



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO – UFMA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, SAÚDE E TECNOLOGIA – CCSST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA – PPGS
MESTRADO ACADÊMICO EM SOCIOLOGIA

FRANCISCA REGILMA DE SANTANA SANTOS

“PEDRAS, NOITES E POEMAS”

Mulheres em luta na Amazônia Maranhense

Imperatriz

2021

FRANCISCA REGILMA DE SANTANA SANTOS

“PEDRAS, NOITES E POEMAS”

Mulheres em luta na Amazônia Maranhense

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade Federal do Maranhão, Campus de Imperatriz, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestra em Sociologia.

Linha de Pesquisa: Questões Urbanas e Rurais: etnia, identidade, alteridades e territorialidades.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Vanda Maria Leite Pantoja.

Imperatriz

2021

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

SANTOS, FRANCISCA REGILMA DE SANTANA.

Pedras, Noites e Poemas: Mulheres em Luta na
Amazônia Maranhense / FRANCISCA REGILMA DE SANTANA
SANTOS. - 2021.

148 p.

Orientador(a): VANDA MARIA LEITE PANTOJA.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação
em Sociologia/CCSST, Universidade Federal do
Maranhão, IMPERATRIZ, 2021.

1. Amazônia Maranhense. 2. Luta por Terra
e Território. 3. Re-existência feminina.
I. PANTOJA, Vanda Maria Leite. II. Título.

FRANCISCA REGILMA DE SANTANA SANTOS

“PEDRAS, NOITES E POEMAS”

Mulheres em luta na Amazônia Maranhense

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade Federal do Maranhão, Campus de Imperatriz, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestra em Sociologia.

Aprovada em: _____ / _____ /2021

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Vanda Maria Leite Pantoja (Orientadora)
Universidade Federal do Maranhão – UFMA/PPGS

Prof.^a Dr.^a Rejane Cleide Medeiros de Almeida (Membro externa)
Universidade Federal do Tocantins – UFT/PPGCult

Prof. Dr. Rogério de Carvalho Veras (Membro interno)
Universidade Federal do Maranhão – UFMA/PPGS

Às muitas mulheres de minha vida,
que como eu aprenderam a
semear aromas no terreiro,
carregar bandeiras,
criar os filhos,
produzir arte, conhecimento, ciência,
e re-escrever suas histórias.

Em memória das muitas, muitos e muitas que
lutaram por terra, território e educação.

Para Luanda.

AGRADECIMENTOS

Minha gratidão às Deusas, por serem para mim uma simbologia das mães, e porque, sem essa crença e mística, o viver neste mundo se tornaria menos afetuosos.

Às mulheres que caminham comigo: Querobina Silva Neta, Eunice Costa, Fabiana Guajajara, Gilvânia Ferreira e minha mãe Francisca de Santana, quebradeira de coco babaçu, pedagoga e sem-terra. Em nome dela, agradeço aos meus de sangue (Régina, Reginaldo e Regilene) e ao meu pai João Teixeira (o João Alegre), caboclo, trabalhador do campo, não letrado e muito sábio. Estendo os agradecimentos aos Queiroz, minha segunda família (Astérica Queiroz e Adelar Queiroz) pelos rezos.

Agradeço à Luanda de Santana (Lua), filha companheira, que assumiu para si a tarefa de cuidar afetuosamente de nossa morada/corpo enquanto eu me aventurava no estudo, pesquisa e escrita. Por ler atenta, crítica e carinhosamente algumas páginas dos meus escritos. E por ser escuta paciente.

Ao Marcos Aurélio, pelo companheirismo e pela disposição para a divisão do trabalho doméstico e de cuidados.

À Vanda Pantoja, por me indicar percursos teóricos e metodológicos, que fossem ao encontro com o tipo de pesquisa para a qual nos dispomos. Ela, que mesmo em momentos de adversidade e dor, soube ser companheira e orientadora. Permitindo, assim, que o pesquisar neste momento do mestrado, se tornasse para nós uma aprendizagem para a vida. Brindemos!

À professora Rejane Medeiros por aceitar ser nossa banca de defesa e pela referência inspiradora em estudos sobre feminismos, pedagogias e resistências.

Ao professor Rogério Veras, por fazer parte da banca de defesa e pelas valiosas contribuições que engrandeceram meu ser, meu saber e esta pesquisa. Salve!

À Universidade Federal do Maranhão – UFMA, em nome do primeiro coordenador do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, professor Jesus Marmanillo, pelo empenho, por acreditar na política pública de educação superior, nível de Mestrado em Sociologia, na Universidade Federal do Maranhão em nossa região. Salve!

Sendo a primeira Bolsista do Programa pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, agradeço pela possibilidade de financiamento sem o qual tornaria mais difícil tal conquista. Assim, reafirmo meu compromisso com a pesquisa sociológica e encarnada. Deste modo, estendo meus agradecimentos a todo corpo docente, professoras Emilene Sousa, Maria Aparecida e professor Wellington da Conceição e aos

colegas da primeira turma de Mestrado em Sociologia, em especial às caminhanças Janeide Cavalcante e Luiza Lepos e ao Leandro Silva. Seguimos!

Às amigadas, e são muitas, cada uma sabe que é: colo que acolhe, porta que se abre, silêncio que acalma, aquela luz e indicação de leitura que faltava, a taça de vinho, o café, o chazinho de alecrim e a escuta. Agradeço à Samanta Matos, Luciana Bastos, Erica Souza, Janaina Amorim, Socorro Silvestre, Camila Baeza, Caroline Sena... com elas brindaríamos toda a vida, escrevíamos livros inteiros e encheríamos as bibliotecas desde as fronteiras da Amazônia maranhense às mais distantes terras.

Ao Fábio Pacheco, amigo, camarada de lutas e da Rede Agroecológica do Maranhão, pelas escutas valorosas, além dos rezos. Ogum yê! Axé!

À Zezé Barros que me apresentou o pluriverso indígena na vida “todos os olhos na Amazônia”. E na pesquisa, quem me incentivou e levou às mulheres indígenas. Como costumamos dizer: fez “flor-e-ser”.

Fazer ciência, de fato, é um ato coletivo e *pacioso*!

Para que uma mulher preta acesse os espaços acadêmicos, um grande coletivo é acionado e se aciona voluntária, política e amorosamente, comigo não poderia ter sido diferente.

E eu sou agradecida a todas, todos e todes por estarem comigo nessa jornada.

Assim é!

Todas as vidas

*“(...) Vive dentro de mim a mulher do povo.
Bem proletária. Bem linguaruda,
Desabusada, sem preconceitos,
De casca-grossa, de chinelinha, e filharada.
Vive dentro de mim
A mulher roceira. Enxerto da terra,
Meio casmurra. Trabalhadeira.
Madrugadeira. Analfabeta.
De pé no chão (...)
Todas as vidas dentro de mim:
Na minha vida (...)”*

Cora Coralina

RESUMO

O objetivo desta pesquisa foi analisar as estratégias construídas por, e entre, mulheres nos processos de lutar por terra e território, na região amazônica, do Estado do Maranhão, a partir das narrativas de mulheres indígenas, sem-terra e quebradeiras de coco babaçu, com propósito de visibilizar suas experiências, tempos e saberes. Tomamos como norteadoras as seguintes questões: Como as mulheres experienciam os processos de lutar por terra e território na Amazônia Maranhense? Quais são as práticas de re-existências construídas por elas nesses processos? No momento atual essas re-existências se direcionam para qual/quais questão/ões? Como metodologia, utilizamos a etnografia e a história oral (PORTELLI, 2016; ALBERTI, 2005) e o uso da entrevista em profundidade, como meio de obtenção das narrativas, além de pesquisa bibliográfica e virtuais. Para compreender o contexto e o lugar da luta dessas mulheres, nos valem da categoria *fronteira*, a partir de Martins (2018) e Becker (1988, 2015a e 2015b) em diálogo com as perspectivas decoloniais (QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2003; LUGONES, 2014), sobre a colonialidade e decolonialidade do poder, do ser, e do gênero. Lançamos mão da categoria *ponto de vista* (COLLINS, 2019) e das *formas cotidianas da resistência camponesa* (SCOTT, 2002). Levamos em conta a interseccionalidade (AKOTIRENE, 2019) das múltiplas condições de subalternidade experienciadas por essas mulheres. Isso é necessário porque essas categorias, quando abordadas separadamente, não incluem as mulheres. Neste sentido, vimos que as estratégias de luta por terra e território na região Amazônica Maranhense são variadas, e são os corpos femininos que estão à frente dos mais distintos processos, defendendo o direito à terra e à vida de povos e territórios; enfrentando os machismos, as violências, as desigualdades bem como se articulando, internamente e em redes de articulação. Ao lutar por terra e território elas engendram cotidiana e politicamente lutas feministas anticapitalistas, consequentemente antirracistas e antipatriarcais, a partir do mesmo lugar de enunciação e de diferentes lugares de fala.

Palavras-chave: Re-existência feminina; luta por Terra e Território; Amazônia Maranhense.

LISTA DE SIGLAS

AMIMA - Articulação de Mulheres Indígenas do Maranhão
ANMIGA - Articulação Nacional das Mulheres Guerreiras da Ancestralidade
ANA – Articulação Nacional de Agroecologia
ASMUBIP - Associação Regional de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Bico do Papagaio
CEB’S - Comunidades Eclesiais de Base
COIAB - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira.
COAPIMA - Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão
CPT - Comissão Pastoral da Terra
CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
DSEI - Distritos Sanitários Especiais Indígenas
FUNAI - Fundação Nacional do Índio
GEBAM - Grupo Executivo para a Região do Baixo Amazonas
GETAT - Grupo Executivo de Terras do Araguaia- Tocantins
IMESC - Instituto Maranhense de Estudos Socioeconômicos e Cartográficos
INCRA- Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ITERMA - Instituto de Colonização e Terras do Maranhão
ISA - Instituto Sócio Ambiental
MEB - Movimento de Educação de Base
MIQCB – Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu
MST - Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
OMS - Organização Mundial da Saúde
PCdoB - Partido Comunista do Brasil
PT – Partido dos Trabalhadores
PCN - Projeto Calha Norte
PGC - Programa Grande Carajás
PIN - Programa de Integração Nacional
PND - Plano Nacional de Desenvolvimento
PNUD - Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
POLAMAZÔNIA - Programa de Polos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia

PRODECER – Programa de Cooperação Nipo-Brasileira para o Desenvolvimento dos Cerrados

RAMA – Rede Agroecológica do Maranhão

SEPE - Secretaria de Estado de Programas Estratégicos

SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena

SPVEA - Superintendência do Plano de Valorização da Economia da Amazônia

STTR - Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais

SUDAM - Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia

SUDENE - Superintendência para o Desenvolvimento do Nordeste

SUMÁRIO

O ENTRETECER DA PESQUISA COM MULHERES: PISANDO DESCALÇO NA TERRA	11
a) Os caminhos, a caminhada e os tempos de pousio da pesquisa	16
b) Franciscas, Querobinas e Raimundas: nossos passos seguem os rumos deixados por elas, beirando as cercas, às margens do rio – nossas fronteiras.	20
c) A pesquisa <i>com</i> sujeitas fronteiriças em tempos de pandemia: andar descalço, respeitar o tempo e o não tempo.	24
CAPÍTULO I - FRONTEIRAS AMAZÔNICAS: LUGARES, DISPUTAS E CONFLITOS	29
1.1 Amazônias: Disputas e conflitos	33
CAPÍTULO II - AMAZÔNIA MARANHENSE: TERRA, TERRITÓRIO E MULHERES	59
2.1 Amazônia Maranhense: localização e contextualização	59
2.1.1 Os antecedentes	64
2.1.2 A Grilagem	70
2.2 As mulheres e as experiências de luta por terra e território: entre os anos 1970/1990	73
CAPÍTULO III - MULHERES NA AMAZÔNIA MARANHENSE: SABERES, FAZERES E RE-EXISTÊNCIAS	91
3.1 Eunice Costa, mulher quebradeira de coco babaçu, trabalhadora rural: uma entre muitas filhas das palmeiras	99
3.2 A Vânia do MST	105
3.3 Fabiana Guajajara, “minha raiz está lá”	109
3.4 O tecer das re-existências coletivas a partir de diferentes cotidianos dessas mulheres	113
CONSIDERAÇÕES PARA CONTINUIDADES	129
REFERÊNCIAS	134
APÊNDICE	145

O ENTRETECER DA PESQUISA COM MULHERES: PISANDO DESCALÇO NA TERRA

*“en la lucha de clases
todas las armas son buenas
pedras
noches
poemas”*¹
(LEMINSKI, 1983a, p. 76)

Tenho muitos motivos para iniciar por este poema, o principal é o fato de ele ser um dos mais recitados nas rodas coletivas e nas lutas experienciadas pelas mulheres, em seus movimentos de resistência, no campo e nas cidades da Amazônia Maranhense, dos quais faço parte de forma orgânica desde 1998². Ao adotar este poema em nosso título assumimos, de certo modo, o compromisso com uma análise sociológica pautada em um pensamento crítico, mas interseccional e ancorado numa perspectiva decolonial³.

O título, portanto, sugere uma afirmativa: de que Mulheres r-existem em processos de lutar na Amazônia Maranhense. Conforme trata Porto-Gonçalves (2006, p.47) “o que se tem é Re-Existência posto que não se reage, simplesmente à ação alheia, mas, sim, que algo pré-existe e é a partir dessa existência que se R-Existe. Existo, logo resisto. R-Existo”. Apontando para seus *lugares de fala* que se manifestam de diferentes formas, nos contextos de expansão/invasão⁴ do capital sobre seus territórios e corpos, assim nessa pesquisa adotaremos a forma escrita que o autor sugere, por compartilhar do modo como sua análise têm sido conduzida.

¹ Poema *en la lucha de clases*, do poeta Paulo Leminski. “Na luta de classes / todas as armas são boas / pedras / noites / poemas” (tradução nossa).

² Refiro-me por ser filha de assentada e assentado da Reforma Agrária e por ter dedicado tempo/militância entre 1998 – a 2011 às atividades junto ao Movimento dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais Sem-Terra –MST. Do qual costumo dizer que sou fruto ou resultado.

³ É considerado como um caminho teórico para resistir e desconstruir padrões, conceitos e perspectivas impostas aos povos subalternizados. Sendo também uma crítica direta à modernidade e ao capitalismo. O conceito surge como uma proposta para enfrentar a colonialidade e o pensamento moderno, principalmente através dos estudos do grupo MCD (Modernidade, Colonialidade e Decolonialidade). Propõe a adesão de outros olhares, conhecimentos e epistemologias ao campo das teorias sociais, na noção de *giro decolonial* definido por Nelson Maldonado-Torres, segundo Ballestrin (2013, p. 105) “movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade” debate que tem como marco temporal, o final da década de 1990, com o grupo Modernidade e colonialidade. A genealogia do pensamento decolonial é planetária e não se limita a indivíduos, para Ballestrin (2013) pensamento decolonial é uma elaboração posterior àquilo que em outro lugar Walter Mignolo chamou de “pensamento fronteiriço”.

⁴ Ressaltamos que ao tratar do termo expansão/invasão estamos também assumindo um lugar crítico como têm feito muitos autores que escrevem sobre as Amazônias, no sentido de reconhecer para fins de nossa análise, que os processos de expansão territorial dessa região são quase sempre processos invasivos sobretudo pelo fato de que ao expandir-se Amazônias adentro, o capital desconsidera a existência de territorialidades, vida e pessoas nos lugares. Vê-se tal feito a partir da propagação das lógicas de vazios, terra sem homens, dentre outros.

Nesta pesquisa, partimos da trajetória de mulheres que lutam pelo direito à terra e território. Da longa caminhada das quebradeiras do coco babaçu pelo babaçu livre e as florestas em pé: pedras; Das madrugadas nos processos de ocupar o latifúndio⁵ e refazer a vida: noites; às empreitadas das indígenas pela manutenção de seus modos de vida, valores e do território como lugar sagrado: poemas. Nessa região que é conhecida por diferentes nomes, poucos originários. A Amazônia⁶ Maranhense⁷ e brasileira⁸ que extrapola as fronteiras geográficas nacionais, adentrando outros países da América Latina⁹. A ressignificação dos termos originários diz muito sobre os processos de colonização/modernização e negação das identidades e subjetividades dos que aqui habitam, quiçá um dia possamos desconstruir esses padrões e reconstruir as originalidades dos nomes, que são bem mais que formas de identificação dos lugares.

Neste sentido, partimos na busca de compreender como as mulheres experienciam os processos de lutar por terra e território na Amazônia Maranhense. Quais são as práticas de re-existências construídas por elas nesses processos? No momento atual, essas resistências se direcionam para qual/quais questão/ões? Destarte, a pesquisa objetiva: analisar as estratégias construídas por e entre mulheres, nos processos de lutar por terra e território, na região amazônica, do Estado do Maranhão. A partir das narrativas de três mulheres; mulher extrativista/quebradeira de coco babaçu, mulher sem-terra e Tenetehára kuzà (mulher indígena), dos municípios de Imperatriz, Amarante do Maranhão e Cidelândia, visibilizando suas experiências, tempos e saberes.

Adentrando as Amazônia, retomaremos às especificidades da fronteira maranhense que carrega muitas definições dentre elas: pré-Amazônia maranhense, região Tocantina, e Amazônia Maranhense, espaço que se localiza entre os estados do Maranhão, Tocantins e Pará. Para nossa escrita, faremos uso dos termos que tomaram forma, ao longo dos processos históricos, administrativos e sociais, todavia em reconhecimento à diversidade, no interior das

⁵ O termo de origem latina, era usado na Roma Antiga para referir-se às extensões de terra controladas pela aristocracia, e passou a ser utilizado para designar grandes propriedades de terra em geral (...) No Brasil, a origem dos latifúndios encontra-se no sistema de colonização. Após o golpe militar em 1964, o termo latifúndio, no entanto, ganhou uma definição legal, por força do Estatuto da Terra (nº4.504, de 30 de novembro de 1964) lei que pela primeira vez, estabeleceu os parâmetros da Reforma Agrária no Brasil (MEDEIROS, 2012, p. 445/446)

⁶ Deriva de amazonas, tribo de **mulheres guerreiras** (MARQUES, 2019, p. 43).

⁷ A partir da grafia hispânica Marañón, cognato de **mpará-nã** (em tupi, "rio largo", ou seja, mar) (MARANHÃO, 2020a).

⁸ **Pindorama** veio a ser Brasil (1527). Nome com que os povos Tupis designavam o então Brasil (PORTO-GONÇALVES, 2009).

⁹ Conforme explica Porto-Gonçalves (2009, p. 26), **Abya Yala**, na língua do povo Kuna, significa Terra madura, Terra Viva ou Terra em florescimento e é sinônimo de América. O povo Kuna é originário da Serra Nevada, no norte da Colômbia, tendo habitado a região do Golfo de Urabá e das montanhas de Darien e vive, atualmente, na costa caribenha do Panamá, na Comarca de Kuna Yala (San Blas).

fronteiras, optamos por tratar as Amazônias de forma plural e usar Amazônia Maranhense, por entendermos que o termo conecta esse lugar e nosso debate às questões mais gerais e estruturais que dizem respeito às Amazônias como um todo, plural, diversa e contraditória.

E por que mulheres? Porque são elas que estão à frente dos processos de luta nas várias instâncias e espaços. Segundo Federici (2017, p. 31) “a história das mulheres é a história das classes”, o capitalismo, enquanto sistema econômico e social, está intimamente ligado ao sexismo e ao racismo e se estrutura também a partir da divisão sexual do trabalho – trabalho produtivo e trabalho reprodutivo. Segundo Edward P. Thompson (1987) a classe seria um “Fazer-se” – o fazer-se como um processo ativo: tanto a ação humana, como os condicionamentos. Entretanto, segundo a historiadora Joan W. Scott (2019, p. 25), a denominação “mulheres” como uma categoria intrinsecamente política tendeu, algumas vezes, a associar-se ao surgimento das mulheres em, digamos, multidões políticas heterogêneas com a existência de uma consciência coletiva feminina que pode ser analisada quanto a “gênero”, em outras palavras, como o resultado ou reflexo do tratamento experienciado por elas como “mulheres”.

À medida que se desenvolviam as forças produtivas do capital, a mulher foi sendo, progressivamente, marginalizada das funções produtivas, ou seja, periféricamente situada no sistema de produção. Ao remetermos essa análise para as realidades dos países latino-americanos e para o Brasil, em particular, onde o desenvolvimento do capitalismo se deu por vias coloniais, pautados em lógicas dependentes e subalternizadas, cabe também localizar a categoria neste contexto.

