, por cuidarmos uns dos outros e por apoiarmos uns aos outros. Nós compartilhamos momentos de alegria, tristeza e, literalmente, até surtos psicológicos. Vocês tornaram essa jornada mais colorida, mais leve e extraordinariamente especial. Sinto um carinho imenso por cada um e cada uma de vocês, em especial Tatiana Olegario, Ravenna Rodrigues, Ana Beatriz, Alisoney, Jonatan Firmino, Karla Larissa, Haroldo e Janaina.

Quero estender um agradecimento profundamente especial às mulheres de Buriticupu que generosamente concordaram em participar desta pesquisa, compartilhando suas histórias, dores e alegrias. Vocês me receberam em seus lares, permitiram-me aprender com suas experiências e eu aprendi imensamente. Graças a vocês, esta pesquisa se propõe a contar a história de Buriticupu sob uma perspectiva diferente – a perspectiva feminina, das mulheres que lutam diariamente para sobreviver e prosperar em nossa terra. Meus agradecimentos mais profundos à dona Nauci Batista, Iracema Ribeiro, Raimunda Gonçalves e Deusilene Rodrigues.

Minha prima, amiga e irmã em Cristo, Denise Rodrigues, merece um agradecimento especial por seu apoio constante, por acreditar em meus sonhos e por sempre enfatizar meu potencial de crescimento. Nunca me abandonou, sempre

cuidou de mim, me aconselhou e me lembra da Graça de Cristo ao buscar o melhor nas pessoas. Ela é uma fortaleza em minha vida e na vida de muitas outras pessoas. Agradeço por sua capacidade de enfrentar desafios e ainda irradiar alegria. Seu exemplo me inspira, ajuda-me a manter a esperança e acreditar que é possível construirmos um mundo melhor e mais justo para todos.

Por fim, expresso minha profunda gratidão à minha mãe, Deusilene Rodrigues, a mulher mais forte e corajosa que já conheci. Ela suportou e continua a sustentar tudo por amor aos filhos. Observando o seu dia a dia, surgiu a ideia de investigar as mulheres rurais de Buriticupu. Desde o amanhecer, ela prepara o café, rega as plantas do quintal, cozinha, limpa, lava e cuida dos animais menores. Com seus saberes ancestrais, ela prepara chás e remédios caseiros. Ela ensinou e alfabetizou crianças, cuidou de um esposo doente até o fim e se preocupa com o futuro dos filhos como ninguém mais. Por tudo isso e muito mais, meu sincero agradecimento e admiração para você.

Não vou voltar, nem vou deixar você. Aonde você for, eu também irei. Onde você viver, eu também viverei. Seu povo será o meu povo, e seu Deus será o meu Deus. Onde você morrer, eu também morrerei e serei sepultada. Somente a morte nos poderá separar. (Rute 1:14).

RESUMO

O estudo examina a formação e crescimento de Buriticupu, enfocando a experiência das mulheres. Elas foram divididas em pioneiras, que chegaram nos anos 1970 através do Projeto Pioneiro de Colonização Agrícola, e mulheres da Terra Bela, que ocuparam a Fazenda Terra Bela em 1988. A análise considera o contexto político e social, com destaque para o impacto da vitória de José Sarney como governador do Maranhão em 1966 durante o Regime Ditatorial Militar. Para tanto, tomamos como fundamento, a abordagem teórica de classe social conforme Thompson (2021), inserindo as mulheres rurais enquanto classe trabalhadora. O estudo incorpora ideias de vários autores sobre sua história no trabalho, luta pela terra, vida familiar e solidariedade. A concepção de território e territorialidade é abordada através do materialismo histórico dialético. Abordamos a perspectiva da História Global e Conectada evidenciando as conexões e relações entre os sujeitos, interesses e instituições presentes no povoado em constante movimento e expansão, para além das fronteiras do Estado nacional. Articulamos ainda, os conceitos de identidade, cotidiano, memória, oralidade e migração. A pesquisa segue uma abordagem qualitativa, usando métodos como pesquisa bibliográfica, documental e história oral, incluindo entrevistas com mulheres da região para compreender suas experiências cotidianas. As fontes incluem obras do memorialista Isaias Aguiar, jornais da época, imagens da região, cadernos de conflitos da CPT e relatos orais. O período de estudo abrange as décadas de 1960 a 2000, enfatizando eventos cruciais na formação do município. A pesquisa destaca a participação, autonomia e resistência feminina em Buriticupu, contribuindo para a compreensão da história agrária, política e das mulheres no Maranhão, além de refletir sobre a influência do sistema capitalista, seu fluxo e mundialização e a grilagem de terras na região.

Palavras-chave: Mulheres; Luta pela terra; Buriticupu; Territorialidade; Trabalhadores Rurais.

ABSTRACT

The study examines the formation and growth of Buriticupu, focusing on women's experiences. They were divided into pioneers, who arrived in the 1970s through the Pioneer Agricultural Colonization Project, and women from Terra Bela, who occupied the Terra Bela Farm in 1988. The analysis considers the political and social context, with a special emphasis on the impact of José Sarney's victory as the governor of Maranhão in 1966 during the Military Dictatorship Regime. For this purpose, we take as a theoretical foundation the social class approach according to Thompson (2021), considering rural women as a working class. The study incorporates ideas from various authors regarding their history in labor, land struggle, family life, and solidarity. The conception of territory and territoriality is approached through dialectical historical materialism. We address the perspective of Global and Connected History, highlighting the connections and relationships among the individuals, interests, and institutions present in the constantly evolving and expanding village, beyond the borders of the national State. We also articulate concepts of identity, everyday life, memory, orality, and migration. The research follows a qualitative approach, using methods such as bibliographic research, documentary research, and oral history, including interviews with women from the region to understand their daily experiences. The sources include works by memorialist Isaias Aguiar, newspapers from the period, images from the region, CPT (Pastoral Land Commission) conflict notebooks, and oral accounts. The study period covers the decades from 1960 to 2000, emphasizing crucial events in the formation of the municipality. The research highlights the participation, autonomy, and resistance of women in Buriticupu, contributing to the understanding of agrarian and political history and women's roles in Maranhão, while also reflecting on the influence of the capitalist system, its flow and globalization, and land grabbing in the region.

Keywords: Women; Land Struggle; Buriticupu; Territoriality; Rural Workers.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1 – Reportagem do Jornal O Imparcial sobre o Projeto de Colonização em Buriticupu	68
Imagem 2 – Trecho retirado do Jornal O Imparcial sobre a rodovia MA-74	74
Imagem 3 – MA-74 e a floresta amazônica	76
Imagem 4 – Casas de Toro, Buriticupu - MA	130
Imagem 5 – Alojamentos do Projeto Pioneiro de Colonização, Buriticupu -MA	131
Imagem 6 – Assentamento Terra Bela - Buriticupu (Maranhão)	166
Imagem 7 – Coordenadoria Geral da Associação dos Agricultores da Terra Bela	203
Mapa 1 – Mapa de localização do município de Buriticupu	17
Mapa 2 – Voçoroca em Buriticupu, Assentamento Terra Bela	20
Mapa 3 – Área de atuação da COMARCO no Maranhão	61

LISTA DE QUADROS E TABELAS

Quadro 1 – Situação da Gleba de Buriticupu de 1972 a 1983	62
Quadro 2 – Tabela das Fazendas Griladas nos arredores de Buriticupu	71

LISTA DE SIGLAS

BIRD	Banco Internacional de Desenvolvimento viário do Maranhão
CAEMA	Companhia de Saneamento Ambiental do Maranhão
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CENTRU	Centro de Educação e Cultura do Trabalhador Rural
CEPAL	Comissão Econômica para a América Latina
CLIS	Comissão Institucional de Saúde
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNDH	Conselho Nacional de Direitos Humanos
CODERMA	Companhia de Desenvolvimento Rodoviário do Maranhão
BASA	Banco da Amazônia S/A
COMARCO	Companhia Maranhense de Colonização
Contag	Confederação dos Trabalhadores Agrícolas
COTERMA	Companhia de Terras do Maranhão
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CUT	Central Única dos Trabalhadores
DOPS	Departamento de Ordem Política Social
EDUFMA	Editora da UFMA
FAPEMA	Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão
FETAEMA	Federação dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras do Estado do Maranhão
FMI	Fundo Monetário Internacional
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ITERMA	Instituto de Colonização e Terras do Maranhão
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
ONU	Organizações das Nações Unidas
PM	Polícia Militar
PT	Partido dos Trabalhadores
PTB	Partido Trabalhista Brasileiro
SPI	Serviço de Proteção ao Índio

SUCAM

Superintendência de Campanhas de Saúde Pública

Sudam

Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia

UFMA

Universidade Federal do Maranhão

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	17
2 “REVOLUÇÃO NO MEIO RURAL”: processo histórico de construção de Buriticupu – Maranhão	33
2.1 O Maranhão sob a Ditadura Militar: transformações e conflitos	36
2.2 Terra Livre no Maranhão: a fronteira agrícola como campo de ocupação e conflito social	50
2.3 Trajetória da posse fundiária em Buriticupu (MA): uma análise histórica	61
3 “Aqueles passarinho cantava tão penoso, mas isso tão penoso, dava vontade da gente voar”: vivências e cotidiano feminino no Projeto Pioneiro de Colonização Agrícola em Buriticupu - MA	83
3.1 Trajetórias Femininas: investigando oralidade, migração, cotidiano e memória sob perspectivas teórico-metodológicas	85
3.2 Relato da senhora Nauci Quitéria Batista Prado	93
3.3 Relato da senhora Iracema Silva Ribeiro	103
3.4 Explorando os múltiplos significados da memória e da vida das mulheres: espaço, tempo, identidade, religiosidade, valores e organização social	114
4 “A MENINA DOS OLHOS DOS TRABALHADORES”: retomada, ocupação e territorialização do Assentamento Terra Bela	134
4.1 A questão agrária brasileira: a formação dos assentamentos rurais no país	135
4.2 Terra Bela: um olhar sobre suas raízes, atores sociais e ocupação	146
4.3 Entre Conflitos e Esperança: atuação política dos agentes mediadores na luta camponesa em Buriticupu e na ocupação da Fazenda Terra Bela	157
5 “EU QUERIA ERA SER VESTIDA NAS TUAS CALÇAS E TU NO MEU VESTIDO PORQUE Ô HOMEM SEM CORAGEM”: as mulheres na luta pela ocupação da Fazenda Terra Bela em Buriticupu-MA	173
5.1 Relato da senhora Raimunda Gonçalves	174
5.2 Relato da senhora Deusilene Rodrigues Area Silva	184
5.3 “Nos meus documentos é lavradora, não era só porque eu era mulher de lavrador não. Eu era lavadora porque eu fazia de tudo na roça, de tudo”: análise e interpretação das memórias e experiências das mulheres durante a ocupação da Fazenda Terra Bela	195
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	215
_REFERÊNCIAS	221
_FONTES UTILIZADAS	225

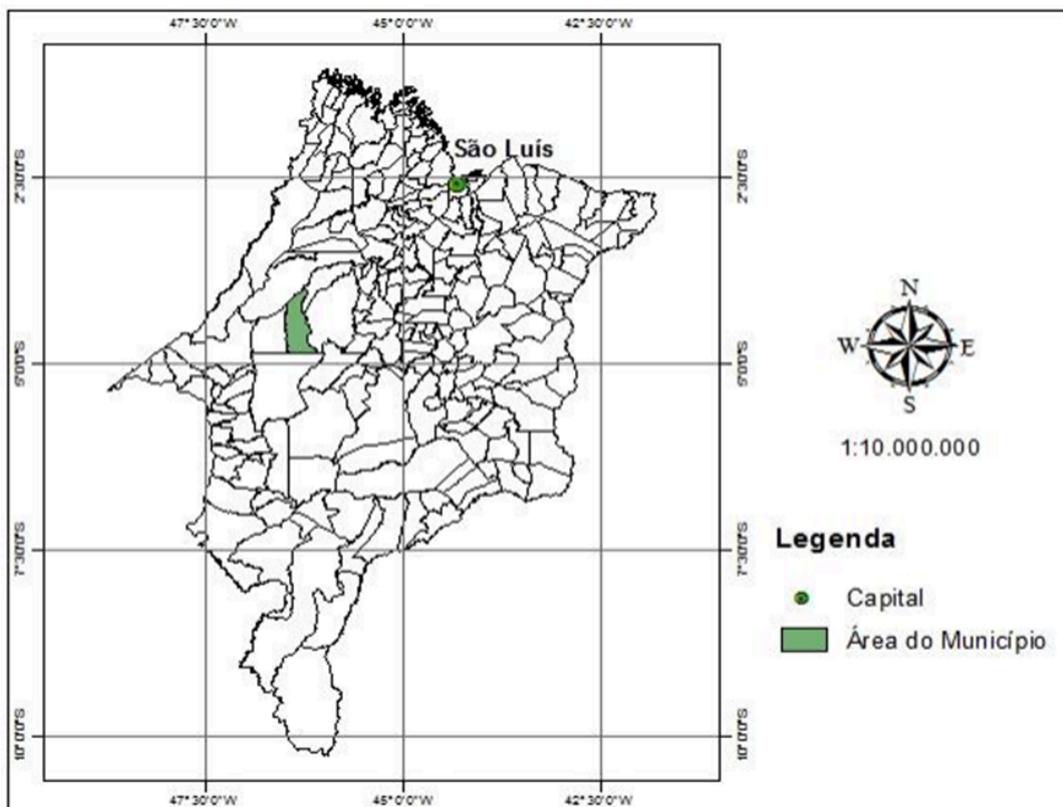
1 INTRODUÇÃO

O município de Buriticupu está localizado no estado do Maranhão, no Brasil. Ele está situada na região nordeste do país, mais especificamente na Mesorregião¹ do Oeste Maranhense e na Microrregião² do Pindaré, cujos municípios mais antigos são Imperatriz e Santa Luzia. A área total do município de Buriticupu é de aproximadamente 2.544,857 km², abrigando uma população estimada de 73.595 pessoas. A região foi palco de intensos conflitos de terra, especialmente na década de 1980.

¹ Conforme IBGE (2017), o termo Mesorregião também pode ser substituído por Região Geográfica Imediada que representa os territórios que buscam proximidade com centros urbanos a fim de atender necessidades imediatas, tais como emprego, saúde, educação, aquisição de bens de consumo e acesso a serviços públicos. Informações disponíveis em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/10542-comp-reendendo-o-territorio-atraves-de-suas-articulacoes>. Acesso em 25 de janeiro de 2024.

² Conforme IBGE (2017), o termo Microrregião também pode ser substituído por Região Geográfica Intermediária que é a região responsável pelos serviços mais complexos e eventuais, revelando uma articulação na cidade em um nível diferente, sobretudo no âmbito da gestão, não se limitando apenas à mobilidade das pessoas e ao consumo. Ela desempenha um papel intermediário entre as Unidades da Federação e as Regiões Geográficas Imediatas. Informações disponíveis em: <https://www.ibge.gov.br/geociencias/cartas-e-mapas/redes-geograficas/15778-divisoes-regionais-do-brasil.html>. Acesso em 25 de janeiro de 2024.

Mapa 1 – Mapa de localização do município de Buriticupu



Fonte: Correia Filho (2011)³.

Buriticupu possui coordenadas geográficas aproximadas de 4° 31' 23" de latitude sul e 46° 25' 50' de longitude oeste. Em termos de localização geográfica, Buriticupu está inserida em uma região de transição entre a Amazônia e o Cerrado. Está cercado por extensas áreas de vegetação caracterizadas por florestas tropicais e cerrados. A região é marcada por rios, igarapés e áreas úmidas, que desempenham um papel importante na economia local, especialmente na agricultura e pecuária.

O município está aproximadamente a 414 km da capital do estado, São Luís, e a cerca de 638 km de Teresina, capital do estado vizinho do Piauí. Ela faz parte da região conhecida como "Matopiba", que engloba partes dos estados do Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia, e é considerada uma região com grande potencial agrícola e de produção de grãos.

A localização geográfica de Buriticupu o torna estrategicamente posicionado para o desenvolvimento econômico, com fácil acesso a importantes vias de transporte, como a BR-222 e a BR-010, que conectam o município a outras regiões

³ Relatório completo disponível em: <https://rigeo.cprm.gov.br/bitstream/doc/15381/1/rel-buriticupu.pdf>. Acesso em: 25 jul. 2023.

do país. Além disso, a proximidade com a cidade de Imperatriz, um dos principais centros econômicos do estado, também contribui para o desenvolvimento da região.

A história de Buriticupu remonta a períodos anteriores à sua criação como município. A região onde o município está localizado era habitada originalmente por comunidades indígenas, como os Tupi-Grarani, Guajá e Guajajara, que ocupavam essas terras há séculos. A presença indígena na região deixou vestígios culturais importantes na formação do município, a exemplo do próprio nome escolhido para a região.

No entanto, foi somente em 10 de novembro de 1994 que Buriticupu foi oficialmente emancipada⁴ e se tornou um município, desmembrando-se do município de Santa Luzia do Tide. A criação do município ocorreu por meio da Lei Estadual nº 6.172.

O município tem como base econômica atividades como agricultura, pecuária, comércio e serviços. A região é conhecida pela produção de grãos, como o milho, além de produtos agrícolas como mandioca, arroz e feijão. A região de Buriticupu é rica em recursos naturais. E sua história continua a ser escrita pelos seus habitantes, que contribuem para a construção e o desenvolvimento do município.

Consideramos que dialogar com o tempo presente é um dos imperativos metodológicos do ofício dos historiadores e historiadoras. Por isso, enquanto essa dissertação é escrita, o principal problema de Buriticupu são as voçorocas. Durante o período de novembro a junho, quando chove na região, as chuvas intensas “rasgam” o solo e abrem fendas profundas que chegam até o lençol freático. Esse processo erosivo forma crateras - chamadas voçorocas - que se expandem rapidamente e atingem dimensões gigantescas, algumas com até 600 metros de extensão e 70 metros de profundidade.

Voçoroca, entretanto, é um termo de origem indígena. Segundo a terminologia nativa de origem Tupi Guarani, voçoroca significa terra rasgada ou terra sem raiz. Os povos nativos ao observar o fenômeno do desmatamento acelerado, da remoção da floresta e conseqüentemente das “raízes” de suas árvores, denominaram

⁴ Oficialmente, todos os 81 municípios maranhenses foram criados em 1994 e instalados em 1997, tornando o termo "emancipação" inadequado. No entanto, no caso de Buriticupu, já existia uma luta anterior bastante ativa para separar a região do município de Santa Luzia. Grupos políticos ativos buscavam a autonomia da região, e alguns de seus membros acabaram se tornando vereadores e prefeitos do município. Esses grupos exerciam pressão sobre o poder público para a separação, e essa pressão desempenhou, sem dúvida, um papel fundamental na “criação” do município. Por essa razão, acreditamos que o termo “emancipado” continua sendo o mais apropriado para descrever o caso de Buriticupu.

corretamente o fenômeno, que mais tarde seria estudado por geógrafos e demais cientistas. Por isso, os indígenas já conheciam o fenômeno e sabiam que uma terra rasgada, é uma terra sem raiz. É um solo que sangra.

As imagens, de fato, são chocantes. Ao todo são 26 voçorocas espalhadas por todo o município e uma em particular, chamou nossa atenção: a que está localizada na estrada que liga o povoado Acampamento à zona urbana do município. Acampamento, como veremos nesta pesquisa, foi o local que os primeiros posseiros se alojaram quando tomaram a Fazenda Terra Bela, foi o núcleo de organização das primeiras famílias e também foi de lá que essas famílias se expandiram e formaram o Assentamento Rural.

Para efeito desta pesquisa, o importante é destacar as causas desse fenômeno que remontam ao surgimento do município e ao modelo de colonização dirigido pelo Estado na região na década de 1970, pois dentre as principais causas das voçorocas que atingem Buriticupu, está o desmatamento generalizado da região desde o período de implantação do Projeto de Colonização, o processo desordenado de ocupação da região pelo grande número de famílias que chegavam, a administração pública ineficiente e ainda a presença de um relevo e um solo arenoso.

De fato, como veremos ao desenrolar desta pesquisa, o desmatamento da floresta amazônica na região foi intenso. As famílias reclamavam do barulho dos tratores derrubando as árvores 24 horas por dia. Nos assentamentos rurais que surgiram na região, as famílias vendiam a madeira dos seus lotes como uma alternativa de sobrevivência, haja vista que elas se encontravam em extrema pobreza e sem nenhum auxílio governamental. A floresta foi quase toda destruída em nome do processo de urbanização massiva empreendido pelo governo estadual na década de 1970. Vejamos uma imagem da voçoroca que liga o Assentamento Terra Bela da região urbana do município.

Mapa 2 – Voçoroca em Buriticupu, Assentamento Terra Bela



Fonte: reprodução da internet via Instagram da página: @buriticupuonline e @marinhodrones. Acesso em: 4 abr. 2023.

O fenômeno é estudado na região há quase meio século. Os buracos aumentam em média cinco metros por ano. Dezenas de casas foram engolidas pelas voçorocas nos últimos anos, desalojando várias famílias e causando graves problemas sociais. A situação é tão grave que, em março de 2023, o Ministério de Integração e Desenvolvimento Regional reconheceu calamidade pública no município.

E atualmente, são as famílias mais pobres que sofrem os efeitos imediatos desse fenômeno, pois constroem suas casas em áreas de risco e muitas acabam sendo engolidas pelos buracos, vivendo numa constante ansiedade e medo, principalmente no período de chuvas. Segundo informações dos moradores do Assentamento Terra Bela⁵, a voçoroca destacada na imagem existe há quase trinta anos e faz parte do dia a dia das pessoas que precisam ir à cidade, seja para

⁵ E também da minha própria lembrança, como alguém que cresceu e viveu a maior parte de seus anos até o momento no Assentamento.

trabalhar, ir no supermercado, bancos, hospitais e até para a escola, pois o povoado só possui o ensino fundamental.

Todos os dias essas pessoas põem em risco sua vida para realizar suas tarefas. Os alunos que estudam na cidade enfrentam essa estrada todos os dias letivos. Não raras vezes, eles perdem aulas por conta da situação da estrada e do medo da voçoroca expandir e partir a estrada ao meio, como já aconteceu algumas vezes. Essa é a realidade que os alunos do meio rural precisam enfrentar se quiserem concluir o ensino médio⁶ e que por anos continua sendo relegada pelos poderes públicos. Em suma, a comunidade ainda corre o risco de ficar isolada de tudo se o problema não for tratado com a importância devida.

O impacto nas comunidades assentadas e na economia local é significativo. As crateras afetaram estradas, pontes e a produção agrícola, prejudicando a circulação de pessoas e produtos. Além disso, muitos dos moradores que perderam suas casas trabalham no setor agrícola, o que agrava ainda mais a situação.

O poder público chega a cogitar, amparado nos pareceres de especialistas, a possibilidade de mudar-se o logradouro da cidade, antes que esta seja engolida pelas voçorocas. Enquanto a cidade busca soluções para enfrentar essa situação crítica, existe toda uma luta social para que sejam tomadas medidas de proteção às comunidades assentadas e à economia local. Ações de contenção das voçorocas, como a construção de barreiras, plantação de árvores e a implementação de sistemas de drenagem, podem ajudar a prevenir a expansão das crateras e a proteger a população afetada.

Concordamos com Bloch (2001, p. 65) quando este afirmou que a “incompreensão do presente nasce fatalmente da ignorância do passado. Mas talvez não seja menos vão esgotar-se em compreender o passado se nada se sabe do presente”. Com base nisso, esta pesquisa tem como objetivo analisar mais profundamente a formação e desenvolvimento do município para que o leitor possa compreender que muitos dos problemas atuais que afetam o município têm suas raízes no modelo de colonização do Estado para o leste do Maranhão.

⁶ Tive essa vivência ao longo dos três anos do ensino médio. O veículo fornecido pela prefeitura, em parceria com o Estado, para o transporte dos alunos, era uma caminhonete F.4000 deck, também conhecida como “Pau-de-Arara”. Não havia qualquer medida de segurança e, nos dias de chuva, o medo era avassalador. Tínhamos medo de sair de casa para estudar e não retornar. O medo de que o carro pudesse cair em uma voçoroca era constante, uma vez que a estrada ficava escorregadia. O medo também pairava sobre a possibilidade de a estrada se romper. Era um medo pela própria vida. Por consequência, o objetivo principal dos alunos a cada dia era simplesmente sobreviver e chegar em casa com segurança.

Portanto, passado e presente estão interligados, num movimento constante de construção permanente, envolvendo tempo, espaço, memória e identidades que se entrelaçam durante a constituição do município de Buriticupu - MA.

Esta dissertação aborda a formação e desenvolvimento do município de Buriticupu a partir da perspectiva da experiência feminina. As mulheres entrevistadas nesta pesquisa foram metodologicamente divididas em dois grupos: a) o grupo das mulheres que chegaram à região na década de 1970 por meio do Projeto Pioneiro de Colonização Agrícola, conhecidas como *pioneiras*; b) o grupo das mulheres que participaram da ocupação da Fazenda Terra Bela em 1988, chamadas de *mulheres da Terra Bela*.

Analisamos o contexto político e social da formação de Buriticupu, discutindo a inserção do Maranhão na ideologia política do Regime Ditatorial Militar após a vitória de José Sarney como governador do estado em 1966. Enfatizamos o impacto dessa vitória nas populações rurais do interior do Maranhão, que, em busca de terras livres para viver, formaram a frente pioneira de ocupação da fronteira agrícola amazônica presente no estado, especialmente na Mesorregião do Oeste Maranhense. Essa caracterização abrange os processos e atores sociais que participaram e/ou foram vítimas da expansão da fronteira agrícola durante a constituição do município.

Este estudo tem como foco central a conquista da terra na perspectiva das mulheres que migraram para a região, considerando os inúmeros desdobramentos desse processo em suas vidas, incluindo a dupla opressão que enfrentam como camponesas e como mulheres.

Com o objetivo de criar um perfil socioeconômico da região, dos assentamentos rurais e dos sujeitos históricos envolvidos na luta pela terra, adentramos no universo cotidiano e simbólico das mulheres pioneiras e das mulheres que ocuparam a Fazenda Terra Bela.

Esta é, em sentido estrito, uma pesquisa conduzida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão, com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA), ao longo dos dois anos do curso de Mestrado.

O interesse principal deste estudo está enraizado na minha própria história de vida, na minha origem biológica e social como mulher, filha de lavradores, que

cresceu, estudou e enfrentou as carências sociais de viver em um assentamento rural no interior do Maranhão e que, superando obstáculos, teve a oportunidade de ingressar no Ensino Superior e se aventurar a contar um pouco da história do seu município e da sua comunidade nesta pesquisa. Portanto, é também uma realização pessoal.

Considerando que os conflitos em torno da terra, que aparentemente teriam ficado no passado, nunca cessaram no interior do Maranhão, e que a população rural ainda sofre com a negação de direitos básicos, permanecendo excluída das decisões de poder, e seus líderes continuam sendo assassinados, e no Maranhão a violência e a impunidade tem sido marca recorrente nos conflitos agrários, percebemos, assim, que não podemos subestimar tal problema.

De acordo com os relatórios elaborados pelo Conselho Nacional de Direitos Humanos (CNDH)⁷ e pela Comissão Pastoral da Terra (CPT)⁸, que analisam a incidência de violência no campo nos últimos anos, o Maranhão testemunhou um aumento alarmante nos casos de conflitos agrários. Em 2021, mais de 200 pessoas foram ameaçadas de morte, resultando em 7 assassinatos, representando um aumento de 203% em comparação com o ano anterior. No decorrer de 2022, foram registrados quatro assassinatos, incluindo dois quilombolas, um indígena e um posseiro, com ocorrências nos municípios de Amarante do Maranhão, Arari, Pinheiro e São João do Sóter. Segundo dados da FETAEMA⁹, 55 cidades enfrentam conflitos, afetando 35.180 famílias e colocando 238 pessoas sob ameaça de morte.

Compreendemos que elaborar um trabalho desta natureza, considerando a perspectiva de gênero, não se trata de buscar uma verdade categórica ou certeza teórica, mas sim de problematizar um movimento vivo e atual. Por isso, nossa preocupação é evitar que as histórias de vida dessas mulheres sejam simplesmente adaptadas mecanicamente aos padrões consagrados da comunidade acadêmica, e

⁷ Brasil. **Relatório Missão contra violência no campo no estado do Maranhão**: 20 a 22 de junho de 2022. Brasília: Conselho Nacional dos Direitos Humanos (CNDH), 2022. Disponível em: <https://www.gov.br/participamaisbrasil/relatorio-missao-contra-violencia-no-campo-no-estado-do-maranhao-de-20-a-22-de-junho-de-2022>. Acesso em: 25 jul. 2023.

⁸ Para mais informações sobre os conflitos no campo no Brasil, acessar a publicação da Comissão da Pastoral da Terra (CPT). **Conflitos no Campo no Brasil 2021**. Disponível: <https://www.cptnacional.org.br/publicacoes-2/destaque/6001-conflitos-no-campo-brasil-2021>. Acesso em: 25 jul. 2023.

⁹ CABRAL, Diogo Diniz Ribeiro (org.). **Relatório dos conflitos e lutas dos trabalhadores rurais no Maranhão**, 2021. Disponível em: <https://fetaema.com/wp-content/uploads/2023/03/Livro%20FETAEMA%202.pdf>. Acesso em: 25 jul. 2023.

sim estabelecer um diálogo constante com a realidade vivida e a construção de seu cotidiano.

As mulheres camponesas, suas memórias e experiências enraizadas no mundo do trabalho e na luta pela conquista e manutenção da terra, clamam por uma contextualização própria que corresponda às suas características distintas e expressões subjetivas.

Propomos, assim, analisar alguns aspectos que permeiam a vida cotidiana dessas mulheres, tais como maternidade, casamento, religiosidade, trabalho, identidade, autonomia e questões étnico-raciais, entendidos como determinantes na construção de suas próprias histórias de vida. Sua configuração está fundamentada principalmente nos relatos orais das mulheres entrevistadas, consideradas fontes vivas de informação, a fim de possibilitar uma maior aproximação com sua realidade social e a proximidade da pesquisadora com as sujeitas da experiência investigada.

Como resultado, tivemos contato com um vasto elenco de narrativas e experiências. Memórias que se permitiram ser capturadas, revelando lembranças de um passado de luta pela própria sobrevivência, sem perder de vista o presente vivido e o futuro almejado. As mulheres entrevistadas têm histórias de vida distintas, porém todas podem ser contextualizadas em um mesmo cenário: o da luta pelo direito à terra.

Portanto, suas experiências vão além de suas singularidades individuais, transcendendo-as e revelando um conjunto complexo e diversificado de relações. Isso inclui o cotidiano das ações, a presença de outros atores sociais envolvidos na pesquisa, as instituições presentes e o jogo de poder, todas essas partes e fenômenos que se configuram como uma totalidade.

Com olhar atento, curioso e vigilante, buscamos as mulheres que seriam entrevistadas, adentrando suas casas e conversando por horas. Nesse processo, houve uma análise mútua, onde nos deixamos aprender com elas e seus saberes ancestrais, sempre criando um ambiente leve e acolhedor para todas as partes envolvidas.

As problemáticas foram se desvendando ao longo da investigação, com as mulheres fornecendo pistas valiosas sobre os caminhos a seguir. Aprendemos com elas as técnicas adequadas para a coleta de dados, os métodos apropriados para a pesquisa, o recorte mais adequado e como delimitar a região de estudo corretamente.

Buscamos abordar as seguintes problemáticas: quais foram as condições históricas no contexto maranhense que possibilitaram a criação de projetos de ocupação de terras devolutas na fronteira agrícola e a luta por sua conquista, impulsionada pelas políticas estatais adotadas? De que maneira as mulheres vivenciaram e desempenharam um papel fundamental no processo de ocupação da terra na região de Buriticupu? Quais dessas mulheres representam melhor esse processo? Quais opções justificaram a prática da grilagem nas terras do Maranhão, especialmente na região de Pindaré? Qual foi a importância da presença da Igreja Católica e dos movimentos sociais na luta pela terra no Maranhão e na região de Buriticupu, com o discurso pela Reforma Agrária? Como se formaram os primeiros assentamentos rurais no povoado de Buriticupu? E por fim, como encontrar respostas que permitam uma compreensão mais acertada de todas as manifestações experimentadas pelos atores sociais envolvidos nessa trama?

Partindo da hipótese de que a presença das mulheres no Projeto Pioneiro de Colonização e na tomada da Fazenda Terra Bela foi essencial para consolidar a posse da terra em Buriticupu, elas se tornaram protagonistas de suas histórias, assumindo tarefas múltiplas dentro da propriedade rural, além dos trabalhos domésticos e da criação dos filhos. Com autonomia e independência, elas se identificaram como mulheres lavradoras, trabalhando ao lado de seus maridos ou por conta própria. Possuindo saberes ancestrais sobre plantas medicinais e venenosas, cuidando dos animais menores e cultivando hortas livres de agrotóxicos, elas conhecem detalhadamente todo o processo na roça, desde o preparo da terra até a colheita no tempo adequado.

O acesso e a permanência na terra são fundamentais para as comunidades rurais, pois garantem sua reprodução social, cultural, religiosa, econômica e ancestral. A concepção abrangente de terra engloba não apenas o solo e sua riqueza vegetal e animal, mas também os recursos genéticos a eles vinculados, bem como rios, águas e suas faunas e floras associadas (Mendonça, 2019, p. 25).

Assim, a história das comunidades rurais, tradicionais, quilombolas, indígenas e ribeirinhas sempre esteve intrinsecamente ligada ao território e sua apropriação. Conforme argumentado por Santos (1998, p. 18-19), “[...] as grandes contradições do nosso tempo estão relacionadas ao uso do território.”, pois no mundo capitalista, o território e a territorialidade assumem novos significados, sendo vistos como espaços de lucro para as grandes empresas capitalistas. Por outro lado, para os

trabalhadores rurais, o território possui um simbolismo profundo, representando vida, alimentos, família e a própria sobrevivência.

[...] o território é o lugar em que a gente produz, é o lugar em que a gente prepara nossa alimentação, é o lugar em que a gente cuida dos nossos produtos, é o lugar que a gente se reúne, que a gente discute, que a gente conversa, é o lugar onde os alunos vão assistir aulas, quando tem escola e quando a escola está funcionando... é o lugar de viver... no território há também conflitos que precisam ser debatidos.¹⁰

De acordo com Saquet (2007, p. 28-33), o território é um conceito multidimensional, abarcando diversos significados que estão em constante conflito e jogos de poder no campo político. Para o autor, o poder é exercido na apropriação e dominação social, e os significados do território mudam conforme a compreensão das relações de poder se altera.

As apropriações dos territórios também são múltiplas, ocorrendo por meio da ação do Estado, da migração de trabalhadores, dos movimentos organizados dos operários, do movimento indígena e quilombola, e dos movimentos sociais de luta pela terra.

O território é uma materialidade que incorpora também o imaterial, como sonhos, desejos, alegrias, dores e o mundo espiritual dos que nele habitam. O processo de territorialização pode ser cultural (produção da existência), político (presença do Estado) e também econômico (criação e reprodução do capitalismo). Portanto, o território é uma construção histórico-social com características naturais específicas de cada lugar e interações sociais também específicas entre sujeito-natureza-cultura. (Saquet, 2007, p. 56).

Por meio de uma abordagem dialética marxista, compreendemos que o território é resultado da práxis social, ou seja, da organização capitalista do trabalho e da produção, permeado por contradições e relações de produção (Saquet, 2007, p. 58-59). No contexto das mulheres rurais, o território representa a base material para o trabalho de subsistência de suas famílias e é a principal fonte de segurança alimentar para milhões de pessoas em todo o mundo.

A relação de produção com a terra vai além da atividade agrícola; elas se veem refletidas em sua atividade, em seus próprios corpos, seus desejos e sua

¹⁰ Horácio Antunes Sant'Ana Júnior, apresentação oral na Reunião do Conselho Gestor da Resex Tauá-Mirim, realizada dia 13 de novembro de 2016, na comunidade Porto Grande, em São Luís/MA, apud Mendonça (2019, p. 25).

capacidade de solidariedade, criando assim uma “vida digna de ser vivida” para si mesmas e suas comunidades (Federici, 2019, p. 15).

Propomos, então, a construção de uma “arqueologia de memórias” (Pinto, 2021, p. 15-16) para o município de Buriticupu, dividida em pelo menos dois momentos distintos: a) o primeiro iniciado com o surgimento do povoado com o Projeto de Colonização na década de 1970; b) o segundo com a organização dos trabalhadores para a tomada da terra. Ao traçar esse panorama histórico, poderemos compreender mais profundamente as dinâmicas sociais e políticas que moldaram a realidade das mulheres rurais, suas comunidades, suas famílias e a história de Buriticupu ao longo do tempo.

Arqueologia em dois sentidos, no sentido de camadas e no sentido de fragmentos. Camadas porque envolve muitos tempos de memórias [...] As memórias se confundem porque são atualizadas por quem fala, são selecionadas pelo inconsciente [...]. Arqueologia também no sentido de fragmentos, primeiro porque toda memória é fragmentada, segundo porque o material é fragmentado (Pinto, 2021, p. 15-16).

O exercício historiográfico que resgatou a memória das mulheres de Buriticupu evidencia a intrincada interação entre o âmbito social e o individual em suas vidas particulares, onde ambos se entrelaçam e se confundem no contexto íntimo da comunidade. Cada mulher em foco é, na realidade, uma representação de um grupo de personagens coletivos, todos convivendo e interagindo entre si. Essa complexa teia de relações familiares e sociais compõe uma tapeçaria única de experiências que moldaram não apenas a vida dessas mulheres, mas também a história do município de Buriticupu.

Nesta investigação, trazemos à luz uma multiplicidade de vozes, memórias e histórias de vida. Os relatos provêm de pessoas comuns, que muitas vezes permanecem invisíveis na esfera pública, porém encaram diariamente suas lutas pela sobrevivência. Entre eles, encontram-se homens e mulheres do campo, pertencentes às classes menos favorecidas da sociedade, com experiências marcadas pela pobreza, pela negritude, por relações de gêneros desiguais. Todos as protagonistas dessas narrativas têm 50 anos ou mais de idade, acumulando uma riqueza de experiências ao longo de suas trajetórias.

A pesquisa abrange o município de Buriticupu entre o início dos anos 1960 e os anos 2000. Esse período foi marcado pela ascensão de José Sarney ao governo do estado, a construção da BR-222, a edição da Lei de Terras (nº 2.979) em 1969 e

a criação da Companhia Maranhense de Colonização (COMARCO) em 1971. Durante a década de 1970, as primeiras famílias cadastradas no Projeto de Colonização chegaram à região. Nos anos 1980, os trabalhadores rurais se organizaram para tomar as terras griladas e desapropriar dezenas de latifúndios na área. Em 1988, a ocupação bem-sucedida da Fazenda Terra Bela ocorreu simultaneamente à promulgação da Constituição Cidadã de 1988, marco histórico de ruptura com o autoritarismo militar. Nos anos 1990 e 2000, mais famílias chegaram para habitar a fazenda ocupada, e os moradores da Terra Bela receberam o título de posse da terra.

Nesta pesquisa, destaque-se as mulheres que receberam múltiplos papéis no cotidiano do mundo rural, em meio a relações de gênero desiguais. Elas assumiram responsabilidades como donas de casa, esposas, mães, filhas, tias e avós, e, ao se identificarem com esses papéis, ocuparam uma posição que poderia ser considerada uma “pseudo-subalternidade” (Rovai, 2016, p. 22). Apesar disso, cumpriram um papel fundamental na consolidação da posse da terra, mesmo que seus nomes não constem nos títulos de propriedade.

Sem as suas atividades domésticas e o trabalho no lote de terra, sem os seus conhecimentos e cuidados com os filhos, e sem o seu companheirismo, as terras de Buriticupu não teriam sido povoadas ou demarcadas para inúmeras famílias sem-terra. Essas mulheres permaneceram ativamente envolvidas no maior conflito agrário da região, que culminou na tomada de um gigantesco latifúndio particular, que hoje constitui o maior bairro do município, abrigando milhares de famílias.

O estudo historiográfico da vida privada, com foco na história das mulheres, nos mostrou uma compreensão detalhada de suas vidas. Através desse olhar, pudemos conhecer suas atividades laborais, seus cuidados com os filhos, seus casamentos, seus momentos de lazer, suas migrações, sua organização familiar, como construíram e como perceberam e assumiram seus papéis sociais. No entanto, é importante ressaltar que esse estudo não se desvincula de fenômenos mais abrangentes no contexto histórico.

Destaca-se, por exemplo, a intervenção do Governo Militar no novo povoado emergente, que influenciou significativamente a realidade das mulheres. Além disso, é fundamental considerar a experiência cotidiana das mulheres pertencentes à classe trabalhadora, pois elas enfrentaram desafios marcados por questões raciais e de gênero.

Nesse sentido, a análise das vidas privadas das mulheres deve ser complementada com uma compreensão mais ampla das mudanças históricas que moldaram o cenário político, social e econômico da época. Somente ao contextualizar os eventos mais abrangentes, poderemos apreciar a complexidade das experiências individuais e coletivas das mulheres ao longo do tempo.

Segundo Perrot (2019, p. 17), a história das mulheres é tecida com fios concretos e oralidade viva. Sua memória é a própria ação. Atuando predominantemente no ambiente doméstico, familiar e rural, elas desempenhavam uma ampla gama de atividades, desde cozinhar, costurar, lavar e limpar até cuidar dos seus entes queridos. Além disso, eram também contadoras de histórias. Obedeciam e também infringiram regras de condutas que lhes eram impostas.

Embora fossem frequentemente vistas como “ajudantes” dos homens em suas tarefas, as mulheres evidenciavam uma notável força e independência ao equilibrar suas responsabilidades no trabalho com os cuidados familiares. No entanto, ao adentrarmos suas casas para realizar as entrevistas, nos deparamos com alguma resistência, pois muitas delas não reconheciam o valor ou a importância de suas experiências para compartilhar e subestimavam o potencial de suas próprias vivências (Pinto, 2021, p. 21).

Perrot também chama atenção para esse sentimento de insignificância e invisibilidade em sua pesquisa sobre mulheres francesas na Resistência.

De início as mulheres manifestavam reticência, seu pudor se abrigava sob o pretexto de sua insignificância. [...] Finalmente tudo depende da natureza da relação com a pesquisadora: uma certa familiaridade pode vencer as resistências e liberar um desejo recalcado de falar de si, com o prazer de ser levada a sério, enfim sujeito da história (Perrot, 2019, p. 16-17).

Assim, além dos resultados da pesquisa, consideramos fundamental dar espaço para as memórias e falas das mulheres buriticupuenses, materializando suas entrevistas para pesquisas futuras, pois o mundo dessas mulheres é extremamente rico em análises e lições de vida. Suas experiências são simultaneamente comuns e extraordinárias, revelando uma complexidade vivaz. Por isso, a escolha metodológica inclui trabalhar com seus nomes verdadeiros, transcrição completa de suas entrevistas e observar além das falas, prestando atenção aos gestos, entonações da voz, postura e pausas.

A pesquisa está organizada em cinco capítulos, cada um com abordagens temáticas específicas. No primeiro capítulo, analisamos a formação e

desenvolvimento de Buriticupu, contextualizando-o dentro do período autoritário do governo militar. Exploramos a ocupação da fronteira agrícola amazônica presente no Maranhão, enfocando os interesses e conflitos dos grupos sociais envolvidos, além da relação com a vida cotidiana dos camponeses e camponesas. Nesse contexto, abordamos o processo histórico de formação do município por meio do Projeto Pioneiro de Colonização Agrícola.

No segundo capítulo, concentramo-nos na relação entre a história das mulheres, a oralidade, os processos migratórios e a vida cotidiana das famílias rurais que se deslocaram para Buriticupu. Destacamos as características e etapas do trabalho com a História Oral, ressaltando sua flexibilidade e multidimensionalidade como campo de pesquisa. Nesse sentido, incluímos as transcrições de dois relatos orais de mulheres pioneiras que chegaram à região em 1973, interpretando os significados atribuídos por elas às suas próprias histórias e à dinâmica de expansão territorial do povoado.

O terceiro capítulo é dedicado à análise da emergência do Assentamento/Acampamento Terra Bela como uma conquista dos trabalhadores e trabalhadoras rurais na luta pelo direito à terra e pela Reforma Agrária. Destacamos os sujeitos envolvidos na tomada da fazenda em 1988, assim como as instituições e movimentos sociais que apoiaram a causa, as adversidades enfrentadas e a violência sofrida. Além disso, exploramos a presença e importância de padres católicos no processo de conscientização dos trabalhadores e no apoio oferecido às famílias, bem como a atuação de outros mediadores do conflito, como o CENTRU, da Universidade Federal do Maranhão, os sindicatos rurais e partidos políticos. Analisa-se contextualizadamente o desenvolvimento ulterior do Assentamento nas décadas seguintes, buscando-se sua referencialidade nas vivências e experiências dos lavradores e lavradoras assentadas.

No capítulo final, quarto e último de nossa pesquisa, apresentamos uma análise aprofundada das transcrições de entrevistas conduzidas com duas mulheres, Deusilene Rodrigues e Raimunda Gonçalves, que se juntaram à comunidade da Fazenda Terra Bela durante seu período de ocupação. Esta seção visa aprofundar nossa compreensão das narrativas dessas mulheres, destacando os ricos significados contidos em suas palavras e identificando os valores, desafios e aspirações que moldaram suas trajetórias naquele contexto. Buscamos proporcionar uma visão mais abrangente da história da ocupação da Fazenda Terra Bela através

das experiências individuais e únicas das mulheres que desempenharam papéis cruciais nesse processo.

As considerações finais apresentam um panorama das discussões realizadas, embora não tenham a intenção de esgotar as problemáticas propostas. O estudo abrange a história das mulheres e sua luta pela terra, assim como os projetos de colonização direcionados para a ocupação de terras devolutas no país, além de uma breve contextualização da formação dos assentamentos rurais. A pesquisa adota uma posição clara em apoio às pessoas que foram vítimas do processo de ocupação da terra na região de Buriticupu e no Vale do Pindaré, reconhecendo esse posicionamento como ético e justo do ponto de vista moral, além de proporcionar uma compreensão mais enriquecedora dos conflitos ocorridos na região.

Por fim, é importante ressaltar que as análises consideradas contextualizam o momento político e social no âmbito do Projeto de Colonização de Buriticupu, bem como a forma como as mulheres vivenciaram essa realidade em seu cotidiano.

Além disso, destacamos a luta posterior dos trabalhadores rurais pela tomada dos latifúndios improdutivos na região, com ênfase na participação ativa das mulheres nesse processo. Embora as discussões não estejam esgotadas, esperamos que este estudo contribua para uma compreensão mais ampla desses acontecimentos históricos na região e no contexto histórico do país.

2 “REVOLUÇÃO NO MEIO RURAL”¹¹: processo histórico de construção de Buriticupu – Maranhão

Neste capítulo, abordaremos o período ditatorial militar no Brasil (1964-1985), considerando a inserção do estado maranhense em sua ideologia econômica essencialmente entreguista. Isso ocorreu a partir da vitória eleitoral para governador do candidato José Sarney da Costa em 1966. Destacamos o impacto dessa vitória e da lógica militar de modernização conservadora no meio rural do Maranhão. Em particular, enfatizamos a implementação de projetos estatais de venda e ocupação das terras devolutas do estado, o que provocou um aumento significativo da grilagem de terras e dos conflitos no campo entre fazendeiros, latifundiários, empresários e as populações rurais.

Analisaremos o impacto da Lei de Terras nº. 2.979 de 17/07/1969, sancionada por Sarney, que ocasionou um aumento da concentração fundiária no estado, a privatização das terras públicas e a exclusão e expulsão de centenas de famílias camponesas do acesso à terra.

Além disso, abordaremos a região de Pindaré como palco de projetos estatais autoritários de ocupação da terra na década de 1970 e cenário de intensos conflitos agrários. Nessa região, daremos destaque ao processo de desenvolvimento e formação de Buriticupu, povoado à época de fronteira agrícola amazônica e palco de vários conflitos, incluindo a tomada da Fazenda Terra Bela em julho de 1988.

No contexto desse conjunto de acontecimentos, que envolvem a formação do Estado nacional e a inserção do Maranhão na política dos militares, também estão as memórias coletivas de muitas comunidades rurais do interior, suas histórias de vida e suas lutas pela própria existência. Essa trama de fenômenos e relações entre governo, sociedade, comunidades, povos tradicionais e busca por direitos possui uma história que ainda necessita de análises mais aprofundadas.

Dentre as indagações propostas neste capítulo, consideramos fundamental compreender a lógica de expansão e territorialização em uma fronteira agrícola que estava em plena expansão no Maranhão na década de 1970. Tendo como pressuposto teórico o texto de Martins (1996, p. 25) ao afirmar que na América Latina, a “última grande fronteira é a Amazônia, em particular a Amazônia brasileira”. A existência de uma fronteira agrícola no Maranhão e seu subsequente povoamento,

¹¹ Título da matéria publicada no Jornal *O Imparcial* do dia 9 de setembro de 1973, página 4, se referindo ao Projeto de Pioneiro de Colonização para a região de Buriticupu. Acervo da Biblioteca Pública Benedito Leite, São Luís-Maranhão.

especialmente na área atualmente ocupada pelo município de Buriticupu, revelou dinâmicas e significados capazes de verificar sentido aos sonhos e utopias das famílias camponesas que migraram para a região, ao mesmo tempo que condicionaram os conflitos entre grupos étnicos, classes sociais e interesses econômicos distintos.

Com base nesse contexto, o presente capítulo aborda um período marcante na história econômica e política do Maranhão. Esse período foi caracterizado pelos projetos de ocupação do meio rural como meta para desenvolvimento econômico do estado, entrelaçando tensões, contradições e conflitos.

Abordaremos os indivíduos que vivenciaram esse processo em suas trajetórias, desde a migração e o subsequente abandono por parte do Estado, até a construção de uma identidade “nova” em um novo local, onde encontraram rostos distintos, mas compartilharam expectativas e experiências comuns.

Nesse sentido, uma investigação acerca das políticas de ocupação do território promovidas pelo governo estadual e das resistências dos camponeses pelo direito à terra livre, nos permite ainda pensar as transformações capitalistas no país, que se expressou na concentração da posse ilegal da posse da terra no Maranhão, formando novos espaços de disputa de poder.

A partir da perspectiva da história global e conectada, é possível observar uma descentralização significativa dos discursos dos direitos humanos após a década de 1960, deixando de ser exclusivamente uma narrativa eurocêntrica para alcançar outras regiões do mundo, como a América Latina e o Brasil (Moyn, 2014, p. 61). Nesse contexto, os movimentos de luta pela Reforma Agrária emergiram como força motriz para a disseminação desses ideais na região. A conexão íntima entre a busca por uma distribuição mais justa da terra e os anseios populares por outros direitos fundamentais permitiram a consolidação de uma pauta mais abrangente e interseccional. Ao focalizar a terra como base para conquistas mais amplas, como acesso à educação, saúde e participação política. (Gonçalves, 1998, p. 28).

Nesse cenário de transformações e reconfigurações, os discursos dos direitos humanos encontraram terreno fértil para florescer e se adaptaram às realidades e demandas locais (Hunt, 2009). Ao serem associados à luta pela Reforma Agrária na América Latina e no Brasil, os direitos humanos ganharam maior ressonância junto às comunidades marginalizadas e às rurais, que frequentemente viviam com a negação de seus direitos mais básicos. A ênfase na questão agrária como ponto de

partida para outras reivindicações fundamentais permitiu o fortalecimento das conexões entre diferentes grupos sociais e movimentos, criando uma rede de solidariedade e intercâmbio de ideias na busca por uma sociedade mais justa e igualitária (Gonçalves, 1998, p. 23-24).

Para as comunidades rurais, especialmente aquelas economicamente desfavorecidas e marginalizadas, a terra deixou de ser simplesmente um recurso econômico, tornando-se um pilar essencial para a afirmação de sua humanidade e a autodeterminação dos povos. Nesse contexto, os direitos humanos foram redefinidos e ampliados, englobando não apenas as liberdades civis e políticas, mas também assegurando o acesso à terra, à alimentação e a uma existência digna para esses segmentos da sociedade. Essa evolução notável nos discursos dos direitos humanos na América Latina e no Brasil demonstrou a habilidade de adaptar conceitos globais à realidade local, fortalecendo, assim, a luta por justiça social e transformação estrutural na região (Gonçalves, 1998, p. 28).

Para este capítulo, utilizaremos como fontes de pesquisa excertos do Jornal *O Imparcial*¹², periódico maranhense que publicou extensivamente sobre a implantação do Projeto de Colonização Agrícola na região de Buriticupu a partir do início dos anos 1970. Adicionalmente, serão explorados os escritos do memorialista local Isaias Neres Aguiar¹³, cujas obras fornecem uma riqueza de informações sobre a dinâmica da formação sócio-histórica e geográfica de Buriticupu. Esses registros datam desde a chegada das primeiras famílias em 1973 e abrangem aspectos como suas origens, os meios de transporte utilizados, a distribuição dos lotes de terra, a

¹² O *Imparcial* é um jornal de grande relevância e tradição no Maranhão, sendo um dos jornais mais antigos do estado, com origens que remontam à década de 1920. Sua fundação ocorreu em 1º de maio de 1926, quando o empresário do ramo de exportação João Pires Ferreira tomou a decisão de transformar a gráfica que compartilhava com seu irmão José Pires em uma editora de jornal. Foi assim que a primeira edição de *O Imparcial* veio à luz. João Pires. O jornal foi concebido com a missão de fornecer informações e notícias “imparciais” abrangendo assuntos locais, nacionais e internacionais. Informações disponíveis em: <https://oimparcial.com.br/noticias/2019/05/imparcial-93-nossa-historia-e-a-sua-historia/>. Acesso em: 27 ago. 2023.

¹³ Isaias Neres Aguiar nasceu em Olho D'Água das Cunhãs - MA, no dia 9 de junho de 1969. Chegou na cidade de Buriticupu, onde atualmente reside, em janeiro de 1994. Ele desempenhou diversas funções no âmbito do serviço público municipal, inclusive como professor de História. Reconhecido por suas contribuições, Isaias Neres Aguiar recebeu o título de cidadão buriticupuense. Sua formação inclui, graduação em Administração Pública pela UEMA e licenciatura em Biologia pelo IFMA-Campus Buriticupu. Além disso, é autor de diversos livros que lançam luz sobre a história de Buriticupu, destacando-se entre eles: *Buriticupu: sua histórias e características gerais* (2015, 3ed); *A história da Terra Bela: 30 anos de lutas e conquistas* (2018); *Um projeto de Deus num Projeto de Colonização* (2003).

presença do governador do estado na região e a realidade do mundo do trabalho das famílias, entre muitos outros.

2.1 O Maranhão sob a Ditadura Militar: transformações e conflitos

Após a renúncia de Jânio Quadros em 25 de agosto de 1961, João Goulart (Partido Trabalhista Brasileiro - PTB), o Jango, líder trabalhista e vice-presidente, assumiu a Presidência da República em 7 de setembro do mesmo ano em meio a uma atmosfera já bastante tensionada. O país enfrentava desafios sérios, como a inflação altíssima, desemprego galopante e extrema pobreza da maioria da população. Diante desse cenário, Jango empreendeu esforços para implementar um projeto nacional ambicioso, denominado de “reformas de base”, com objetivos de alcançar uma sociedade soberana, justa e democrática, além de combater uma crise econômica iminente no país. (Reis, 2010, p. 76).

Contudo, João Goulart representava naquele contexto aquilo que a elite conservadora do país desejava eliminar. Ele era considerado herdeiro dos ideais varguistas e frequentemente acusado de ter “simpatias esquerdistas e comunistas”. Em um contexto político mundial altamente polarizado e repleto de contradições, tornou-se impossível para o presidente manter ou defender posições moderadas. A situação ficou ainda mais complexa devido à limitação de seus poderes, decorrente da implementação do parlamentarismo durante o seu governo.

Na realidade, o governo do então presidente João Goulart não atendeu às expectativas e demandas das elites e grupos conservadores do país. Além disso, não se alinhou ao novo padrão de acumulação capitalista em nível internacional vigente naquela época. Esse padrão tinha como base e ideologia a centralização do poder e a expansão da tecnoestrutura em âmbito global, buscando um controle sociopolítico da população (Medeiros Júnior, 2010, p. 72-73).

Em torno de João Goulart e de seu projeto de governo, surgiram diversos movimentos sociais inéditos que clamavam por reformas radicais na sociedade. Essas reformas foram posteriormente interpretadas por muitos grupos de militares como medidas extremas e *radicalizantes* que poderiam levar o país a um período de caos social. Para esses militares, as mudanças propostas por Goulart não refletiam suas preocupações e necessidades, o que gerou um cenário de tensão e conflito entre as diferentes classes sociais e políticas da época.

Articularam-se trabalhadores urbanos e rurais, camponeses, estudantes, intelectuais e artistas, graduados das Forças Armadas e das polícias militares. Cada setor defendia as próprias reivindicações, mas, com o passar do tempo, formulou-se um programa abrangente, as chamadas *reformas de base* (Reis, 2010, p. 78).

Dentre esses grupos, destacam-se aqueles que pleiteavam por diversas reformas, como a urbana e educacional, a do estatuto das capitais internacionais, a bancária e a política. O principal objetivo dessas reformas era “consolidar o mercado interno e estreitar as ligações entre a emancipação econômica e a superação do subdesenvolvimento”, buscando garantir a autonomia do país em relação ao sistema capitalista internacional (Medeiros Júnior, 2010, p. 71).

Além disso, é relevante ressaltar, para esta pesquisa, a existência de um crescente contingente populacional composto por camponeses e camponesas que demandavam a necessidade de uma reforma agrária no país. Dentre esses grupos, podemos citar as chamadas Ligas Camponesas, os sindicatos rurais e a Confederação dos Trabalhadores Agrícolas (Contag), que protagonizaram vários protestos em várias partes do país (Reis, 2010, p. 78). A luta dessas organizações e movimentos evidencia a importância e o impacto da questão agrária como uma das principais pautas de transformação social na época, ampliando ainda mais o contexto de tensão política e social vivido no período.

A reforma agrária pretendia distribuir a terra aos camponeses, expropriando-a dos grandes proprietários que seriam indenizados com títulos da dívida pública. Assim, seria possível aumentar a produção de alimentos, abastecer as cidades e ampliar o mercado interno (Reis, 2010, p. 78).

Em todo o território nacional, numerosos grupos de agricultores se mobilizaram em torno de sindicatos, igrejas, movimentos sociais e organizações não governamentais. Durante o período da ditadura militar, esses grupos enfrentaram uma repressão política mais intensa, juntamente com a oposição de latifundiários, a violência policial e a persistente grilagem de suas terras. O objetivo primordial desses indivíduos, pertencentes às camadas subalternas da sociedade, era escapar das condições de fome e miséria social a que estavam submetidos. Eles empenharam-se na luta pelo pleno exercício de sua cidadania, na reivindicação de seus direitos e na conquista do reconhecimento de suas lutas na sociedade.

O cenário foi marcado por um clima de tensão e apreensão, pois a mera possibilidade de concretização de qualquer uma dessas reformas alimentava a ideia

de uma revolução social iminente no país. Esse temor também encontrou eco entre as forças conservadoras, que congregavam diversos grupos sociais, tais como líderes políticos, religiosos, empresários, civis, proprietários rurais e representantes dos meios de comunicação, bem como de capitais nacionais e estrangeiros.

Diante desse panorama, tais forças não permaneceram inertes e, rapidamente, se organizaram e uniram esforços, desencadeando manifestações expressivas, como a Marcha da Família com Deus pela Liberdade em São Paulo, que mobilizou mais de 500 mil pessoas. Esses eventos e reações refletem a complexidade e intensidade do contexto político e social da época, caracterizados por aspirações de mudança, mas também por resistência e oposição.

Tal como analisou Cândido Medeiros Júnior (2010, p. 72),

Esse fato é bastante ilustrativo, de um modelo de desenvolvimento excludente, haja vista nos dimensionar para entender que a miséria de grande parte da nossa população, se deva à resistência, por parte das classes dominantes, em empreender qualquer mudança, capaz de colocar em risco, por pequeno que seja, os seus grandes privilégios.

Às vésperas do golpe militar de 1964, o cenário internacional estava profundamente polarizado devido às tensões da Guerra Fria entre os Estados Unidos e a União Soviética. O Brasil, como um país periférico a essa disputa, refletiu internamente essa conjuntura política, revelando uma divisão clara. De um lado, havia a possibilidade de um “projeto reformista” de cunho conservador e elitista. Do outro, um projeto de natureza revolucionária, que almejava uma distribuição mais equitativa da riqueza nacional e defendia a realização da Reforma Agrária (Reis, 2014, p. 23).

A influência da Revolução Cubana de 1959 também era percebida no país, já que a implementação de qualquer uma dessas reformas poderia provocar uma “redistribuição radical de renda e poder, ampliando consideravelmente a noção de cidadania”, com benefícios para os setores populares e pobres da nação (Reis, 2010, p. 80).

Nesse contexto, uma atmosfera de confronto foi criada, com movimentos sociais exigindo reformas e exercendo pressão sobre o Congresso, enquanto grupos conservadores e de direita buscavam impedir o avanço das mudanças sociais e políticas que o Brasil poderia estar prestes a vivenciar, ao menos segundo a percepção das elites (Reis, 2010, p. 82). Esse clima de tensão e conflito político

contribuiu para o desenrolar dos eventos que culminaram no golpe militar de 1964, inaugurando uma ditadura de mais de vinte anos na história do país.

Em 30 de março de 1964, durante uma reunião com graduados das polícias militares no Rio de Janeiro, João Goulart viu-se envolvido em um golpe de estado vencido pelo general Mourão Filho e pelo governador Magalhães Pinto. Esse golpe consistiu na destituição do presidente e de seus poderes e instaurou uma longa ditadura militar no Brasil (Reis, 2010, p. 82).

Ao apresentar uma narrativa de que o país estava à beira de um conflito catastrófico sem precedentes, os militares buscaram legitimar o golpe de 1964, que depôs o presidente João Goulart e impôs um regime de autoritarismo político, suprimindo os direitos fundamentais e as liberdades constitucionais. Esse período sombrio foi marcado pela grande concentração de renda, censura e exílio dos considerados subversivos.

A atuação dos militares provocou uma transformação significativa nas estruturas do Estado nacional, convertendo-o em um verdadeiro aparelho repressivo, sustentado pelo autoritarismo político e pelo emprego de tortura como método de interrogatório. Conforme o regime se tornava mais rígido, a repressão contra os movimentos populares aumentava consideravelmente, tanto em áreas urbanas quanto rurais (Arns, 2014, p. 51).

Sob o lema da “segurança nacional”, da modernização econômica e da suposta luta contra o comunismo, os militares não só tentaram contra os direitos políticos, civis e sociais do povo brasileiro, como também fecharam o Congresso Nacional e reprimiram os movimentos de trabalhadores rurais que buscavam a Reforma Agrária. Contudo, é importante ressaltar que esses homens e mulheres do campo não permaneceram inertes diante das adversidades impostas.

Após a Segunda Guerra Mundial, o mundo presenciou um notável crescimento de empresas transnacionais, expandindo seus negócios em especial nos países subdesenvolvidos, marcados pela herança histórica da colonização, o que lhes conferiu a vantagem comparativa de custos, de bens, mercadorias e mão de obra (Medeiros Júnior, 2010, p. 68-69).

