

XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 2009.

Território, Tradição e Identidade.

Oliveira, Gerson Alves de.

Cita:

Oliveira, Gerson Alves de (2009). *Território, Tradição e Identidade*. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-062/2196>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Território, Tradição e Identidade

OLIVEIRA, Gerson Alves de¹

Os elementos que demonstram a existência de uma história de luta pela terra no Brasil precisam ser mais bem estudados, uma vez que o sentido político de resistência não cabe na simples reivindicação pela terra enquanto objeto a ser apropriado no sentido mercadológico. Neste sentido, cabe buscar uma melhor compreensão do significado que a terra exerce e exerceu na vida de movimentos sociais rurais enquanto elemento definidor de uma cultura que se reproduz, mesmo diante da força de uma modernização conservadora, e caracteriza esses movimentos marcados por constantes “fugas” ao longo de uma trajetória de resistência.

Diante de tal conjuntura, nossa preocupação é levantar pistas sobre as particularidades dos posseiros, a partir de uma reflexão mais detalhada sobre a resistência destes no contexto de repressão política e social do período militar (1964-1985). Nossa hipótese é observar como se deu a ação dos posseiros e de que forma se manifestou no interior de uma tradição específica. Não obstante, nossa proposta vai de encontro às novas abordagens teóricas, cujo intuito é encontrar uma interconexão entre história, cotidiano e memória. Acreditamos, conforme ressalta Novais (2001), quando fala do ressurgimento dos movimentos sociais no campo, enquanto perspectiva que

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

fortalece e propicia uma melhor “interação entre o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido” (NOVAIS, 2001, p. 259).

Entendemos, conforme ressalta Woortmann (1997), que é preciso compreender o “saber” que orienta, o processo de trabalho na terra, o que nos obriga uma compreensão da sociabilidade do grupo, pois, se existe uma resistência, ela precisa ser esboçada, pensada tendo como questão o universo social que envolve uma determinada cultura e sua construção simbólica que. Dito de outra forma, a sociabilidade é tecida na relação indivíduo/terra e indivíduo/comunidade, uma vez que a conquista da terra somente não garante a liberdade, pois precisa vir atrelada de um conhecimento tanto das formas de trabalho, quanto da ideologia que sustenta e ordena a relação indivíduo e comunidade.

Neste sentido, conforme chama atenção Bosi (1987), compreendemos que a luta pela terra se constitui num jogo indefinido, no qual muitas vezes, aquilo que pareceu alienação, ignorância e atraso, deve ser visto como uma construção permanente ou uma indefinição, enquanto valor moral sentido por estes indivíduos sem, necessariamente, ser adquirida num curso definido de tempo, pois isso permite reconhecer agentes e atores, e, assim, aproximar história e subjetividade.

Nesta mesma linha teórica, D’Alessio (1998), ao tratar da relação memória/história, enfatiza que os estudos sobre a memória respondem a uma necessidade: a busca por identidades. Segundo a autora, isso é possível porque essa forma de análise nos permite situar lugares e momentos específicos sem, necessariamente, eliminar a subjetividade, pois: “ao introduzir subjetividade no conhecimento coloca as sensibilidades, as privacidades e o cotidiano no centro da trama histórica” (D’ ALESSIO, 1998, p. 275).

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

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

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

Nesta perspectiva, a identidade diz respeito à subjetividade, isto é, uma personalidade mediada entre o tradicional e o moderno que pode ser mais bem apreciada quando analisamos o depoimento pessoal do senhor Luiz Buriti, um posseiro que veio do Maranhão no início dos anos 50, e que depois de passar por vários lugares acabou fixando residência em 1962 na Pedra de Amolá, uma vila que foi extinta com as expulsões dos posseiros em 1975. Seu Luiz, um senhor de 83 anos ao tratar da época em que foi expulso da terra afirmou:

Eu isphantava a coruja nu camim da roça, cansei de fazer isso...Saia cinco hora da manhã! [...] Eu nasci foi forte rapa! Eu sou fí de homi cum muié e fui criado comendo carne de vaca pé duro, nera esse gado véi atacado de injeção não! Vaca pé duro pegada na chapada, vaca gorda e matada... Eu comia carne gostosa, gado solto criado aí no mato...Num tinha injeção, num tinha remédio num tinha nada [...] A carne do gado pé duro era forte eu fui criado com carne pé duro por isso que eu sou forte. Hoje eu to cum oitenta e três ano e tem muita coisa que eu faço que um hoje qui tá cum vinte ano num faz²!

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

Podemos afirmar que a fala de seu Luiz Buriti evidencia uma vida mais autônoma no âmbito de uma consciência interligada ao sei meio, além de mostrar uma diferenciação no que diz respeito à luta pela terra. Isto é, serve como princípio para uma reflexão de uma história que

² Entrevista realizada com o senhor Luiz Buriti no dia 10/01/2009.

não os considerou como indivíduos capazes de romper com a linearidade, fator determinante nas políticas públicas voltadas para o desenvolvimento da área nas décadas de 1960 a 1980.