Neste sentido, ao tratar sobre o sistema de gênero colonial/moderno e colonialidade de gênero, a argentina María Lugones (2020, p. 78) ressalta que “neste sistema moderno e colonial eurocêntrico, existem os humanos; o homem branco, que é o detentor da razão e inteligência; a mulher branca, que é reprodutora da dominação¹⁰ colonial e da mentalidade dominante; e os não-humanos”, fazendo-nos analisar o lado oculto dos debates de gênero, incluindo as questões de raça e classe. Assim, María Lugones (2020) sugere uma abordagem interseccional dessas categorias.

A imbricação existente entre sexo, raça e classe é estruturante da dinâmica capitalista e permanece nas suas configurações particulares atuais. As múltiplas forças de opressão e dominação, sobre corpos e vidas das mulheres que habitam a Amazônia Maranhense, faz

¹⁰ Dominação para Foucault (1995, p. 248) “é uma estrutura global de poder (...) e ao mesmo tempo, é uma situação estratégica mais ou menos adquirida e solidificada num conjunto histórico de longa data dentre adversários”

delas não hegemônicas, e, portanto, sujeitas que resistem a partir dos lugares que ocupam. São essas formas específicas, experienciadas por mulheres não hegemônicas habitantes lugares distintos na fronteira maranhense, que pretendemos descrever. Portanto, seu ponto de vista, quando sistematizadas as Re-Existências, direcionam para a necessidade da terra, e de condições de vida mais justas e igualitárias a partir de seus territórios – campo, cidade, florestas.

Desse modo, estruturamos nosso texto em três capítulos, além da Introdução, intitulada “O entretecer da pesquisa com mulheres: pisando descalço na terra”, onde descrevemos, em três seções, as metodologias, memórias de mulheres que se somaram no processo, bem como as dificuldades, os limites e aprendizagens de pesquisar com as mulheres fronteiriças na atualidade. Após a Introdução, o texto segue com o primeiro capítulo “Fronteiras Amazônicas: lugares, disputas e conflitos”, onde tratamos, a partir de uma perspectiva decolonial e crítica, a respeito de algumas versões e visões sobre as Amazônias enquanto fronteiras, dentre elas o ponto de vista das sujeitas do lugar.

Para tanto, versamos sobre os processos de expansão do capitalismo agrário na Amazônia – as vias de desenvolvimento trilhadas a partir da categoria “fronteira” nas leituras de José de Souza Martins (2018), vista como *lugar de conflito social* e Bertha Becker (2015b), sobre a Amazônia como fronteira da *economia mundi*. Em diálogo com as análises sobre *sistema mundo*, em Immanuel Wallerstein e as categorias *colonialidade do poder*, a partir do sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005) *colonialidade do ser* em Maldonado-Torres (2007), no sentido de compreender como se articulam as relações de poder nos sistemas mundo capitalista/ colonial/ moderno e sua capacidade de engendrar fronteiras geográficas e sociais, mediante um pensamento tido como hegemônico, capaz de subjugar *outras* existências bem como *outras* modos de vida, *outras* sujeitos. Por tratarmos das Amazônias, cabe retomarmos o debate sobre *colonialismo interno*, de Pablo González Casanova (2007).

O segundo capítulo “Amazônia Maranhense: terra, território e mulheres”, está dividido em três seções, cujo objetivo geral está em localizar a região onde a pesquisa foi realizada, os eventos e processos de luta por terra e território, nesta região, com destaque para o período de 1970/1990¹¹, com ênfase na experiência de mulheres.

Na primeira parte, localizamos a pesquisa considerando o *ponto de vista* das mulheres, sendo esta uma categoria sistematizada por Patrícia Hill Collins (2019) e buscamos

¹¹ Ressalto que este marco temporal (1970/1990) não se limita em si, é um guia para nossas análises que se movimentam anos anteriores e posteriores, de acordo com a dinâmica social observada e as narrativas.

contextualizar o leitor sobre a expansão/invasão territorial da região. Para este diálogo, lançamos mão das narrativas das mulheres, bem como dos acúmulos teóricos de Maria do Socorro Coelho Cabral (2008) e do antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida (2008) sobre a expansão territorial, dialogando com Carlota Carvalho (2006) e Victor Asselin (2009) sobre violência e grilagem de terras na região.

Como forma de melhor visualização, faremos uso de representação gráfica em mapa¹², construído a partir de dados já compilados de mapas dos arquivos da Nova Cartografia Social dos Babaçuais: Mapeamento Social da Região Ecológica do Babaçu, bem como uso de imagens de satélite para identificação de novas áreas de babaçuais¹³, da Terra Indígena Arariboia e dos assentamentos da Reforma Agrária federais. O objetivo dos usos dessa ferramenta é também para visualizar os territórios além-fronteiras geográficas, pois a realidade é dinâmica e os enquadramentos formalizados, oficialmente, não necessariamente representam os limites para quem vive nos lugares, portanto, são ambientes onde os conflitos e disputas são inerentes à dinâmica.

Em um segundo momento, retomamos os diálogos sobre a *colonialidade do poder, do ser* e com María Lugones (2014) o gênero como elemento estruturante da *colonialidade*. A partir da categoria *colonialidade do gênero* buscamos identificar, sob *ponto de vista*, (COLLINS, 2019) as experiências das mulheres a partir de suas narrativas de como se davam os processos de lutar por terra e território, sobretudo, nas décadas de 1970/1990. Nessa seção, a pesquisa envolveu entrevistas com duas mulheres: Querobina e Francisca, além de traços da história de D. Raimunda, quebradeira de coco babaçu. As duas primeiras tiveram participação ativa na pesquisa, ao nos concederem entrevistas.

¹² Os mapas foram construídos no Sistema de Informações Geográficas - SIGs ArcMap 10.6, com licença estudantil. Os dados relativos aos assentamentos foram extraídos do site do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, endereço eletrônico: <http://acervofundiario.incra.gov.br/acervo/acv.php>. Os dados foram baixados em formato shapefile (shp), compatível com os softwares de mapeamento. Os dados sobre as terras indígenas foram baixados do site da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, endereço eletrônico <http://www.funai.gov.br/index.php/shape>, também em formato shapefile (shp). As áreas de babaçuais em parte foram compiladas de mapeamento já existente (disponível em: <http://novacartografiasocial.com.br/nova-cartografia-social-dos-babacuais-mapeamento-social-da-regiao-ecologica-do-babacu/>. Acesso em: 07 jul. 2020), cerca de 30% das áreas. O restante foi resultado de inspeção visual, técnica que permite ao intérprete de imagens ou técnico reconhecer determinado tipo de uso e cobertura da terra usando parâmetros como formato, textura, cor e tamanho do objeto mapeado. A imagem utilizada foi baixada no endereço eletrônico <https://earthexplorer.usgs.gov/>, do satélite Landsat 8, sensor Operational Land Imager – OLI. Sua órbita ponto é 222/064, com período de passagem sobre a área em 21/06/2020, resolução espacial de 30 metros e 11 canais espectrais.

¹³ No cenário da amazônida maranhense, a palmeira do Babaçu é uma palmeira nativa da região norte e das áreas de Cerrado. Os babaçuais, cobrem cerca de 196 mil km² no território brasileiro, com ocorrência concentrada nos estados do Maranhão, Tocantins e Piauí, na região conhecida como Mata dos Cocais (transição entre Caatinga, Cerrado e Amazônia). De acordo com Manual Tecnológico de Aproveitamento Integral do Fruto e da Folha do Babaçu, elaborado pelo Instituto Sociedade, População e Natureza – ISPN em 2012.

Para dialogar com a prática, recorreremos ao pensamento sobre as *formas cotidianas de resistência*, categoria elaborada pelo cientista político James Scott (2000).

O terceiro capítulo é intitulado “Mulheres na Amazônia Maranhense: saberes, fazeres e re-existências”. Nele, tratamos de partes da trajetória de três mulheres. São elas: Eunice Costa, Gilvânia Ferreira e Fabiana Guajajara, considerando as estratégias adotadas nos processos de lutar pela terra e por território na atualidade, com o intuito de visibilizar suas experiências e processos de re-existência individual e coletiva. Por fim, compilamos o que tratamos como o tecer das Re-Existências a partir dos diferentes cotidianos dessas mulheres.

Ao nos ampararmos, inicialmente, na perspectiva interseccional (AKOTIRENE, 2019) como instrumento teórico-metodológico, buscamos analisar como se manifestam os marcadores sociais de diferença como raça, gênero, classe, geração, lugar, e propriedade da terra percebidos a partir da trajetória, e, por conseguinte, do *lugar de fala* (RIBEIRO, 2019) das sujeitas que se refazem em movimentos e ações ora silenciosas, ora públicas de lutar pelo direito comum de permanecer, na terra e nos territórios, nessa região de *fronteira do humano* (MARTINS, 2018), onde lutar pela terra se faz carregado de subjetividade. Neste capítulo também adentramos em questões conjunturais para analisar os processos de lutas, bem como de seus desdobramentos frente ao momento atual nacional.

a) Os caminhos, a caminhada e os tempos de pousio da pesquisa

“Companheira, me ajude que eu não posso andar só, eu sozinha ando bem, mas com você ando melhor”.

(Marcha Mundial das Mulheres/Ciranda¹⁴)

Caminho foi a palavra escolhida para descrever a metodologia adotada para nossa pesquisa, embora seja uma palavra usual que substitui metodologia, caminho para nós, remete ao processo de fazer-fazendo, sentindo o chão do terreiro ao pisar nele, tendo claro o ponto de partida e mirando o destino. O percurso entre os dois pontos é esse fazer coletivo, criativo e em construção a partir da realidade das mulheres, envolvidas na pesquisa. Durante o trabalho de campo, percebemos que as mulheres sempre ou quase sempre se referem aos caminhos que as levaram e que as trouxeram, ao relatarem percursos difíceis, dolorosos, solitários, mas também alegres e muitos coletivos.

¹⁴ Canção popular de domínio público e construção coletiva dos movimentos de mulheres do Brasil. Disponível em: <https://marchamulheres.wordpress.com/2012/09/19/nao-a-culpa-nao-e-delas/>. Acesso: julho 2019.

Para conduzir a pesquisa, optamos por uma abordagem qualitativa:

Segundo esta perspectiva, um fenômeno pode ser melhor compreendido no contexto em que ocorre e do qual é parte, devendo ser analisado numa perspectiva integrada. Para tanto, o pesquisador vai a campo buscando o fenômeno em estudo a partir da perspectiva das pessoas nele envolvidas, considerando todos os pontos de vista relevantes (GODOY, 1995, p. 21).

Esta opção não se fecha em si, sendo possível a combinação ou articulação com abordagens quantitativas. A proposta apresentada em primeiro momento para construção de respostas às questões da pesquisa foi a etnografia. Segundo James Clifford (2002, p. 36) “a experiência etnográfica como a construção de um mundo comum de significados a partir de estilos intuitivos de sentimento, percepção e inferências”. Contudo, no caminhar, adotamos outros princípios, dentre eles o de não buscar respostas, mas construir uma pesquisa com mulheres. Decisão que exige uma relação de confiança e a *arte da escuta*, como bem descreve Portelli (2016). Nesse sentido, nossa pesquisa combina a etnografia com a história oral (ALBERTI, 2005, p. 18), esta última como método de pesquisa para “estudar acontecimentos históricos, grupos sociais (...) à luz de depoimentos de pessoas que deles participaram ou os testemunharam”.

Para além dos eventos, buscamos entender como mulheres historicamente silenciadas, constroem suas vidas nos processos de luta pelo acesso e direito à terra e a território. Elas são testemunhos de eventos passados e presentes, como tal disputam memórias e narrativas. Assim, nos propomos a uma etnografia das sujeitas e de suas práticas, o que Ochy Curiel (2020, p. 135) chama de *desengajamento epistemológico* que “exige que façamos o que chamo de antropologia da dominação: desvendar as formas, maneiras, estratégias, discursos que definem grupos sociais como outros e outras”. Optamos por uma abordagem centrada na fala das mulheres e na escuta, a partir do princípio da confiança, que segundo Sousa Santos (2020), só é possível “estando junto, partilhando riscos, criando vida” para analisar as estratégias¹⁵ e as formas construídas por e entre mulheres nos processos de lutar por terra e território, na região amazônica, do Estado do Maranhão, nos municípios de Imperatriz, Amarante e Cidelândia.

Os procedimentos metodológicos para obtenção dos dados se deram por meio de

¹⁵ O termo estratégia possui inúmeros sentidos, dentre os quais destacamos três sentidos empregados por Foucault (1995, p. 249) “primeiramente, para designar a escolha dos meios empregados para se chegar a um fim; trata-se da racionalidade empregada para atingirmos um objetivo; pode designar a maneira pela qual um parceiro, num jogo dado, age em função daquilo que ele pensa dever ser a ação dos outros (...) trata-se, então, dos meios destinados a obter vitória”.

entrevistas (face a face e à distância), esta última, dada à atual conjuntura de crises e “isolamento social” causado pela pandemia da Covid 19, impossibilitando mais momentos de presença física. Nos valem ainda de anotações do diário e caderno de campo, revisão e leitura bibliográfica para aprofundamento teórico sobre o tema e as categorias, além de arquivos (virtuais, pessoais e dos grupos/movimentos) das mulheres.

Nesta região, que envolve os municípios de Imperatriz, Cidelândia e Amarante do Maranhão, existem inúmeros estudos cujos esforços teóricos sistematizam conjunturas e realidades, acerca das relações de poder e dos processos de resistências frente às políticas desenvolvimentistas e sobretudo dando ênfases aos impactos e embates entre agentes sociais e grandes projetos de desenvolvimento, dentre eles destaco a tese de doutorado de Mariana Nóbrega (2020) os textos de Vanda Pantoja e Jesus Pereira (2019) e Raifran Castro (2017) Marcelo Carneiro (2013) Adalberto Franklin (2008), Vitor Asselin (2009) Raimundo Santos (2009) Bruno Malheiro (2020) dentre outros. Destes, as experiências femininas seguem nas entrelinhas, ou quando abordadas não se apresentam como foco central, sendo este nosso interesse de análise e estudos.

Neste contexto, as mulheres, ao relatarem suas trajetórias, retomam memórias, ou nos termos de Halbwachs (2004, p. 54) quadros sociais da memória, considerando que, “a memória do indivíduo depende do seu relacionamento com a família, com a classe social, com a escola (...) com grupos de convívio e os grupos de referência peculiares a esse indivíduo” esses quadros sociais da memória remetem às lembranças “imagem construída” que remontam os papéis desempenhados por elas e por outras mulheres ao longo de suas vidas. É nesse rememorar que elas constroem suas narrativas.

São muitas as mulheres que estiveram e estão na linha de frente dos processos de luta pela terra e por território nessa região. Então, um passo da pesquisa seria um encontro para escuta – momento presencial coletivo – com algumas mulheres de nosso convívio social e dos movimentos, como uma etapa da pesquisa exploratória para dialogar sobre mulheres, suas lutas na região e para que elas indicassem as sujeitas a serem envolvidas diretamente com a pesquisa, uma vez que se trata também de registro de trajetórias. Esse foi o primeiro percalço metodológico corrido em nossa caminhada e a primeira aprendizagem, dada às dinâmicas dos grupos contatados – movimentos, coletivos, organizações, associações, etc. – surgiu a sugestão que se realizassem sucessivas conversas separadamente, e assim fizemos.

O nome de Eunice da Costa, mulher preta que se autodefine como quebradeira de coco babaçu, foi apresentado como interlocutora de nossa pesquisa na comunidade Pifeiros,

município de Amarante do Maranhão em setembro de 2019, no Encontro de Troca de Saberes na oportunidade da Festa do Coco, cujo tema foi: *Lei do Babaçu livre e a trajetória de luta das quebradeiras de coco babaçu pela conservação dos babaçuais e a defesa do bem viver*. Na ocasião, elas expunham suas trajetórias pessoais, as lutas pela aprovação das Leis de babaçu livre¹⁶ até a formação do que hoje é o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu – MIQCB¹⁷, ao final elas, coletivamente, me indicaram Eunice.

Um segundo momento, após inúmeras tentativas, em reunião onde estavam presentes algumas das principais lideranças indígenas do Maranhão, na Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão – UEMASUL, conheci Maria Cíntia Guajajara, da terra Indígena Arariboia/Maranhão, recém-eleita para coordenação da Articulação das Mulheres Indígenas do Maranhão – AMIMA¹⁸ sendo também indicada para nossa pesquisa. A Terceira mulher, trata-se de Gilvânia Ferreira, pedagoga, militante do Movimento dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais Sem Terra - MST/MA¹⁹. Dentre muitas mulheres à frente das lutas do MST, Gilvânia apresenta características de transição entre os tempos e modos de fazer luta social no campo, habitando espaço urbano, o que confere à sua trajetória caráter identitário expressivo.

Entre julho e outubro de 2020, a pesquisa e os contatos com as mulheres indígenas estiveram paralisados. No início do mês de novembro de 2020, tivemos o primeiro contato com Fabiana Guajajara, Tenetehára kuzà e coordenadora de educação indígena, no município de Amarante do Maranhão, tal contato se deu por intermédio de lideranças que atuam com o movimento indígena na região. A partir de então, estavam definidas quais seriam as mulheres

¹⁶ Conforme dados do MIQCB (2019), no Estado do Maranhão são nove municípios com a Lei Babaçu Livre em execução, dentre eles Imperatriz, Cidelândia, Vila Nova dos Martírios, além de 4 municípios no estado do Pará, e a Lei Estadual no Estado do Tocantins.

¹⁷ Criado em 1995, no II Encontro Interestadual das Mulheres Quebradeiras de coco babaçu, resultado de ações anteriores como a Articulação das Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu, criada em 1991, no primeiro Encontro Interestadual das Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu. Estão nas linhas estratégicas do movimento: a luta pelo direito à terra e ao babaçu, e pela qualidade de vida da mulher no campo. Disponível em: <https://www.miqcb.org/sobre-nos>. Acesso em: 10 janeiro de 2021.

¹⁸ A AMIMA é uma agremiação autônoma que, surgiu em 2009, diante da necessidade de as mulheres indígenas manterem um espaço de formação política na construção de conhecimentos fortalecendo e valorizando sua cultura, seus modos vida, discutir e socializar as vivências, os conhecimentos, dificuldades e enfrentamentos inerentes as diferentes realidades das mulheres em cada território. Fonte: Documento interno da AMIMA.

¹⁹ O Movimento dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais Sem Terra – MST, criado oficialmente no 1º Congresso do MST, organizado a partir do 1º Encontro Nacional em Cascavel, no Paraná, em 1984, aconteceu durante os dias 29 a 31 de janeiro de 1985. Dele foi tirado como orientação a ocupação de terra como forma de luta, além de ter sido definido os princípios do MST: a luta pela terra, pela Reforma Agrária e pelo socialismo. está organizado em 24 estados nas cinco regiões do país. No total, são cerca de 350 mil famílias que conquistaram a terra por meio da luta e organização dos trabalhadores rurais. No estado do Maranhão o MST, tem como marco a ocupação da Fazenda Criminosa em julho de 1986. Disponível em: <https://mst.org.br/nossa-historia/84-86/>. Acesso: julho de 2020. No estado do Maranhão o MST, tem como marco a ocupação da Fazenda Criminosa em julho de 1986.

que trilhariam juntas esse caminho da pesquisa.

As trajetórias dessas mulheres se entrelaçam a minha história de vida, por questões diversas e pelos processos coletivos que vivenciamos e partilhamos, dentre os quais destaco os processos de ocupação de terras, vivência em mobilizações de caráter público pela defesa dos territórios tradicionais, bem como por processos de formação política e acadêmica, pela participação em redes de articulações comuns como a Rede Agroecológica do Maranhão - RAMA²⁰, e sobretudo pelo fato de estarmos no mesmo lugar de mulheres diversas que engendram formas de r-existir a partir das fronteiras embora em trincheiras distintas.

Ressalto essa situação, fazendo referência a Sousa Santos (2002) quando o mesmo trata sobre o tempo e as metodologias, destacando que vivemos em *monoculturas do tempo linear*, que carecem ser substituídos pelas *ecologias do tempo*. Quando pensamos nas ecologias, remetemos à diversidade e à complexidade paradigmática dos processos de uma transição, de um modo *mono*, para os modos *multi*. Ou seja, *uma* reflexão sobre os modos de fazer, pensar e, logo, de pesquisar com mulheres que ocupam lugares diferentes, que têm valores e fazeres diversos, e assim analisar as multiplicidades de formas trilhadas por elas e seus coletivos pelo o direito à terra e ao território.

b) Franciscas, Querobinas e Raimundas: nossos passos seguem os rumos deixados por elas, beirando as cercas, às margens do rio – nossas fronteiras.