Instituições supra governamentais como as Organizações das Nações Unidas (ONU-1949), através da Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL-1949) passaram a liderar projetos de desenvolvimento para o subcontinente e, conseqüentemente, para o Brasil. Nesse contexto, órgãos vinculados a essas

instituições, como o BIRD (Banco Internacional de Desenvolvimento) e o FMI (Fundo Monetário Internacional), ganharam proeminência rápida e alcance global. Paralelamente, diversas empresas com sede nos países centrais apresentaram seus ramos produtivos em busca das vantagens comparativas de custos em relação às suas matrizes, tornando-se multinacionais e transnacionais.

A política do governo militar visava atrair essas multinacionais e transnacionais, como “supostos investidores”, para instalar seus negócios no país e promover o desenvolvimento econômico nacional, concentrando-se principalmente no setor primário e na expansão da fronteira agrícola no Brasil, por meio de uma política de ocupação.

Essa ocupação do território por grupos de empresas (nacionais ou estrangeiras) foi grandemente facilitada pelo governo ditatorial, que permitiu a venda e concessão de extensas áreas de terra em todo o país a preços muito baixos, além de oferecer incentivos fiscais, prazos longos e ausência de juros monetários. Essa prática autorizou a apropriação ilegal de terras públicas brasileiras, provocando em uma onda de grilagem nas terras de fronteira agrícola do território nacional.

No entanto, esses incentivos fiscais possuíam um caráter seletivo, favorecendo principalmente grandes fazendeiros, latifundiários e empresários, em detrimento das famílias rurais. De acordo com os autores Ferreira, Fernández e Silva (1986, p. 201-203), mesmo com a distribuição irregular de terras no país, os benefícios fiscais foram abundantes para os grandes proprietários, tendo como consequência imediata a concentração de terra e a consolidação de um modelo agrícola excludente. Esse modelo resultou na exclusão dos pequenos produtores rurais de suas terras e provocou fortes impactos socioambientais na região amazônica.

No contexto da ditadura militar temos a criação de importantes órgãos regulamentadores da posse e distribuição de terra, como a criação do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e também a promulgação do Estatuto da Terra em 1964, que estão diretamente relacionadas à conjuntura política e social da época.

O Estatuto da Terra foi promulgado em 1964, logo após o golpe militar, representou uma tentativa de regulamentar as relações sociais e reduzir o meio rural brasileiro. Esse estatuto tinha como objetivo principal promover a modernização da agricultura e regular as relações de trabalho no campo, mas também mencionava a

necessidade de promover a reforma agrária. No entanto, ao longo dos anos, o Estatuto da Terra foi alvo de críticas por não conseguir efetivar uma reforma agrária de forma significativa. A implementação das mudanças automáticas no estatuto encontrou diversas entraves, progrediu em avanços lentos e insuficientes na questão da redistribuição de terras.

A FUNAI foi criada em 1967 por meio da lei nº 5.371, sob o mesmo contexto político da ditadura militar. Seu principal objetivo era proteger e promover os direitos dos povos indígenas do Brasil, além de coordenar e executar a política indigenista do governo federal. No entanto, ao longo dos anos, a FUNAI enfrentou desafios significativos na garantia dos direitos indígenas. A pressão pela exploração de recursos naturais em territórios indígenas, os conflitos de terra com fazendeiros e a falta de implementação de políticas efetivas têm sido obstáculos persistentes para a proteção dos povos indígenas no Brasil.

O INCRA foi criado em 1970, com o objetivo principal de promover a reforma agrária no país. A ideia era enfrentar o grave problema da concentração fundiária e da distribuição desigual de terras, buscando proporcionar a posse da terra a milhares de famílias sem-terra e estimular a produtividade rural. Com o passar dos anos, o INCRA desempenhou um papel central na condução da política agrária do país. No entanto, a transição da reforma agrária foi limitada ao longo do período da ditadura militar e além, devido à resistência das elites rurais, à falta de recursos adequados e a um ambiente político adverso para a redistribuição de terras.

Portanto, a criação do INCRA e da FUNAI, assim como a promulgação do Estatuto da Terra em 1964, reflete as intenções do governo militar de lidar com as questões agrárias e indígenas no país e de se apropriar desses órgãos para benefícios do capital privado. Por isso, a letra da lei de criação desses órgãos e do Estatuto da Terra foi comprometida por diversos fatores, incluindo a resistência política das elites rurais no país, a usurpação de recursos capazes de promover uma reforma agrária efetiva em benefício das grandes empresas.

Desde o governo do presidente Juscelino Kubitschek (1956-1961), o Brasil adotou uma direção industrial voltada para a capitalização e modernização, com o ingresso de investimentos estrangeiros no país, incentivando a reprodução do capital pelo aumento da taxa de lucro. Esse modelo teria certo impasse no começo da década de 1960, com uma crise gerada pelo conflito distributivo causado pelo crescimento econômico concentrador de renda, mas com aumento da remuneração

dos trabalhadores (em grande maioria urbanos), o que gerou pressões por alterações nas mudanças da estrutura de posse dos meios produtivos, que resultaram no Golpe Militar de 1964 (Souza, 2010).

Com a instauração da ditadura após o golpe de 1964, a expansão da posse dos meios produtivos foi restringida, e os militares intensificaram a integração do Brasil à ordem capitalista mundial. O objetivo era atender às exigências de racionalização econômica, especialmente no setor primário, em sintonia com o processo de tributação do capitalismo financeiro (Medeiros Júnior, 2010, p. 56-70).

A política econômica dos generais buscava uma maior integração entre os capitais financeiro, industrial e agrário, ao mesmo tempo em que impunha formas de dominação e autoritarismo sobre as populações rurais (Barbosa, 2015, p. 58). Para tanto, o meio rural foi gradualmente incorporado ao projeto autoritário dos militares, com investimentos em planos governamentais para colonização de terras devolutas.

No contexto de profundas transformações políticas, o Brasil adentrou o período conhecido como “milagre econômico” (1969-1973), uma fase que almejava e prometia não apenas a modernização e industrialização do país, mas também a solução de desafios como o desemprego e a distribuição de renda. Com o passar dos anos, tornou-se evidente a premissa de que esse suposto “milagre” fundamentava-se na integração de empresas estatais, capital privado nacional e capital privado estrangeiro, resultado em um gigantesco endividamento externo que se agravou significativamente nos anos 1980. Essa conjuntura delineou um cenário complexo, marcado por uma série de desdobramentos que reverberaram ao longo das décadas subsequentes (Medeiros Júnior, 2010, p. 73).

Nesse sentido, o outro lado do “milagre” foi marcado por miséria e desemprego para a maioria da população, além de uma alta concentração de produtividade, sustentada pela superexploração dos trabalhadores e sem a devida redistribuição dos ganhos de produtividade (Medeiros Júnior, 2010, p. 74). A tão almejada modernização do país não foi alcançada, e a crise se aprofundou ao final da década de 1970.

[...] na deterioração do quadro social, caracterizada por um significativo aumento do número de pessoas vivendo abaixo da linha de pobreza, em relação ao conjunto da população brasileira, desnudando assim, a dura realidade que se escondia por detrás da sonhada industrialização do país (Medeiros Júnior, 2010, p. 75).

Portanto, nessas circunstâncias, o Estado brasileiro atuou como impulsionador da expansão do capitalismo agrário no país, intensificando a estratificação social e assumindo o papel central no aumento da pobreza e conflitos de terras em todo o território nacional. Essas ações colocaram a maioria da população, especialmente os povos rurais, em situações degradantes de sobrevivência, com a negação de direitos básicos e de acesso à cidadania.

Nas décadas de 1950 e 1960, o Brasil ainda era predominantemente rural, e a maioria da população vivia em condições precárias de subsistência, privada do mínimo necessário para sobreviver, com falta de acesso à água potável, moradia digna e saneamento básico. As altas taxas de mortalidade infantil eram agravadas, principalmente, pela contaminação da água, sendo ainda mais evidentes nas zonas rurais. Além disso, essas desigualdades sociais foram ampliadas pelas diferenças regionais, de classe, gênero e raça. Somente nas décadas de 1980 e 1990, esse cenário começaria a se transformar gradualmente, com o dramático processo de urbanização do país (Klein; Luna, 2014, p. 24).

A região Nordeste, a segunda região mais populosa na época, enfrentou duros desafios, como a seca, a pobreza e a exploração econômica. Sua população, em grande parte, permanecia no meio rural e, nas décadas seguintes, percebeu-se uma intensa migração de nordestinos para regiões econômicas mais avançadas do país, como o Sul, Centro e Sudeste, em busca de melhores condições de vida. Esse movimento resultou em uma significativa “movimentação inter-regional” de pessoas e na economia, gerando um processo de grande mobilidade social e geográfica (Klein; Luna, 2014, p. 46).

Essa migração criou um enorme contingente de excluídos, que não se enquadravam ao projeto de “modernização do país”, e formaram diversos segmentos sociais, incluindo pequenos produtores rurais, desprovidos de terra, expropriados em seus direitos e explorados em sua mão de obra.

Entretanto, as motivações por trás de uma migração como essa são bastante diversas, embora a busca por melhores condições de vida seja a base primordial desse tipo de migração. Por isso, podemos identificar ao menos cinco motivos que justificam as razões pelas quais famílias inteiras de nordestinos deixam suas terras de origem em busca de novos espaços para viver, trabalhar e produzir.

1) A maioria das famílias apontam como principal motivo a procura por novas terras e a difícil situação financeira, seja no campo ou na cidade;

situações estas que criaram expectativas e motivações para melhorarem suas condições de vida e trabalho na fronteira agrícola; 2) outras apontam a região de origem como impróprias para reprodução familiar, em razão das dificuldades, das condições de trabalho e inexistência de infraestrutura mínima; 3) outros indicam problemas com os patrões, no caso de assalariados, ou com os donos da terra, no caso dos agricultores; 4) outros ainda migram para acompanhar os pais ou parentes; 5) outros motivos. (Ferreira; Fernández; Silva, 1999, p. 219).

Na região Nordeste do Brasil, encontramos o estado do Maranhão, que durante a década de 1970 abrangia uma área territorial de 328.663 km². Em setembro de 1970, o estado contabilizava 130 municípios, 168 distritos, 130 cidades e 38 vilas, com uma população estimada em cerca de 3.037.135 habitantes¹⁴.

O Maranhão é banhado ao norte pelas águas do Oceano Atlântico e faz divisa com os estados do Piauí, Goiás (ainda não existia o estado do Tocantins) e Pará. Sua localização geográfica situa-se em uma área de transição entre as regiões nordeste e amazônica do território brasileiro. É relevante notar que, mesmo nessa época, uma parte significativa da sua população ainda reside em áreas rurais. Isso se deve ao fato de que o Maranhão foi um dos últimos estados brasileiros a alcançar uma proporção de população urbana superior à rural (Reis, 2021, p. 1368).

No início do século XIX, falava-se de um Maranhão de prosperidade econômica e progresso social, sendo comparado à cidade grega de Atenas. Essa associação lhe rendeu o apelido de “Atenas Brasileira”, que fazia referência ao desenvolvimento cultural da região com a presença de escritores, poetas e intelectuais renomados, como Gonçalves Dias, Odorico Mendes, João Lisboa, Artur Azevedo e Sotero dos Reis (Costa, 2001, p. 17-22).

No entanto, por trás desse cenário de euforia intelectual e prosperidade econômica, havia a outra face da “Atenas Brasileiras”, caracterizada pela exploração brutal dos escravizados e das populações mais pobres. Segundo Costa (2002, p.13-14), o suposto progresso econômico maranhense foi construído com base

[...] na mais brutal exploração dos escravos e dos homens pobres livres nas lavouras de algodão do Itapecuru, nos canaviais da baixada, nas fazendas de gado do sertão. Exploração complementada pela repressão e pela violência, pelo “espichar do couro”, tal como aconteceu no massacre dos revoltosos e dos quilombolas que participaram da Balaiada. De maneira simplificada, poderíamos dizer que a Atenas Brasileira das elites regionais

¹⁴ Informações provenientes do Censo Demográfico de 1970 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/69/cd_1970_v1_t5_ma.pdf. Acesso em: 27 ago. 2023.

tinha o seu avesso necessário no tempo do cativeiro: na escravidão, no latifúndio, na violência e na mentira.

Nas décadas de 1950 e 1960, a política maranhense era dominada por uma oligarquia liderada pelo senador Vitorino Freire (Partido Social Democrático - PSD), que exercia um controle hegemônico sobre a política no estado. O senador era apoiado e apoiador dos latifundiários do interior, dos grandes empresários e comerciantes e dos “chefes” políticos dos municípios. O período “vitorinista” foi marcado pelo uso da máquina do governo para beneficiar seus aliados, reprimir violentamente as manifestações dos trabalhadores e fraudar a eleição para garantir a vitória de seus candidatos. Este foi o tempo da Ocupação, como se dizia na época. (Costa, 2002, p. 14).

Em 1966, José Sarney Costa conquistou a posição de governador do estado, respaldado pelas Oposições Coligadas, que englobava os partidos União Democrática Nacional (UDN), Partido Social Progressista (PSP) e Partido Republicano (PR). Ele obteve 49% dos votos, derrotando o concorrente Costa Rodrigues, apoiado por Vitorino Freire, que alcançou 27,7% dos votos. Essa vitória assinalou um novo capítulo na história do Maranhão, rompendo com mais de duas décadas de controle político exercido pelo senador pernambucano sobre o estado. Nesse contexto, a candidatura de Costa Rodrigues representava a continuidade do domínio político da oligarquia vitorinista no Maranhão (Costa, 2004, p. 448-449).

A chegada de Sarney ao poder simbolizava a esperança de uma parcela significativa da população maranhense, através da idealização do projeto de um “Maranhão Novo”, que prometia progresso, modernização econômica, liberdade e justiça social para os grupos mais pobres do estado.

No entanto, durante o regime militar, as eleições para presidente, deputados, senadores e governadores eram indiretas, sem os votos dos analfabetos, que representavam mais da metade da população brasileira na época. Portanto, a eleição de Sarney não refletia obrigatoriamente os anseios da maioria da população, mas sim os interesses do projeto autoritário dos militares.

A vitória de Sarney foi impulsionada principalmente pelo apoio do governo militar à sua candidatura, que promoveu rearranjos significativos nas estruturas políticas do período, reorganizando os sistemas de poder nos estados. A política maranhense, ao contrário das promessas de campanha, seguiu as ideologias e planos do governo ditatorial, o que incluía forte repressão aos movimentos

populares, especialmente as mobilizações dos trabalhadores rurais em favor da reforma agrária (Costa, 2004, p. 450-451).

Nesse contexto, a política no Maranhão voltou-se para as ideologias e planos governados por um regime ditatorial. Essa abordagem autoritária se manifestou em diversas esferas e setores do Estado, desde o apoio de coronéis e líderes políticos à sua tomada de posse até a forte repressão aos trabalhadores e trabalhadoras rurais lutando contra a grilagem e a invasão de suas terras pelo gado.

Quanto aos projetos voltados para o campo, a historiadora Barbosa (2015, p. 45) registra que no Maranhão, ao longo do tempo, prevaleceu uma combinação entre racionalização econômica, grilagem de terras e modernização amparada em projetos estatais autoritários. Infelizmente, a implantação desses projetos não deu uma vida digna e condições de trabalho adequadas para os trabalhadores rurais do nosso estado, pois negaram-lhes o direito de acesso à terra, com demarcações insuficientes para sustentar suas famílias.

Ao longo da história, a expansão e a reserva de terras para empresas capitalistas privadas têm sido uma constante no Brasil, desde a colônia até os tempos atuais, sempre sob a justificativa de integração nacional. A grilagem de terras se tornou um meio privilegiado de incorporação ao sistema capitalista das terras do povo brasileiro para as mãos dos grandes proprietários. Essa prática faz parte de um modelo econômico e sociopolítico mais amplo do sistema capitalista em que as populações mais vulneráveis ligadas à terra são submetidas a exploração, açoites, baixos salários, doenças e trabalho escravo (Asselin, 2009, p. 18)¹⁵.

As reservas das terras devolutas foram manejadas em uma realidade distante daqueles que mantêm uma relação direta com elas: os indígenas, quilombolas e camponeses, uma vez que no imaginário social da elite brasileira, a terra e tudo o

¹⁵ Victor Asselin foi o primeiro vice-presidente da CPT, ao lado de Dom Moacir Grecchi, presidente. Faleceu há pouco mais de dois anos, no dia 23 de agosto, no Canadá. Ele foi diagnosticado com um câncer generalizado e passou seus últimos momentos no Canadá com a família. Asselin integrou a CPT desde sua fundação em 1975, participando do encontro em Goiânia. Em 1976, assumiu a articulação dos agentes pastorais no Maranhão, formando a CPT no estado. Apesar de ser natural do Canadá, Victor tornou-se maranhense, dedicando-se a compreender a realidade local e desvendar a violência enfrentada pelos camponeses. Sua investigação revelou uma extensa rede de grilagem de terras no Pindaré, resultando no livro “Grilagem: corrupção e violência em terras do Carajás”, publicado em 1982 e reeditado em 2009 pelo próprio Victor Asselin. Mais informações sobre a vida do Padre Asselin em no site da Comissão da Pastoral da Terra: <https://cptnacional.org.br/publicacoes/noticias/cpt/1698-faleceu-pe-victor-asselin-primeiro-vice-presidente-da-cpt>. Acesso em: 24 jan. 2024.

que nela existe são vistos como recursos destinados a servi-los, conforme aponta Mendonça (2019, p. 282).

A existência de uma fronteira agrícola no estado atraiu um grande contingente de famílias camponesas para a colonização dessas terras. No entanto, o Estado brasileiro desempenhou um papel fundamental ao facilitar a instalação de projetos agroindustriais e de colonização nessas terras, afetando diretamente a vida e o cotidiano das famílias camponesas que lá já viviam ou que para lá migraram depois (Ferreira; Ferreras; Rocha, 2015, p. 13).

Dessa maneira, o golpe militar de 1964 e a subsequente vitória eleitoral de José Sarney (estritamente vinculados) consolidaram o já estabelecido “autoritarismo político dominante no Maranhão”, uma realidade presente desde a época da ocupação de Victorino Freire. Esse cenário resultou em uma forma peculiar de “democratização” por meios autoritários, permitindo a inserção do Maranhão nos moldes políticos do regime dos militares. Embora a posse de Sarney tenha sido legitimada pelo apoio popular, ela ocorreu somente devido à tutela militar (Costa, 2004, p. 452).

Nesse contexto, o sistema oligárquico de dominação que já imperava no estado e que foi denunciado por Sarney durante sua campanha política, sofreu apenas uma “reestruturação” em vez de uma ruptura efetiva. Em consequência, uma nova oligarquia liderada por Sarney emergiu, substituindo a anterior (Costa, 2004, p. 452).

Em resumo, no Maranhão o golpe de 1964

[...] produziu efeitos em três direções na política maranhense. Em primeiro lugar, o regime militar buscou reprimir as diversas iniciativas de mobilização social que haviam florescido no pré-1964. No campo, com destaque para o Vale do Pindaré, os trabalhadores rurais organizavam-se na luta contra a grilagem e a invasão das lavouras pelo gado, defendendo a reforma agrária. Foram criados inúmeros sindicatos de lavradores, bem como a Associação dos Trabalhadores Agrícolas do Maranhão (Atam), sob a influência do PCB. Além disso, já se esboçava a existência de um setor progressista da Igreja Católica, precursor da Teologia da Libertação [...] A terceira e decisiva reorientação foi o apoio proporcionado pelo governo do general Castelo Branco à candidatura de José Sarney, segundo a lógica já explicitada de garantir a vitória de grupos favoráveis ao regime (Costa, 2004, p. 450-451).

A partir da promulgação da Lei de Terras nº. 2.979 em julho de 1969, o Maranhão passou a se inserir de forma mais enfática no projeto político dos militares. Essa legislação visava a implementação de um plano planejado de

exploração e desenvolvimento da região amazônica no estado que incluía a construção de diversas rodovias para abrir estradas no interior e nas terras devolutas. Essa iniciativa teve inúmeras repercussões na ocupação fundiária da chamada fronteira agrícola do Estado.

Segundo a análise de Barbosa (2015, p. 49-50), a Lei de Terras do período de Sarney concedeu o respaldo para a privatização das terras públicas do estado e, ao mesmo tempo, incentivou a expansão de projetos agropecuários e agroindustriais. Esse cenário contribuiu significativamente para o aumento dos conflitos no campo, uma vez que a lei se tornou um dispositivo formal de legitimação da exclusão das famílias camponesas do acesso à terra.

No entanto, antes da promulgação da Lei de Terras do Sarney, o próprio já havia instituído a Reserva Estadual de Terras e suas Delegacias de Terras no interior do Estado por meio do Decreto 3.831, datado de dezembro de 1968. No ano seguinte, em novembro de 1969, o governador criou o Decreto 4.038, que permitia a venda de terras devolutas sem licitação para grupos organizados em sociedades anônimas, sem limite de número de sócios, permitindo que cada grupo requisitasse até 3 mil hectares (Aguiar, 2010, p. 17).

Em abril de 1971, por meio do Decreto Lei 1.164, o governo Militar já havia feito sua própria reserva de terras na fronteira da Amazônia, declarando que a faixa de 100 quilômetros que ladeava as rodovias federais seria considerada “área de segurança nacional” e as terras seriam “utilizadas de acordo com projetos aprovados pelo Conselho de Segurança Nacional” (Asselin, 2009, p. 156; Mendonça, 2019, p. 293-294).

Dessa forma, a lei incentivou os projetos de grileiros e a exploração da terra seguindo a lógica capitalista de mercado, provocando inúmeras expulsões de camponeses que já habitavam essas terras. Na realidade, até a década de 1960 e 1970, as terras devolutas eram abundantes no Estado, mas esse cenário não durou muito tempo. Conforme registrado por Pedrosa (2003, p. 16), uma situação logo se transformou.

Estimava-se que, no período, o Maranhão detivesse cerca de 90.000 km² de terras devolutas somente na região Pré-Amazônica¹⁶ e 100.000 Km² de

¹⁶ Segundo Francisca Helena Muniz, professora da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), numa reportagem de 2012, esse termo começou a ser utilizado a partir da década de 1980, designando a área da floresta Amazônica localizada na área de transição entre a região nordeste e a região amazônica e presente em cerca de 62 municípios maranhenses. Ainda segundo a professora: “Este termo foi criado para passar a ideia de algo que tenha vindo antes da Amazônia com o objetivo de ‘legalizar’ o desmatamento da floresta como se ela não fosse floresta.” (2012). Reportagem completa disponível em:

terras sem ocupação. Tais terras deveriam ser utilizadas como “válvulas de escape” para os conflitos das regiões de colonização antiga. Também deveriam funcionar como um polo de atração de grupos empresariais com a missão de promover a modernização no campo maranhense. O instrumental jurídico para as transferências das áreas era a Lei de Terras de 17 de junho de 1969 (Lei n.º 2.979).

A Lei de Terras de 1969 deu origem, em dezembro de 1971, à Companhia Maranhense de Colonização - COMARCO, uma empresa colonizadora estadual. A COMARCO foi criada com o propósito de facilitar a implementação de projetos de colonização e agroindustriais, visando ordenar e organizar as ocupações já existentes nas terras devolutas, tanto para as famílias camponesas quanto para os grandes grupos interessados em implantar seus negócios no estado. Incorporando uma vasta área de 1.700.000 hectares de terras no Centro-Oeste maranhense ao seu patrimônio (Pedrosa, 2003, p. 18).

Assim, teve início um extenso e violento processo de expansão e ocupação da fronteira agrícola do Estado. Grupos de trabalhadores rurais consolidaram suas ocupações junto à COMARCO e migraram para a região oeste maranhense, onde os primeiros núcleos administrativos foram instalados. Eles trabalharam na construção das primeiras casas do povoado buriticupuense, embora apenas alguns tenham conseguido acesso a lotes de terra legalizados pela empresa.

No entanto, a expansão da fronteira agrícola do estado também introduz, como mencionado anteriormente, a entrada de grandes empreendimentos agropecuários e projetos de monocultura, seguindo uma conjuntura política ideológica de modernização e industrialização do campo. Desse modo, podemos afirmar que a questão agrária no Maranhão e o processo de expansão de sua fronteira agrícola representaram, conforme Pedrosa (2003, p. 3), um cenário complexo e multifacetado.

[...] a história dos confrontos entre trabalhadores rurais (tidos como primitivos e fadados ao desaparecimento) e os ascendentes agentes sociais, representantes da modernidade e do desenvolvimento, afinados com os novos paradigmas do progresso, apregoados corriqueiramente pela tecnocracia estatal.

É inegável que ao longo de sua história, o Maranhão esteve imerso em conflitos fundiários que se intensificaram nas décadas de 1960, 1970 e 1980,

assumindo contornos distintos na atualidade. Esses conflitos marcam histórias de lutas, sonhos e utopias, mas também de violência, morte e expropriação de direitos.

O problema agrário na década de 1970 no Maranhão estava intimamente ligado à concentração fundiária sob a lógica capitalista e aos anseios por uma reforma agrária abrangente. Ao longo de sua história, podemos perceber as mudanças e permanências na dinâmica de ocupação da fronteira agrícola, enfatizando suas características particulares, conflitos, a violência dos proprietários rurais e os grupos sociais que compuseram a corrente migratória em busca de terras livres, formando sua frente de expansão.

Nesse contexto, é relevante compreender como a visão desenvolvimentista sobre a fronteira agrícola, impulsionada pelo governo ditatorial, transformou o mercado fundiário e estimulou a grilagem, ao mesmo tempo em que se tornou um elemento de tensão nos conflitos entre trabalhadores rurais e latifundiários. Vale ressaltar que o Estado nacional aparece como intermediário e beneficiário de todo o processo de grilagem de terras no país, e no Maranhão não foi diferente.

Em quase todo o território nacional, os processos de grilagem contam com a participação direta ou indireta de “governadores, prefeitos, senadores, deputados, secretários de governo, juízes de direito, promotores de justiça, advogados, empresários, escriturários”, caracterizando um escandaloso processo ilegal de apropriação dos órgãos estatais em benefício privado, com o objetivo de expropriar terras dos povos originários, camponeses e quilombolas (Mendonça, 2019 , p. 285).

2.2 Terra Livre no Maranhão: a fronteira agrícola como campo de ocupação e conflito social

Antes de explorarmos o processo de ocupação da fronteira amazônica no Maranhão e os conflitos decorrentes dessa empreitada, assim como os atores sociais que foram vítimas nessa experiência, é essencial ressaltar que a fronteira é, em essência, um conceito multifacetado. Esse conceito carrega significados históricos, sociais, políticos e culturais para os diversos grupos interessados em ocupá-la.

A fronteira amazônica brasileira, especialmente a do oeste do estado maranhense, abrangendo a região de Buriticupu, nos primeiros anos da década de 1970, situava-se num território limítrofe entre os municípios de Santa Luzia do Tide e Açailândia. A ocupação dessa vasta área traz à tona um “conteúdo empírico” que

reflete os dados de sua sociabilidade, os conflitos existentes e a luta organizada dos trabalhadores pelo direito de acesso à terra.

Conforme Koselleck (2006, p. 102) salienta, os conceitos devem ser analisados considerando sua articulação com a materialidade e a vida cotidiana, bem como sua relação com estruturas sociais mais amplas, como o Estado. No caso da fronteira agrícola amazônica, por exemplo, sua ocupação e exploração permaneceram diretamente vinculadas à implementação de políticas estatais que visavam transformar suas terras em mercadorias para fins lucrativos.

Dessa forma, a Amazônia atravessou um longo processo de ocupação desde a chegada dos portugueses à América. Inicialmente, a expansão das fronteiras na Amazônia ocorreu devido à busca por terras livres por parte de camponeses, indígenas e quilombolas que foram expulsos de áreas com maior avanço industrial e/ou agropecuário, juntamente com o latifúndio e violência, além do próprio avanço das frentes agropecuárias em expansão. Os camponeses, em especial, foram pressionados a avançar em direção às fronteiras das florestas devido ao crescimento da exploração de suas áreas pelo latifúndio (Andrade; Santos, 2009, p. 73).

Assim, o avanço das fronteiras representava não apenas a expansão dos negócios da elite, mas também a frente de ocupação para indígenas, quilombolas, camponeses e migrantes da seca. A fronteira maranhense, como um conceito cuja materialidade é preservada em um espaço de lutas por direitos, foi continuamente disputada por trabalhadores rurais, bem como por fazendeiros, empresários e agentes do estado.

Para Mendonça (2019, p. 279) e Varga (2008), o projeto de expandir as fronteiras sempre visou garantir o lucro da elite, usando a justificativa de integração do território em várias épocas. Esse empreendimento, com suas singularidades, atravessou o período colonial até a última experiência da república. Nesse empreendimento, a Amazônia surge como a última fronteira, e o Maranhão desempenhou, desde o início da colonização no século XVI, o papel de “porta de entrada” para várias frentes de expansão da sociedade nacional em formação sobre a Amazônia.

[...] Coube ao estado a tarefa de quebrar o isolamento e o imobilismo da região e, por outro lado, de motivar os agentes internos e externos capazes de operar mudanças significativas da vida econômica e social. Dessa forma, em 1966, o governo Castelo Branco propôs um conjunto de medidas legais e institucionais denominadas “Operação Amazônica”, que tinham a finalidade de reformular e transformar a economia regional. Foram criados a

Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (Sudam), o Banco da Amazônia S/A (Basa) e instituídos incentivos fiscais para atrair o investimento de capitais na região. Estes constituíram-se em um dos elementos mais eficazes para atrair a iniciativa privada nacional e estrangeira para a região, pois ofereciam desde a isenção do imposto de renda para pessoas jurídicas até a isenção total de taxas sobre a importação de máquinas e equipamentos (Paula, 1999, p. 238).

Durante o Regime Militar houve uma convergência de interesses em relação à Amazônia, destacando-a como alvo de desejo para o capital internacional. Durante esse período, surgiram propostas significativas para explorar e ocupar o vasto território amazônico. Além das iniciativas mencionadas anteriormente, temos também o projeto denominado de “Carretera Boliviana Marginal de La Selva”¹⁷ e ainda a proposta do Instituto Hudson de criar grandes lagos submergindo partes da Amazônia¹⁸.

Essas propostas sugerem uma dinâmica em que a região amazônica se tornou alvo de projetos que visavam não apenas a ocupação territorial, mas também a transformação da geografia e dos recursos naturais. A construção de estradas e a ideia de submergir áreas da Amazônia em grandes lagos revelam a amplitude das estratégias pensadas para explorar os recursos da região.

E nesse cenário destacamos o papel de organizações internacionais e instituições na formulação dessas propostas, o que indica a dimensão global nos interesses sobre a Amazônia durante o período do Regime Militar. É importante notar que, além do contexto econômico, tais iniciativas muitas vezes tinham implicações significativas para o meio ambiente e as comunidades locais.

Nessa luta por direitos e terras, a fronteira assumiu um papel crucial, tornando-se um campo de forças e espaço privilegiado para a organização da ação política dos trabalhadores. Dessa forma, a existência de uma fronteira agrícola no

¹⁷ A “Carretera Boliviana Marginal de La Selva” se refere a um projeto de construção de uma rodovia que ligaria a Bolívia ao Brasil, passando por uma região da Amazônia conhecida como “La Selva”. Essa proposta visava melhorar as conexões viárias na região e facilitar o transporte de mercadorias entre os dois países. A proposta surgiu em um contexto de interesse na expansão da infraestrutura de transporte na América do Sul. No entanto, projetos desse tipo na Amazônia levantavam preocupações ambientais significativas, dada a importância ecológica da região. A construção de estradas na Amazônia resultou em desmatamento, fragmentação de habitats e impactos negativos na biodiversidade e nas populações locais.

¹⁸ A proposta do Instituto Hudson consistia na criação de grandes lagos artificiais na Amazônia, submergindo partes da região. Essa iniciativa pretendia alterar a geografia amazônica, possivelmente para fins de controle de inundações, geração de energia hidrelétrica ou modificação do ambiente para diversos usos. Projetos que envolviam a criação de grandes lagos na Amazônia geralmente estavam associados à busca por recursos hídricos para a geração de energia ou à modificação da paisagem para outros fins. Essas propostas também enfrentaram críticas significativas devido aos impactos ambientais, incluindo a inundação de áreas de floresta tropical, deslocamento de comunidades locais e alterações nos ecossistemas da região.

país contribuiu para mobilizar “as massas estruturalmente desarticuladas”, estabelecendo “novos horizontes de expectativas” em busca de terras livres (Koselleck, 2006, p. 101-103).

Na acepção de Koselleck (2006, p. 104),

[...] ao longo da investigação da história de um conceito, tornou-se possível investigar também o espaço da experiência e o horizonte de expectativas associadas a um determinado período, ao mesmo tempo em que se investigava também a função política e social desse mesmo conceito.

Nesse contexto, a fronteira agrícola assume uma dupla função: servir como um espaço para compartilhamento de experiências e como um horizonte de expectativas para os trabalhadores rurais que lideram sua expansão. Desse modo, desempenhou um papel político e social específico, voltado à busca por terras livres e sua regularização. Ao fazer isso, a fronteira agrícola simbolizava para as populações rurais tradicionais o presente vivido quanto o futuro desejado, mobilizando elementos organizacionais que têm raízes nas comunidades rurais há séculos, como a concepção milenarista da terra, resgatando, portanto, concepções do passado (Martins, 2021, p. 10).

A ocupação da fronteira agrícola, assim, representa uma luta por direitos ainda não conquistados, mas que primeiro foram concebidos no campo da linguagem, “precisamente para que pudessem ser conquistados e para que fosse possível denominá-los” (Koselleck, 2006, p. 102). Isso se reflete nas reuniões políticas e nos movimentos sociais de trabalhadores rurais e comunidades tradicionais em que planejavam seus passos. Da mesma forma como ocorreu com as famílias que migraram para a região de Buriticupu com objetivos claramente estabelecidos, todos formulados previamente no campo da linguagem e do discurso.

Para Andrade e Santos (2009, p.71),

As famílias camponesas que ocuparam a Pré-Amazônia Maranhense transferiram-se espontaneamente¹⁹ de áreas de colonização antiga do Estado. Tais famílias foram movidas pela alta dos preços dos aforamentos; pelo monopólio da comercialização dos produtos de suas lavouras pelo proprietário da terra; pela invasão de seus roçados pelo gado daquele. Assim, foram se deslocando em busca de áreas disponíveis a Oeste do Estado, onde pudessem cultivar livremente. Ao penetrarem na Pré-Amazônia Maranhense, passaram a fundar os denominados centros, agrupamentos de moradias nos locais de trabalho, no interior da floresta.

¹⁹ Apesar dos autores utilizarem o termo “espontâneo” para designar os deslocamentos das famílias camponesas, entendendo que para os mesmos não houve ação direta do Estado, entretanto, os autores também afirmam em seguida que foram as pressões econômicas e as violências sofridas que motivaram essa “migração espontânea”. Portanto, sugerindo o seu caráter compulsório.

As expropriações forçadas e a violência dos proprietários rurais impulsionaram tanto os trabalhadores rurais quanto os indígenas a embarcar em uma nova onda migratória em busca de terras livres, formando assim a frente de ocupação da fronteira agrícola maranhense. A partir da década de 1950, eles se uniram aos migrantes vindos do Piauí e do Ceará, iniciando assim o processo de territorialização da fronteira agrícola. Apesar de suas singularidades, esses grupos compartilharam um conjunto de experiências e situações em comum.

Conforme Silva (2015, p. 76),

[...] embora cada qual fosse dono de uma longa história com milhares de pequenos eventos específicos, mas com milagres de grandes eventos comuns. Vinham de povoados, municípios e estados diferentes, fazendo parte do mesmo movimento migratório no interior e para o interior do Estado do Maranhão; e configuravam a frente pioneira de penetração, que desde de 1920 procurava os vales úmidos do Maranhão, em busca de terras e de segurança. Dessa forma, atingiam os vales dos rios Itapecuru, Mearim, Gurupi e o Tocantins, espalhando-se pela Pré-Amazônia Maranhense em busca do bem essencial de suas vidas: a terra para cultivo da colheita anual, formação de sítios com plantações perenes e a construção de pequenos criatórios de caça e pesca.

As expropriações forçadas e a violência perpetrada pelos proprietários rurais impulsionaram tanto os trabalhadores rurais quanto os indígenas a embarcar em uma nova onda migratória em busca de terras livres, formando assim a frente de ocupação da fronteira agrícola maranhense.

Enfrentando a violência cotidiana e o perigo da morte, esses grupos se espalharam pelo interior do Maranhão, gerando conflitos inevitáveis com a estrutura latifundiária presente no estado. Esses conflitos foram percebidos com mais intensidade na região de Pindaré, que englobava parte dos municípios de Grajaú, Lago da Pedra, Vitorino Freire, Pindaré-Mirim, Santa Luzia e Amarante do Maranhão, bem como o projeto de colonização de Barra do Corda. Foi exatamente nessas mesmas regiões que o governo estadual escolheu para implementar seus projetos de colonização e assentar as famílias camponesas (Pedrosa, 2003, p. 17).

Nessa atmosfera impulsionada pela pressão da grilagem das terras públicas por latifundiários/empresários em paralelo com a resistência política dos trabalhadores rurais, deserdados desde sempre de seus direitos mais básicos e do acesso à terra, mas com os mesmos sonhos e desejo de luta, que a fronteira agrícola maranhense começou a ser disputada e expandida em meio a intensos conflitos étnicos, distintos interesses econômicos e classes sociais diferentes.

Segundo o sociólogo Martins (2021, p. 10-11), a fronteira não se reduz de forma alguma a uma questão geográfica. Na verdade, ela representa um ponto de encontro e desencontro de civilizações, culturas, etnias e visões de mundos distintos, bem como a história e historicidade do próprio ser humano. Na fronteira, constroem-se os conflitos e dificuldades inerentes à constituição do homem e da mulher em sua relação com o *Outro*. Nesse sentido, ela é também um espaço de conflitos e formação de novas identidades.

A expansão da fronteira agrícola amazônica brasileira teve início na década de 1960, destacando-se na região Centro-oeste maranhense, até então pouco explorada e povoada. A flexibilização das regras para compra de terras nessa região permitiu que diversos grupos de empresários, tanto do país como do exterior, adquirissem extensões territoriais para implementar seus empreendimentos.

Esse cenário tornou a fronteira agrícola maranhense um “[...] ambiente altamente conflituoso de convivência humana [...]” (Martins, 2021, p. 9), constituindo-se, na realidade, em uma frente mais ampla de expansão da própria sociedade nacional. Sua exploração representou, sem dúvida, a integração da Amazônia ao processo de globalização econômica capitalista, conectando-a ao comércio e à produção mundial.

No Maranhão, a expansão da fronteira na região do Pindaré ocorreu de forma violenta, com a participação da polícia, milícias armadas particulares e a mediação do Estado, de um lado. Do outro lado, encontravam-se trabalhadores rurais, camponeses pobres, quilombolas, ribeirinhos e comunidades indígenas, que, em muitos locais, já ocupavam essas terras há várias décadas e gerações. Isso resultou em uma “operação de limpeza” das terras devolutas, revelando um verdadeiro “cenário de morte” e uma triste e sangrenta página da história fundiária do Maranhão (Pedrosa, 2003, p.19).

Em uma entrevista com Vila Nova, líder sindical, Mendonça (2019, p. 303) registrou um trecho em que ele afirmava que a maioria dessas terras consideradas devolutas já estava ocupada por muitas pessoas e, em alguns casos, já haviam povoados.

[...] para limpar a área fizeram um verdadeiro massacre, queimaram povoados, assassinaram dezenas de lavradores, um local hoje chamado Novo Bacabal, às margens da BR-222 era onde eles despejavam carradas de lavradores (Vila Nova, 2016, apud Mendonça, 2019, p. 303).

Na maioria dos estudos que enfatizam a fronteira como objeto de investigação, a figura do pioneiro é frequentemente destacada para caracterizar suas dinâmicas e conflitos. No entanto, concordando com a tese de Martins (2021, p. 10), é a figura da “vítima” que assume um papel central e explicativo em um território de fronteira. Essas vítimas foram subjugadas, exploradas e, muitas vezes, mortas por uma lógica capitalista do lucro, que condena o mundo do camponês, do indígena e do quilombola, levando-os a enfrentar inúmeras dificuldades.

[...] na fronteira, o camponês ainda vive relações econômicas, concepções de mundo e de vida centradas na família e na comunidade rural, que persistem adaptadas e atualizadas desde tempos pré-capitalistas. [...] E subjugado por formas de poder e de justiça que se pautam por códigos e interesses completamente distanciados de sua realidade aparentemente simples, que mesclam diabolicamente o poder pessoal do latifundiário e as formas puramente rituais de justiça institucional (Martins, 2021, p. 13).

Dessa forma, na exploração da fronteira amazônica brasileira, ocorreu uma ampla reprodução do capital e do modo de produção capitalista, em sua dimensão modernizadora e transformadora da sociedade. Essa expansão logo entrou em conflito com as redes de solidariedade e as dinâmicas das comunidades camponesas e indígenas, que são pautadas na família e na comunidade (Martins, 2021, p. 12-13).

A fronteira amazônica brasileira também se configurou como um local de investimento, industrialização e urbanização. No entanto, ao mesmo tempo, tornou-se um território marcado por tragédias e mortes. Suas consequências não se limitaram aos seus protagonistas mais imediatos, mas se estenderam por toda a sociedade (Martins, 2021, p. 13).

Diante de interesses tão distintos e da interação de grupos sociais com uma sociabilidade aparentemente nova, ao adentrar o interior da Amazônia, a fronteira se tornou um espaço de lutas e disputas de poder, onde a figura do “outro” e do “nós” entram frequentemente em choque, provocando mudanças sociais profundas, que levaram tanto à desumanização quanto à libertação, a depender do grupo social em conflito.

Assim, além da figura da vítima, outra categoria que nos ajuda a compreender as dinâmicas sociais em uma região de fronteira é a de *conflito social*, uma hipótese defendida pelo sociólogo Martins (1996, p. 27). Ele afirma que o que é mais importante para caracterizar e definir a fronteira no Brasil é, justamente, uma situação de conflito social.

Os conflitos, portanto, são inerentes a uma região de fronteira, pois ela é composta por diferentes grupos étnicos e classes sociais com interesses distintos. Esses conflitos revelam o aspecto trágico da fronteira, onde o encontro e desencontro de grupos humanos são, muitas vezes, marcados por verdadeiros genocídios. As vítimas, geralmente, são os mais pobres, camponeses, lavradores e suas famílias, crianças, povos indígenas e quilombolas, que formam grupos de resistência ou simplesmente não se adequam à mentalidade capitalista do mercado.

A fronteira agrícola amazônica não foi apenas um local de trocas comerciais, fluxo de pessoas e mercadorias; tornou-se também um lugar de utopias e sonhos para as famílias pobres, onde se elaboraram concepções de esperança atravessadas pelo milenarismo da espera por um tempo novo, de redenção, justiça e abundância (Martins, 2021, p. 10). Essas “esperanças históricas” animaram e orientaram grupos de camponeses em toda a América Latina na luta por uma transformação radical da sociedade através da Reforma Agrária.

A fronteira é uma área em constante transformação e expansão, uma porta de vaivém que nunca está completamente aberta nem totalmente fechada (Santos, 1993, p. 50). Ela é um território de inflexão, onde as utopias nascem em momentos de carências históricas, sejam elas econômicas, políticas ou sociais. Os movimentos sociais, movidos pelo desejo de transformar a sociedade de forma radical, são também movimentos utópicos que enxergam o presente como algo que precisa e deve ser transformado.

Na história brasileira, o papel político dos camponeses sempre foi associado ao atraso, à ingenuidade, ao distante, ao “outro” tido como rústico e inacessível, com uma linguagem simples. Por esse motivo, suas lutas, embora reais, não possuíam o peso histórico das lutas dos trabalhadores assalariados ou urbanos com suas greves, por exemplo. No entanto, nessa mesma história brasileira, os camponeses se recusaram a permanecer na condição de subjugação, lutando bravamente, mesmo quando destituídos de seus direitos e propriedades.

São os camponeses que, de maneira idealizada, resistiram à expansão capitalista sobre a terra. Mesmo quando foram deslocados e despojados de suas terras, nutriram a esperança de retornar sua posse e, frequentemente, o concretizam, mesmo que em um local diferente. Os trabalhadores rurais aspiraram incessantemente por terras livres, motivando-os a ingressar, ocupar e reaver suas propriedades.

O campesinato brasileiro foi constituído em meio a expansão capitalista, como produto das contradições desse processo. Com a crise do trabalho escravo, o próprio capital instituiu a apropriação camponesa da terra. Por essa razão, o camponês brasileiro não é enraizado, mas sim desenraizado, migrante e itinerante. A história dos camponeses-posseiros é uma história de perambulação (Martins, 1983, p. 16-17).

A esperança de construir uma sociedade justa, democrática e igualitária ajudou a suportar a dura realidade vivida, ofereceu alívio perante as injustiças sociais e dificuldades da vida. Como um contraponto ao cotidiano, as ações de retomada da terra pelos trabalhadores rurais, especialmente em uma zona de fronteira, são uma forma de resistência à ideologia capitalista dominante.

No processo de expansão da fronteira agrícola, as comunidades e grupos sociais menos favorecidos no sistema capitalista, as vítimas por assim dizer, são constantemente desafiados a lutar por sua sobrevivência e direitos. Essas lutas incluem confrontos contra latifundiários e seus jagunços, pressão sobre o poder público para garantir seus direitos e legalização de suas propriedades, bem como resistência à lógica policial, visando evitar que sejam mortos.

Nessa atmosfera de lutas, as utopias e esperanças são inerentes aos trabalhadores e trabalhadoras rurais, pois são homens e mulheres que tiveram seus direitos violados, suas terras expropriadas e foram vítimas de violência policial e do preconceito. Suas memórias e experiências foram silenciadas pela narrativa histórica, pela cerca e pelo tiro. Assim, não lhes restaram alternativas além da luta para mudar sua realidade.

Na década de 1970, a fronteira amazônica era uma zona extremamente disputada, e sua expansão foi marcada por deslocamentos constantes e enfrentamentos diversos. Essas disputas resultaram na destruição do meio ambiente, em conflitos violentos de terras, assassinatos e expropriações de moradores antigos. É nesse cenário que a fronteira amazônica também se tornou uma região de resistência, revolta, protesto, sonho e esperança (Martins, 1996, p. 26).

Na acepção de Boaventura de Sousa Santos, a fronteira também possui uma forma única de identidade.

O contexto global do regresso das identidades, do multiculturalismo, da transnacionalização e da localização parece oferecer oportunidades únicas a uma forma cultural de fronteira precisamente porque esta se alimenta dos fluxos constantes que a atravessam. (Santos, 1993, p. 50).

Dessa forma, os processos de globalização trazem novos desafios e categorias para a análise das identidades em zonas fronteiriças, oferecendo inúmeras possibilidades de “identificação e criação cultural” através dos contatos que esses grupos inevitavelmente estabelecem. Isso resulta no que o sociólogo chamou de “cultura de fronteira”, caracterizado pelas diversas formas de identificação e modos de ser (Santos, 1993, p. 48-49).

Essa forma de “cultura de fronteira” pode estar sintetizada no processo de construção de uma identidade própria da comunidade de Buriticupu. No cotidiano histórico dessa comunidade, os camponeses que migraram para a região de Buriticupu em busca de um pedaço de terra trabalharam na recuperação de valores e crenças que eram comuns ao grupo, impulsionados pela certeza de um passado de exclusão social, que os levaram a enfrentar a luta como a única alternativa de sobrevivência. Nesse sentido, procuraram reconstruir, dentro de uma nova realidade, suas raízes, com o objetivo de alcançar a posse da terra.

Assim, o desenvolvimento de Buriticupu esteve intimamente ligado ao movimento constante e contínuo dos participantes de diversos fluxos migratórios, vindos de dentro e fora do Estado, criando uma complexa rede de relações que entrelaçou espaço, temporalidade e identidades (Medeiros Júnior, 2010, p. 23-29).

Medeiros Júnior (2010, p. 34), ao analisar a formação e desenvolvimento de Buriticupu, partindo do processo de constituição da identidade dos camponeses, afirmou que tratava-se

[...] por conseguinte, de um processo contraditório em que diferentes trabalhadores rurais, de diversificadas origens, agrupam-se, aliam-se, enfrentam outras classes e, nessa experiência, vão forjando-se a si mesmos como sujeitos coletivos históricos, com identidade sócio-cultural própria e práticas específicas de organização. Neste enlace, eles adquirem uma consciência comum da sua situação de exclusão social e elaboram a luta pela reintegração à sociedade. Vão se apropriando de uma cultura, através da construção de valores, de símbolos e de práticas que os educam para a participação social. (Medeiros Júnior, 2010, p. 34).

Nesse contexto, apesar das diferenças regionais entre os indivíduos que se estabeleceram na região, podemos afirmar que a formação social e histórica de Buriticupu foi impulsionada pela expansão da fronteira agrícola e sua cultura específica. Embora manifestadas de forma localizada na região, suas raízes estão enraizadas em complexas e diversificadas matizes biográficas, culturais e sociais (Medeiros Júnior, p. 23).

Assim, a historicidade da vida cotidiana em Buriticupu se desenvolveu através do processo contínuo de “transformar-se e construir-se” dos seus habitantes, individual e coletivamente. Compartilharam da insatisfação coletiva que, em momentos distintos, manifestou-se fragmentadamente, seja contra o abandono estadual, a COMARCO ou a violação de seus direitos (Medeiros Júnior, 2010, p. 39).

O modo de produção capitalista e a ideologia do governo militar, que buscava urbanizar o campo, enxergou na fronteira uma nova oportunidade de exploração da terra e geração de lucro. Os latifundiários logo compraram vastas extensões de terras para instalar seus negócios na região, iniciando um processo de exploração da terra e da mão de obra camponesa.

A expansão da fronteira amazônica não apenas influenciou a estrutura social e econômica da sociedade brasileira e de Buriticupu, mas também teve um impacto em toda a América Latina, gerando novos espaços, sujeitos, identidades e lutas por emancipação política. Esse processo foi construído sobre as vidas dos trabalhadores e trabalhadoras rurais e a exploração de sua mão de obra.

De acordo com Boaventura (1993, p. 34-35), a ideologia hegemônica de uma elite conservadora e capitalista tentou impor-se às famílias camponesas, buscando regular suas “consciências e práticas” e negando-lhes o direito de ter suas próprias subjetividades. As vítimas, que foram dominadas e exploradas de várias formas, não permaneceram inertes e ousaram protagonizar suas histórias, alterando constantemente os planos do dominador e o curso da história maranhense, tanto no passado como no presente.

É importante mencionar também a questão das temporalidades em uma região de fronteira. A fronteira é um espaço de multiplicidade cronológica, onde o passar do tempo ganha sentido nas festas religiosas, no plantio e colheita nos roçados, nas estações de chuva e sol, seca e primavera, e nos momentos de luta e paz para as comunidades rurais. Por outro lado, o paradigma do sistema capitalista vê o tempo como dinheiro.

Assim, a fronteira representa um “espaço-temporalidade” que engloba diversas formas culturais, algumas localizadas, outras nacionalizadas, e com a influência da mundialização capitalista, também pode se manifestar de forma transnacionalizada (Santos, 1993, p. 47). Essas distintas temporalidades compreendem diversas formas de pensar a história, seja do âmbito local, de cada família ou de cada indivíduo.

Com base nesse cenário, abordaremos adiante o desenvolvimento de Buriticupu, sua formação histórica, localização geográfica, temporalidade e dinâmicas sociais cotidianas, com ênfase nas políticas territoriais implementadas pelo governo estadual. Contudo, ressalta-se que ele também está inserido na complexa estrutura de grilagem que se estabeleceu na região do Pindaré a partir da década de 1970.

2.3 Trajetória da posse fundiária em Buriticupu (MA): uma análise histórica

No contexto do projeto de “modernização” promovido pelo governo militar, assim como ocorreu em outros estados do país, o Maranhão recebeu em seu espaço rural, por meio de Políticas de Colonização Oficial lideradas pelo Estado, um significativo contingente populacional proveniente de regiões marcadas por conflitos decorrentes da luta pela terra, principalmente nas décadas de 1970 e 1980.

Esses programas de colonização oficial viabilizaram a chegada de pequenos produtores, especialmente trabalhadores sem terras, que migraram para a fronteira agrícola do Estado na esperança de encontrar fácil acesso e estabilidade na posse da terra (Ferreira; Fernández; Silva, 1999, p. 200).

A história e o desenvolvimento de Buriticupu estão intimamente ligados às políticas territoriais de ocupação empreendidas pelo governo estadual a partir da década de 1970, com a criação da Companhia Maranhense de Colonização (COMARCO) pela Lei Estadual 3.230, em dezembro de 1971. Essa empresa foi responsável por executar o Projeto Pioneiro de Colonização Agrícola e organizar o assentamento de famílias rurais interessadas em migrar para a região. O projeto contou com o financiamento da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (Sudene) e da Sudam.

Segundo o pesquisador Silva (2015, p. 22),

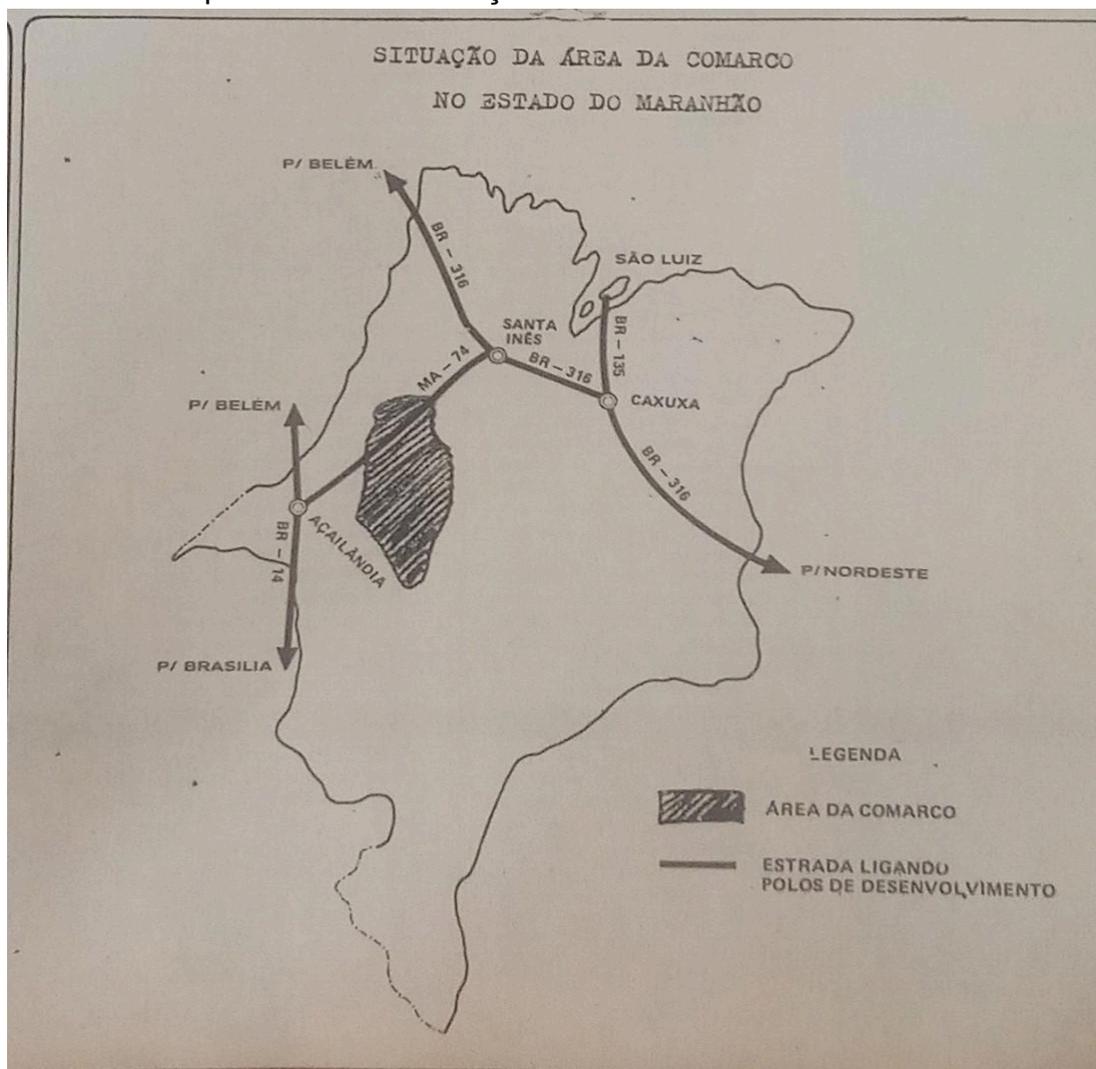
Buriticupu limita-se no sentido norte/leste pelos rios Buriticupu e Pindaré, que o separam dos municípios de Bom Jesus da Selva e Bom Jardim. No sentido leste/sul, parte pelo rio Presa de Porco, que o separa de Alto Alegre do Pindaré, indo até o limite sul com o município de Santa Luzia do Tide. Já no sentido sul/oeste, o rio Zitíua o separa do município de Arame, continuando na fronteira do município de Amarante do Maranhão.

O Projeto Pioneiro de Colonização, idealizado pelo governo estadual sob a gestão de Pedro Neiva de Santana (indicado pelo partido do Regime Militar - Aliança Renovadora Nacional/Arena), tinha como objetivo assentar cerca de dez mil famílias

camponesas na região, em um período de 10 anos, com o propósito de afastá-las de zonas de conflito e estabelecê-las permanentemente na área. Nesse contexto, diversas promessas foram feitas às famílias, incluindo a garantia de um lote rural de 35 hectares e um lote urbano de 1000 m², além de acesso à água, energia elétrica, saneamento básico, infraestrutura, segurança, saúde, educação e moradia digna. Com o intuito de propagar o projeto e cadastrar as famílias interessadas em participar, vários escritórios foram instalados em cidades do Maranhão.

Uma reportagem do jornal *O Imparcial* de 1973 apresentou um mapa do Estado, no qual as terras de atuação da COMARCO, com destaque para a Gleba de Buriticupu, eram claramente identificadas.

Mapa 3 – Área de atuação da COMARCO no Maranhão



Fonte: Biblioteca Pública Benedito Leite (1973). Jornal *O Imparcial*. Setembro de 1973. São Luís - MA. OBS: em escala no original.

A COMARCO adquiriu uma vasta extensão de terras, aproximadamente 2.100.000 hectares, destinada à execução de dois projetos de colonização: um em Zé Doca e outro em Buriticupu. Para esse último, inicialmente planejou-se destinar uma quantidade de 300.000 hectares para assentar as famílias, porém, devido à prática ilegal de grilagem de terras, esse montante foi reduzido drasticamente, chegando a cerca de 45.000 hectares, conforme demonstrado no quadro abaixo.

Quadro 1 – Situação da Gleba de Buriticupu de 1972 a 1983

Gleba Buriticupu	Projeto Inicial (*) 1972	Projeto Reformulado (**) 1977/1978	Projeto Atual (***) 1983
Colonização	300.000 hectares	215.000 hectares	45.000 hectares
Ordenação de Terras	700.000 hectares	600.000 hectares	Grilagem e conflitos
Empresas Agropecuárias	885.000 hectares	885.000 hectares	946.574 hectares

Fonte: (*) Dados do Projeto Pioneiro de Buriticupu; (**) Dados do Projeto Reformulado e aprovado em 1977 pelo INCRA; (***) Dados apresentados aos colonos no Seminário da COMARCO. *In*: Adaptado de Silva (2015, p. 136).

Dentre os propósitos que motivaram a criação da COMARCO, merece destaque suas iniciativas para agilizar e orientar a implementação dos projetos agroindustriais e pecuários, visando o desenvolvimento socioeconômico do Estado. Adicionalmente, a empresa tinha o papel de regular as ocupações de terras já existentes e promover a abertura de estradas no interior do Maranhão (Asselin, 2009, p. 159).

Para Azar (2011, p. 5), a COMARCO

[...] utilizava o discurso de uma “ocupação racional e ordenada de terras livres” e a modernização do setor primário com a implantação dos grandes projetos agropecuários [...]. Esses grandes projetos agropecuários, na verdade, eram grandes corporações nacionais e estrangeiras que tiveram sua vinda para o Maranhão viabilizada através de consideráveis incentivos fiscais concedidos pelo governo, principalmente estadual.

Em relação a COMARCO, Silva (2015, p. 71) acrescenta que,

É de bom alvitre informar que paralelamente à implantação da colonização, a empresa colonizadora vendia terras para grandes projetos, muitos dos quais penetrando na área dos colonos, o que cada vez mais vulnerava a credibilidade da empresa colonizadora junto aos colonizados.

Diversas famílias oriundas de diferentes regiões do estado manifestaram interesse no projeto e nas promessas feitas, realizando seus cadastros. A maioria

dessas famílias, de fato, não possuía terras próprias e trabalhava em propriedades alheias, enfrentando condições precárias de subsistência. Para muitos, o projeto representava a última esperança de mudança de vida. Assim, migraram para a região de Buriticupu levando poucos bens pessoais. Em 1973, as primeiras famílias chegaram à região e foram instaladas em alojamentos coletivos temporários ou em casas construídas pela COMARCO.

O grupo migrante era majoritariamente composto por trabalhadores e trabalhadoras rurais que, buscando melhores condições de vida e confiando nas propagandas divulgadas pelo governo estadual, partiram para a região em busca de um pedaço de terra para cultivar e sustentar suas famílias (Aguiar, 2018; Silva, 2015, p. 75).

A história de Buriticupu, além de ser uma história de fronteira e políticas territoriais de ocupação, é uma história marcada por intensos fluxos migratórios de camponeses vindos de várias partes do Maranhão e de outras regiões, especialmente migrantes do Piauí e Ceará em busca de terras livres, escapando da fome, da seca e de trabalhos análogos à escravidão em decorrência de dívidas.

Nesse contexto, a análise do impacto desses movimentos migratórios para o campo é uma tentativa de compreender uma realidade mais ampla de sofrimento, pobreza, insegurança e violência, mas também de sonhos e utopias coletivas. Muitas dessas famílias já haviam se deslocado diversas vezes de suas terras de origem, parando em diferentes lugares por períodos determinados antes de migrarem novamente, até finalmente se estabelecerem em suas moradias atuais.

Pedro Neiva de Santana, governador do estado entre 1971 e 1975, era filho de coronel e formado em medicina pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Durante o governo de José Sarney (1966-1970), ocupou o cargo de Secretário da Fazenda do Maranhão e, em outubro de 1970, foi eleito indiretamente pela Assembleia Legislativa do estado como candidato da Aliança Renovadora Nacional (Arena) para substituir o vice-governador Antônio Dino. Sua nomeação contou com o ostensivo apoio do general Garrastazu Médici, então à frente do governo ditatorial.

Nessa conjuntura, o Projeto Pioneiro de Colonização foi concebido e implementado na região de Buriticupu, recebendo total apoio do governo ditatorial. Através dos recursos financeiros repassados pelo governo federal, estava prevista a construção de escolas, postos de saúde, moradias, rodovias, sistemas de abastecimento, transporte para os primeiros moradores, desmatamento e toda a

infraestrutura necessária para erguer um povoado inteiro no meio da floresta amazônica. Além disso, houve incentivo significativo para a expansão da malha rodoviária e para a instalação de empreendimentos econômicos na área.

Dessa forma, é possível afirmar que Buriticupu, designada pelo governo estadual como uma área de terras devolutas e totalmente desabitadas, foi fundamentalmente “fabricado” pelo governo militar, seguindo sua abordagem de modernização conservadora e autoritária. Importa salientar que esse empreendimento não visava realizar uma reforma agrária eficaz. Pelo contrário, o governo militar era explicitamente contrário, tanto politicamente quanto ideologicamente, às reformas de base, como anteriormente mencionado.