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

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

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

Não obstante, a luta pela terra não é somente uma resistência contra a dominação daqueles que desejam tomar a terra, mas, sobretudo, como resistência a uma rede de relações sociais vistas como antagônicas a realidade desses indivíduos. Isto é, a luta também é uma busca pela liberdade, uma vez que a questão central não foi a terra enquanto um pedaço de chão do qual nos apossamos, mais sim, um fator “ideológico que marcar muito a existência e os movimentos dos posseiros que é o problema da sua liberdade, a sua liberdade de trabalho familiar, a sua liberdade de trabalho autônomo, a sua liberdade de decisão” (MARTINS, 1993, p. 131).

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

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

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

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

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

Ao se definirem como diferentes daqueles que não tinha um laço valorativo com a terra, os posseiros reforçavam sua relação fundada no trabalho no pertencimento ao lugar e garantiam a preservação dos valores que eram compartilhados como mecanismo de aceitação coletiva. Assim, o termo passou a ser expressão de socialização do espaço uma designação para quem conseguia compreender que a terra era mais que simples propriedade, mas morada, lugar de expressão de hábitos, costumes e tradição.

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

Isso pode ser observado nas relações de parentesco, enquanto base da organização social e mecanismo no qual se estabelece a relação dos posseiros com a terra; como base da produção, modo de organização do trabalho, cujas ações são sempre apoiadas por uma força maior fora do mundo humano, além de demonstrar uma capacidade de sobreviver por meio de suas próprias habilidades pessoais, intrinsecamente vinculadas às relações do grupo.

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

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

A conquista desses grupos marginalizados da esfera pública, a partir dos anos finais da

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

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

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

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

Referências

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Estrutura fundiária e expansão camponesa*. In: **Carajás – desafio político, ecologia e desenvolvimento**.(Org): José Maria Gonçalves de Almeida Jr. São Paulo Brasiliense; (Brasília, DF): Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, 1986.
- _____ . *TERRAS TRADICIONALMENTE OCUPADAS: processos de territorialização e movimentos sociais*. In: **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais – V.6, nº 1**, 2004.
- CARVALHO, José Jorge de (Org). **O quilombo do Rio das Rãs: História, tradição e luta**. Salvador: FDUBA, 1996, p.50.
- CHAUI, Marilena. **Conformismo e Resistência: aspectos da cultura popular no Brasil**. 3ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- DOSSE, François. **Historia e Ciências Sociais**. Bauru/SP: Edusc, 2004.
- ESTERCI, Neide. **Conflito no Araguaia: peões e posseiros contra a grande empresa**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- LOURENÇO, Fernando Antonio. **Agricultura Ilustrada: liberalismo e escravismo nas origens da questão agrária**. Campinas: Unicamp, 2001.
- MARTINS, José de Souza. **Os camponeses e a política no Brasil (as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político)**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- _____ . **Expropriação e Violência, A Questão Política no Campo**. São Paulo: Hucitec, 1991.
- _____ . **A chegada do estranho**. São Paulo: Hucitec, 1993.
- _____ . **Caminhada no chão da noite: emancipação política e libertação nos movimentos sociais no campo**. São Paulo: Hucitec, 1989.
- MONTENEGRO, Antonio Torres. **História oral e memória – a cultura popular revisitada**. 3ª edição. São Paulo: Contexto, 2001.
- NOVAIS, Regina C. Neves. Lembranças camponesas: repressão, sofrimento, perplexidade e medo. **IN: Fazendo Antropologia no Brasil** (org): ESTERCI, Neide; FRY, Peter; GOLDENBERG, Mirian. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- SADER, Maria Regina de Cunha Toledo. **Espaço e luta no Bico do Papagaio**. Tese de Doutorado, USP. São Paulo, 1986.
- SILVA, José Graziano da. **A modernização dolorosa: estrutura agrária, fronteira agrícola e trabalhadores rurais no Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade*. In: **História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea**. (Org): SCHWARCZ, Lilia Moritz. São Paulo: Companhia das letras, 1998.
- _____ . **O espetáculo das raças – Cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- THOMPSON, Edward Palmer. **A formação da classe operária Inglesa I – A árvore da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

- WOOTMANN, Ellen e WOORTMANN, Klaas. **O trabalho da terra: A lógica e a prática simbólica da lavoura camponesa**. Brasília: UNB, 1997.
- WOORTMANN, Klaas. "com parente não se negocia" o campesinato como ordem moral. In: **Anuário Antropológico/87**. Brasília: Editora/UNB, 1990. P. 11 e 15.