Lá, do outro lado do rio era o lugar onde as mães semeavam sonhos de tempos melhores. A infância de criança que viveu na fronteira, na beira do rio – às margens do Tocantins – na década de 80 é carregada de memórias silenciadas, assim como a das mulheres. Para nós lá era Bico do Papagaio – e tinha dois lados, o rio era a rua grande, levava e trazia o alimento e a mãe no final do longo dia de estudo, na cidade - o outro lado. Depois a cidade virou nossa casa, lugar de convívio com uma coletividade católica, e mutirões, festejos, encontros e canções. Me lembro das freiras, lindas mulheres que usavam sandálias de couro, anel de tucum e adoravam dançar, tinha também os padres, aquele homem negro que gostava de sentar-se à roda, tocar violão com os outros, estavam sempre sorrindo. Depois (...) as viagens, o movimento de gente em casa, os legumes chegando da roça, e sempre tinha gente diferente. Íamos às praças com bandeiras, foices, facões, cantar e gritar palavras de ordem “vamos entrar naquela terra e não vamos sair, nosso lema é ocupar, resistir e produzir” dizia uma das canções. Em 1989 eu aos 9 anos de idade, sentia medo e alegria – pois ela estava lá. Mas, sabia que logo ela ia viajar com toda aquela gente e ia voltar contando histórias alegres e escondendo as tristes – dentre elas a violência psicológica que sofria cotidianamente por “deixar os filhos sozinhos, em nome de

²⁰ A Rede Agroecológica do Maranhão foi criada em 1998, por 16 organizações da sociedade civil que já desenvolviam trabalhos com povos e comunidades tradicionais, comprometidas com o bem viver e construção da agroecologia em seus territórios. Atualmente a Rede também envolve grupos de pesquisa, pesquisadoras autônomas, ativistas e outros grupos sociais do campo e da cidade. Disponível em: https://www.facebook.com/rededeagroecologiadomaranhao/about/?ref=page_internal. Acesso em: 04. fevereiro 2021.

um movimento”. Ela era e é muito mística, e sempre dizia “lá, tem cheiro de terra e gosto de vida livre”, lá era o assentamento! Mais tarde entendemos, e entendemos também que para ela ser todas as mulheres em um só corpo foi um processo de dores. A vida levou um dos filhos, no ano de 1995 enquanto Francisca marchava rumo a Brasília, de camiseta vermelha, chapéu de palha na cabeça, chinela rasteira, saia rodada e lindos colares de sementes. Tempo bonito e de dor. Ali passei a ver em seus olhos a dura realidade de ser mãe, mulher, filha de senhor de engenho, quebradeira de coco babaçu, professora que depois se tornou sem-terra-pedagoga. Ela experienciou todas, ou quase todas as faces de ser mulher nas regiões de fronteira nas décadas de 70/80/90. Daí minha inspiração para o pesquisar com mulheres fronteiriças (Trecho do diário de campo, 04 de setembro 2019).

Este trecho retirado do diário²¹ de memórias jamais seria um escrito público, ele é periférico, de infância feminina, preta, sem-terra, amazônica. Não por acaso, assumimos o risco de escrevê-la agora. No exercício da pesquisa sociológica, o livro *Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*, do sociólogo José de Sousa Martins (2018) foi um marco para meus estudos, uma obra necessária, ao ler tais páginas vêm à tona muitas memórias, sobretudo quanto ao testemunho silenciado da criança e das mulheres em situação de fronteira considerando que,

A memória individual é construída a partir das referências e lembranças próprias do grupo. Refere-se, portanto, a um ponto de vista sobre a memória coletiva. Olhar este, que deve ser sempre analisado considerando-se o lugar ocupado pelo sujeito no interior do grupo e das relações mantidas com outros meios (HALBWACHS, 2004, p. 50).

Memória que vem da beira do rio Tocantins, das cercas de arames farpados entre o acampamento e as propriedades que margeiam as estradas, dos rumos das cercas como limite para a catação do coco babaçu e de Francisca Oliveira de Santana²². Filha de homem negro senhor de engenho, dono de terra e mãe doméstica branca²³. Ela se autodefine como mãe, trabalhadora rural, pedagoga, quebradeira de coco babaçu, cuja trajetória individual se entrelaça à história de luta pela terra na região da Amazônia maranhense, pela atuação nos ambientes institucionais da igreja católica, dos movimentos sociais e universidade. Francisca das CEB's²⁴ como ficou conhecida, esteve nas primeiras articulações de bases para processos de organização de trabalhadores e trabalhadoras nos municípios de Imperatriz, Açailândia, Buritirana, Amarante do Maranhão, Montes Altos e Estreito.

²¹ Consultando o diário de campo sobre os processos de pesquisar com mulheres, em 01 de julho de 2020, tenho a narração citada como memória datada de 04 de setembro de 2019. E a frase “a dialética do método está na poesia da vida” remete a sociologias críticas, que nos inspiram.

²² Minha mãe.

²³ Lili Oliveira de Santana.

²⁴ Como ficou conhecida nos anos de atuação na CPT e CEB's. Atualmente assentada da reforma agrária no Projeto de Assentamento Engenho D'água (desde o ano 2000), município de Caxias, estado do Maranhão.

Juntamente com Francisca das CEB's, traremos fragmentos da trajetória de Maria Querobina Silva Neta, a Querobina²⁵. Filha de agricultor, “meu pai era caboclo, caboclo liso e minha mãe era negra²⁶” (NETA, 2018, p. 22), ela se soma à nossa pesquisa a partir de sua obra intitulada *Sou uma mulher praticamente livre* (2018), mas, sobretudo, por ser referência de luta feminina na região.

Do outro lado do rio Tocantins, que faz fronteira geográfica entre os Estados do Maranhão e Tocantins, viveu Raimunda Gomes da Silva, conhecida como Raimunda do Coco²⁷. Contar a história dos processos de luta por terra e território na região, passa pelas memórias dessas mulheres.

Essas três mulheres não conviveram juntas, mas se re-conhecem na trajetória uma da outra, sobretudo pela forte atuação na luta por terra e território na região de Imperatriz e Bico do Papagaio, a partir dos anos 1970/1990. As três vivenciaram a luta por terra – pelo assentamento, articularam grupos sociais de bases na região, são de origem camponesa, tem experiência como quebradeiras de coco babaçu, são mães, se dedicaram aos processos de conquista coletiva da terra e territórios que deram início ao que na atualidade se constituem como movimentos públicos de resistência. Suas trajetórias aos poucos têm sido visibilizadas no âmbito acadêmico como parte necessária para compreensão e análises dos processos de territorialização regional, sobretudo para memória coletiva da luta pela terra e território nas Amazônias.

Não é novo o fato de que mulheres, embora estando à frente de lutas históricas, localizadas ou não, tenham suas trajetórias e experiências silenciadas. Levar tal temática do campo social para o campo acadêmico/ sociológico se apresentou como desafiador. Comumente e nas ciências sociais, reflete-se a partir do gênero em sua perspectiva binária (mulher x homem) bem como as relações de poder²⁸, de dominação masculina e um *habitus*

²⁵ Nascida no ano de 1945, na comunidade Olho D'água do Tolentino, Município de Pedreira, hoje Santo Antonio dos Lopes/Maranhão. Querobina, hoje é assentada da reforma agrária no assentamento Vila Conceição I, antiga fazenda de nome Criminosa, palco de conflitos e lutas por terra na região na década de 1986. E, em 2021 permanece na diretoria do Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais – STTR de Imperatriz e teve contribuição direta nas lutas das quebradeiras de coco babaçu no Estado do Maranhão.

²⁶ Arcanja Ferreira dos Reis.

²⁷ Viveu 78 anos, no Assentamento agroextrativista Sete Barracas, a cerca de oito quilômetros do município de São Miguel do Tocantins, região do Bico do Papagaio estado do Tocantins. Liderança comunitária, se tornou referência pela luta junto às mulheres quebradeiras de coco babaçu na região do Bico do Papagaio, foi uma das fundadoras do Movimento Interestadual das Quebradeiras de coco Babaçu (MIQCB), no início dos anos de 1990, e da Associação Regional de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Bico do Papagaio (ASMUBIP) fundada na cidade de Augustinópolis estado do Tocantins, em 1992, ambas instituições de mulheres quebradeiras de coco babaçu articuladas para lutar pelos direitos ao livre acesso aos babaçuais e às políticas públicas de direito das mulheres. D. Raimunda do Coco, faleceu no assentamento onde morava no ano de 2018.

²⁸ “Seria um modo de ação sobre ações. O que quer dizer que as relações de poder se enraízam profundamente

poderiam explicar as origens dos silenciamentos.

De fato, paira sobre as sociedades uma espécie de poder simbólico²⁹, exercido sobre os corpos, mas concordamos com Foucault (1995) de que no centro das relações de poder, encontra-se as estratégias de liberdade “provocando-a”. Segundo o autor, o exercício do poder³⁰ é como *um modo de ação sobre as ações do outro*, e a liberdade aparece como fundamental, pois para Foucault (1995), *o poder só é possível de ser exercido sobre sujeitos livres*, que possuem inúmeras possibilidades diante de si, é o que essas mulheres têm demonstrado ao longo de nosso tempo de pesquisa, e em suas vidas. Reconhecer as violências simbólicas e relações de poder que determinam papéis sociais que, de algum modo, explicam as relações de dominação e as re-existências, a nosso ver é um passo para uma longa caminhada, que temos apenas iniciado.

Compreender a questão inicial proposta como objetivo dessa pesquisa sobre as experiências de mulheres em processos de luta e defesa de territórios nessa região periférica, necessariamente deve ser feito a partir da escuta dessas mulheres. Suas vozes e posições acerca das relações de poder e dominação que cercam suas experiências. Neste sentido o exercício da escuta, por meio dos usos da história oral que também envolve as memórias das mulheres foi uma escolha assertiva.

Entretanto, enquanto pesquisadora e mulher preta, tenho me questionado acerca das categorias universalizantes do conhecimento autorizado, as quais têm moldado subjetividades, forjando corpos e mentes a partir de padrões gerais pré-determinados e determinantes. Bandeira e Almeida (2014, p. 11) descrevem como “normásculas” (*ou malestream*) as ciências sociais por considerar que estas pensam a partir do masculino, muitas vezes de forma imperceptível, com efeito, vê-se dentre outras questões a tentativa de apagamento do conhecimento acadêmico exercido por mulheres e, sobretudo, pelas mulheres negras, indígenas, ou quando reconhecidos, tratados como empirismo, senso comum e por último apenas ativismo acadêmico.

Neste sentido, quais seriam então as opções teóricas para o tipo de pesquisa que vislumbramos? Não nos basta sentir desde a infância, ou tampouco perceber a forte influência dos estudos e dos parâmetros sociais de análises pautados em categorias globalizadoras. Sentimos a necessidade de compreender a multiplicidade, as diversidades, as diferenças e

no nexu social” (FOUCAULT, 1995, p. 246).

²⁹ Segundo Pierre Bourdieu (1989, p. 14), “poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física e econômica) só se exerce se for reconhecido ignorado como arbitrário”.

³⁰ Para Foucault (1995, p. 241/242) “O termo “poder” designa relações entre parceiros (individuais e coletivos) (...) um conjunto de ações que se induzem e se respondem umas às outras. O poder só existe em ato”.

sobretudo analisá-las como forma legítima de vida e conhecimento.

Assim, na busca por possibilidades teórico-metodológicas que sejam construtos das multiplicidades da afirmação corpo-geopolítica das populações subalternizadas, a perspectiva decolonial em seu sentido amplo “que abraça a longa tradição de resistências das populações negras e indígenas” (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSFUGUEL, 2018, p. 9) tem sido o ponto de referência para nossa interpretação. Pensar epistemologicamente a partir do lugar social, nas palavras de Ochy Curiel (2020, p. 134) “reconhecimento dos pontos de vista produzidos a partir das experiências vividas e que contribuem com a proposição de mundos mais justos e humanos”.

E nessa caminhada de leituras, escritas, reflexões e releituras assumimos a proposta de uma *escrita encarnada* nos termos de Suely Aldir Messeder (2020, p. 168) “o momento do encontro entre a sujeita marcada por sua classe, raça, ato performático de gênero, regionalidade (...) e a pesquisadora modulada cujas regras prescritas no fazer científico devem ser consideradas” que em outro momento Sueli Carneiro chamaria de ativismo teórico. O que Magnani (2002, p.17) diria de uma etnografia, com “um olhar de perto e de dentro capaz de identificar, descrever e refletir sobre aspectos excluídos da perspectiva daqueles enfoques que, para efeito de contraste, qualifiquei como de fora e de longe”.

É nesse sentido que caminhamos, levando junto memórias de vida, infância e as provocações sociológicas sobre o cotidiano das mulheres que disputam terras território – nas fronteiras, à beira dos rios – águas e nas florestas, e o fazemos por dentro e de perto.

c) A pesquisa *com* sujeitas fronteiriças em tempos de pandemia: andar descalço, respeitar o tempo e o não tempo

Como em toda caminhada, nossa pesquisa experienciou *tempos sociais* que nos exigiram rever métodos, ou rever os modos de fazer pesquisa sociológica. Nos referimos ao *tempo*, conforme cita Boaventura de Sousa Santos (2020), “cronológico e vivido, e do momento atual atemporal”, este último dominado pelo que o autor trata como *monoculturas do tempo linear* como perspectiva hegemônica da temporalidade ocidental, cuja ideia de sentido único permeia demais questões e lógicas. Nesse tempo de crise sanitária mundial – pandemia³¹, onde a situação de vida, a mobilidade social e os acessos ficam restritos, as

³¹ A Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou, em 30 de janeiro de 2020, que o surto da doença causada pelo novo corona vírus (COVID-19) constitui uma Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional – o mais alto nível de alerta da Organização, conforme previsto no Regulamento Sanitário Internacional. Em 11 de

pesquisas têm sido dificultadas por questões externas ao nosso planejamento. Todavia, temos algumas escolhas e decisões a serem tomadas: mudar os rumos, objetivos e problemáticas ou readequar as metodologias a este não tempo. Logo, optamos pela readequação.

Nestes tempos e contextos, o sentido de fronteiras e zonas fronteiriças me pareceu ainda mais prático. O tempo regido pela crise sanitária mundial evidencia, sobremaneira, as desigualdades entre centros e periferias, isso está refletido nas narrativas.

No limite, os povos indígenas sentem os reflexos da crise sanitária e dos modelos de organização social antagônicos ao seu, no que se refere aos tempos e modos. Segundo o boletim epidemiológico da Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI, até o dia 19 de março de 2021, no Brasil eram 747 casos suspeitos, 34.824 casos confirmados e 788 mortes. No estado do Maranhão, segundo a SESAI, os dados apontam dia 19 de março de 2021, 0 (zero) caso suspeito, 2.017 confirmados, e 69 falecimentos. E em nota a COIAB, lançou o primeiro boletim informativo sobre a Covid – 19 entre os povos indígenas na Amazônia brasileira. Em 19 de março de 2021, pautado em dados do subsistema de atenção à Saúde indígena – SASISUS. Até essa data haviam sido vacinados contra a Covid -19 em todo o país 138.950 com a primeira dose, e 80.429 com a segunda dose da vacina, considerando uma população de 230.826. E, no estado do Maranhão, 11.248 receberam a primeira dose, 7.111 receberam a segunda dose, portanto 38,0% da população indígena do estado estaria imunizada, considerando uma população de 18.708 pessoas.

Segundo a COIAB (2021), esse número da população total de indígenas, considera somente pessoas com 18 anos ou mais, residentes em terras indígenas homologadas. Não contempla outras faixas etárias e tampouco indígenas residentes em áreas urbanas, ou áreas em processo de regulamentação. Portanto, não reflete a totalidade da população indígena da Amazônia.

As anciãs e os anciãos são as/os maiores vítimas da Covid-19 entre os indígenas. Para Bruno Karai´u Guajajara (2020, informação verbal³²) jovem liderança indígena do Maranhão “são nossas bibliotecas de conhecimento que estão partindo”.

Como forma de autodefesa, os povos indígenas, em todo o Brasil, e na Amazônia Maranhense criaram barreiras/fronteiras defensivas, não permitindo a aproximação dos que

março de 2020, a Covid-19 foi caracterizada pela OMS como uma pandemia. O termo “pandemia” se refere à distribuição geográfica de uma doença e não à sua gravidade. A designação reconhece que, no momento, existem surtos de COVID-19 em vários países e regiões do mundo. Foram confirmados no mundo 139.274,615 casos de Covid-19 e 2.989.590 mortes. No Brasil 13.746,681 casos, e 365.444 mortes. E no estado do Maranhão 252.848 casos e 6.737 mortes até 16 de abril de 2021.

³² Entrevista APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Disponível em: <https://www.facebook.com/apiboficial/posts/2645562739047212>. Acesso em: 31 de julho de 2020.

estão do lado de fora, uma medida protetiva necessária que reflete diretamente nos percursos de nossa pesquisa. O primeiro grande desafio do trabalho de campo, em si, foi readequar os modos de fazer considerando o contexto atual.

Na relação com as mulheres indígenas, diferente dos outros contextos, sentimos falta de mais presença física, na aldeia, na escola, na vida cotidiana de Fabiana Guajajara, o que não impediu a realização de diálogos e “*entre-vistas*”, mas sem dúvida interferiu. No primeiro momento da pesquisa, contamos com as entrevistas já realizadas com Cíntia Guajajara, e mantemos o diálogo permanente para diminuir as distâncias, respeitando o tempo dela e o da pesquisa. Para Cíntia Guajajara (2020) o tempo atual é “tempo de voltar para dentro” e respeitamos, redefinindo quem seria a mulher indígena sujeita da pesquisa.

Na segunda fase da pesquisa, a partir de novembro de 2020, reavaliamos e conhecemos Fabiana Guajajara, durante uma visita a Amarante do Maranhão. Fabiana então passou a ser a voz indígena de nossa pesquisa, a internet (os aplicativos de mensagens de texto e áudios foram aliados), longos diálogos, vídeo chamadas e mensagens de texto facilitaram a compreensão de seus feitos atuais.

Com as demais mulheres, a troca de diálogos nesse “não tempo”, necessariamente, deveria se dar de outras formas, o que facilitou, em partes, a pesquisa foi o fato de nossa inserção no contexto de vida e o acesso das interlocutoras às tecnologias digitais, internet. O princípio da confiança favoreceu a pesquisa com Gilvânia Ferreira, e nos colocou o desafio e a vigilância constante quanto aos usos das informações compartilhadas. Com Eunice Costa, nos valemos do princípio da confiança e de uma rede de parceiras do movimento para socialização de informações e troca de contatos.

Na impossibilidade de ir até as comunidades (indígena e extrativista), buscamos outras formas de fazer, ver e escutar as mulheres e suas formas de luta pelo acesso à terra e ao território, além das entrevistas já coletadas³³ em outros momentos.

As entrevistas realizadas via aplicativo de celular se configuraram em experiências grandiosas, outras em buscas exaustivas. Com Eunice Costa o tempo de retorno dependia de

³³ Cíntia Maria Santana da Silva, Cíntia Guajajara: Primeiro dia 04.02.2020 na oportunidade do encontro na UEMASUL, citado anteriormente. E outras duas realizadas a distância – via aplicativo de celular (dias 05.03.2020 e 21.04.2020) dentre outras conversas gravadas com permissão de uso dias 13.07.2020). Gilvânia Ferreira: Entrevista face a face 10 e 19.10.2019, 20.02.2020) via aplicativo de celular Whatsapp (03.04.2020; 21.04.2020; 24.04.2020; 18.06.2020; 06.01.2021; 14.03.2021) e diálogos permanentes. Eunice Costa Entrevista face a face 05.09.2019, 27.09.2020; 04.11.2020; 14.01.2021; 16.03.2021) via aplicativo de celular Whatsapp (21.04.2020; 22.04.2020); Francisca de Santana (25.07.2020; 05.09.2019) via aplicativo de celular, 29.03.2021 presencial no assentamento engenho D’água, Caxias/MA. Fabiana Guajajara (03.11.2020) Amarante do Maranhão e sucessivas entrevistas e áudios via aplicativo de celular Whatsapp (29.10.2020) e entre os dias 05.11.2020 e 27.01.2021; 18.03.2021). Querobina (agosto 2019) sede do STTR Imperatriz; Zezé Barros (03 novembro 2020, Amarante do Maranhão).

seu acesso à internet, e dos intervalos segundo ela entre “fazer comida, limpar casa, cuidar do marido adoecido, e dos afazeres que são muitos” (EUNICE COSTA, 2020)³⁴, o melhor horário seria das 15h às 17h. Com Gilvânia Ferreira, o retorno era quase que imediato, com longos áudios em meio a risos, memórias e silêncios. Com Fabiana Guajajara os laços de confiança se deram pela empatia e por nossas trajetórias se cruzarem com objetivo claro, o da pesquisa.

E assim, de passo a passo, entre as *monoculturas do tempo linear*, o *não tempo* e as *ecologias do tempo*, temos construído a pesquisa, com o intuito de analisar as estratégias das mulheres, seu *ponto de vista* (COLLINS, 2019) e para onde se direcionam suas causas. A pesquisa tem demonstrado que lutar pela terra e por território para estas mulheres, está para além da luta pela posse ou propriedade.