Concebido e implementado em meio a um contexto político de regime de exceção, com o país sob o governo de ditadores e o Maranhão sendo liderado por governadores por eles indicados, o Projeto de Colonização de Buriticupu espelhava os interesses de uma elite dominante.

O Projeto Pioneiro de Buriticupu, promovido por um governo ideologicamente antagônico de uma reforma agrária e que, desde a década de 1960, vinha negociando as terras do Maranhão para grupos oriundos de outros estados, mirava mesmo a melhoria das condições de vida da população e o resgate do débito social do Estado com sua população rural? Ou a Comarco, através de um projeto com a alcunha de Pioneiro, estava utilizando a colonização como pano de fundo para arrebatar recursos e criar condições legais para pôr em prática seu projeto de venda de terras para empresas interessadas? [...] Um avivar da memória chama a atenção para as contradições que estavam ocorrendo. Era o início da década de 1970, quando se intensificou a repressão aos trabalhos rurais na região de Pindaré-Mirim, ocasião em que centenas de pessoas foram presas e outras mortas. Em janeiro de 1972, prenderam o camponês Manoel da Conceição, um pequeno grande homem, de consciência afinada com a realidade agrária que viveu e estava vivendo e, por isso, queria evitar que outros vivessem. [...] Por essa razão, levaram-no para o Departamento de Ordem Política Social (DOPS), em São Luís [e depois para o Rio de Janeiro]. Coincidentemente, nessa mesma década, o Maranhão viveu um período de entrega de terras a grandes projetos agropecuários. Era um passo a mais do que vinha acontecendo na década de 1960, em que grupos de outros estados: São Paulo, Paraná, Rio Grande do Sul e, de Goiás, que vinham preparando para a tomada e mesmo para o domínio de extensas áreas férteis no vale do Pindaré, no Estado do Maranhão (Silva, 2015, p. 72-73)

Outra questão problemática na implantação do Projeto de Colonização foi que a região de Buriticupu jamais esteve “totalmente desabitada”. De acordo com os registros de Lacerda (2014, p. 84), as terras de Buriticupu já eram habitadas há aproximadamente 350 anos pelos Guajá e Tupi-Guarani, que haviam se interiorizado, a que se juntaram os Guajajara, trazidos pelo extinto SPI (Serviço de Proteção ao Índio), do vale do rio Zutiua, na década de 1940.

Essas populações indígenas tiveram suas terras expropriadas pelo Estado e foram expostas à violência de grileiros, sendo forçadas a migrar para outras partes da região para escapar da violência, vivendo escondidas nas matas. Algumas dessas comunidades indígenas foram completamente dizimadas ou desapareceram.

Diversos povos indígenas, que foram expulsos do litoral, conviviam de forma pacífica ou em conflitos constantes com grupos de camponeses e ribeirinhos que se estabeleceram na região após perderem suas terras para o avanço do latifúndio, principalmente na região do Médio Mearim (Aguiar, 2010; Mendonça, 2019; Silva, 2015).

O memorialista Aguiar (2015, p. 12-13) detalha as histórias dessas populações, descrevendo acontecimentos em que a presença dos nativos foi percebida por outros moradores da região. Vejamos:

Antes dessa região possuir o nome atual e mesmo antes de se ter concebido a ideia de implantar um projeto de colonização, a região já era habitada por tribos indígenas.

Foi no ano de 1941 que chegaram os índios Guajajara, os quais foram habitar uma região à beira do rio Zutiua. Parte da tribo permanece de um lado do rio; a outra, porém, atravessou o rio, instalando suas habitações no local que mais tarde viria a se transformar no município de Arame. [...].

Ao chegar à região, os Guajajara viram o que jamais imaginaram: outros índios já habitavam a região. Tratava-se de índios primitivos das tribos Tupi-Guarani e Guajá, que haviam fugido do litoral maranhense para o interior do Estado, aproximadamente no ano de 1650. Naquela época, os portugueses desrespeitavam a vida comunitária dos povos indígenas que viviam em qualquer parte do Brasil e, no Maranhão, não era diferente. Os colonizadores entravam nas aldeias, roubavam, destruíam as roças dos nativos e, pelo chicote, obrigavam-nos ao trabalho escravo. Essa situação era tão dura que muitos morriam de doenças ou de tristezas e desgosto.

Sem outros refúgios, esses primitivos, depois de longas caminhadas, chegaram a essa região pré-amazônica, onde escolheram a citada área, por ter grandes reservas florestais. O certo é que até hoje alguns índios continuam morando no município. Isolados de tudo, eles vivem nas matas que fazem divisa com o município de Amarante (MA). Trata-se de um grupo formado por aproximadamente 35 pessoas que não têm contato algum com brancos. Sobrevivem normalmente da caça e da pesca, coletam frutos, plantas e mel silvestre e não têm o hábito de fumar. Suas habitações são coletivas, feitas de madeira e cobertas de folhas, de forma bastante provisória, pois são nômades, deslocando-se frequentemente em busca de alimentos, e, ao mesmo tempo fugindo dos madeireiros. Quando possível, escolhem locais próximos de água, e de difícil acesso, sempre orientados pelo seu cacique.

O Dr. Kilmer Freitas Costa, homem de relevantes serviços prestados durante o período da colonização como superintendente da COMARCO, conta que, na época da implantação do projeto de colonização, no ano de 1973, aconteceram fatos estranhos, por ocasião das construções das estradas vicinais da colônia. Seus depoimentos dão conta de que, por várias vezes, quando os tratoristas iam apanhar as suas máquinas, que haviam pernoitado no local de trabalho, encontravam-nas totalmente amarradas de cipós, inclusive com os cipós mais resistentes encontrados naquelas imensas florestas. Parece que a intenção dos autores desse feito era

mesmo deter aquelas barulhentas e pesadas máquinas que haviam feito um incômodo barulho durante o dia todo.

Diante das inúmeras ocorrências noturnas, às vezes em locais distantes de qualquer lugarejo, supõe-se que os autores dessas façanhas eram os índios Tupi-Guarani. Irritados e amedrontados as máquinas, esses índios tratavam os tratores como animais barulhentos e ferozes, que representavam para eles uma forte ameaça e que só à noite, enquanto dormiam, podiam ser dominados. O que corrobora a hipótese de que eram mesmos os índios Tupis-Guaranis que amarravam os tratores é o que fato de insistentemente amarrarem aqueles tratores com tantos e complicados nós, mesmo em noites chuvosas e frias. Na verdade, somente pessoas de outra cultura podiam chegar a tal ponto.

O trecho acima descreve a história da região e a interação entre diferentes grupos indígenas com colonizadores e posseiros ao longo do tempo. Aguiar (2015) começa discutindo a história da região antes mesmo de receber o nome atual e antes do projeto de colonização. Ele afirma que a região já era habitada por indígenas antes desses eventos.

O texto menciona que em 1941, os indígenas Guajajaras chegaram à região e se estabeleceram perto do rio Zutiua, dividindo-se em ambos os lados do rio. Esse fato marca a chegada de um novo grupo indígena à área, pois ao chegarem à região encontraram outras populações indígenas, os Tupi-Guarani e Guajá. Estes últimos fugiram do litoral maranhense para escapar dos colonizadores portugueses, que desrespeitavam suas comunidades e os forçavam ao trabalho escravo.

O texto também retrata as dificuldades enfrentadas pelos povos indígenas que foram forçados a migrar para a região amazônica. A brutalidade dos colonizadores e a exploração que enfrentaram os forçaram a se deslocar e viver em condições precárias. O texto também menciona a existência de um grupo de indígenas isolados que vivem na região até os dias de hoje. Eles dependem da caça, pesca, coleta de frutas, plantas e mel silvestre para sobreviver. Suas habitações são temporárias e coletivas, e elas se deslocam frequentemente em busca de alimentos, enquanto evitam madeireiros.

Além disso, o trecho relata incidentes misteriosos envolvendo tratores amarrados com cipós durante a implantação do projeto de colonização. Esses atos eram supostamente realizados pelos índios Tupi-Guarani, que aparentemente viam os tratores como ameaças e tentavam controlá-los à noite. O autor sugere que a complexidade dos nós usados para amarrar os tratores indica que apenas pessoas de outra cultura poderiam realizar essas ações.

Logo após essa narrativa, Aguiar (2015) relata o uso de uma das fontes que embasaram a descrição dos povos nativos: um livro didático intitulado “Geografia do Brasil” da Coleção Horizontes, utilizado para alunos da “5ª série”. Nesse livro, o autor examina um mapa que ilustra a distribuição dos indígenas pelo território brasileiro e percebe a presença dos grupos indígenas citados na área examinada. Além disso, é perceptível no relato que o autor também recorre a fontes orais, coletando depoimentos de pessoas ligadas à COMARCO.

A abordagem do memorialista assemelha-se aos relatos das expedições dos colonizadores europeus quando chegaram às Américas. Esses relatos frequentemente retratavam os povos nativos como sociedades primitivas, atrasadas e exóticas, estranhas à civilização. Percebemos que essa perspectiva também tem sido divulgada nos livros didáticos adotados nas escolas da época, como evidenciado pela fonte utilizada pelo autor.

Assim sendo, essa narrativa de viés colonizador em relação aos povos indígenas não apenas encontrava espaço no ambiente escolar, mas também representava uma narrativa predominante na sociedade daquela época. Lamentavelmente, resquícios desse olhar de estranheza, divisão e superioridade cultural entre os grupos étnicos persistem ainda hoje, ecoando a dicotomia entre o homem branco e os demais, entre nós e o outro.

Contudo, por meio de uma leitura crítica, o autor nos traz ricos detalhes acerca da cultura e da resistência dos nativos. Revela-se o grau de organização e autonomia nas ações dessas comunidades, bem como o profundo conhecimento da floresta que habitavam. O relato também destaca a resistência desses povos ao projeto de colonização, a luta em prol da preservação da terra e suas visões de mundo.

O ato de amarrar “as máquinas barulhentas” com elaborados nós, usando os cipós mais resistentes disponíveis, durante a madrugada, sob chuva e frio, transmitia uma mensagem clara de sua presença naquela localidade. Era também uma maneira de expressar sua resistência à invasão colonial. Enquanto esses indígenas podiam ver essas máquinas como animais ferozes, também reconheciam que essas “feras adormeciam” durante a noite, tornando-as mais suscetíveis à contenção e controle. Tudo isso revela uma cosmovisão complexa e única, enraizada em uma cultura rica em costumes e traços singulares.

Em terceiro plano, destinaram-se extensões desérticas aos posseiros que se deslocaram para a região, recusando-lhe infraestrutura de apoio adequada. Os lotes distribuídos revelaram-se inadequados para a subsistência das famílias, mesmo diante da abundância de terras disponíveis (Pedrosa, 2003, p. 19).

Para uma análise mais aprofundada desse processo marcado por múltiplas contradições entre a realidade vivenciada e a narrativa propagada pelo governo, apresentamos a seguir um artigo publicado pelo jornal local *O Imparcial*, que relata o Projeto Pioneiro e os “benefícios infinitos” que traria para o estado do Maranhão e sua população.

Imagem 1 – Reportagem do Jornal O Imparcial sobre o Projeto de Colonização em Buriticupu



Fonte: Biblioteca Pública Benedito Leite (1973). Jornal *O Imparcial*. 09 setembro de 1973, p. 4. São Luís - MA.

No âmbito das publicações, artigos e reportagens dos jornais locais da época, com foco nos empreendimentos do Projeto Pioneiro, destaca-se o Jornal *O Imparcial* por sua extensa cobertura sobre a implantação do Projeto de Colonização em Buriticupu a partir de 1973. Nesta edição em particular, o semanário destacou uma página inteira para abordar detalhes do Projeto e acompanhou com imagens os primeiros meses de atividades em Buriticupu. O periódico apresentava o projeto como algo revolucionário, audacioso e notavelmente “bem seguro”.

Logo no início da página, em letras maiúsculas, deparamo-nos com a seguinte declaração: “EM TERMOS REGIONAIS, O PROJETO DE COLONIZAÇÃO DA COMARCO É UM DOS EMPREENDIMENTOS MAIS ARROJADOS E MAIS BEM ESTRUTURADOS TECNICAMENTE DE QUANTOS SE DESENVOLVEM NESTE PAÍS”. Este trecho é seguido pelo título da edição (que se revela, no mínimo, contraditório): “REVOLUÇÃO NO MEIO RURAL”.

O texto central da edição, encaixado entre duas colunas de imagens, explica minuciosamente os detalhes do projeto de colonização: o processo do desmatamento, a construção das primeiras casas de madeira, como um meio de garantir “as melhores condições possíveis” às famílias camponesas, com a promessa de conseguir, no ano seguinte, a “autossuficiência do abastecimento em curto prazo”.

Na coluna de imagens à direita, vemos as primeiras famílias que chegaram à região, desembarcando seus pertences e usando os meios de transporte disponíveis. Também são retratados o núcleo administrativo que se estabeleceu ali, bem como a mata nativa e a indicação das máquinas que seriam responsáveis pelo desmatamento.

Uma foto de uma família em frente a um alojamento provisório, coberto com palha de palmeira e acompanhada da legenda que assegurava que suas condições de higiene eram as “melhores possíveis”. Por fim, a imagem da construção de uma garagem destinada à manutenção dos veículos utilizados no núcleo administrativo.

Na coluna de imagens à esquerda, a primeira fotografia exhibe a chegada e descarregamento de vasos sanitários. A segunda retrata o médico chefe da equipe de saúde da área de colonização, enquanto a terceira apresenta uma mulher identificada como responsável pelo Serviço Social na região. Por fim, uma foto mostra um fazendeiro acompanhado do delegado e de um tenente da Polícia Militar.

No entanto, para além dessa reportagem, fica evidente uma representação distorcida e tendenciosa da realidade das primeiras famílias que migraram para a região. Contrariamente à imagem positiva pintada, os registros históricos e os testemunhos coletados indicam que as condições materiais e sociais estavam longe de serem “as melhores possíveis”.

Essas famílias não tiveram garantidos direitos básicos, como acesso à água, segurança, saúde e lotes de terra adequados para sustentação. Além disso, a grilagem atingiu significativamente os 300 mil hectares. Como coroamento, meses depois o financiamento da COMARCO desapareceu e a empresa faliu, denotando que a verdadeira intenção era fornecer mão de obra barata para as empresas (Pedrosa, 2003, p. 19).

Nem sempre memória e história convergem, como bem destacou Reis (2010, p. 75), e foi exatamente dessa discrepância que emergiu a construção de Buriticupu. O processo de sua formação e desenvolvimento se deu em um cenário vertiginoso de privatização e grilagem de terras, à medida que as famílias foram gradualmente abandonadas pelo estado, algumas optando por abandonar o projeto e retornar às suas origens. Outras, por sua vez, sequer obtiveram a posse legal da terra.

A maioria dos jornais maranhenses na década de 1970, em especial *O Imparcial*, que funcionou como um veículo de suporte das políticas de Sarney e posteriormente do governador Pedro Neiva, enaltecia a criação do Projeto de Colonização como uma “revolução”, frequentemente associada à exuberância econômica do “milagre maranhense”. Como Mendes (2016, p. 333-334) notou, isso transformava os jornais em instrumentos políticos para manipular a opinião pública.

A imprensa local da época, sobretudo o jornal em destaque, desempenhou um papel fundamental como ferramenta de manipulação de interesses e intervenção nos âmbitos social, econômico e político do estado (Bittencourt, 2016, p. 269). Assim, Buriticupu foi apresentado como uma região propícia e privilegiada para fomentar o desenvolvimento econômico tanto a nível estadual quanto nacional, em consonância com a narrativa da construção do Maranhão Novo, que evocava progresso, liberdade e modernização.

Através da figura do fazendeiro, da polícia e das famílias camponesas, sutilmente visualizamos a intersecção de diferentes interesses, mais tarde, culminariam em conflitos violentos por terras, assassinatos e desapropriações de

moradores. Outro aspecto ressaltado na reportagem é a degradação ambiental, uma característica inerente ao processo de colonização em regiões de fronteira.

Cabral (2001, p. 7) rotulou esse processo de “(falso) milagre maranhense” e destacou que a “mentira e mistificação no exercício do poder, utilizado como mecanismo de legitimação e criação de uma efêmera euforia” constituíram uma prática comum das elites locais, em benefícios de seus próprios interesses. Em Buriticupu, ocorreu o que Costa (2001, p. 7; 2004, p. 467) definiu como “experiência do falso”, uma vez que se testemunhou uma disseminada grilagem das terras públicas do estado por parte dos grupos econômicos, que, por intermédio da COMARCO, obtiveram a regularização. Tal prática incentivou a expansão do capital monopolista para a Amazônia, endossada pela ditadura militar e abraçada pelas elites locais. Nesse palco, os trabalhadores rurais e suas famílias travaram uma batalha desigual pela posse da terra e pela tentativa de romper com a dominância do latifúndio capitalista.

No quadro abaixo, elencamos as fazendas juntamente com os grupos econômicos a elas associadas. Todas estavam situadas nos arredores do Projeto de Colonização, adquiridas mediante a grilagem de terras, intermediada pela COMARCO e pelo Estado.

Quadro 2 – Tabela das Fazendas Griladas nos arredores de Buriticupu

ID	Nome da Fazenda	Proprietário/Procedência	Tamanho/ha (*)
1	Armazém Paraíba	Grupo João Claudino (comprou vários lotes, resultando em uma grande área).	n/d
2	Boa Esperança	Sílvio Roberto de Morais Coelho, sobrinho do ex-governador de Pernambuco, Nilo Coelho.	2.311
3	Bom Pastor	Coronel Portugal	48.440
4	Buriti	João da Conceição Silva e Francisco Damião, de Londrina.	22.000
5	Cacique	Ligada à indústria de café solúvel de São Paulo.	20.716
6	Cirac	Grupo Cearense Beira do Rio Pindaré	n/d
7	Citusa	Sem informação	24.393

8	CVS	Companhia Vale Sereno/Grupo Meira Lins	20.672
a9	Entre Rios	Antes pertencia ao deputado Marcelo Linhares (PDS-CE), depois foi para Edson Queiroz, do Gás Butano.	19.478
10	Faisa	Luciano Guedes Pereira Diretor da SAMBRA	24.317
11	Fazenda do Cição	Morador do Povoado Nova Vida	2.400
12	Fazenda do Zé Farmacêutico	"Zé Farmacêutico"	4.300
13	Fonteneles Agropecuária	Sem informação	10.350
14	Frechal	Companhia Agrícola do Zutíua/José Cavalcante Júnior, Romero Maranhão e Dr. Erismar	45.000
15	Guairacá	Ligado à indústria de café solúvel de São Paulo	20.809
16	Karina	Sobrinho de Carvalho Neto, gerente do Banco Mercantil	2.991
17	Laisa	José Cavalcante Júnior, filho do ex-ministro Costa Cavalcante	24.585
18	Leão do Norte	Sem informação/Povoado Nova Vida/Tossio Nomura	16.000
19	Maguari	"Área grilada por testas-de-ferro do José Sarney"	3.000
20	Mapisa	Grupo Meira Lins, de Recife	25.000
21	Mesbla	Mesbla	18.658
22	Norma e Santhel	Grupo Matos Leão / Paraná	n/d
23	Pão de Açúcar	Grupo Santos Dinis S. A	25.000
24	Pau D' Arco	Coronel Português	20.000
25	Pedesa	Jurgen Klaus Adolf Kuch	n/d
26	Pindaré	Ligada à indústria de café solúvel de São Paulo	22.000
27	Quinha	Sem informação	1.440

28	Rio Bonito	João da Conceição e Francisco Damião, de Londrina	n/d
29	Sagarana	Paulo Mineiro	75.000
30	Sanbra	Sociedade Algodoeira do Nordeste Brasileiro/Multinacional	37.400
31	Santa Fé	Gilson Machado/Caruaru Pernambuco	17.319
32	Santa Helena	Júlio Mota/Pernambuco	3.000
33	Santa Inácia	Grupo Meira Lins	28.000
34	Sapucaia	Sem informação	14.566
35	SIT	Sociedade de Instalações Técnicas/Grupo de Construção Civil de Brasília	16.174
36	Sitema	Companhia Industrial Técnica do Maranhão	24.000
37	Soberanas Empreendimentos Agroindustriais	Empresas Soberanas/Grupo era dirigido por Lélío de Toledo Piza e Almeida Filho	n/d
38	Temasa	Companhia Industrial Técnica do Maranhão	9.117
39	Terra Bela	Fernando Brasileiro/Pernambuco	24.875
40	Triângulo da Prata	Goianos (dentro da área da Colônia)	n/d
41	Tucumã	Ligada à Industrial de Café Solúvel de São Paulo	20.481
42	Agropecuária Turiaçu S.A	Do grupo Issac Lopes de Castro; Guilherme Duque Estrada de Moraes e Cícero de Oliveira Salles	24.961
43	Maracaçumé Agroindustrial S. A	Luís Rocha Costa e André La Saigne de Botton	n/d
44	Floresta Maracaçumé	Grupo Ultra do qual o ex-ministro Hélio Beltrão é acionista	46.753

Fonte: Informações concedidas por Vila Nova (2016) registradas por Mendonça (2019, p. 302-303). Dados registrados na obra do padre Victor Asselin (2009, p.180-187). (*) Segundo Vila Nova, “estes tamanhos de terras eram só a parte legalizada, mas todas elas circulavam uma grande parte sem documentação. Essas empresas dominavam uma área sempre superior à que está prevista nos seus títulos (Mendonça, 2019, p. 303; Silva, 2015, p. 137).

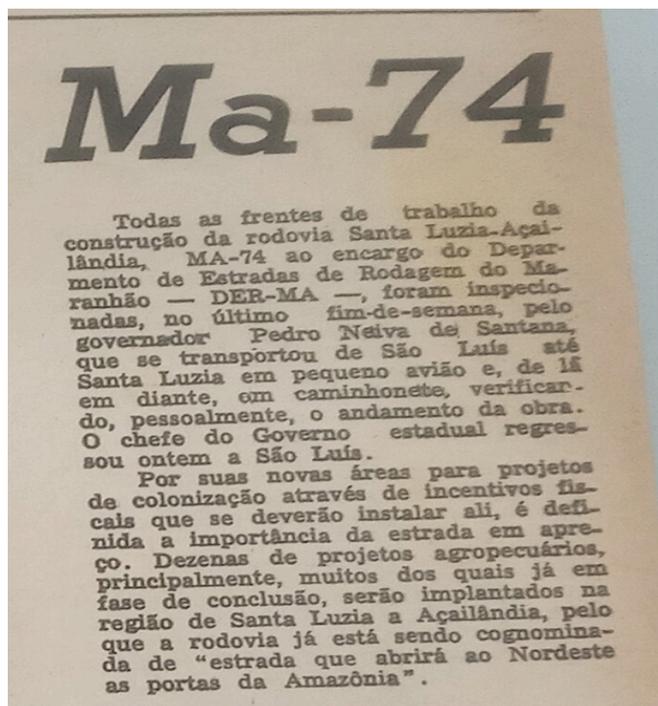
Coincidentemente ou não, as terras de Buriticupu encontravam-se estrategicamente no epicentro dessas vastas fazendas, quase como uma “ilha no

meio das empresas”, conforme evidenciado por Asselin (2009). A região abrangida pelo Projeto de Colonização logo se tornou alvo de disputas, a ponto de Silva (2015, p. 137) afirmar que o “[...] foco central da COMARCO e do governo residia na criação de empreendimento de grande porte na Gleba de Buriticupu.”.

O Projeto de Colonização de Buriticupu, localizado entre os grandes projetos e empresas e em área desprovida de água, não passou de uma manobra da Comarco [para] conseguir recursos financeiros junto ao governo federal e organismo estrangeiros, e de criar um campo de mão-de-obra para os grandes projetos (Silva, 2015, p. 137).

Após uma década de implementação do projeto, constatou-se que a COMARCO, para além de ocasionar a devastação do meio ambiente e a perda de inúmeras espécies animais, havia assentado apenas 1035 famílias. Destas, somente 300 colonos viviam em ocupações devidamente regularizadas, enquanto aproximadamente 61 empresas conseguiram concretizar suas extensões de terras com a empresa. Em Buriticupu, foi implantado um trecho rodoviário que se estendia por cerca de 290 quilômetros, originalmente denominado MA-74, atualmente designado de Rodovia Federal BR-222. A construção dessa estrada recebeu ampla cobertura nos jornais locais, notadamente no jornal *O Imparcial*. A seguir, ressaltamos um recorte desse mesmo jornal referente à implantação da rodovia.

Imagem 2 – Trecho retirado do Jornal O Imparcial sobre a rodovia MA-74



Fonte: Biblioteca Pública Benedito Leite (1973). Jornal *O Imparcial*. p. 1, n. 17896. Data: 03 de julho de 1973. São Luís - MA.

Neste breve excerto ressaltado, notamos a importância da construção da rodovia para a administração estadual, uma vez que o próprio governador se deslocou ao local para supervisionar a empreitada. Além disso, destacou-se a importância da estrada para o progresso dos projetos de colonização e para a facilitação da implantação dos diversos empreendimentos agropecuários já presentes na região. A construção da referida rodovia, como incessantemente propagandeada pelo governo estadual, seria a chave para “abrir as portas da Amazônia ao Nordeste”.

A construção da MA-74 teve início em 1968, sob o governo de José Sarney. Naquela época, há relatos de que o então governador, ao exibir um mapa da região, proclamava: “Quero uma estrada, custe o que custar, de Açailândia a Santa Luzia”. O objetivo era conectar a BR-010 à rodovia Pará-Maranhão, estabelecendo também uma ligação entre Açailândia, então um povoado de Imperatriz, e o município de Santa Luzia. A obra foi concluída em 1973 (Mendonça, 2019, p. 283-286).

É incontestável, porém, que essas obras ostensivamente ditas “progressistas” possuem ao menos dois lados. A construção da MA-74 que em muito favoreceu a grilagem na região, também deixou um número considerável de vítimas desse processo. Também é inegável que os vitimizados não foram as elites e seus projetos econômicos, que permaneceram a todo vapor e foram em muito incentivados com a construção da estrada. Em outra passagem do mesmo periódico, a rodovia é descrita como a “fabulosa MA-74”, que, ao “adentrar as selvas”, contribuiu para “interiorizar as metas governamentais e encurtar as distâncias entre a capital do Estado e o sudoeste maranhense, região de vasto potencial econômico” (O IMPARCIAL, 1973).

Imagem 3 – MA-74 e a floresta amazônica



Fonte: Biblioteca Pública Benedito Leite (1973). *Jornal O Imparcial*. Setembro de 1973. São Luís - MA.

A estrada foi construída por meio de uma colaboração entre a Companhia de Desenvolvimento Rodoviário do Maranhão (CODERMA) e a Construtora Mendes Júnior, uma multinacional que, através das ações da COMARCO, adquiriu uma extensão considerável de terras na região, totalizando mais de 24 mil hectares, que mais tarde se tornaria a Fazenda Terra Bela. Segundo o relato, a “Construtora Mendes Júnior iniciou a preparação dos canteiros de obras para as primeiras turmas”. (O IMPARCIAL, 1973).

Diversos nomes foram atribuídos à rodovia, como “Rodovia Santa Luzia-Açailândia”, “Fabulosa MA-74” ou até mesmo “Mini-transamazônica”, todos suscetíveis de análises mais minuciosas. Contudo, é indubitável que a estrada, inserida no mito da euforia econômica, foi concebida como um símbolo de progresso e modernização. Ela representava a “estrada da integração maranhense” com o restante do Brasil, promovendo a abertura de vias para regiões distantes e facilitando o transporte de profissionais de saúde, educadores, materiais educativos,

mantimentos, trabalhadores e mercadorias, cumprindo um papel crucial na “construção do grande Maranhão” (O IMPARCIAL, 1973).

A construção da estrada até sugeria oportunidades de turismo e lazer para os interessados, uma vez que ela encurtou em “500 milhas a distância entre São Luís (Porto do Itaqui) e as capitais do sul, a saber São Paulo, Curitiba e Porto Alegre” (O IMPARCIAL, 1973). Nesse contexto, a MA-74 esteve intrinsecamente ligada ao fluxo de capital e à geração de riqueza para uma minoria, impulsionando a expansão do modo de produção capitalista sobre as terras da região amazônica. E Buriticupu emergiu como o resultado mais visível desse processo de exploração camuflado como avanço econômico.

A inauguração da rodovia para o tráfego normal foi amplamente comemorada e noticiada, sendo um evento de “caráter histórico e solene” na história do Maranhão, ocorrida em setembro de 1973. Em um intervalo de 24 horas, os poderes Executivo e Legislativo do estado foram transferidos para a região de “Buriti-cupu” a fim de firmar o convênio para pavimentar a rodovia. O projeto de resolução nº 13 precisava ser votado em caráter de urgência.

Segundo *O Imparcial*, foi a primeira vez que a Assembleia Legislativa do Maranhão se reuniu em um local diferente da capital São Luís, ainda que temporariamente. O evento contou com a presença de deputados, parlamentares da casa, o próprio governador, seu gabinete, diversos funcionários e “altas autoridades estaduais e federais, algumas até vindas de outras partes do país” (O IMPARCIAL, 1973).

No contexto de euforia econômica e de construção da rodovia, o Projeto Pioneiro de Colonização foi promovido para as famílias de agricultores como “a melhor oportunidade de suas vidas”, permitindo-lhes “participar deste notável processo evolutivo” que estava apenas começando no estado. “Estradas e cidades estavam sendo erguidas na região amazônica em benefício do povo maranhense, estabelecendo os alicerces para um futuro grandioso” (O IMPARCIAL, 1973).

A construção da rodovia estava profundamente ligada à representação do Maranhão como um paraíso de oportunidades, no qual uma nova era econômica estava à beira de desabrochar para o estado. Nesse contexto, as estradas desempenharam um papel crucial ao fomentar a internalização do progresso, a fluidez das comunicações e reduzir as distâncias. De acordo com o jornal,

Quem gastava 18 horas para cobrir, de carro, a distância de São Luís a Imperatriz, pela BR-226 e agora, pela MA-74, gasta apenas 10 horas, sabe bem sentir as vantagens que foram criadas para intercâmbio entre a capital do Estado e a cidade que mais cresce no Maranhão dos nossos dias. (O IMPARCIAL, set. 1973, p. 8).

Frente aos tantos “supostos benefícios” proporcionados pela rodovia MA-74 para assegurar o progresso no Maranhão, em 10 de setembro do mesmo ano, por meio de esforços incansáveis tanto do governo estadual quanto do federal, a via foi federalizada e rebatizada como BR-222, denominação que persiste até os dias atuais.

A transformação de rodovia estadual em uma via de jurisdição federal foi amplamente adotada pelo Regime Militar como mais um passo rumo à modernização econômica do país, principalmente por parte do Presidente Médici ao aprovar o novo “Plano Nacional de Viação a ser implementado pelo Ministério dos Transportes e pelo Departamento Nacional de Estradas de Rodagem” (O IMPARCIAL, 1973).

Em outra passagem do mesmo artigo, o jornal traz as seguintes informações sobre a federalização da rodovia:

Os reforços dos governos estadual e federal que resultaram na transformação da MA-74 em rodovia federal, destacando a atuação principalmente do Ministério dos Transportes, deveram-se sobretudo por servir aquela estrada de via pioneira de penetração e possuir caráter eminentemente inter-regional, cortando o maior vazio demográfico maranhense – a chamada pré-Amazônia – e ligando as regiões Norte e Nordeste do país, além de reduzir em 500 quilômetros a distância entre São Luís (Porto do Itaqui) e as capitais do sul, quais sejam São Paulo, Curitiba e Porto Alegre. [...] Além do mais, com seu eixo aproximadamente coincidente com a linha que une a Serra dos Carajás, no Pará, ao Porto do Itaqui a MA-74 – agora BR-222, garantirá apoio a toda uma infra-estrutura que deverá ser montada para a exploração e industrialização das grandes reservas de minério (O IMPARCIAL, 1973).

Neste segmento, tornou-se claro que a BR-222 e sua subsequente federalização abriram novas e amplas oportunidades de explorar a fronteira agrícola amazônica para grupos de diversas partes do mundo, com metas bem definidas de facilitar a execução dos grandes empreendimentos agropecuários nas terras do interior do Maranhão. Além disso, esse processo tinha como alvo a exploração de outros recursos naturais, notavelmente o minério de ferro.

Nesse contexto, o plano de estabelecimento da rede rodoviária no Maranhão se insere em um programa de alcance nacional, uma tradição que remonta ao

governo do presidente Juscelino Kubitschek, no qual a construção de estradas era considerada um elemento distintivamente civilizador (Mendonça, 2019, p. 285).

Ampliando essa perspectiva, Asselin (2009, p. 29) estende a análise sobre a construção de rodovias no país, partindo da criação da estrada Belém-Brasília e da Transamazônica, sendo esta última a que, em sua opinião, intensificou “a penetração de grandes grupos na Amazônia, relacionados com interesses paulistas e das multinacionais”. Tanto a BR-010 quanto a BR-222 foram rotuladas pelo autor como “estradas da grilagem”. Ambas as vias propiciaram a prática de ocupação ilegal de terras.

[...] a penetração no interior maranhense, seguindo o rumo Grajaú-Barra do Corda, através de Porto Franco, e pela antiga estrada Imperatriz-João Lisboa; abriram-se novas fronteiras na parte oeste do Estado com a abertura inicial de Imperatriz-Coquelândia substituída depois, pela linha Imperatriz-Trecho Seco-Cidelândia-São Pedro d'Água Branca e, enfim, indo para o leste, construindo-se a BR-222 (Açailândia-Santa Luzia) (Asselin, 2009, p. 39).

No entanto, o que ficou em silêncio nas notícias e nas narrativas míticas promovidas pelo governo estadual sobre a redenção econômica e social na construção do *Maranhão Novo* se revela de forma contundente: a construção da estrada desencadeou um processo desenfreado de grilagem de terras na região do Pindaré, especialmente na área correspondente ao território de Buriticupu.

Esta iniciativa ganhou aprovação do governo estadual, enquanto a facilidade de transporte de mercadorias incentivou a formação de vários latifúndios na região. Isso resultou na expropriação e deslocamento de trabalhadores de suas terras, privando-os dos seus direitos fundamentais. A grilagem diminuiu a extensão das terras prometidas pelo governo para cada família cadastrada no projeto de 35 ha para cerca de 25 ha. Muitas famílias sequer obtiveram acesso aos 25 ha, e muitas delas, desprovidas de apoio e infraestrutura, foram forçadas a vender seus terrenos para sobreviverem.

Assim, grupos econômicos foram formados por laços familiares, proximidades de interesses, relações profissionais e políticas. O propósito subjacente era evidente: a apropriação de todas as terras devolutas do estado que ainda não haviam sido incorporadas ao sistema capitalista de propriedade privada. Esses grupos, tanto econômicos quanto políticos, tendiam a atuar em conjunto, favorecendo um ao outro. “Enquanto alguns buscavam consolidar seu poder

econômico, outros, ao se envolverem na política, fortaleciam seu poder econômico” (Asselin, 2009, p. 56-74; 76).

Diariamente, novas famílias chegavam à região, algumas devidamente registradas, outras não, atraídas pelas promessas governamentais e pelo anseio de possuir um pedaço de terra. Contudo, depararam-se com extensas áreas nas mãos de poucos proprietários, como o fazendeiro Fernando Brasileiro em Terra Bela. Muitos desses proprietários já detinham empreendimentos em outras partes do país, considerando as terras de Buriticupu como apenas mais uma de suas propriedades. Enquanto isso, milhares de famílias migraram para a região ou já lá residiam, mas tiveram o acesso à terra negado ou receberam terrenos inférteis, secos, acidentados e inadequados para cultivo.

Desprovidos de assistência técnica ou recursos para apoiar a produção, e sem a segurança de acesso à terra para todos, as condições sociais dos trabalhadores rurais envolvidos no projeto de colonização não apresentaram melhorias significativas. Ao longo de mais de uma década, muitos perderam a esperança de eventualmente obterem o título de propriedade, gerando inevitavelmente um clima de tensão social na região, uma vez que as reivindicações dos lavradores se concentravam na garantia de condições básicas de sobrevivência.

Essa tensão culminou na bem-sucedida ocupação da Fazenda União em 1985, seguida pela Fazenda Terra Bela em 1988, ambas propriedades particulares. Isso marcou o início da ocupação de várias outras fazendas na região, lideradas por homens e mulheres do campo com o apoio da Igreja Católica, MST, CENTRU, Cáritas Brasileira, Federação dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras do Estado do Maranhão (FETAEMA), a Pastoral da Criança e o Movimento das Mulheres da Ilha. (Aguiar, 2018, p. 34).

A força motriz desse movimento, no entanto, era composta por trabalhadores rurais, que enfrentavam simultaneamente a repressão policial e os jagunços dos proprietários, emergindo, ainda assim, vitoriosos. A razão para seu sucesso reside em sua notável capacidade organizacional e no apoio substancial de grupos aliados, que lhes fornecem armamentos e estratégias de lutas.

Nos confrontos originados pela pressão da grilagem de terras devolutas do estado, agravados pelas expropriações forçadas perpetradas pelas grandes empresas, e no contexto do desenvolvimento e construção das rodovias, tornou-se evidente o histórico de concentração fundiária em Buriticupu, espelhando-se na

região do Pindaré como um todo. Nesse mesmo cenário emergiu a resistência dos camponeses, espalhada por todo o estado e organizada em diversos movimentos sociais e sindicatos de trabalhadores rurais. Seu objetivo era desafiar a perspectiva desenvolvimentista adotada pelo governo estadual e a lógica implacável das grandes empresas, ambas caracterizadas pela exclusão e negação de direitos.

3 “Aqueles passarinho cantava tão penoso, mas isso tão penoso, dava vontade da gente voar”²⁰: vivências e cotidiano feminino no Projeto Pioneiro de Colonização Agrícola em Buriticupu - MA

No capítulo anterior deste trabalho de pesquisa, foram tratadas questões acerca do contexto histórico nacional de surgimento do então povoado de Buriticupu e sua intensa relação com a ideologia do governo ditatorial militar, destacando seu aspecto de fronteira agrícola amazônica e a importância desse espaço territorial e sua consequente expansão nas lutas dos trabalhadores rurais por todo o país. Bem como foram destacadas as condições de povoamento da região, as políticas territoriais adotadas pelo Estado e suas características gerais.

Este procedimento de retomada do contexto histórico foi utilizado com a finalidade de manter a coerência teórico-metodológica que orientou o foco dessa discussão para nos voltarmos agora a uma perspectiva mais singular e definida da construção da temática do estudo e suas particularidades, a saber: a vida, a memória e as experiências e das primeiras mulheres que chegaram na região de Buriticupu no início da década de 1970 através do Projeto Pioneiro de Colonização Agrícola, que nesta pesquisa as chamamos de *mulheres pioneiras*.

As memórias e experiências dessas mulheres apontam para categorias de análises maiores, tais como a noção de família, direito, política, instituições, lugar da mulher na sociedade, Estado, tempo, história, memória, identidades. São conceitos que quando atravessados pelas histórias de vidas das mulheres lavradoras destacadas neste trabalho, “integram o universo cultural e simbólico de uma determinada realidade, possuindo características que guardam manifestações próprias do tempo e do espaço onde acontecem” (Medeiros Júnior, 2010, p. 103).

Nesse sentido, a vida dessas mulheres pioneiras precisou ser problematizada dentro de categorias sociais e conceituais que marcaram o processo de luta pela terra no país, bem como seus usos e costumes, sem esquecer do gradual processo historiográfico iniciado pela Escola dos Annales na década de 1940 que provocou uma mudança de paradigma e possibilitou o reconhecimento e importância do lugar das mulheres para uma escrita da história mais justa, ética e democrática.

²⁰ Trecho de uma entrevista realizada em 26 de janeiro de 2022 com Nauci Quitéria Batista Prado, na cidade de Buriticupu-MA. Nauci faz parte do grupo de mulheres que se mudaram para Buriticupu por meio do cadastro no Projeto Pioneiro de Colonização, e suas declarações serão apresentadas neste capítulo.

Entretanto, dentre as muitas informações obtidas por meio das entrevistas coletadas, emergiu um conjunto abrangente de significados e vivências que englobam análises do presente, passado e futuro, sempre entrelaçados com as subjetividades das entrevistadas. Tanto suas recordações quanto suas omissões evidenciam o intrincado processo social que molda o cotidiano.

Em atenção a esse processo de grande relevância, que nos propomos a compreender neste capítulo sob a perspectiva das primeiras mulheres que se estabeleceram no povoado de Buriticupu, a luta pela posse e utilização da terra no Maranhão durante um período marcado por projetos nacionais autoritários voltados para o meio rural brasileiro. Enfatizamos a singularidade da presença feminina, ressaltando seu protagonismo, vozes, aspirações e batalhas.

As mulheres, conforme explorado pela historiadora Michele Perrot (2005, p. 29-33), tiveram suas identidades, tanto públicas quanto privadas, apagadas e silenciadas da narrativa histórica, assim como foram excluídas dos cargos de poder na sociedade. Ela argumenta que esse silenciamento foi ainda mais acentuado “para as operárias e camponesas”²¹, cujas histórias individuais se perderam. Muitas vezes, são vistas apenas como uma massa homogênea, as chamadas “sujeitas coletivas”, negligenciando seus conflitos diários e particularidades.

Portanto, neste capítulo, nosso objetivo é ampliar a visibilidade dos relatos orais das mulheres que chegaram à região de Buriticupu nos primeiros anos do Projeto de Colonização. Buscamos compreender seu papel na estruturação da vida social do povoado, assim como suas batalhas e desafios cotidianos. Além disso, examinamos os princípios teórico-metodológicos da História Oral e sua relevância na análise dos relatos femininos, procurando orientar o leitor/a na problemática em questão e detalhando os passos tomados em direção à sua compreensão.

Nos esforçamos também para desvelar os significados das memórias dessas mulheres, situando-as no contexto do período abordado. Investigamos os valores que as forjaram, as trajetórias percorridas e o sentimento de herança histórica que impulsionou a luta pela posse da terra. Nossa análise busca compreender a maneira

²¹ Na referida obra, Perrot examina as mulheres que habitavam o meio rural da França no século XVII e enfatiza a intencionalidade por trás da supressão de suas vidas e histórias, negligenciando completamente sua singularidade. É nesse contexto que achamos relevante estabelecer um diálogo com essa hipótese, uma vez que esse mesmo fenômeno emerge na história das mulheres camponesas na América Latina durante os séculos XIX e XX.

como elas percebem a história, tanto no contexto regional quanto na construção de uma narrativa da história das mulheres camponesas em um sentido mais amplo.

3.1 Trajetórias Femininas: investigando oralidade, migração, cotidiano e memória sob perspectivas teórico-metodológicas

No âmago das vidas cotidianas, no contexto do trabalho doméstico, na dedicação à criação dos filhos, na experiência diária do meio rural e nas batalhas constantes pela sobrevivência, as mulheres camponesas que compõem este estudo forjaram e teceram suas trajetórias. No entanto, sua inserção ocorreu dentro de um panorama mais amplo de diferenças de gênero, que as designou a papéis sociais específicos na configuração da sociedade. Mesmo assim, as vidas e memórias dessas mulheres atestam que elas foram protagonistas de suas próprias histórias e escolhas, independentemente da presença masculina.

Assim, emergiu a história das mulheres como um campo historiográfico que desafia a distinção entre os sexos e desvela a “cultura dominada pelos homens, que as havia subjugado”, expondo as diversas formas de opressão e silenciamento às quais as mulheres eram constantemente submetidas (Pedro, 2005, p. 81).

Conforme ressalta a historiadora Pedro (2005, p. 85), na busca por desenterrar uma história das mulheres e na reconstrução de fontes viáveis para essa narrativa, as pesquisadoras devem se atentar às “minúcias” e à interpretação “entre as linhas” das fontes, conduzindo um processo contínuo e meticuloso de análise na construção do objeto de estudo. Para a pesquisadora, isso se assemelha a “garimpar o metal precioso das fontes no meio de abundante cascalho”.

Registrar a história das trabalhadoras rurais do interior do Maranhão, que deixaram para trás suas famílias e locais de origem para seguir seus maridos ou pais na busca por um pedaço de terra, centralizá-las no debate, equivale a escrever uma “história que desafia as ‘verdades’ estabelecidas, contribuindo para uma existência menos excludente” (Pedro, 2005, p. 92).

Ao escrever sobre mulheres e suas vivências, compreendemos que as mulheres são diversas, tal como suas trajetórias e lutas, e que as opressões enfrentadas por algumas não necessariamente se aplicam a todas. É evidente que na sociedade existem inúmeras formas de opressão. As mulheres, em particular, são atravessadas por diferenças de gênero, sexo, religião, etnia, classe social e raça.

No caso das mulheres, as diferenças sociais foram utilizadas para demarcar funções e valores sociais específicos que frequentemente as relegaram ao silenciamento, opressão, submissão e culpa. Conforme coloca Pedro (2005, p. 83), “[...] não importava o que a cultura definisse como atividade feminina: essa atividade era sempre desvalorizada em comparação com as atividades realizadas pelos homens na mesma cultura”.

Por uma série de razões, tanto explícitas quanto sutis, as mulheres viram seus aspectos públicos e privados apagados e silenciados pela história dita oficial, frequentemente sendo destituídas de existência própria e de suas peculiaridades individuais. Nesse contexto, as próprias mulheres, como observa Perrot (2005, p. 37), chegavam a apagar “[...] de si mesmas as marcas tênues de seus passos neste mundo, como se sua aparição fosse uma ofensa à ordem”.

Apesar disso, as mulheres camponesas de Buriticupu encontraram maneiras extraordinárias de se articular entre si sob o véu dessa “mesma insignificância”, moldando os ambientes doméstico, familiar e profissional (Perrot, 2005, p. 42). Isso se manifestava tanto na luta para criar seus filhos como na crença religiosa em seu direito à terra, na busca por educação e na batalha pela sobrevivência.

Por volta da década de 1970, o movimento das mulheres e a afirmação da existência de uma história das mulheres desencadearam questionamentos profundos sobre as vidas das mulheres comuns e “obscuras”, estimulando a busca por tornar visíveis, coletar dados e estabelecer lugares de memória para as experiências femininas.

No entanto, as fontes históricas tradicionais frequentemente as excluíam e apagavam suas trajetórias. Nos registros escritos, elas apareciam como uma “sutil sombra” ou em papéis coadjuvantes, perpetuando um estado de submissão e esquecimento. Portanto, na construção de uma história das mulheres, a “oralidade testemunhal” tornou-se um recurso fundamental (Perrot, 2005, p. 42).

O desenvolvimento da história oral e o enfoque na oralidade estavam intrinsecamente ligados à valorização da memória das mulheres. É por isso que os “avanços recentes na história oral representavam, de certo modo, uma revanche das mulheres”, permitindo-nos “escutar suas vozes” e “ler suas palavras”. Nas palavras da historiadora, “a memória das mulheres é um verbo” e, portanto, está profundamente conectada à oralidade (Perrot, 2005, p. 33-40).

A essas fontes clássicas convém acrescentar aquelas produzidas pela história dita “oral”, “autobiografia daqueles que não escrevem” gravadas em fita. Esse procedimento se difundiu bastante, tendo mesmo despertado um entusiasmo exagerado nos anos 1970, na esteira de um certo populismo cultural que queria fazer falar os mudos, os ausentes da história: os operários, as mulheres. Essas últimas despertavam um duplo interesse: como testemunhas da vida privada [...] e testemunhas de si mesmas (Perrot, 2019, p. 35).

Evidencia-se, portanto, que as mulheres estiveram e estão presentes em todos os aspectos da vida; a supressão de seus relatos e feitos estava intrinsecamente ligada à interpretação das fontes e à escrita da história. A vida das mulheres tem suas próprias vozes, e suas memórias atuam como testemunhas privilegiadas da vida privada: organização familiar, cuidado dos filhos, alimentação, administração do lar, trabalho doméstico e maternidade. No contexto das mulheres camponesas, como aquelas destacadas neste estudo, a oralidade serviu como meio de análise das atividades rurais, preparação da terra, desafios enfrentados e da luta pela afirmação de seu lugar no mundo.

A inclusão de suas trajetórias no registro historiográfico representa uma tentativa a “contrapelo” de romper com o longo silenciamento das memórias e contribuições femininas. Assim, no âmbito da história das mulheres, ao enfatizarmos as “experiências comuns, labores, lutas, sobrevivências e resistências” das mulheres comuns, tanto no passado quanto no presente, estamos moldando uma narrativa que questiona as “verdades” arraigadas, além de influenciar a formulação de políticas públicas para esse grupo (Pedro, 2005, p. 85-92).

Nesse contexto, a história das mulheres surge como algo “ainda em andamento, uma luta contínua, uma narrativa histórica em construção”, uma vez que o crescente processo de visibilidade das mulheres na sociedade e suas lutas por ocupar diversos espaços apontam para questões sociais ainda não resolvidas pelo sistema capitalista, como a busca pela plena cidadania, por diminuição das desigualdades sociais, da pobreza, enfrentamento do racismo e da discriminação, da violência e exploração sexual, além do trabalho escravo. Questões estas que estão intrinsecamente ligadas às questões de gênero (Pinsky, 2019, p. 10-11).

Ao explorarmos a abordagem da história oral em relação à história das mulheres, especialmente das mulheres lavradoras da região de Buriticupu, alguns pontos merecem destaque e uma análise mais aprofundada, em especial da questão da migração interna dessas famílias para um novo local, desconhecido e em estágio inicial de desenvolvimento, como era o caso do povoado de Buriticupu.

O processo migratório remete a questões mais amplas de construção de um lugar e do perfil social daqueles que migram, além de indicar as possíveis motivações por trás do deslocamento. Essas e outras questões relacionadas à experiência da migração estão intrinsecamente conectadas ao contexto político da época, bem como à ausência de políticas públicas eficazes que pudessem garantir uma vida digna para essas pessoas no local onde se estabeleceram.

A análise das migrações e das memórias femininas têm encontrado uma valiosa fonte na história oral, onde testemunhos orais e entrevistas emergem como recursos teórico-metodológicos essenciais. Esses instrumentos se entrelaçam para investigar movimentos migratórios, sejam eles internos, externos ou inter-regionais, e para dar voz à história das mulheres (Magalhães, 2017, p. 7).

Dentro desse contexto, tanto a dinâmica migratória quanto as lembranças das mulheres destacam-se como tópicos de grande relevância no âmbito da história oral. Por meio de entrevistas, essas temáticas são enriquecidas, conectando-se a panoramas mais abrangentes, como as motivações subjetivas que impulsionam essas jornadas, bem como a complexa experiência de ser mulher, migrante e trabalhadora rural em um novo assentamento moldado pelo governo estadual, cujas políticas alinhavam-se ao autoritarismo militar.

Assim, o ato de deixar a terra natal e migrar para outra região (vale ressaltar que muitas famílias migraram de diferentes partes do estado do Maranhão, assim como dos estados do Piauí e Ceará) revelou traços coletivos compartilhados por todas essas famílias e pelas mulheres em particular. Através dos relatos individuais, é possível articular a construção de uma narrativa subjetiva própria, que ressalta uma identidade comum como trabalhadoras rurais, pertencentes à mesma classe social.

Essa identidade é construída sobre a base de experiências partilhadas de extrema pobreza, do sonho em possuir terra própria e da luta unificada contra a exploração de sua força de trabalho. Digiampietri (2017, p. 61) destaca que a história oral desempenha um papel crucial ao analisar tais aspectos, ao combinar elementos narrativos, biográficos e históricos, junto com mudanças individuais e suas implicações sociais.

No contexto das transformações econômico-sociais da época, a migração tornou-se uma realidade cada vez mais comum, especialmente entre as famílias menos privilegiadas. Essas famílias buscavam oportunidades para uma vida melhor,

onde pudessem criar seus filhos com dignidade e encontrar terra para trabalhar livremente.

No caso das famílias que escolheram migrar para Buriticupu, além da busca por condições de vida dignas e da luta diária contra a pobreza extrema, havia também o sonho inédito de possuir um pedaço de terra. Isso contrastava com suas experiências anteriores, onde muitos deles dependiam do trabalho nas terras de outros, enfrentando exploração constante de sua mão de obra.

Os caminhos traçados por essas famílias até alcançarem o povoado foram orientados por um misto de medo e esperança. O medo do desconhecido e daqueles que seriam seus novos vizinhos, entrelaçado com a esperança de um amanhã diferente e mais promissor tanto para elas próprias quanto para seus entes queridos. A grande maioria migrou para a região sem possuir qualquer bem material, e o sonho da terra para livre trabalho emergiu como um farol de consolo, iluminando a luta para encarar as adversidades da realidade cotidiana.

Dessa forma, a construção desta narrativa enraíza-se de maneira cronológica e histórica nos significados e vivências das mulheres na região, com foco nas suas particularidades, memórias e nos marcadores sociais que influenciaram sua trajetória. Conforme expressa a célebre afirmação de que “toda história é história contemporânea”, a história das mulheres segue essa premissa. Ela investiga o passado através da lente das questões e inquietações do presente, estabelecendo assim uma conexão dinâmica e contínua entre o passado e o momento atual (Perrot, 2019, p. 13).

Sob essa perspectiva, a narrativa das vidas dessas mulheres e sua relação com a tradição oral, também denominada de “história oral de vida” (Digiampietri, 2017, p. 62), é impregnada de valores e significados que foram moldados gradualmente no tecido do cotidiano do povoado. A rotina das mulheres camponesas, as “mulheres do povo”, que se esforçam cotidianamente para sobreviver e escapar das garras da miséria social, é um retrato privilegiado dos seus embates, das complexidades familiares e da solidariedade que permeia suas realidades diárias.

Quando o cotidiano é transformado em uma ferramenta científica de pesquisa, ele deixa de ser considerado trivial, adquirindo uma riqueza simbólica e múltiplas interações. Ele passa a ser entrelaçado com práticas culturais e sociais, emergindo

como um terreno de significados profundos, que se desdobram em situações da vida cotidiana.

A vida cotidiana é, portanto, ativamente construída, numa interface entre a natureza e a cultura, numa dialética entre a rotina de vida e o evento que a ela se interpõe, concretamente, produzindo a cotidianidade, através das práticas que elabora, que podem ser atestadas ou recusadas, nas construções sociais refletidas pelos diversos grupos e sociedades (Medeiros Júnior, 2010, p. 112).

Nessa abordagem, as mulheres que trabalhavam na lavoura moldaram o seu dia a dia, agindo e contemplando-o de modo a compreender seus significados, imposições e limitações, ao mesmo tempo em que lançavam as bases para um horizonte futuro. O cotidiano, por conseguinte, se torna terreno privilegiado das vivências femininas, um espaço onde as questões familiares e sociais são ponderadas, e onde as estruturas da vida em sociedade se forjam (Medeiros Júnior, 2010, p. 113).

É sob essa perspectiva que a história das mulheres e a vida cotidiana passam a coexistir inseparavelmente, sem que uma seja reduzida à outra. Na luta cotidiana das mulheres camponesas pela posse da terra, encontramos a tessitura das demais dimensões da vida social. Portanto, o cotidiano carrega consigo os significados tanto da vida privada de cada mulher destacada neste estudo quanto da organização da vida coletiva na então comunidade de Buriticupu.

Os relatos orais emergem como chaves para desvendar o cotidiano, revelando as vozes das mulheres e marcando o momento em que o silêncio que envolvia a narrativa histórica sobre elas foi quebrado. A oralidade desempenha um papel crucial nesse processo de transição do silêncio ao discurso permitindo-nos compreender a sua existência concreta no mundo e a singularidade da sua história cotidiana (Perrot, 2019, p. 13).

[...] no que diz respeito às vias de acesso ao cotidiano, a oralidade pode muito bem aprendê-lo, como um dos caminhos que conduz ao seu conhecimento, possibilitando ainda a definição de uma coerência no espaço e uma permanência no tempo (Medeiros Júnior, 2010, p. 121).

Dessa forma, é nas histórias cotidianas das mulheres que percebemos a vastidão do não dito e a sombra que paira sobre elas. No entanto, também identificamos (ainda que em grau menor e muitas vezes no papel de coadjuvantes de seus companheiros) os esforços para afirmar sua própria identidade, individualidade e se reconhecer como peças fundamentais na trama histórica, como

sujeitas que enfrentaram suas próprias batalhas e que, por isso, detêm sua própria memória dos eventos.

Com esse propósito em mente, este capítulo se dedica a trazer as histórias de vida e cotidiano das mulheres lavradoras que chegaram à região de Buriticupu durante os anos 1970, por meio de relatos orais estruturados em entrevistas conduzidas pela autora no domicílio de cada entrevistada.

Foram realizadas quatro entrevistas com mulheres pioneiras e cinco com aquelas que participaram da ocupação da Fazenda Terra Bela. A escolha de entrevistas não anônimas baseia-se na compreensão de que seus nomes e vozes (ainda que transcritos) conferem valor à sua posição como agentes históricos e contribuem para a criação de um espaço memorial para seus relatos.

A duração média das entrevistas variou, com a maioria delas durando cerca de cinquenta minutos a uma hora, geralmente gravadas em duplas no mesmo dia. O roteiro das entrevistas foi construído a partir dos objetivos da pesquisa, concentrando-se na compreensão da luta pela terra e no cotidiano dessas mulheres.

As perguntas preparadas antecipadamente serviram como um guia durante as entrevistas, mas também permitimos que as entrevistadas abordassem outros temas que surgiam espontaneamente em suas memórias naquele momento. Isso se deve ao caráter imprevisível e influenciado pelo tempo presente do trabalho com história oral.

O processo de entrevista com as mulheres pioneiras aderiu ao modelo clássico da história oral, segmentando nosso trabalho em três fases: pré-entrevista, entrevista e pós-entrevista, com algumas exceções que serão esclarecidas no momento apropriado.

A pré-entrevista corresponde à preparação e aos contatos anteriores à gravação, podendo durar até mais tempo do que a própria fase da entrevista, já que inclui desde a aproximação com a pessoa que indicou o entrevistado até os telefonemas e encontros prévios, caso aconteçam. [...]

A etapa da entrevista propriamente dita acontece com a gravação dos relatos. A duração de cada uma delas depende da fluência narrativa do entrevistado, de sua interação com o entrevistador e da própria experiência deste último. [...]

A pós-entrevista corresponde à análise e ao momento da transformação do relato oral em texto escrito. Após a transcrição, fazemos a conferência e correção dos eventuais erros no texto (Magalhães, 2017, p. 14-15).

Dito isso, é crucial destacar que, dentre as quatro mulheres pioneiras entrevistadas, durante o processo de seleção e delimitação das fontes, optamos, com base na clareza das informações fornecidas e nos detalhes apresentados, por

escolher duas entrevistas (uma escolha complexa e desafiadora) para análise subsequente nesta pesquisa: as vizinhas e amigas Nauci Quitéria Batista Prado e Iracema Silva Ribeiro, ambas residentes na cidade.

Na busca por essas mulheres, a contribuição do escritor e memorialista Isaias Neres foi crucial, já que ele tinha conhecimento do endereço da senhora Nauci Prado e mantinha um certo grau de contato com sua família desde sua pesquisa para a criação de seu livro “Buriticupu: sua histórias e características gerais” (2015). Foi através de sua intermediação que chegamos à residência da senhora Nauci para uma pré-conversa antes da realização da entrevista. Nesse encontro, esclarecemos os propósitos da pesquisa e solicitamos sua colaboração, que ela gentilmente aceitou. No dia seguinte, a entrevista foi realizada.

Ao final de nossa conversa, a própria Nauci nos mencionou outra mulher que também havia chegado à região na mesma época. Ela nos acompanhou até a casa dessa outra mulher, momento em que conhecemos a senhora Iracema Ribeiro. Nesse mesmo dia, conduzimos sua entrevista. Da mesma maneira que fizemos anteriormente, explicamos a proposta da pesquisa e perguntamos se ela estaria disposta a participar. Embora inicialmente tenhamos planejado retornar no dia seguinte, Iracema nos convidou para realizar a entrevista naquele mesmo dia, e assim procedemos.

As entrevistas foram aprovadas pelas mulheres pioneiras e ocorreram na tarde do dia 26 de janeiro de 2022 e serão transcritas na íntegra, com o objetivo de preservar suas vozes em sua extensão, evitando assim uma adaptação mecânica de seus discursos, o que poderia resultar em recortes e fragmentações que comprometem o que os atores sociais pretendiam que fosse registrado.

Durante o processo de transcrição das entrevistas e subsequente organização dos significados presentes em suas falas, buscamos reconstruir uma narrativa forjada na trajetória feminina, mediante suas memórias. Assim, após a transcrição completa, empreendemos um minucioso trabalho de análise de suas recordações.

Entretanto, nossa intenção não é propor uma única e imutável explicação dos acontecimentos; pelo contrário, ao optarmos pela transcrição integral, abrimos caminho para inúmeras novas abordagens e interpretações. Conseqüentemente, outras abordagens podem emergir, distintas perspectivas podem surgir, diversas explicações podem se desdobrar no futuro. Por isso, as entrevistas aparecem em sua totalidade.

Como Medeiros Júnior (2010, p. 157) coloca, essa flexibilidade no processo e as possibilidades de diversas interpretações dos eventos é uma característica essencial da construção da história oral, “[...] pois reside na intersecção de múltiplas alternativas e ocupa o epicentro de um ponto de convergência epistemológica”.

Nesse contexto, também está presente a natureza intrínseca de um empreendimento científico, que, ao não almejar exaustividade, mantém seus resultados e hipóteses sempre sujeitos a revisão. Sendo assim, o caráter provisório e maleável do trabalho científico não nos impede de traçar evidências, estabelecer aproximações com a realidade, ou formular conclusões e resultados, sempre conscientes de suas próprias limitações.

No entanto, as possibilidades de que seja confrontado, negado, enriquecido, ultrapassado e superado, são infinitas, pois o conhecimento não sentencia uma verdade cabal, um produto incompleto. Ao contrário, ele é um processo, um movimento, um juízo transitório sobre a realidade (Medeiros Júnior, 2010, p. 158).

Portanto, é importante reiterar que as entrevistas escolhidas e sua transcrição integral permanecem abertas a uma ampla gama de interpretações, permitindo assim o preenchimento de possíveis lacunas de análise e enriquecendo ainda mais a profundidade desta temática.

Por fim, é válido destacar que os parênteses e reticências presentes no texto foram empregados para marcar pausas e digressões nas falas, o que é uma prática comum na história oral. Além disso, também foram usados para reformular palavras e informações que foram repetidas ou já faladas anteriormente no diálogo²².

3.2 Relato da senhora Nauci Quitéria Batista Prado²³

Meu nome é Nauci Quitéria Batista Prado. Eu vou Y a nasci no interior de Pio XII, pertinho de Santa Inês. A gente morava num interiozin lá. Eu nasci e me criei lá.

²² No livro "Manual de História Oral" de Verena Alberti, publicado em 2005 (p. 173-213), a autora aborda a seção que discute a transcrição das entrevistas e os cuidados essenciais a serem observados nesse procedimento. O objetivo é garantir que os leitores obtenham uma compreensão mais precisa de como as histórias foram originalmente narradas oralmente, preservando todas as suas nuances e hesitações, enquanto mantém a fala autêntica dos entrevistados/as. Por isso, o uso de parênteses e reticências ajuda a destacar quando o entrevistado reformula ou repete uma parte de sua narrativa. Isso ajuda a evitar redundâncias na transcrição e tornar o texto mais claro e conciso.