Suas falas e práticas apontam para o rompimento de velhos paradigmas, dentre eles o da propriedade privada, dos conceitos hegemônicos, dentre eles os feminismos, quando lançam o olhar adiante, e para dentro nas reflexões sobre as resistências forjadas nos espaços que elas – mulheres não hegemônicas – ocupam, habitam. Elas estão na linha de frente de movimentos e grupos de resistência, enfrentando crises, defendendo o direito à terra/territórios e à vida de seus povos. Com a fala de Gilvânia Ferreira (2020):

O conhecimento é uma arma importante, o estudo, a participação como processo de resistências, mas também de enfiamento, onde as mulheres buscam a organização e a reorganização. Criar seu espaço, o espaço da casa, do afeto, criar novas relações de compartilhar, de diálogo dessa relação homem x mulher, masculino e feminino. Quando a mulher se reafirma, se coloca, quando ela fala, ela muda o comportamento as ações, e as ações vão desde chamar para compartilhar coisas, dialogar, ser mais afetiva, buscar novas relações mais igualitárias (GILVÂNIA FERREIRA, Janeiro de 2020, informação verbal).

Elas enfrentam cotidianamente os machismos, as violências, as desigualdades, opressões e se articulam, internamente, e em redes de defesa da terra e dos territórios. As mulheres que seguem conosco, nessa empreitada, têm muito em comum, são feitoras de práticas locais e articuladas, estudam, pesquisam, cuidam, enfrentam, r-existem. Neste sentido, o texto que aqui apresentamos é resultado dessa incursão nos modos como mulheres engendram formas de r-existir estando elas, e nós, em processos distintos e convergentes de aprendizagens e lutas.

No capítulo seguinte trataremos de localizar teórico, geográfica e sociologicamente nossa pesquisa, a partir da perspectiva decolonial e da categoria fronteiras, no exercício de

³⁴ Entrevista concedida por Eunice Costa, em 04/11/2019 via mensagem por aplicativo de internet WhatsApp

observar as Amazôniaas como lugar de des-envolvimento capitalista, para onde se expandem as fronteiras do capital, e, por conseguinte como lugar de conflito social pelos quais se engendram as re-existências de mulheres e homens.

CAPÍTULO I

FRONTEIRAS AMAZÔNICAS: LUGARES, DISPUTAS E CONFLITOS

Em uma palestra, na Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, no ano de 2003, a geógrafa e pesquisadora Bertha Becker, inicia sua fala com a seguinte afirmação; “o Brasil é um país de fronteira e com os vários países da América do Sul, forjou um padrão de fronteira com relação a apropriação contínua de terras e recursos” (CONFINS, 2013, s. p.). A fala da autora nos remete às questões centrais das quais pretendemos tratar ao longo do capítulo. A compreensão das bases ou do conjunto de relações de poder estabelecidas pela apropriação contínua de terras e recursos, geradora de um padrão de fronteira que, de antemão, é projetada para atender às demandas do sistema capitalista em suas diferentes fases, um padrão que subjuga os saberes, os fazeres e os conhecimentos de mulheres e homens que têm no território a perspectiva de vida e não necessariamente de mercadoria.

O início dos anos de 1970 marca os debates no campo acadêmico/político, sobretudo, na América Latina, sobre sistemas mundiais a partir da perspectiva decolonial com teóricos como Immanuel Wallerstein, sociólogo estadunidense que articulou a teoria sobre “sistema mundo”, propondo análise sobre o capitalismo como sistema mundial cujos processos históricos de sua constituição estabeleceram relações de poder essenciais para compreensão dos tempos atuais. Para Wallerstein (2006, p. 15) “estamos frente a uma zona espaciotemporal que atravessa múltiplas unidades políticas y culturales, que representa una zona integrada de actividad e instituciones que obedecen a ciertas reglas sistémicas” um sistema social e histórico complexo por consistir nas intersecções de múltiplas estruturas, e contar com diversas instituições que possibilitam sua operacionalização, ao mesmo tempo em que gera conflitos e contradições internas. Um sistema que produz e reproduz fronteiras – de diferentes tipos – e, conseqüentemente, produtor de subalternidades.

O caráter orgânico desse sistema mundo está na divisão do trabalho além fronteiras, uma divisão mundial e geográfica pautada na acumulação primitiva do capital que se consolidou em economia mundo dominada por um ou mais centros que impõe suas lógicas a outros territórios, outros sistemas, tidos como periféricos. Através da expressão *colonialidade do poder*, autores como Aníbal Quijano (2005) e Walter D. Mignolo (2017), ressaltam que as relações de colonialidade nas esferas econômica e política não findaram com a destruição do colonialismo. As colonialidades, então, se apresentam como o lado obscuro/oculto da modernidade. Destarte, Walter D. Mignolo e os intelectuais decoloniais propõem, a noção de

Sistema Mundo Moderno/Colonial. Segundo suas análises, o sistema mundo moderno nasce com o colonialismo, sob o imaginário social global construindo a imagem do *outro*, não moderno, colonizado. Para explicar tais processos de dominação sobre o outro/não moderno os autores tratam da categoria *matriz colonial de poder*. Para estes autores, a colonialidade se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo. Este é um sistema de lugares dominantes e dominados e das relações entre eles. Um sistema interestatal que se transforma e se converte em economia-mundo/capitalista fundado na imposição de uma racialização da população mundial.

O sociólogo mexicano, Pablo González Casanova (2007, p. 450) introduz a este debate o chamado *colonialismo interno* que se aproxima do sentido de Aníbal Quijano, ajudando a compreender os fenômenos da colonização externa, no início do capitalismo, e percebe a colonialidade do poder no interior dos Estados-nação estruturados a *posteriori*. Para o autor, hoje resultaria falsa uma análise crítica e alternativa da situação mundial ou nacional que não incluía o colonialismo interno articulado ao internacional e ao transnacional. Na antropologia brasileira, a ideia de colonialismo interno teve certa circulação, nos anos de 1960 e 1970, a princípio de modo muito concentrado no âmbito da etnologia indígena. Segundo Cesarino (2017),

As relações coloniais dentro do sistema doméstico participam, por sua vez, de processos geopolíticos e econômicos mais amplos na escala do sistema mundial, o que faz com que relações de periferização observados na escala internacional encontrem análogos internos aos estados-nação periféricos (CESARINO, 2017, p. 79).

O sociólogo Florestan Fernandes, conduz sua análise sobre o desenvolvimento do capitalismo e da sociedade de classes no Brasil a partir da concepção de um *capitalismo dependente*, dada a estrutura do poder estar pautada pela articulação entre as burguesias internas e externas,

Ele contém todos os elementos do capitalismo não só em termos dos caracteres centrais do "modelo clássico", mas das condições estruturais, institucionais e funcionais de sua forma atuante no vir a ser histórico - porém os projeta em um contexto psicológico, socioeconômico e político próprio, que resulta da articulação dos dois tipos de dinamismos indicados (e não, como muitas vezes se supõe, de uma imposição inflexível, pura e simples, das sociedades nacionais hegemônicas) (FERNANDES, 1975 p. 61).

Para o sociólogo, esse modelo de desenvolvimento capitalista dependente está sempre se transformando e se fez contra os trabalhadores assumindo um caráter autocrático,

antidemocrático e antissocial, uma remodelação dos nexos coloniais “requer e conduz à sociedade de classes como formação histórico-social típica” (FERNANDES, 1975, p.55). Essas camadas sociais carregam o cerne do debate acerca das concepções de classe ou classes sociais. Segundo Thompson (1987), classe seria o resultado das experiências, um fenômeno histórico que unifica uma série de acontecimentos aparentemente desconectados, não como uma categoria ou “estrutura”, mas como algo que ocorre efetivamente,

Alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus. A experiência de classe é determinada, em grande medida, pelas relações de produção em que os homens nasceram – ou entraram involuntariamente (THOMPSON, 1987, p.10).

E a consciência de classe surgiria da mesma forma, em diferentes tempos e lugares. Segundo Fernandes (1975, p. 39), “as classes sociais não são diferentes na América Latina. O que é diferente é o modo pelo qual o capitalismo se objetiva e se irradia, historicamente, como força social” não só se manteve as estruturas herdadas da colonização e da escravidão como essas estruturas se renovam no capitalismo em suas fases posteriores. Para o sociólogo na cidade ou no campo, as classes sociais abrangem círculos sociais privilegiados, ou integrados que coexistem com uma massa de despossuídos.

Ao relocarmos as análises para nossa temática das fronteiras amazônicas, percebemos que as classes sociais presentes na Amazônia são diversas, coexistem e confrontam-se cotidiana e historicamente. Portanto concordamos com Berta Becker (2015a, p. 11) quando a mesma chama a atenção para a necessidade de compreender a fronteira amazônica levando em conta, “inserção do Brasil no sistema capitalista mundial”. Para ela, a história da Amazônia é reveladora de que a expansão do sistema capitalista não se faz mediante um só modelo e destaca a disparidade de conflitos e interesses. De um lado enquanto espaço global, racional, de interesses gerais e estratégicos representadas pelo Estado, do outro a concepção de espaço local de interesses privados e objetivos particulares dos diferentes agentes da produção do espaço regional. Nesse sentido, Becker (2015a) compreende a fronteira como o espaço da expectativa de reprodução ampliada para praticamente todos os atores sociais em jogo.

Dialogando com José de Souza Martins (2018, p. 25) compreendemos que na América Latina, “a última grande fronteira é a Amazônia, em particular, a Amazônia brasileira”, sendo objeto de diferentes formas de penetração, envolveu a escravização dos povos originários, a

exploração e coleta de plantas e a extração de recursos naturais, por meio do que podemos chamar de reprodução da colonialidade do poder sobre a realidade interna amazônica.

A história escrita tende a evidenciar o lado dominante, fazendo crer que nestes lugares fronteiriços onde o capital adentra, os espaços são abertos e disponíveis para a expansão das lógicas desenvolvimentistas, pautadas no que Arturo Escobar (2005, p. 75) desenvolve como lógica *capitalcentrista* “quando no centro da narrativa do desenvolvimento, tende a desvalorizar ou marginalizar outras possibilidades não capitalistas” ou ter essas outras, como interferências no percurso do desenvolvimento e do progresso.

As lógicas de des-envolvimento³⁵, nas fronteiras amazônicas, obliteram os modos de vida de grupos inteiros. Segundo Pantoja e Pereira (2019, p. 83), a “historiografia local e os discursos “desenvolvimentistas” não consideram as narrativas de formas econômicas existentes até então (...) parece ocorrer um trabalho de invisibilização das particularidades materiais e simbólicas do Oeste maranhense”. Para Malheiro e Cruz (2019) trata-se de um modo de expansão capitalista que se manifesta pela criação dos “inimigos” do desenvolvimento, aqueles cujos territórios precisam ser tomados para a acumulação se realizar.

Porém, a realidade em sua dinâmica, indica o que José de Souza Martins (2018) descreve em seus escritos, que a fronteira se apresenta como *lugar de conflito social, de encontro e desencontros* onde por um lado a colonialidade do poder se exerce de forma violenta, silenciosa e simbólica. Por outro lado, para o mesmo autor, a *fronteira é lugar de residual esperança*. Conforme sugere Aníbal Quijano (2005, p. 126), “É tempo de aprendermos a nos libertar do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos”,

Os sujeitos coloniais que estão das fronteiras – físicas e imaginárias – da modernidade não eram e não são seres passivos. Eles podem tanto se integrar ao desenho global das histórias locais sendo forçadas como podem rejeita-las. É nessas fronteiras, marcadas pela diferença colonial, que atua a colonialidade do poder, bem como é dessas fronteiras que pode emergir o pensamento de fronteira como projeto decolonial (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016, p. 18).

Nestes mesmos lugares, onde o sistema mundo capitalista moderno de base colonial/patriarcal exerce poder de exploração e dominação – por meio da apropriação contínua das terras e recursos - também se exercem outros poderes, heterogêneos como as narrativas e práticas que tencionam o interior das fronteiras num movimento de conflitos na

³⁵ Porto-Gonçalves (2004, p. 39) ressalta que, “Assim, des-envolver é tirar o envolvimento (a autonomia) que cada cultura e cada povo mantêm com o seu espaço, com seu território; é subverter o modo como cada povo mantêm suas próprias relações de homens e mulheres entre si e destas com a natureza”.

dialética própria da situação de fronteiras. E Dona Eunice expressa em suas palavras o viver na situação nas fronteiras,

A quebradeira de coco conhece os seus direitos e conhece os seus limites, onde nós sabemos que quebradeiras de coco não tem limite, nós não temos limites. Limites assim, de ir aonde a gente quer para pegar o nosso babaçu, nós não temos limites para isso, porque o babaçu é da natureza, é nosso. Foi Deus que plantou essa árvore muito linda que é a árvore da vida, né, o nosso babaçu. (EUNICE DA COSTA, Setembro de 2020, informação verbal).

O sentido de estar no seu limite e no limiar da história, fez com que tratássemos a partir de uma perspectiva decolonial e crítica que permita perceber as diferentes narrativas presentes nas versões e visões sobre a Amazônia Maranhense enquanto fronteira, dentre elas o ponto de vista das mulheres. Conforme MARTINS (2018, p. 10), “é lá que melhor se vêem quais são as concepções que asseguram esses processos e lhe dão sentido”. Sentidos acerca de fronteiras, territórios, e de estar no limite entre os projetos de desenvolvimento pautados na lógica capitalcentrista e seus modos de viver na/da terra, questões que trataremos a seguir.

1.1 Amazônias: Disputas e conflitos

Mas, de qual Amazônia estamos falando?

Espaço geográfico e social, histórica e economicamente associado a ciclos produtivistas. Segundo Becker, Machado e Miranda (2015), a Amazônia brasileira constituiu-se em uma nova potência regional para a economia mundo, ou uma fronteira da economia mundi. Em termos de organização espacial, segundo Santos, Pereira e Veríssimo (2013) as Amazônias podem ser definidas considerando,

Pan-Amazônia, região da América latina caracterizada pela presença de florestas tropicais, área de influência da bacia do rio Amazonas e por critérios políticos administrativos, o que resulta na inclusão também de áreas não florestais (cerrados e campos naturais). A Pan-Amazônia possui uma área de aproximadamente 7,8 milhões de quilômetros quadrados distribuída em nove países. A maioria (64%) da área da Pan-Amazônia ocorre no Brasil seguido pelo Peru (10%), Bolívia e Colômbia (6% cada). População de pouco mais de 34 milhões de habitantes na Pan-Amazônia, o que corresponde a 11% da população da América. A **Amazônia brasileira**, com o **bioma Amazônia** possui 4,1 milhões de quilômetros quadrados. **Amazônia legal**³⁶ brasileira, área sobreposta aos estados do Amazonas, Acre, Pará, Amapá, Roraima, Rondônia, Mato Grosso, Maranhão, Goiás e Tocantins. Tem cerca de 5 milhões de quilômetros quadrados, inclui toda área do bioma Amazônia, além das áreas de cerrado e campos naturais situadas sobretudo nos Estados de Mato Grosso e Tocantins. Abrange 59% do território brasileiro, distribuído por 775

³⁶ Estabelecida no artigo 2 da lei nº 5.173, de outubro de 1966. Dados IBGE 2010/IMAZON 2015.

municípios. Representa 67% das florestas tropicais do mundo, 24 milhões habitantes em 2010 (12% da população brasileira), até 50% da biodiversidade da terra e até 20% da água doce superficial do globo terrestre (SANTOS, PEREIRA, VERISSIMO, 2013, p. 12-13, grifos dos autores).

Nosso percurso se dá perante a ideia de Amazônia brasileira plural considerando tanto o bioma, quanto a delimitação político administrativa, e as análises a partir do ponto de vista e das experiências das mulheres, portanto, falamos das Amazônias a partir da perspectiva das multiplicidades de modos de ver e habitar. Quando adentramos no campo, sobretudo no pluriverso indígena e das quebradeiras de coco babaçu, vimos que as delimitações político administrativas embora reconhecidas por estes, não necessariamente representam os limites de seu território. No campo, e nas floretas, os limites são formados e recortados por caminhos, visíveis e codificados como um cercamento, uma árvore, um riacho, um amontoado de coco babaçu beirando as cercas como também as vilas, os modos de produzir, de cuidar. Tal organização desses lugares só pode ser perceptível quando exercitamos a imersão nas comunidades, adentramos, dialogamos com quem vive. E tem muito de subjetividade nas definições acerca dos lugares e limites.

Adentrando nas questões acerca de *fronteiras*, para o geógrafo Pedro Pinchas Geiger (1993), a *fronteira* em sua origem histórica, não foi um conceito jurídico, nem um conceito político ou intelectual, foi um fenômeno dos "fatos da vida", a manifestação da tendência espontânea para o crescimento de áreas favoráveis à ocupação humana, a saber,

Fronteira implica naquilo que ela sugere etimologicamente, isto é, o que se encontra "na frente". Uma área que foi parte de um todo, especificamente, a parte que se encontrava na frente (...) se aceita a teoria que pode existir (ou, deva existir) somente um único Estado - um Estado Universal- então, fronteira significa literalmente a frente do *imperium mundi* que se expande na direção dos únicos limites que pode reconhecer, nominalmente, os limites do Mundo. Deste modo, a fronteira não é o fim (a cauda), mas o começo (a cabeça) do Estado (GEIGER, 1993, p. 53).

Embora reconhecendo os estudos acerca das concepções de fronteira enquanto conceito militar de *front*, lugar onde se travam batalhas. Seguimos a partir da teoria sobre fronteiras no Brasil, que no nosso modo de interpretar, está pautada na ideia das *frentes*, *de expansão e frentes pioneiras*. Ao tratar do tema Martins (2018, p. 134),

Quando os geógrafos falam de frente pioneira, estão falando dessa fronteira econômica. Quando os antropólogos falam de frente de expansão, estão geralmente falando da fronteira demográfica. Isso nos põe, portanto, diante de uma primeira distinção essencial: entre a fronteira demografia e a fronteira econômica há uma zona de ocupação pelos agentes da "civilização", que não são ainda os agentes

característicos da produção capitalista, do moderno, da inovação, do racional, do urbano, das instituições políticas e jurídicas (MARTINS, 2018, p. 139).

A frente de expansão “foi a forma característica de ocupação do território amazônico durante longo período. (...) foi constituída de populações ricas e pobres que se deslocavam em busca de terras novas para desenvolver suas atividades econômicas” (MARTINS, 2018, p. 151), se caracteriza pela ocupação de terras³⁷ para o trabalho familiar, não sendo objeto de compra e venda, ou seja, nesses lugares a terra ainda não se transformou totalmente em mercadoria, embora se registre que em várias regiões da Amazônia a *grilagem de terras*³⁸ e a formação do latifúndio acompanharam as frentes de expansão.

A frente pioneira para Martins (2018, p. 135-136), “é mais do que o deslocamento da população sobre territórios novos (...) é também a situação espacial e social que convida e induz à modernização, à formulação de novas concepções de vida, à mudança social” entendida como processo de transformação da terra em mercadoria e a divisão desta para os ex-colonos expropriados, através dos mecanismos de aquisição e distribuição de terras. Um movimento contínuo da invasão territorial necessária para expansão do capital, em escala nacional, que significou também concentração de terras refletindo nas formas de organização e controle territorial. O que se tem nas duas definições, seja frente de expansão ou frente pioneira para José de Sousa Martins, são *modos de ver* a fronteira, ou expressões diferentes para a mesma coisa.

São constituintes da formação e projeção dos espaços de fronteira os discursos sobre modernidade, desenvolvimento, progresso, e a racionalidade econômica definindo as fronteiras como sendo, ao mesmo tempo, uma “construção ideológica, traço cultural e conjunto de fenômenos concretos extremamente diversos” (BECKER; MACHADO; MIRANDA, 2015, p. 270). Nesse sentido, a fronteira não é entendida como um limite, mas um espaço social e político, não plenamente estruturado, potencialmente gerador de realidades novas e de conflitos que originam mudanças estruturais com formas diferenciadas de uso do território.

Para compreensão da atualidade das chamadas regiões de fronteiras no Brasil, dentre

³⁷ Segundo informações da página do MST (2021), na internet “a ocupação de terras é a forma de luta mais importante do MST. É a partir dela que o Movimento denuncia terras griladas ou improdutivas.

³⁸ O termo grilagem vem da descrição de uma prática antiga de envelhecer documentos forjados para conseguir a posse de determinada área de terra. Os papéis falsificados eram colocados em uma caixa com grilos. Com o passar do tempo, a ação dos insetos dava aos documentos uma aparência envelhecida. Assim como na prática com os grilos, a ocupação ilegal de terras públicas continua fundamentada no esforço para fazer documentos falsos parecerem verdadeiros. Fornecido por: https://www.wwf.org.br/natureza_brasileira/areas_prioritarias/amazonia/ameacas_riscos_amazonia/desmatamento_na_amazonia/grilagem_na_amazonia/. Acesso em 18 de dezembro de 2020.

elas a fronteira amazônica, João Pedro Stédile (2005) organiza ideias e estudos acerca da questão agrária³⁹ brasileira que ajudam a compreender como se organizou a posse, a propriedade e o uso da terra no Brasil. Stédile (2005) ressaltam que,

Desde os primórdios de nossa sociedade até o ano de 1.500d. C., a história registra que as populações que habitavam nosso território viviam em agrupamentos sociais, famílias, tribos, clãs, a maioria nômade, dedicando-se basicamente à pesca, caça e à extração de frutas, dominando parcialmente a agricultura (...) cultivavam milho, originário de outras regiões do continente em especial da América andina e da América central, o que comprova a existência de intercâmbio e contato entre povos (...) não havia entre eles qualquer sentido ou conceito de propriedade dos bens da natureza (...) quando os bens da natureza se tornavam escassos em determinadas regiões, os grupos se deslocavam para outros locais o que caracteriza a sua condição de vida nômade (STÉDILE, 2005, p.18-19).

Com a “chegada” dos europeus ao país, incentivados pela expansão do capitalismo mercantil na Europa – final do século XV – as atividades extrativas como a busca por ouro, prata, minérios até o cultivo de produtos tropicais como cana-de-açúcar, algodão, gado, café, pimenta-do-reino e a extração de produtos nativos – cacau, tabaco, foram transformados em mercadorias *cujo destino era abastecer o mercado europeu* (STÉDILE, 2005). O chamado modelo agroexportador, baseado na organização agrícola nos moldes da *plantation*⁴⁰.

Para os grupos de estudos sobre sistema-mundo-moderno, este é um período em que a economia-mundo-moderna-capitalista se localizou em uma parte do mundo, sobretudo, na Europa e na América Latina e, com o tempo, se estendeu a todo o globo, baseada no modo de produção capitalista.

A partir dos anos 1930, as mudanças políticas, no Brasil, permitiram a instituição de um governo central que iria priorizar uma política desenvolvimentista, que reforçaria o país como economia periférica, ainda mais dependente. Historicamente, associada à ideia de progresso e bem-estar para as populações periféricas, as políticas desenvolvimentistas carregam muitos mitos e verdades avassaladoras, o aumento da produção em larga escala, a adequação a um padrão de produção e consumo e a uniformização dos grupos sociais atingidos por um processo de modernização são pilares destes modelos. Enquanto muitos locais permanecem em situações de vulnerabilidade, pobreza e abandono. Contudo, o que tem

³⁹ O termo questão agrária é utilizado para designar uma área do conhecimento humano que se dedica a estudar, pesquisar e conhecer a natureza dos problemas das sociedades em geral relacionados ao uso, à posse e à propriedade da terra (STÉDILE, 2012, p. 639)

⁴⁰ “Organização da produção agrícola em grandes fazendas de área contínua, praticando a monocultura, ou seja, especializando-se num único produto e utilizando mão-de-obra escrava” (STÉDILE, 2005, p. 21).

ocorrido comumente no Brasil é um desenvolvimento⁴¹ conforme destaca Escobar (1995) apud Lander (2005), pautado pelo ocidente e que se tornou um instrumento para a normalização do mundo,

O desenvolvimento entrou em cena criando anormalidades (os pobres, os desnutridos, as mulheres grávidas, os sem-terra), anomalias que então se tratava de reformar. Buscando eliminar todos os problemas da face da Terra, do Terceiro Mundo, o que realmente conseguiu foi multiplica-los até o infinito. Materializando-se num conjunto de práticas, instituições e estruturas, teve um profundo impacto sobre o Terceiro Mundo: as relações sociais, as formas de pensar, as visões de futuro ficaram marcadas indelevelmente por este ubíquo elemento. O Terceiro Mundo chegou a ser o que é, em grande medida, pelo desenvolvimento. Este processo de chegar a ser implicou escolhas entre opiniões críticas e altos custos, e os povos do Terceiro Mundo mal começam a perceber sua verdadeira natureza (ESCOBAR, 1991, p. 142 apud LANDER, 2005, p. 17).

O conhecimento dos *outros*, o conhecimento tradicional dos pobres, dos camponeses, indígenas não apenas era considerado não pertinente, mas também como um dos obstáculos à tarefa transformadora do desenvolvimento. Como descreve Porto-Gonçalves (2004, p. 24 apud SILVA, 2016, p. 173). “Desenvolvimento é o nome síntese da ideia de dominação da natureza”. Afinal, ser desenvolvido é ser urbano, é ser industrializado, enfim, é ser tudo aquilo que nos afaste da natureza e que nos coloque diante de constructos humanos, como a cidade, como a indústria.

Em sua tese, *os ciclos desenvolvimentistas brasileiros (1930 – 2010) do nacional desenvolvimentismo ao novo desenvolvimentismo*, Da Silva (2013) trata do significado do termo *o desenvolvimentismo*, entendido como uma ideologia de transformação definida a partir do projeto de desenvolvimento econômico e social. Assim, o Estado exerce uma espécie de cooperação com o capital, e estrutura as fases do chamado desenvolvimento e integração da Amazônia ao espaço global. Para Bertha Becker (2009), o Estado investiu em duas estratégias principais para execução dos ciclos de desenvolvimento, sendo: 1) Colonizar, estimulando a migração nordestina para as terras amazônicas, sobretudo, para o estado do Maranhão – com as frentes pioneiras (1920/1930) 2) Estímulos à ocupação dos “espaços vazios” como parte do discurso modernizador (1950/60). Para Porto-Gonçalves (2018),

Esvaziada de gente, a Amazônia é natureza, fonte inesgotável de recursos que estariam reservados, no futuro, para outrem, quando, aí sim, cumpriria o papel de redimir nossas sociedades do “atraso” e do subdesenvolvimento. Assim, sendo

⁴¹ A palavra desenvolvimento como ação ou efeito de desenvolver, de crescer, progredir, se tornar maior. Relacionada a crescimento que, sendo social, político e econômico, pode ser observado num país, numa região, numa comunidade. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/desenvolvimento/>.

futuro a região e suas gentes não é presente e, assim, o ciclo se fecha, pois, o vazio demográfico nos diz que não há ninguém presente, e a região está reservada no futuro a outros que vêm de fora. As ideias de “reserva” e de “vazio demográfico” se mostram, assim, coloniais (PORTO-GONÇALVES, 2018, p. 28).

É a partir do Estado Novo (1937-1946), com o então governo de Getúlio Vargas, que se inicia a marcha rumo à Amazônia sob o discurso da “integração”. Para Welch (2012, p.145), “períodos de decretos-leis procuraram reforçar as relações capitalistas no campo” a concepção de *espaço vazio* aparece como uma estratégia do governo para chamar a atenção dos pioneiros (brasileiros e não brasileiros, para a região) uma vez que a floresta precisava ser vencida para “integrar” a região à nação brasileira.

Neste período, Octávio Velho (2009, p. 138) destaca o que ele chama de movimento de fronteira como,

Um meio de preencher os espaços vazios entre as “ilhas econômicas” que formavam o Brasil, também parece ser um reforço do tema autoritarista clássico da “unidade nacional”, da “integração” e de uma perspectiva nacional em oposição às visões regionais particularistas. Era também consistente com a ideia popular de que o Brasil era rico em recursos não aproveitados cuja existência lhe garantia ser “o país do futuro” (VELHO, 2009, p. 138).

Todavia, o autor relata que havia outros motivos, ou funções concretas, que o movimento de fronteira deveria desempenhar frente ao atual momento político e econômico nacional e internacional. No cenário de final da II Guerra Mundial articulam-se novas vertentes desenvolvimentistas, economistas e cientistas sociais latino-americanos se reúnem na cidade de Santiago do Chile na Comissão Econômica para a América Latina/CEPAL⁴².

Essas reflexões passaram a influenciar o pensamento econômico nacional, Celso Furtado é o nome que assumiria a frente de um conjunto de planos que viriam a forjar uma política planejada de desenvolvimento regional. Para a vertente cepalina, a estrutura do subdesenvolvimento refletia a associação entre estruturas arcaicas e modernas que, articuladas, reproduziam as desigualdades e atrapalhavam o desenvolvimento na periferia. Esse paralelismo entre estruturas arcaicas e modernas necessitava ser superado, e na versão cepalina de desenvolvimento, o Estado deve ser o agente político dessas mudanças.

Da Silva (2013) destaca dois grandes ciclos de desenvolvimento econômico do Brasil, os períodos de 1945 a 1964 e 1965 a 1985. No primeiro período, o governo lança um conjunto

⁴² Fundada para contribuir ao desenvolvimento econômico da América Latina, coordenar as ações encaminhadas à sua promoção e reforçar as relações econômicas dos países entre si e com as outras nações do mundo. Posteriormente, seu trabalho foi ampliado aos países do Caribe e se incorporou o objetivo de promover o desenvolvimento social. Disponível em: <https://www.cepal.org/pt-br/cepal-0>.

de planos que viriam forjar uma política planejada de desenvolvimento regional. Na Amazônia, a Superintendência do Plano de Valorização da Economia da Amazônia – SPVEA (1953), para “integração” da Amazônia à economia brasileira, realizando obras como a construção da rodovia Belém-Brasília (1958), originária do Plano de Metas de industrialização e modernização do Presidente Juscelino Kubistchek. A fronteira amazônica torna-se um importante instrumento para alargar a base econômica do Brasil e prover mobilidade horizontal e social em seus setores rural e urbano.

Em 1964, é aprovada pelo congresso nacional a primeira Lei de Reforma Agrária chamada de Estatuto da Terra que definia reforma agrária como “o conjunto de medidas que visam a promover melhor distribuição da terra mediante modificação no regime de posse e uso, a fim de atender aos princípios da justiça social e do aumento da produtividade” (WELCH, 2012, p. 147), uma ação aparentemente contraditória uma vez que o estatuto se tornou um instrumento dos ruralistas, latifundiários.

O segundo grande ciclo, entre 1965 e 1985, onde o país passa por um processo de planejamento regional para a “integração” da Amazônia em relação ao restante do país, cuja efetivação se deu em partes por meio dos Planos Nacionais de Desenvolvimento – PND. Para Martins (2018, p. 74) quando a ditadura se instaura, põe em prática seu programa de ocupação econômica da Amazônia brasileira. Segundo o autor, “os objetivos eram econômicos, mas eram, sobretudo geopolíticos, integrar a Amazônia ao Brasil, para não entregar” às supostas potências estrangeiras.

No campo, a chamada revolução verde adentra com a promessa de modernização, erradicação da fome, aumento da produção e, além disso, como a nova era da agricultura e a busca de desenvolvimento aos países subdesenvolvidos. Assim, é dada a continuidade, agora de forma intensiva, ao que hoje conhecemos como agronegócio, correspondente ao agrobusiness, conforme Leite e Medeiros (2012, p. 79) “termo criado para expressar as relações mercantis, econômicas e tecnológicas entre o setor agropecuário e aqueles situados na esfera industrial”. Logo, no Brasil a partir dos anos 2000 o termo agronegócio começou a ganhar visibilidade para “referir-se ao conjunto de atividades que envolvem a produção e a distribuição de produtos agropecuários” (LEITE; MEDEIROS, 2012, p. 80). Está diretamente vinculado à ideia de desenvolvimento, produtividade, difusão de tecnologias agrícolas, agrotóxicos e fertilizantes químicos. Conforme Santili,

A Revolução Verde associa insumos químicos (adubos e agrotóxicos), insumos mecânicos (tratores colheitadeiras mecânicas etc.) e biológicas (variedades

melhoradas) (...) Foram desenvolvidas variedades vegetais de alta produtividade que dependiam, entretanto, da adoção de um conjunto de práticas e insumos conhecido como “pacote tecnológico” da revolução verde (insumos químicos, agrotóxicos, irrigação, máquinas agrícolas etc.). Foi criada também uma estrutura de crédito rural subsidiado e, paralelamente, uma estrutura de ensino, pesquisa e extensão rural associadas a esse modelo agrícola. Com o apoio de órgãos governamentais e organizações internacionais, a revolução verde expandiu-se rapidamente pelo mundo promovendo uma intensa padronização das práticas agrícolas e artificialização do meio ambiente. (SANTILI, apud LAZZARI; SOUZA, 2017, p. 4).

Com a chamada modernização do campo muitos pequenas e pequenos produtores – comunidades tradicionais, povos indígenas, extrativistas – foram expropriados das terras, para dar lugar aos moldes empresariais de organização da produção, garantindo que a divisão desigual de terras continuasse se efetivando, aumentando assim as diferenças. Para Lazzari e Souza (2017) “fica evidente que a chamada modernização da agricultura não é outra coisa que o processo de transformação capitalista da agricultura”. Destaca-se que este modelo vem seguido também da introdução de sementes geneticamente modificadas como parte de sua cadeia produtiva, pautada na apropriação e expropriação de grandes áreas de terras, na mecanização, uso intensivo de sementes modificadas e insumos para controle de pragas, para produção em grande escala – monoculturas e *commodities*⁴³ agrícolas e minerais – sendo mais uma face da *colonialidade do poder*, exercida sobre os povos tidos como subdesenvolvidos, ignorando práticas e saberes locais tradicionais e milenares.

Como formas de executar as políticas *des-envolvimento* para a região, o Estado institui mecanismos de controle e gestão das propriedades⁴⁴. Estes programas e a criação destes órgãos públicos ocorrem nas chamadas primeira fase do Plano Nacional de Desenvolvimento PND (1970) para a ocupação da Amazônia (eixo Belém – Brasília), cujo objetivo era *preparar a infraestrutura necessária para o desenvolvimento do Brasil nas décadas seguintes* para Harvey (2015, p. 148) “toda forma de mobilidade geográfica do capital requer infraestruturas espaciais fixas e seguras para funcionar efetivamente”. Com isso, o Estado

⁴³ Produtos básicos voltados à exportação que têm seu preço (cotação) definido no mercado internacional: minerais (ferro, cobre, caulim, bauxita, manganês, por exemplo) e produtos do agronegócio (soja, carnes, algodão, milho, entre outros). (MARQUES, 2019, p. 31)

⁴⁴ A criação da Superintendência para o Desenvolvimento do Nordeste – SUDENE (1959); A substituição da SPVEA pela Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia – SUDAM (1966) na chamada operação Amazônia; Criação da Fundação Nacional do Índio – FUNAI (1967); O Plano Nacional de Desenvolvimento – PND (1970); O Programa de Integração Nacional – PIN (1970). E, posteriormente o Programa de redistribuição de Terras e estímulo à agroindústria do norte e nordeste – PROTERRA (1970); A criação do Instituto de Colonização e Reforma Agrária - INCRA (1970); Programa de Polos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia – POLAMAZÔNIA (1974); Criação do Grupo Executivo de terras do Araguaia- Tocantins - GETAT e o Grupo Executivo para a região do Baixo Amazonas – GEBAM (1980); O Programa Grande Carajás (1980); O Projeto Calha Norte – PCN (1985); Projeto 2010 (1987), Programa Nossa Natureza (1988); Programa de Cooperação Nipo – Brasileira para o Desenvolvimento dos Cerrados – PRODECER.

brasileiro investe em programas e planos para preparar os espaços para a expansão do capital. Depois do PND, executa-se o Plano de Integração Nacional – PIN (1970) cuja proposta era baseada na utilização de mão de obra nordestina liberada pelas grandes secas e na noção de vazios demográficos amazônicos. Com o avanço desses programas houve o que Marques (2019) chama de,

Corrida pelas terras amazônicas (principalmente às margens da rodovia), e por conta da pressão da oligarquia latifundiária sobre o governo, houve grande volume de transferência de terras públicas para grandes proprietários privados, locais e extra regionais (MARQUES, 2019, p. 88).

A expansão/invasão territorial das Amazônias significou o assassinato individual e coletivo, perseguição, criminalização, prisão e tortura de lideranças camponesas, extrativistas e indígenas que lutavam por seus territórios frente à política de desenvolvimento do governo. A página na internet Memórias da ditadura (2020) relata que “a abertura da rodovia Transamazônica BR-230, planejada para cortar o Brasil transversalmente (...), afetou de maneira trágica 29 grupos indígenas, dentre eles, 11 etnias que viviam completamente isoladas”. Registra-se também nos anos 1970/1980 a abertura das BR’s 316 e 222 que possibilitaram o aumento do fluxo de pessoas vinda de outras regiões para o interior do estado o que afetou diretamente os povos e territórios indígenas. A Construção da Estrada de Ferro Carajás (EFC)⁴⁵ significou abertura de áreas territórios adentro. Dentre os polos, o de Carajás, em torno das reservas de ferro da Serra de Carajás, no Sudoeste do Pará, o Programa Grande Carajás⁴⁶ está entre os que receberam maior atenção do governo Federal, o que segundo Marques (2019, p. 103) “significou concentração de investimentos e, posteriormente, uma vida própria”.

Nesse ínterim, o Estado brasileiro lança o II PND (1975-1979) além de constituir-se pela ocupação econômica e social e pela “integração nacional da Amazônia”, para Marques

⁴⁵ As obras foram iniciadas em 1982, mas aos trilhos chegaram à região noroeste maranhense em 1984. Para Nakamura (2016) a construção da ferrovia e a consequente valorização das terras aumentou o interesse de latifundiários que se instalaram na região e procuraram por todos os meios regularizar as terras por eles adquiridas. Disponível em: <https://boletimisolados.trabalhoindigenista.org.br/2016/09/20/ti-awa-territorio-de-indios-isolados/>. Acesso em: 20 de março 2021

⁴⁶ O Programa Grande Carajás (PGC) “Um programa regional de desenvolvimento intitulado, criado através do decreto lei nº 1813 de 21 de novembro de 1980” (CARNEIRO, 2013 p. 44). Integrou um conjunto de projetos minero metalúrgicos, projetos agropastoris e de infraestrutura. Implantado entre 1979 e 1986 na mais rica área mineral do planeta, situada na Amazônia brasileira, estendeu-se por 900 mil km². Fazem parte do programa: o projeto Ferro- Carajás, Projeto Trombetas, Projetos de produção de alumínio (ALBRÁS, ALUNORTE e ALUMAR) e Usina Hidrelétrica de Tucuruí (UHT). Vale ressaltar que vários outros grandes projetos criados já durante governos democráticos em contextos de atuação do PGC, como o projeto S11D da empresa Vale, operam com a mesma lógica de suspensão normativa. (MALHEIRO, *et al* 2019, p.25)

(2019, p. 103) o II PND “assumiu de fato a Amazônia como “fronteira de recursos naturais”, destacadamente minerais, ou seja, “colônia” fornecedora de matéria bruta a outros países”, teve como estratégia a criação de polos de crescimento regional, permitindo a abertura para o capital nacional e internacional, possibilitando a expansão do capital sob as terras Amazônicas. Becker (1988a, p. 9) ao escrever no prefácio da obra *Fronteiras*, descreve que a fronteira “extrapola as franjas do mapa impulsionada por pioneiros, identificando-se com o próprio processo de construção dos Estados Nacionais (...) é mito e realidade; sonho e frustração; crescimento e sofrimento”. Para a mesma autora,

Fronteira não é sinônimo de terra devoluta, cuja apropriação econômica é franqueada a pioneiros. Tampouco se restringe a um processo de colonização agrícola. Distintivo da situação de fronteira não é o espaço físico em que se dá, mas o espaço social, político e valorativo que engendra. A hipótese alternativa é que a fronteira constitui um espaço em incorporação ao espaço global/fragmentado (...) a fronteira é o espaço da expectativa de reprodução ampliada para praticamente todos os atores em jogo (BECKER, 1988b, p. 67).

Para Bertha Becker, Lia Machado e Mariana Miranda (2015, p. 268), a década de 1970 representou um novo e ordenado devassamento amazônico, sob a incumbência do Estado. Segundo as autoras, nesse novo padrão, “o Estado se associa a corporações transnacionais, num processo de nacionalização/transnacionalização”, um estilo de desenvolvimento “adotado pelo governo em conjunto com firmas e bancos internacionais e locais” que se faz com quase total exclusão social. Para elas, a fronteira amazônica é um espaço social e político ainda não totalmente estruturado, potencialmente, gerador de realidades novas. O que em outro lugar Silva (1982, p. 40) trata como “uma ‘modernização conservadora’ que privilegia apenas algumas culturas e regiões”. Nunca uma transformação dinâmica, autossustentada; pelo contrário, uma modernização induzida através de pesados custos sociais e que só vinga pelo amparo do Estado; essa modernização que se fez sem que a estrutura da propriedade rural fosse alterada. A propriedade tornou-se mais concentrada, as disparidades de renda aumentaram, o êxodo rural se acentuou, aumentou a taxa de exploração da força de trabalho nas atividades agrícolas, piorou a qualidade de vida da população trabalhadora do campo.