²³ Durante a entrevista com Dona Nauci Quitéria, é relevante destacar que, em certos momentos, seu esposo esclareceu certos aspectos que escapavam de sua memória ou que ela presumia que ele recordaria com mais precisão. As intervenções do marido estão claramente identificadas pelo termo "Marido". As indagações realizadas por mim estão marcadas por um traço inicial, sem recuo ou itálico.

A minha idade é 72 anos. Conheci lá em Pio XII (esposo), lá a gente casou. Tamo com 52 anos de casado, 53, né? 52 anos que nós somos casados, nós casemos lá. Ele acabou de se criar lá também e eu nasci e me criei lá. Que ano a gente casou (Didi)? 04 de junho 69.

– E quando foi que a senhora chegou aqui na região?

No Buriti? No dia 23 de julho de 73. Nós tinha um filho. Era eu e ele e um filho. Nós viemos de lá do interior que a gente morava, a gente foi por aquela estrada lá pra Bacabal, de lá a gente foi naquela estrada... de Grajaú, Porto Franco, chegamos em Imperatriz. De Imperatriz, a gente foi pra Açailândia. Chegamos em Açailândia, a gente ficou lá num barraquinho véio, que o moço lá deu pra a gente dormir, né?

– Era parente de vocês?

Não, num era nada da gente. Só nós chegemo lá, com duas malinha véa. Que era só o que nós tinha mermo e um mininozin no meu braço. Meu fi ainda não tinha nem um ano ainda não. Tinha três mês só.

– E a senhora veio pra cá com ele com três meses?

Foi. Quantos filhos eu tenho hoje? Eu só tenho uma filha, minha mermo. Filha mermo minha, só tenho uma. Porque nós tivemo três filho, quatro com esse que eu trusse, né. Mas aí, morreu. Eu tive um casal de menino gêmeo, aí eles adoeceram, aqui não tinha recurso de nada. Morreram aqui mermo. Aí deu aquela diarreia, desgraçou! E aqui não tinha recurso de nada, não tinha farmácia, não tinha nada, aí eles morreram né? Mas aí eu criei... deixo ver, eu criei, dois, três [...] o Armston e o neném. Eu adotei, né? Eu adotei eles. Aí eu tinha uma filha.

– A senhora adotou eles de algum parente?

Não, não era parente. Era de gente que tinha os filhos, não queria, não podia criar. Pelo meno esse que nós chama neném era um menino, filho de uma mulher que morava aí dento dos mato. Aí ela não tinha condições de comprar nenhum remédio pra dar pra ele tomar. Ele tava muito doentinho.

E ele (marido) desceu para ali para casa de uns conhecidas dele, ali na Rua da Palmeira e lá ele achou essa mulher com esse garotinho no braço. Só o couro em cima dos ossos. Aí ele foi e pediu ela. Aí ela disse que não dava não porque

[era] filho dela, isso e aquilo. Aí ele disse: “Dona me dar esse mininozin que ele não vai morrer, a senhora não tem condição de nada.” Aí ela disse: não, não dou não. Aí quando ele chegou aqui, ele falou do garotin. Aí eu disse: “Tá muito doentin? Aí ele disse: “Tá”. Até o dono da casa lá disse: “Dona dá esse menino pra esse moço pra ele fazer só o funeral dele, que esse mininozin não vai escapar”. Aí ele disse que ela disse que não dava não. Aí quando foi de tarde ela chegou aí com o menino. Aí se tinha resolvido dar o minino. A gente ficou com o menino. [...]

Ela (a mulher) tinha marido, tinha outros filhos. Mas era assim, quando um pedia ela dava. Assim, essa muier que tem filho, mas não tem amor aos fio e nem tinha condições de criar. E aí arruma homem, arruma um filho, larga aquele homem, arruma outro, arruma outro filho, larga aquele homem, né? E aí esse jogo assim, né?

E esse outro, o Armiston, ele era de uma família de gente bem aqui vizinha, né? Realmente quem cuidava dele era a vó dela. A mãe dele era muito novinha, caiu na vida, ela pensava que aquilo que era tudo. Aí arranjou ele, né? [...] a vó dele disse que cuidava dos meninos, mas assim... pra ela trabalhar pra trazer as coisas pro minino. [...]

Aí um dia ela me chamou, ela morava bem aqui pertin de mim. Aí ela disse: “Nauci, tu num quer esse menino para ti? Eu disse: “Mulher por que tu vai dar teu filho?” O mininozin tinha seis mês. Branquim, branquim, que não saía fora de jeito nenhum. De tanto maltrato, ele era mermo que nem papel de branco.

Eu disse porque tu vai dar teu filho? Ela disse: “É porque eu arrumei um namorado e o namorado não quer meu filho”. Eu disse: “Mulher cria teu ter o fi e deixa esse namorado de mão”. Porque o primeiro filho da gente, a gente é muito besta... com o primeiro fi da gente.

Aí tu cria teu fi, quem sabe se teu fi vai dar um homem bom, um rapaz bom, um rapaz honesto, trabalhador. Talvez até vai um dia te ajudar. Ela disse: “Não. Eu gosto muito do fulano lá, eu quero namorar”.

Aí eu disse: “Deixa teu fi lá em casa até quando tua mãe chegar”. Aí ela deixou o menino lá em casa. Aí essa menina minha se apegou muito com minino. Ela tava pra roça quando ele chegou, ela disse assim: “Ei, nós arrumemo um menino! A mãe dele deu para nós?” -Deu, ela não quer não. Aí nós fiquemo com minino. [...] (Esse episódio) Foi em 86. Ele realmente ficou mais nós. Nós cuidamo dele. Ela mandou nós registrar o minino como filho nosso [...] Aí ele (marido)

registrou [...] E hoje ... ele é até caminhoneiro. Ele só vevi nas estrada, anda muito no mundo todo.

Nós viemo em qual transporte? Nós viemo num Pau de Arara, Pau de Arara. De dez família e dez família que nós viemo. Nós somo as primeiras família que chegamos aqui no Buriti. Foi dez família. [...]

Viemo tudo da Açailândia, porque se reuniu todo o mundo na escola, né? Pra vim pra cá. Então assim, quando nós chegemo aqui era naquele Pau de Arara. - Tu sabe como é o Pau de Arara? [...] Pois é, feito de tauba. Pau de Arara era do jeito dum ônibus, no feitio dum ônibus, só que ele era feito de tauba. Tinha as janela, tinha as janelinha, tinha o motor, mas... Cada sofá da gente sentar tinha a porta de entrar. Aí chamava-se Pau de Arara, ele era todo de madeira. Você não deve conhecer. Aí nós viemo de (A)çailância nesse transporte. Chegemo aqui três hora da tarde. Da (A)çailância? Umas sete hora, num foi Didi?

Marido: Umas 10 hora.

Nauci: Umas 10 hora do dia, a gente sai de lá, da (A)çailância. Esse pau de arara... Rum, nós chegemos aqui umas três hora da tarde, num foi? [...] A estrada era muito ruim, a estrada era só um carroçal. Era mata dum lado e mata do outro. daqui pra (A)çailândia era tudo desabitado, era tudo desabitado, não tinha negócio de casinha aqui, casinha acolá, não tinha disso não. Era só dismatado, só estradinha do carro passar. Era triste, as ladeira era do tamanho que nasceu, num era cortada que nem hoje é tudo cortado as ladeira, né? Quando chegava na ladeira bem alta mesmo, que às veze dá um sereno, todo mundo discia e o pau de arara subia só (risos), que não dava conta de subir chei de gente. [...]

Eu sempre fui lavradora derde dez ano de idade. [...] trabaiei de dez ano de idade. Lá onde a gente morava não tinha outo refrigerio, era roça. Aí meu pai só tinha fia mulher, nós era cinco mulher, quando era de manhã fazia as fia ir tudin pra roça, escola era muito difíço. Quando aparecia uma pessoa que ia ensinar ali uns dias, os pais não tinha condição de pagar, parecia pouca criança. [...] Aquela pessoa desistia porque não dava de ganhar nada mesmo e o refrigerio que tinha era roça, roça e quebrar coco ... coco babaçu. Eu quebrei coco demais, quebrei coco demais, derde de dez anos de idade, eu trabalhava de roça, quando nós terminava o serviço da roça ia quebrar coco. chuvia as roupa enxugava no corpo e nós dento dos mato quebrando coco, viu?

Quando era de manhã cedo meu pai tava na peda [pedra], amolava os machado e nós pegava, botava dento dos cofin (cofos) e tirava. A partir da coivara a gente fazia na roça. Quando a roça não queimava bem, a gente ia ajuntar aquele lugar que tava cru e botar, jogava pau em cima, aqueles pau que tava meio sapecado, jogava em cima, chamava-se coivara. “Tá encoivarando a roça”.

Quando nós terminava da coivara, aí meu pai dizia assim: “agora gente vai plantar”. Plantar a roça”. Aí a gente plantava, que ele ensinava nós. É assim, é assim, a gente faz assim. Aí nois aprendemo trabalhar de roça. [...] Eu e as quatro irmã. Todo mundo ia, só ficava em casa mais minha mãe a mais piquenininha, mas as maiorzinha ia tudin pra roça, né?

Nós tirava o sustendo lá da roça, né? Quando nós chegava da roça, às veze molhada, as veze chuvia, a gente chegava, tomava banho, jantava. E pensa que nós tava cansada? nós não tava cansada de jeito nenhum, nós ainda ia era pro terreiro brincar, a lua bonita, ninguém sabia nem que existia energia, nois ia brincar mais as amiga. Brincar até tarde da noite. A mamãe dizia assim: [...] “Quando terminar de brincar, vocês vão tomar banho, né? [...] Pois é... todo mundo ia banhar, aí chegar todo mundo ia se deitar... dormir. No outro dia era aquela mesma coisa: pa roça, pro mato, quebrar coco [...]

Chegou aqui no Buriti, ele [marido] ganhou a terra, aí botou a roça. A gente não tinha condição de nada, ia para roça morar ... porque lá na roça a gente já tinha um feijão, tinha um milho... prantava o arroz. Depois a condição da gente foi ficando melhorzinha, aí a gente vinha morar aqui na rua. [...] Nossa terra era lá na tria [trilha] do aeroporto.

[...] Quando nós chegemo tinha umas casa de toro, ali naquela Rua 19 de Março. [...] Lá embaixo era as casinha, essa casa de toro de pau. Não sei como foi, tem dia que eu fico assim pensando, como é que fizeram aquelas casas, né? Era de toro de pau, apregada assim, como assim as forquilhas, aí apregada as toras de pau.

[...] Tinha dez casa pra cada, pra primeira família(s) que chegaram. Esse pau de arara que veio deixar a gente, voltou. Despejou nós acolá e voltou pra [A]çailância buscar outra carrada de gente que tinha ficado na escola. [...] Quando essa carrada de gente chegou, o alojamento já tava pronto, os homem tava trabalhando no alojamento, cobrindo o alojamento de paia [palha] de coco vindo de perto da Santa Luzia, que eles trazia, pra chegar de madrugada.

Nóis já tava nessas casa. De tarde eles foi entregar essa casas pra nóis. Nesse tempo era tão atrasado que a gente não tinha nenhuma máquina fotográfica pra gente tirar foto. Tem hora que eu fico assim imaginando: “Rapaz, por que que naquele tempo eu não tinha nenhuma máquina pra mim tirar foto daquelas casa, pra gente hoje ter pra mostrar pra pessoa”. [...] E todo mundo era dum tamanho só.

– Como foi que vocês ficaram sabendo que tinha terra aqui?

Que tava dando? foi porque o carro avisava. O carro de som avisava. [A]çailândia. [...] dizia aqui era... que aqui ia ter uma colonização, tava formando uma colonização aqui pra dar terra para quem não tinha terra trabalhar, né? E aí a gente ouvia. E aí um dizia pro outro, outro dizia pro outro.

Aí teve lá na [A]çailândia, teve...Chegou o pessoal que inscrevia a gente pa [para] vir pra cá, sabe? pa fazer o cadastro da gente pra vir para cá, mas também a gente só vinha para cá, se fosse pa ser ... colono. Num era qualquer um que vinha não. Quem vinha por conta deles, vinha, mas voltava, o doutor fazia voltar, não ficava morando não, só era colonização. [...]

Aí lá na [A]çailândia tava fazendo os cadastros, a gente escutava no carro de som. E nóis tava lá em [A]çailândia numa casinha que nóis aluguelo lá, né? E a gente ficou lá nessa casinha. Ele [marido] foi, diz que caçar sirviço pra trabalhar e eu fiquei lá nessa casinha mais os meninos. [...]

Na [A]çailândia, a gente não podia ficar lá. A gente não tinha uma casa, a gente não podia comprar uma casa. E aí como a gente ia ficar? Aqui eles dizia que ia ganhar terra, a gente ia ganhar casa, viu? Aí a gente escutava aquelas vantagi [vantagens] e a gente andava atrás, né? [...]

Lá mesmo na onde eles deram as casa pra nóis, a mata era assim ditrás [de trás] de casa e na frente era... a mata também e o alojamento era bem ali, o alojamento véio coberto de paia [palha]. Partiro [partiram] assim no meio com palha mermo, aí ficava uma família aqui dento desse quarto, outra família dento desse outro quarto, isso era o alojamento. [...]

Muita gente que trabalhava aqui na COTERMA... era COMARCO. Eles todo dia ia visitar a gente nas casinha véia da gente, perguntava se tinha alguém doente. A mata era braba, por aqui não tinha nada, só mata pura.

[...] (Risos) *Meu Deus do Céu! Quando dava cinco hora, lá nessas casa nossa lá, que nós ficamos... já tava escuro. A mata atrás e na frente. Aqueles passarinho cantava tão penoso, mas isso tão penoso... dava vontade da gente voar.*

E trator ... zuada de trator, fazendo a gente ficar surdo, derrubando mata pra bando de cá, assim por detrás da casa da gente. Os trator desmatando que era pra fazer rua, sabe? Fazer justamente essas rua que hoje tem aqui. E lá na frente da casa, o meu vizinho matava caça quase de dia ainda, matava a caça, assim na frente da casa.

Aí desmataram pra cá pra cá pra fazer essa rua. Dessa rua aqui, fizeram outro desmatamento pa fazer outra rua pracolá. E zuada de trator era direto. Eles dismatavam e tocava fogo. Ainda tocava fogo. A gente até ia juntar carvão pra cozinhar.

Fazia fri demais (risos). A casa não tinha nada lá dento, nem lá fora (risos), quando chovia a água entrava por lá, saía aculá (risos). Fazia fri demais. De dia quando ele ia pra roça, eu ia deixar comida pra ele e às vezes eu não ia, ele fazia mermo lá e comia. Aí só chegava de tarde, eu ficava em casa mais o mininozin.

Eles trazia o médico de São Luís. Era doutor Baubi. [...] [Ele] ia nas casas da gente, mas as assistente social que trabalhava na COMARCO. Eles todo dia visitava a gente. Todo dia. Se tivesse alguém doente tinha remédi.

– A senhora chegou a estudar?

Estudei muito pouco. Segundo ano. Só sei mermo fazer meu nome e inda agradeço a Deus.

– E como era a comida? A água?

A água? tinha uma caixa d'água. Quem vinha de lá, dacolá da beira da pista, tinha uma caixa de água que o girico botava lá no buritizin. Aí o girico enchia lá a caixa e a gente pegava a água. [...] mas era muita gente, era muita gente. E nós quando ia morar lá na roça, lá de uma estrada que ia pro Rio Buriti, os lote fazia fundo com rio Buriti os do lado de lá.

Aí fizeram uma estrada e a gente ia buscar no jumento. Pra comprar um jumento, ah meu Deus! Era que nem pra comprar um carro hoje, quem não tem dinheiro. Tinha que ir na Santa Luzia passava quase um mês pa voltar, pa trazer um jumento pa carregar água, lá do Buritizin pa se manter lá na roça.

Comida? tinha comida. Tinha a Bicose que era um comércio e lá tinha de tudo pa vender, de feijão pôdi [podre] pra cima, tudo tinha. Aquele óleo de soja que parecia óleo de mamona, era aquele que era o óleo que nós comia.

Ele [o governo] dava um vale todo mês. Era um salário, dividia nas quatro semana. Essa semana a gente tirava, ia lá e comprava o mantimento, aí na outa semana já ia, tirava outro pa aquela semana. Era um salário que eles dava pra gente. 53 reais [cruzeiros] [risos]. Nós enfrentemo muita coisa, num foi? (risos) [...] Quantos tempos foi, Didi? Que o governo pagou esse auxílio pa gente? Dois ano. Ajudou [muito].

– Como que foi a distribuição da terra aqui? Como que eles demarcaram?

Eles demarcaram assim: trouxeram a fotografia de São Luís, aí cortou os lote, né? O trator fez a estrada lá pros lote. Eles cortaram o lote, depois chamou cada um, botando num carro e foi entregar. “Aqui é o lote seu, de fulano, aquele de cicrano, aqui é o do cicrano”, e foi assim.

Marido: Fizeram um sortêi dos lote, aí cada um pegou pelo sortêi, né? 25 hectaro, mas teve umas invasão depois, irmã. Da Terra Bela, da Capoema, mas aqui não tinha, aqui era uma colônia do governo. Tinha trabalho pra gente fazer não [...] Aqui era colonização do governo. Tô dizendo que a gente só ficava morando se fosse legalizado, fazia cadastro, fazia exame. Aaa, pra a gente vim aqui pa dento dessa mata, a gente fazia todo tipo de exame. [...] o governo vendeu muita terra, mas foi fora daqui, vendeu ali donde era a grupo Maratá, foi o governo que vendeu, a Cacique, aqui a Terra Bela, Capoema. A Terra Bela, primeiro era da Mendes Júnior, aí depois a Mendes Júnior vendeu pra uma firma com o nome de Tapoan, aí depois essa Tapoan vendo prum camarada com o nome Fernando Brasileiro, aí nos tempos que ela foi invadida ela era do Fernando Brasileiro.

Nauci: Os donos da Terra Bela tinha uns morador dele lá, trabalhava na terra deles lá, né? Eles eram um bocado de sócio dessa Terra Bela, de idosos. Aí o pessoal invadiro e tomaram mesmo, né? Teve muita morte... Posseiro? Sim, conhecia. A gente não podia [participar da ocupação da Terra Bela] porque a gente já era comprometido aqui. Nós já tínhamos a terra...

– Sobre violência, assassinato e morte

Tinha, esse meu filho que eu vim com ele, ele foi matado aqui no Buriti, esse que eu trouxe, foi matado aqui no Buriti. Foi assassinado. Depois que chegou o Sargento Furrupa, viu falar? O Furrupa?

Marido: O sargento Furrupa, ele chegou aqui no começo da colonização também. Ele fazia a segurança das terra...

Nauci: Pro povo não invadir as terra, sabe?

Marido: sim, e o delegado daqui era o Sargento Furrupa, do começo da colonização, ele trazia a segurança da terra aí. Botou muito posseiros pra fora daqui de perto.

Nauci: Tinha gente que chegava pa invadir as terras, né? E ele é um Sargento que ficava de mutuca pa não deixar o pessoal invadir, né? Porque tinha muita gente ainda que faltava chegar. Quando chegou a colonização todinha completa, depois de uns tempos, foi liberado pra pessoas que quisesse morar. Chegar, morar. Fazia um barraquim, ia morar, depois fazia uma casinha...

Tinha cearense, tinha o seu Luiz que ele veio na carrada que veio de madrugada. Seu Luiz, ele morava na mesma rua que nós moremo, sobrou uma casa lá embaixo aí deram para ele, ele era cearense [...].

Tinha muita madeira, logo era mata, e tinha muita madeira, muita madeira mesmo e teve muita venda de madeira. A gente ainda chegou vender, os colono derrubava as roça, aí reservava as madeira que era para vender, porque realmente já tava chegando no fim o salário que o governo dava. E eles dizia pa gente reservar madeira pa vender, né?

[Vendia] Pra serraria que tinha, por que já tinha muitas serraria, muita mesmo. Pra cá pa [A]çailândia também tinha muita serraria. [...] Tinha serraria daqui pra Santa Luzia, daqui pra Santa Inês, pra [A]çailândia. A gente viajava daqui para Açailândia era serraria dum lado e do outro.

A dificuldade? Malária. Teve muita malária quando cheguei aqui, muita mesmo. Só vivia com febre, cuidava desse minino pequeno, aquela febre de malária. Aqui era mata braba, a gente vinha todo mundo vacinado, mas quando chegava aqui, ela dizia: "Tô aqui". Eu peguei muito remédi pa malária, antes era aqueles comprimidos véi de Araren. Amargava, amargava que Ave Maria! E eu tive muita malária depois que cheguei aqui. A dificuldade tudo era assim, sabe? Mas a gente sempre com esperança de vencer, né?

[...] *Morreu, morreu um bocado de criança aqui. Por causa de doença e não tinha o tratamento adequado pa criança. [...]*

O título [da terra]? Recebeu uma carta, num foi Didi? [Receberam] Carta de anuência [no nome do seu esposo]. Depois da carta de anuência nós recebemo o título.

[Lazer] *Tinha nada não. Só trabalhava, anoitecia, amanhecia do mesmo jeito. Porque quando a gente morava lá no interior, a gente tinha muito cunhecimento, a gente nasceu e se criou. Muita famílias nasceu e se criou lá, e a gente conhecia todo mundo, né? Depois quando a gente chegou aqui, a gente conhecia também as pessoa, mas só aquela pessoas que morava na rua que a gente morava. Quando fizeram a CAEMA, fizeram a CAEMA ali embaixo, a gente ia buscar água lá na CAEMA, aí a gente conhecia também os sozoto [os outros], era assim.*

Foi muita família que não quis ficar aqui e foi embora [...].

A primeira escola foi o João-de-Barro. Que ano foi, Didi, o João-de-Barro? O Didi, ele grava tudo, ele grava toda coisa que a gente tá esquecido, ele vai ele lembra: “nam, foi do tempo do fulano de tal”.

Marido: O João de Barro? O João-de-barro foi começado, foi feito logo em 73, foi começado, em 74 já funcionava.

Nauci: Era pra jovens e adulto. Os professores [eram de fora]. Essa escola era bem ali naquela esquina da Rua 19... Aí tem uma casinha mermo assim de esquina, era bem ali que era o João-de-barro. [Risos] uma casa assim até grande. Era uma casa até grande de barro.

Hospital? Demorou de hospital. Primeiro teve um minimposto. No minimposto mulher ganhava neném lá no minimposto, depois a gente pegava remédi... Pa malária... Aqui tinha muita doença... inda hoje existe esse minimposto ali, né? Lá tinha lugar de mulher ganhar minino. Aí depois foram fazer um hospital. Fizeram um hospital muito... Muito grande, muito bem feito. Pedro Neiva, num foi, Didi? Só em 74.

Só quero dizer que as dificuldade que a gente enfrentou num foi fácil, né? Mas a gente venceu porque hoje todo mundo... quem foi embora, por onde estiver, deve tá bem ou se estiver vivo, né? e nós ainda hoje tamo aqui, né? Nós botemo até uma vendinha, nós já tava se impinando, viu? [Riso alto]. Venda de bebida, de secos e molhados, de alimentíço. Cada coisinha a gente tinha um pouquin, né?

Aí depois a gente arranjou esse terreno aqui... tava vazio, aí a gente veio construir essa casa aqui pra gente morar. Tenho quantos anos que a gente mora desse lado aqui, Didi? Trinta e três.

– Sua cor?

Eu digo que sou morena.

– E a religião da senhora?

Eu sou católica. [Aqui] Não tinha igreja católica, mas a gente se reunia numa casa pra fazer o culto, rezava... era assim... Só a comunidade mesmo, os moradores. Numa casa de qualquer um [...] ainda demorou muito pra ter igreja católica. O padre de Santa Luzia vinha uma vez por mês aqui dizer a missa, ali numa casa que tinha, na casa de tábuas. [...] Tinha uma casa de tábuas muito grande que a firma fez, diz que era pra fazer um clube de mãe aquela casa.

3.3 Relato da senhora Iracema Silva Ribeiro

[...] Eu moro aqui em Buriticupu tem mais de 40 anos. Eu tô com 70 [anos] [...] Um do sete de quarenta e dois [01/07/1942]. Viu? Minha idade, eu nasci em 42, 1942. Eu sou Bacabal. Nasci lá e me criei em Pindaré Mirim, terminei de me criar em Pindaré Mirim. Me casei com 13 anos, em janeiro de 96. Viu? Isso aí eu me recordo muito bem.

[Sou] Viúva. Meu primeiro esposo, pai de meus fi, já [morreu] tem muitos anos. Aí arranjei um velhinho, eu não era casada com ele, mas convivi 25 anos. Vai fazer dois anos agora que ele faleceu.

[...] Nós viemo, o carro trazia de 10 em 10 famílias. Ele [primeiro marido] foi se inscrever em Santa Luzia e tinha muita vontade de conseguir um pedaço de terra, tirou os filhos no colégio, e aí nós viemo pra esse Buriticupu. Nós morava em Floresta, morei 3 anos em Floresta.

Aí ele ouviu falar, andando lá por Santa Luzia que aqui tinha terra, ele foi se inscrever, aguardar o chamado, botar o nome da família, fazer aquele cadastro e no tempo determinado eles chamavam.

Dessas 10 famílias é, se tiver três aqui ainda é muito. Foram embora. [...] É, ficou muito tempo, a gente sofreu muito aqui sobre água. Eu perdi um mininozin, morreu aqui também com seis meses de nascido, desidratou. A água que nós

tínhamos era do rio Buriti, ia buscar lá no Rio Buriti, colocar no filtro, de vez em quando tava tirando a vela do filtro era só aquele barro amarelo. Aqui quando a gente veio para cá não tinha estrada, não tinha nada.

Eu sou mãe de oito filho, graças a Deus. Hoje eu tenho seis filhos vivos. [Vim] com esses 8 filho. Para honra e glória de Jesus. Aí os mais velhos faleceram, tem as mais novas. Eu tenho quatro filha professora. [...] Uma se formou em história e a outra parece que em Letras.

[...] E hoje eu já estou nessa idade, eu tenho... tô pensando, Deus é quem sabe que eu não sei. O dia de amanhã o povo diz que não pertence com a gente, e vender essa casa, tá só eu e ele [filho] e comprar uma menor, construída porque aqui é tauba. Aqui não tem mais cerraria. E eu não posso construir, eu não posso pegar um dinheiro no banco pra construir uma casa por que a idade não permite mais... empréstimo.

Então eu vendo, compro uma casinha construída para mim aqui que eu já estou acostumada onde é meu patrimônio, já sei onde eu vou comprar, se eu tenho dinheiro eu compro, se eu não tenho eu compro, vou na farmácia, tudo, banco, tudo é aqui. Aí já tô acostumada aqui, viu. Gosto muito do Pindaré Mirim aonde eu me casei, 26 de Janeiro de 56. Em 57 eu fui ser mãe. Primeira filha. Com 14 ano eu fui ser mãe. Ela faleceu agora pouco tempo, tem uns 3 anos agora que ela faleceu. [...] E aí nós estamos por aqui, as zôta tão na casa dela, tem serviço delas, né?

[...] Ah, estudei até a sétima, lá onde eu cresci e me casei uma menina. Porque eu não fui criada com meus pais legítimos. A minha mãe me pegou me deu pa essa família com dois mês de nascida. A minha mãe que tem três filhos, um caiu de uma mangueira, o mais novo, quebrou a coluna, morreu. Ficou nós duas. A outra irmã minha mora em Bacabal. É difícil até a gente ver. Eu agora tava de plano, agora não, antes de surgir essa tal de epidemia. [...] Aí tem muita gente que anda pra cima e pra baixo e não tá nem aí não, mas eu tenho medo por causa da idade. [...] Nós temos uma feirinha aqui aos sábados, pouca gente se ver de máscara, eu não saio sem minha máscara.

[...] Eu fiquei um tempo de roça, mas depois de casada que meu primeiro marido morreu, eu trabalhei muitos anos na roça, do meu marido mesmo aqui.

– Plantavam o quê?

Olha, arroz, mandioca, milho, macaxeira, abóbora, feijão, banana, essas coisas, viu? Aprendi até a fazer farinha na época porque quando ele faleceu eu fiquei com a filha [...] a mais nova, ela ainda mamava, aí eu fiquei muito magrinha, não tinha condições. Tinha uma menina de peito, sabe como é as coisas. Quando é assim ó, tem parentes que gosta dos parentes, se lhe tem, não são todos, mas tem parente que não gosta de parente que não tem nada, viu? É muito triste.

Veio uma pessoa aqui da minha família me visitar, eu tava pra roça. Ele chegou aqui e ficou me esperando. Eu ia de manhã, comprei um jumentinho, depois que eu fiquei sem ele porque quando eu tinha ele eu não ia para roça, ele era que ia para a roça. Comprei jumentinho, um cangaia, um par de jacá, tem duas filhas gêmeas, elas tem 43 anos elas duas. E aí, oia, quando... De manhã cedo quando a gente acordava, fazia aqui o cafezin, ajeitava as coisas, botava uma dento do jacá, outra dento do outro, as coisinhas. Esse aí montadin no jumentin, e eu tocando atrás, lá na Trilha do Aeroporto.

Muita persiguição depois que ele faleceu pra tomarem a minha terra. Perseguição demais de entupirem até o caminho. Esse aí via. Eu ia com ele [filho] no jumentin, subir uma ladeira aculá, chegava lá perto da ladeira, oia, tirava as crianças botava lá em cima, voltava. Tirava os jacá botava lá, atravessava o jumento, atravessar esse jacá, lá adiante botava eles dento aí nós ia. Quando chegava lá, tudo entupido a roça, o camim pra a gente ir pra roça. Perversidade.

Queriam tomar a terra. Um cara ainda tomou um pedaço. Óia, é uma das piores coisas quando falta o dono da casa. Tem muita coisa ruim, mas quando falta o dono da casa é pior e a dona também. Óia, faltando a mulher, o homem às vezes ele sabe se determinar e às vezes ele não se determina, às vezes ele envaidece [...].

E aí o que foi que eu fiz, fiquei com essas crianças pequena, não tinha emprego, fui trabalhar de roça, tinha trabalhador. Ele movimentava com o Banco do Brasil de Santa Inês, o que que eu fiz? Peguei toda a documentação de roça, de empréstimo, de tudo, e fui lá onde o gerente.

Cheguei lá apresentei a documentação, contei minha história, e ele disse: "A senhora tem filho grande que possa lhe ajudar na roça?" - Tenho. "Pois o cadastro dele vai passar para senhora, viu? A senhora é que vai dizer quantas hectara a senhora vai colocar".

Ora, minha filha. Que Deus me abençoou e há me abençoar. Foi muito bom. Quando era em setembro, era que eu mandava bater o arroz, vendia, o carro ia

pegar lá na roça, pagava o banco e óia, foi muito bom. Foi muito sofrido, mas foi muito bom. Trouxe fatura pa dentro da minha casa, pa meus filhos, pa mim para quem tinha pricisão, muito bom.

[...] tinha os trabalhadores porque eu só também não dava conta. 7 hectares são 25 linhas, 7 hectares de terra, então assim, digamo, ele já tinha os trabalhadores lá em Pindaré que ele ia buscar, né. 10, 12 até 15 trabalhadores, viu? Lá tinha a casa 6 por 13, onde se hospedava, tinha o pilãozão de pilar o arroz, viu? É o quê lava uma lata de arroz no dia. Naquela época, vinha querosene naquelas lata, né?

Você ainda não viu. Umas latas grande assim de 18 litro, 20 era querosene. Aí aquelas lata, que a gente comprava, a lata vazia para encher água, aí abria a lata, ó, cuidava lá no arroz, secava, botava lá no sol, aí eu ia pro o pilão. E eles tão lá na roça. Meu fio tava tomando conta da roça lá mais eles, quando o pai dele faleceu. Cuidando de lá, panhando arroz e tudo, criavas porcos aqui no quintal, no dia duro matava porco, a história comprida viu?

[...] Salgava o tocin pra temperar no feijão. Aí quando o arroz já tava bem bão mermo, aí batia dois saco, vinha trocar aqui na usina, que eu não aguentava tá pilando arroz. Foi sofrido.

Sempre agradeço a Deus. Senhor... porque o meu esposo não me botou na roça, mas Jesus..., eu pedia a Deus todo dia força, saúde e coragem pra trabalhar pra criar meus filhos. Mas as perseguições apareceu, viu?

– Sobre a morte do primeiro marido.

Lembro. Acidente. chegando aqui, nós já morávamos aqui, não nessa casa aqui. Ele vinha de Pindaré-Mirim, aí tinha uma senhora ali na estrada, pediu... tenho tanta raiva de carona, que eu não gosto nem desse nome. Tem coisas que marca a gente, não é?

Às veze é uma coisa grande, às veze é uma coisa pequena, mais marca. E aí a moça tava lá, disse que esperando uma carona, e quando olhou que viu, gritou. Acho que deu um cochilo, hein. Aí pam, o pezão lá no freio. O carro não caiu em buraco nenhum.

O carro ficou direitin. Tambou, virou, mexeu e ficou direitin na estrada. Mas só que ele deu derrame cefálico, no crânio, não viveu não. E na época aqui nós só tínhamos um hospital, que era o hospital do estado que ficava ali embaixo, onde

hoje é o... onde hoje é o colégio Simar Pinto, ali era uma parte do hospital, tava fechado, não tinha nem para fazer um curativo.

Aí o moço quando passou lá na caminhonete disse: ah, eu conheço demais! Bota aqui, bota, aqui, bota aqui, bota aqui! e arrochou pra Santa Luzia, não teve mais jeito... daqui pra Santa Luzia era longe num carro... Pois é.

– Transporte utilizado para chegar em Buriticupu.

Era um ônibus e eles tinham um caminhão que trazia a mudança. Um ônibus trazia as pessoas, as famílias. E o caminhão trazia a mudança. E quando chegamos aqui fomos morar em casa de lona, barraco de lona, coberto de lona e tapado de lona. Quando não, coberto de palha e tapado de lona, até fazerem as casa. De dez em dez. Se reunia 10 colonos iam tirar os paus que era pra fazer, hoje não tem mais aqui, casa de cavaco, é difícil. Pra fazer, pra cortar madeira pra detalhar tudo pra fazer os cavacos, é do tamanho de uma telha.

Aí uns iam tirar madeira, então quando tava tudo reunido, a máquina já tinha limpado o terreno. E aquelas casas, quem tava fazendo o trabalho de cima das madeiras era. Quem tava tapando tava. Tapava de barro, e era assim. Então quando as 10 casas tivessem prontas iam pro o sorteio.

A minha era a seis. A dele era a seis, mas ele não gostava porque era de frente para mata, quando dava 6 horas era uma solidão. Depois hoje em dia, é uma do lado e rua do outro. Mas ele queria mesmo era uma casa aqui na rua, e conseguiu. Pois sim.

A água era o carro pipa que botava. Ia buscar no rio Buriti. Tô te dizendo que morreu o filho meu por causa da água. Desidratou. Não teve jeito, os médicos que vieram pra cá na época, eram acadêmicos, viu? Não tinha médico ainda formado, aí proibia uma coisa que às veze podia ser até bom para criança e na hora não era. Acadêmico, tá dizendo, tá em experiência. Doutor Severino, foi o médico muito bom que deu assistência aqui para nós e depois veio Doutor Rafael que esse nunca deixou de vim aqui. [...] Ah, muita doença.

– Qual a sua profissão?

Doméstica. Doméstica, do lar. Na época era lavradora, né? Aí depois que me aposentei saiu lavradora do ar e fiquei doméstica, dona de casa, graças a Deus.

– Qual a sua religião?

Eu sou católica. Daqui da Santa Rita de Cássia e São Francisco de Assis. Aqui eu estou circulada de santo deles. Viu? pois é. Do Padre que veio, que eles vinham de São Luís celebrar a missa aqui, aí depois vieram vários padres. Até que veio o primeiro padre mermo que ficou na, na matriz, aqui na nossa cidade, que ele até já faleceu, foi o Padre Afonso de Castro. Ele era de Santa Luzia, mas vinha sempre por aqui.

Ele sempre dizia que lembrava que eu ia buscar um baldin de água pra ele banhar. Eu tirava do meu tambor um baldin de água pra ele se banhar por que a água era muito difícil aqui. Nós sofremo muita falta de água. Inda hoje esse Buriticupu tem problema de água. Quando tem prum lado não tem pra outro, que coisa horrível.

– Como que foi a distribuição da terra aqui?

Era o ITERMA. Primeiro começou COMARCO, aí depois passou COTERMA e o último foi ITERMA. 25 hectares no lote rural pa cada colono, fora casa. A casa aqui, olha essa casa aqui é dezenove de largura com cinquenta de fundo.

Depois que ele faleceu, fui fazer um curso de zeladora. Eu saí da roça, fui ser zeladora de colégio, trabalhei 8 anos, viu? Sendo zeladora de colégio. Inda tive a coragem, botei duas filhas para estudar o 2º ano em São Luís, graças a Deus também. O meu troquinho era pra pagar o aluguel de casa.

Trabalhei primeiro no Fernando Castro, serviço prestado. Trabalhei Abelhinha e trabalhei no Janice Braide. Hoje não é mais Janice Braide. Hoje ainda tem aqui o quê? Abelhinha e Fernando Castro. Aí veio o concurso, concurso público. Eu disse: Aí, meu Deus como é que eu vou... ah mais eu tenho que estudar. Estudava, estudava, estudava e trabalhava e graças a Deus inda fiz 75 ponto.

Me inscrevi, fiz o concurso, passei e fiquei aguardando o chamado. Que através do concurso, a idade foi chegando, passei quatro anos andando pra previdência pa me aposentar, porque o primeiro prefeito descontava nos contracheque e não botava pra Previdência. Quatro anos você andando prum lugar, mendiga mesmo. [...] O órgão daqui é Açailândia. Foi depois do concurso aí dismembrou que nem o dizer do caboco, né? Desligou Santa Luzia daqui, aqui não pertence à Santa Luzia mais.

– Porque a senhora veio para Buriticupu?

Interesse da terra. O marido interessado em ganhar um pedaço de terra e com poucos anos ele faleceu. Ele desfrutou pouco dessa terra. Que esses colonos vieram ao bem-estar de ter uma terra, um pedaço de terra para trazer e ter fartura pra família.

[...] Só que não era só assim, chegar lá no escritório: “Eu quero conseguir o pedaço de terra, quero ir embora pro...”. Não é assim. Ia analisar se realmente você trabalhava na roça, seu marido trabalhava na roça e tava querendo mesmo. Era venda proibida! Não podia vender e nem passar adiante pra ninguém. Foi dessa natureza. Era a vontade dele ter um lote.

No último ano, botava de 60 a 70 linha de roça, muito arroz. Quando eu não tava buchudinha, tava criando menino, né? Não ia pa roça. Ele trazia uma senhora lá de Pindaré-Mirim pra cozinhar lá na roça. E ainda tinha pilão [...].

Botaram fogo no meu barraco. Cheguei um dia com a panela de arroz. Não era panela, era uma baciona cobertinha, amarradinha. E aqui de feijão ó, que eu mandava roçar. Dessa tribulação toda, foi depois que que ele morreu.

Quando eu olhei de longe, que eu mandava roçar o camim lá, a gente ia aqui num caminho grande [...]. Eu andava, roçava dum lado e do outro, que eu via tudo, só se a pessoa entrasse no mato para mim não ver. Eu ia só e Deus e um cotelinho véi que eu tinha [...].

Como eu digo foi sofrido, mas foi bom. Criei meus filhos, trouxe fartura pra dentro de casa, arroz ficava dum ano pra outro aí no paió, ali dentro. Galinha que eu criava na época, não tinha tempo de cuidar de galinha, botava lá no lote, gente roubava e eu não podia ficar lá no lote diretamente. Eu ia todo dia e vinha. Eu ia de manhã e vinha de tarde. Agora quando era na panha do arroz, aí eu ficava lá, com os filhos.

A pé toda vida, eu gastava uma hora de viagem daqui lá. Sem parar nem pra cuspir que eu não ando cuspino, acredita? E graças a Deus ninguém nunca tomou gosto comigo, ninguém nunca correu atrás de mim, graças a Deus, viu.

Um dia eu ia lá para o lote e um homem disse assim: “Ê mulher, vai lá pro lote?” - O que é que tu quer? Tem um negócio contigo? Sai fora, rapá! Vai te embora! E graças a Deus! Aí botaram fogo na casa como quem diz: “A gente bota fogo na casa véia dela trabalhar, aí ela vai e abandona”. Um disse assim: “Só o que faltava deixar uma nega dessa naquele lote bom daquele”.

Eles não sabiam cultivar a lua pra plantar o arroz, qualquer coisa eles plantava. semente errada. A semente errada não pode dar bom fruto. E eu já sabia qual era porque eu tava vendo o marido comprar semente selecionada pa plantar, aí nós tínhamos produto bom.

[...] Agora a gente tinha um arroz ligeiro, plantava separado esse arroz, cedo chegava, mas quando as pombinha não via. É por que esse arroz era assim, mas a gente tinha que envenenar ele pras pombinha não comer porque elas comia até o derradeiro caroço.

Aqui tinha um armazém de consumo que atendia os colonos. Inda hoje eu me lembro. Era 66 por mês. 66 cruzeiro por mês. Eu tinha as folhas tudinho ali. O governo dava. Ali vinha o arroz, a farinha, o leite em pó, carne que não vinha. Vinha sardinha, óleo.

Ele [o governo] pagou mais de ano isso aí. Foi muito bom ajuda que o governo deu. Ele ajudou muito. Foi muito bom. Governo era Pedro Neiva de Santana. Ele vinha aqui de vez em quando, o Pedro Neiva de Santana, que se hospedava no palácio aonde queimaram, né?

[...] Olha, é muito difícil quando a gente perde o dono da casa. Nós sabemos que a vida não é para sempre, dos dois um tem que ir primeiro, né? Mas a gente nunca imagina. Não imagina se tá perto ou longe, isso aí só cabe a Deus. Bom, aí ficou essa nota, essa nota pra mim receber essa madeira que era pra fazer essa bendita casa, que eu morava numa casinha bem aí de cavaco que até a comeira já tava quebrada.

E andei que acabei a sandália pa essa serraria desse homem que era acolá, lá em baixo, um tal de Chico Prazeres. Ele enganou muitos pobres dos colonos [...] Roubou madeira demais, mas tem nada também. Subiu, subiu, mas quando desceu não foi nem de escada, foi de para-choque. Foi embora daqui. Então ficou esse débito dele com a gente, passei em cartório, fui na delegacia, mas ele era amigo do homem lá, ó. E eu não tinha isso ó [se referindo a dinheiro], mas eu tenho Deus na minha vida, né?

Andei demais. Andei demais.

- “Ó, eu tô precisando da madeira pa ajeitar a casa que a casa não presta onde tô morando”. - “Não, vou ajeitar”. “O ITERMA vai ajudar”. Fiquei com prejuízo, mas tem Deus pra mim dar. Eu, ele [filho] e Deus. Pronto.

[...] *Eu quero é paz na minha vida, tranquilidade, saúde é o que eu quero. Almoçar bem, jantar e dormir. Ter meu remédio pa mim tomar e a sombra da minha casa pa mim dormir. Pronto.*

Porque [aqui] não tinha energia [...] tinha o motor da COMARCO que funcionava até tal hora, 10 hora, dez e meia. Mas não tinha também essa danação de ladrão, de malfazer, entrando nas casas, roubando, não tinha isso [...].

Ninguém não tinha televisão, ninguém não tinha celular. Ai, fazia tanto frio. Óia, ele matou uma anta, deu 100 kg essa anta, 80 pra 100, bem aqui ó, pertinho. Que a caça tava aqui na beira da mata, viu? Comi muita carne. Muitas pessoas caçava. E aí ele dividia, dava pra pessoas num, sabe?

Às vezes a gente não tinha o principal (que) era a espingarda. Ele comprava a munição, a pessoa emprestava a espingarda, ele ia pro mato passar a noite na espera. Se matar uma paca, uma banda era do dono da espingarda, e não era do lado do tiro não. Ninguém num dá carne pros zôto do lado do tiro [...].

As roças acabaram mais, né?. Cadê a roça? Não tem! Aonde que por esse tempo, Buriticupu... Deixa eu ver: março e abril. Abriu já é tempo de cortar o arroz. Quedê o arroz que tem aqui? Tudo é comprado. Tudo é comprado. Tudo é comprado. É uma carestia sem tamanho. Quando o presidente dá 50 reais de aumento, nas quintana já aumentou duzentos [...].

Eu na idade que eu estou, só uma coisa que eu ainda tenho vontade de aprender, é costurar. Só isso, mas nunca veio um corte de costura pra cá. [...] Faço alguma coisinha de casa, aperfeiçoar é quando vai costurar para os outros. [Risos] Pois é, desse jeito as coisas e as coisas são assim.

– Sobre violência.

Na época? Não, naqueles tempos não tinha não. Assim que começou a colonização não tinha não, agora depois que foi abrangindo, chegando muita gente de fora, aí o pau foi caindo a folha.

Que tem essa Terra Bela que aí é o início... Aquele lugarzin ali, Deus me livre! Não gosto, não gosto de Terra Bela. Eu vou na Terra Bela no último caso, mas não gosto, meu coração não bate com ali não, Deus me perdoe! Ali tem tirado a vida de muita gente. A gente nem sabe o motivo porque Deus não deixou ninguém pra tirar a vida dos zôto [...].

– Sobre a escola.

Aqui teve o primeiro colégio foi João de Barro. João de Barro foi feito bem ali naquela travessa, mas o João-de-Barro não aguentou uma chuva muito grande que deu, caiu. Era de Barro mermo, era feito de barro. Inda hoje tem duas mulheres que trabalharam como professora no João de Barro.

Eu tenho uma filha e tenho uma amiga. [...] Essa moça é uma pessoa muito boa, sabe tudo. Essa outra pessoa, a memória dela é de Japi. Japi é um pássaro que ele é muito memorizado, ele sabe de tudo. A pessoa diz assim: “Fulando parece que ele comeu miolo de Japi”. Aí é muito sabido. Uma pessoa da memória firme.

Foi, tava próximo lá, foi uma chuva muito grande que deu. Esse Buriticupu aqui dava umas chuvas grande, pesada viu? [...] Eu tenho muito medo de trovão. Diz que é pecado a gente dizer que tem medo de trovão. Que pecado nada. Quando eu vejo tempão de chuva, inverno, primeira coisa que eu faço logo é virar meu espelho ali, emborcar ó. E fico bem quietinha. Desliga máquina, cubro máquina, cubro as coisas e fico quieta, só orando ao Senhor.

Pois é, foi desse jeito. Trabalhei também nesse Janice Braide ainda era Colégio do Estado. Fizemos um curso, eu fui chamada para trabalhar, lá ia ser a Escola Agrícola. [...] Trabalhamos dois meses lá, era só pra ir varrer, limpar as coisas tudin. Eu já, eu sabia quantos pratos tinha, lá só não tinha copo, mas tinha filtro, prato, colher, talher, tudo, fogão. [...] De vez em quando vinha gente de Imperatriz olhar, o bichão da gravata, né? Nunca funcionou como escola agrícola, hoje é a escola, funciona município lá.

A maior dificuldade que nós passamo aqui foi a saúde e a água. Morreu muita gente, muita criança por motivo da água. Óia, aquela água do Rio Buriti se colocava no filtro, tirava a vela do filtro e passava, tava só aquele barro, viu. Ia filtrando os poquin pa criança beber. Não tinha uma água de coco pa criança tomar. Tava desidratado. Criança desidratada, é água de coco. E o remédio que o médico passava, criança não queria beber de jeito nenhum, era o remédio mesmo que vinha de São Luís pa eles dar pras crianças lá no hospital.

Ah, morreu muita criança. Eles proibia pra gente dar água e aquilo dá muita sede na criança. Oh meu Deus. Tristeza. Eu chorei muito por causa desse filho que morreu.

– Presença de pessoas de fora do Maranhão

[...] *Esses aqui vieram mermo daqui de perto. Daqui de Santa Luzia, a maioria do povo era de Santa Luzia, Santa Inês, Floresta, esses lugarzin aqui arredor. [...] Esperantina... Muita gente, de 10 em 10 família. Que hoje tem a 6ª Vicinal, né? Tem Quarta, Quinta e Sexta, tem a Sagrima também. Teve colono daqui.*

Aqui tem uma rua chamada Rua de Toros, era feita de toros, a madeira era toda, assim ó, encaixadinha, viu? Aqui era a sala, ali era o quarto. Não morei na Rua de Toro. Onde eu morei aqui foi na Rua da Mata e aqui.

[...] *Nessa viagem de dez, que a gente não conhecia ninguém né, de 10 em 10, tinha assistente sociais que vinha de São Luís fazer reunião com a gente, explicar as cousas né? Foi muito bom, eu gostei.*

Eu não queria vim para cá não. Eu chorei demais no camin. Eu passei até mal no ônibus, foi preciso parar o carro que trazia a mudança pa meu marido vir e trazer um limão pra mim, que eu tava com muita agonia e chorando que não queria vim pra cá [...].

Aí ele disse: “Dos nossos filhos quem quiser ir comigo vai, quem quiser ficar contigo fica”. -Ora mais se eu vou ficar! Ficar fazendo o quê, eu não tenho emprego. Tu é meu marido, pai dos meus filhos, aí eu vou deixar tu e eu vou ficar aonde? Nas casa aleia? Que a casinha veia que a gente tinha não prestava, tinha que vender.

– Sobre o segundo marido.

Vai fazer dois anos agora em maio [do seu falecimento]. Ele tinha 86 anos. Ele estava com coração lento e não quis botar marca-passos. Uma coisa que ele muito me pediu que não levasse ele pra São Luís pra botar, fomos pra Imperatriz, Açailândia. E o médico cardiologista sempre vinha. Eu consultava ele particular. Muito grosseiro o cardiologista de Açailândia [...].

– A senhora teve filhos com segundo marido?

Não, não, não, não. Já estava numa certa idade já avançada, né?

– Qual a cor que a senhora se identifica?

Morena.

– Sobre a ocupação da Terra Bela, a senhora ouviu falar?

Eu conhecia o chefe de lá, o que lutou por lá. Era o Vila Nova, né? Aquele homem deu a vida dele por aquele povo, por aquela terra. Ele não era pra perder

questão da Terra Bela, mas quem sou eu? Hum? Porque ele deu a vida dele pra liberar aquela terra onde o povo fizeram. Terra Bela é maior do que aqui. E hoje ele já está de idade, na última eleição ele ainda se candidatou, mas não ganhou.

Óia, isso aí tudo num tinha casa, isso aí tudo era mato. Nunca quis tirar a terreno. Já tenho meu, tô conformada, graças a Deus. Nunca grilei nada de ninguém. Tô satisfeita até o dia que Deus quiser.

– Sobre a presença de igrejas evangélicas.

Eles sempre fizeram, sempre teve. Tinha uma casinha um dia eles faziam as celebração deles também. Toda vida eles foram ó, intermediário no meio dos zôutro, sabe como é, né? Era Assembleia de Deus. [...] Veio a católica, depois logo, logo chegou Assembleia de Deus. Seu Arnoldo que era, um senhor moreno que era o dirigente da Assembleia de Deus. Ficou muitos anos aqui, depois ele foi embora.

– A senhora participa de algum grupo na igreja?

Eu sou da Legião de Maria. Nauci também é da Legião de Maria. A gente faz visita as pessoas doente, essas coisa toda. As visita agora tão moderada por causa do problema, né? Mas a gente nunca deixou de visitar e todo sábado atarde tem os encontro. Tava suspenso, mas agora voltou as atividade.

Ele [o segundo marido] trabalhava nesses terços que ele gostava de fazer. Terço dos homens. Tem o Terço das Mulheres, mas eu não sou do Terço das mulheres. Eu sou do Terço dos Homens porque ele era do Terço dos Homens e gostava e dizia que nunca ia separar, não ia nunca deixar só por morte. Então eu ia com ele.

3.4 Explorando os múltiplos significados da memória e da vida das mulheres: espaço, tempo, identidade, religiosidade, valores e organização social

Através de uma análise minuciosa das entrevistas, ao escutar atentamente as vozes da vida que ecoam, ao capturar as emoções resgatadas pela oralidade, e ao observar a expressiva imagem de Dona Nauci Quitéria e Iracema Ribeiro em seus aposentos, assim como absorver as inúmeras informações sobre a vida cotidiana e coletiva que generosamente elas compartilharam, torna-se evidente que as mulheres lavradoras permanecem em constante movimento, deslocando pelo espaço e pelo tempo. Essas mulheres sempre permaneceram ativamente envolvidas

no trabalho e sempre assumiram a responsabilidade pelo bem-estar da família e do lar.

Em essência, elas se tornaram as guardiãs da vida privada, transmitindo-a de geração em geração. As mulheres camponesas moldaram sua identidade primariamente através do trabalho na terra, do cuidado dedicado aos filhos e parentes, e da administração da organização da vida doméstica. Elas desempenham um papel crucial no êxodo rural, já que sua chegada simbolizava a integração e estabelecimento definitivo da família em uma nova localidade, ou em contrapartida, pode até mesmo representar o inverso.

Contudo, é digno de nota que as mulheres camponesas de baixa renda nunca empreendem uma mudança de local sem justificativas sólidas, que vão desde a necessidade de cuidar da família até o compromisso com o trabalho, passando pelo acompanhamento de seus esposos. Conforme a interpretação de Perrot (2019, p. 111), a vida rural é intrinsecamente hierarquizada e o “pilar” central é o casal.

O marido sempre assume a posição de “senhor”, de “dono” e “chefe da casa”, mesmo nas narrativas femininas, como bem pontua a Sra. Ribeiro (2022) durante sua entrevista: “Veja, uma das situações mais difíceis é quando falta o homem da casa. Muitos problemas surgem, mas quando o chefe da casa está ausente, a situação é pior”.

Dentro dessa estrutura hierárquica dos papéis sociais do casal, a mulher assume o papel de administradora do lar, com sua autoridade prevalecendo sobre os filhos e filhas. Além disso, ela também assume a responsabilidade pelo cuidado dos animais menores, como galinhas e porcos, e pelo cultivo de canteiros em seus quintais.

A vida das camponesas é cuidadosamente orquestrada pela família e pelos ritmos do campo, em uma divisão rígida de tarefas, funções e espaços (Perrot, 2019, p. 111). Todas essas atividades, no entanto, quando realizadas por mulheres, são consideradas naturais para o gênero feminino, vistas como uma extensão das responsabilidades domésticas, uma obrigação inata.

Trazer à tona essa rígida realidade dos papéis sociais no contexto da família rural, bem como a invisibilidade dos trabalhos femininos, revela-se de extrema importância. Não se trata de desmerecer a instituição familiar, mas sim de proporcionar uma análise desnaturalizada da realidade, permitindo assim que as camponesas construam relações familiares mais equitativas, onde as desigualdades

entre homens e mulheres sejam eliminadas (Calaça; Almeida; Cordeiro; Silva; Santana; Dantas, 2018, p. 59).

A figura da mulher lavradora representa uma presença incessantemente ativa, cujas lembranças de brincadeiras infantis e de lazer são escassas. Isso é particularmente evidenciado pelas mulheres retratadas neste estudo, que não apenas ingressaram no mundo do trabalho em tenra idade (algumas com apenas dez anos), mas também se casaram precocemente, assumindo rapidamente responsabilidades familiares.

As obrigações delas abrangem uma gama completa de tarefas em propriedades rurais, desde a preparação dos alimentos para os trabalhadores na roça até a administração da casa e os cuidados com os filhos. Como mencionou Nauci, “[...] *a partir da coivara²⁴ a gente fazia na roça*”. Nesse contexto, a distinção fundamental entre os papéis de gênero no trabalho rural é o fator “tempo”. Enquanto as mulheres precisam conciliar as responsabilidades domésticas e familiares com o trabalho no terreno, os homens podem se dedicar mais extensivamente à roça (Calaça; Almeida; Cordeiro; Silva; Santana; Dantas, 2018, p. 64).

Nauci, uma das entrevistadas, afirmou que ingressou no universo laboral da roça aos dez anos, em cooperação com suas irmãs e seu pai. Na família composta por seis mulheres e um homem, todas trabalhavam na terra, exceto a caçula, provavelmente devido à sua idade. A agricultura representava o único meio de sustento da família, e por essa razão, começavam a jornada ao raiar do dia, prosseguindo até que as tarefas fossem concluídas. Nem mesmo a chuva constituía um obstáculo, pois mesmo em meio às matas, elas persistiam no trabalho, com as roupas encharcadas e secando sobre seus corpos resistentes.

[...] o refrigerio que tinha era roça, roça e quebrar coco [...] coco babaçu. Eu quebrei coco demais, quebrei coco demais, desde de dez anos de idade, eu trabalhava de roça, quando nós terminava o serviço da roça ia quebrar coco. chuvia as roupa enxugava no corpo e nós dentro dos mato quebrando coco, viu? (Nauci Prado, Buriticupu, 2022).

²⁴ Coivara ou roça-de-toco ou mesmo pousio é um tipo de sistema de cultivo muito utilizado pelas famílias de pequenos agricultores e constitui uma “tradição milenar da maioria das populações indígenas, sendo assimilada pelas populações remanescente de processos de colonização [...]”. O sistema é baseado na derrubada e queima da vegetação, seguindo-se de um período de cultivo e, após o declínio da fertilidade do solo, um período de pousio para restauração da fertilidade”. (Siminski; Fantini, 2007, p. 690-691 *apud* Seibert, Iriadiani Graciele, 2018, p. 236).

A execução da atividade de quebra do coco-babaçu também estava sob a responsabilidade das mulheres, servindo como um complemento às suas atividades agrícolas e constituindo uma alternativa adicional de sustento de suas famílias. Nesse contexto, a história da senhora Nauci reflete não apenas a faceta da mulher lavradora que sempre foi, mas também a de uma “quebradeira de coco”, desempenhando esse papel desde sua infância até a juventude. Essa parte específica de sua vida foi enfatizada por ela em cinco ocasiões distintas, ressaltando sua importância e influência em sua trajetória.

*[...] quebrar coco
Eu quebrei coco demais
quebrei coco demais
[...] ia quebrar coco
[...] nós dento dos matos quebrando coco [...].*

Durante o processo de trabalhar com a oralidade e subsequentemente como analisar as transcrições, é frequentemente observado a ocorrência de várias repetições de palavras ou frases ao longo da entrevista. No entanto, seria um equívoco considerar essas repetições como simples “redundâncias sem efeito semântico”. Na realidade, tais repetições representam “uma estratégia linguística essencial para a construção de significado” e desempenham um papel crucial na ênfase e na formulação do sentido que a entrevistada deseja colocar (Digiampietri, 2017, p. 75).

Nesse contexto, a frase repetida merece nossa atenção, uma vez que ela nos revela que, para a própria entrevistada, esse trabalho foi fundamental para a sua identidade como mulher da zona rural, trabalhadora, lavradora e, mais amplamente, como uma sujeita histórica. Assim, uma parte significativa de sua vida foi moldada por sua atuação nos babaçuais do interior do Maranhão. Esse trabalho se manifestou de maneira proeminente em sua narrativa e também lançou luz sobre as dificuldades que ela experimentou ao longo da vida.

A atividade de quebrar coco, portanto, simboliza as inúmeras adversidades enfrentadas por Nauci Quitéria e sua família ao longo da vida. A repetição frequente dessa ação na linguagem oral manifesta a “força emocional” (Digiampietri, 2017, p. 76) através da qual a entrevistada organizou o seu discurso. O ato de quebrar coco atribui um significado essencial à sua própria identidade, história e expressão verbal. Isso reflete tanto o saudosismo em relação ao passado quanto a projeção para o

futuro, evidenciando a transformação da vida dela e o fato de que atualmente ela não necessita mais realizar essa tarefa para garantir seu sustento.

Frequentemente, as famílias rurais, especialmente as mulheres, empreendiam jornadas extensas em busca do coco babaçu, seja a pé ou utilizando algum meio de transporte, como o jumento, por exemplo. Saíam de casa ao nascer do sol e retornavam antes do anoitecer. No caso de dona Nauci, mesmo após as atividades, ela ainda encontrava tempo para brincar com suas amigas e irmãs sob “a luz radiante da lua”, numa época em que a eletricidade ainda era desconhecida por sua família, até chegada da hora de descansar.

De acordo com Barbosa (2019, p. 39), há indícios de que, pelo menos desde o final do século XIX, a quebra do coco tem sido realizada de maneira sistemática, consolidando-se, ao lado da agricultura, como uma atividade essencial nas famílias rurais do Maranhão.

Apesar da diversidade de formas pelas quais esse recurso natural tem sido empregado ao longo dos anos e em diferentes contextos, é notável que essa atividade tenha sido predominantemente associada às mulheres, e seu uso e comércio estão intrinsecamente ligados às condições fundamentais da existência humana dessas mulheres, como alimentação, moradia e sustento familiar (Barbosa, 2019, p. 40).

No cenário do campesinato maranhense, particularmente entre as mulheres, uma proporção considerável delas passou dezenas de anos quebrando coco babaçu para garantir sua sobrevivência, lado a lado com suas irmãs, tias, mães, vizinhas e amigas, tal como exemplificado pelas mulheres abordadas aqui.

De acordo com a mesma autora, o aumento do valor do babaçu como um bem de ascensão econômica no mercado a partir do século XX trouxe consigo “[...] uma obliteração simbólica e prática dos sujeitos relacionados à extração do babaçu” (Barbosa, 2019, p. 41).

É provável que a ausência dos sujeitos diretamente envolvidos com a coleta e quebra do babaçu nas fontes oficiais do estado do Maranhão se remeta, de início, à associação da quebra do coco a uma economia de subsistência e, ao mesmo tempo, à sua naturalização como trabalho feminino, portanto doméstico e desprovido de importância econômica (Barbosa, 2019, p. 41).

Apesar da persistente invisibilidade histórica do trabalho feminino nos babaçuais, dona Nauci não apenas insistiu em destacar sua significância em sua própria vida e na vida de sua família, mas também revelou seu pertencimento a um

grupo que tem sido profundamente silenciado na narrativa histórica do Maranhão, embora seja de fundamental importância para o desenvolvimento socioeconômico do estado.

As lembranças das condições iniciais, quando “tudo era mata”, também aparece repetidamente nas vozes das entrevistadas, manifestando-se através de frases como:

Era mata dum lado e mata do outro [...]
A mata era assim ditrás de casa e na frente era a mata também [...]
A mata era braba, por aqui não tinha nada, só mata pura [...]
[...] derrubando mata.
Mata braba [...]
Tinha muita madeira, logo era mata [...]

Essas repetições não são meras coincidências; elas podem nos fornecer informações valiosas sobre as características geográficas da região buriticupuense, bem como sobre seu processo de povoamento, industrialização e urbanização. Elas também lançam luz sobre a expansão da fronteira agrícola e o desmatamento associado a essa expansão.

Nesse contexto, as expressões “mata braba” e “derrubando mata” remetem não apenas à falta de infraestrutura da região, mas também ao processo problemático de construção das primeiras estradas e moradias para as famílias. A frase “aqui não tinha nada, só mata pura” revela as privações e dificuldades sociais enfrentadas por essas pessoas, tanto no momento presente quanto nas memórias de seu passado (Fontes, 2017, p. 97).

Segundo Fontes (2017, p. 96), essa ideia, presente nos depoimentos, é profundamente influenciada pela comparação com a situação atual da cidade, que está densamente povoada e urbanizada e não possui praticamente nenhuma área verde restante.

Portanto, essa descrição de uma floresta densa por todos os lados evidencia a extrema pobreza dos primeiros habitantes de Buriticupu, a ausência de infraestrutura adequada e a formação de um cenário de carências e negação de direitos. Além disso, reforça a imagem de isolamento da região em relação ao restante do estado, devido às longas distâncias e à dificuldade de transporte devido às florestas densas.

Contudo, o isolamento populacional teve um papel crucial na criação de um sentimento de pertencimento a uma comunidade específica, baseado em uma

identidade compartilhada. Expressões como “*aqui era a colonização do governo*” e “*aqui estava se formando uma colonização*” enfatizavam que essas famílias não se percebiam apenas como simples trabalhadores rurais, mas sim como colonos e colonas envolvidos em um projeto de colonização implementado pelo governo.

A trajetória de vida dessas mulheres, mesmo antes de sua chegada a Buriticupu, nos revela um cenário de luta constante pela sobrevivência, que de certa forma constituiu a própria essência do meio rural brasileiro e suas profundas desigualdades. Dona Nauci nos relatou que chegou a Açailândia em busca de trabalho para o marido, sem sequer ter um lugar para se hospedar, carregando apenas “*duas malas velhas e um bebê nos braços*”.

Elas vislumbraram em Buriticupu e no Projeto de Colonização mais do que uma mera esperança; mas uma promessa de adquirir um pedaço de terra própria. Essa oportunidade representava a chance de reconstruir suas vidas e almejar um futuro que fosse menos doloroso, permitindo-lhes sua reintegração social no mundo.

Na [A]çailândia, a gente não podia ficar lá. A gente não tinha uma casa, a gente não podia comprar uma casa. E aí como a gente ia ficar? Aqui eles dizia que ia ganhar terra, a gente ia ganhar casa, viu? Aí a gente escutava aquelas vantagi [vantagens] e a gente andava atrás, né? [...] (Nauci Prado, Buriticupu, 2022).

Portanto, as terras de Buriticupu simbolizavam um anseio de longa data, um sonho que acompanhava cada etapa da vida. Era mais do que um mero pedaço de chão; representavam trabalho, lar, subsistência e sinalizavam o término de uma jornada extensa e uma garantia para as gerações futuras (Medeiros Júnior, 2010, p. 156). Esse caminho teve início na cidade natal de dona Nauci, Pio XII, passando por localidades como Bacabal, Grajaú, Porto Franco, Imperatriz, Açailândia e, por fim, Buriticupu.

Por outro lado, a história da Sra. Iracema começou em Pindaré-Mirim e atravessou o povoado Floresta, em Santa Luzia. Impulsionados pela notícia das terras de Buriticupu, ela e seu marido conseguiram o cadastro e migraram para a região. Com o tempo, um sentimento de pertencimento a esse lugar foi se enraizando, como recorda a Sra. Iracema: “*aqui que eu já estou acostumada, onde é meu patrimônio*”.

Dona Nauci também compartilha desse sentimento de pertença: “*Aqueles que partiram, onde quer que estejam, devem estar bem, se ainda estiverem vivos, não*

é? E nós ainda estamos aqui até hoje”. Afirmando que cada passo da jornada valeu a pena para chegar a este ponto e viver sobre essas terras.

Uma nova identidade foi forjada por e para elas; agora eram residentes de Buriticupu, mulheres pioneiras no Projeto de Colonização e esposas dos primeiros colonos. Esse processo de transformação ocorreu por meio da “desvinculação do senso de pertencimento” a locais prévios pelos quais passaram (Medeiros Júnior, 2010, p. 160). Ao lembrarem-se do passado, às vezes com nostalgia e distância, elas evocam uma época de privações, extrema pobreza, um período em que a posse da terra lhes foi negada, o seu patrimônio.

Elas têm plena consciência de sua posição como as primeiras habitantes do município, testemunhas de todas as mudanças desde o início do Projeto de Colonização. Quando chegou à região, Buriticupu era um povoado remoto, com as primeiras casas em construção e estradas ainda em desenvolvimento. “*Quando viemos para cá, não havia estradas, não havia nada*”, relembra a Sra. Iracema Ribeiro.

Dona Nauci também compartilha as memórias da rotina nos primeiros anos da implementação do projeto de colonização.

E aqui não tinha recurso de nada, não tinha farmácia, não tinha nada [...] E zuada de trator, fazendo a gente ficar surdo, derrubando mata pra bando de cá, assim por detrás da casa da gente. Os trator desmatando que era pra fazer rua, sabe? Fazer justamente essas rua que hoje tem aqui. [...] Aí desmataram pra cá pra cá pra fazer essa rua. Dessa rua aqui, fizeram outro desmatamento pra fazer outra rua pracolá. E zuada de trator era direto. Eles dismatavam e tocava fogo. Ainda tocava fogo. A gente até ia juntar carvão pra cozinhar. (Nauci Prado, Buriticupu, 2022).

Neste trecho, Nauci reflete sobre sua experiência em relação ao ambiente onde vivia, destacando algumas questões ambientais e de infraestrutura na região de Buriticupu. Nauci menciona a ausência de recursos básicos na região, como farmácias, indicando o isolamento da região e as carências de serviços essenciais. A menção ao carvão coletado para cozinhar indica que, em meio às mudanças ambientais, as pessoas na região adaptaram suas práticas diárias para lidar com a escassez de recursos.

A alusão ao ruído incessante de tratores e à derrubada de árvores para a construção de ruas evoca a familiaridade com o desconforto experimentado pelas populações indígenas. Elas também enfrentaram a perturbação causada pelo uso

frequente de tratores na derrubada da floresta na área, travando uma batalha para interromper essa prática prejudicial ao meio ambiente e às suas comunidades.

A jornada em direção às terras de Buriticupu sempre esteve permeada por emoções. Escapando de um passado opressivo, essas mulheres ansiavam por um refúgio onde pudessem reestruturar seus princípios, reunir suas famílias e forjar uma nova identidade, redefinindo até mesmo a percepção que tinham de si mesmas. Conforme expresso por Medeiros Júnior (2010, p. 162).

Tratava-se, dessa forma, de uma caminhada rumo ao autoconhecimento, à afirmação de uma identidade legítima, própria, que significasse o estabelecimento de princípios pertinentes aos seus interesses particulares. Consequentemente, eles perseguiram a construção de um novo contexto para suas vidas, na tentativa de romper o isolamento, o anonimato e o abandono, procurando situar-se em seus lugares próprios.

Na trajetória da vida, em busca de horizontes mais estáveis, essas mulheres carregavam seus filhos nos braços, literalmente. Tanto dona Nauci quanto a Sra. Iracema chegaram à região com crianças pequenas, como recorda Nauci Prado em suas palavras: *“Meu filho ainda não tinha nem um ano, tinha apenas três meses”*. Iracema lamenta a perda de um de seus filhos, relatando que *“um pequenino faleceu aqui também, com apenas seis meses, de desidratação”*. Ambas enfrentaram a perda de filhos gêmeos, mas Nauci os perdeu devido à falta de recursos públicos na região. Dona Iracema, por sua vez, sempre levava suas filhas gêmeas consigo para o trabalho no campo, acomodando-as em um jumentinho, uma de cada lado, e seguia a jornada a pé até seu roçado.

A partir de seus relatos, fica evidente que a taxa de mortalidade infantil era alta em Buriticupu, refletindo uma situação que também era comum em todo o país durante a década de 1970. Tanto Iracema quanto Nauci vivenciaram a dor de perder filhos pequenos e ambos apontam a carência de recursos básicos na região, como acesso à água potável e medicamentos, como fatores determinantes para essas perdas. Nauci Prado desabafa sobre essa situação: *“Eu tive um casal de meninos, e eles adoeceram. Aqui não havia recurso de nada. Eles faleceram aqui mesmo. Sofreram com aquela diarreia, desgraçou! Aqui não tinha recurso, não tinha farmácia, nada. Aí morreram, né?”*.

Nesse contexto, a alta mortalidade infantil se apresenta como um indicador do subdesenvolvimento do próprio país, especialmente nas áreas rurais. No entanto, o tamanho das famílias camponesas geralmente é considerável; a perda de um filho

ou filha ainda em tenra idade era encarada como uma trágica fatalidade por essas mulheres. Os filhos representavam sua herança social, validando, de certa forma, sua função social no mundo e no seio familiar por meio de sua capacidade de reprodução.

A maternidade, como afirmado por Perrot (2019, p. 68-69), é um ponto crucial para as mulheres em geral e, portanto, também se configura como um pilar da sociedade e da força dos Estados. Para as mulheres camponesas, a maternidade aparece como um traço fundamental de sua identidade, simbolizando sua função social dentro da família. O nascimento de um filho não era apenas um momento efêmero, mas sim um estado que perduraria ao longo da vida.

Nauci enfrentou uma mãe biológica, que vivia em condições de extrema pobreza (*“filho de uma mulher que morava aí no meio do mato”*), para adotar uma criança em situação precária. Segundo ela, a mãe da criança não tinha interesse nem recursos para cuidar do filho. *“Ela não tinha condições de comprar nenhum remédio para dar a ele. Ele estava muito debilitado... só pele e ossos”*. Nauci e seu marido, sensibilizados pela alarmante condição da criança, suplicaram à mãe e à avó que lhes entregasse o menino, mesmo que fosse para fornecer apenas um enterro digno.

A quantidade numerosa de filhos de ambas as mulheres e a adoção de outras crianças reforçam o fato de que a maternidade era um alicerce central em suas vidas. Ser mãe e cuidar dos filhos era considerado seu papel “natural” na família e na sociedade, uma tarefa que abraçavam com orgulho. Demonstaram satisfação pelo progresso alcançado por seus filhos: *“Hoje ele é até caminhoneiro. Ele passa a maior parte do tempo na estrada, viajando pelo mundo todo”*. (Nauci Prado). Iracema também destaca: *“Tenho quatro filhas que se tornaram professoras. [...] Uma se formou em história e outra, parece que, em Letras”*.

Quanto à vida cotidiana, tanto delas quanto do povoado emergente, suas narrativas oferecem informações ricas e minuciosas. Desde sua chegada à região até o transporte utilizado, os pertences materiais que possuíam, a vida no campo, a caça, a distribuição de terras, as características das moradias, o desmatamento, a presença de autoridades públicas, as doenças, as igrejas e as superações de dificuldades — todos esses aspectos são examinados em detalhes. Mesmo o sentimento de melancolia ao ouvirem o canto dos pássaros ao entardecer é expresso em suas palavras.

A questão da escassez de água potável, por exemplo, ecoou constantemente em suas narrativas, tanto no passado quanto no presente. É crucial enfatizar, em primeiro lugar, que a tarefa de buscar água era frequentemente realizada pelas mulheres, que carregavam latas d'água sobre suas cabeças, como lembrou Dona Iracema. Essa imagem é uma cena comum nas áreas rurais do Brasil, mas lamentavelmente nunca foi reconhecida como um trabalho produtivo, muito menos valorizado como tal.

A carência de água é, em essência, um reflexo da ausência de políticas públicas adequadas para as comunidades rurais, sendo o Estado o principal responsável por essa situação. Sua ineficácia em gerenciar as necessidades fundamentais da população, em um Projeto de colonização concebido pelo próprio governo, como o acesso a água de qualidade e em quantidade suficiente para todos, resultou na morte de dezenas de crianças, incluindo os filhos das entrevistadas.

É relevante também considerar o esforço significativo envolvido na busca por água, uma vez que as mulheres precisavam percorrer longas distâncias até o local, frequentemente várias vezes ao dia. Isso acarretava um desgaste físico considerável.

Contudo, a busca por água também se tornou um momento de interação entre as mulheres e uma oportunidade para se encontrarem com outras mulheres. Como dona Nauci relatou: *“Quando o poço da CAEMA foi instalado, começamos a buscar água lá na CAEMA, e assim conhecíamos também as outras mulheres, era desse jeito”*.

Além da falta de água, destacada por dona Iracema como a principal dificuldade enfrentada na época, a mesma indagação foi feita para dona Nauci, e ela nos revelou uma perspectiva diferente que lançou luz sobre outro grave problema na região: a malária.

Teve muita malária quando cheguei aqui, muita mesmo. Só vivia com febre, cuidava desse minino pequeno, aquela febre de malária. Aqui era mata braba, a gente vinha todo mundo vacinado, mas quando chegava aqui, ela dizia: “Tô aqui”. Eu peguei muito remédi pra malária, antes era aqueles comprimidos véi de Araren. Amargava, amargava que Ave Maria! E eu tive muita malária depois que cheguei aqui. A dificuldade tudo era assim, sabe? Mas a gente sempre com esperança de vencer, né? (Nauci Prado, Buriticupu, 2022).

A malária emergiu como um grave problema de saúde pública no estado, particularmente no crescente povoado de Buriticupu, que carecia de infraestrutura adequada para o enfrentamento e controle da doença.

Um estudo minucioso, elaborado pelo doutor Antônio Rafael Silva em sua obra sobre a colonização de Buriticupu²⁵, quando ele ainda era estudante de mestrado e esteve na região coletando informações sobre a enfermidade para sua dissertação, tratou que a incidência da infecção era significativa e evoluiu, provocando a morte de inúmeras crianças e jovens, corroborando as observações de dona Nauci.

As lembranças de Nauci sobre a doença são dolorosas e evidenciam a ausência de políticas públicas no povoado. Ela relata que tanto ela quanto seu filho foram acometidos pela doença, e a falta de medicamentos adequados para o tratamento foi notável. A febre era intensa, a vegetação era densa, a doença persistia, enquanto os recursos médicos rareavam, criando um cenário sombrio de negligência e isolamento. No entanto, o que realmente impressiona é a conclusão a que ela chega: *“Mas sempre mantivemos a esperança de superar”*. Dona Iracema, em outro momento, expressa algo semelhante: *“Como eu digo foi sofrido, mas foi bom. Criei meus filhos, trouxe fartura pra dentro de casa”*.

De fato, para dona Nauci e dona Iracema, as circunstâncias tangíveis e materiais poderiam provocar o desespero, o temor e até mesmo a fatalidade. No entanto, suas atitudes diferem. O sentimento alimentado pelo anseio por terras livres para trabalhar se manifestava na esperança concreta que ambas nutriam para o seu próprio futuro e de seus filhos e filhas. Essa esperança, que nutriu suas lutas, impelia-as com força e coragem. Naquele contexto, também se concretizava na tão almejada reintegração social e na oportunidade de construir um novo espaço habitacional e uma nova identidade.

As mulheres do campo também enfrentam a crueldade da violência, que pode ser tanto física quanto psicológica ou patrimonial. Essa realidade implacável foi vivenciada em primeira mão por dona Iracema, que nos contou detalhes das

²⁵ Para saber mais detalhes sobre o assunto ver: SILVA, Antonio Rafael da. **A colonização agrícola de Buriticupu**: a história contada por quem viveu. São Luís: EDUFMA, 2015. O autor explica minuciosamente os detalhes da infecção pela doença, detalha os tratamentos empregados e descreve as características da população assistida, mencionando também as vítimas. As nossas entrevistadas guardam lembranças afetuosas do autor do livro. Elas afirmaram que ele ainda as visita e que os laços de amizade perduram. O autor atualmente reside em São Luís, é um professor aposentado do curso de medicina da UFMA e, no ano de 2015, o mesmo foi agraciado com o título de cidadão buriticupense, coincidindo com a publicação de sua obra sobre a região.

perseguições que suportou após o falecimento de seu primeiro marido. Muitas pessoas se recusaram a aceitar que ela, mulher e negra, poderia ser a dona legítima e possuir suas terras.

Muita persiguição depois que ele faleceu pra tomarem a minha terra. Perseguição demais de entupirem até o caminho. Esse aí via. Eu ia com ele (filho) no jumentin, subir uma ladeira aculá, chegava lá perto da ladeira, oia, [...] tudo entupido a roça, o camim pra a gente ir pra roça. Perversidade. [...] Botaram fogo no meu barraco. Cheguei um dia com a panela de arroz. [...] E aqui de feijão, ó, que eu mandava roçar. Dessa tribulação toda, foi depois que que ele morreu (Iracema Ribeiro, Buriticupu, 2022).

Dona Iracema possui uma percepção clara de que toda a violência que sofreu naquele contexto ocorreu após a partida de seu marido. A partir desse ponto, ela assumiu o papel de protagonista na luta pela terra e tornou-se a figura central nas decisões relacionadas a ela. Diante disso, alguns não conseguiram tolerar sua persistência em continuar lutando pela própria sobrevivência. Eles incendiaram seu barraco, bloquearam seu acesso ao lote, a perseguiram pelo trajeto, e até roubaram uma porção de sua terra.

Uma série de estratégias de violência e controle foram empregadas contra ela e sua propriedade. Diariamente, ela convivia com o medo e a consciência de ser uma mulher viúva, com filhos pequenos, desamparada, dependendo apenas de si mesma. Em meio a esse contexto desafiador, dona Iracema se reinventava constantemente, resistindo “no território do adversário”, repetindo o mesmo caminho todos os dias entre sua casa e seu pedaço de terra. Era uma declaração silenciosa, mas contundente: *“Essa terra me pertence por direito, e vou lutar para que continue assim”*.

Dona Iracema nos mostra que ninguém sofre passivamente a injustiça, e apesar dos esforços para normalizá-la, não há garantia de que a vítima se submeterá. Sua resposta, mesmo que por vezes contida (como confrontar um homem que a perseguia no caminho, seguir em frente na trilha para sua plantação apesar das armadilhas), reflete seu “[...] desejo de interromper a cultura resignada diante da violência de gênero” (Rovai; Branco, 2017, p. 162).

Iracema transformou sua dor, decorrente da perda de seu marido, em uma batalha e mobilizou-se na busca de seus direitos. Suas ações afirmam o que Michel de Certeau (2021, p. 40) identificou como “artes de fazer dos fracos”, em que indivíduos comuns, considerados passivos e subjugados pela dominação, subvertem (às vezes radicalmente) a cultura dominante de acordo com seus próprios

interesses. Por meio de procedimentos populares (também ‘pequenos’ e cotidianos), eles jogam com os mecanismos de disciplina e do poder e não se conformam a eles, a não ser para modificá-los.

Um ponto adicional de interesse para aprofundar a discussão sobre o reconhecimento das mulheres camponesas na história agrária do Maranhão e da América Latina é o debate sobre o reconhecimento de sua cor e sua auto identificação.

Nesse sentido, a mulher do campo encontra-se imersa em questões de classe, gênero e raça, todas extremamente complexas e que representam grande parte das adversidades que enfrentam. Isso é evidente, dado que as mulheres rurais apresentaram os piores índices de educação, acesso à saúde, transporte, lazer e cultura (Calaça; Almeida; Cordeiro; Silva; Santana; Dantas, 2018, p. 58).

Tanto a classe social quanto o gênero e a raça são fenômenos históricos, moldados por aspectos econômicos e culturais próprios. As mulheres lavradoras são, acima de tudo, parte da classe trabalhadora e, portanto, vivenciam relações e experiências comuns, articulando-se em torno de uma identidade que representa seus interesses coletivos (Thompson, 2021, p. 10).

As relações pela classe social precisam estar “sempre encarnadas em pessoas e contextos reais”. De acordo com Thompson (2021, p. 12), “[...] a classe é definida pelos indivíduos enquanto vive sua própria história e, no final das contas, essa é sua única definição”. Assim, à medida que homens e mulheres reais, trabalhadoras e trabalhadores do campo, vivenciam suas lutas diárias, estão construindo uma história da classe trabalhadora, com todas as suas nuances e diversidades.

Portanto, a luta de classes para as mulheres camponesas é entrelaçada com outros fatores, incluindo o próprio espaço/território em que vivem e as condições materiais e específicas da vida rural e da batalha pela terra.

O registro da experiência feminina no campo em uma sociedade marcada por desigualdades de gênero, fundamentada no sistema de exploração de mão de obra, que persiste até mesmo no âmbito familiar, também é um registro racial. Quando questionadas sobre sua “cor”, dentre as três opções oferecidas (negra, branca ou parda), elas acrescentaram uma quarta denominação e responderam enfaticamente “morena”.

O termo “morena” guarda uma ligação direta com a luta da classe trabalhadora e com a identidade camponesa. Nossas entrevistadas, cujas idades variam entre 70 e 80 anos, pertencem à primeira metade do século XX, época em que a expressão “negra” ou “preta” muitas vezes carregava conotações pejorativas (Weimer, 2013)

De maneira alguma isso implica em negar sua cor de pele ou denota uma falta de consciência, ainda não alcançada por sua geração ou se trata de uma suposta busca por “embranquecimento”. Pelo contrário, a politização da designação “negro/preta” no Brasil é um fenômeno relativamente recente, tendo origem em meados da década de 1980. Nesse contexto, é compreensível que as gerações mais antigas ainda recorram à autodenominação “morena/moreno” como conceito de sua identificação pessoal (Weimer, 2013, p. 411).

Refletindo o espírito de sua época, essas mulheres compreendem “moreno” como uma representação de coletividade, referindo-se a pessoas não brancas. No entanto, o termo “negro” remete ao “passado escravista”, a condições de trabalho degradantes e à falta de acesso a direitos. Isso indica que, para elas, ainda existe uma associação paralela entre “negro” e “escravo” (Weimer, 2013, p. 417).

Talvez por terem enfrentado situações de racismo ainda mais intensos do que a geração subsequente, o termo “negra” evoca lembranças do passado colonial de escravidão e trabalho forçado. Nesse sentido, “morena” assume um significado mais profundo, representando não apenas uma descrição de cor, mas uma dimensão mais ampla de identificação com uma coletividade pós-abolição (Weimer, 2013, p. 416-418).

O uso do termo “morena” como autoatribuição reflete um complexo processo histórico que envolve tanto dimensões sócio-raciais quanto geracionais. Isso demonstra que a cor é dinâmica e “simboliza mais do que a tonalidade da pele”. Seguindo a hipótese de Weimer (2013, p. 416), “[...] foi a autopercepção como ‘morenos’ que permitiu o florescimento da identidade negra”.

Outro aspecto fundamental na vida cotidiana dos atores sociais envolvidos no processo de povoamento de Buriticupu, destacado também por dona Nauci e Iracema, é a importância da escola e do processo de educação para a população local, incluindo crianças, jovens e adultos.

De acordo com seus relatos, a escola foi erguida no primeiro ano após a chegada das famílias e começou a funcionar no ano seguinte. Seu público era

composto por crianças, jovens e adultos. Nauci menciona a vinda de professores de outras regiões para lecionar. Por outro lado, Iracema relata que uma amiga dela (também pioneira) e até mesmo sua própria filha ministrava aulas na escola. Dessa forma, fica evidente que tanto professores de fora quanto locais estavam envolvidos no processo educacional.

O nome da escola era João-de-Barro, cuja construção foi baseada no material de barro. Tanto a iniciativa quanto a mão de obra para sua edificação foram fornecidas pelos lavradores. Dona Nauci recorda: “*Era uma casa até grande de barro*”. No entanto, a escola teve um trágico fim, não resistiu a uma chuva intensa e desabou, evidenciando mais uma vez a ausência de apoio estatal para o povoado.

Nossas entrevistadas tiveram acesso limitado à educação. Dona Nauci menciona que só sabia assinar o próprio nome, enquanto dona Iracema frequentou até a sétima série. Acreditamos que essa realidade era compartilhada por muitas famílias na região, dada a desigualdade histórica imposta às populações mais pobres. A escassa educação era uma característica comum entre eles. Isso torna a construção da escola ainda mais intrigante para análise.

Acreditamos que as famílias que migraram para Buriticupu foram motivadas principalmente pela perspectiva de acesso à terra, um legado para as gerações futuras. No entanto, observamos que o direito à terra estava intrinsecamente ligado ao direito à educação de qualidade.

A escola construída por eles era o espaço no qual seus filhos pudessem ter acesso a algo que eles mesmos não tiveram. A escola ilustra também o interesse das famílias em aprender a ler e escrever, mesmo que apenas para assinar seus próprios nomes. Ler e escrever eram habilidades fundamentais para aqueles que não tiveram acesso à educação formal. A capacidade de assinar o próprio nome simbolizava autonomia, abrindo possibilidades de conquistar novos espaços no mercado de trabalho e na sociedade.

O acesso à educação representava a conquista árdua de um direito negado por séculos. Era um fator de estabilidade e arraigamento à terra, bem como de integração social, busca por melhorias e contribuição para a construção de uma identidade camponesa no Brasil.

Os significados subjacentes à construção de uma escola por pessoas com pouco ou nenhum acesso à educação são diversos e complexos. Para as famílias camponesas, no entanto, a escola representava sobretudo uma ferramenta de

resistência para garantir seus direitos, além de uma instituição na qual podia depositar suas esperanças e consolidar o projeto iniciado pela conquista da terra (Medeiros Júnior, 2010, p. 167-168).

Portanto, a escola estava intrinsecamente entrelaçada com a construção do cotidiano dessas famílias, na luta contra desigualdades, na preservação de seus costumes e cultura, assim como na construção de um futuro diferente e mais promissor para as futuras gerações.

As memórias delas sobre a fundação e desenvolvimento de Buriticupu desempenham um papel crucial. Elas lembram com detalhes a devastação da floresta para erguer as primeiras casas, evocando o ruído constante dos tratores derrubando árvores. Também lembram que a mão de obra dos colonos foi empregada na construção das primeiras moradias e abrigos.

Essas lembranças são ricas em detalhes e carregadas de sensibilidade. Muitas delas foram corroboradas pela imprensa local, que divulgou imagens do povoado nascente, como fotos das primeiras casas, dos alojamentos e da derrubada das matas, entre outras.

De acordo com suas memórias, as primeiras casas eram construídas com toras de madeira, como descrito Nauci Prado, em suas palavras: *“Era feita de toros, a madeira era toda, assim ó, encaixadinha, viu? Aqui era a sala, ali era o quarto”*. Todas tinham o mesmo tamanho.

Dona Nauci expressou seu fascínio pela maneira como as madeiras eram encaixadas na construção dessas casas de toros, e ela tinha o desejo de ter uma câmera fotográfica para registrar aquelas casas e compartilhar com quem se interessasse. Porém, devido à falta de recursos, essa aspiração não pôde ser realizada.

No entanto, as fotos dessas casas foram amplamente divulgadas pela imprensa local como parte da propaganda do Projeto de Colonização. Abaixo, apresentamos um exemplo.

Imagem 4 – Casas de Toro, Buriticupu - MA



Fonte: O IMPARCIAL (setembro, 1973). Acervo Público da Biblioteca Benedito Leite. São Luís, 2022.

As casas eram todas construídas com madeira, tanto as paredes quanto o teto, evidenciando a abundância desse material na região. As casas de toros foram distribuídas em grupos de dez para as primeiras famílias. No entanto, essa distribuição limitou-se ao início do projeto; meses depois, as construções cessaram e as famílias que chegavam precisavam erguer suas próprias moradias.

De acordo com dona Iracema, os colonos se reuniram e saíram para colher a madeira para construir as casas de cavaco. Isso deixa claro que a mão de obra dos colonos foi amplamente explorada em todas as fases e empreendimentos do Projeto de Colonização, sem qualquer compensação financeira.

Também dispomos de imagens que retratam os primeiros alojamentos construídos. Esses alojamentos serviam de abrigo para famílias que ainda não haviam construído suas casas. De acordo com o fornecido pelas entrevistas, alguns alojamentos eram compartilhados por várias famílias. Nas palavras da Sra. Nauci: *“Eles dividiam com palha no meio, uma família aqui neste quarto, outra ali naquele quarto; era isso o alojamento”*. Esses abrigos eram cobertos com palha de coco ou lonas. Conforme ilustrado na imagem abaixo.

Imagem 5 – Alojamentos do Projeto Pioneiro de Colonização, Buriticupu -MA



Fonte: O IMPARCIAL (setembro, 1973). Acervo Público da Biblioteca Benedito Leite. São Luís, 2022.

Na imagem, confirmamos os relatos prestados por dona Iracema e dona Nauci. Observamos um alojamento coberto de palha, cujas paredes parecem ser do mesmo material. Diante do alojamento, vemos uma possível família numerosa posando para a foto, com um grande número de crianças (um total de onze). Duas mulheres adultas estão presentes, parecendo ser as mães das crianças, embora essa informação seja difícil de confirmar. Curiosamente, na foto não identificamos nenhum homem adulto, mas sim duas mulheres, uma das quais segurando um bebê no colo.

Logo abaixo da referida imagem, encontramos a descrição da imprensa sobre os alojamentos. Alega-se que essas estruturas provisórias foram construídas para “ganhar tempo” enquanto as casas permanentes não estavam prontas, com o objetivo de agilizar o assentamento das novas famílias. Afirma-se que esses

alojamentos dispunham de condições excelentes de saneamento básico, visando garantir o abastecimento próprio em um prazo relativamente curto.

Essa imagem revela aspectos do cotidiano das famílias que migraram para Buriticupu, destacando a complexidade das questões raciais e de gênero, bem como o papel e protagonismo feminino na busca pelo direito à terra.

Contudo, essa imagem apresenta uma visão otimista, mas distorcida, da realidade enfrentada pelas primeiras famílias migrantes. As condições, segundo a literatura histórica de Buriticupu e os relatos das entrevistadas, não correspondiam ao que chamavam de “melhores condições possíveis”. Na verdade, faltavam-lhes garantias básicas, como acesso à água, segurança, cuidados de saúde e terras suficientes para sustentar as famílias. Isso resultou na desistência de muitas famílias do projeto, como compartilhado pelas entrevistas.

Nesse contexto, a experiência e a memória pessoal dessas mulheres no Projeto de Colonização evidenciam, na verdade, um contexto mais amplo de significados compartilhados por toda uma coletividade. Elas representam o que Ricoeur (2007, p. 139-142) chamou de “sujeitos históricos coletivos” e expressam uma “memória compartilhada”, que não se restringe apenas às suas ações individuais, mas também engloba outros indivíduos que coexistiam no mesmo tempo e espaço, além da própria história do município.

Concluindo, ainda há muitos assuntos a serem explorados nas narrativas desenvolvidas até o momento sobre Buriticupu. No entanto, buscamos compreender as categorias consideradas mais relevantes, tanto para a experiência singular de dona Nauci e dona Iracema, quanto para uma reinterpretação da história de Buriticupu a partir da perspectiva e cronologia feminina.

No próximo capítulo, abordaremos a Fazenda Terra Bela e a análise que as mulheres fazem de sua ocupação e povoamento, relacionando-a com a emergência do Assentamento naquele contexto para as famílias que chegaram sem registro no projeto.

4 “A MENINA DOS OLHOS DOS TRABALHADORES”: retomada, ocupação e territorialização do Assentamento Terra Bela

Neste capítulo, examinaremos de maneira aprofundada a ascensão do Assentamento/Acampamento Terra Bela, uma conquista dos trabalhadores rurais em junho de 1988 e posteriormente regularizado pelo INCRA em 1995. Um latifúndio particular localizado às margens da BR-222 que foi ocupado por homens e mulheres que migraram para a região em busca de terra, seduzidos pelo discurso da imprensa sobre o Projeto Pioneiro de Colonização.

No entanto, ao chegarem à região, depararam-se com terras férteis já ocupadas por grandes latifúndios improdutivos, gerando um cenário em que muitas famílias ficaram desprovidas de terras demarcadas. Essas famílias se viram obrigadas a viver em territórios alheios ou a se estabelecer nos arredores dos latifúndios, sem a legalização estatal.

Com o passar dos dias, mais famílias se estabeleceram na localidade, muitos dos quais compartilharam laços próximos, seja por residirem nas mesmas áreas ou serem parentes. No entanto, à medida que a população crescia, as demarcações de terra tornam-se cada vez mais escassas, apesar da abundância do recurso.

A presença de latifúndios improdutivos circundando a região, a temática da Reforma Agrária em evidência, promessas de governos não cumpridas, pessoas ligadas ao governo do Estado e a COMARCO se beneficiando da grilagem de terras, além da presença de líderes camponeses com histórias de lutas pela terra e proximidade com o movimento dos sem-terra, tudo isso contribuiu para um clima de tensão social inevitável, culminando na ocupação da Fazenda Terra Bela.

Nesta seção, investigaremos minuciosamente a formação desse assentamento, destacando a realidade dura e violenta subjacente à criação de assentamentos rurais no Brasil, sendo a Terra Bela apenas um dentre vários exemplos disseminados pelo território rural e urbano do país.

Abordaremos as características gerais do Assentamento Terra Bela, os atores sociais envolvidos no processo de ocupação, os líderes e os mediadores do conflito, como a Igreja Católica, a universidade pública e o CENTRU.

Em resumo, a análise deste tema sugere que a formação de assentamentos rurais no Brasil é um processo complexo e frequentemente marcado pela violência. No entanto, destaca também a diversidade de atores sociais envolvidos, a notável presença feminina e a importância da mediação de conflitos para alcançar soluções

justas. Tudo isso ressalta a necessidade de políticas e ações que promovam a justiça social e os direitos humanos no contexto dos assentamentos rurais brasileiros.

4.1 A questão agrária brasileira: a formação dos assentamentos rurais no país

A problemática agrária no Brasil e na América Latina está intrincada com questões históricas de longa duração, cuja estrutura ainda se enraíza na concentração de vastas extensões de terra nas mãos de poucos. O desafio da concentração fundiária brasileira evidencia que desde o período colonial, uma elite agrária estabeleceu vários latifúndios pelo país, mantendo uma ideologia arraigada que persiste: uma mentalidade escravocrata, concentradora e improdutiva.

Guiada pela política de integração e segurança nacional durante as décadas de 1970 e 1980, a questão agrária brasileira focou-se na implementação de projetos de “abertura” das fronteiras da expansão agrícola. Isso se baseava em políticas de ocupação territorial mediante incentivos fiscais para empresas agropecuárias.

No cenário globalizado e profundamente capitalista, onde as relações entre indivíduos são moldadas profundamente pelas categorias exploração, salário e trabalho, a formação de assentamentos rurais se destaca como uma contraposição e uma resposta ao modelo capitalista de produção, enraizado no agronegócio exportador e na exploração da mão de obra (Botton; Benck, 2016, p. 10).

Mendonça (2019, p. 22-26) cunhou o termo *continuum colonial* para descrever a prática de expropriação e exploração por meio do controle do espaço, da população e dos recursos. Esse fenômeno, segundo o autor, somente pode ser compreendido ao analisar a continuidade histórica. Territórios perpetuamente em conflito e disputa devido à interação entre o Capital e o Estado resultam em deslocamentos compulsórios de comunidades tradicionais, muitas vezes de ancestralidade indígena ou africana, além de outras empobrecidas econômica e politicamente. Isso leva à exploração de seus recursos e conhecimentos tradicionais, em uma dinâmica perpetuada por uma “elite herdeira colonial”.

Nesse contexto, os deslocamentos compulsórios de comunidades e a execução de projetos de colonização, almejando o desenvolvimento e o tão desejado progresso, são legados coloniais perpetuados pelas elites

contemporâneas, herdeiras de seus antecessores colonizadores (Mendonça, 2019, p. 26).

Nesse contexto, o autor chega à sua hipótese central de que o que experimentamos e reconhecemos como modernidade é, na verdade, uma extensão contínua do projeto de colonialidade, uma perspectiva que ainda está em andamento no presente, tendo como seu alicerce fundamental o respaldo do Estado. Isso fundamenta a inversão conceitual da modernidade para a colonialidade e, conseqüentemente, estabelece um *continuum colonial* como a base primordial das expropriações e explorações territoriais, aumentando assim os conflitos em torno da luta pela terra (Mendonça, 2019, p. 26).

[...] reaproximando-nos de conceitos como modernidade, colonialidade, desenvolvimento, progresso, globalização, mundialização, deslocamentos compulsórios, conflitos ambientais, governo das populações, procuramos demonstrar que os grandes projetos de desenvolvimento, que resultam em expropriação e exploração dos territórios tradicionais, ora em curso, são heranças coloniais (Mendonça, 2019, p. 26).

Dessa maneira, o colonialismo buscava não somente dominar a população local, mas também controlar seus recursos e práticas culturais. Essa mesma lógica perdura de formas diversas nos dias de hoje, refletindo-se em nosso contexto específico através da resistência dos trabalhadores rurais contra a apropriação ilegal de suas terras por grandes empreendimentos voltados à exploração do território, com foco no lucro para uma elite agrária reduzida.

Da mesma forma, os povos e comunidades com raízes indígenas e africanas, com seus modos de vida intrinsecamente ligados aos ciclos e ritmos naturais, procuram orquestrar e consolidar estratégias de luta e resistência para salvaguardar seu direito à existência (Mendonça, 2019, p. 33). Nesse contexto, uma dessas estratégias se manifestou nos conflitos que culminaram na formação de diversos assentamentos rurais pelo país, exemplificado pelo caso do Assentamento Terra Bela.

De acordo com Bergamasco e Norder (1996, p. 7), os assentamentos rurais podem ser definidos como a criação de novas unidades de produção agrícola mediante políticas governamentais que visam reorganizar o uso da terra em benefício de trabalhador rural sem propriedades ou com parcelas limitadas de terra. Eles sempre emergem como resultados das batalhas empreendidas pelos camponeses rurais para assegurar o acesso à terra e sua posse.

A luta dos trabalhadores pela conquista da terra e pelo estabelecimento de assentamentos rurais, muitas vezes marcada por uma violência intensa, tem como objetivo primordial a fixação destes indivíduos na terra, a promoção da agricultura familiar, a criação de um modelo agrícola com fundamentos sociais mais justos e a reformulação da estrutura de propriedade fundiária no país.

Os assentamentos rurais representam essencialmente um manifesto dos trabalhadores, denunciando a negligência do Estado em relação à sua classe e a ineficácia das políticas públicas destinadas à população camponesa, o que deveria garantir seus direitos fundamentais para uma subsistência digna, sendo o acesso à terra a principal exigência.

Devido à sua composição predominantemente composta por famílias camponesas que sempre mantiveram uma conexão intrínseca com a terra, a dinâmica de funcionamento dos assentamentos está profundamente ancorada no sistema de produção conhecido como agricultura familiar ou camponesa.

Em termos gerais, a agricultura camponesa é um modo de produção, um modo de vida, constituído por produtores e produtoras, cuja base é a mão-de-obra da família, com produção diversificada de alimentos, associada à criação de pequenos animais, em uma forma de acesso livre e autônomo aos recursos da terra, da floresta e das águas, na criação e no desenvolvimento de uma base autogestionada de recursos sociais e naturais (Botton; Benck, 2016, p. 9).

Esse modo de vida das famílias rurais se revela de forma explícita nas histórias das famílias que migraram para a Fazenda Terra Bela e lá estabeleceram seus campos de cultivo, cuidaram de seus animais, cultivaram plantas medicinais e comercializaram os frutos da terra. As mulheres entrevistadas neste estudo, particularmente aquelas da Terra Bela, cujos relatos serão explorados mais adiante, nos revela com detalhes suas vivências cotidianas, desde os primeiros meses de ocupação da fazenda até os dias atuais. Mesmo em idades avançadas, elas persistem ainda na criação de animais de pequeno porte, no cultivo de suas plantações, transmitindo aos mais jovens os conhecimentos sobre o trabalho na roça.

Nos assentamentos rurais, discutimos claramente a construção de redes interligadas entre as famílias que compõem a comunidade, tecendo laços de solidariedade onde a falta de um alimento ou bem em uma família era atendida ou suprida por outra e vice-versa. Dessa maneira, essas famílias viveram em uma intrincada rede de solidariedade que forjou suas identidades e, mesmo em um

ambiente local, construíram - com base nos seus saberes ancestrais - um sistema global de subsistência, altamente organizado.

Portanto, dentro desse emaranhado de relações, não existe uma contraposição entre o âmbito individual e coletivo, uma vez que eles são mutuamente geradores um do outro. Nesse sentido, esses indivíduos interagem para constituir o aspecto social, enquanto o social se configura como o ambiente onde esses indivíduos alcançam sua realização pessoal.

Além disso, de acordo com Bergamasco e Norder (1996, p. 8), pelo menos cinco categorias distintas de assentamentos rurais estão dispersas pelo país, cada uma com uma origem diversificada, são elas:

- 1) os assentamentos frutos de projetos de colonização, geralmente formulados durante o governo ditatorial militar, visando a ocupação ordenada de terras devolutas, mediante a expansão da fronteira agrícola;
- 2) reassentamento de populações atingidas por barragens de usinas hidrelétricas;
- 3) planos estaduais de valorização de terras públicas e de regularização possessória;
- 4) programas de reformas agrárias, via desapropriação por interesse social;
- 5) a criação de reservas extrativistas para seringueiros da região amazônica [...] (BERGAMASCO; NORDER, 1996, p.9-8).

No entanto, todas as variedades de assentamentos rurais e suas diversas origens estão intrinsecamente ligadas à proposta de reestruturar a grande propriedade fundiária no país. Nenhum assentamento rural é resultado de políticas públicas voltadas para o desenvolvimento ou o amparo das populações rurais; ao contrário, eles denunciam a grave realidade dos conflitos violentos no campo.

A ação direta de ocupação e posterior desapropriação de latifúndios por trabalhadores rurais representa uma verdadeira mudança na estrutura agrícola e fundiária para atender aos anseios dos pequenos produtores rurais.

A peculiaridade dos assentamentos rurais na região do Pindaré, especialmente na área do Projeto Pioneiro de Colonização de Buriticupu, reside em sua localização. Todos eles estão situados em zonas de fronteira agrícola na Amazônia que até então não haviam sido ocupadas ou que eram habitadas por populações indígenas. Outro aspecto notável é que esses assentamentos foram estabelecidos em uma área de colonização planejada pelo Estado, todas elas anteriormente apropriadas por grandes empresas agropecuárias que obtiveram subsídios fiscais do governo para se estabelecerem na região.

Conforme destacado por Bergamasco e Norder (1996, p. 20-21), durante o governo militar, houve uma estratégia evidente de transferir o conflito pela terra para locais distantes e pouco habitados do país, principalmente em regiões de fronteira agrícola. Mesmo assim, essa abordagem não conseguiu impedir a concentração fundiária nem os embates pela posse da terra.

A maioria dos assentamentos rurais surgiu de confrontos diretos pela terra, mas todos eles se inseriram em um contexto em que a questão da reforma agrária ganhou destaque na arena política do país, especialmente nas décadas de 1970 e 1980. Nesse período, os trabalhadores conseguiram desapropriar extensas áreas improdutivas, impondo suas demandas e direitos ao governo.

A ocupação de um assentamento em uma área grilada, também denominada “ocupação de retomada” por Mendonça (2019, p. 317), refere-se à ação direta de grupos marginalizados e despossuídos que ousaram desafiar as estruturas legais do binômio Capital-Estado para recuperar as terras ilegalmente griladas.

Para o autor “ocupação” se difere de “invasão” na medida que

[...] invasão de terras ocorre mediante o uso da estrutura legal, política e administrativa do Estado para garantir à elite econômica e política, herdeira da colônia [...], o controle da terra, dos recursos, dos produtos e dos imóveis como meio capital [...]. Por outro lado, as ocupações se dão, via de regra, por grupos subalternizados que já tiveram suas terras ou imóveis, ou de seus ancestrais, expropriados pela elite econômica e política, via estrutura estatal, e que, pela luta, pela resistência, retomam seus territórios no campo e/ou na cidade. (Mendonça, 2019, p. 317).

Nesse contexto, a maioria das áreas griladas na região do Pindaré foram alvo de ocupações por retomada por parte dos trabalhadores rurais, incluindo a Fazenda Terra Bela. Entretanto, chama a atenção o fato de que somente a segunda forma de ação continua sujeita a criminalização, e seus protagonistas confrontados com perseguições e prisões.

Os líderes dos trabalhadores envolvidos na retomada da fazenda, como Vila Nova e Manuel da Conceição, por exemplo, foram alvo de ameaças de morte, tentativas de assassinato, e o próprio Manuel da Conceição teve que enfrentar a perseguição por parte do Regime Militar, sendo forçado a se exilar fora do país.

A ação direta de ocupar uma área grilada ou qualquer outro tipo de território improdutivo, uma característica distintiva do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, continua sendo eficaz apesar de sua criminalização, garantindo a terra para aqueles que nela trabalham e dela dependem para sobreviver.

Inicialmente, ocorre a tomada direta do latifúndio, seguida pela busca de negociações com o governo, visando a posterior desapropriação, a formação de assentamentos ou a concessão de créditos para a reforma agrária. Portanto, a estratégia de reivindicação e envolvimento político do movimento, por meio da ação concreta de ocupação, além desmascarar a lei, constitui um recurso de poder importante e indispensável, pois pressiona o governo, demonstrando que o movimento não pode ser simplesmente negligenciado (Comparato, 2003, p. 56).

Nesse cenário, qualquer ocupação de retomada requer uma organização prévia do grupo que pretende ocupar. O método empregado pelos trabalhadores rurais funciona como uma forma de unir diferentes setores da sociedade civil, já que, nessas circunstâncias, a neutralidade é quase impossível (Bergamasco; Norder 1996, p. 77).

Em grande parte, o Estado atua como “mediador” desses conflitos. No entanto, frequentemente suas ações favorecem os grandes proprietários rurais, incluindo diversos políticos que compõem a própria estrutura burocrática do Estado. Por esse motivo, a “retomada” de terras com baixa produtividade por parte dos trabalhadores ainda é uma prática duramente combatida por parte dos proprietários rurais, assim como por muitos órgãos públicos, ambos beneficiários das terras griladas.

Ao alegar que os trabalhadores rurais são “invasores” de suas próprias terras, “organizadores de gangues” ou transgressores do direito à propriedade privada, os grandes proprietários rurais e até mesmo a retórica oficial do Estado estão negligenciando os aspectos sociais, políticos e econômicos subjacentes à problemática agrária no país. Contudo, essa abordagem não oferece qualquer solução viável para as famílias rurais desprovidas de terra.

Por outro lado, os trabalhadores rurais que empreendem ocupações para retomar áreas inativas ou subaproveitadas representam um passo adiante rumo à democratização do acesso à terra e à luta contra a extrema pobreza no meio rural (Bergamasco; Norder 1996, p. 76-77).

Na acepção de Stedile (2005, p. 113-114),

Como diz o professor Plínio Arruda Sampaio: “A elite pode até aceitar que os pobres peçam favores ou mendicâncias, mas jamais aceitará que eles se organizem para exigir seus direitos”. E a ocupação é uma forma aglutinadora, não é um grito isolado. [...] A ocupação dá esse sentido de unidade às pessoas para lutarem por um mesmo objetivo. Passar pelo calvário de um acampamento cria o sentimento de comunidade, de aliança.

[...] Outro aspecto é que ela desmascara a lei. Se não ocupamos, não provamos que a lei está do nosso lado. É por essa razão que só houve desapropriações quando houve ocupação. [...] A lei só é aplicada quando existe iniciativa social, essa é norma do direito. [...] Nenhuma reforma agrária do mundo foi feita com cadastro.

Dessa forma, as ocupações de retomada emergem como estratégias para exercer pressão sobre o Estado, visando à observância da legislação e ao fortalecimento dos programas de reforma agrária em prol das famílias rurais. Essas ações denunciam que, mesmo dentro dos programas governamentais com o cadastro das famílias e a garantia de parcelas de terra, a concentração fundiária fica nas mãos de uma elite herdeira.

Outros argumentos usados pela imprensa oficial e por grupos da elite são empregados para desqualificar os assentamentos rurais. Um desses argumentos envolve a organização econômica e produtiva dessas comunidades, uma vez que nos assentamentos, o modelo predominante é o da agricultura camponesa, ancorada na contribuição da mão de obra familiar. Nesse contexto, a agricultura praticada depende da dedicação das famílias para assegurar sua continuidade (Botton; Benck, 2016, p. 16).

Nas comunidades assentadas, a prioridade é combater a fome. As técnicas tradicionais de cultivo e as escolhas alimentares das famílias se voltam prioritariamente para a subsistência interna do grupo familiar e da comunidade, exemplificado pelas roças coletivas presentes em diversas comunidades de herança africana e/ou indígena, tal como será o caso do grupo de famílias que ocuparam a Fazenda Terra Bela.

O excedente da produção nos assentamentos é geralmente comercializado no mercado, seja por meio de iniciativas independentes ou cooperativas. Alguns até estabelecem pequenos mercados de varejo para vender seus produtos. Mesmo com recursos limitados e pouco investimento público, as famílias assentadas desenvolveram um modelo de produção agrícola mais sustentável e socialmente equitativo.

Apesar de almejar algum ganho financeiro, o modelo de desenvolvimento rural dessas famílias não é centrado na exploração de mão de obra assalariada, nem está preocupado com as exigências do mercado de exportação. Na lógica camponesa, a organização da produção de alimentos e outros itens deve priorizar maior segurança em vez de lucro elevado (Bergamasco; Norder, 1996, p. 68-69).

A produção agrícola nos assentamentos também serve como uma estratégia de luta pela posse da terra ocupada, buscando legitimar o que é considerado ilegal. Enquanto ações de ocupação em áreas já tituladas são consideradas ilícitas pelas autoridades, a ocupação de áreas cujos proprietários não usam, ou apresentam baixa produtividade, se torna legal. Nesses casos, os agricultores e sindicatos rurais invocam o argumento de desapropriação por interesse social, um conceito previsto na legislação (Ferreira; Fernández; Silva, 1999, p. 214).

O processo de legitimar o que antes era considerado ilegal se concretiza por meio da realização de atividades laborais nas áreas ocupadas. Através do cultivo de culturas como arroz, feijão, mandioca, banana, ou qualquer outro alimento, essas ações conferem à terra a qualidade de produtiva, ao mesmo tempo em que questionam a validade da posse anterior.

Nesse contexto, a agricultura camponesa assume não somente o papel de garantir a subsistência, mas também de demarcar um território como uma estratégia para consolidar a posse da área ocupada.

Assim, a produção agrícola se constitui num mecanismo de construção da luta para a permanência na terra. No momento em que as relações sociais se constroem com as marcas do conflito e da violência, a agricultura se reveste de um valor que ultrapassa a dimensão de produção de alimentos e mercadorias; constitui-se num mecanismo de construção da luta e consolidação da posse, enfim, num fato político (Ferreira; Fernández; Silva, 1999, p. 214).

Ainda que frequentemente subestimada, a contribuição das mulheres na agricultura familiar e de subsistência é de suma importância. As mulheres persistem em cultivar qualquer parcela de terra que lhes fosse acessível, com o propósito de prover alimentos para suas famílias e preservar um grau de autonomia em relação ao mercado.

De fato, “as mulheres são as agricultoras de subsistência do planeta”, sendo responsáveis pela produção da maior parte dos alimentos consumidos pelas famílias. Suas batalhas vão além da reivindicação da terra, como demonstram os relatos das entrevistadas, englobando também a promoção da agricultura de subsistência e a utilização não exclusivamente comercial dos recursos naturais (Federici, 2019, p. 279).

Baseando-se numa economia solidária, graças aos esforços das mulheres camponesas, bilhões de pessoas conseguem sobreviver no nosso planeta. Seu estilo de vida no campo e seus envolvimento na agricultura apontam para as

mudanças fundamentais que precisamos realizar para edificar uma sociedade na qual a nossa reprodução não resulte na exploração de outros, nem coloque em risco a sustentabilidade da vida no planeta (Federici, 2019, p. 279).

Dessa maneira, a construção de moradias e o trabalho na terra validam a presença dessas famílias na área ocupada, emergindo como fatores cruciais na luta pela posse da terra. Isso confere às famílias camponesas o reconhecimento legal da posse por interesse social de áreas subaproveitadas.

A posse da terra desempenha um papel primordial na consolidação dos assentamentos rurais e em sua posterior regularização. Essa abordagem se torna uma estratégia altamente eficaz na luta e resistência dos trabalhadores rurais no país, um exemplo claro observado no contexto do Projeto Pioneiro de Colonização de Buriticupu.

Contudo, é importante notar que a agricultura camponesa, frequentemente vinculada à subsistência familiar, muitas vezes é menosprezada pelos empresários da agroindústria. Estes alegam que a organização econômica dos assentamentos rurais não é capaz de promover a tão almejada modernização econômica e técnica exigida pelo sistema capitalista. Tal perspectiva tende a associar os assentamentos e o estilo de vida dos trabalhadores rurais ao atraso, ao primitivismo, ao crime e à miséria social. Tudo o que se relaciona ao modo de vida do campesinato passou a ser rotulado como retrocesso (Botton; Benck, 2016, p. 14).

A partir das décadas de 1960 e 1970, essa mentalidade mercantil em relação à terra começou a dar origem a transformações na agricultura camponesa, gradualmente levando os camponeses a abandonarem suas abordagens tradicionais de produção. Conseqüentemente, a agricultura camponesa foi forçada a se adaptar a uma lógica que contradiz sua própria cultura (Botton; Benck, 2016, p. 15).

Motivados por um ideal de competitividade de mercado e pelo imperativo da modernização econômica, setores da elite agrária brasileira têm se oposto veementemente a investimentos na produção agrícola dos assentados. Essa postura desautoriza qualquer intervenção estatal em favor dessas regiões, rejeitando a descentralização fundiária e programas de reforma agrária.

A ausência de investimentos, apoio estatal, empregos e renda tem um impacto severo nos assentamentos, bem como nos territórios indígenas e quilombolas. Essas áreas enfrentam uma realidade de pobreza extrema, centrada na produção para a subsistência, e em algumas situações, até mesmo enfrentando a

fome. Esse cenário é enfaticamente ilustrado pelos relatos das mulheres de Terra Bela, cujas experiências compartilhadas para esta pesquisa evidenciam essa realidade.

Assim, a negligência governamental e a falta de recursos adequados para o trabalho podem perpetuar a situação precária vivenciada por essas famílias, perpetuando sua pobreza.

Portanto, torna-se evidente que a conquista da terra não basta para assegurar a subsistência dos assentados ou a preservação de suas tradições culturais. A ocupação do território representa o ponto de partida, mas também é imperativo estabelecer laços com instituições e órgãos públicos. Nesse contexto, ganha destaque o papel dos mediadores de conflitos, que serão discutidos em detalhes posteriormente.

Dessa maneira, a batalha pela formação dos assentamentos rurais no país ilustra uma rica diversidade de estratos sociais que os compõem, revelando uma variedade de abordagens na luta. Da mesma forma, a consolidação da posse da terra envolve múltiplos atores, que se manifestam sob diferentes denominações, como trabalhadores rurais, pequenos agricultores, homens e mulheres do campo, colonos, colonas, lavradores, lavradoras, rurícolas ou, simplesmente, camponeses.

Durante muito tempo, a historiografia oficial brasileira negligenciou esse grupo social, tratando-o como irrelevante, carente de consciência política ou até mesmo passivo diante dos eventos políticos e das lutas sociais que moldaram a história do Brasil. Foram retratados como “[...] testemunhas silenciosas de uma história na qual têm relevância apenas como instrumentos passivos, sujeitos às forças transformadoras da história”(Cardoso, p. 112 *apud* Comparato, 2000, p. 39).

Contudo, a visão de que as populações rurais permaneceram em uma passividade diante de sua realidade não implica, de maneira alguma, que não tenham reagido às condições precárias de vida impostas sobre elas. As classes dominantes sempre compreenderam o potencial revolucionário desses grupos e, em resposta, empregaram medidas violentas para reprimi-los, como testemunhado na Guerra do Contestado e na Comunidade de Canudos (Comparato, 2003, p. 46).

Dessa forma, compartilhamos a opinião de Ricupero (1998, p. 157) ao afirmar que

[...] a emergência do movimento dos trabalhadores rurais é um dos fenômenos mais importantes da história brasileira, desmitificando toda uma

tradição de suposta passividade e anomia do nosso povo. Revela um problema real gravíssimo, a incomensurável miséria do campo. Pois ninguém, por grande agitador que seja, é capaz de levar dezenas de milhares de pessoas à ação organizada, a fazer homens e mulheres afrontar a brutalidade de jagunços e policiais até o sacrifício da vida, se não houver por trás muito desespero e sofrimento.

O desespero e a angústia das famílias rurais engajadas na luta pela posse da terra e pela regularização de seus assentamentos encontram eco nas palavras de Maria do Socorro, uma lavradora pernambucana de 32 anos e mãe de nove filhos, que resume a situação com clareza: *“Nóis num tá aqui por boniteza. A gente tamos passando fome. A gente temos pressa porque quem tem fome tem pressa”*²⁶. Essas palavras, simples e diretas, capturam a urgência das necessidades básicas que demandam soluções imediatas.

Os assentamentos representam um capítulo na longa luta histórica dos trabalhadores rurais pela terra. Eles simbolizam um passo significativo na direção à democratização da sociedade, uma vez que possibilitam o acesso dos trabalhadores à terra que anteriormente estavam nas mãos de poucos proprietários.

Os assentamentos não são apenas uma política de conquista, mas também uma expressão contundente da urgência sentida pelos trabalhadores rurais em atender às suas demandas cotidianas de sobrevivência, incluindo o acesso digno à alimentação, pois os assentamentos oferecem a oportunidade de produzir alimentos e garantir a subsistência das famílias que ali vivem.

Cada assentamento desenvolve formas distintas de organização produtiva e estrutura familiar. Isso reflete as trajetórias únicas dos ocupantes e as condições específicas de cada área de assentamento. Essa diversidade demonstra a flexibilidade e a adaptabilidade das comunidades rurais na busca por soluções para seus desafios (Bergamasco; Norder, 1996, p. 58).

Embora a luta pela terra seja um marco importante, ela não termina com a conquista do assentamento. À medida que a rotina de produção se estabelece, surgem novos modelos de mobilização social. Os trabalhadores rurais que se transformam de “sem terra” em “assentados” continuam a se organizar e a lutar por

²⁶ Relato registrado por Zuenir Ventura na obra “Peregrinos do sertão”. In: Kotscho, Ricardo. Viagem ao coração do Brasil. São Paulo: Scritta, 1994. O relato foi coletado no contexto de uma viagem por todos os estados brasileiros empreendida pelo presidente Lula na campanha política de 1993. A lavradora, Maria do Socorro, “assim que soube da passagem da caravana, convenceu mais de cem companheiros a caminharem a noite toda para ir ao encontro dos políticos, que barrariam num trevo da estrada” (Comparato, 2000, p. 53).

seus direitos e interesses, contribuindo para a construção de uma sociedade mais justa.

A transformação de “sem-terra” em “assentados” também promove o surgimento de redes solidárias dentro dos próprios assentamentos. Essas redes são essenciais para apoiar os membros da comunidade, compartilhar recursos e conhecimentos, e fortalecer a coesão social. Elas desempenham um papel crucial na sustentabilidade e no desenvolvimento dos assentamentos.

Em resumo, os assentamentos representam não apenas uma conquista na luta pela terra e na democratização da sociedade, mas também são uma resposta às necessidades imediatas dos trabalhadores rurais. Eles refletem a diversidade das comunidades e incentivam a mobilização social e a solidariedade, desempenhando um papel fundamental na transformação das condições de vida no campo.

4.2 Terra Bela: um olhar sobre suas raízes, atores sociais e ocupação

[...] isso aqui não foi uma coisa que se deu aleatoriamente, foi uma coisa planejada, cada degrauzinho do que aconteceu aqui... (Senhor João de Deus)²⁷.

Muito já se registrou sobre a Fazenda Terra Bela, desde sua primeira compra para funcionários vinculados à Construtora Multinacional Mendes Júnior. Ao longo da execução do Projeto Pioneiro de Colonização, a empresa conseguiu adquirir uma vasta extensão de mais de 24 mil hectares, mediante a atuação da COMARCO. Posteriormente, houve uma segunda transação que levou à propriedade à posse do fazendeiro Fernando Brasileiro de Santa Helena de Goiás. Logo após, o assentamento foi definitivamente ocupado pelo grupo de trabalhadores rurais, atraídos pelas promessas do Projeto Pioneiro de Colonização de Buriticupu.

Com essa perspectiva, abordaremos a tomada e a evolução do Assentamento por meio de pesquisas já conduzidas e publicadas. Isso inclui o livreto do memorialista Isaías Neres Aguiar, lançado em 2018 sob o título “A História do Assentamento Terra Bela: 30 Anos de Lutas e Conquistas”, além de imagens do Assentamento nos primeiros anos de ocupação.

No presente momento, a Fazenda Terra Bela abrange uma região urbana e outra rural no município de Buriticupu. A parte urbana engloba o maior bairro da

²⁷ Relato registrado por Medeiros Júnior (2010, p. 132-145) sobre a ocupação da Fazenda Terra Bela.

cidade, denominado Bairro Terra Bela, enquanto a área rural incorpora os povoados Acampamento, Piçarreira, Lagoa de Areia, Novo Horizonte e Casas Azul. Atualmente, o território rural da Terra Bela se destaca como um dos maiores assentamentos rurais do estado, tendo sido devidamente regularizado pelo INCRA somente em 1995 (Aguiar, 2018).

Localizada às margens da BR-222, a Fazenda Terra Bela possuía terras férteis e propícias ao cultivo diversificado de alimentos, com fácil acesso a água potável. No entanto, apesar destas características, a propriedade permanecia sob controle do capital privado, consolidando-se como um latifúndio de grande porte. A segurança da fazenda era mantida por pistoleiros contratados pelo fazendeiro, pois este possuía diversos empreendimentos pelo país e as terras no Maranhão eram apenas mais um deles.

O contexto de apropriação da Fazenda ocorreu em um cenário marcado por grande carência social e negligência por parte do governo em relação às famílias do Projeto de Colonização, bem como outras famílias recém-chegadas. Essas famílias, afligidas pela pobreza extrema, ocupavam terras que não lhes eram próprias ou viviam sem direitos de propriedade, trabalhando incansavelmente para garantir sua subsistência.

Assim como muitos latifúndios, a Fazenda também não cumpria sua obrigação social de fomentar o desenvolvimento econômico do estado e prover empregos à população. Grande parte de seu território permanecia ociosa, sem atividades produtivas ou exploração econômica.

A retomada da Fazenda, liderada por um grupo de agricultores em julho de 1988, em um embate extremamente violento, e sua posterior regularização como Assentamento Rural materializaram a luta camponesa por direitos. Essa luta se opôs à exploração de sua mão de obra e à miséria social que as famílias enfrentaram, tornando-se uma denúncia contra o Estado e contra a concentração de terras rurais improdutivas.

De fato, a Fazenda Terra Bela simbolizou a criação de uma nova unidade produtiva para as famílias que persistiram na conquista da terra. Estas famílias reorganizaram as terras da fazenda, partilhando-as entre os novos moradores.

Segundo Medeiros Júnior (2010. p. 38),

[...] a experiência de Terra Bela significou a manifestação de um grito, de uma explosão, de uma revolta e, ao mesmo tempo, a construção de uma

alternativa para os trabalhadores rurais. Foi quando eles resolveram então atravessar a BR-222 em busca da nova terra, passando ocupá-la de forma organizada.

Com delimitações insuficientes, mesmo em meio à abundância de terras, intensificou a luta pela defesa da Reforma Agrária, instigando a organização dos trabalhadores rurais pela posse da terra e para a ocupação da Fazenda.

Efetivamente, os trabalhadores sabiam que o período de execução do Projeto de Colonização já havia encerrado, mais de uma década se passara e as promessas do governo permaneciam pendentes. As terras destinadas a dez mil famílias não foram entregues, resultando em muitas delas abandonando o Projeto. Enquanto isso, o latifúndio progredia gradualmente sobre as terras destinadas às famílias, a polícia favorecia os grileiros e prevaleciam a fome, a sede, a falta de infraestrutura e a ausência de moradia.

Essas situações se acumularam, somando-se ao contexto da ditadura militar e ao fluxo constante de pessoas na região em busca das “terras que o governo estava oferecendo”. Esses fatores fortaleceram o movimento camponês, que, durante a clandestinidade da ditadura, ganhou força e desencadeou uma verdadeira luta pela retomada das terras dos latifundiários, em favor dos expropriados (Mendonça, 2019, p. 309).