Neste sentido, cabe pensar se as *realidades novas* das quais as autoras sugerem, possibilitam o envolvimento de grupos sociais que vivem de formas distintas na Amazônia, ou o Estado segue adotando o caminho de des-envolvimento que atende aos interesses de um padrão mundial de poder?

Para percorrer os caminhos dessas respostas se faz necessário repensar o desenvolvimento considerando a pluralidade do lugar. Para Escobar (2001, p. 166), segundo Silva (2016, p. 178), “é importante aprender a ver as práticas culturais, ecológicas e econômicas como importantes alternativas de visões e estratégias para reconstruir os mundos local e regional, não importando o quanto eles tenham sido produzidos também pelo global”. Repensar as lógicas de desenvolvimento, reconhecer a multiplicidade de modos incide na crítica aos modelos atuais de des-envolver. A partir dessa perspectiva, de olhar o *desenvolvimento* nas regiões de fronteira, sobretudo, das Amazônias, trilhamos o caminho do sociólogo José de Souza Martins (2018) em sua obra *Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*, permite pensar a fronteira como,

Frente de expansão da sociedade nacional sobre territórios ocupados por povos indígenas, é um cenário altamente conflitivo (...) é um cenário de intolerância, ambição, morte (...) lugar de uma residual concepção de esperança (...) é verdadeiramente, ponto de limite de territórios que se redefinem continuamente e disputados de diferentes modos por diferentes grupos humanos (MARTINS, 2018, p. 9-10).

Da fronteira da economia mundi “esvaziada de gente”, de cultura, lugar propício para a expansão desenfreada do capital, ao lugar de multiplicidade de modos de viver e conflitualidades. Os conflitos sociais nas fronteiras se dão por meio do contato entre os diferentes, na perspectiva de Martins, um contato agressivo, violento - pela acumulação primitiva da terra e pela exploração do trabalho e do humano.

O autor ressalta que, se optamos por analisar as fronteiras, a partir da frente de expansão da sociedade nacional ou da expansão do capitalismo, a vimos como frente econômica e, assim, sua substância antropológica fica secundarizada. Deste modo, convida a olhar a fronteira como “lugar de encontro dos que por diferentes razões, são diferentes entre si, sendo a fronteira a um só tempo, um lugar de descoberta do outro e de desencontro, de visões de mundo e de temporalidades históricas” (MARTINS, 2018, p. 133) e, portanto, *lugar de conflitos sociais*.

Fronteira no Brasil é, justamente, a situação de conflito social. é um lugar de alteridade, o que faz dela um lugar singular... Um lugar de encontro dos que, por diferentes razões, são diferentes entre si..., mas... essencialmente, a um só tempo, um lugar de descoberta do outro e de desencontros, são “faixas” que se mesclam, se interpenetram, pondo em contato conflitivo populações cujos antagonismos incluem o desencontro dos tempos histórico em que vivem (MARTINS, 2018, p. 133).

A coexistência entre os diferentes, nos termos de Martins, seria mais do que uma contraposição de diferentes modalidades de ocupação territorial, estaria relacionada às distintas concepções de destinos projetos históricos, a depender das relações dos muitos atores sociais divididos em atividades e categorias organizativas no campo, nas cidades e nas florestas. Segundo Welch (2012) são eles,

posseiros, assentados, remanescentes de quilombo, parceiros, pequenos arrendatários, pequenos proprietários, ocupantes, sem-terras, seringueiros, quebradeiras de coco babaçu, castanheiros, etc. estão englobados, assalariados, escravos, ribeirinhos, atingidos por barragens, pescadores, garimpeiros e grupos indígenas (...) e na categoria “manifestações” estão incluídos os movimentos socioterritoriais (...) outros sujeitos sociais para traçar os conflitos são os ruralistas donatários, antigos senhores de engenho, fazendeiros, grileiros, agroindustriais, agronegociantes e políticos ruralistas (WELCH, 2012, p. 142).

Desde a colonização do Brasil, a terra é sinônimo de poder e riqueza, por consequência disso é também sinônimo de disputas. A lei de terras de 1850, foi um marco para instituir o regime de propriedade privada das terras, com a aprovação da lei a terra passou a ser acessada apenas por meio de compra. Para Alentejano (2012), a lei de terras tratou de viabilizar o reconhecimento legal das terras controladas pelo latifúndio, porém a propriedade privada não é a única forma de acesso à terra, existem outras formas de acesso, uso e controle de terras no Brasil sendo,

Terras tradicionalmente ocupadas por comunidades rurais que fazem uso delas para o extrativismo, a criação e a agricultura (...) não têm a propriedade legal; terras da reforma agrária, latifúndios que, por não cumprirem o preceito constitucional da FUNÇÃO SOCIAL DA PROPRIEDADE, foram objeto de desapropriação e suas terras destinadas à criação de assentamentos rurais (...) terras indígenas (...) terras devolutas (...) pertencentes ao Estado; terras griladas são aquelas que foram apropriadas ilegalmente; arrendamento; e por último o processo de estrangeirização da propriedade da terra no Brasil (ALENTEJANO, 2012, p. 742).

Em relação aos usos da terra, no Brasil, a realidade é complexa e envolve múltiplas formas de acesso coletivo por um lado e por outro, formas de controle monopolistas. No cenário atual parte da propriedade privada nas áreas de fronteira está sob domínio de não brasileiros – indivíduos, corporações, grupos econômicos, dentre outros. Para uns, a terra se apresenta como um bem/mercadoria, potencial gerador de riquezas e dominação. Para *outros ela é* lugar de viver, sobreviver, produzir e reproduzir a vida, para todos terra é poder. Tomamos *lugar* no sentido sistematizado por Arturo Escobar (2005, p. 69) “como experiência de uma localidade específica com algum grau de enraizamento, com conexão com a vida

diária, mesmo que sua identidade seja construída e nunca fixa”, portanto, a luta pela terra nas fronteiras amazônicas tem se dado historicamente como uma luta entre o capital – em suas muitas fases – e a vida.

Com a globalização, processo que Aníbal Quijano (2005) define como sendo “em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo moderno/colonial e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial” a classificação social por raça, gênero e trabalho seria, segundo Quijano, as bases para constituição das atuais relações de exploração/dominação/poder. Diante disso, Boaventura de Sousa Santos (2018, informação verbal)⁴⁷ segue afirmando que os processos de globalização também são causadores da localização, ao globalizar o sistema também enclausura sujeitos em outras fronteiras, daí consiste na contradição e a dialética das fronteiras. Na perspectiva do autor, as fronteiras:

São instrumentais e são sempre expressão do poder de quem as define. São físicas e políticas, territórios impostos por alguém que tem poder, são cognitivas tem a ver com conhecimento, são sociais por ter a ver com discriminação, culturais tem a ver com classe (SOUSA SANTOS, 2018, informação verbal).

Sendo instrumentais, as fronteiras são mais que linhas geopolíticas, são formas de sociabilidade e para Sousa Santos (2018) o capitalismo, o colonialismo, e o patriarcado são formas de poder que estão por trás da criação e da eliminação de fronteiras. Assim, as fronteiras podem ser ofensivas e defensivas. Mas existem aspectos que são comuns a todas, sejam elas físicas, materiais, simbólicas, sociais, culturais, mentais. O fato de “pertencer ou não pertencer ao lugar, que é interno e que é estranho, que está no lugar e fora do lugar”. Abrir e fechar fronteiras, criar e destruir fronteiras, são para Sousa Santos (2018) aspectos “constitutivos da mobilidade da Modernidade”, neste movimento consiste na construção paralela de humanidade e de desumanidade, da convivência e da violência, formas de organização, de sociabilidade que variam de acordo com as prioridades, necessidades e estratégias. A via de desenvolvimento trilhada pelo capital, inclusive na atualidade, parece invisibilizar umas lógicas em detrimento da lógica *capitalcentrista* (ESCOBAR, 2005) que se exerce na prática produzindo subalternização e anulação do “outro” e de suas formas de conhecimento local,

⁴⁷ Aula Magistral 2 "Fronteiras, zonas fronteiriças, migrações e plurinações. YouTube. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=G9jx1srNHRk>. Acesso em 20 de maio de 2020.

O conhecimento local não é “puro”, nem livre de dominação; os lugares podem ter suas próprias formas de opressão e até de terror; são históricos e estão conectados com o mundo através de relações de poder, e de muitas maneiras, estão determinados por elas. A defesa do conhecimento local que se propõe aqui é política e epistemológica, e surge do compromisso com o discurso ante essencialista do diferente (ESCOBAR, 2005, p. 77).

Os lugares estão conectados com o mundo através de relações de poder, mas nesses lugares pulsam multiplicidades e especificidades de classes sociais, algumas delas cujos conhecimentos e processos históricos foram historicamente silenciados, dando lugar a uma lógica ou ao mito da superioridade eurocentradas, racial, capitalista, patriarcal e da propriedade da terra pautada nas monoculturas. Um mito estabelecido por meio de mecanismos institucionais e uso da força – física e simbólica – durante séculos.

A realidade das Amazônias e as formas de conhecimento locais foram silenciadas e outras dizimadas ao longo dos séculos, quando não, os povos das Amazônias foram transformados em mão de obra escrava, ou análoga à escravidão, para atender às demandas do capital, interno e externo, por serem considerados arcaicos, não modernos e nos termos de Martins (2018) *quase não humanos* habitantes da periferia mundo, lugar de produção e reprodução das condições materiais necessárias para a crescente expansão do capital.

Para a socióloga argentina María Lugones (2020, p. 78), “neste sistema moderno e colonial eurocêntrico, existem os humanos; o homem branco, que é o detentor da razão e inteligência; a mulher branca, que é reprodutora da dominação colonial e da mentalidade dominante; e os não-humanos”. Diante disso, ela provoca os debates de gênero, raça e classe de forma interseccional de modo que se torne possível uma análise que considere a diversidade das humanidades e as formas de dominação e poder exercidas no interior das sociedades, e sugere análises a partir do que ela denomina de sistema de gênero colonial/moderno e colonialidade de gênero,

Ao usar o termo colonialidade, minha intenção é nomear não somente uma classificação de povos em termos de colonialidade de poder e de gênero, mas também o processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humanos (...) Diferentemente da colonização, a colonialidade do gênero ainda está conosco; é o que permanece na intersecção de gênero/classe/raça como construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial. Pensar sobre a colonialidade do gênero permite-nos pensar em seres históricos compreendidos como oprimidos apenas de forma unilateral. Como não há mulheres colonizadas enquanto ser, sugiro que enfoquemos nos seres que resistem à colonialidade do gênero a partir da “diferença colonial” (LUGONES, 2014, p. 939-940).

Estes processos estão relacionados ao que Aníbal Quijano (2005) denomina de *colonialidade*, como o lado constitutivo e mais oculto da modernidade. A *colonialidade*, se refere à ideia de que, mesmo com o fim do colonialismo, *uma lógica de relação colonial permanece* entre os saberes, os diferentes modos de vida, os Estados-Nação, e os diferentes grupos humanos.

Para o sociólogo Walter Mignolo (2017), a *colonialidade* é parte do projeto civilizatório da modernidade, podendo ser entendida como um padrão ou uma matriz colonial de poder que, com base na naturalização de determinadas hierarquias (territoriais, raciais, epistêmicas, culturais e de gênero), produz subalternidade e oblitera conhecimentos, experiências e formas de vida daquelas/es que são exploradas/ao e dominadas/os. Ballestrin (2013, p. 93) explica que o termo subalterno, foi tomado emprestado de Antonio Gramsci e é entendido como “classe ou grupo desagregado e episódico que tem uma tendência histórica a uma unificação sempre provisória pela obliteração das classes dominantes”.

A expressão “subalterno” começou a ser utilizada, nos anos 1970, como referência às pessoas colonizadas do subcontinente sul-asiático, e possibilitou um novo enfoque na história dos locais dominados, até então, vistos apenas do ponto de vista dos colonizadores. Um grupo sul-asiático de estudos subalternos iniciou, na Índia em 1980, dentre eles estavam Ranajit Guha e Gayatri Spivak, que utilizam o termo “subalterno” para se referir a grupos marginalizados cuja voz ou representatividade era silenciada em função de seu status social.

No fim dos anos 90, a noção de *giro decolonial*, definida por Nelson Maldonado-Torres (2007), segundo Ballestrin (2013, p. 105) seria este “movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade” debate do grupo Modernidade e colonialidade, para Heloisa Hollanda (2020, p. 16) “o grande diferencial dos estudos vem da construção dos conceitos de colonialismo e colonialidade, o eixo de passagem dos estudos pós-coloniais para os decoloniais” A genealogia do pensamento decolonial é planetária e não se limita a indivíduos e para Ballestrin (2013), pensamento decolonial é uma elaboração posterior àquilo que em outro lugar Walter Mignolo chamou de “pensamento fronteiro”,

O pensamento fronteiro, desde a perspectiva da subalternidade colonial, é um pensamento que não pode ignorar o pensamento da modernidade, mas que não pode tampouco subjugar-se a ele, ainda que tal pensamento moderno seja de esquerda ou progressista. O pensamento fronteiro é o pensamento que afirma o espaço de onde o pensamento foi negado pelo pensamento da modernidade, de esquerda ou de direita (MIGNOLO, 2003, p. 52).

A partir do ano de 2008, María Lugones (2020) introduz o debate de gênero aos estudos sobre colonialidade do poder e demonstra a construção do conceito de gênero pelos colonizadores como forma de legitimar a dominação, constituindo-se em um elemento estruturante da colonialidade do poder. Destarte, a autora soma-se aos estudos críticos da modernidade e dos universalismos,

O pensamento de fronteira não é um pensamento fundamentalista ou essencialista daqueles que estão à margem ou na fronteira da modernidade. Justamente por estar na fronteira, esse pensamento está em diálogo com a modernidade, porém a partir das perspectivas subalternas. Em outras palavras (...) é a resposta epistêmica dos subalternos ao projeto eurocêntrico da modernidade (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016, p. 18).

A formação de relações sociais fundadas na ideia de um padrão mundial de poder, produziu na América – incluindo o Brasil/Amazônia – identidades sociais novas: índios e índias, negros e negras, caboclos e mulatas, e redefiniu outras constituindo assim no interior da nação uma *colonialidade do poder* que Ochy Curiel sistematiza:

Implica relações sociais de exploração/dominação/conflito em torno da disputa pelo controle e domínio do trabalho e seus produtos, da natureza e seus recursos de produção, pelo controle do sexo e seus produtos, da reprodução da espécie, da subjetividade e seus produtos, materiais e intersubjetivos, inclusive o conhecimento e autoridade, e seus instrumentos de coerção (CURIEL, 2020, p. 127).

Somando-se a esse debate, Maldonado-Torres trata da *colonialidade do ser*. Segundo este autor, as relações coloniais de poder deixam marcas profundas não só nas áreas da autoridade, da sexualidade, do conhecimento e da economia, mas também na compreensão geral do ser. Para ele,

A invisibilidade e a desumanização são as principais expressões da colonialidade do ser (...) se concretiza na aparição de sujeitos limiares, que marcam, por assim dizer, o limite do ser, isto é, o ponto de desumanização. A colonialidade do ser produz a diferença colonial ontológica, ao aplicar uma série de características existenciais fundamentais e de realidades simbólicas (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 151).

Para o geógrafo Carlos Walter Porto-Gonçalves,

Por ser a Amazônia uma região situada numa posição periférica no interior de países periféricos no sistema mundo capitalista moderno-colonial, lhes escapa até mesmo o poder de falar sobre si mesma. Sendo assim, prevalecem visões sobre a Amazônia, e não visões da Amazônia. E, mesmo quando se fala de visões da Amazônia, não são

as visões dos Amazônias – principalmente de seus povos/etnias/nacionalidades e grupos/classes sociais em situação de subalternização/opressão/exploração – que nos são oferecidas (PORTO-GONÇALVES, 2018, p. 26).

Diante do exposto, passamos a questionar: seria nesses lugares habitados por mulheres e homens não hegemônicos/subalternizados onde o paradigma dominante encontra as maiores resistências para se implementar? Seria nesses espaços afastados dos centros, nas fronteiras, do capital que deverão ser mais perceptíveis as incoerências das formas de dominação?

Para alguns pensadores como Boaventura de Sousa Santos (2020), a resposta seria sim, a emergência do novo paradigma nestes territórios de fronteira, deverá ocorrer nas suas margens. O que melhor caracteriza o nosso tempo é a diversidade de experiências de fronteira, a aceleração dos processos sociais, políticos e culturais que erigem e derrubam fronteiras, a valorização epistemológica do viver e pensar fronteiriços e os modos de resistência contra fronteiras consideradas arbitrárias ou injustas.

A socióloga e pesquisadora dos movimentos de resistência no Brasil, Rejane Medeiros, ressalta em sua tese que,

A história das lutas e resistências sociais no Brasil é marcada por revoltas populares. Por isso, recuperar essa história é um desafio, uma vez que os registros são escassos e fragmentados. Entretanto, resgatar as lutas ocorridas no campo, na perspectiva camponesa é buscar compreender seus próprios caminhos e de que maneira interferiram na dinâmica da sociedade (REJANE MEDEIROS, 2017, p. 35)

Ante o exposto, a história contemporânea da fronteira no Brasil, é uma história das lutas sociais⁴⁸ e étnicas de sujeitos e sujeitas⁴⁹ que se reinventam no movimento das contradições a partir de suas sociabilidades, modos de diferenciação social no contexto espaço-temporal, portanto a história das fronteiras é uma história de disputas de narrativas e projetos – de vida ou de acumulação.

Destaca-se como marco conflitivo – dentre outros – no final da década de 1960 início dos anos 1970, o movimento que ficou conhecido como Guerrilha do Araguaia, vinculada ao Partido Comunista do Brasil – PCdoB, passou a se instalar no vale do rio Araguaia entre os estados do Pará e Tocantins, com o intuito de organizar uma resistência armada contra a ditadura militar e que, teve fim em 1975 pelas ações da chamada “operação limpeza”.

⁴⁸ “Pode-se dizer que existam três tipos de lutas: contra as formas de dominação (étnica, social e religiosa); contra as formas de exploração que separam o indivíduo daquilo que eles produzem; o contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão)” Foucault (1995, p. 235)

⁴⁹ “Há dois significados para a palavra sujeito: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso a sua própria identidade por uma consciência e autoconhecimento” Foucault (1995, p. 235)

Segundo Almeida (2006, p. 45) “destinada a apagar qualquer vestígio que indicasse qualquer existência de uma guerrilha no local”, a guerrilha ocorreu no norte do estado do Tocantins [na época Goiás] no oeste do Maranhão e sul do Pará.

Neste movimento, as mulheres tiveram atuação fundamental, lutaram bravamente ao lado dos homens. Eram mulheres inspiradas por experiências comunistas no mundo inteiro. Elas participaram do movimento estudantil, de partidos políticos, sindicatos e organizações clandestinas, desafiando o papel de passividade e domesticidade que a sociedade da época lhes atribuía e enfrentando o machismo espalhado em toda sociedade. No livro *Direito à memória e à verdade: Luta, substantivo Feminino*, Merlino e Ojeda (2010), listam o nome das mulheres que estiveram na Guerrilha do Araguaia, muitas delas continuam desaparecidas,

Maria Lúcia Petit da Silva (1950-1972) Helenira Resende de Souza Nazareth (1944-1972) Lúcia Maria de Souza (1944-1973) Jana Moroni Barroso (1948-1974) Maria Célia Corrêa (1945-1974) Dinaelza Santana Coqueiro (1949-1974) Luiza Augusta Garlippe (1941-1974) Áurea Eliza Pereira (1950-1974) Dinalva Oliveira Teixeira (1945-1974) Suely Yumiko Kanayama (1948-1974) Telma Regina Cordeiro Corrêa (1947-1974) Walquíria Afonso Costa (1947-1974). (MERLINO; OJEDA, 2010, p. 107-142).

Essas militantes, não só na guerrilha, mas também nos partidos clandestinos, eram consideradas duplamente transgressoras. Primeiro, por desafiarem a ordem estabelecida, na tentativa de derrubar o regime militar, em segundo lugar, por contrariarem o papel de mães, esposas e donas de casa que a ditadura e a sociedade patriarcal reservavam para elas. Na página Memórias da Ditadura⁵⁰ (2020) é possível acessar relatos e memórias desses tempos e das sujeitas e sujeitos vítimas e combatentes; sobre as mulheres a página ressalta que,

Rompiam, com estereótipos do que é ser mulher, ocupando o espaço público, a política, e até a luta armada. Por isso mesmo, quando eram capturadas pelo regime, as forças repressoras tentavam recolocá-las em seu “devido lugar”. Eram chamadas de “vagabundas” e “prostitutas” e eram obrigadas a ficar nuas em frente aos agentes da ditadura, sempre do sexo masculino (MEMÓRIAS DA DITADURA, 2020).