A imprensa local e a literatura sobre a região rotularam a ação dos agricultores como “A Guerra de Buriticupu”. Até o ex-governador maranhense Epitácio Cafeteira observou que estava ocorrendo uma espécie de guerra na região: “Se não há uma guerrilha em Buriticupu, algo muito semelhante está acontecendo” (Aguiar, 2018, p. 5). De acordo com o registro de Azevedo (2009, p. 196), ao longo do conflito, somando ambos os lados, foram contabilizadas pelo menos 54 mortes: 26 agricultores e 28 pistoleiros.

O grupo foi conduzido pelo lavrador Luís Soares da Silva, conhecido como Vila Nova, que mais tarde se tornaria Deputado Estadual no Maranhão. Sua figura emblemática transitava entre o catolicismo popular, o sindicalismo rural e o pensamento comunista. Manoel da Conceição (*in memoriam*), que liderou o CENTRU/MA – Centro de Educação e Cultura do Trabalhador Rural, também desempenhou um papel crucial.

O protagonismo dessas lideranças foi reforçado pelas pesquisas sobre a região e pela memória dos moradores antigos do Assentamento. Era o Vila Nova

quem decidia se outras pessoas poderiam acessar a fazenda ocupada. Manoel da Conceição e o CENTRU era uma figura bastante familiar do grupo ocupante devido a assistência constante prestada às famílias. Toda a comunidade de assentados da Terra Bela reconhece a presença, a liderança e o protagonismo desses dois na luta pela tomada das terras do Vale do Pindaré.

Com a experiência acumulada dos dois líderes e o retorno do exílio de Manoel da Conceição, além da fundação do CENTRU, foi iniciada a retomada das terras expropriadas pelo latifúndio da região do Pindaré, para entregá-las nas mãos dos agricultores e suas famílias. E assim foi feito. De acordo com registros de Mendonça (2019, p. 311) e Aguiar (2018, p. 14), o grupo já contava com cinco famílias adeptas ao movimento de retomada e, por isso, necessitava de um local para realizar reuniões e abrigar as famílias.

Foi então criada uma espécie de comunidade chamada Cantareira, abrangendo uma área de cerca de 200 hectares, antigamente sob posse de Fogoió²⁸. Essa área ficava no interior da floresta, a 25 km de Buriticupu e 6 km de Nova Vida, um povoado com 20 famílias localizadas às margens da BR-222, entre as cercas das fazendas e o Rio Pindaré (Mendonça, 2019, p. 311).

A Cantareira foi o epicentro do movimento para a tomada da Terra Bela e outras fazendas da região. Foi lá que Vila Nova e sua esposa Laura construíram uma casa e um galpão para reuniões, além de uma plantação com 20 linhas para as famílias colherem. Foi dali que se organizou o núcleo de resistência das pessoas dispostas a aderir à luta e reivindicar a terra.

O número de apoiadores do movimento aumentou gradativamente, tanto em termos de famílias quanto de instituições e movimentos sociais. Vila Nova ia de casa em casa convidando as famílias para reuniões, guiando-as em um processo de conscientização política a partir de sua realidade. O grupo retomou a direção do Sindicato dos Trabalhadores Rurais e contou com o apoio da ala progressista da Igreja Católica, que defendia a teologia da libertação.

²⁸ Tratava-se de um homem de nome Antônio, mas todos o conheciam como pelo pseudônimo Fogoió, à época tinha 25 anos. Segundo Aguiar (2005, p. 52-56), Fogoió era sujeito exótico, misterioso e muito valente, que, embora não sendo colono, ganhou a confiança e admiração de todos da região por desafiar e até qualificar o temido sargento Furrupa, mas como resultado dessas contendas foi caçado pela polícia, torturado e obrigado a fugir, precisou até mudar de nome, sua posse que ficou ociosa; foi mais tarde, utilizada pelo movimento dos trabalhadores para organizar a experiência da comunidade comunal de retomada da terra (Mendonça, 2019, p. 311).

Além disso, contou com o apoio da Comissão da Pastoral da Terra (CPT), do próprio Partido dos Trabalhadores (PT), da Central Única dos Trabalhadores (CUT) e do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST).

Eram várias frentes de lutas e muitas alianças firmadas com os movimentos e organizações locais, estaduais, nacionais e internacionais. Por fim, houve uma aliança entre campo e cidade, muitos professores e estudantes da universidade passaram a participar da organização e da resistência. (MENDONÇA, 2019, p. 312).

Embora amplamente organizado, o movimento encontrava-se em uma zona extremamente perigosa, onde o risco iminente de perder a própria vida era uma realidade constante. Vila Nova em particular foi alvo de três tentativas de assassinato, e vários perderam suas vidas. A sangrenta “Guerra de Buriticupu” durou de 1987 a 1991 e resultou em diversas mortes entre os agricultores, assim como entre os pistoleiros e capangas a serviço dos fazendeiros.

De acordo com testemunhos, até o filho do fazendeiro foi morto até durante o conflito. Além disso, houve assassinatos de líderes religiosos, como o caso do padre Josimo (antigo companheiro de trabalho do padre Victor Asselin), ocorrido em Imperatriz em 10 de maio de 1986, quando ele estava entrando na sede da CPT (Mendonça, 2019, p. 313).

Foi nesse contexto de retomada da Terra Bela e das demais propriedades latifundiárias do Vale do Pindaré que Vila Nova compôs a canção “*O Risco que Corre o Pau, Corre o Machado*”, que os agricultores entoavam em suas reuniões. Mais tarde, essa música se tornou um símbolo de resistência na luta camponesa nacional e representou a disposição do grupo em enfrentar os ataques, enfrentar a violência e, se necessário, sacrificar suas próprias vidas. Vamos analisar a letra.

O risco que corre o pau
Corre o machado
Não há o que temer
Aquele que manda matar
Também pode morrer (3x)

Nós estamos em guerra
Lado de lá já decretou
Pois já pagou pistoleiro
Para matar lavrador
Eu já tenho machado
Falta só botar a cunha
E fazer à moda gato
Dá o tapa e esconder a unha

É nossa proposta
Pois a gente quer ganhar

Se matarem um daqui
Dois de lá vamos matar
(Vila Nova)

Revestida de poderosas imagens e representações em prol da causa social dos lavradores, essa música encontrou um lugar central dentro do grupo e rapidamente transcendeu fronteiras, alcançando outros estados e grupos igualmente engajados na mesma luta. Além de capturar a repressão implacável que assolava o movimento camponês, conforme destacado por Stedile (2005, p. 135), a música fielmente retratava a violência que assolava os camponeses, convocando-os a resistir e recusar a serem vitimados impunemente.

Além disso, a música carregava um tom revolucionário, revelando a inteligência combativa do grupo e sua aspiração de reivindicar as terras que lhes pertencem. Ela também evidenciava que o grupo estava plenamente consciente dos desafios que enfrentava e das possíveis consequências, considerando que a “guerra” já havia sido declarada pelo “lado de lá”.

Na narrativa da música, apenas dois lados foram delineados: o dos lavradores e o “lado que manda matar”. Não havia espaço para a neutralidade. Os lavradores ansiavam por mudanças de maneira urgente e inegociável. Para isso, continuaram as estratégias de luta e conscientização do grupo.

A ferramenta fundamental do trabalho na terra, o machado é representada no título da música. Esse instrumento simbólico representava não somente a ferramenta de seu ofício, mas também se tornava o ícone da resistência e da ação direta contra a opressão. A referência à contratação de pistoleiros para matar os lavradores e a posse do machado demonstra que o grupo não apenas enfrentava ameaças, mas também estava preparado para se proteger e contra-atacar.

Essa música serviu como um hino de coragem para os lavradores, espelhando sua busca por justiça e sua disposição de enfrentar os desafios mais difíceis em sua luta pelo direito à terra e dignidade.

Apresenta uma mensagem de resistência, coragem e educação em meio a um contexto de conflito e luta. Através de metáforas e imagens fortes, a canção expressa a disposição do grupo em enfrentar os perigos e os desafios enfrentados pela luta camponesa.

Metáforas de risco e ameaça com a expressão “O risco que corre o pau, corre o machado” sugere que o mesmo perigo que ameaça os trabalhadores rurais

também ameaça os opositores e inimigos. Evocando a ideia de que aqueles que impõem ameaças também estão sujeitos a elas, criando um senso de justiça.

Na parte que diz “Não há o que temer” enfatiza a coragem e o aprendizado do grupo. Eles não têm medo das consequências de suas ações, indicando uma postura destemida em relação aos desafios que enfrentariam. Sublinhando ao mesmo tempo o conceito de que aqueles que possuem o poder de tirar vidas também estão sujeitos à morte. Demonstrando que a autoridade de poder pode ser desafiada e revertida.

Em conjunto, a letra da música captura a atmosfera de tensão, luta e motivação que permeava o contexto em que foi criada. Ela enfatiza a ideia de que os trabalhadores rurais estão dispostos a enfrentar os riscos e lutar pelos seus direitos, rejeitando o medo e se posicionando contra a opressão.

Assim, plenamente conscientes da conjuntura política do país, com diversos graus de organização e apoiados por uma ampla rede de movimentos sociais, os trabalhadores optaram por colocar em ação o plano de retomada das terras do Projeto Pioneiro de Buriticupu.

A materialização concreta dessa organização dos trabalhadores manifestou-se por meio de um evento público de grande envergadura intitulado “O Grito Pela Terra”. Sob a liderança de Vila Nova e outros companheiros da região, essa manifestação ocorreu no dia 10 de abril de 1988, apenas meses antes da ocupação da fazenda. Tratou-se de um grande ato público que reuniu em torno de mil trabalhadores vindos de diversas regiões do Maranhão, bem como diversas entidades civis, a imprensa local e também parlamentares. Durante esse evento, os lavradores clamavam pela reforma agrária e pelo direito à terra livre (Aguiar, 2018, p.19-20).

O evento ocorreu no pátio do posto Iguat, teve início às 9 horas e só terminou às 14h. O clima foi de muita tensão, pois embora estando na presença de vários policiais, pistoleiros enfurecidos não paravam de exhibir suas armas para os oradores que não se intimidavam e prosseguiram seus fervorosos discursos (Aguiar, 2018, p.19).

De acordo com Aguiar (2018, p. 18), a multidão que se reuniu fervorosamente no centro do município durante a manifestação pública entoava com paixão e eloquência a música mencionada acima, na expectativa de que Vila Nova subisse ao palanque para pronunciar seu discurso. No entanto, circulavam rumores de que uma

tentativa de assassinato seria arquitetada no momento em que ele subisse no palco, pois havia uma suspeita da presença de pistoleiros camuflados entre a multidão.

É essencial considerarmos que o ano de 1985 representou um ponto decisivo para a reconquista das terras disputadas na área de Buriticupu. Nesse período, o governo militar encontrava-se em declínio e o processo de redemocratização culminou na eleição indireta de José Sarney como Presidente da República.

Notavelmente, Sarney, maranhense e ex-governador do Estado, desempenhou um papel fundamental na promulgação da Lei de Terras de 1969. Além de ter sido um colaborador confiável das forças militares, Sarney esteve envolvido diretamente na grilagem de terras em Buriticupu, tirando vantagem dessas situações em diversos momentos.

O grupo de trabalhadores de Buriticupu tinha conhecimento do histórico de Sarney no Maranhão, bem como das promessas de reforma agrária durante seu governo. Por isso, o grupo se empenhou em reverter essa situação a seu favor. Vila Nova fez um relato esclarecido sobre a eleição de Sarney e a relação desse acontecimento com a tomada das terras griladas no Maranhão. Vamos examiná-lo com mais detalhes.

O Sarney foi eleito presidente da república, e no dia cinco de maio de 1985 ele fez um discurso baseado num folheto distribuído no Brasil inteiro através do Inkra de que ia fazer a reforma agrária [...] esse folheto virou a bandeira da luta [...] aí a gente começou a sair para os povoados, já depois de ter um grupo de quadro, porque sem quadro não se faz revolução [...] Aí, a gente saiu nos povoados, reunindo o povo e lendo o programa de reforma agrária do Sarney, aonde ele dizia: “olha, nós vamos dar terra [...]”, e aí, depois que a gente lia aquilo, aí a gente abria a discussão dizendo o seguinte: “olha o Sarney é da onde? É do Maranhão, se ele tiver que fazer reforma agrária nesse Brasil, ele vai fazer primeiro aqui” [...] Olha como era as nossas discussões... “E se ele for fazer reforma agrária no Maranhã, o primeiro lugar que ele vai fazer reforma agrária é no Pindaré, porque foi onde ele vendeu todas essas fazendas por um preço de banana”. Então, caía na cabeça do trabalhador que a gente ia ganhar a terra [...] só que a gente sabia que o Sarney não ia fazer reforma agrária [...] essa forma era a forma de começar a conversa, porque sem começo de conversa ninguém ia. Se eu saísse dizendo que nós vamos entrar nessas terras, tomar elas, eu ficava sozinho... Resolvemos fazer um cadastramento de todo o pessoal da região do Pindaré que não tivesse terra, pra receber a terra do Sarney [...] Ora siô, mas isso é conversa [...] E aí, nós marcamos uma reunião ali no Bosque, distribuimos convite pra todo mundo vir fazer o cadastramento [...] terminou o cara tava cadastrado, no dia que o Sarney desapropriasse a terra aquele companheiro, nós fizemos um projeto pro Sarney de reforma agrária [...] Dizendo quais eram as fazendas que nós que queria que desapropriasse [...] e lemos o projeto lá no público, a negrada votou favorável àquelas fazendas, as fazendas que já tinham sido indicadas por eles mesmos, desde que tivesse condição de assentar 5.000 trabalhadores [...] E aí, a gente mandou esse documento para o Sarney [...] E aí, nós marcamos três grandes mutirões [...] Nessas reuniões o povo tinha que vir

que era ora saber se o Sarney já tinha desapropriado alguma coisa e como era que o tava o andamento, e fazer novos cadastros daqueles que ainda não estavam cadastrados [...] Mas quando foi em outubro, a nossa discussão já tava mais avançada, era aquela discussão: “rapaz, mas e se o Sarney não der essa terra? [...] porque nós estamos confiando no Sarney”. A turma da frente, a turma da comissão organizadora, comissão de luta já sabia perfeitamente lá pelo mês de setembro que o Sarney não ia dar essa terra, mas a massa não sabia. Aí, quando foi na preparação da reunião em outubro, dia 8 de outubro [...] nós organizamos para o Zé do Mamédio falar por último, e que o Zé do Mamédio ia fazer uma interrogação no discurso dele [...] perguntar assim pra população: “e se o Sarney não nos der essas terras?” A gente já tinha ensaiado com o pessoal da comissão de luta, quando o Zé do Mamédio disse: “e se o Sarney não der essa terra?”, aí a gente ensaiou uma palavra de ordem entre nós, que ia tomar conta daquelas mais de 500 pessoas [...] e aí, quando o Zé de Mamédio disse [...] a turma gritou: “nós ocupa, nós invade”. Aí, meu irmão, foi palavra de ordem, mais ou menos uns cinco minutos [...] “nós ocupa, nós invade” [...] e a multidão foi formando aquela palavra de ordem... “nós ocupa, nós invade, nós ocupa, nós invade”. Quando nós encerramos, a turma não tava mais pensando em receber terra do Sarney não [...] Aí o assunto mudou, né? Cada um tava olhando aonde ele ia tirar o lote dele (Vila Nova, 2016)²⁹.

A decisão estava tomada: ou a reforma agrária seria alcançada por meio das vias governamentais, ou o próprio povo iria agir e exercer pressão sobre o governo para regulamentar suas posses de terra. E assim o plano foi posto em ação. O estopim que levou os trabalhadores a tomar posse das terras griladas foi o trágico assassinato de dois membros do movimento rural.

Ambos foram mortos por jagunços numa emboscada dentro da fazenda Capoema, “propriedade do então governador do Paraná, José Rocha, em sociedade com um indivíduo chamado Chico Rico” (Mendonça, 2019, p. 318). Esse evento marcou o ponto de partida para a ocupação da primeira fazenda na região, em 1985, a Fazenda União. A Capoema, posteriormente, foi tomada pelo mesmo grupo que poucos anos depois ocuparia a Terra Bela.

Além do assassinato dos dois trabalhadores rurais e da ocupação da fazenda Capoema, uma lista circulou, contendo os nomes dos trabalhadores rurais marcados para serem mortos. O primeiro nome nessa lista era o de Vila Nova. O segundo era o senhor José Rodrigues da Silva, também conhecido como Zé de Mamédio. Essa estratégia de “guerra psicológica” foi amplamente usada pelos fazendeiros na região (Aguiar, 2018, p. 16).

Conforme relatado por Vila Nova, a iniciativa partiu do grupo de trabalhadores, por sugestão de Manoel da Conceição, daí eles também criaram uma lista contendo os nomes daqueles que, do “outro lado”, estavam marcados para morrer. Essa lista

²⁹ Relato de Vila Nova em entrevista concedida à Mendonça em 11 de maio de 2016 e registrada por Mendonça, 2019, p. 315-316.

foi divulgada por toda a região e continha 14 nomes, de acordo com Mendonça (2019, p. 319), e um total de 36 nomes, segundo Aguiar (2018, p. 16).

No ano de 1988, o mesmo ano da ocupação da Fazenda Terra Bela, Vila Nova sofreu outra tentativa de assassinato. Essa tentativa ocorreu em frente a sua própria casa. Segundo os relatos, o plano envolvia inicialmente incendiar sua residência e, quando ele saísse, executá-lo. Vila Nova, conforme relatado por Aguiar (2018, p. 17), tomou conhecimento do plano para sua execução e conseguiu se esconder a tempo, refugiando-se na casa de Raimundo França Cruz, colono e também um dos líderes da ocupação da Fazenda Terra Bela.

Nesse mesmo ano, pelo dia 3 de abril, em clima de muita instabilidade e violência, o pistoleiro mais temido da região, por nome Goiano, foi morto em uma briga em uma festa dançante no Segundinho, um dos povoados do Projeto Pioneiro. [...] Dessa guerra, o Goiano era um daqueles constantes da lista feita pelos trabalhadores rurais. Com a sua morte, os demais pistoleiros bateram em retirada (Mendonça, 2019, p. 320).

Diante da dispersão dos pistoleiros, o movimento dos trabalhadores emergiu com força renovada. No entanto, a preocupação com a segurança pessoal permanecia constante, uma vez que, quando pistoleiros antigos morriam ou se retiravam, os fazendeiros contratavam novos.

No ano de 1987, ocorreu a primeira tentativa de ocupação da Fazenda, sob a liderança do senhor Raimundo França, que mais tarde ascendeu ao cargo de vereador municipal em Buriticupu. Ele e um grupo de outros 22 lavradores limpavam uma parcela de terra na fazenda próxima à BR-222 para cultivar uma roça coletiva. Contudo, essa tentativa não obteve sucesso, pois, conforme relatado por França, a empreitada foi marcada por desorganização. Um embate entre o grupo de lavradores e os pistoleiros do fazendeiro resultou no desmantelamento da ocupação. Todavia, como ele ressaltou, “[...] mas a esperança não tinha morrido não [...]” (Aguiar, 2018, p. 15; Mendonça, 2019, p. 320).

Foi assim que, um ano após esse episódio, munidos de uma organização mais rígida e com amplo apoio popular, um grupo composto por cerca de 20 a 30 pessoas em 30 de julho de 1988, em uma marcha silenciosa, derrubou a cancela número 2 da Fazenda Terra Bela e avançou por 7 milhas. Esse grupo estava equipado com machados, foices, espingardas e alguns revólveres calibre 38. Além disso, dispunham de um caminhão com pneus na lona, conforme registrado por Aguiar (2018, p. 22).

Adentraram o interior das matas da fazenda, estabeleceram um pequeno acampamento e permaneceram escondidos ali. A partir desse ponto, meticulosamente organizaram trincheiras defensivas e prepararam armadilhas ao longo do trajeto. Enquanto uma parcela do grupo mantinha vigilância na entrada, outros ocupavam posições estratégicas ao longo da estrada, na espera de um possível confronto.

Ocorreram tentativas de adentrar o acampamento, provocando mortes de ambos os lados. Até mesmo o 7º Batalhão da Polícia Militar de Pindaré Mirim foi mobilizado, com os policiais cercando o acampamento de todos os lados e usando helicópteros para monitorar a região, pressionando a saída dos trabalhadores (Aguiar, 2018, p. 23).

Os detalhes e a natureza violenta do conflito e das dificuldades enfrentadas pelos lavradores que ocuparam a Fazenda foram registrados nos “Cadernos de Conflitos de 1988” da Comissão Pastoral da Terra (CPT). Este relatório realizou uma descrição minuciosa da situação caótica em que se encontravam.

Quando a coisa é do outro lado, a polícia e o Judiciário agem diferente. Um lavrador da fazenda Terra Bela, não identificado, foi assassinado e ninguém fez nada. Mas quando o pistoleiro “Goiano” foi morto, a culpa recaiu sobre uma liderança dos camponeses e quiseram logo prendê-lo. [...] As 500 famílias que ocuparam a fazenda Terra Bela, em Santa Luzia, viveram como em um campo de concentração, cercadas por policiais. Não entravam nem remédios, nem alimentos (CPT, 1989, p. 30).

Resistindo de certo modo em um tipo de cárcere privado, o cotidiano desses trabalhadores, bem como os de suas famílias, mulheres e crianças, foi permeado por vários episódios conflitantes. Participaram de uma luta contínua, frequentemente atrelada ao temor de uma invasão ao acampamento. Além disso, enfrentaram um frio intenso e até mesmo o medo de um possível ataque com bomba que poderia resultar na perda da vida de todos no local.

Não obstante, buscaram superações, construíram instrumentos de ação e organizaram formas de resistência, que se constituíram numa trama, envolvendo relações de poder, culminando em formas de implícitas e explícitas de simbologias, amalgamadas [...] até mesmo no uso da violência como contra-violência, estabelecendo assim um verdadeiro culto à liberdade e ao resgate de valores que haviam se estilhaçado no tempo e no espaço (Medeiros Júnior, 2010, p. 176).

De acordo com a perspectiva de Cardoso e Brignoli (2002, p. 386-387), todo movimento desse tipo compartilha elementos comuns e deve ser analisado a partir da composição social predominante entre seus participantes. No entanto, para uma

compreensão mais aprofundada do processo de formação e atuação do movimento, algumas questões são essenciais.

Essas considerações incluem a avaliação do grau de violência e suas causas subjacentes, a amplitude e estrutura da massa organizadora, os grupos que a constituíram, como essa composição evoluiu ao longo do movimento, as vítimas e alvos dos ataques, as metas e princípios que motivaram a revolta, a crença coletiva compartilhada, o impacto da repressão, a sequência cronológica dos eventos que culminaram no conflito, a interação e incorporação de outros segmentos sociais.

Assim delineado, examinaremos a retomada da Fazenda Terra Bela a partir das abordagens sugeridas por Cardoso e Brignoli. Essas perspectivas serão investigadas através dos agentes mediadores do conflito e do grupo de trabalhadores e trabalhadoras que participaram da ocupação, lutaram pelo direito à terra e pela própria sobrevivência, tanto deles como de suas famílias na fazenda ocupada.

4.3 Entre Conflitos e Esperança: atuação política dos agentes mediadores na luta camponesa em Buriticupu e na ocupação da Fazenda Terra Bela

Neste segmento, enfocaremos a presença e a importância dos agentes que desempenharam o papel de mediadores no contexto do conflito de retomada da Fazenda Terra Bela. O destaque para o protagonismo desses agentes emerge tanto das narrativas das mulheres, que veremos no próximo capítulo, quanto das fontes literárias que abordam a região. Suas ações ilustram não apenas o engajamento enquanto atores políticos na tomada da propriedade rural, mas também a sua atuação como mediadores no processo conflituoso, mediando diálogos com os trabalhadores, instâncias governamentais, forças policiais e os pistoleiros a serviço do fazendeiro.

De acordo com Aguiar (2018, p. 34) em seu livro “A História do Assentamento Terra Bela: 30 Anos de Lutas e Conquistas”, o grupo de trabalhadores contou com o apoio de diversas entidades, incluindo o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), a Igreja Católica, os Sindicatos dos Trabalhadores Rurais, a Cáritas Brasileira, a Federação dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras do Estado do Maranhão (FETAEMA), a Pastoral da Criança e o Movimento das Mulheres da Ilha.

Segundo relato de Vila Nova, destacaram-se como pilares de apoio do movimento a Igreja Católica, os sindicatos rurais e o Partido Político.

A Igreja Católica, com a teologia da libertação desamarrava a luta e apontava para a construção de um novo reino, era uma espécie de combustível para que o motor funcionasse. O Sindicato fazendo a unificação da classe e decretando guerra contra a exploração e medindo força contra o capital. O partido político, o centro do debate [...] a formulação e aprovação das propostas e o poder em exercício. (Vila Nova, 2016 apud Mendonça, 2019, p. 312-313).

Com base no relato oral de Raimundo França, um dos colonos, cuja narrativa foi registrado pelo pesquisador Mendonça (2019, p. 308), fica evidente que sua migração de São Luís para Buriticupu, no ano de 1974, durante o período do Projeto de Colonização, foi um marco em sua vida. França emergiu como um dos líderes na ocupação da Fazenda Terra Bela. Durante esse processo, as interações e o apoio fornecido por padres ligados à Igreja Católica, presentes naquela região, desempenharam um papel fundamental. Essas conversas e apoio eclesial não somente contribuíram para a concretização da ocupação da propriedade rural, mas também foram essenciais para a conscientização política do grupo de trabalhadores insatisfeitos com os rumos do Projeto de Colonização.

Aí ele disse [o padre por nome de Afonso]: “olha, o projeto não vai colonizar 10 mil famílias... essa região não é seca como isso aqui é, onde vocês estão, vocês estão próximos aqui de dois rios, o rio Pindaré e o rio Buriti... então tem uma região com bastante água, mas essa região já tá tudo vendida pra latifundiários de vários cantos desse país... e vocês vão começar a topar com gente aí por dentro desses matos [...]” (França, 2016 apud Mendonça, 2019, p. 308).

Conforme essa mesma narrativa, o referido sacerdote era de origem italiana e acabou sendo expulso da região após despertar desconfianças e agitar debates entre os trabalhadores. No dia seguinte, esses trabalhadores buscaram esclarecimentos junto aos administradores do projeto a respeito dessas informações. De acordo com o relato de Raimundo França, o padre foi acusado de simpatias comunistas e foi transferido para o estado do Acre, onde, de acordo com relatos, teria falecido por afogamento. Contudo, permanece incerto se sua morte foi acidental ou resultante de outras circunstâncias, “ninguém sabe se morreu ou mataram”.

Em outro ponto da entrevista, já na década de 1980, em meio a um clima de tensão social e ao surgimento da luta pela retomada das terras griladas, a expulsão de fazendeiros e pistoleiros, bem como a formação dos assentamentos para os

agricultores, Raimundo França menciona a presença do padre Ivo José Ritter, originário da Alemanha, que atuava como pároco da Igreja de Santa Luzia naquele período.

[...] O padre José... quando ele chegou nessa região em [19]82 [...] ele começou a questionar, a questão da acumulação de terra, e o processo de colonização já estava encerrando o prazo, e ele perguntando, perguntava pra nós: “você estão felizes com o que o governo fez em prometer terra pra 10 mil famílias e só colonizou... colonizou não, jogou vocês num amontoado lá onde vocês estão sofrendo? [...]” Aí já não tinha mais ninguém inocente nessa história não [...] ninguém acreditava mais no Estado, tava todo mundo achando que tinha entrado era numa roubada mesmo (França, 2016 apud Mendonça, 2019, p. 309).

Conforme o registro de Aguiar (2018, p. 34-35), é ressaltado que o padre Ivo José desempenhou um papel crucial na mediação durante o processo de ocupação da fazenda. Suas ações iam desde a clandestina entrega de alimentos aos trabalhadores, desafiando as proibições policiais, até a iniciativa de dialogar diretamente com o Major encarregado do batalhão policial, a fim de garantir a saída dos doentes, mulheres e crianças acampadas.

Fica evidente que a presença do padre José Ivo era constante entre eles. Sua contribuição foi de extrema importância, o que encontra confirmação nos testemunhos dos moradores do Assentamento. O padre apoiou ativamente a luta dos trabalhadores e seus líderes, organizando a coleta de alimentos nas comunidades vizinhas e fornecendo-os àqueles que estavam acampados. *“Ele já conhecia as pessoa quase tudo, então, as pessoas vinham e deixava o saco de arroz, o saco de feijão, as coisas e ele trazia”* (Deusilene Rodrigues, Buriticupu, 2021).

De acordo com os relatos dos líderes envolvidos na ocupação, a estratégia de ocupação da fazenda foi meticulosamente concebida no ambiente da própria Igreja Católica. As deliberações ocorreram em uma pequena igreja situada no interior de Santa Luzia, precisamente no povoado Riograndense. Foi dali que partiu o primeiro contingente de famílias determinadas a ocupar a propriedade.

Segundo Comparato (2003, p. 161), a Igreja Católica desempenhou um papel político de grande relevância em todo o processo de redemocratização do Brasil. De fato, ao final dos anos setenta e no início dos anos oitenta, aqueles que se opunham ao regime militar encontravam apoio substancial em setores importantes da Igreja Católica.

A Igreja assumiu um papel crucial ao ser uma das principais vozes em prol das camadas desfavorecidas da população, notadamente a classe trabalhadora nos movimentos sindicais. Na Fazenda Terra Bela, suas ações e apoio tiveram um impacto decisivo na retomada da terra. Seu engajamento contribuiu significativamente para a melhoria das condições de vida de inúmeras famílias.

O fato de a Igreja, tradicionalmente alinhada com as posições mais conservadoras das elites ao longo de toda a história do Brasil, ter-se empenhado na defesa da causa dos camponeses, a partir da década de sessenta, pode parecer paradoxal. É preciso considerar, contudo, que naquele momento a Igreja se opunha ao comunismo. Tornava-se preferível, portanto, aproximar-se dos camponeses a vê-los transformados em revolucionários (Comparato, 2003, p. 163).

Nesse contexto, a ala mais progressista da Igreja, associada à Teologia da Libertação, desempenhou um papel crucial. Ela não apenas apoiou a capacitação de lideranças entre os trabalhadores, mas também respaldou ativamente a busca pela Reforma Agrária, tornando-se um intermediário confiável entre o governo e a comunidade rural. Como coloca Comparato: “Para o governo, em particular, a Igreja era um interlocutor muito mais confiável do que os partidos de esquerda” (Comparato, 2003, p. 164).

Durante esse período, os Sindicatos Rurais e a Igreja Católica atuaram de mãos dadas. A Igreja incorporava os sindicatos à sua estrutura organizacional. Há relatos de padres que estabeleceram e lideraram sindicatos como um contraponto àqueles de orientação comunista. Dentre eles, figuras de destaque incluem os bispos Dom Helder Câmara, Paulo Evaristo Arns e Pedro Casaldáliga, todos reconhecidos em âmbito nacional.

[...] Um sindicato era da Igreja, que o padre incentivou, fundou... a sede desse sindicato era o salão paroquial, em quase todas as reuniões o padre tava. E tinha o sindicato que era das ligas camponesa. Esse não era um sindicato oficializado. Era um sindicato que a igreja dizia, o padre dizia, que aquele sindicato era comunista, e pregava na igreja, na hora da celebração da missa: olha, não vão p'ra aquele sindicato. Esse sindicato é comunista. No comunismo é ruim... a mulher é de todo mundo [...]. E aí, o povo começaram a vim para o sindicato da igreja... e todo mundo começou a se filiar ao sindicato do padre, e começou a dar a direção nas discussões, no sindicato da igreja (Relato do Senhor João de Deus, Buriticupu, 1996)³⁰.

Adotando uma posição de oposição ao comunismo, a ala progressista da Igreja abraçou a causa dos trabalhadores, defendendo suas reivindicações de maneira ativa. A instituição era amplamente percebida pelos camponeses como uma

³⁰ Codinome usado pelo autor para se referir ao líder da ocupação da Terra Bela, o Vila Nova. Registrado por Medeiros Júnior (2010, p. 133-134).

aliada, especialmente porque diversos movimentos pela posse da terra ainda se fundamentam em concepções milenaristas. Nessas visões, a terra era entendida como um direito divino prometido por Deus aos membros mais desfavorecidos da sociedade. “*A gente tinha uma visão de solidariedade, de amor, até de dar a vida, como Jesus Cristo*”³¹.

Dessa forma, a Igreja Católica e os trabalhadores rurais ergueram uma estrutura de intermediação política que transformou a luta pela terra em uma página fundamental da história do nosso país. No entanto, a Igreja defendia um modelo de reforma agrária menos radical, abraçando a ideia de um progresso gradual e da justa compensação aos proprietários cujas terras foram expropriadas.

Contudo, o contexto nordestino, marcado pela extrema pobreza da população rural, e a situação específica em Buriticupu, onde os latifúndios surgiram nas áreas mais férteis do povoado e a violência era empregada contra os trabalhadores, clamavam por uma abordagem mais radical e uma reforma agrária expropriatória. A terra precisava ser devolvida às mãos dos trabalhadores, que não estavam mais dispostos a aceitar migalhas provenientes de fazendeiros ou governos.

*[...] A Bíblia, a gente conversa mais era dentro de casa, que fazendeiro não tinha medo de bíblia. Negócio de bíblia. Fazendeiro atirava no pião, furava a Bíblia e matava pião. Então um desse dias nós disse [...] rapaz, nós tem que andar é com arma mesmo, porque esses homem só respeita arma (Relato do Senhor João de Deus, Buriticupu, 1996)*³².

Assim, a Igreja frequentemente se viu compelida a transcender essa polarização, alinhando-se tanto a partidos de esquerda quanto a grupos comunistas. No entanto, tal conjuntura não atenuou o comprometimento da Igreja com a luta agrária. Ao mesmo tempo em que isso ocorria, a instituição se lançava de forma profundamente intensa no enfrentamento com o Estado, uma vez que seus sacerdotes eram também alvo de perseguições, torturas e até mortes. Um exemplo é o trágico caso do padre Afonso em Buriticupu. Os trabalhadores mantinham a crença de que sua perseguição e morte eram resultado da ação do governo militar, devido ao seu papel de apoio do movimento pela ocupação da terra.

Além disso, outro fator que contribuiu para o envolvimento da igreja nas lutas pela terra e para sua aceitação entre os camponeses é o fato de a Igreja ter

³¹ *Idem* (2010, p. 141).

³² *Idem* (2010, p. 139).

proporcionado um espaço mais abrangente do que outros meios de expressão social e política para os trabalhadores rurais.

Os trabalhadores rurais têm inquietações concepções, uma visão de mundo ou visões de mundo que não se agasalham bem dentro do princípio do contrato que marca os partidos e os sindicatos. [...] Acho que ela fala uma língua que é entendida pelas populações trabalhadoras, e é isso que a torna um elo essencial nas lutas populares no campo (Comparato, 2003, p. 165-166).

As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT) confirmam essa constatação. Por intermédio desses atores, a Igreja integrou-se com uma notável proximidade à rotina dos trabalhadores, compartilhando das suas aspirações por maior participação política. Deusilene relata que seu falecido esposo era “[...] *envolvido sempre na igreja, conhecia todo mundo porque naquele tempo tinha muito encontro de comunidade, o Luís só vivia no Riograndense, no Cento dos Matias*”.

A criação das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) emergiu como uma necessidade da época, estabelecendo-se como uma estratégia altamente eficaz para a mobilização dos trabalhadores rurais em todo o país, ao simplificar sua comunicação e coordenação.

As CEBs têm uma história que remonta ao início dos anos sessenta e, ao chegar ao final da década de 1970, contavam com mais de 80.000 comunidades disseminadas por todo o território brasileiro. Conforme as palavras de Frei Betto, as CEBs desempenharam o papel de “estufas de formação de lideranças populares” e é notável que até mesmo Vila Nova derivou das Comunidades de Base (Comparato, 2003, p. 161-162).

Dentre as músicas associadas às CEBs, uma que ecoava amplamente nas reuniões dominicais, nas celebrações litúrgicas e em ocasiões especiais, como a Sexta-feira da Paixão de Cristo, na qual a comunidade da Terra Bela percorria as ruas do povoado, é o “Baião das Comunidades” do cantor Zé Vicente³³.

*[Refrão]
Somos gente nova vivendo a união*

³³ Na minha lembrança da infância, enquanto acompanhava meu pai e minha mãe nas celebrações religiosas e nas caminhadas pelas ruas do povoado, recordo-me desta e de outras composições de natureza social e revolucionária. Eram músicas que ecoavam a luta pela terra, a solidariedade e o sofrimento da população menos favorecida. Um exemplo notável dessa expressão musical é a canção “Pelos Caminhos da América” (disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xgNKNF0EqA0>. Acesso em: 21 de maio de 2023) e “Pai Nosso dos Mártires” (disponível no link: <https://www.youtube.com/watch?v=kDStpQ05he0>. Acesso em: 21 maio 2023), todas das CEBs.

*Somos povo semente de uma nova nação ê, ê
Somos gente nova vivendo o amor
Somos comunidade, povo do senhor, ê, ê [Refrão]*

*Vou convidar os meus irmãos trabalhadores
Operários, lavradores, biscateiros e outros mais
E juntos vamos celebrar a confiança
Nossa luta na esperança de ter terra, pão e paz, ê, ê*

*Vamos chamar os índios que ainda resistem
As tribos que ainda insistem no direito de viver
E juntos vamos reunidos na memória
Celebrar uma vitória que vai ter que acontecer, ê, ê*

*Convido os negros, irmãos no sangue e na sina
Seu gingado nos ensina a dança da redenção
De braços dados, no terreiro da irmandade
Vamos sambar de verdade enquanto chega a razão, ê, ê*

*Vamos chamar Oneide, Rosa, Ana e Maria
A mulher que noite e dia luta e faz nascer o amor
E reunidas no altar da liberdade
Vamos cantar de verdade, vamos pisar sobre a dor, ê, ê*

*Vou convidar a criançada e a juventude
Tocadores, me ajudem, vamos cantar por aí
O nosso canto vai encher todo o país
Velho vai dançar feliz, quem chorou vai ter que rir, ê, ê*

*Desempregados, pescadores, desprezados
E os marginalizados, venham todos se ajuntar
A nossa marcha pra nova sociedade
Quem nos ama de verdade pode vir, tem um lugar, ê, ê
[bis]³⁴*

A letra da música transmite uma mensagem de unidade, esperança, luta e inclusão social. Ela celebra a ideia de uma comunidade diversa e engajada na busca por justiça, igualdade e melhores condições de vida. A expressão “Somos gente nova” ressalta uma nova consciência coletiva, destacando a ideia de renovação e transformação. Isso é reforçado pela menção à formação de uma “nova nação”. A ênfase na palavra “nós” (Somos, Somos comunidade, Vou convidar os meus irmãos [...]) destaca a importância da unidade entre diferentes grupos sociais.

A música também evoca uma sensação de inclusão e reconhecimento da diversidade da sociedade. Ela convoca trabalhadores, operários, lavradores, biscateiros, índios, negros, mulheres, crianças, jovens, desempregados, pescadores e marginalizados para se unirem em prol de um objetivo comum.

³⁴ Música disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mUkSMkqqXzQ>. Acesso em: 21 maio 2023.

A letra enfatiza a luta pela terra, pão e paz, apontando para a importância da segurança alimentar, habitação e paz social. A celebração da confiança e da esperança reforça a determinação em alcançar esses objetivos.

A referência aos indígenas que ainda resistem, às “tribos” que insistem e aos negros que ensinam através de seu gingado destaca a força da resistência histórica e cultural desses grupos, além de reforçar a importância de aprender com sua experiência. Os povos indígenas são convocados a resistir e a se unirem com outros grupos, enfrentando a ameaça à destruição de suas culturas e formas de vida. Em sua posição como guardiões da memória, eles têm o direito de celebrar suas conquistas e reivindicar o direito de viver em suas comunidades e aldeias, protegidos contra a ameaça de invasões e garimpo ilegal em suas terras.

A canção enaltece a cultura dos negros, os considera companheiros de luta e de herança, e celebra suas práticas religiosas e manifestações culturais. Ela nos convida a celebrar a coexistência ecumênica entre terreiros religiosos e igrejas, a fim de caminharmos juntos, de mãos dadas, em direção a uma nova sociedade. Nessa sociedade, homens e mulheres, jovens e idosos, trabalhadores e trabalhadoras coexistem como irmãos e irmãs, cultivando a irmandade e fraternidade.

A letra também ressalta o papel ativo das mulheres na luta e na construção de um futuro melhor. Elas são mencionadas como figuras fortes que lutam, fazem nascer o amor e contribuem para a mudança. A mulher é celebrada e reconhecida por dar origem a uma nova vida, sendo responsável por trazer à luz o amor. Coletivamente, nomes como “Oneides, Rosas, Anas, Marias, Iracemas, Deusilenes, Raimundas e Naucis” merecem uma celebração no altar da liberdade. Elas têm o direito de cantar com alegria, pisando sobre a dor, tal como fizeram.

A música apresenta um tom positivo, inclusive mencionando a dança e o samba como expressões de alegria e redenção. Essa abordagem otimista pode ser vista como uma forma de fortalecer a resiliência das comunidades em meio às dificuldades.

O uso frequente da expressão “Vou convidar” reflete uma chamada à ação e à participação coletiva. A música é uma convocação para se unir e trabalhar juntos por mudanças sociais significativas. A ideia de vitória que “vai ter que acontecer” e a menção de que quem chorou vai ter que rir, reforça a esperança em um futuro mais justo e equitativo.

Isto posto, outra instituição de significativa importância na luta pela Reforma Agrária em nosso país foi a Comissão Pastoral da Terra (CPT), igualmente vinculada à Igreja Católica. Através de seus “Cadernos de Conflitos”, publicados anualmente desde 1985, a CPT sistematiza e denuncia os massacres no campo, bem como as violações dos direitos humanos ocorridas nessas disputas.

Nos “Cadernos de Conflitos de 1988”, já mencionados nesta pesquisa, a Comissão direcionou especial atenção aos confrontos em Buriticupu. Ela expôs os latifundiários e as ações da polícia, detalhando uma lista de trabalhadores ameaçados de morte e tentativas de assassinato e suas origens. Entre os nomes mencionados estavam Vila Nova, José de Mamede, Padre José Ivo Ritter, Raimundo França e Simar Pinto (CPT, 1989, p. 56). A Comissão enfatizou a cooperação entre diversas entidades na luta pela Terra Bela, destacando a notável atuação da Igreja Católica.

No município de Santa Luzia, 500 famílias ocupando a fazenda Terra Bela ficaram cercadas por centenas de PMs proibindo a circulação de pessoas e a entrada de alimentos. A mobilização de várias entidades e a atuação da CNBB evitaram uma tragédia. [...] Conforme a Bíblia, uma sociedade se julga pelas condições que oferece aos empobrecidos e marginalizados na cidade e no campo. As Igrejas não podem deixar de lembrar, de maneira permanente, a destinação Universal dos bens. O direito à vida e à dignidade é superior ao direito de propriedade. Pastores de Igrejas, agentes de Pastoral, membros de sindicatos e de entidades sofreram acusação e ameaças por defenderem essa mensagem. Ocupando, organizados, uma terra, os sem terra expressam pelos pés um voto. Quebrando a lei da cerca e do curral, eles acreditam numa democracia de verdade. Criminosa é uma sociedade que na abundância de terras não entende esse recado e recusa aos seus filhos o necessário para viver e trabalhar (CPT, 1989, p.44).

A atuação da CPT ultrapassou a simples denúncia dos conflitos, abraçando também a organização e conscientização dos trabalhadores. Ela unificou a luta camponesa sob um único e coeso movimento. Através de sua perspectiva ecumênica, a CPT conseguiu reunir “pastores de diferentes igrejas, agentes pastorais, membros de sindicatos e várias entidades”, inclusive o MST. Essa visão abrangente impediu a fragmentação da luta pela terra em múltiplas organizações. Conforme destaca Comparato, a CPT representou uma força essencial para a construção de um movimento unificado, abarcando o âmbito nacional (Comparato, 2003, p. 168-169).

Conforme Stedile (2005, p. 19-21) expressa,

O surgimento da Comissão Pastoral da Terra (CPT), em 1975, em Goiânia (GO), foi muito importante para a reorganização das lutas camponesas [...]. Outro aspecto importante, com o surgimento da CPT é o pastoral. [...] A

CPT foi a aplicação da Teologia da Libertação na prática, o que trouxe uma contribuição importante para a luta dos camponeses pelo prisma ideológico. Os padres, agentes pastorais, religiosos e pastores discutiam com os camponeses a necessidade de eles se organizarem. A Igreja parou de fazer um trabalho messiânico e de dizer para o camponês: “Espera que tu terás terras no céu”. Pelo contrário, passou a dizer: “Tu precisas te organizar para lutar e resolver teus problemas aqui na Terra”.

Nesse contexto, o respaldo da Igreja não se restringiu apenas às denúncias, nem limitou-se meramente à conscientização política dos agricultores. Seu apoio foi abrangente e variado, permeando as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e o envolvimento direto de seus padres e bispos. Através da concessão de seus espaços para a organização dos trabalhadores, diálogo com várias entidades e, além de assumir a corajosa luta contra o Estado e o confronto com as forças policiais.

De maneira disfarçada, o padre José Ivo ingressava na fazenda durante as madrugadas para levar alimento e esperança às famílias da comunidade. Ele foi um arquiteto das estratégias de combate em conjunto com os posseiros e, posteriormente, a primeira igreja edificada na comunidade desempenhou o papel de ponto de encontro para uma diversidade de grupos, proporcionando um espaço para a continuidade da batalha pelos direitos dessas famílias.

Na imagem abaixo, à esquerda, observamos a segunda Igreja Católica do povoado. Em 1992 ocorreu sua inauguração, marcando simbolicamente a “inauguração” do próprio povoado. Essa igreja foi construída pelos próprios moradores, utilizando madeira local. Parceiros na causa, proprietários de serrarias, colaboraram no trabalho com a madeira. No entanto, atualmente, ela já não está presente, tendo sido substituída por uma terceira igreja de alvenaria, erguida no mesmo local.

Apesar disso, essa segunda igreja assumiu um papel importante como um repositório de memória do povoado. Representando um segundo estágio, correspondente à consolidação da luta, a edificação das primeiras moradias e a regularização da posse da terra pelo INCRA. Ela é uma manifestação de um espaço multifacetado, carregado de significados e lembranças, convergindo nos domínios religioso, político, econômico e cultural.

Imagem 6 – Assentamento Terra Bela - Buriticupu (Maranhão)



Fonte: acervo pessoal da autora.

Um outro grupo que ofereceu apoio à causa dos trabalhadores em Buriticupu foi o CENTRU, como mencionado anteriormente. Sob a liderança de Manoel da Conceição, o CENTRU desempenhou um papel crucial na conquista dos direitos dos trabalhadores na Fazenda Terra Bela. Sua importância e influência foram documentadas em pesquisas sobre a região e também destacadas por Deusilene durante sua entrevista. Conforme suas palavras:

E mais outras pessoas do CENTRU de Imperatriz, eles sempre ficavam escondidos pelo Buriti e qualquer coisa as pessoas iam e quando chegava ali na Piçarreira, as pessoas entravam mais ali e saíam já perto da Sagrima, mas por dentro da mata. Eles mesmo faziam vareda e iam chegando lá. [...] O Manuel da Conceição e o pessoal do CENTRU, eles eram muita gente o pessoal do CENTRU. Eles tinham um carro, o padre vinha no carro dele. Aí ele trazia mantimento, trazia a arma, o pessoal do CENTRU vieram com muita munição, com muita arma, essas coisa tudo aqui. [O CENTRU] é uma entidade que eles faziam a organização, né? (Deusilene Rodrigues, Buriticupu, 2021).

Frente ao relato apresentado, o papel desempenhado pelo CENTRU se materializou no âmbito prático, em colaboração com a Igreja, personificada pelo padre José Ivo, e também com o sindicato, representado por Vila Nova. Essa entidade desempenhou um papel central na mobilização dos trabalhadores, trazendo apoio externo para ampliar e difundir a causa de diversas maneiras.

O CENTRU coordenou a união dos trabalhadores, convocando indivíduos de fora para fortalecer e promover a luta de maneiras variadas. Além disso, forneceu recursos, incluindo armas para os confrontos diretos, disponibilizando seu próprio veículo para o transporte de pessoas, bens e doações. Também assegurou remuneração para aqueles que estavam na linha de frente da organização. Membros do CENTRU estavam discretamente dispersos pela região, estrategicamente posicionados para prestar auxílio às famílias de forma discreta e cautelosa.

Nesse contexto, a entidade se destacou como a figura mais próxima dos lavradores de Buriticupu, engajando-se de forma incansável na luta diária pela posse da terra, lado a lado com as famílias. O CENTRU se configurou como o epicentro da orquestração do movimento, bem como da concretização prática contra a apropriação ilegal de terras por parte dos grandes proprietários. Segundo as palavras de Manoel da Conceição, o próprio objetivo do CENTRU era “*retomar o controle dos sindicatos das mãos dos líderes submissos e instigar a organização da luta pela terra*”. E podemos dizer que essa missão foi cumprida com sucesso.

No contexto do conflito que se desenrolou na Fazenda Terra Bela, quando um casal de agricultores perdeu a vida, Manoel da Conceição tomou a iniciativa de viajar até São Luís. Lá, ele mobilizou dois ônibus, repletos de ativistas da capital, e juntamente com as famílias da região, liderou uma marcante manifestação junto ao túmulo dos “mártires”. Reunidos ao redor desse memorial, as pessoas entoavam a canção de Vila Nova: “O risco que corre o pau, corre o machado, não há o que temer [...]” (Azevedo, 2009, p. 195).

Outra instituição que ofereceu apoio à luta camponesa em Buriticupu foi a Universidade Federal do Maranhão – UFMA. A universidade disponibilizou estudantes e professores de diversos campos, como medicina, serviço social e engenharia, para conduzir pesquisas *in loco* e acompanhar de perto as famílias envolvidas. Além disso, a UFMA elaborou relatórios e promoveu seminários para analisar o progresso do Projeto Pioneiro e aprofundar a compreensão da situação econômica, social e de saúde das famílias.

De acordo com Silva (2015, p. 135), médico e docente da UFMA,

A criação do Projeto Buriticupu como um programa de interiorização universitária, que tinha a finalidade de agrupar as ações de ensino, pesquisa e assistência à saúde, com ações intencionistas, no campo das conquistas sociais. Foi através desse agrupamento de ações, que surgiu a decisão de

realizar seminários para tornar pública as dificuldades sofridas por aquele contingente de agricultores. A junção de lideranças locais, com representantes de vários setores da sociedade visava à pedagogia do ensinar e do aprender e à divulgação de seus resultados.

Trabalhos de relevância inquestionável, corroborados pelas primeiras famílias do povoado. A presença e a atuação da UFMA desempenharam um papel que ultrapassou o aspecto meramente acadêmico, funcionando como um tipo de compensação às famílias que se viam negligenciadas pelo Estado. O médico envolvido nesse processo elaborou uma série de documentos que foram encaminhados a autoridades públicas do Maranhão, incluindo o próprio José Sarney, então senador naquela época e posteriormente Presidente da República em 1985. Esses documentos detalhavam a situação crítica da população, indicavam possíveis soluções e, de forma enfática, lançavam um apelo desesperado em favor de uma população praticamente relegada ao abandono (Silva 2015, p. 154).

Enquanto buscava auxílio externo, a UFMA prosseguiu com seus esforços junto à população de Buriticupu, concentrando-se principalmente na área de saúde, proporcionando cuidados que eram essenciais para o bem-estar da comunidade.

[...] na atuação no combate aos surtos epidêmicos de malária e leishmaniose tegumentar americana, seguindo-se de um trabalho de controle das endemias; inauguração do Posto de Saúde do P1V2; treinamento para Notificação de Agravos; inquéritos sobre Hanseníase e Tuberculose; implantação do programa de vacinação; propostas de reformulação do setor de saúde de Buriticupu; implantação da Comissão Institucional de Saúde (CLIS) (Silva, 2015, p. 153).

Por meio da Disciplina de Doenças Infecciosas e Parasitárias, a Universidade desempenhou um papel ativo na implementação de diversos programas de saúde pública em colaboração direta com a comunidade do povoado. Essa iniciativa contou com o apoio tanto da Superintendência de Campanhas de Saúde Pública - SUCAM e do Instituto de Colonização e Terras do Maranhão – ITERMA.

O primeiro estabelecimento hospitalar da região, o Hospital Pedro Neiva de Santana, foi inaugurado em 1975, com a finalidade de suprir as necessidades de saúde dos residentes. Contudo, ao longo dos anos, a falta de assistência adequada e de uma gestão eficiente levou à sua decadência. Houve um período considerável em que o hospital permaneceu sem atendimento regular e funcionamento adequado (Silva, 2015, p. 166). Contudo, graças à colaboração com o hospital, os pesquisadores da UFMA continuaram a administrar os seguintes programas:

[...] controle e tratamento das microbactérias (tuberculoso e hanseníase), diagnóstico, tratamento e controle dos protozooses (malária e leishmaniose tegumentar americana), diagnóstico clínico e tratamento de tracoma, controle e vetores, além do programa de vacinação e suplementação alimentar (Silva, 2015, p. 166).

No contexto da Fazenda Terra Bela, Vila Nova descreveu como, durante o ápice da tensão e do conflito, a estratégia de reivindicar a posse das terras latifundiárias do Pindaré propagou-se por todo o estado do Maranhão. Nesse cenário, eles conseguiram conquistar um apoio abrangente, contando com o respaldo da Igreja, de setores de orientação progressista e da comunidade universitária (Medeiros Júnior, 2010, p. 138).

[...] *Eu sei rapaiz, que na [Fazenda] União, veio um ônibus cheio de gente da universidade, aluno, professor. Então isso, dava uma força tão danada p'ra caboco... os cara não trazia arma, p'ra dá p'ra ninguém, os cabra não trazia remédio, p'ra dá p'ra ninguém... mais aquela presença, aquele povo... rapaiz! Não tinha coisa p'ra apoiar mais o povo, a luta do povo, do que a solidariedade, né?* (Relato do Senhor João de Deus, Buriticupu, 1996)³⁵.

Nessa perspectiva, é possível afirmar que a UFMA marcou presença na vida diária dos habitantes de Buriticupu desde os primeiros anos da implementação do Projeto Pioneiro de Colonização. Desde a criação das primeiras vilas até a chegada das famílias e o subsequente acompanhamento e tratamento das doenças prevalentes na região, a universidade desempenhou um papel ativo.

Além disso, a UFMA ofereceu apoio à luta dos agricultores desde o momento da tomada do primeiro latifúndio, a Fazenda União, em 1985. A instituição também respaldou os líderes envolvidos na ocupação da Terra Bela, desempenhando um papel crucial na formação de uma rede de solidariedade entre os habitantes em prol da causa coletiva.

As mulheres entrevistadas, cuja entrevistas foram transcritas no próximo capítulo, enfatizam que após a conquista da Fazenda, nos primeiros anos de estabelecimento, o Assentamento recebeu uma série de visitas de pesquisadores de outras regiões: *“Aí chegava tanta gente, tanta gente de longe [...] Fazia aquelas reunião, contava tanta coisa, tinha missa tombém. [...] Aqui era muito visitado. A gente achava bom [...] Aí quando voltava, nós ficava tudo conversando, aquelas coisa”* (Raimunda Gonçalves, Buriticupu, 2022).

³⁵ Relato do Senhor João de Deus, codinome para o líder da ocupação, o Vila Nova. Registrado por Medeiros Júnior (2010, p. 139).

Entendemos que muitas dessas pessoas estavam vinculadas à Universidade, muitos acadêmicos conduzindo suas pesquisas, se envolvendo na sensibilização política da comunidade e orientando as famílias sobre seus direitos após a conquista da terra.

Durante o evento de inauguração oficial da Igreja Católica na localidade, houve uma celebração conduzida pelo padre José Ivo, que incluiu diversos batizados, incluindo o de seu filho mais velho. Além disso, ela destacou a presença notável de indivíduos de outras localidades durante esse momento: *“Teve muito batizado, foi até o padre José que veio pra fazer essa inauguração, Manoel da Conceição veio, eu sei que era muita gente, muita gente do Incra de São Luís vinheram também”* (Deusilene Rodrigues, Buriticupu, 2021).

Assim como observado no relato anterior, acredita-se que, de forma implícita, entre as pessoas que participaram desse evento marcante, havia um número significativo de indivíduos vinculados à Universidade Pública. Essa presença se faz notória nesse episódio que desempenhou um papel tão importante na história do povoado. A Universidade Federal do Maranhão (UFMA) não apenas esteve presente no dia a dia das famílias, mas também nos momentos de tensões, decisões e conquistas.

Por fim, contribuindo de maneira contínua e em constante atualização para Buriticupu, sua narrativa e seus cidadãos, a UFMA, através de sua Editora, a EDUFMA, já publicou inúmeras pesquisas abordando a região, fornecendo obras de inestimável valor para aqueles que desejam aprofundar sua compreensão sobre a história do município. Como exemplos, podemos citar a obra de Antônio Rafael Silva, intitulada *“A colonização agrícola de Buriticupu”* (2015); o trabalho de Cândido Augusto Medeiros Júnior, falecido autor de *“Terra Bela”* (2010); a publicação da tese de Bartolomeu Rodrigues Mendonça, *“Continuum Colonial”* (2019); e a disponibilização na base de dados da dissertação de mestrado de Neemias Lacerda, intitulada *“Políticas Territoriais e Desenvolvimento em Buriticupu-MA”* (2014).

Os autores das três primeiras pesquisas mencionadas são docentes da UFMA. Eles não apenas testemunharam, de diversas maneiras, os desafios enfrentados pela população, mas também conduziram entrevistas com colonos, líderes da ocupação da Terra Bela e estabeleceram uma conexão pessoal com o local e sua história. Por exemplo, Cândido Medeiros Júnior relatou em sua obra que teve envolvimento com o CENTRU e desempenhou um papel ativo em apoio à luta

pela Terra Bela. Essas narrativas entrelaçaram-se em um lugar e em um período específico: Buriticupu, Projeto de Colonização, nas décadas de 1970 e 1980, durante o movimento de tomada dos latifúndios na região do Pindaré. Embora variados em discursos e metodologias, esses estudos compartilham um objetivo comum: apoiar a luta pela posse da terra e pela dignidade do povo maranhense.

5 “EU QUERIA ERA SER VESTIDA NAS TUAS CALÇAS E TU NO MEU VESTIDO PORQUE Ô HOMEM SEM CORAGEM”: as mulheres na luta pela ocupação da Fazenda Terra Bela em Buriticupu-MA

Muito já se escreveu sobre a ocupação da Terra Bela, como vimos no capítulo anterior. No entanto, pouco se discutiu sobre a vivência feminina na ocupação do latifúndio. A narrativa das mulheres que ingressaram na área ocupada, aquelas que lutaram pela terra e desempenharam um papel crucial na vida diária do assentamento, ainda aguarda melhor análise e compreensão. É imperativo conceder a elas o protagonismo que merecem e reconhecer os espaços sociais que ocuparam.

Com base nisso, neste capítulo apresentamos as transcrições de entrevistas realizadas com duas mulheres lavradoras que participaram do processo de ocupação da Fazenda Terra Bela juntamente com suas famílias nos primeiros anos desse empreendimento. Reservamos este espaço exclusivo para a transcrição integral de suas entrevistas para proporcionar aos leitores uma perspectiva ancorada nas vozes e memórias femininas, situando-os na narrativa de maneira mais completa.

Gentilmente, Raimunda Gonçalves e Deusilene Rodrigues aceitaram participar das entrevistas, oferecendo contribuições significativas que enriqueceram consideravelmente a relevância e a progressão da nossa pesquisa. Ambas migraram para a Fazenda logo após a ocupação inicial e continuam a residir no Assentamento até os dias de hoje. Dona Raimunda foi a primeira a chegar, em 1989, seguida por Deusilene em 1991. Raimunda chegou antes de seu marido, enquanto Deusilene se uniu ao marido posteriormente. Ao longo desse percurso, ambas enfrentaram as adversidades e escassez da vida no campo, assim como as carências na luta pela posse da terra. Mantiveram-se resolutas, trabalhando incansavelmente em prol do sucesso do Assentamento.

Existem aspectos singulares na entrevista de Deusilene Rodrigues que merecem ser explicitados para uma compreensão mais completa por parte do leitor ou leitora: a) primeiramente, é relevante destacar que a entrevistada compartilha o mesmo sobrenome da autora, o que transcende a mera coincidência. Essa conexão familiar é significativa, uma vez que Deusilene Rodrigues é minha mãe, e esse relacionamento se manifesta nas expressões “minha filha” ou “teu pai”, frequentemente usadas por ela ao longo da entrevista. Esse vínculo adiciona uma

camada de complexidade e afetividade à narrativa; b) em segundo plano, ao longo da entrevista, emerge a presença de outra mulher que também participou da ocupação da fazenda. Para preservar sua identidade, optou-se pelo pseudônimo “Esmeralda”, sob o qual algumas das declarações dessa participante foram reproduzidas no texto. A dinâmica da conversa entre essas mulheres foi de caráter grupal, resultando em momentos de confirmação e complementação mútua das informações. Essa interação enriqueceu ainda mais o conteúdo da entrevista, ao permitir a troca e o entrelaçamento de perspectivas.

Dito isso, após minuciosa escuta e leitura das entrevistas, procederemos à análise de suas trajetórias individuais, perspectivas de vida e práticas agrícolas, realçando a singularidade de suas lutas. A análise será situada no contexto da formação e regularização do Assentamento Terra Bela, fundamentada em fontes bibliográficas e enriquecida pelo diálogo com material iconográfico.

Por fim, nos aprofundaremos nas vivências cotidianas das entrevistadas, evidenciando que as mulheres desempenharam um papel significativo como porta-vozes na luta pelo direito à terra e na construção da história dos assentamentos rurais no Brasil.

5.1 Relato da senhora Raimunda Gonçalves

Meu nome é Raimunda Gonçalves de Sousa, mulher sofredora daqui pra trabalhar. [...] vou ver aqui o que eu tenho que contar. Mermã, essa história é tão complicada, tão grande, tão grande [...] Eu nasci no Piauí, mas chegemos aqui com a idade de 10 anos, né? Meus pais terminaram de me criar ali no Vitorino Freire. Aí a gente vem vindo de lá pra cá. Aí ficaram, morreram tudo, tudo.

Aí nós viemo ali pra a Terceira, pra Terceira Vicinal ... foi aquele momento daquele negócio pra cá, né? O Raimundo não queria vim porque ele é muito nervoso. Disse que vinha para cá era pra... Eu queria que ele viesse era pra ele morrer. Eu digo: “Não rapá, nós nunca possuimo um pedacin de terra. Aí tem esses fi pra trabalhar, lá nas terras dos zoutros”. Um dava uma linhazinha, outro dava outro. E aquilo não dava para nada. Aí veio esse povo do Raimundo Suterio, do Simão, aquele outro o seu Zé Foboca, e Miltin... O Miltin foi que quem me ajudou muito, devo tanto isso a ele.

Ele procurou assim: “Dona Mundoca, pra quê a senhora interessa de ir pra lá? Pra esse conflito lá? Interessa de ganhar um pedaço de terra? Pra quê que a senhora quer essa terra?” Pro meu marido trabalhar, meus fi e eu tombém, eu trabalho junto. Aí ele disse: Num é pra vender? Aí eu disse: Num sei negociar com terra. Se eu ganhar é pra nós morar e trabalhar [...].

Quando nós chegemo aqui, no dia cinco de dezembro de [19]88, né? Eles já tinham dado lá essa entrevista comigo, aí nós viemo. Ele deu um bilhete pra nós ... uma ordemzinha pra nós entrar. Porque quando chegava ali no portão... num entrava, só se tivesse aquele papel... Autorizaram lá com o Vila Nova, né?