Às mulheres da Guerrilha do Araguaia foram reservadas as formas mais violentas, como quem deixa escrito na história a punição para a dupla ação transgressora, a primeira a luta e as demais relacionadas ao gênero. Durante e depois da guerrilha, as políticas implantadas, na Amazônia, pelo regime militar, geraram grandes conflitos fundiários. A substituição da borracha pela pecuária levou à especulação fundiária e ao desmatamento de

⁵⁰ Disponível em: <http://memoriasdaditadura.org.br/indigenas/>. Acesso em: 09 jul. 2020.

grandes extensões de terras. Na década de 1970/80, destacamos a luta dos seringueiros no estado do Acre relatada e publicada no Memorial Chico Mendes, que registra dentre eles o assassinato do sindicalista e líder seringueiro Francisco Mendes Alves Filho, o Chico Mendes (1944/1988). Nessa jornada, muitas mulheres estavam presentes, cujos nomes foram silenciados. Segundo Almeida (2015)

A mulher seringueira também se fez presente em ocasiões especiais, inclusive em lutas armadas de enfrentamento. Um exemplo disso é a situação conhecida como *empate*. Seus familiares vieram para a região mediante um contrato de trabalho assinado pelo governo federal, contudo, foram deixados à mercê do tempo, esquecidos (ALMEIDA, 2015, p. 486).

Sobre os atos chamados pelos seringueiros e pelas seringueiras de *empate*, em entrevista a Edilson Martins (1998), que posteriormente se transformou em partes do livro *Chico Mendes: um povo da floresta*, Chico Mendes descreve:

É uma forma de luta que nós encontramos para impedir o desmatamento. É uma forma pacífica de resistência. No início, não soubemos agir. Começavam os desmatamentos e nós ingenuamente, íamos à justiça (...) não adiantava nada. No empate a comunidade se organiza em mutirão, sob a liderança do sindicato, e se dirige à área que está desmatada pelos pecuaristas. A gente se coloca diante dos peões e jagunços com nossas famílias- mulheres, crianças e velhos – e pedimos para ele não desmatarem e se retirar do local (MENDES, 1986 *apud* MARTINS, 1998, p. 24).

Os empates eram como atos espontâneos, mas muito bem pensados pelos seringueiros e seringueiras, que depois se tornou estratégia de muitos outros grupos em processos de lutar pelo território e deu origem a alguns movimentos socioambientais da Amazônia.

É também na década de 1970, que a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, cria a Comissão Pastoral da Terra – CPT⁵¹. Crítica aos modelos desenvolvimentistas segundo ela, geradores de trabalhadores e trabalhadoras explorados em seu trabalho, submetidos a condições análogas ao trabalho escravo e expulsos das terras que ocupavam. As mulheres tiveram e continuam tendo lugar fundamental na CPT, o que pretendemos citar a partir da Amazônia Maranhense nos capítulos seguintes.

Do campo para as florestas, homens, dentre eles destacamos Ailton Krenak e Raoni Metuktire⁵² e mulheres indígenas que estão à frente das lutas em defesa dos povos e

⁵¹ Fundada em plena ditadura militar, durante o Encontro de Bispos e Prelados da Amazônia, em 1975, a CPT é criada como resposta à situação vivida pelos trabalhadores rurais, posseiros e peões, sobretudo na Amazônia, no período de grande atuação da igreja católica no Brasil e na América Latina.

⁵² No contexto indígena destaque para Ailton Krenak escritor e ambientalista. Lutou pelos direitos indígenas,

territórios. No ano de 1989, em Altamira no Estado do Pará, na ocasião da audiência pública para discutir a construção da Usina Hidroelétrica de Belo Monte, localizada no Rio Xingu, a indígena Tuíra Kayapó enfrentou diretamente o presidente da empresa responsável pela construção da hidroelétrica, ao verbalizar a palavra de ordem Kayapó “Tenotã-mõ”⁵³, Tuíra Kayapó tornou-se referência na defesa dos direitos de seu povo frente à construção de hidroelétricas.

Em entrevista concedida em 16 de janeiro de 2020, à Organização Não Governamental Amazônia Real (2020)⁵⁴ Tuíra Kayapó, ressalta “eu só queria mostrar a ele o que é opressão. Estava lá e só ouvia aquele homem branco insistindo em uma fala para construir a hidrelétrica”. Na oportunidade do Encontro dos Povos Mebengokrê e lideranças indígenas do Brasil realizado em janeiro de 2020, na aldeia Piaráçu da Terra Indígena Capoto Jarina no Estado do Mato Grosso, Tuíra integrou a mesa de debate das mulheres indígenas, e destacou “enquanto mulheres lideranças e guerreiras, geradoras e protetoras da vida, iremos nos posicionar e lutar contra as questões e as violações que afrontam nossos corpos e nossos territórios”.

As mulheres sempre estiveram presentes nos movimentos de contestação e mobilizações ao longo da história. No período da Ditadura Militar não foi diferente. Elas resistiram de muitas formas: se organizaram em clubes de mães, associações, comunidades eclesiais de base, em movimentos contra o custo de vida e por creches. Desafiando o papel feminino tradicional que lhes fora imposto, participaram do movimento estudantil, partidos, sindicatos. Também pegaram em armas, na tentativa de derrubar o regime militar e foram duramente reprimidas.

Nas décadas de 1980/1990, o Brasil sente os efeitos da globalização neoliberal na economia, com a intensificação dos processos de privatizações e a abertura para a entrada de capital externo, período que marca a divisão do sistema mundo em países do

ficou conhecido pelo discurso-performance na Assembleia Constituinte de 1987. Atuante até os dias atuais 2019. Disponível em: <https://vitruvius.com.br/index.php/revistas/read/entrevista/21.083/7825?page=3>. e Cacique Raoni Metuktire uma das mais importantes lideranças indígenas do Brasil! Sua trajetória de luta pelo seu e outros povos é antiga: em 1971, liderou a resistência contra a BR-080 (conhecida hoje como a MT-322) e, desde sempre, esteve à frente das lutas pela demarcação da TI Capoto Jarina. Raoni é exemplo de luta para o seu e outros povos! Em janeiro 2020, cerca de 600 lideranças atenderam ao chamado do cacique e uniram suas vozes no histórico Encontro dos Povos Mebêngôkre, em defesa da terra e dos direitos indígenas. “Não vou desistir, vou continuar até quando o meu corpo resistir,” disse durante o Encontro dos Povos Mebêngokrê. “Enquanto o indígena tiver ameaçado, eu vou pedir a paz”. Disponível em: <https://isa.to/2sPXR2w>. Acesso em 01 de abril de 2021

⁵³ “o que segue à frente, o que começa” (FILHO, 2005)

⁵⁴ Entrevista intitulada, “O governo não irá nos dividir”, diz líder Tuíra Kayapó. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/o-governo-nao-ira-nos-dividir-diz-lider-tuira-kayapo/>. Acesso em 31 jul. 2020.

norte/desenvolvidos e os países do sul/subdesenvolvidos, mais uma fase de dominação e dependência no fluir do curso desenvolvimentista. Nesse contexto, vimos emergir nas Amazônias a espacialidade do capital globalizado sobre seus territórios – o latifúndio muda sua forma, inserindo no contexto as grandes corporações e os megaempreendimentos, período em que o agronegócio, herdeiro do modelo agroexportador tornou-se, por conseguinte, a um só tempo, a força política e o motor econômico que vai impor uma transformação geoeconômica e uma agenda geopolítica no espaço rural brasileiro,

Destacam-se a produção de grãos – soja, milho e arroz –, madeira e pecuária, todas essas mercadorias destinadas, em seu maior volume, ao mercado nacional e internacional, sobretudo a soja e a pecuária. Esses produtos modificam a geografia econômica da Amazônia, pois, cristalizam as múltiplas escalas geográficas do fenômeno da globalização, fragmentando o espaço regional (COSTA SILVA, 2015, p. 28).

Se anteriormente a Amazônia apresentava-se como espaço regional tendo no Estado seu agente territorial mais significativo, na atual fase de produção de commodities agrícolas, minerais e do agronegócio, as empresas multinacionais e transnacionais associam-se ao estado no intento de transformar partes da Amazônia em território corporativo, com a racionalidade e organização do capital, a *fronteira espacial*.

Período de crescente expansão da produção de *commodities* agrícola como soja, milho e algodão. Destaca-se ainda a expansão da pecuária e do monocultivo de eucalipto, este último converteu-se de possível produtor de celulose a produtor de carvão, destinado a abastecer os fornos do Polo Siderúrgico com cinco usinas instaladas na cidade de Açailândia/MA, de um total de quatorze usinas siderúrgicas onde acontece o processamento do minério de ferro pertencente à empresa Vale⁵⁵. As demais usinas estão na cidade de Marabá no sudoeste do Estado do Pará. Bem como a construção da Estrada de Ferro Carajás (EFC), também sob a responsabilidade da Companhia Vale do Rio Doce (CVRD).

Na Amazônia maranhense tais projetos ganharam destaque com a implantação da Indústria de Celulose e Papel CELMAR S. A⁵⁶, cujos argumentos propagados na época

⁵⁵ Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) foi criada pelo presidente Getúlio Vargas, por meio do Decreto-Lei nº 4.352, em 1º de junho de 1942, com prazo de duração de 50 anos. Privatizada em 6 de maio de 1997. Fundação Vale do Rio Doce de Habitação e Desenvolvimento Social torna-se, em 1998, apenas Fundação Vale do Rio Doce (FVRD). Disponível em: <http://www.vale.com/brasil/PT/aboutvale/Paginas/default.aspx>. Acesso em: 10 de abril de 2021.

⁵⁶ Empresa fundada em 1992 pelo grupo Risipar em consórcio com a Vale do Rio Doce e Nisso Iwai Corporation. No final da década de 1990 a empresa passou a chamar-se apenas CELMAR, a partir de 2003, seu nome mudou para Ferro Gusa Carajás S.A e, em 2008, a empresa foi vendida para a empresa Suzano Papel e Celulose (SANTOS, 2009, p. 136)

seriam os de construir uma grande indústria de produção de celulose que garantisse emprego e renda para a região em expansão. Segundo Santos (2009) a empresa CELMAR é o contato mais direto entre o Projeto Grande Carajás e a região de Imperatriz. Tal projeto abarcou em si diversos subprojetos que foram além da extração do minério dos quais o autor destaca o Projeto florestal cujo propósito principal seria instalar fábricas de celulose na região. Para tanto, o plantio de pinheiro e eucalipto em larga escala, foi estimulado, atingindo quantidades superiores a 500 mil hectares de reflorestamento. A partir da criação dos Polos florestais em 1989, também surgem os Polos Guseiros, madeireiro e agropecuário, com destaque para grandes plantações de eucalipto⁵⁷ na região. De produção de eucalipto, à produção de grãos a região foi tomando formas de um lugar que atende todas as demandas do capital.

Atualmente o estado do Maranhão, encontra-se como o terceiro na região amazônica em produção de grãos, soja. E, a Amazônia maranhense manteve o perfil dos demais estados amazônicos. Para Sardinha e Lopes (2018, p. 8), “Em 2015, a região da Amazônia pertencente ao Maranhão exportou cerca de 97,38% da sua produção total de soja” o destino dos grãos foram principalmente países asiáticos e europeus.

De modo geral, os grandes projetos representam uma lógica de pensar moderno-colonial que, segundo Malheiro e Cruz (2019), para a realização de seus processos de territorialização, precisam excluir de sua racionalidade outras territorialidades. Isso corresponde a uma ideia de des-envolvimento, como crescimento econômico, fundamentada numa visão predatória quanto ao uso de recursos naturais e também racista, em relação às diferentes lógicas de agir e de se relacionar com a natureza.

Na medida em que aumenta a demanda externa por produtos do agronegócio brasileiro, aumentam também as áreas cultivadas para expansão da produção. Isso tende a pressionar o achatamento e a expulsão de comunidades extrativistas, indígenas, tradicionais de seus territórios de vida. Assim, juntamente com simbologia da modernidade e da produtividade, o agronegócio intensifica a concentração fundiária, o desmatamento, os usos de defensivos agrícolas tóxicos e sementes transgênicas, assumindo também um caráter político, passando a ser entendido, pelos povos do campo, como inimigo a ser combatido,

⁵⁷ Por trás das grandes extensões de plantio de monoculturas, a cadeia produtiva mundial do agronegócio é dominada por somente 87 corporações sediadas em 30 países, segundo informações contidas no jornal Brasil de Fato (PINA, 2018). Ainda conforme a publicação, a importação e exportação dos commodities agrícolas são controladas pelo “(...) grupo ABCD, formado pelas empresas estadunidenses Archer Daniels Midland (ADM), Bunge, Cargill e pela multinacional com sede na Holanda, Louis Dreyfus Company. Hoje, elas representam 70% do mercado mundial de commodities agrícolas” (PINA, 2018, s. p.).

condição própria da situação de fronteiras da *economia mundi*, nos termos de Bertha Becker (2015b).

Neste movimento, a *colonialidade do poder* continua a sendo exercida ao menor sinal de transgressão e resistência, amparados por um poder ideológico e midiático na disputa de narrativas e projetos. Para Comissão Pastoral da Terra (2018),

As classes dominantes no Brasil, tomando uma história de longa duração, sempre ativaram soluções de manutenção de privilégios diante de crises, o rentismo é só a face econômica do deslocamento espacial do capitalismo pela violência e genocídio de povos e comunidades tradicionais e pela devastação da natureza; do uso indiscriminado do trabalho escravo, fomos o último país a abolir a escravidão nas Américas; do desprezo e apagamento dos saberes dos povos; e do patriarcalismo como regra de conduta. Os tempos-espacos da violência étnica, do ecocídio, da escravidão/racismo, do epistemicídio e do patriarcado, que nos habitam há mais de 500 anos, ganharam vazão nas escolhas de desenvolver nosso subdesenvolvimento pela expansão das commodities e elevação exponencial da renda financeira, pois que essa escolha econômica é, também, societária, baseada na difusão violenta de um modo de vida absolutamente refratário às diferenças e à justiça social (CPT, 2018, p. 26).

Nessas relações de poder, dominação e expropriação que no Brasil e nas Amazônia são históricos, mulheres e homens tidos como quase *não humanos*, seguem em resistência aos padrões de colonialidade do poder, do ser e do gênero. Neste sentido, os povos indígenas têm apontado suas flechas vocais e definido variadas estratégias nas *diversas fronteiras*. Olhando para as *mulheres indígenas* vimos que elas assumem o protagonismo das ações visíveis e não visibilizadas nos diversos espaços – público e não público. As palavras de Tsitsina Xavante (informação verbal)⁵⁸ cortam os tempos rumo à prática decolonial, rompendo barreiras e forjando passagem com a voz firme a dizer,

Nosso espaço de direito é o nosso território. A colonização sempre tentou fazer um processo de apagamento de nossa identidade. O primeiro filho ou filha desse país chamado Brasil provavelmente foi filho de uma mulher indígena que foi violada. Tristemente, sua avó, sua bisavó foram pegas como animal, sendo ela mulher indígena. No sangue de muitos brasileiros é ocultada a verdadeira história, a violência e as violações que passamos até hoje simplesmente por ser mulher. Vamos tornar visível a diversidade dos saberes dos povos e das mulheres indígenas no Brasil. (TSITSINA XAVANTE, ACAMPAMENTO TERRA LIVRE, 2020, informação verbal).

Na Amazônia Maranhense as mulheres indígenas têm se organizado em espaços coletivos para discutir sobre temas como a expansão do hidroagronegócio sobre seus

⁵⁸ Exposição em mesa temática na oportunidade do painel *Mulheres indígenas* realizado durante o Acampamento Terra Livre. Maio de 2020. Disponível em: <http://apib.info/atl-ao-vivo/>.

territórios, bem como sobre o enfrentamento às violências contra as mulheres, às questões como saúde da mulher indígena, usos tradicionais de plantas, educação indígena, ações de proteção territorial sobretudo de enfrentamento à invasão de madeireiros realizadas por mulheres indígenas. Além de sistemas de restauração ambiental com replantio das florestas devastadas, planos de preservação da floresta a partir da preservação de nascentes, dos animais e a geração de renda a partir do uso sustentável de recursos naturais. Fabiana Guajajara nos fala em entrevista (2021) que “as mulheres sempre tiveram um papel fundamental dentro da comunidade e nas tomadas de decisão”⁵⁹, elas assumem lugares de cacicas, pajés, parteiras, benzedeiras, raizeiras, professoras, advogadas, enfermeiras, médicas, artistas, e muitas assumem lugares políticos como articuladoras.

Como quem está sempre prenhe, a Amazônia brasileira é mãe de sujeitas femininas que abrigam nos corpos múltiplas condições de subalternidade e que negam a colonialidade do poder, do ser, do sentir, do gênero e da propriedade da terra cotidianamente. Mulheres cujas relações com a natureza, a terra, estão amparadas em lógicas, princípios e valores distintos às lógicas do agronegócio. Mas, esta mesma mãe, recebe grupos e projetos que estão ancorados nos discursos de *des-envolvimento*, progresso e modernização.

Tais projetos remodelam as paisagens, os lugares e as territorialidades. Tomamos território como espaço de governança e de vida, conforme aborda Bernardo Mançano (2007):

O território como espaço de governança é utilizado como forma de ocultar os diversos territórios e garantir a manutenção da subalternidade entre relações e territórios dominantes e dominados. O território compreendido pela diferencialidade pode ser utilizado para a compreensão das diversidades e das conflitualidades das disputas territoriais. Outra compreensão é a que estamos propondo sobre a tipologia de territórios. Partimos do território como espaço de governança, mas reconhecemos os outros tipos de territórios fixos e fluxos, material e imaterial, formados pelas diferentes relações sociais e classes sociais (MANÇANO, 2007, p. 12).

Nos territórios amazônicos, a questão da governança, ou seja, as disputas de narrativas sobre quem pode definir sobre territórios de vida e limites de determinados territórios tem sido crucial para a manutenção dos modos de viver mais tradicionais, uma vez que território para os povos originário é lugar de sagrado de viver. O autor se refere então a outros territórios como espaço de vida que pode ser comunitária ou individual, contém relações capitalistas e não capitalistas é, portanto, lugar que produz conflitualidades permanentes.

Entre territórios e em fronteiras, em fronteiras e territorialidades, num embate que envolve governança, projetos de viver, projetos econômicos capitalistas, estão grupos de

⁵⁹ Entrevista concedida por Fabiana Guajajara, em 03/11/2020 em Amarante do Maranhão

mulheres e homens cujas visões e versões acerca da temática carecem ser sistematizadas. Nesse movimento, ao tratar sobre as questões de fronteiras amazônicas ouvimos Gilvânia Ferreira (2020), segundo ela “a fronteira é esse limite entre eu e o outro, mas aqui na Amazônia o outro é o agronegócio, que destrói a terra e a vida, nós defendemos a vida como elemento central”⁶⁰, uma fala que evidencia as conflitualidades e a versão do sociólogo José de Sousa Martins acerca das fronteiras amazônicas, a fronteira em Martins (2018) é território da morte e lugar de renascimento. Para Eunice Costa (2020) o “território é essencial para a sobrevivência e a construção da identidade coletiva das quebradeiras de coco e dos povos do cerrado amazônico”⁶¹. Para Becker (2015b, p. 486), a fronteira pode ser o “lugar em que o simbolismo de grandeza e de futuro da nação se expressa”. Para Fabiana Guajajara (2021), “território, é nossa mãe natureza, nossa vida. É dela que vem nosso sustento, ela nos dá tudo, tudo vem dela e volta para ela”⁶². Em Boaventura, (2019) fronteira é lugar de “resistência, trincheiras, barricadas”.

A partir de pontos de vista de autores e autoras brasileiros e latino americanos/americanas observamos as Amazônias enquanto fronteiras geográfica e social engendradas para atender a diferentes projetos de desenvolvimento e des-envolvimento. Como também é vista como lugar de pertencimento, de viver, se (re)inventar, e r-existir. São versões e visões que se complementam na multiplicidade e na diversidade de saberes e processos. Para Malheiro e Cruz (2019), o território agrega uma espessura, uma densidade, pois traz os conteúdos históricos e existenciais desses grupos, uma vez que é suporte material da cultura, da memória, da ancestralidade e dos saberes acumulados ao longo do tempo.