Aí ele disse: Quando você chegava lá naquele portão, dona Mundoca... Nós tudo com as boroquinha réia na costa... Aí nós chegemo lá no portão, o Vila Nova já tava lá naquela outra casa, assim do outro lado da rua. Aí ele disse: “Ei, que é que é aí?” Aí eu digo: “Nós quer entrar pra cá. Aí ele com aquele grito dele: cai, cá, cai, cá (risos). Com ordem de quem? Ordem de quem? Aí eu disse assim: “Do Miltin, ele me deu aqui esse biête pra mim trazer, pra mim lhe entregar aqui”. Aí ele desceu de lá, pro rumo de nós, aí quando chegou, viu a letra... aí disse: tá certo. Pode, pode entrarem com Deus, vão para lá. Depois a gente vai conversar mais. Aí eu disse: tá bom.

Aí nós descemo no rumo de cá... a pés. Rum! Carro pra cá era só quando entrava o Vila Nova, o padre José, aquele Domingo Dutra que tá lá em São Luís. Cadê a identidade? quando eles entrava... mandavam aqui, né? Trazia a comissão pra a gente. A nossa comidinha que nós trouxemo já tinha se acabado. Feijão, arroz, uma farinha... Essas coisinhas de cozinha, né? tudo de pouco.

[...] Ah, aqui não tinha nada, menino. Aqui era, só era mato. E aí nós descemo pra lá, chegemo lá embaixo tinha aquele barracãozinho que era do Luizão, João Matias, esse pessoal, tavam tudo lá, acampado. Mas era barracão mesmo, coberto de lona e tampado de pau ... assim... amarrado e esse era de seu João Matias.

Tudo era mato e feito o barracãozinho pra entrar pra debaixo. Eles já tinham furado um poço... E o outro barracão desse outro povo da Terceira, do Brejo, Córrego do Açaí, era aquele outro povo, que eu era do lado deles, era assim. O barracão véio que era um monte de gente, todo mundo junto.

No dia mesmo que nós chegemos os homem, os companheiro... nesse tempo era só com negócio de companheiro... “O que é companheiro?” [...] os homens se juntaram tudin, teve uma reuniãozinha assim com nós, procurando se eu

queria um barracão ou se queria ficar tudo junto. Aí eu digo: “Eu não me interessava que ficasse tudo junto não, muita gente, muita gente”.

E aí eles se ajuntaram. Era só saindo debaixo do Barracão e cortando o pau e outro arrastando. E vieram ali pro começo dessa ladeira ali ... uns tirava pau, outros tirava cipó ... Porque eu levei o plástico, né? Esse plástico preto grandão que era pra cobrir. Eles me incomendaram que eu trouxesse pra cobrir um barraco pra mim. E o Raimundo doente das pernas, dor nas canela, não podia fazer nada, era só assentado lá na rede e os homem trabalhando. Aí cobriram lá esse barraco pra nós, aí nós fiquemo lá debaixo, na beira da estrada aí.

Ô meu Deus, não tinha nada, isso era nada. Porque nós tinha uma casa lá na Terceira, tinha as coisinhas da gente comer, né? Nós tinha arroz, tinha a rocinha, duas linha e tinha milho verde e tinha feijão verde, mas era lá. Se nós tava aqui dentro nós não podia sair e nem os que tava lá podia entrar... Faz como uma cantiga do macaco: Se tiver dentro fique, se tiver fora (risos) não entra mais, era assim. Aí nós fiquemo ali.

Tinha dia que nós não tinha nada pra comer... Aí o Raimundo voltou pra Terceira, pra tomar uns remédio por lá e ficou lá em casa, nós tinha a casa, tinha Jovita lá, tinha meu irmão... Aí eu, fiquemo ali. Acabou as coisas de comer e eu fiquei mais esse Alvino e o Vitor, mermã. E acabou o café e acabou o açúcar e acabou tudo.

Aí eu: “Bora meu filho!” Desci pra baixo, aí para o brejo. “-Bora caçar uns cajá aí pra nós comer”. Aqui tinha tanto cajá. O Francisco vem dizer assim: “Mas mãe não tem açúcar, não tem farinha como é que nós vamo comer esses cajá?” Aí eu digo: “Bebe, bebendo”. Peguei o balde e disci mais eles. Llá nós ajuntava os cajá, trazia logo lavadinha, esfregava, esfregava, esfregava e dava aquele suco bem amarelin e quando chegava cuava. Nós passemos três dia bebendo esse suco de cajá, sem farinha e sem açúcar, fia.

Uma tristeza maior do mundo! Do meio pro fim, começou assim uma fraqueza ni mim e eu com pena desses meninos. “Ô meus fi, nós vamos morrer de fome aqui”. De noite deu uma chuva, uma chuva com vento, nós debaixo dessa casa, dessa bixinha véia. Nós arribava a rede assim e ficava segurando a rede. O vento trocia e levava.

O Alvino disse assim: “Ô mãe, mãe umbora voltar pra nossa casa. Mãe se arrependa, mãe. Por amor de Deus!”. “-Me arrependo nada menino, num vou me

arrepende não”. “-Pois é, pois nós vamos morrer de fome aqui, bebendo suco de cajá sem açúcar e sem farinha e as muriçoca de noite chupando nosso sangue e rumbora pra frente! A senhora quer assim...”.

Aí, eu digo: “Ó, meus fi, vocês vão ficar aqui que eu vou lá, eu vou lá rua, eu vou lá na Terceira”. “Como é que a senhora vai?” Eu digo: “Como eu vou? Com a verdade. Se me pegarem bem ali na rua antes d’eu descer, eu vou pedir uma carona as pessoa, se me deram eu desço pra lá e pra voltar dou um jeito lá no teu pai, ele já tá lá né?”.

[...] O portão era vigiado assim porque tinha os pessoal... Todo mundo fuxicava, o pessoal do dono da terra desse Fernando Brasileiro, né? Que era o dono daqui. Ah se visse! Quando eu cheguei lá... A onça de noite passou ali, nessa barreira ali descendo, ela passava de três dias, ela atravessava aqui pra Lagoa de areia, aí quando ela pulava lá, ela esturrava, subia, travessava pra mata. Os meninos ficaram quase doido porque disse que a onça ia me comer.

Aí, eu fui para lá sozinha com o saco debaixo do braço, quando eu cheguei lá nesse portão, era lá... Tem mais não e ali não chega mais... O Buriti não era impertiado de gente daquele jeito não, era mais pouco. [...] Do lado de cá tinha umas coisas, umas fazendas, mas a gente não via nada, só o capim.

Aí eu olhei prum lado olhei pro outro, não tinha ninguém, eu subi na cancela ligeiro, pulei pro outro lado. Saí por ali disfarçando, gente ruim, né? [risos] Sair assim disfarçando. Aí puft, pulei a estrada, depois de pular a pista pra lá ninguém se importava mais... Na hora quando eu trevessei a estrada, eu vi o Raimundo assentado num banquin vendendo milho e feijão, feijão verde.

Quando cheguei ali do outro lado da estrada, lá do outro lado do portão que eu ia pedir pra mim ir pra Terceira, mas aí achei ele lá vendendo. Eu digo: “Óia, meu Deus do céu!” Ele disse: “Mundoca, o que que tu anda fazendo aqui? Mundoca, pelo amor de Deus!” Eu digo: “Rapá, atrás de coisa pra nós comer porque lá a coisa tá feia”. Aí ele: “Pois agora, e como é que tu vai voltar? O que é que tu vai levar?” Eu digo: “O que der de eu levar eu levo”.

Aí botou umas espigas de milho, botou os mói de feijão... Ele disse: “Fica sentada aí que eu vou ali comprar umas coisas, que eu já vendi, vou comprar umas coisas pra tu levar”. Ele foi comprou café, comprou açúcar, comprou o sabão, comprou uns litro de óleo, comprou 2 kg de farinha e botou dentro.

Ele disse: “Tu não leva”. Eu digo: “Levo”. Eu já tinha uns 40 anos já. [...] Eu trouxe tudo, só fiz a amarra ali, fui lá na cancela. Ele me levou lá, chegou lá, eu subi e ele me deu assim. Ele botou lá. “Vai minha fia”. Eu butei esse saco no ombro aqui e arrochei o pé correndo com medo de gente me ver e eu desabei aí no mundo, no rumo daqui. Ele ficou lá, terminando de vender e voltou pra casa. Ele tinha muito medo, ele era nervoso demais.

Eu falei de vim, ele disse: “Eu não vou, não vou”. Eu digo: “Tu é um merda! Eu queria era ser vestida era nas tuas calças e tu no meu vestido porque ô homem sem coragem!” [Risos] Aí na hora de nós vim, minha fia... Ele não vinha de jeito nenhum, quando ele viu que eu vinha mesmo, ele disse: “Pois arrume um jeito aí pra mim”, mas ele voltou [...] É porque era avião zuando e arriba e abaixa e abaixa e o povo dizia: “É aquele acolá que vai botar a bomba, acabar com esses posseiro véi tudo!”. Nós entrava tudo pra dentro de casa e ficava quietin.

Aí, eu botei esse saco na costa e vim de lá pra cá. As ladeira de discida, eu descia correndo, as de subida eu descia de xôtin, mas eu quando dei fé que não eu cheguei aqui. [...] Não andava gente aqui não. Não andava gente aqui não, nem e nem vinha. [...].

Aí, depois quando os meninos me avistaram: “Lá vem a mãe, lá vem a mãe!” Eu digo: “Bota meu fi, bota o papeiro no fogo pra fazer café que eu vou levando aqui”. Aí eu descí, descí. Eles eram pequeno, nem me ajudaram. Quando cheguei em casa, eu me deitei na rede, me sentei na rede. “Faz meu fi café, assa milho pra nós comer”. Cheguei ó... as carne tremendo.

[...] Fui lá, só fiz receber e dobrei pra trás, ainda molhadinha de suor. Demorava nada porque era correndo. Eu fui muié de muita sorte da acolá pra cá. Não encontrei nenhum bicho, nem uma vaca braba não encontrei, que tinha boi lá do homem.

Tinha gado, tinha gado sim [na fazenda]. Era só criação de gado e tinha os vaqueiro que vigiava aqui, mas eles se escurraçaram tudo. Os posseiro aqui minha fia, eu nem falo.

[Os filhos] O Tôin já era casado, tava em Santa Luzia. O Edmar e o Francisco tava no Mata Sede, o Francisco trabalhava lá, era Vaqueiro numa fazenda, mas casado também. Só o Edmar não era casado nem o Alvino, nem Aldo.

Aí depois daquelas morte que deu praí, nem do fi mesmo do Fernando Brasileiro que era pistoleirão véi que mataram ali na Piçarreira, nós ainda não tava aqui, isso foi rápido, mas disse que teve morte, mas nós ainda não tinha chegado.

Tinha homem corajoso [risos]. Aqui? Espingarda, espingardinha véia de gente pobre, que não valia nada. Não tinha revólver, não tinha espingarda 20, não tinha. Do nosso grupo não tinha, era tudo fraco. Agora não sei se do grupo do João Matias se tinha, eu não sei, não vou dizer.

Nós passemos tempo, nós passemos um tempo, demoremos lá foi muito [no barracão comunitário]. Aí, o Edivaldo, o meu fi também, já era um rapazin... Aí, um diabo de um marimbonde esporou ele aqui nessa curva e acho que esse marimbonde tinha cobra não sei, ele ficou quase aleijado, a perna inchou demais e ele não podia caminhar. Aí, quando ele ficou bom, foi que ele foi cuidando de fazer outro barraco, barraco mesmo, parede de barro.

[...] Aí depois com um bocado de tempo, esse pessoal pegaram vendendo madeira, né? Vendendo madeira. Ele vendeu uns pau também, comprou teia, comprou umas peças de pau e cobriu a casa, mas não foi construída [...].

Aqui? Armamos trabalhemos demais! Ainda fizemos muita fartura, fartura. Lá em cima lá no nosso lote, que nós ganhamos 10 alqueiro porque tinha muito deles que não ganhava 10 alqueiro, mas eu ganhei pro meus menino trabalharem. Ainda fizemos muita fartura. O Raimundo botava cada roça mais esse Alvinho e o Edmar e o Edvaldo. O Edvaldo já tava rapazin e essas fias do Chico Branco chegaram e ele se casou com a Celina e aí melhorou.

Na roça eu só não fazia brocar, cortar, nem prantar, mas pra colher, pra capinar a roça, logo não dava quase mato... Na mata era muito bom, dava muito arroz, ô fartura! O Raimundo prantou uma um tempo juntava nove linhas de mandioca, muita fartura, fartura. E arroz? Era arroz que as curica era quem estragava.

Vieram pra cá esse pessoal que corta terra, como é que chama? O Incra. Ele se arranjaram bem aqui no Chico branco, se arranjaram lá até que por fim carregaram a fia dele [risos]. Aí nesse tempo teve essa repartição de terra, esse grupo dali de cima, foi toda as pessoas mais véi, tirava os fi mais véi que já tinha família também. Agora os meus meninos nenhum não ganhou. Eles disse que não, bastava mesmo o pai deles ganhar a terra e deixasse que eles estavam dentro, trabalhando.

Ninguém num exigia assim: “Eu quero a minha terra, eu quero porque quero”. Não. Eles perguntaram no dia da reunião lá para mim pra que era... se eu tinha prano de vender, essas coisa aí...

“Eu num sei negociar com terra, eu quero é pra trabalhar”. Eu nunca vendi, nunca vendi. Os primeiros que diziam que não era para negociar com terra, não era para vender terra, foi os primeiros que venderam. Ninguém tem.

Eu até um dia desse tinha a minha terra, mas aí eu não pude trabalhar mais, os meus meninos se mudaram tudo e eu fiquei com essa terra. Aí eu, doente dos meus zóios, quase cega. Eu já fui em São Luís quatro vez pra tratamento desses zóio... Sabe, eu vou vender essa terrinha pra me tratar.

Muito boa essa terra. Aí ele [um dos filhos] roçou lá um pedaço, tratou lá com semente e tudo, três alqueiro... Ele fez lá esse plantio com um açude dentro, comprou uns gadin e botou dentro. Aí eu peguei a minha e vendi pro Adílio [marido de uma de suas netas]. Ele vendeu a dele e comprou a minha, é desse jeito.

Aí eu fui tratar dos meus olhos, mas ainda num sei se eu num vou ficar cega, o negócio de uma cataraca e tem agora outra coisa, que diz que é pra operar também, se não operar diz que cega. E eu agora com medo de operar...

[As famílias que chegavam] Ficaram mesmo. Só que tá tudo espalhado, só tem ali Miltin no Centro do Meio, o Raimundo Suterio no Buriti, Simão no Buriti e esse outro, o Zé Foboca... Desistiu também. Foi embora. Todo mundo já vendeu os lotes e ninguém tem lote [...].

Ô minha fia... Muitas veze quando o Vila Nova vinha descendo mais o padre José... Era o carro que entrava aqui era os deles, trazendo comissão dos povo. Nesse dia que eu cheguei com esse saco de coisa de lá, eu ainda tava sentada na rede esperando o menino cozinhar o café, aí lá se vem o carro buzinando.

Eu digo: “Ah, meu Deus!” A gente ficava com tanto medo de ser os pistoleiros, a gente tinha medo demais. Os meninos ficaram tudo quietinho ali, perto de mim. “Mãe, se ser os pistoleiros?” Eu digo: “Não meu fi, né não”. Eu sempre conformava ele.

Aí eles iam descendo: pi, pi, pi... E o Vila Nova: “Ê, gente! êêê! êêê muié! muié braba! Bora descendo pra acolá, pro barracão ali, pra receber as coisas. Rumbora! pode descer todo mundo, leva um saco”.

Eu digo: “Ah, já tô cansada de carregar o saco!” [risos] “Rumbora, rumbora!”

Aí eu desci bem devagarzin. Eu descia mais a Dona Zulmira. Nós descia para o barraco do seu João Matias e seu Luizão. Descia lá e quando chegava lá, eles iam dividir. “Tem quantos menino lá pra comer?” Eu digo: “Tem dois e eu que como também”.

Seu João Matias dizia: “A minha bolsa pode entregar pra Dona mundoca, entrega aí pra ela. Eu tenho aqui”. Porque eles tinham muitas coisas, né? Quando faltava lá, eles iam era buscar porque eles tinham mais condição que nós.

Ele disse: “Dá para fulana de tal. Uma vez dá para outra, outra vez dá pra outra”. Eu desci mais o menino, o Alvino, eu trazia uma sacada e ele trazia outra, aí pronto. Dividir pra todo mundo e dava.

[Todo mundo] sabia do seu tantin certo. Era conformado. Aqui ó, aqui não tinha cachaceiro, aqui não tinha desunião de nada, isso rolou mais de ano. Era tão bom... na paz.

[Sobre a roça coletiva] é, teve aquilo. Era coletivo, né, que chama? Fizeram essa roça ali, beirando os barracos, que a gente enxergava as roçonas de arroz. Todo mundo panhava. Era uma fartura tão grande, era assim. Essa história, ô história, história cumprida... Coisas que eu não sei, nem me lembro contar.

Graças Deus nunca me arrependi. Nunca me arrependi porque nós tivemos muita fartura aqui, fiquemo véio aqui com os netos aí tudo. [...].

A água? A água era no poço ali, poço do birro. Todo mundo só pegava água ali porque logo ficava ali encostado dos barracão. Todo mundo panhava pra botar... quem tinha pote, botava nos pote, quem não tinha botado nos balde. Nós passemos foi tempo sem, sem pote, botava no balde. Ou água véia ruim. Hoje a gente bota numa geladeira. Ô vida miór!

Quando ficava doente, a gente tinha que ir na rua comprar remédio. A gente se queixava para o Vila Nova e o Vila Nova trazia remédio, o pade José... ô Pade bom... Ajudaram tanto. Tinha muita gente de longe que eu não sei nem da onde era pra ajudar, pra ajudar aqui.

Aí tinha uma igrejinha ali, esse outro lado ali, cobertinha de paia, uns banquin da gente se sentarem e os pau de juçara, açai. E cercado de pau tombém. Aí chegava tanta gente, tanta gente de longe... Fazia aquelas reunião, contava tanta coisa, tinha missa tombém. [...] Aqui era muito visitado. A gente achava bom... Aí quando voltava, nós ficava tudo conversando, aquelas coisa.

Mermã, ó isso aqui era uma mata muito horrível, daqui pra essa Lagoa de Areia, Cento do Meio, Cento do Gato, Beira do Rio... era muito grande essa terra, era muito grande, sendo só desse homem, sem benefício nenhum aqui dentro, né? E aí esse povo todo sem terra. Ainda hoje tem lugar que as pessoa enfrenta.

[...] De lá da terceira só veio mesmo eu, a Dileuza e dona Suteiro já morreu e a comade Maria que era mulher do Foboca... As outras mulher era dos outros lugar que veio pra cá, um bocado de lugar que veio as mulher [...] Isso aqui o povo tinha muito medo, isso aqui tinha muito medo, tinha tanta história... Era pouca muié, os homens vinham tudo e deixavam as muié. E eu como era danada, eu digo: “Eu vou, eu quero ir pra essa invasão pro moide eu ganhar essa terra”.

Disse que entrou 40 homem, que era do Segundo, da Quarta... Desses interior aí tudo que eu não conhecia, né? Eu sabia mermo só daqui do nosso lado.

[Sobre a primeira tentativa de ocupação] não deu certo. Seu Nego Gomes dizia assim: “Viu dona Mundoca, quando as coisas não é para dar certo não dá. Os caba pegaram uma carreira de lá, tão tudin aí, ninguém foi”.

Sei que eu lá, lavava roupa pra Dona Nazaré, eu descascava a mandioca, eu fazia tanto serviço pra eles lá, que é o seu Nego Gomes, o pai do Zé Gomes, nós era vizinho lá. Ele dizia: “Dona Mundoca, se a senhora resolve não ir pra lá, eu lhe dou um lote aqui, eu lhe dou aquele lote que é apegado com o Zé Neguin”. Zé Neguin, o pai da Zulmira. “Eu lhe dou aquele lote”.

Aí eu disse assim: “Só se você me der com as vaca dentro [risos]. Só se me der as vaca tudin porque senão pra que diabo eu quero esse lote véi só de capim, sem vaga dentro. Eu num quero não. Eu quero ir para lá mermo”. Ele disse: “Pois vai, que você vai ficar sem o Raimundo”. Eu digo: “É nada rapá!” Meu veinho ainda fez tanta fartura aqui mais eu e esses menino.

Aí passou um bocado de ano pra poder chegar esse título. É no nome dele [marido]. Não sei assim a data que nós peguemo esse título não. Eu não gosto de dizer as coisas que eu não tenho verdade porque vai tudo pra o papel, né? Porque eu não vou dizer besteira para depois chegar lá... Tô certa não... [risos] [...].

Dinheiro por aqui era muito difícil. Não tinha o que a gente comprar, mermã. Nós, as mulher, eu mais a Dona Dalva, do Chico Branco, quando eles vieram já tinha até a casa aí e os filhos tudo rapazin. Nós ganhava os mato atrás de uns mato que tinha aí chamado Arruda, uma folhas que a gente vendia, né? O pessoal na rua

comprava. Aí nós se intocava nos mato, eu mais a Dona Dalva e os menino dela, caçava, pra vender pra comprar sabão.

Disse que era para fazer um tipo dum veneno [a folha de arruda], tirar o veneno porque tinha muitas veze que a gente ficava assim muito daquele cheiro, daquela folha. A dona Dalva chorava... Eu digo: “Dona Dalva mulher num chora não, se conforma, que nós ainda vamos ter tanta fartura aqui”. “-De quê dona Mundoca, de quê mulher? Você tem muita fé”. Eu digo: “Eu tenho sim. Vamos ter fartura de arroz, de feijão, de mandioca, de tudo. Vamos ter nossas casas boa”. Aí ela dizia: “Ô, Dona Mundoca...” (a cara véia dela chorando), dizia que não tinha fé não. “Nós vamos morrer é de grude aqui”.

Aí quando eu tava no mato olhando assim, que eu achava um pau bem esgalhado. Eu gritava: “É dona Dalva, dona Dalva vem pra cá, eu achei um pau tão grande aqui (risos)”. Nós era tudo de facão na mão, nós cortava esse pau, cortava os galhos tudin, arrancava as folhas, botava no saco e ganhava o mato caçar mais. Hoje em dia acho que nem tem mais esses pau, virou tudo solta aí os mato.

[Profissão] Lavradora. Nos meus documentos é lavradora porque não era só porque eu era mulher de lavrador não. Eu era lavadora porque eu fazia de tudo na roça, de tudo. Inda hoje não faço porque não tenho mais coragem, já estou muito véia. 80 anos. Agora nesse outro mês, no dia 14 de fevereiro, eu vou completar 80 anos. É, mermã, lutei demais. Fiquei muito véia, mas foi de trabalhar.

[Religiosidade] Toda vida fui católica, vontade de ser crente não porque pra mim tudo é uma coisa só. Muda muitas coisas, mas cada um tem sua fé.

[Estudo] Não, eu não tinha tempo de estudar, não tinha não. Era só trabalhar, o meu destino era ajudar o Raimundo a trabalhar e os meninos, era assim. Quando eu fui menina, fui moça, eu nunca tive, os pais nunca me botaram pra estudar. Aquele outro tempo os pais botava os filhos era só pra trabalhar e eu nunca injeitei [rejeitei]. Aí quando eu me casei, teve os menino, era cuidando dos menino, os mais véi ficando em casa mais os outros e eu pro rumo daí...

[Casamento] 16 ano casei. Com 17 ano eu tive o Antônio. Aí custava dum pro outro, dois anos, três ano. Do Edmar pro Alvinho que eu passei 7 ano.

[Sobre a cor de pele] Mermã, eu não sei nem o que... não sei nem essa cor aqui, porque eu não sou preta e nem sou branca, é uma cor aqui.

[Filhos] Eu tive que não foi de tempo, foi com 5 mês, o Geraldo, perdi, né? Aí depois morreu Francisco, já era casado já, e aí morreu o Edvaldo e agora morreu o

meu velho. Ê, coisa ruim! A gente passou um bocado de crise aqui, trabalhemo muito, graças a Deus.

Agora eu achei mais ruim porque meu véi morreu, mas sofreu muito, né? Não adiantava tá vivo sofrendo, o maior tormento. Às vezes eu imaginava: “Meu Deus do céu, quando é, meu Deus do céu, que esse homem vai ter um alívio, quando é meu Deus?” Às vezes as menina dizia assim: “Mãe, a senhora tava pedindo era para o pai morrer? Eu digo: “Deus defenda! Pedindo pra Deus tirar ele daquele sofrimento”. Sofria ele, sofria a família toda. Pois é.

5.2 Relato da senhora Deusilene Rodrigues Area Silva

Fia eu nasci no município de Altamira do Maranhão, chamado Olho d'Água do Escondido, em 1965 e vim pra cá em [19]90, em janeiro de 90, no dia 03, parece. Chegamos aqui o Luís foi plantar a roça. Ele foi das primeiras pessoas que entraram aqui no grupo quando vieram o pessoal do Riograndense.

Em [19]89 eu casei, casei em novembro de 89 em Santa Inês, aí eu vim em janeiro. Eu passei o mês de janeiro aqui quando foi dia 14 de fevereiro, parece... Eu sei que no dia que eu saí daqui tua mãe fugiu com teu pai e foi em fevereiro, que eu lembro que o Luís terminou de plantar a roça e nós fomos, mais nós passemos o restante do mês de fevereiro e março lá e viemos pra cá em abril de novo, aí depois que nós viemos não voltamos mais não.

Eu fiquei no barracão, aonde foi o barraco mesmo da ocupação, que eles fizeram chamaram Acampamento, o barraco era chamado de Acampamento porque foi onde todas as pessoas se acamparam, ficaram lá em baixo, era lá no poço do Birro, o barraco.

Minha fia, todo mundo aqui quando chegou ficou lá, todo mundo ficava lá. Aí depois, questão de um, dois mês... vinheram, subiram aqui pra cima e derrubaram a mata, que aqui era mata virgem. Derrubaram essa mata aqui, aí começaram a dizer, esse lugar aqui é pra mim fazer meu barraco, aqui era barraco, ninguém tinha casa.

[A demarcação da terra] Era teu pai, João Matias, Vitorino e o Chico Babáu e o Tio Mané, essas pessoas... o Zé Andrade também nesse tempo, o Zé Andrade também fazia parte. Quando eu cheguei aqui a Maria do Zé Andrade já tava aqui, eles já tinha o barraco deles.

[O barracão] *Minha fia, era coberto de palha de coco anajá e só tampado de embaúba. Era só uma coisa só, era só uma coisa só. Tinha um banheiro. O barracão era encostado no poço Santa Luzia. Todo mundo [ficava nesse barracão], mais só que não tinha muita mulher não, as mulher que tinha, era a Tônia do Madeira e Neginha do Jão Matias.*

Aí lá era todo mundo junto. Mulher pra se trocar ia lá pra detrás do barraco, ou então ia pro banheiro. Fizeram um banheiro de palha, que esse banheiro ficou até detrás do barraco. Quando a dona Zilda chegou ficou no barracão também, mais aí ela fez logo um barraquim pra ela, bem miudim e esse banheiro ficava lá, as muié se trocava pra lá, todo mundo banhava lá nesse banheiro. Só era o poço Santa Luzia que tinha aqui.

Lá eu passei foi um ano no barracão. Só que, quando foi saindo, as pessoas foram fazendo os seus barracos aqui em cima e foram se mudando, foram se mudando. Aí ficou no barracão eu e a Valdelice, aí o Pompeu roubou a Bíngua, ficou morando lá também, a Dona Zilda já morava, já tinha feito o barraquim dela apegado no barracão e do outro lado tinha o barraco do João Cutia, tinha o barraco do Elóia e tinha o barraco do Antônio Durico. Todo mundo já tinha suas famílias já [...].

Em cima da Ribanceira do lado esquerdo tinha o da Glória, tinha do Boca Preta e o do Pé de Curica. Esses três barraco era ali em cima. Só tinha a ribanceira e só era desse lado esquerdo, do lado direito era tudo plano porque os barraco era daquele lado ali. Ali era plano, daquele lado que tem um buracão, começava: O primeiro era da Neci, depois era do seu Wilson, depois era o do Chico da Graça e de outro parente do Chico da Graça, tudo daquele lado ali donde é o buracão.

Eu vim de Santa Luzia até no Buriti de ônibus. No dia que eu vim só foi eu e teu pai. Aí do Buriti pra cá eu vim de pé. Vim no mesmo dia, só que quando eu já vim do Buriti pra cá eu já vim mais a mulher do finado o Coco, dona Raimunda, veio o Vander que era da Boa Esperança e veio outro homem que eu não estou lembrado qual era.

Quando eu me casei, eu passei um ano, depois foi que eu tive o Jorge, já tive o Jorge em 91, em maio de 91 foi que eu tive o Jorge [primeiro filho do casal].

Lá não tinha como fazer o povoado porque tinha o brejo, o brejo ali era grande, ali era tipo um rio mesmo, hoje é que não tem mais, largo, largo mesmo, se tu visse o jeito. E o outro que vinha pro rumo do açude e o outro que descia ó, que nem ainda hoje desce ali. Era largo, largo mesmo ali. Pra a gente passar do

Barracão pra estrada tinha uma ponte que era de pau que as pessoa fazia pra a gente passar por cima e quando enchia enfiava uns pau pra a gente se segurar porque a água ficava em cima dos pau. E a gente ia segurando aqui nos pau até chegar no final.

Os homens que chegaram aqui, eles foi quem cavaram o poço Santa Luzia, ele era um pocin raso porque era na beira do brejo. Depois foi que cavaram o poço que foi cavado mesmo no motor, aquela coisa toda, que ficou aquele poço que fizeram a boca de cimento.

Ali a terra já deve ter coberto ele porque a última vez que eu passei ali tava mais baixo que esse aí já, tamparam a boca dele pra chegarem em cima. Esse poço já foi em 90... 92...93... Ou 93 ou 94 por aí assim, foi que já cavaram esse poço ali.

[Quando o povoado começou a se expandir] Todo mundo indo buscar [água] de jumento lá embaixo, fia. Quem tinha jumento era nas costas. O único lugar que tinha da gente lavar roupa era lá na lagoa do Vila Nova. Fui só uma vez mais a Teresa do Babau e me arrependi. Para subir em cima dos madeireiros [carros], eita, meu Deus do Céu! Que o madeireiro reto, aqui não tem onde você se segurar pra subir. É sacrifício!

Nós que fazia os barraco, a gente que fazia, não tinha nem casa. Todo mundo era o barraco véi de lona, quando não era, era coberto de cavaco, sem móvel nenhum. Quem tinha condição que pagava com motosserra pra cortar os cavaco. Quem não, era só coberto com um plástico. E geralmente era só um quarto tampado de embaúba, o resto era tudo no aberto.

Esmeralda: E a porta era um caniço. Caniço era que nem uma porteira.

Uma Porteira, uma cancela... E a minha não tinha nenhuma cancela, só aberta mesmo, só tinha um saco na porta do quarto. Tinha medo, mas fazer o quê? Ainda mataram umas onça ainda quando eu morava no barraco lá embaixo. Pintada. Eles morava no barraco apegado do meu lá, mas sempre tinha rastro de onça ali. Cobra tinha demais, mermã! Nesse período mesmo que aqui não tinha nada ainda, ninguém nunca ouviu falando que ninguém foi picado de cobra não.

Aqui minha fia, todo mundo trazia uma parte de casa, só que na invasão como aqui na fazenda tinha muito gado, as pessoas matavam os gado do fazendeiro e trazia a comida, o arroz, a farinha de casa e comia com a carne do gado. Só tinha gado. Era só criação de gado.

Tinha o hospital ali no Buriti, onde hoje é aquele Colégio Simar Pinto, levava pra lá, mas geralmente quando a pessoa se sentia mal eles sempre tinha o cuidado de tirar essa pessoa daqui logo. O padre José e Vila Nova e Raimundo França, essas pessoas... E mais outras pessoas do CENTRU de Imperatriz, eles sempre ficavam escondidos pelo Buriti e qualquer coisa as pessoas iam e quando chegava ali na Piçarreira, as pessoas entravam mais ali e saíam já perto da Sagrima, mas por dentro da mata. Eles mesmo faziam vareda e iam chegando lá.

Porque nunca conseguia sair aqui na frente por causa da Fazenda, que era ali, né? Como ainda hoje é aquela casa do padre, ali era a sede da Fazenda, ali era a casa que o fazendeiro vinha, que se hospedava. As outras casas de tábuas, que geralmente, nem tem mais ali, era dos vaqueiros. E aquela entrada ali tinha uma cancelona grande, bem grande mesmo de madeira, que tinha um nome assim de madeira mesmo: TERRA BELA, na porteira. E tinha tipo uma ponte, só que era de cimento, na entrada da Fazenda, não tem? Uma cancelona, porque passava os. Tinha um nome feito de madeira mesmo, as letronas de madeira mesmo: Fazenda Terra Bela.

O Manuel da Conceição e o pessoal do CENTRU, eles eram muita gente o pessoal do CENTRU. Eles tinham um carro, o padre vinha no carro dele. O padre muitas vezes, deixava o carro na entrada, né? Mas todo disfarçadamente. Na hora que percebia que não tinha nenhum perigo, muitas vezes era uma hora da madrugada, duas horas da madrugada... o padre entrava.

Aí ele trazia mantimento, trazia a arma, o pessoal do CENTRU vieram com muita munição, com muita arma, essas coisas tudo aqui. Uma entidade que eles faziam a organização, né?

O Vila Nova já era profissional nesses negócios, né? Que ele já tinha invadido outras fazendas, não sei se Capoeira foi primeiro que aqui, Mapisa parece... Que essa aí são áreas invadidas. Vila Nova já tinha pesquisado tudo, né? Sobre aqui, viu essa área aqui... O Vila Nova sempre foi envolvido, né? Negócio de terra.

Daí ele tinha contato muito com pessoal de Santa Luzia, com aquele, o finado Simar que era presidente do sindicato de Santa Luzia e daí ele entrou em contato com essas pessoas e pediu a organização, né? Mas só que pra isso demorou, elaboraram muito plano, muita coisa. Pra poder fazer essa invasão tinha que vir uma quantidade de pessoas que amedrontasse o fazendeiro, né? Porque a primeira vez quando entraram aqui foi mais de 300 homens, foi muita gente.

A primeira vez eles entraram e mesmo assim temeram, né? Porque o fazendeiro logo botou muita gente, né? o Policiamento foi forte. O jagunço dele, mas a polícia também. Tudo junto. Aí conseguiram.

Da primeirinha [ocupação] sim, ele veio [o marido]. Eu tava até em Santa Luzia, aí lá nós conversemo, ele disse que vinha pra cá, não sabia se voltava, né? Porque era a primeira vez que iam entrar poderia... E nesse dia ele dormiu em Santa Luzia também, foi na casa dos irmãos, aquela coisa toda. Achando que poderia voltar, mas poderia não voltar, né? E muita gente que veio, todo mundo veio decidido vim, mas ninguém sabia se voltava.

A Santa Cruz é bem pertin do Riograndense e teu pai envolvido sempre na igreja, conhecia todo mundo porque naquele tempo tinha muito encontro de comunidade, o Luís só vivia no Riograndense, no Cento dos Matias.

Se ajuntou mais o João Ruberto, aí vieram. Primeiramente eles vieram aí no Buriti, conversaram com Raimundo França, Vila Nova, Danúbio, essas pessoas que tavam aí, né? De frente. E mais outras pessoas do Buriti, como o Luiz Quaresma, o Dominguin, aquele Fausto também e outras pessoa do Buriti, que queriam que invadissem essa terra aqui. Aí vieram, conversaram, se organizaram. Disseram que ia ajuntar as pessoa.

Aí o João Matias ficou responsável pra trazer uma quantidade de pessoa, aí o Vila Nova era pra bando da Terceira, pra Quinta, pra o Segundin, os outros lugar tudin. Boa Esperança, Bondança... Aí veio e já juntou todo mundo e vieram.

Esmeralda: Eu lembro que o João Roberto passava convidando os povo na igreja, aí mostrou a terra, como era, não tem? Falou na igreja. Aí ele mostrava tudo, tudo. Aí o João Roberto conversou lá, levou a terra, se passava e rezava lá e dizendo: "Nós vamo lutar e vamo ganhar".

O padre José era de Santa Luzia. Então, as comunidades, por exemplo, Riograndense trazia lá pra Santa Luzia, né? Trazia lá para Paróquia Santa Luzia e o padre José já trazia. O pessoal dos Matias, ele já conhecia as pessoa quase tudo, então, as pessoas vinham e deixava o saco de arroz, o saco de feijão, as coisas e ele trazia. Aí começaram, conhecer essa mulher aqui chamada de tia, que é uma morena, que hoje eu não acho que ela não é mais viva, que eu vi falando que ela já morreu.

Aí o pessoal trazia as coisas, que ela morava em frente ali aquela saída que vai...Ali também tinha uma entrada, né? Ele botava as coisas lá na casa dessa tia lá.

Aí de lá... [Ela não tinha parentesco com ninguém]. Só ajudou. Era ela e aquela Paixão, a mãe da Celnira.

Eu sei que a Paixão que morava na Piçarreira, né? Também a mãe da dona Paixão morava ali perto das Cinco Cruz, do outro lado. Aí também o pessoal se organizaram.... Se escondia muito lá também, até pra pegar o ônibus você ficava aqui na casa da tia e outro bocado lá e outro bocado já na beira da estrada porque quando o ônibus vinha se tivesse aquele multidão de gente, como eles já tavam sabendo desse negócio aqui, eles não paravam. Era obrigado as pessoa tá disfarçado, era pedindo um violão, era tocando, fazendo aquela coisa toda pra disfarçar que não era os posseiro. Porque não podia entrar cinco, seis duma vez. Entrava um bocado ali na casa da tia, outro lá na casa da mãe da Paixão, outros já na Sagrima, era assim. Pra entrar pra cá todo mundo era a pé.

Esmeralda: E ainda era com medo de um tiro, em Zilene?

Minha fia, quando eu cheguei aqui em [19]90, a Valdelice já ensinava aqui e a Distevo do Pedro Sales. Aí no ano que eu cheguei aqui, no outro ano a Dora chegou. A Dora já ensinou. Eu já comecei a ensinar aqui em [19]94.

Era pago pela Prefeitura de Santa Luzia. Que a Valdelice já ensinava lá pela prefeitura de Santa Luzia, eu também já ensinava, a Dora também já ensinava, só que quando eu vim, eu não pedi transferência pra cá, nem nada, porque eu não sabia como era que ia funcionar nada aqui, né? A Valdelice já pediu a transferência dela de lá pra cá, aí quando ela chegou aqui ela já começou. Só era só até a quarta. Passou em 2001, foi o ano que começou o fundamental maior.

A Dona Amélia já ensinava, mas por conta da Associação, num tem? Mas por conta mesmo do município quem ensinava aqui era a Valdelice. Aí depois foi a Dora, aí depois fui eu, depois foi a Amélia. Como eu cheguei aqui 90, ensinava era na igreja e a Igreja era lá perto da casa do Nanã, era bem naquele meio ali.

[Dirigentes da Igreja Católica] Era teu pai, era o João Matias, o Genildo era quem era mais o enfrentante. O Genildo era que era o chefe, nera? Naquela época, mas só que tinha também a Lucimar que era muito envolvida na igreja, ela também era de frente, né?

No ano que eu cheguei era a roça de todo mundo, era ali depois do poço do Birro em cima, na ladeira mesmo. As coisa era tudo na casa do Chico Babau, nera Miriam? Tudo na casa do Chico Babau, e você precisava, você ia pegar lá. O feijão,

só era arroz e feijão. O milho foi quebrado todo mole pra comer. Não juntou não. Não plantaram mandioca, aqui não tinha nada.

Quando eu vim, nós viemos numa carga de burro, nós viemos no inverno, não tinha carro que não tinha estrada pra lá, foi num burro do cumpade Chico. Nós viemos com um saco de arroz, com farinha, com tudo, tudo, tudo, açúcar, sal, tudo enquanto a gente, trouxe sabão, tudo enquanto, que aqui não tinha como a gente ter.

Só foi um ano que foi essa roça coletiva, aí no outro ano todo mundo procurou fazer a sua. Nada, aqui não era vendido, aqui não tinha nada, nada não, menino. aqui ninguém comia nem carne. O dinheiro aqui, as pessoas juntava folha, vendia.

Esmeralda: nome da folha: Arruda.

Tinha muita, muita madeira, né? As pessoa vendia. Madeireiro aqui era 24 hora, cê não dormia não. Madeireiro: vu vu vu vu vu. Os madeireiros era de fora, mas só que todo mundo aqui vendia seu pedacin de pau porque ninguém num trabalhava, porque ninguém num ia trabalhar pra ninguém porque não tinha ninguém pra pagar, né? então era juntando folha e vendendo madeira.

Sim, as pessoas plantaram a mandioca, uns pés de mandioca nessa roça lá, mas não plantaram a roça toda de mandioca não. Acho que não deu nem pra um mês. Porque logo era muita gente, não dava para nada.

Esmeralda: Aí relava no ralo, trucia num pano, pisava no pilão, peneirava, depois que ia fazer o beiju. Era ruim ó. E sem ter nem manteiga e nem nada. Eu fiz muito, meus meninos comia, mas era lá no Riograndense que eu fazia, aqui não. Aqui ninguém num sustentava zuada de panela pressão, de jeito nenhum, cozinhando carne. Sustentava zuada de cigarra, a gente pensava que era panela pressão, só as cigarra cantando. É mais sofrimo, sofrimo.

Aqui fazia frio, muito frio, muito frio, frio, frio mesmo, que Ave Maria! É frio demais. [Durante o dia] não era tão quente como hoje não, nem imitava.

Esmeralda: menino, tu é doido! Os três mês de junho, julho e agosto você só via aquela fumaça ó.

Só o lençolzão e tinha gente que nem uma cama não tinha, fazia era um jirau. Fazia quatro forquia e botava uns cipó amarrado e botava pano em cima e dormia. Eu mesmo forrava, botava dois lençol assim... Quando eu me casei eu tinha minhas coisas assim, né? O Luis abria a rede e eu forrava a rede, não tem? Com três,

quatro lençol e me deitava porque era um frio tão grande nos pinhaço quando você se levantava pra mijar, que ia se deitar parecia que a rede estava molhada.

Tinha um fogo dentro do barraco porque era frio demais aqui. A todo tempo, todo tempo tinha tinha um fogo porque eles tinham muito medo de vim coisa, né? Vim onça, essas coisas assim. Era a noite todinha o fogo aceso.

Só que passou muitos dias, ficava quatro, cinco homem lá embaixo, mas a maioria passaram uns três há 4 mês, a maioria dos homens ficava aqui em cima, fazendo segurança, né? Porque se caso os pessoal vinhesse. Lá eles cavaram, fizeram uma vala, uma vala larga de madeira e cobriam. Todo mundo só andava de pé, eles cobriram de terra que ficou que você não sabia se lá tinha esse buraco. Aí depois que eles já tavam aqui que veio um dia aí, veio uns policial junto com os jagunços de lá tudo, que aí foi a vez que teve as mortes. Aí eles cavaram uma valetona grande e o pessoal daqui que era os posseiros ficavam dentro do buraco, né? Aí quando o carro passou, o carro caiu, aí foi a vez que eles... Teve tiroteio.

Como era um grupo Grande, passava, por exemplo, um de manhã pra meio-dia vinha, os outros ia de meio-dia à tarde, outros ficavam até umas horas da noite, vinham, outros iam depois, outra hora da noite, era assim, era revezando.

Eles quando vinheram, como o padre, Vila Nova, essas pessoas... Manoel da Conceição que já era experiente, deram muito foguete pra eles, por exemplo, como ficava um grupo lá, outro aqui no começo do povoado e outro lá embaixo, já soltavam o foguete, os últimos que tavam lá, soltavam o foguete pra avisar os outros daqui porque aí daqui já subiam o restante. Que tinha perigo, por exemplo, se acontecesse alguma coisa lá, de lá eles já conseguia soltar um foguete pros daqui ouvir e os daqui já subia todo mundo.

Mas só também que não era só o pessoal daqui, tinha muita gente de fora, tinha um tal, um senhor de Fogoió, que ele era pistoleiro, mas ele era do lado dos posseiro, tinha aquele Luiz Quaresma que é muito Valente, Dominguinho, o Luiz, o Raimundo Foboca, o Foboca ainda morou aqui muito tempo depois foi embora. E aquele Fernando que matou o padrasto dele na Beira do Rio também, era muita gente valente, que já tinha ocupado outras terras, né? Sabia tudo e tava junto com eles aqui, aí essas pessoas foi que cometeram esses..., Mas só que junto com as outras pessoa também daqui, né? Fizeram um tiroteio, uns morreu, outros ficaram cego.

O Fernando brasileiro nem aqui, nem aqui nem veio, menina! Disse que ele veio um dia na casa, ficou lá escondido na casa e o pessoal foram lá pra invadir, mas ó... Ele saiu. O pessoal invadiram a casa, né? Depois de tudo aqui, invadiram a casa lá, aí nesse dia que teve o tiroteio.

Aí esse homem, esse homem que pegou o tiro na cara, disse que ele pegou cinco tiro na cara, mas dizem... Eu conheci uma menina lá da Sagrima que quando eu tava fazendo o meu Magistério, ela tava fazendo também, ela contava. Não sei se era até sogro dela, aí depois ele botou as balas tudin por a boca. E disse que ainda hoje ele é vivo lá na Sagrima, esse homem.

Eles tiveram que ir embora [os pistoleiros que lutaram junto com os posseiros], não ficou ninguém aqui. Teve um que foi obrigado a matar aqui mesmo na terra porque, ouvi dizer que mataram ele ali no baixo da Paixão, depois de tudo, depois que fizeram tudo, aí ele ficava só conversando besteira.

Ameaçava o pessoal daqui, dizia que ia dizer não sei quem, que aqui só tinha era cabra medroso, que não sei o quê, ia dizer lá pro fazendeiro que podia entrar que não tinha índio, que não tinha não sei o quê, aquela coisa toda. E como ele já era matador mesmo, né? Ele não tinha medo de nada.

Aí viram o que tinha algumas pessoas daqui que não tinha coragem, né? Que tinha gente que vinha num conseguia sair do barracão, não subia pra cá de jeito nenhum, na hora que eu ouvia qualquer coisa já dava era uma caganeira, aquela diarreia. Aí disse que ele disse que: "Ê bando de cabra medroso!".

Eles conseguiram o lote de terra deles, só que eles venderam. Eles todo tempo era assim, era só conseguindo, só ia duma fazenda e ia pra outra, conseguia, vendia, era aquela coisa. Aí eles queriam os melhores, como lá na beira da pista, foi tirado deles lá e lá mesmo eles venderam que era melhor a venda, né? Tudo.

[Chuva] Ah demais, minha fia! Na hora que dava uma chuva enchia até um litro se tivesse dentro de casa. Enchia tudo. Ninguém tinha essa noção de fazer tanque Todo mundo enchia dois, três carote e já tava bom porque não tinha outra alternativa mesmo.

Ah se chovesse fia, chovesse cedo da noite, durante o dia todo mundo tava banhando na chuva [risos]. Tinha vez que a gente tava com um bocado de dia sem lavar o cabelo, na hora que chovia aproveitava para lavar o cabelo que era onde tinha água à vontade. Eu mesmo cansei de fazer isso. E podia ser qualquer hora da noite, se chovesse todo mundo caia na chuva mesmo pra panhar água. Qualquer

hora, não tinha negócio de dizer que... cansei de levantar. Mermã, o sofrimento maior daqui era a falta de água porque não tinha.

Primeiramente, o pessoal ajeitaram e o Incra veio cavou um poço lá perto onde é o bangalô lá, não tem? Era na casa do Foboca, no quintal da casa do Foboca fizeram um poço lá. Aí era um motor que jogava essa água. Lá fizeram um tanque grande, aí enchia esse tanque grande pras pessoa ficar pegando água lá.

Ligava lá o motor e enchia esse tanque e a gente pegava. Aí quem morava aqui em cima quase não pegava água porque o pessoal que morava perto, enquanto a gente vinha aqui que voltava, eles pegaram dez balde e a gente só pegava dois.

Minha fia, a maioria das mulheres tudinha ia pra roça. Eu ia, mas só no corte do arroz que eu fui uma vez e, assim, ajudei o Luís a plantar mandioca, plantar o milho, que era cavando uma cova e eu plantando.

Aí quando já foi no outro ano, o Tuca [parente do esposo] veio, aí o Tuca já botou a roça dele também. Nesse tempo o Danúbio tinha carro. Da vez que foi para ele levar [alimento da roça dele para seu povoado de origem], Danúbio levou, não tem? Até Santa Luzia. Vila Nova também tinha uma Toyota véia, qualquer coisa que as pessoas precisasse ele levava.

[As mulheres trabalhavam] o dia todo. Tinha vez que ia só de meio-dia, né? Quem tinha menino pequeno tinha vez que ia só meio-dia deixar o almoço, voltava pra casa, mas quem já tinha menino já grande, os meninos tudin ia pra roça, todo mundo trabalhava. A mulher fazia tudo, que cada mulher de lavrador, toda mulher de lavrador sabe trabalhar na roça, só não faz é brocar, mais plantar, capinar e colher coisa.

Aí, logo no outro ano também o Birro já botou a casa de forno que ficava lá no barracão, também lá em baixo. As mulher já tinha aquela coisa assim, como todo mundo, no primeiro ano a primeira coisa que fizeram, plantaram logo muita mandioca, teve muita gente que plantou muita mandioca, né? E aí tinha aquele negócio, né, das pessoas fazer a farinha, já ganhava aquele troquin na rapação de mandioca.

[Sobre escolaridade] Eu só tinha a oitava série. Eu fiz meu magistério lá na Escola São Francisco ali no Buriti, foi noventa e... Eu já tinha o Jorge quando eu fui fazer meu Magistério. Só era só final de semana, era dia de sábado. Eu deixava o Jorge na casa do Chico Amanço. Eles gostavam demais do Jorge, armaria! Tanto fazia eu estar em casa como eu não tá, mas todo dia eles levava Jorge pra lá.

Era eu e a Dora que ia. Nós saía cedo e vinha de pé. Cansei de 8 hora da noite nós tá nas estradas aí. Tinha vez que o Chico Brandão ia acompanhar nós, tinha vez que acompanhava nós lá na ladeira do mamão, quando não era, era o Luis também ia.

Era o dia todin [o magistério], terminava era 5h:30min da tarde. Ai, tinha vez quando terminava, nós ainda ia andar no supermercado, comprando alguma coisa. Tem vez que 6 horinha, nós estava saindo ali da casa do Boró. E a faculdade também. Nesse tempo não tinha negócio de carro ainda, aqui ninguém tinha moto, nós era de pé. Quando eu fui fazer a minha faculdade, eu já trabalhava, eu já ensinava. E o meu magistério também, eu já ensinava quando eu fui fazer.

Da onde a gente tinha vindo, que nós morava nas Duas Barraca também, no Riograndense também, ninguém tinha energia lá. Todo mundo já era acostumado na Lamparina. A gente levava tudo de boa mesmo assim, não tem?

Já tinha umas pessoa, como a Dona Rosa, lá no Riograndense, ela já tinha uma geladeira que era no gás. A Dadá também já tinha geladeira que era no gás e tinha outras pessoa que tinha uma geladeira no gás, nas Duas Barraca também tinha muita gente que tinha, mas era tudo no gás, a geladeira.

Televisão já veio em noventa e cinco, noventa e seis, noventa e seis foi que veio uma televisão a bateria e botava lá na igreja, que era até o marido da Maria Pequena que era o coordenador da televisão, quem ligava, quem desligava. [Quando descarregava] levava pro Buriti, todo mundo dava um bocadin de dinheiro e carregava lá.

A televisão ficava na janela e todo mundo ficava ali, daquele lado ali [esquerdo]. A gente tinha que ir cedo pra poder achar o lugar de botar a sua cadeira lá. [Assistia] as novela. Aquele João Coragem, eu me lembro que começava, que tinha essa novela aí, que tinha não sei se era o Rei do Gado nesse tempo também. Todo mundo daqui do povoado, todo mundo ia. Televisãozinha bem pequeninha, preto e branco.

E tinha dia que não pegava não e a Sônia xingava ó [risos]: “A besta-fera dessa televisão não vai prestar hoje não [risos]! Ah já perdemo uma parte, Já perdemo uma parte” [risos]. Era aquela coisa. Mas tinha os horário, acho que só era até umas 9h, depois de 9h tinha vez que ficava lá dentro da igreja, algumas pessoas, assistindo algum filme, alguma coisa.

Ah, mermã, sei que a inauguração da igreja foi em [19]92, que eu me lembro que o Jorge tinha um ano e o Jorge foi batizado nessa inauguração da igreja. Teve muito batizado, foi até o padre José que veio pra fazer essa inauguração, Manoel da Conceição veio, eu sei que era muita gente, muita gente do Incra de São Luís vinheram também.

Foi, o pessoal daqui que construiu a igreja. O Danúbio sempre envolvido por lá, né? E tinha a serraria do lado de cá, aí eles começaram a botar a serraria pra funcionar, só que com muita gente do Buriti. Os pessoal daqui não trabalhava na serraria, né? Tinha o genro do Raimundo França que já trabalhava lá nessa serraria antes de ser já dos posseiro e outras pessoa do Buriti que já trabalhava lá, né? Como aqui no povoado tinha muita madeira, eles levaram a madeira e lá serraram. Sei que trouxeram e fizeram a igreja.

5.3 “Nos meus documentos é lavradora, não era só porque eu era mulher de lavrador não. Eu era lavadora porque eu fazia de tudo na roça, de tudo”: análise e interpretação das memórias e experiências das mulheres durante a ocupação da Fazenda Terra Bela

Conforme relatos das outras mulheres que integram o conjunto documental deste estudo, Dona Raimunda, também conhecida como Mundoca, traz consigo uma trajetória de migração intrinsecamente ligada à busca por terra para trabalhar junto de sua família. Originária da cidade maranhense de Vitorino Freire, ela se deslocou para a região de Buriticupu, estabelecendo-se no núcleo administrativo denominado Terceira Vicinal, atualmente uma vila rural pertencente ao mesmo município.

Vivia em terras pertencentes a um fazendeiro e criador de gado, o que nos permite inferir que, naquelas circunstâncias, este desfrutava de boas condições materiais, possuindo bens valiosos como a própria terra, um recurso de imenso valor para as famílias mais carentes da área. Um aspecto curioso a respeito da família de “Dona Nazaré e seu Nego Gomes” é o fato de terem um filho chamado José Gomes Rodrigues, amplamente conhecido na região como Zé Gomes. Ele ocupou o cargo de terceiro prefeito eleito do município, cumprindo dois mandatos consecutivos entre os anos de 2013 e 2016, e de 2017 a 2020.

No contexto dessa propriedade rural, Dona Raimunda se engajava em uma variedade de tarefas: *“eu lavava roupa pra Dona Nazaré, eu descascava a mandioca, eu fazia tanto serviço pra eles”*. Tais atividades desprovidas de descanso

adequado e recompensa adequada, são características que permeiam sua experiência.

Não obstante, essas mesmas tarefas, executadas por mulheres como Dona Raimunda, desempenham um papel crucial e são indispensáveis no funcionamento da sociedade na qual estão inseridas e da família que as emprega. Paradoxalmente, permanecem invisíveis, moldados pelas categorias de gênero e raça, e por isso, são mal remuneradas e subestimadas, como destacado por Vergès (2020, p. 11).

É nessa encruzilhada que emergem as lutas diárias travadas por mulheres rurais em todo o mundo, delineadas por seus triunfos e perdas, numa constante relação entre vidas úteis e descartáveis. É na mesma linha de raciocínio que Françoise Vergès (2020, p. 16-17) nos adverte,

Bilhões de mulheres se ocupam incansavelmente da tarefa de limpar o mundo. Sem o trabalho delas, milhões de empregados, de agentes do capital, do Estado, do Exército, das instituições culturais, artísticas e científicas, não poderiam ocupar seus escritórios, comer em refeitórios, realizar reuniões, tomar decisões em espaços aseados onde lixeiras, mesas, cadeiras, poltronas, pisos, banheiros, restaurantes foram limpos e postos à sua disposição. Esse trabalho indispensável ao funcionamento de qualquer sociedade deve permanecer invisível. Não devemos nos dar conta de que o mundo onde circulamos foi limpo por mulheres racializadas e superexploradas. Por um lado, esse trabalho é considerado parte daquilo que as mulheres devem fazer (sem reclamar) há séculos – o trabalho feminino de cuidar e limpar constitui um trabalho gratuito. Por outro lado, o capitalismo produz inevitavelmente trabalhos invisíveis e vidas descartáveis.

O trabalho das mulheres no campo, considerado como auxílio aos seus parceiros, e as tarefas domésticas, tidas como inerentemente femininas, não representam apenas uma parcela da vida dessas mulheres, mas constituem um tributo que abrange toda a sua existência. Dona Raimunda revela que a oportunidade de estudar lhe foi negada; ela afirma que não dispunha de tempo para os estudos e que seu destino era contribuir com o trabalho do seu esposo Raimundo e cuidar dos filhos.

Seus pais também não tiveram a chance de proporcionar-lhe educação, pois, de acordo com suas palavras, naquela época passada, os pais destinavam seus filhos apenas ao trabalho, levando-a a aceitar sua sina e trabalhar incansavelmente em prol de sua própria subsistência. É sabido que, na realidade, o acesso à educação foi uma conquista extraordinariamente difícil na juventude de Dona Raimunda, especialmente para famílias de baixa renda no ambiente rural.

Dona Mundoca assumiu o papel principal em sua própria narrativa, do início ao fim, e de múltiplas formas. Ela demonstrou a coragem que faltou ao seu marido e persistiu mesmo quando sua coragem foi questionada. Arriscou sua vida pela família e por “*um pedacim de terra*”.

Portanto, o uso do verbo “ajudar” em suas declarações não implica, de maneira alguma, uma possível falta de compreensão acerca da importância do trabalho que desempenhou. Muito pelo contrário, esse termo ilustra a presença de uma estrutura profundamente influenciada por fatores raciais, estratificada e marcada pelo gênero, que permitiu que a sociedade capitalista operasse por séculos, cujo homem ou marido é o centro regulador da família (Vèrges, 2020, p. 12). Historicamente, inclusive na agricultura camponesa, as tarefas realizadas pelas mulheres foram e continuam a ser subalternizadas.

[...] em muitos casos, a mulher não tem participação ativa nas decisões da administração da propriedade e tem jornada tripla de trabalho, da roça até a cozinha. Essa situação está vinculada à discriminação de gênero, em que o trabalho doméstico, o cuidado da casa e dos filhos são considerados tarefas específicas da mulher e são sempre uma ajuda, um serviço (obrigação de servir a alguém), e não um trabalho (Botton; Benck, 2016, p. 24).

Traçando uma jornada árdua rumo à liberdade, em uma luta incessante, Dona Mundoca, abraçando seu papel de “ajudante do marido”, desencadeou pequenas “revoluções” através de seu trabalho diário: no âmbito de sua moradia, na relação com seus filhos e marido, na amizade com Dona Dalva... Infundiu força, presenteou com sua presença e palavras encorajadoras. São acontecimentos e palavras que podem parecer simples, porém são tangíveis e concretos em sua realidade.

Dona Mundoca, adotando uma perspectiva dialética do cotidiano, vislumbrava simultaneamente o real e o ideal. Acreditava em um futuro próximo de fartura e bonança. Ela delineava um projeto de futuro, transformando muitas vezes seu pequeno barraco em um lugar seguro e de acolhimento.

Sua fé na abundância foi tão marcante que a palavra “fartura” apareceu 11 vezes ao longo de sua entrevista. Essa crença remonta às utopias medievais e ao seu imaginário social, no qual a fartura, especialmente em termos de alimentos, representava uma carência palpável em sua vida diária (Franco Júnior, 1998, p. 20).

Efetivamente, as utopias nascem dentro do imaginário coletivo e adquirem substância na consciência coletiva de um povo, de um segmento social ou de uma comunidade, pois elas representam projetos coletivos que vislumbram, em um futuro

próximo, ideais de liberdade, abundância, igualdade, justiça e paz. O filósofo alemão Bloch (2005, p. 18) chegou a afirmar que “aquilo que é desejado utopicamente guia todos os movimentos libertários”.

Dentro do contexto de uma comunidade rural perseguida e empobrecida, as utopias abrigam a esperança de intervir na reconstrução de uma realidade nova, de uma sociedade idealizada na fé na fartura. É por isso que as utopias são tão fundamentais em cenários como esse, pois ajudam a suportar realidade e oferece alívio frente às injustiças e dificuldades do dia a dia, contrastando profundamente com a rotina, e, dessa forma, representam uma resistência à ideologia dominante da época (Franco Júnior, 1998, p. 15-27).

Em meio a um ambiente de exploração e vulnerabilidade, essas mulheres trabalharam na criação de um espaço repleto de esperança, resistência e auto afirmação, num movimento gradativo, porém de forma constante, de “desconstrução das estruturas de injustiça e desigualdade” (Pacheco, 2019, p. 137-150).

Na busca por uma existência digna, elas redefiniram suas identidades, reivindicaram novos significados e emergiram como figuras cruciais na construção de uma resistência coletiva contra a opressão imposta pela estrutura latifundiária e seu domínio. São mulheres que, através da experiência comunitária, forjaram sua própria realidade, mas sem a “grandeza histórica” dos grandes feitos, apenas a vida cotidiana, frequentemente atravessada pelas adversidades e violações que exigiram das mesmas o “diálogo” com o milagre (Pacheco, 2019, p. 135).

Dona Mundoca e Dona Deusilene, por vezes, “dialogaram” com o milagre para enfrentar o cotidiano e suas privações. Nas palavras da teóloga Cardoso (2014, p. 138), “[...] os milagres acontecem no cotidiano, enfrentando e resolvendo crises da vida cotidiana, criando condições de, a partir das relações, materiais e objetos do dia a dia, afirmar o sagrado presente, próximo e misterioso”³⁶.

Do mesmo modo, é pelas atividades do dia a dia, através das quais produzimos nossa existência, que podemos desenvolver a nossa capacidade de cooperação, e não só resistir à nossa desumanização, mas aprender a reconstruir o mundo como um espaço de educação, criatividade e cuidado. (Vêrges, 2020, p. 19).

Igualmente relevante é a imensa quantidade de trabalho doméstico remunerado e não remunerado, executado por mulheres no interior das casas e

³⁶ Trecho retirado da obra Teologia Negra: o sopro antirracista do espírito (2019) de Ronilso Pacheco. Brasília: Novos Diálogos, p. 136.

barracos do assentamento, e foram esses trabalhos que sustentaram a dinâmica cotidiana e constituiu um dos alicerces que manteve a coesão organizacional do grupo ocupante.

Como já enfatizamos em diversas ocasiões ao longo desta pesquisa, que as mulheres rurais realizam uma ampla gama de tarefas dentro da propriedade rural. As histórias de Dona Mundoca e Deusilene reforçam essa constatação. Além disso, observamos que essas mesmas atividades são frequentemente subestimadas, sendo vistas como auxílio aos parceiros ou simplesmente como uma extensão natural do gênero feminino.

Arendt (2007, p. 98) abordou essa questão, destacando que o desvalor atribuído às tarefas domésticas constitui um dos fenômenos fundadores da própria modernidade, uma vez que o “[...] mundo capitalista reverteu tradições que diferenciavam o trabalho do labor, distinguindo o trabalho produtivo do trabalho improdutivo”.

No sistema capitalista, o trabalho produtivo é aquele que gera um produto, uma mercadoria capaz de agregar valor, que acrescenta novos objetos ao artifício humano. Por outro lado, o trabalho improdutivo compreenderia todas as atividades que aparentemente não enriquecem o mundo, não geram produtos tangíveis ou quantificáveis, e por vezes são difíceis de mensurar (Arendt, 2007, p. 99-100).

De acordo com Arendt, o menosprezo por essas atividades decorre da falta de percepção de sua produtividade, visto que frequentemente os chamados “trabalhos improdutivos” são “exigido pela própria subsistência e não para produção”, e por isso, possui uma produtividade própria e intrínseca (Arendt, p. 98-99).

A preocupação central com a própria subsistência, uma realidade preponderante na agricultura familiar, só “ocasionalmente produz objetos tangíveis”. No entanto, esse trabalho de subsistência é crucial para inúmeras famílias. Arendt (2007, p. 99) denominou esse processo de “produção da reprodução”, cuja “preocupação fundamental são os meios da própria reprodução”. Mesmo quando a subsistência já está assegurada, ela pode ser utilizada para a reprodução de mais um processo vital, “mas nunca produz outra coisa senão «vida»”.

Essa “produção da vida” constitui a base política e econômica do sistema capitalista. Assim, a reprodução de seres humanos é simultaneamente um meio de

inserção no mercado de trabalho e uma ferramenta de resistência para reconhecimento da importância da reprodução (Vèrges , 2020, p. 15-18).

É nesse contexto que o trabalho das mulheres no campo e na luta pela terra se torna essencial para a sustentação da vida comunitária e familiar. São elas as produtoras da própria vida. Esse aspecto é o que Federici (2019, p. 301) denominou de “trabalho afetivo”, uma força motriz que assegura a subsistência do grupo e, ao mesmo tempo, contribui para um modo de vida não competitivo, enraizado na solidariedade.

Portanto, a avaliação da produtividade de seu trabalho deve ser “medida e aferida em relação às necessidades do processo vital para fins da própria reprodução e não na qualidade ou no caráter das coisas que produz.” (Arendt, 2007, p. 105).

São vidas marcadas pelo comprometimento com as tarefas domésticas, com a família, com trabalho na terra e o processo reprodutivo. Enfrentam jornadas ininterruptas de árduo trabalho, cujas marcas de exaustão se fazem evidentes em suas palavras e em corpos fatigados, porém fundamentais na lógica histórica da acumulação primitiva do capital.

Conforme observado por Vèrges (2020, p. 13), essa “economia de esgotamento” dos corpos femininos e racializados tem suas raízes históricas na era da escravidão, um período em que os corpos das mulheres negras, cuja exploração estava intrinsecamente ligada à reprodução social.

Em uma conversa tocante entre Dona Mundoca e sua amiga Dalva, um trecho significativo emerge:

A dona Dalva chorava... Eu digo: “Dona Dalva mulher num chora não, se conforma, que nós ainda vamos ter tanta fartura aqui”. “-De quê dona Mundoca, de quê mulher? Você tem muita fé”. Eu digo: “Eu tenho sim. Vamos ter fartura de arroz, de feijão, de mandioca, de tudo. Vamos ter nossas casas boa”. Aí ela dizia: “Ó, Dona Mundoca...” (a cara véia dela chorando), dizia que não tinha fé não. “Nós vamos morrer é de grude aqui”. [...] Nós era tudo de facão na mão, nós cortava esse pau, cortava os galhos tudin, arrancava as folhas, botava no saco e ganhava o mato caçar mais.

A exaustão e a fadiga que tomam conta de seus corpos estão claramente visíveis, porém apenas para aqueles que escolhem enxergá-las, pois no âmago do sistema capitalista existe uma conexão íntima entre corpos eficientes e produtivos e corpos condenados a permanecerem exauridos, frequentemente pertencentes a

mulheres racializadas. Isso evidencia os laços intrincados entre neoliberalismo, raça, gênero e estrutura heteropatriarcal (Vèrges, 2020, p. 12).

Tanto Deusilene quanto Dona Mundoca, ao afirmarem que as vastas terras dos latifundiários eram utilizadas para a criação de gado, elas estavam lutando, portanto, para impedir a destruição de seus modos de vidas e preservar de seus cultivos de subsistência contra a ameaça simbolizada pelos rebanhos pertencentes à elite masculina local e nacional. Mesmo que de maneira tênue, sua abordagem de “trabalho-reprodução” buscava estabelecer uma alternativa às relações capitalistas operando à terra.

Na sua resistência ativa e cotidiana contra a antiga autoridade do capital de privar milhões de indivíduos ao redor do mundo de seus meios de subsistência, submetendo suas terras, suas águas, suas florestas e suas comunidades ao controle de corporações, e eliminando aqueles que resistem à expropriação, essas mulheres desafiavam incansavelmente a hegemonia do capital (Federici, 2019, p. 14).

Dona Mundoca compartilha com firmeza que jamais lamentou ou se arrependeu de ter participado da ocupação da Fazenda, expressando: “*Nunca me arrependi porque nós tivemos muita fartura aqui, fiquemo véio aqui com os netos aí tudo*”. Atualmente, ela permanece residindo no assentamento, envelheceu, sofreu com as perdas familiares próximos, porém foi neste local que ela também construiu uma vida próspera, cultivou sua terra, testemunhou o próprio crescimento e expansão de sua família, com netos e bisnetos. Sua jornada se completa e recomeça (seu “ponto zero”) quando ela decide abandonar a fazenda em que trabalhava, mesmo contrariando a vontade de seu patrão e esposo. Firme em sua decisão, ela opta por não mais viver em terras alheias, almejando construir sua própria narrativa e alcançar a fartura que buscava.

Em suas palavras, Federici (2019, p. 14) denomina esse processo de ruptura como “ponto zero”. O ponto zero é tanto um lugar de perda total quanto um lugar de oportunidades, pois somente quando tudo é perdido, incluindo posses e ilusões, somos compelidos a encontrar, criar e lutar por novas formas de vida e reprodução.

Certamente, Dona Mundoca renunciou ao pouco que possuía para se engajar na ocupação, superando seus medos e inseguranças. Com a tomada de decisão, ela se mantém decidida, apesar das súplicas de seus filhos e marido e das

adversidades, inclusive o enfrentamento da fome. Ela abraça a utopia da fartura da terra e, de modo coletivo, empenha-se pela sua realização.

Em meio ao constante temor da morte e às diversas formas de como elas mortes aconteceriam, permeava diversas questões: Seria com uma bomba? Seria a ação de pistoleiros? Alvejados por tiros? Eram especulações diárias? E era “*avião zuando e arriba e abaixa e abaixa e o povo dizia: É aquele acolá que vai botar a bomba, acabar com esses posseiro véi tudo!. Nós entrava tudo pra dentro de casa e ficava quietin*”. Em resposta, todos buscavam refúgio em seus barracos e se mantinham em silêncio. Em um embate desigual, as mulheres transformaram seus modestos barracos em locais de proteção, acolhimento e união familiar. Isso ecoa nas palavras de bell hooks, que descrevem o lar como um “espaço de resistência”.

No Assentamento Terra Bela, o trabalho da terra se forjou de maneira intrinsecamente coletiva. As doações de alimentos e outros recursos ocorriam de acordo com as necessidades de cada família. Quem tinha um pouco a mais compartilhava com os que tinham menos, levando em conta o número de pessoas em cada família. A roça coletiva personificou o ápice desse empreendimento. Todos trabalhavam, todos plantavam e todos compartilhavam das colheitas. Era necessário apenas retirar o que precisava no local designado. “*Não tinha desunião de nada, isso rolou mais de ano. Era tão bom...*”.

Thompson (1998, p. 152-153) cunhou o termo “economia moral da multidão” para descrever essa experiência na qual a sustentação da vida diária não era avaliada apenas em termos econômicos, mas se baseava no compartilhamento familiar e voluntário de recursos, bem como na colaboração solidária entre vizinhos, amigos e conhecidos.

Nesse contexto, emergia uma comunidade que se entrelaçava através de laços de amizade e solidariedade. Estes indivíduos não eram enxergados como concorrentes e nem como objetos de consumo, mas sim, companheiros e companheiras de luta. Essa realidade consistia num terreno hostil e abominável pelo pensamento e prática econômica do mercado capitalista.

Indagadas sobre a circulação de dinheiro e mercadorias, Deusilene e Dona Mundoca compartilharam que, nos primeiros anos do Assentamento, as principais atividades comerciais eram a venda de folha de arruda e da madeira, sendo este último o principal recurso exportado da região.

Nós ganhava os mato atrás de uns mato que tinha aí chamado Arruda, uma folhas que a gente vendia, né? O pessoal na rua comprava. Aí nós se intocava nos mato, eu mais a Dona Dalva e os menino dela, caçava, pra vender pra comprar sabão. Disse que era para fazer um tipo dum veneno [a folha de arruda], tirar o veneno porque tinha muitas veze que a gente ficava assim muito daquele cheiro, daquela folha. (Raimunda Gonçalves, Buriticupu, 2022).

O dinheiro aqui, as pessoas juntava folha, vendia. [...] Tinha muita, muita madeira, né? As pessoa vendia. Madeireiro aqui era 24 hora, cê não dormia não. Madeireiro: vu vu vu vu vu. Os madeireiros era de fora, mas só que todo mundo aqui vendia seu pedacin de pau porque ninguém num trabalhava, [...] porque não tinha ninguém pra pagar, né? então era juntando folha e vendendo madeira (Deusilene Rodrigues, Buriticupu, 2021).

A coleta das folhas de arruda emergiu como uma prática recorrente no dia a dia incansável dos primeiros anos do assentamento, como apontado pelas duas entrevistadas. Essa atividade se converteu em uma fonte vital de renda para as famílias, tornando-se, por isso, altamente requisitada. Notavelmente, o processo de coleta da arruda era predominantemente realizado por mulheres, constituindo, simultaneamente, um momento de convívio e fortalecimento das relações entre elas.

Ao refletir criticamente, lembrando o passado e consciente do presente, Dona Mundoca discerniu que *“Hoje em dia acho que nem tem mais esses pau, virou tudo solta aí os mato”*. Suas palavras denunciam a exploração devastadora que assolou a floresta amazônica na região. Ela também entendeu que a degradação da floresta ocorreu principalmente das ações de grupos externos (“os madeireiros”), enquanto as famílias rurais foram, em grande parte, participantes secundários dos lucros obtidos, pois seus trabalhos na terra era uma necessidade de sobrevivência, não uma escolha.

Outra atividade econômica destacada por elas foi a exploração desenfreada da madeira local, que era abundantemente disponível. Na imagem abaixo da Associação dos Agricultores da Terra Bela, podemos vislumbrar uma breve representação desse fenômeno.

Imagem 7 – Coordenadoria Geral da Associação dos Agricultores da Terra Bela



Fonte: Foto de janeiro de 1994. Acervo pessoal da autora.

A venda de madeira emergiu como uma prática bastante comum por grande parte das famílias, visto que representava uma das poucas fontes de renda à disposição delas. Além disso, a matéria-prima era amplamente procurada e, de fato, abundante na localidade. A presença dos “madeireiros de fora” era uma constante no ambiente com o som incessante das serras enquanto cortavam a madeira, de modo a perturbar o sono de todos, a tal ponto que “*cê não dormia não*”.

Diante disso, uma lacuna da presença do Estado fica evidente na falta de atendimento às famílias, que se viram obrigadas a se virar por conta própria para garantir sua sobrevivência. Como resultado, muitas famílias venderam seus lotes e as madeiras para exploração por empresas que as utilizaram com o intuito de maximizar seus lucros próprios, o que destacou a ausência de intervenção do Estado para amparar essas comunidades.

Desde o momento de seu nascimento, as trajetórias de Deusilene e dona Mundoca foram moldadas pelo vínculo com a terra e a jornada de peregrinação. Ambas são filhas de lavradores do interior do Maranhão e desde jovens participaram ativamente da vida agrícola. Desde as etapas iniciais de preparação do solo até o

cultivo e colheita dos alimentos, elas compartilharam os desafios e as recompensas da labuta de uma família rural. Além disso, ambas trabalharam na quebra do coco babaçu, aliado à prática da agricultura familiar.

Deusilene relata que seu marido foi um dos líderes do grupo responsável por planejar e executar a ocupação da fazenda Terra Bela. Nos momentos que antecederam essa ação, os maridos e companheiros se despediram de suas esposas e familiares, pois tinha consciência do risco real e iminente que enfrentariam. Certamente a tensão pairava sobre todos, uma vez que a empreitada era nova para a maioria, e a perspectiva de retorno após a tomada da fazenda era incerta. *“Todo mundo veio decidido vim, mas ninguém sabia se voltava”*.

É relevante observar que a tomada da fazenda ocorreu em 1988, período anterior ao casamento de Deusilene com seu marido. O casamento deles se concretizou no ano seguinte, Pressupomos que essa conquista da terra provavelmente impulsionou esse novo capítulo em suas vidas, oferecendo oportunidades para edificar uma família com bases mais sólidas.

Os relatos também indicam que a chegada das mulheres ao assentamento se deu pouco tempo após a chegada de seus maridos e parceiros. Esse aspecto destaca a preocupação do grupo líder em proteger a integridade das mulheres e crianças, limitando a participação das mesmas no conflito armado. A presença das mulheres marcava a tomada definitiva da ocupação da terra, simbolizando a permanência e a fixação no território.

O local conhecido como “barracão” foi construído pelas mãos dos primeiros posseiros que adentraram à fazenda, sendo utilizado como abrigo contra os pistoleiros contratados pelo fazendeiro. Esse espaço improvisado também serviu como a primeira moradia para as famílias que chegavam, constituindo um ponto de acampamento temporário. Ao longo do tempo, as famílias gradualmente se mudaram para outras áreas, formando ruas e a posterior Vila São Francisco, que é designada como o Assentamento Terra Bela nos registros do INCRA, mas é conhecida pelos moradores simplesmente como “Acampamento”.

Essas famílias, em sua maioria já familiarizadas umas com as outras, provinham de um mesmo local de origem. Em um espírito de solidariedade, eles se apoiaram mutuamente, transmitindo informações e orientações, formando assim uma rede de conexões vitais para o sucesso de sua empreitada.

Deusilene compartilha que ela mesma residiu no barracão por cerca de um ano, mas afirmou que outras famílias começaram a erguer suas próprias moradias em uma área um pouco acima, onde posteriormente nasceu a Vila São Francisco, embora os habitantes a chamam apenas de “Acampamento”.

Deusilene compartilha detalhes sobre a estrutura original dos primeiros barracos, pintando uma imagem vívida do ambiente. Ela descreve que o chamado “barracão” era construído com palha de coco anajá e tinha uma cobertura de embaúba. Enquanto outros barracos eram totalmente cobertos por lona ou feitos com cavacos de madeira. A presença de cavacos no telhado representava uma forma de distinção social, pois apenas aqueles que podiam arcar com o custo adicional de utilizar uma motosserra para cortar esses cavacos possuíam essa espécie de cobertura. Quem não tinha essa condição era coberto apenas com lona. Geralmente, o espaço se limitava a um quarto com cobertura de embaúba, enquanto o restante ficava exposto.

Ao questionarmos sobre os meios de subsistência alimentar, Deusilene fornece informações preciosas. Ela conta que durante a ocupação, as pessoas trouxeram consigo parte de seus mantimentos de suas casas. No entanto, devido à presença significativa de gado na fazenda, muitos tomavam a decisão de abater alguns animais do fazendeiro para obter carne, combinando-a com arroz e farinha que traziam consigo. Essa adaptação alimentar permitiu-lhes fazer uso dos recursos disponíveis para garantir sua nutrição.

Quando questionada sobre o papel das mulheres no Assentamento, Deusilene enfatiza a diversidade de tarefas que elas realizavam, abordando seu engajamento ativo em todas as atividades designadas. Ela destaca o protagonismo das mulheres no trabalho agrícola, enfatizando que trabalhavam suas funções lado a lado com seus companheiros de maneira igualitária para o progresso do Assentamento.

[...] a maioria das mulheres tudinha ia pra roça. Eu ia, mas só no corte do arroz, que eu fui uma vez e assim ajudei o Luís a plantar mandioca, plantar o milho que era cavando uma cova e eu plantando. [...] Tinha vez que ia o dia todo, tinha vez que ia só meio dia deixar o almoço, voltava pra casa. Quem já tinha menino que era já grande, já ia pra roça e os meninos todos trabalhava, aí ficava logo [...] fazia tudo, que cada mulher de lavrador sabe

trabalhar na roça, só não faz é brocar³⁷, mais plantar, capinar e colher [...]
(Deusilene Rodrigues, Buriticupu, 2021).

Diante das considerações, é inegável que as mulheres exerciam uma ampla gama de atividades em todos os setores da comunidade. Além de assumirem a responsabilidade pela preparação das refeições e pelo transporte dos alimentos até a roça, elas desempenhavam uma série de outras tarefas, como cuidar dos filhos, administrar o lar, lavar roupas, colher folhas de arruda, plantar, capinar e realizar a colheita. Embora a tarefa de “brocar” talvez não fosse tão comum entre elas, devido ao tempo limitado que podia dedicar à roça em comparação com os homens e devido aos diversos outros afazeres que recaiam sobre seus ombros.

Dona Deusilene nos mostra que ela e tantas outras mulheres trabalharam igualmente para o desenvolvimento do assentamento e sustentação de suas famílias. Ela compartilhava experiências como o plantio de mandioca e milho, atividades nas quais desempenhava um papel central (*ajudei o Luís a plantar mandioca, plantar o milho, que era cavando uma cova e eu plantando*). Estas atividades, embora muitas vezes subestimadas e negligenciadas, não podem ser simplesmente pensadas como “ajuda” ou ou como extensão do trabalho doméstico, tido como natural para as mulheres, pois constituíam uma parte intrínseca do complexo mosaico de tarefas num lote rural.

Dona Mundoca, por sua vez, tinha uma clara compreensão do protagonismo de suas ações e da importância vital de sua presença para a subsistência da família. Quando questionada sobre sua profissão, ela enfaticamente declara: *“Nos meus documentos é lavradora porque não era só porque eu era mulher de lavrador não. Eu era lavadora porque eu fazia de tudo na roça, de tudo”*.

De maneira notável, dona Mundoca se negou a ser definida pela sombra de seu marido. Sua identidade é independente e completa. Isso é particularmente surpreendente, uma vez que ao longo da história, as mulheres frequentemente foram enquadradas como o “Outra” em relação aos homens, uma alteridade absoluta, visto que o homem foi estabelecido como o sujeito universal.

De acordo com Simone de Beauvoir (2016, p. 15), o “Outro” feminino possui uma peculiaridade distinta quando comparada a outras formas de “Outro” (como judeus, negros e operários). Enquanto a alteridade é relativa nesses outros casos, a

³⁷ Nesse contexto, a prática de “brocar” implica na ação de abrir e derrubar uma extensa área de mata, com o objetivo de preparar o terreno para a plantação. Esse processo envolve a remoção das árvores, incluindo as raízes mais robustas, a fim de possibilitar o estabelecimento da roça.

alteridade da mulher, moldada pelo homem, é de natureza absoluta. Ao contrário dos negros e proletários, que se afirmavam como sujeitos ao transformarem os burgueses e os brancos em “Outros”, já as mulheres não se colocavam autenticamente como Sujeito.

Dona Mundoca, ao afirmar sua profissão com base nas atividades que realizava e não em relação a seu marido ou a quaisquer outras variáveis, desafia de maneira significativa essa lógica estrutural que a relegava a um estado de “Outro” relativamente incapaz, dependente da tutela do marido ou do Estado para se afirmar no mundo. Ao reivindicar seu papel protagonista como mulher lavradora, ela se posiciona como uma sujeita histórica, detentora de plenos direitos sobre sua própria vida e trajetória.

A figura icônica da “tia” e da “mãe da Paixão” são exemplos inspiradores de outras mulheres que, desafiando as amarras da sociedade patriarcal, se ergueram como protagonistas de suas próprias narrativas. Elas enfrentaram não somente a dinâmica opressora dos latifúndios improdutivos, mas também a repressão das forças policiais e militares, assim como o temor constante da morte. Sua resiliência e experiências traçaram um caminho corajoso e transformador, desafiando as estruturas de poder defendendo e pavimentando o caminho para uma visão mais igualitária e justa das mulheres.

Ambas desempenharam papéis cruciais em todas as fases do processo de ocupação do latifúndio. De forma altruísta e destemida, ofereciam abrigo aos posseiros em suas moradias, cuidavam dos estoques de alimentos doados, recebiam os recém-chegados e garantiam um passo seguro para aqueles que desejavam entrar ou deixar a fazenda. Notavelmente, elas exerciam essas funções mesmo sem ter qualquer vínculo de parentesco com os ocupantes, agindo conforme suas convicções do que era correto.

Indubitavelmente, uma parte substancial do reconhecimento pela ocupação bem-sucedida deve ser creditada às ações e assistência fornecidas por essas duas figuras femininas. Suas residências ocuparam um papel estratégico ao garantir que ninguém fosse capturado pelas forças policiais ou pelos jagunços a serviço do fazendeiro. Elas atuaram como sobreviventes da luta, revolucionárias em suas ações. Seus perfis são intrigantes, embora, sem dúvida, elas compartilhassem características comuns a muitos protagonistas da luta pela reforma agrária em todo o território nacional.

Na verdade, ao observarmos a história da formação de grande parte dos assentamentos rurais por toda a América Latina, é evidente que inúmeras “tias” cumpriram diariamente seu papel subversivo, assegurando um mínimo de segurança para as famílias que ocupavam a terra.

Em algumas ocasiões, as particularidades de suas vidas permanecerão nas sombras, seja por opção pessoal ou por terem sido silenciadas pela narrativa histórica. Às vezes, nem mesmo seus nomes verdadeiros serão conhecidos, como é o caso presente. No entanto, mesmo diante dessas lacunas, é fundamental reconhecer e conceder espaço a elas, embora a plenitude de suas histórias possa não ser totalmente capturada.

O que é inquestionável é a existência delas e sua resistência destemida. Elas comprometeram suas vidas na batalha pela reforma agrária. Não foram paralisadas pelo medo da morte; ao contrário, enfrentaram a luta de maneira incansável, enfrentando latifundiários e policiais à sua forma e maneira.

Na era da globalização, as mulheres têm adotado diversas estratégias para se opor às instituições mais poderosas do planeta. (FEDERICI, 2019, p. 291). Em Buriticupu, não foi diferente. Diante de um cenário permeado por ideologias que promoviam a privatização da terra e exploração de cultivos por seu valor comercial, essas mulheres proporcionaram a milhares de famílias a chance de sonhar com o direito à terra livre. Dona Mundoca e Deusilene mantiveram viva a chama da luta iniciada por suas companheiras: “tias” e “mães de dona Paixão”, cujo legado se estende pelo mundo.

Outra questão enfatizada por dona Mundoca diz respeito às dificuldades enfrentadas pelas famílias na manutenção de seus lotes de terra, especialmente dada a ausência de incentivos estatais na área. No início, um dos princípios primordiais do movimento era a distribuição de lotes de terra exclusivamente para os que pretendiam residir no local e se empenhar na exploração da terra, proibindo a sua venda.

Dona Mundoca relata que passou por uma modalidade de entrevista conduzida entre eles, na qual foi repetidamente indagada sobre seu vínculo com a terra e suas intenções quanto a vendê-la. Ela responde a esses questionamentos com grande ênfase: “*Eu num sei negociar com terra, eu quero é pra trabalhar*”. Mas essa lógica de proibição mudou ao longo dos anos e “*os primeiros que diziam que*

não era para negociar com terra, não era para vender terra, foi os primeiros que venderam. Ninguém tem”.

Numa triste constatação, fica evidente que o sistema de produção capitalista relacionado às terras de Buriticupu passou por uma reconfiguração ao longo dos anos. No passado, as terras eram controladas por empresas latifundiárias, enquanto hoje são os empresários do agronegócio que dominam, utilizando o discurso de desenvolvimento e progresso como justificativa.

O que tá tendo aqui é um outro tipo de exploração... hoje tem outras empresas aqui que aluga a terra e que planta soja... aquele trabalhador que recebeu aquele lote... e que hoje já tá velho e que os filhos ele formou, então os filhos se formaram... ninguém quer nada com terra. [...] Ele [o trabalhador assentado] arrendou pra essas firmas que faz um contrato de arrendamento, por tantos anos, por tantos reais por ano, por meses... e aquela família fica recebendo aquele dinheiro do aluguel... o Matopiba... então hoje eles passaram a arrendar... Aí, como é que é, eu tenho esse lote aqui de 10 alqueires, esse outro companheiro arrendo o dele, aquele acolá arrendo, aquele arrendo e a empresa faz uma só plantação de soja arrendando as terras [...] (Vila Nova, 2016 registrado por Mendonça, 2019, p. 322-323).

A financeirização das terras ocupadas pelos assentados emerge como uma estratégia contemporânea adotada pela elite agrária nacional para exercer controle e apropriação. Essa tática tem se mostrado eficiente ao aproveitar a lacuna deixada pela falta de políticas públicas voltadas às comunidades rurais.

[...] da falta de apoio técnico e financiamento da agricultura familiar, agora já não mais precisa de uma escritura de propriedade, apenas de uma locação por tempo e condições predefinidas, e ao final o passivo ambiental e a consequente exaustão da terra ficam para o camponês assentado (Mendonça, 2019, p. 323).

É incontestável que algumas famílias ainda detêm suas parcelas de terra, a exemplo da família de Deusilene; no entanto, a maioria optou por vender ou alugar, conforme descrito no relato de Vila Nova. O contexto envolvendo a propriedade de dona Mundoca traz um aspecto intrigante para análise, pois ela nos relata ter sido compelida a vender sua terra devido às necessidades de tratamento para seus olhos debilitados. Mesmo assim, ela fez questão de consultar se algum de seus filhos manifestava interesse em cultivá-la. O avanço da idade a impossibilitou de continuar trabalhando na terra conforme desejava.

Eu até um dia desse tinha a minha terra, mas aí eu não pude trabalhar mais, os meus meninos se mudaram tudo e eu fiquei com essa terra. Aí eu, doente dos meus zóios, quase cega. Eu já fui em São Luís quatro vez pra tratamento desses zóio... Sabe, eu vou vender essa terrinha pra me tratar (Raimunda Gonçalves, Buriticupu, 2022).

Ela compartilha conosco que vendeu uma propriedade para o “Adílio”, um fato curioso, já que ele não apenas é seu vizinho, mas também é casado com uma de suas netas e pai de duas de suas bisnetas. Ela descreve: *“Ele vendeu a terra dele e comprou a minha, é desse jeito”*. Consequentemente, o terreno que ela considera “seu” ainda permanece dentro da esfera familiar de alguma maneira, e suas bisnetas estão destinadas a ser suas herdeiras legítimas, seguindo uma dinâmica que trata a terra como um patrimônio passado de mãe para filho, de filhos para netos e de netos para bisnetos.

Finalmente, nossas mulheres enfrentaram desafios que para muitos de nós são difíceis de imaginar, contudo, elas resistiram para manterem-se vivas, resistiram como as protagonistas que são, e, em sua vivacidade, puderam compartilhar um vislumbre de suas memórias. As baixas temperaturas, por exemplo, foram frequentemente mencionadas por elas.

Aqui fazia frio, muito frio, muito frio, frio, frio mesmo, que Ave Maria! É frio demais. [...] Só o lençolzão e tinha gente que nem uma cama não tinha, fazia era um jirau. Eu mesmo forrava, botava dois lençol assim... O Luis abria a rede e eu forrava a rede, não tem? Com três, quatro lençol e me deitava porque era um frio tão grande nos pinhaço quando você se levantava pra mijar, que ia se deitar parecia que a rede estava molhada (Deusilene Rodrigues, Buriticupu, 2021).

A densa floresta circundante, os barracos desprotegidos contra o ataque de animais selvagens, a ausência de camas, luz, móveis e portas - restando apenas redes e lençóis. Como conseguiram manter a chama da esperança acesa? Como resistiram ao rigor do frio? De maneira enfática, respondem: *“mas era o jeito”*; *“tinha que aguentar”*.

Pode-se supor que essas respostas insinuam que as terras da Fazenda Terra Bela representavam sua única ou última chance de sobrevivência. No entanto, não acredito que esta seja a verdade completa. A necessidade de permanecer, a obrigação de apoiar não advinha de uma imposição, mas sim da dedicação incansável à luta e da crença inabalável na vitória. E assim o fez. Existiram, resistiram e triunfaram.

No frio da chuva, elas encontravam a oportunidade de lavar seus cabelos, uma tarefa que poderia ser adiada por vários dias. A ocasião também permitia um banho demorado, desfrutando da água à vontade. De manhã, à tarde, à noite ou na madrugada, elas se levantavam, enchiam as bacias de água e cuidavam de seus

corpos. Indiscutivelmente, a chuva irrigou suas esperanças, equilibrava o peso do sofrimento e trazia abundância para suas plantações. Enfrentando o frio, elas também se renovavam.

O ritual do banho de chuva era compartilhado, envolvendo todos. A solidariedade se estreitava, uma rede de apoio se tecia. É plausível supor que as famílias se ajudavam mutuamente a colher a água necessária. Esse era um momento de alegria e também de consciência individual do dever, da importância de aguentar por um pouco mais, por mais um dia, semana, mês... *“Eu mesmo cansei de fazer isso”*, relata Deusilene.

Quando exploramos as questões étnico-raciais e a tolerância religiosa nos relatos de dona Mundoca e Deusilene, somos brindados com uma lição profunda sobre o que agora denominamos de Direitos Humanos, mesmo que essas palavras não tenham sido pronunciadas. Mundoca destaca que sempre foi católica, mas para ela, apesar das discrepâncias com outras crenças, *“tudo é uma coisa só. Muitas coisas mudam, mas cada um tem sua fé”*.

Deusilene cresceu em uma família evangélica, casou-se com alguém ligado às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), compartilhado a mesma fé de seu marido ao longo da vida e educando os filhos na fé católica, após a morte dele, decidiu retornar à igreja evangélica da qual participou quando jovem.

No âmbito de sua religiosidade, ambos são exemplos de tolerância, respeito pelas diversidades e pelo ecumenismo religioso. Mesmo dentro do cristianismo, suas crenças se estendem e abarcam múltiplas perspectivas. Ao afirmarem que *“tudo é uma coisa só”* e ao aceitarem o direito de cada um de abraçar a fé que escolhem, estão reafirmando o compromisso com a liberdade de crença, confrontando o preconceito, resistindo ao fanatismo, ao fundamentalismo e à promoção do ódio.

Embora não tenha tido a oportunidade de frequentar escolas formais, nem explicitamente mencionado os direitos humanos ou conhecido suas diversas declarações, Mundoca personifica a convivência entre perspectivas contrastantes, demonstrando sua crença no pluralismo de ideias. Nas palavras de Lafer (2008, p. 38), *“[...] a tolerância é sabedoria e virtude para aqueles que, não sendo nem sábios nem santos, são a maioria”*. No tecer cotidiano de suas crenças, elas se tornaram embaixadoras desta virtude e sabedoria.

Quando indagadas sobre como se reconheciam racialmente, Mundoca nos surpreendeu com sua resposta. As mulheres do Projeto de Colonização encontraram uma abordagem alternativa entre as opções oferecidas durante as entrevistas e se autodeclararam como morenas. Mundoca não aderiu nem às opções preestabelecidas nem a essa abordagem alternativa da “morenidade”.

Na realidade, em pesquisas de história oral, é comum e mais frequente do que imaginamos que o entrevistador, mesmo sem intenção, influencie as perguntas e, por conseguinte, as possíveis respostas, em busca dos objetivos da pesquisa. Dessa forma, muitas vezes projetamos respostas possíveis e até esperamos que nossos entrevistados nos proporcionem aquelas respostas ou algo semelhante.

Por exemplo, Deusilene continuou com lógica de autodeclaração como morena. Dona Mundoca, por sua vez, não conseguiu se identificar imediatamente como se auto declarava. Isso ocorreu não porque ela desconhecia sua cor ou as variações de tonalidade de pele existentes, mas sim porque a autodeclaração, apesar de parecer uma pergunta simples à primeira vista, continua sendo um campo carregado de debates e complicações.

A primeira impressão nos leva a acreditar que dona Mundoca seria categorizada como parda, entretanto, ela não estava familiarizada com o termo e só adotou a classificação quando essa opção foi apresentada durante a entrevista, o que de certa forma limitou sua compreensão de etnia, raça ou cor. Afinal, o que significa ser uma pessoa parda? Uma mistura de branco e negro? Alguém que não se encaixa nas categorias de branca, preta, amarela ou indígena? Um mestiço? São questões complexas e as respostas podem variar amplamente.

Dona Mundoca, mesmo sem estar a par dessas discussões, demonstrou uma profunda consciência da complexidade. *“Eu não sei nem essa cor aqui, porque eu não sou preta e nem sou branca, é uma cor aqui”*. Trata-se de uma tonalidade intermediária, talvez o que hoje chamamos de pardo, mas talvez não exatamente.

Uma cor é uma categoria populacional de difícil delimitação. Isso nos remete à miscigenação forçada, resultado dos abusos sofridos por mulheres negras e indígenas por homens brancos europeus. Também nos remete ao projeto de branqueamento da nação brasileira promovido pela elite herdeira do período colonial. Isso nos remete ao encorajamento das migrações europeias para o nosso país, a fim de assumir funções ocupadas por escravizados após a abolição da escravidão. A mera indefinição de sua cor, raça ou etnia evoca inúmeras páginas

da história do Brasil, páginas manchadas de sangue, marcadas por exploração sexual, escravidão e genocídio indígena. Esse meio-termo, por assim dizer, não deve ser tratado como algo natural, pois também foi explorado, também foi subjugado, constituindo a condição primária da classe trabalhadora sob o capitalismo, lutando cotidianamente por dignidade e cidadania.

Dessa forma, ressaltamos a lacuna existente na literatura sobre a ocupação da Terra Bela, em que, apesar de diversos estudos sobre o assunto, a experiência das mulheres na ocupação do latifúndio foi sub-representada. Isso realça a necessidade de uma análise mais aprofundada e compreensão das vivências femininas nesse contexto. Consideramos de extrema importância dar destaque e protagonismo às mulheres que desempenharam papéis cruciais na ocupação da Terra Bela e na vida cotidiana do assentamento. Isso reconhece o valor das contribuições femininas e destaca os espaços sociais que elas ocuparam, muitas vezes negligenciados. A inclusão das transcrições de entrevistas completas com Raimunda Gonçalves e Deusilene Rodrigues proporcionou uma visão direta e mais ampla de suas vozes e memórias. As entrevistas ajudaram a contextualizar a narrativa de maneira mais abrangente e a dar voz às experiências individuais das mulheres envolvidas. Essa pesquisa enfatizou a importância de preencher as lacunas na narrativa histórica ao reconhecer a contribuição das mulheres na ocupação da Terra Bela. As entrevistas com Raimunda e Deusilene proporcionam uma perspectiva única e autêntica, destacando a resiliência e o compromisso dessas mulheres na luta pela posse da terra e no sucesso contínuo do Assentamento Terra Bela.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas considerações finais deste estudo, emerge uma profunda compreensão da jornada das mulheres agricultoras que migraram para a região de Buriticupu. Nossa busca incessante foi pela delimitação de um repertório de significados e fenômenos que impregnaram suas vidas cotidianas, abrangendo tanto aquelas que se deslocaram através do cadastro no Projeto Pioneiro de Colonização quanto aquelas que protagonizaram a ocupação da Fazenda Terra Bela em 1988, todas presentes num mesmo contexto geográfico.

Os significados e fenômenos desvelados neste estudo não se restringem à esfera individual, mas sim reverberam de forma ampla e profunda nas intersecções dos processos políticos e históricos do país e do estado do Maranhão. A singularidade e a contextualização dessa experiência emergem como elementos fundamentais, mas são os fios condutores das conexões mais amplas que adquirem especial relevância.

Ao longo deste percurso investigativo, fomos conduzidos a reconhecer a importância de explorar as vozes e os relatos dessas mulheres, que durante muito tempo permaneceram nas margens da pesquisa e da memória coletiva. Essas vozes agora ressoam com uma força situadas no tempo e no espaço, oferecendo informações valiosas sobre a dinâmica da vida cotidiana, os desafios enfrentados, as vitórias conquistadas e a relação com o cenário político e histórico mais abrangente.

Neste processo, descobrimos que a trajetória dessas mulheres transcende as fronteiras do individual e se converte em um elo vital na cadeia das lutas por direitos, justiça e igualdade. Suas experiências se entrelaçam com as marcas mais amplas da história do Brasil e do Maranhão, fornecendo um olhar diferenciado sobre os processos de transformação social e as relações de poder que permeiam essas narrativas.

Neste trabalho, delimitamos um âmbito referencial e teórico-metodológico que teve como foco examinar a experiência em estudo à luz da história das mulheres, entrelaçando-a com elementos de oralidade e a trajetória de formação e desenvolvimento de Buriticupu, incluindo a expansão da sua fronteira agrícola nos anos 1970.

Cada capítulo da pesquisa apresentou abordagens específicas. Após a introdução, analisamos a formação de Buriticupu no contexto autoritário do governo militar, explorando a ocupação e expansão da fronteira agrícola amazônica, abordando o processo histórico de formação do município via Projeto Pioneiro de Colonização Agrícola. Em seguida, concentramo-nos na relação entre a história das mulheres, oralidade, processos migratórios e vida cotidiana das famílias rurais em Buriticupu. Abordamos particularmente as etapas do trabalho com História Oral, incluindo transcrições de relatos orais de mulheres pioneiras de 1973. No capítulo seguinte, analisou-se a emergência do Assentamento/Acampamento Terra Bela na luta dos trabalhadores rurais pelo direito à terra e Reforma Agrária, abordando sujeitos envolvidos na tomada da fazenda, instituições e movimentos sociais que apoiaram a causa, adversidades e violência. Exploramos a presença e importância de padres católicos no processo de conscientização dos trabalhadores e apoio às famílias, assim como a atuação de mediadores do conflito, como o CENTRU, a Universidade Federal do Maranhão, sindicatos rurais e partidos políticos. A seguir apresentamos as transcrições e realizamos a análise de entrevistas com mulheres que participaram, em momentos-chave da criação, formação e desenvolvimento das lutas sociais que envolveram o Assentamento Terra Bela. Foi-se, assim, da formulação teórico-hipotética de caráter generalista à particularidade das agentes envolvidas no processo histórico estudado, em suas diferentes dimensões, com suas vozes dentro do objeto estudado.

Colocamos também em destaque os planos governamentais para ocupar terras devolutas, respaldados pela Lei de Terras nº 2.979 de 1969, promulgada durante o governo Sarney. Essa legislação proporcionou a base legal para a proliferação da grilagem de terras no oeste maranhense, culminando na expulsão dos camponeses de suas áreas. Como resultado, os empreendimentos econômicos na Amazônia brasileira contribuíram para a concentração de propriedades em poucas mãos e o agravamento dos conflitos fundiários em todo o país.

Como estratégia de resistência e reação a esse processo de exclusão, os trabalhadores rurais se uniram em grupos, movimentos, igrejas, sindicatos e partidos políticos. Eles buscaram a apropriação das terras griladas e a concretização da Reforma Agrária tão ansiada. Esse movimento se estendeu por todo o território nacional e, no caso de Buriticupu, manifestou-se em diversos conflitos agrários e na desapropriação de dezenas de latifúndios improdutivos. É particularmente notável a

tomada da Fazenda Terra Bela, uma iniciativa conduzida por trabalhadores rurais, que posteriormente foi legalizada como Assentamento Rural pelo INCRA.

O cenário inicial de Buriticupu foi caracterizado por sua ocupação indígena, mas posteriormente passou a ser controlado pelo governo estadual, servindo como cenário para projetos econômicos. Através da propaganda veiculada pelo Projeto de Colonização, muitas famílias sem terra, com ou sem cadastro formal, migraram para a região com o objetivo de alcançar a tão desejada posse da terra. Elas se uniram, resistiram, formaram famílias e com suas próprias mãos e instrumentos de trabalho, desempenharam um papel fundamental na reconstrução e no desenvolvimento de Buriticupu.

Destacamos como protagonistas dessa experiência as mulheres lavradoras: duas que migraram para a região por meio do Projeto de Colonização e outras duas que participaram da ocupação da Fazenda. Fizemos essa escolha porque percebemos que suas narrativas sobre o município foram relegadas a um segundo plano nas pesquisas sobre a região e na própria memória coletiva. Nesse contexto, buscamos abrir espaço para suas vozes e trajetórias, enfatizando seus valores, sonhos, esperanças, angústias e medos enfrentados, assim como seu amor pelos filhos e cônjuges, e os trabalhos desempenhados tanto dentro de casa quanto no lote rural.

Apesar da desvalorização e invisibilidade frequentemente atribuídas a esses trabalhos, muitas vezes não reconhecidos como “trabalho de verdade”, nossa intenção foi colocar em destaque o protagonismo e a autonomia dessas mulheres na construção de suas próprias histórias.

A luta das mulheres pela posse e livre acesso à terra foi uma constante ao longo de todo o período do Regime Militar no país. Durante a transição gradual para a democracia, as manifestações e movimentos em prol da Reforma Agrária se intensificaram, com o protagonismo feminino se tornando mais evidente.

Um estudo abrangendo os movimentos sociais voltados à Reforma Agrária no país deve invariavelmente considerar a presença e o destaque das mulheres no meio rural. Para elas, a terra sempre representou o fator impulsionador da luta, visto que a sua degradação amplifica a fome das famílias que dependem dela para subsistir. Esse cenário força a migração das populações rurais para áreas urbanas, onde vivem em condições precárias, além de reduzir a biodiversidade e limitar o acesso a recursos naturais, incluindo a água.

Federici (2019, p. 277) ressalta que, apesar dos esforços coloniais para suprimir os sistemas femininos de agricultura, as mulheres hoje representam a maioria dos trabalhadores agrícolas em todo o mundo e lideram a batalha por um uso não capitalista dos recursos naturais, como a terra, florestas e águas.

Portanto, a luta global pela preservação das florestas e dos recursos hídricos necessariamente abraça a valorização das mulheres camponesas e da agricultura familiar. Na proteção da terra, as mulheres sempre estiveram na vanguarda da luta e também são aquelas que mais sofrem com a sua destruição.

De acordo com Federici (2004, p. 313), no contexto atual de uma nova fase de acumulação primitiva, as mulheres se destacam como a principal força social que impede a completa mercantilização da natureza. Elas são as agricultoras de subsistência do mundo e estão profundamente engajadas nessa defesa.

Nessa incansável luta pela sobrevivência, pelo acesso à terra, pela moradia, pela saúde e educação, bem como pela preservação das florestas e recursos hídricos, as mulheres trabalhadoras rurais de Buriticupu remodelaram suas identidades para alinhar o novo cotidiano aos seus interesses individuais. Elas reconstruíram a noção de si mesmas como buriticupuenses, pois foram elas que efetivamente construíram o município. São as pioneiras legítimas, as primeiras habitantes do Assentamento Terra Bela e as esposas dos primeiros colonos e posseiros.

No estudo da história das mulheres, focamos especialmente nas representações de suas rotinas. No caso das mulheres lavradoras, a palavra que melhor captura seu cotidiano é “correria”. Contrariando a imagem que muitos têm do campo como um lugar tranquilo e sereno, livre de estresse, a realidade das mulheres rurais é distinta. Elas enfrentam um ritmo de vida extremamente acelerado, muitas vezes sem descanso digno. Começam o dia bem cedo e trabalham incansavelmente do nascer ao pôr do sol.

A essas mesmas mulheres foram negados direitos fundamentais, como o acesso à educação. Apenas uma das entrevistadas, sendo uma exceção, alcançou o Ensino Superior. Além disso, temos o caso de dona Iracema Ribeiro, cujo nível de educação formal chegou apenas ao Ensino Fundamental incompleto. Todas as outras foram privadas de frequentar a escola durante a infância, e algumas nem mesmo sabiam assinar seus próprios nomes.

Dona Raimunda relata que, quando criança, a principal preocupação dos pais era ensinar os filhos a trabalhar na agricultura, e é por isso que ela e muitas outras começaram a laborar na terra desde muito jovens, uma necessidade para garantir o próprio sustento. Diante da ameaça constante da fome, a prioridade pela educação naturalmente ficava em segundo plano.

Além disso, nas localidades em que viviam, praticamente não havia escolas. Se os pais quisessem proporcionar educação a seus filhos, teriam que pagar um professor para ministrar aulas no local. Entretanto, esses professores logo abandonavam suas funções, provavelmente devido a salários insuficientes, considerando que todas as famílias eram economicamente desfavorecidas.

Nesse contexto, torna-se evidente a ausência do poder público no que diz respeito ao amparo das famílias mais carentes do campo. Isso se traduz na falta de assistência às famílias que migraram para a região buriticupuense anos após a implantação do Projeto Pioneiro. A infraestrutura deficiente, a disseminação de doenças, a carência de água, os terrenos pouco férteis e diversas outras adversidades emergiram ao longo da pesquisa.

No entanto, essas famílias não apenas enfrentaram as adversidades, mas também encontraram maneiras inovadoras de se adaptar à nova realidade. No caso das mulheres do Assentamento Terra Bela, além das atividades que já desempenhavam, elas se dedicavam a colher a folha de arruda como forma de obter uma renda adicional. Mesmo com corpos exaustos, adentravam as matas em busca de uma centelha de esperança para dias melhores, tecendo densas redes de solidariedade e apoio mútuo.

Sem dúvida, suas batalhas coletivas moldaram identidades e indivíduos que se ergueram como uma força contrária ao sistema predatório de expropriação de terras no Maranhão. Em suas casas, nas comunidades e nos campos, experimentaram um processo gradual de autovalorização e autodeterminação, assumindo papéis como mulheres e lavradoras.

Tanto na busca pelo direito individual à terra como na luta pelo acesso a territórios livres, duas perspectivas que se entrelaçaram ao longo dos diferentes estágios de formação de Buriticupu, essas mulheres se organizavam diariamente, travando uma batalha pela moradia e pelo acesso aos espaços públicos. Para elas, o direito à terra não era meramente uma questão de identidade, mas, acima de tudo, uma questão de sobrevivência, garantindo o direito ao trabalho e à segurança.

No entanto, é de suma relevância observar que o sistema de acumulação capitalista prosperou em cima de um vasto contingente de trabalho não remunerado realizado diariamente por mulheres em todo o mundo. O trabalho doméstico ainda não recebe o reconhecimento devido como “trabalho de verdade”. No entanto, por meio desse trabalho, o capitalismo se perpetua, mantendo e reproduzindo suas estruturas e relações em forma de mercadorias.

Em última análise, este estudo não é somente um mergulho na experiência dessas mulheres, mas um convite à reflexão sobre a resiliência, a resistência e a capacidade humana de redefinir as narrativas dominantes. As vozes dessas mulheres lavradoras ecoam como testemunhos vivos, revelando a complexidade de suas vidas, as lutas que enfrentaram e o legado que construíram. Que essas histórias sirvam como inspiração para um futuro mais inclusivo e equitativo, onde todas as vozes sejam ouvidas e valorizadas.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Isaiás Neres. **A história do Assentamento Terra Bela**: 30 anos de lutas e conquistas. Buriticupu: 2018.
- AGUIAR, Isaiás Neres. **Buriticupu-MA**: sua história, geografia e características gerais. Buriticupu: Gráfica Kairós, 2015.
- AGUIAR, Isaiás Neres. **Bom Jesus das Selvas**: história e aspectos gerais. Buriticupu: Gráfica Tauá, 2010.
- ANDRADE, Maristela de Paula; Santos, Murilo. **Fronteiras**: a expansão camponesa na pré-amazônia maranhense. São Luís: EDUFMA, 2009.
- ARENDR, Hannah. **A condição humana**. 10^a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 99.
- ARNS, Evaristo; WRIGTH, Jaime. Parte I e Parte II. *In*: ARNS, Evaristo. **Brasil**: nunca mais. 41 ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- ASSELIN, Victor. **Grilagem**: corrupção e violência em terras do Carajás. Imperatriz: Ética, 2009.
- AZEVEDO, Emílio. O livro e a conquista da terra. *In*: ASSELIN, Victor. **Grilagem**: corrupção e violência em terras do Carajás. Imperatriz: Ética, 2009.
- BARBOSA, Viviane de Oliveira. **Mulheres do babaçu**: gênero, maternalismo e movimentos sociais no Maranhão. São Luís: CRV; EDUFMA, 2019.
- BARBOSA, Viviane de Oliveira. Ocupação de terras maranhenses, grandes projetos e planos de governo. *In*: FERREIRA, Márcia Milena Galdez; FERRERAS, Norberto; ROCHA, Cristiana Costa da (org). **Histórias sociais do trabalho**: uso da terra, controle e resistência. São Luís: Café & Lápis; Editora UEMA, 2015, p. 45-72.
- BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**: fatos e mitos. v. 1, 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- BERGAMASCO, Sônia M; NORDER, Luis A. Cabello. **O que são assentamentos rurais**. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- BITTENCOURT, Drielle Souza. Eleições de 1965: uma análise da construção positiva do candidato José Sarney feita pelo jornal O Imparcial. *In*: PICCOLO, Monica (org.). **Ditaduras e democracias no mundo contemporâneo**: rupturas e continuidades. São Luís: Editora UEMA, 2016, p. 267-286.
- BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. V1. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 2005.
- BLOCH, Marc. **Apologia da história, ou o ofício do historiador**. [trad.] André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BLOCH, Marc. **Apologia da história, ou o ofício do historiador**. [trad.] André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BOTTON, Eliane Piovesan; BENCK, Andréia Silveira. **Mulheres camponesas**: da juventude à velhice, enfrentando a violência e suas interfaces. Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais. Passo Fundo: Passografic, 2016.
- CALAÇA, Michela; ALMEIDA, Itamara; CORDEIRO, Márcia; SILVA, Edcleide da Rocha; SOUSA, Déborah Murielle de; SANTANA, Guiomar Souza; DANTAS,

Adriana. Organização das camponesas no nordeste e sudeste: produção agroecológica, auto-organização e luta por autonomia. *In*: LAODETE, Vanderléia Pulga. CALAÇA, Michela. CINELLI, Catiane. SEIBERT, Iridiani Graciele. CIMA, Justina Inês (org.). **Mulheres camponesas**: semeando agroecologia colhendo saúde e autonomia. Porto Alegre: Rede UNIDA, 2018, p. 53-80.

CARDOSO, Ciro Flamarion S; BRIGNOLI, Hector Perez. **Os métodos da história**: introdução aos problemas, métodos e técnicas da história demográfica, econômica e social. 6. ed. [trad.] João Maia. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2002.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2021.

COMPARATO, Bruno Konder. **A ação política do MST**. São Paulo: Expressão Popular, 2003.

COSTA, Wagner Cabral da. **Novo tempo / Maranhão Novo**: quais os tempos da oligarquia?. São Luís, 2002. Disponível em: <https://www.fundaj.gov.br/index.php/ultimas-noticias/192-observanordeste/observanordeste/2144-novo-tempo-maranhao-novo-quais-os-tempos-daoligarquia>. Acesso: 7 fev. 2021.

COSTA, Wagner Cabral da. O Maranhão será terra em transe? História, política e ficção num documentário de Glauber Rocha. **Proj. História, São Paulo**, v. 29, tomo 2, p. 447-475, dez. 2004.

COSTA, Wagner Cabral da. **Sob o signo da morte**: decadência, violência e tradição em terras do Maranhão. 2001. Dissertação [Mestrado em História] – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2001.

DIGIAMPIETRI, Maria Carolina Casati. A ‘mulata brasileira’: uma proposta não-prosaica de apresentação de narrativas, histórias de vida e memórias de brasileiras negras casadas com italianos. *In*: MAGALHÃES, Valéria Barbosa de (org.). **História oral e migrações**: método, memória, experiências. São Paulo: Letra e voz, 2017, p. 61-82.

FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução**: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. [trad.] Coletivo Sycorax. Elefante, 2019. Edição do Kindle.

FERREIRA, Eudson de Castro; FERNÁNDEZ, Antonio João Castrilon; SILVA, Evane Praxedes da. A reconstrução dos assentamentos rurais em Mato Grosso. *In*:

FERREIRA, Márcia Milena Galdez; FERRERAS, Norberto; ROCHA, Cristiana Costa da (org.). **Histórias sociais do trabalho**: uso da terra, controle e resistência. São Luís: Café & Lápis; Editora UEMA, 2015, p. 45-72.

FONTES, Paulo. “Terra de nordestinos”: história oral e experiências de migrantes em São Miguel Paulista na década de 1950. *In*: MAGALHÃES, Valéria Barbosa de (org.). **História oral e migrações**: método, memória, experiências. São Paulo: Letra e voz, 2017, p. 83-104.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Cocanha**: história de um país imaginário. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. Geografia e movimentos sociais no processo de globalização em curso: apontamentos. **Boletim Gaúcho de Geografia**, Porto Alegre, v. 24, n. 1, maio 1998. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/bgg/article/view/38889/26302>. Acesso em: 27 ago. 2023.

HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos**: uma história. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

KLEIN, Herbert S; LUNA, Francisco Vidal. População e sociedade. In: REIS, Daniel Aarão (org.). **Modernização, ditadura e democracia**: 1964-2010. v. 5. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014, p. 31-73.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuições à semântica dos tempos históricos. [trad] Wilma Patrícia Maas; Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LACERDA, Neemias Rodrigues. **Políticas territoriais e desenvolvimento em Buriticupu**. 2014. Dissertação [Mestrado em Desenvolvimento Socioeconômico] – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2014. Disponível em: <https://tedebc.ufma.br/jspui/handle/tede/613>. Acesso em: 3 fev. 2022.

LAFER, Celso. A declaração dos direitos humanos: sua relevância para a afirmação da tolerância e do pluralismo. In: MARCÍLIO, Maria Luiza (org.). **A declaração universal dos direitos humanos sessenta anos**: sonhos e realidades. São Paulo: EDUSP: 2008.

MAGALHÃES, Valéria Barbosa de. Introdução. In: MAGALHÃES, Valéria Barbosa de (org.). **História oral e migrações**: método, memória, experiências. São Paulo: Letra e voz, 2017, p. 7-24.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira**: a degradação do outro nos confins do humano. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2021.

MARTINS, José de Souza. O tempo da fronteira retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. **Tempo Social**, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 25-70, jan./jun. 1996. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ts/a/87HYbTyy3WqHHT49HTWJNJb/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 10 fev. 2022.

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.

MEDEIROS JÚNIOR, Cândido Augusto. **Terra Bela**: memória, significados e escolarização em um assentamento rural em Buriticupu-Maranhão. São Luís: EDUFMA, 2010.

MEDEIROS, Leonilde Servolo de; LEITE, Sérgio. **A formação dos assentamentos rurais no Brasil**. Porto Alegre; Rio de Janeiro: Editora da UFRGS, 1999.

MENDONÇA, Bartolomeu Rodrigues. **Continuum Colonial**. São Luís: EDUFMA; Paco Editorial, 2019.

MOYN, Samuel. O futuro dos direitos humanos. **Revista Internacional De Direitos Humanos**, [s. l.], v. 1, n. 1, Fev. 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sur/a/vnMfFtRjJQHZHbKPGNx5CgL/>. Acesso em: 27 ago. 2023.

PACHECO, Ronilson. **Teologia Negra**: o sopro antirracista do espírito. Brasília: Novos Diálogos, 2019.

PAULA, Elder Andrade de. A conquista da terra nas florestas do Acre. In: MEDEIROS, Leonilde Servolo de; LEITE, Sérgio (org.). **A formação dos**

- assentamentos rurais no Brasil.** Porto Alegre; Rio de Janeiro: Editora da UFRGS, 1999.
- PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. **História**, São Paulo, v. 24, n.1, p.77-98, 2005.
- PEDROSA, Luis Antonio Câmara. **A questão agrária no Maranhão.** São Luís: [s/d], 2003.
- PEREIRA, Nancy Cardoso. **Profecia cotidiana e religião sem nome:** religiosidade popular na Bíblia. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.
- PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história.** [trad] Viviane Ribeiro. São Paulo: EDUSC, 2005.
- PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres.** [trad] Angela M. S. Côrrea. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2019.
- PINSKY, Carla Bassanezi. Apresentação. *In:* PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres.** [trad] Angela M. S. Côrrea. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2019, p. 9-11.
- PINTO, Céli Regina Jardim. **Tempos e memórias:** vida de mulheres. Porto Alegre: Zouk, 2021.
- REIS, Daniel Aarão. A vida política. *In:* REIS, Daniel Aarão (org.) **Modernização, ditadura e democracia:** 1964-2010. v. 5, Rio de Janeiro: Objetiva, 2014, p. 75-125.
- REIS, Rosalva de Jesus dos. Evolução demográfica do Maranhão. **Ciência Geográfica**, Bauru, v. 25, N. 4, jan./dez. 2021.
- RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento.** [trad] Alain Françaõis. São Paulo: Editora Unicamp, 2007.
- RICUPERO, Rubens. **O ponto ótimo da crise.** São Paulo: Revan, 1998.
- ROCHA, Cristiana Costa da. Narrativas dos sentidos, desejos e imaginação sobre o direito à posse de terra. *In:* FERREIRA, Márcia Milena Galdez; FERRERAS, Norberto; ROCHA, Cristiana Costa da (org). **Histórias sociais do trabalho:** uso da terra, controle e resistência. São Luís: Café & Lápis; Editora UEMA, 2015, p. 21-44.
- ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira. A coragem do afeto: memórias femininas sobre a greve de Osasco, 1968. *In:* ALMEIDA, Juniele Rabêlo de (org.) **História oral e movimento social:** narrativas públicas. São Paulo: Letra e Voz, 2016.
- ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira; BRANCO, Naira de Assis Castelo. Romper o silenciamento: narrativas femininas sobre violência de gênero e desvitimização. *In:* ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira (org.). **História oral e história das mulheres:** rompendo silenciamentos. São Paulo: Letra e voz, 2017, p. 143-162.
- SANTOS, Boaventura de Souza. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. **Tempo Social; Rev. Sociol. USP**, São Paulo, v. 5, n. 1-2, p. 31-52, 1993 (edit. em nov. 1994). Disponível em: https://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Modernidade%20Identidade%20Fronteira_TempoSocial1994.pdf. Acesso em: 20 ago. 2023.
- SANTOS, Milton. O retorno do território. *In:* OBSERVATÓRIO SOCIAL DE AMÉRICA LATINA. **Debates:** territorio y movimientos sociales, v. 6, n. 16. jun. 2005. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal16/D16Santos.pdf>. Acesso em: 21 ago. 2023.

SAQUET, Marcos Aurelio. **Abordagens e concepções de território**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SEIBERT, Iridiani Graciele. Mulheres camponesas e o direito à terra: histórias de vida, de luta e resistência. *In*: LAODETE, Vanderléia Pulga; CALAÇA, Michela; CINELLI, Catiane; SEIBERT, Iridiani Graciele; CIMA, Justina Inês (org.). **Mulheres camponesas**: semeando agroecologia colhendo saúde e autonomia. Porto Alegre: Rede UNIDA, 2018, p. 229-256.

SILVA, Antonio Rafael da. **A colonização agrícola de Buriticupu**: a história contada por quem viveu. São Luís: EDUFMA, 2015.

SOUZA, Luiz E. S. de. A Crise dos Anos 1960. *In*: PIRES, M. C. (org.) **Economia Brasileira**: da Colônia ao Governo Lula. São Paulo: Saraiva, 2010.

SOUZA, Luiz Eduardo Simões de. O lugar das crises: reflexões sobre meio ambiente e população a partir da perspectiva territorial. *In*: GUEDES, Gilvan Ramalho; OJIMA, Ricardo (org.). **Território, mobilidade populacional e ambiente**. Governador Valadares: Ed. Univale, 2012. p. 59-70.

STEDILE, João Pedro. Ocupação. Entrevista concedida a Bernado Mançano Fernandes. *In*: STEDILE, João Pedro; FERNANDES, Bernado Mançano. **Brava gente**: a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2005.

THOMPSON, E.P. **A formação da classe operária inglesa**: a árvore da liberdade. [trad] Denise Bottamann. 12 ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz & Terra, 2021. v. 1.

THOMPSON, E.P. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. [trad.] Rosaura Eicheberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VARGA, István van Deursen. A insustentável leveza do Estado: devastação, genocídio, doenças e miséria nas fronteiras contemporâneas da Amazônia, no Maranhão. **Revista Acta Amazonica**, [s. l.], v. 38, n. 1, p. 85-100, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/aa/a/RvZ8c9TprxSVHq66TznBDZy/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 20 ago. 2023.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. Tradução: Jámille Pinheiro Dias; Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020. Edição do Kindle.

WEIMER, Rodrigo de Azevedo. **Ser “moreno” ser “negro”**: memórias de experiências de racialização no litoral norte do Rio Grande do Sul no século XX. **Est. Hist.**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 52, p. 409-428, 2013.

FONTES UTILIZADAS

Entrevista de **Deusilene Rodrigues Area da Silva**, concedida à autora em 24 de novembro de 2021. Assentamento Terra Bela, Buriticupu, Maranhão.

Entrevista de **Iracema Silva Pinheiro**, concedida à autora em 26 de janeiro de 2022. Buriticupu, Maranhão.

Entrevista de **Nauci Quitéria Batista Prado**, concedida à autora em 26 de janeiro de 2022. Buriticupu, Maranhão.

Entrevista de **Raimunda Gonçalves**, concedida à autora em 19 de maio de 2022. Assentamento Terra Bela, Buriticupu, Maranhão.

IBGE. **Censo Demográfico do Maranhão 1970**. Ministério do Planejamento e coordenação geral. v. 1. Tomo 5. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/69/cd_1970_v1_t5_ma.pdf. Acesso em: 27 ago. 2023.

Imagens do Assentamento Terra Bela. **Acervo pessoal da autora**.

Jornal **O Imparcial**. 9 set. 1973, p. 2-4. Acervo Público da Biblioteca Benedito Leite. São Luís, 2022.

Jornal **O Imparcial**. 15 set. 1973. p. 3-4. Acervo Público da Biblioteca Benedito Leite. São Luís, 2022.

CPT. **Relatório da Comissão Pastoral da Terra (CPT) do ano 1988**: caderno Conflitos no Campo Brasil, 1988. Disponível em: <https://cptnacional.org.br/index.php/component/jdownloads/download/41-conflitos-no-campobrasil-publicacao/252-conflitos-no-campo-brasil-1998>. Acesso em: 19 nov. 2022.

CORREIA FILHO, Francisco Larges. Projeto Cadastro de Fontes de abastecimento por água subterrânea, Estado do Maranhão: relatório diagnóstico do Município de Buriticupu. Teresina: CPRM, 2011. Disponível em: <https://rigeo.cprm.gov.br/bitstream/doc/15381/1/rel-buriticupu.pdf>. Acesso em: 25 jul. 2023.

CABRAL, Diogo Diniz Ribeiro (org.). **Relatório dos conflitos e lutas dos trabalhadores rurais no Maranhão**, 2021. Disponível em: <https://fetaema.com/wp-content/uploads/2023/03/Livro%20FETAEMA%202.pdf>. Acesso em: 25 jul. 2023.

BRASIL. **Relatório missão contra violência no campo no estado do Maranhão**: 20 a 22 de junho de 2022. Brasília: Conselho Nacional dos Direitos Humanos (CNDH), 2022. Disponível em: <https://www.gov.br/participamaisbrasil/relatorio-missao-contra-violencia-no-campo-no-estado-do-maranhao-de-20-a-22-de-junho-de-2022>. Acesso em: 25 jul. 2023.