É importante reforçar que as Amazônias brasileiras, dentre elas a Amazônia Maranhense, mostra-se como lugar privilegiado de nossa reflexão por ser o chão de nossa realidade, como descreve Sousa Santos (2008, p. 33), o *lugar de enunciação* “são todos os lugares onde o saber é convocado a converter-se em experiência transformadora”, lugares de múltiplas definições, de múltiplos sentidos que se expressam de acordo com a intencionalidade dos grupos, instituições e sujeitos que nela habitam,

A fronteira ou o entrelugar como espaço que romper com os binarismos, isto é, onde percebe os limites das ideias que pressupõem essências pré-estabelecidas e fixas. Na perspectiva decolonial, as fronteiras não são somente este espaço onde as diferenças são reinventadas, são também lócus enunciativos de onde são formulados

⁶⁰ Entrevista concedida por Gilvânia Ferreira, em 19/10/2020 via mensagem por aplicativo de internet WhatsApp

⁶¹ Entrevista concedida por Eunice Costa, em 27/09/2020 via mensagem por aplicativo de internet WhatsApp

⁶² Entrevista concedida por Fabiana Guajajara, em 05/11/2020 via mensagem por aplicativo de internet WhatsApp

conhecimentos a partir das perceptivas cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos (BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL, 2016, p. 19).

A partir de tais compreensões, nosso passo seguinte será mirar mais adentro, para as fronteiras da Amazônia Maranhense, particularmente, para a região de Imperatriz, conhecida como polo de desenvolvimento no final da década de 50, margeada pelo rio Tocantins que define as fronteiras físicas e geográficas entre os estados do Maranhão, Tocantins e Pará. Vizinha das cidades de Cidelândia – 71km e Amarante do Maranhão - 110km. Nas páginas seguintes trataremos deste lugar de muitos lugares e povos. Área de transição entre biomas, e de disputas entre os agentes do capital e seu complexo e da agricultura familiar tradicional extrativista, indígena.

CAPÍTULO II

AMAZÔNIA MARANHENSE: TERRA, TERRITÓRIO E MULHERES

2.1 Amazônia Maranhense: localização e contextualização

O Estado do Maranhão⁶³ localizado na fronteira entre as regiões norte e nordeste do Brasil, faz limite com três estados brasileiros: Piauí (leste), Tocantins (sul e sudoeste) e Pará (oeste), e ao norte com o oceano Atlântico. Possui 217 municípios, distribuídos em cinco mesorregiões geográficas⁶⁴. Conforme Spinelli-Araújo (2016, p. 9), o território maranhense é composto pelos biomas Amazônia (34,78%), Cerrado (64,09%) e Caatinga (1,13%). Segundo dados da Superintendência Estadual do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA⁶⁵ (2017), possui 1.028 assentamentos da Reforma Agrária, totalizando 132.301 famílias assentadas.

No Estado do Maranhão são, aproximadamente, 36 mil indígenas (IBGE, 2010), pertencentes a sete grupos étnicos diferentes. Estes, se classificam em dois troncos linguísticos: Tupi-Guarani e Macrojê. A língua Guajajara pertence à família tupi-guarani. Para o Instituto Sócio Ambiental – ISA (2020), os Guajajara são um dos povos indígenas mais numerosos do Brasil. Estão territorializados em dezessete Terras Indígenas⁶⁶, na margem oriental da Amazônia, todas situadas no Estado do Maranhão, dentre elas a T.I Arariboia no

⁶³ Área total 329.642,182 km², população total 7.075,181 Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/busca.html?searchword=maranhao>. Acesso em: 18.07.2020.

⁶⁴ A composição das Mesorregiões Geográficas é: Norte Maranhense – composta por 60 municípios, agrupados em seis microrregiões. Sul Maranhense - composta por 19 municípios, agrupados em três microrregiões. Leste Maranhense - composta por 44 municípios, agrupados em seis microrregiões. Oeste Maranhense - composta por 52 municípios, agrupados em três microrregiões: Gurupi; Imperatriz; e Pindaré; Centro Maranhense - composta por 42 municípios, agrupados em três microrregiões (STELLA, 2011, p. 12).

⁶⁵ O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) é uma autarquia federal, cuja missão prioritária é executar a reforma agrária e realizar o ordenamento fundiário nacional. Criado pelo Decreto nº 1.110, de 9 de julho de 1970, atualmente o instituto está implantado em todo o território nacional, por meio de 29 superintendências regionais e 49 unidades avançadas. Parcerias com estados e municípios também viabilizam a oferta dos serviços da autarquia. Disponível em: <https://www.gov.br/incra/pt-br/aceso-a-informacao/institucional/o-incra>. Acesso: 20 de janeiro de 2021

⁶⁶ As principais Terras Indígenas do estado são: T.I Alto Turiaçu a maior do Maranhão e está localizada no noroeste do Estado na altura do município de Centro do Guilherme Regularizada e homologada pelo Decreto n. 88.002 de 1982. Ela faz fronteira com a Reserva biológica do Gurupi e com a Terra Indígena (TI) Alto Rio Guamá (PA), ao norte, e com a TI Awá, ao sul. Além dessas, no Maranhão estão situadas ainda a T.I Carú localizada entre os municípios de Alto Alegre do Pindaré e Bom Jardim, T.I Awá localizada entre os municípios de Centro Novo do Maranhão, Governador Newton Belo, São João do Carú e Zé Doca, T.I Krikati localizada entre os municípios de Montes Altos, Sítio Novo e Amarante do Maranhão, T.I Cana Brava no município de Jenipapo dos Vieiras, T.I Kanela municípios de Barra do Corda e Fernando Falcão, T.I Bacurizinho no município de Grajaú e T.I Porquinhos entre os município de Barra do Corda, Fenando Falcão e Grajaú, T.I Governador, T.I Geralda/Toco Preto; T.I Lagoa Cumprida; T.I Rio Pindaré; T.I Rodeador; T.I Vila Real (BONIFACIO; OLIVEIRA, 2011, p. 39).

município de Amarante do Maranhão, onde 83% ou uma área equivalente a 743.821,70km², está localizada neste município, e o restante localizado em áreas dos municípios de Arame, Bom Jesus das Selvas, Buriticupu, Grajaú e Santa Luzia. Segundo dados do Instituto Socioambiental (2020), vivem neste território cerca de “5.317 pessoas”. A história de contato destes povos foi marcada tanto por aproximações com os não indígenas como por submissões e resistências. Destaca-se também a presença de grupos indígenas em situação de isolamento ou sem contato com não indígenas, nas Terras indígenas Awá, território em processo de demarcação.

A Amazônia legal maranhense representa 79,3% do território do Estado (IBGE, 2019)⁶⁷, área de 261.350,785 km², nela estão localizados 181 dos 217 municípios, dos quais 21 foram parcialmente integrados. Predominam os biomas Amazônia (34,29%), e Cerrado (45,29%); fora da Amazônia legal maranhense encontra-se (0,49%) do bioma Amazônia, 18,80% (cerrado) e 1,13 (caatinga). Na região estão 808 assentamentos federais da reforma agrária⁶⁸, totalizando 112.269 famílias assentadas, segundo dados da Superintendência Estadual do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA (2017).

No contexto das terras públicas regularmente arrecadadas e incorporadas ao patrimônio público estadual, geridas pelo Instituto de Colonização e Terras do Maranhão – ITERMA⁶⁹ (2021), no estado do Maranhão existem atualmente 288 Projetos de Assentamentos Estaduais – PE’s, totalizando 40.828 famílias assentadas, até o ano de 2015. Ou seja, não houve destinação de áreas ou regularização fundiária para esse fim desde o ano de 2015, o que a nosso modo de interpretar, remete a uma paralisação dos processos de acesso à terra por parte dos grupos de trabalhadores e trabalhadoras rurais. Além das terras indígenas, dos assentamentos rurais federais e estaduais, das comunidades quilombolas, no contexto do campo e das florestas, o Estado do Maranhão é composto por outros coletivos, grupos sociais comunidades tradicionais, dentre elas as quebradeiras de coco babaçu que tem na extração do

⁶⁷ Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/geociencias/organizacao-do-territorio/estrutura-territorial/15819-amazonia-legal.html?=&t=o-que-e>. Acesso em: 18.07.2020.

⁶⁸ Segundo Leite (2012), a expressão assentamento foi criada na esteira dos processos de assentamentos urbanos. Parece datar de meados dos anos 1960 sobretudo como referência em relatórios de programas agrários designando transferência e a alocação de determinado grupo de famílias de trabalhadores sem-terra em algum imóvel rural específico, visando a construção de uma nova realidade produtiva (...) o Estado brasileiro define o projeto de assentamento como: um conjunto de ações planejadas e desenvolvidas em áreas destinadas à reforma agrária. (LEITE, 2012, p.109)

⁶⁹ Em conformidade com a Lei 5.315/91, o ITERMA é o órgão que promove a destinação das áreas, cria projetos estaduais de assentamentos e outorga títulos de propriedade individuais para ocupantes de imóveis públicos que estejam exercendo efetivamente a função social. Ao ITERMA também compete a regularização dos territórios quilombolas Atualmente o Estado do Maranhão apresenta 816 comunidades quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares. Disponível em: <http://www.iterma.ma.gov.br/iterma-institucional/> Acesso em: 20 de março 2021.

coco e nos territórios de babaçuais uma fonte de renda e sobretudo um modo de viver.

A atividade extrativa do coco babaçu, no estado do Maranhão, sob o ponto de vista de sua oferta, sempre esteve associada à agricultura familiar e aos povos do campo e das florestas. A estimativa, de acordo com Almeida (1995), é de que no Estado, haja uma área de 4.722.812ha efetivamente ocupada e intensiva em mão-de-obra familiar. Dados do IBGE (1996), apontam que uma parcela significativa (60%) das 407.347 mulheres, estabelecidas na atividade agrícola e que não recebem remuneração, estão vinculadas à extração do babaçu.

Na atual regionalização territorial de Desenvolvimento do Estado do Maranhão, elaborada a partir da Secretaria de Estado de Programas Estratégicos – SEPE e do Instituto Maranhense de Estudos Socioeconômicos e Cartográficos – IMESC (MARANHÃO, 2020b), os municípios de Imperatriz⁷⁰, Amarante do Maranhão⁷¹ e Cidelândia⁷², fazem parte desta região.

Para além das dimensões geopolíticas, conforme Escobar (2005, p. 76), “o lugar é a localização de uma multiplicidade de formas de política cultural”, é dessa multiplicidade que a Amazônia Maranhense se constitui como lugar estratégico, propício à expansão e criação de fronteiras geográficas, econômicas e sociais a partir dos grupos que a habita. Para Almeida (2008):

Em outras palavras pode-se dizer que cada grupo constrói socialmente seu território de uma maneira própria, a partir de conflitos específicos em face de antagonistas diferenciados, e tal construção implica também numa relação diferenciada com os recursos hídricos e florestais (ALMEIDA, 2008, p. 72).

Para fins didáticos e para melhor visualização da localização regional, apresentamos o mapa que ilustra a descrição regional e os limites geográficas. A partir da observação do mapa, vê-se que os territórios indígenas extrapolam limites oficiais dos municípios, e os babaçuais adentram territorialidades múltiplas. Com isso, podemos pensar que todos os grupos e comunidades tradicionais que habitam esses lugares têm seus próprios modos de

⁷⁰ O município de Imperatriz localiza-se na região oeste do Estado do Maranhão. Área total de 1.368,988km², população de 258,682 habitantes (IBGE, 2019) Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/ma/imperatriz.html> Acesso em: 18.07.2020.

⁷¹ Amarante do Maranhão, localiza-se na região oeste do Estado do Maranhão. Área total 7.438,217km², população 41.435 habitantes (IBGE, 2019) Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/ma/amarantedomaranhao.html> Acesso em: 18.07.2020.

⁷² Cidelândia, localiza-se no oeste do Estado do Maranhão área total 1.464,034km², população de 14.697 habitantes. (IBGE, 2019) Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/ma/cidelandia.html> Acesso em: 18.07.2020. O município de Cidelândia fazia parte do município de Imperatriz, foi emancipado em 10 de novembro de 1994, pela Lei Estadual nº 6.142 de 10/11/1994 e instalado em 01 de janeiro de 1997. Fica a noroeste do estado, distante 70 Km de Imperatriz e a 20 km do rio Tocantins.

definir os limites territoriais e têm no babaçu uma fonte de renda e sustento, sejam elas e eles indígenas, quebradeiras de coco babaçu, comunidades tradicionais ou assentamentos rurais.

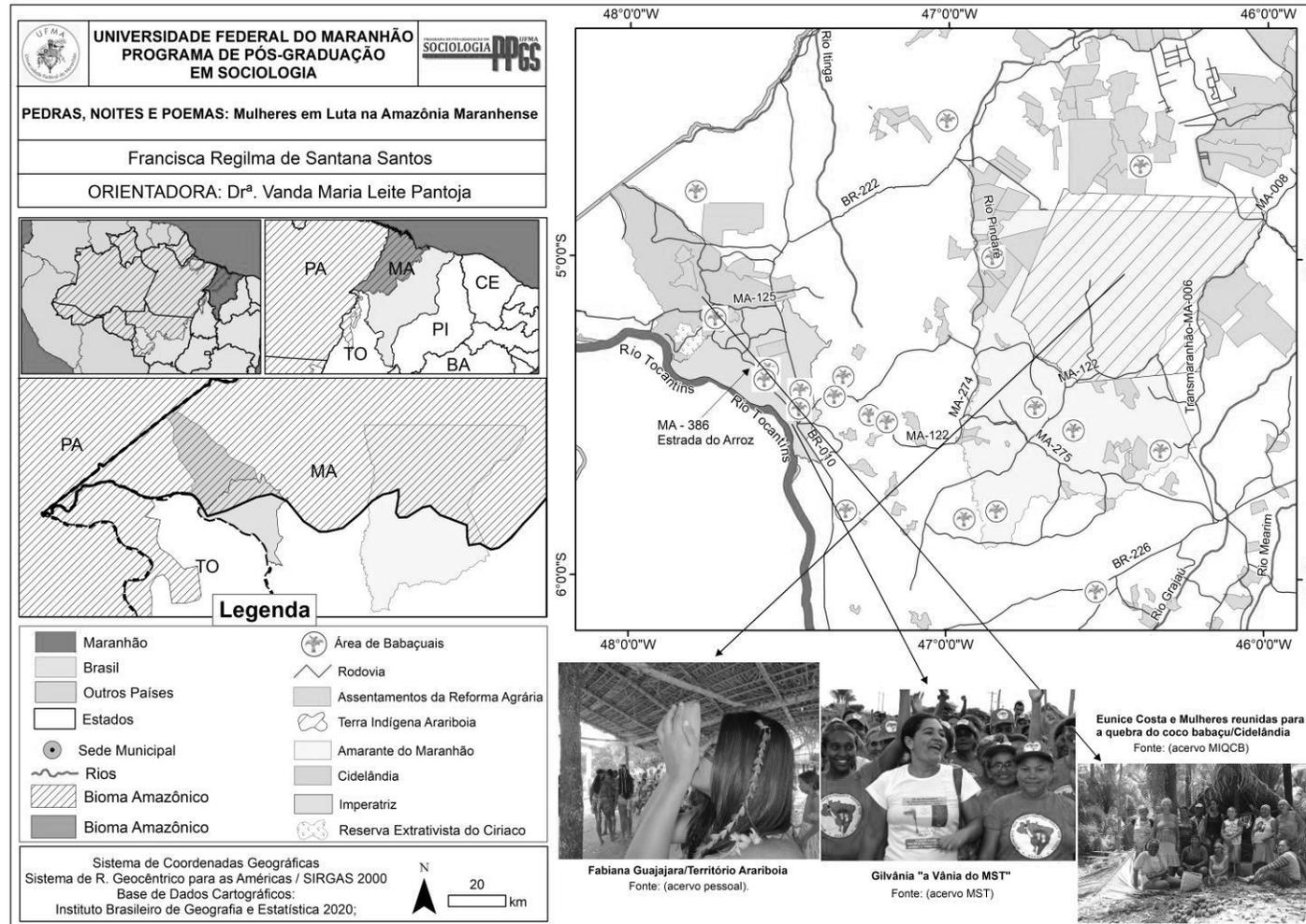


Figura 01: Mapa da Região da Pesquisa

Fonte: INCRA, FUNAI, NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DOS BABAÇUAIS (2020, adaptado).

No mapa, apresentamos as delimitações reconhecidas pelo Estado Brasileiro como Amazônia Legal e Amazônia Maranhense, bem como a visualização das fronteiras/limites entre os estados do Maranhão, Tocantins e Pará, a chamada região do Bico do Papagaio. Na delimitação do Estado do Maranhão, destacamos os municípios de Imperatriz, com a imagem de Gilvânia Ferreira, em atividade de mobilização com demais mulheres do assentamento Cipó Cortado, localizado no município de Amarante do Maranhão. O município de Amarante do Maranhão, a imagem de Fabiana Guajajara na oportunidade da *zemuishi ohaw*⁷³ no território Araribóia, e Eunice Costa juntamente com um coletivo de mulheres quebradeiras de coco babaçu, moradoras da cidade de Cidelândia reunidas para mais uma lida de quebra do coco babaçu.

À direita, as áreas em laranja indicam áreas de Assentamentos de Reforma Agrária Federal, atestados pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA. Sobreposta à delimitação geográfica do município de Amarante do Maranhão, está a Terra Indígena Araribóia habitada pelo povo Tentehar Awá. No município de Cidelândia avultamos a delimitação da Reserva extrativista do Ciriaco⁷⁴, território conquistado pelas quebradeiras de coco babaçu.

É desse território fronteiro que ecoam as vozes e fazeres das mulheres envolvidas na pesquisa. Em Martins (2018, p. 132), vimos que a história das fronteiras é ao mesmo tempo uma história de destruição, mas também de resistência, revolta e, sobretudo, de sonho e esperança. Partimos das histórias localizadas atualmente nos municípios de Imperatriz, na Terra Indígena Arariboia, em Amarante do Maranhão e o município de Cidelândia, que cujos coletivos e pautas transcendem os limites geográficos desses territórios, sendo as fronteiras Amazônias o lugar de suas experiências e enunciação. Mas toda história carrega em si memórias e, nesse sentido, adentramos no que estamos chamando de antecedentes, para melhor compreensão da atualidade regional e estadual.

2.1.1 Os antecedentes

Tratamos como antecedentes os processos de organização territorial do Brasil e do

⁷³A Festa do Mel um dos grandes rituais tradicionais realizada em setembro ou outubro, durante a estação seca. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guajajara>. Acesso em: 20 março de 2021.

⁷⁴Área 8.106,75 hectares. Criada pelo Dec. s/nº de 17 de junho de 2010. A população tradicional está organizada por meio da Associação dos Trabalhadores Agroextrativistas da Reserva Extrativista de Ciriaco - ATARECO. Disponível em: <https://www.icmbio.gov.br/portal/unidadesdeconservacao/biomas-brasileiros/amazonia/unidades-de-conservacao-amazonia/2017-resex-extrativista-de-ciriaco>. Acesso em: 26.07.2020.

Estado do Maranhão com forma de registrar eventos significativos e necessários para a compreensão dos tempos atuais.

Os processos de organização territorial do Brasil e do Estado do Maranhão têm seus passos iniciais datados de 1532, quando o então rei D. João II estabelece o sistema de capitanias hereditárias, todavia a concessão de terras não significava direitos ilimitados ou eternos aos donatários. Esse regime distribuiu 14 capitanias para 12 destinatários, das quais duas capitanias representavam o Maranhão. Esta forma de distribuição territorial do Brasil perdurou por 14 anos, segundo Trovão (2010) findaram por não ter correspondido aos interesses desejados, passando as terras da colônia ao domínio total da Coroa Portuguesa.

A organização territorial do que hoje é o estado do Maranhão foi protagonizada por inúmeros processos, muitos conflituos. O Instituto Maranhense de Estudos Socioeconômicos e Cartográficos - IMESC (2010) destaca a criação do Estado colonial luso-espanhol na América Latina⁷⁵, desmembrando do Estado do Brasil, compreendendo duas capitanias gerais e outras capitanias subalternas. Antes de 1621, o Maranhão já era concebido como *zona de fronteira*. Segundo Cardoso,

A conquista do Maranhão não foi uma simples operação militar para afastar ‘piratas’ da costa norte do Estado do Brasil, foi parte de um projeto hispano-luso de proteção e integração comercial na fronteira entre a América Portuguesa e as Índias castelhanas. A condição de fronteira dessa região é tema constante em todos os informes, crônicas e memórias da época, deixando claro a abrangência do tema. (CARDOSO, 2011, p. 333).

O Estado do Maranhão enquanto entidade autônoma, política e economicamente independente do Estado do Brasil foi extinto em 1652, para a criação de duas capitanias, São Luís e Grão-Pará, tendo como divisa o rio Gurupi, situação alterada, no ano de 1654, onde passa a se chamar estado do Maranhão e Grão-Pará. Em 1751, a sede da capital do Estado deixa de ser São Luís sendo transferida para Belém, o estado passou a designar-se Grão-Pará e Maranhão. No ano de 1815, houve a última mudança, o Maranhão, assim como os demais estados coloniais passaram à condição de províncias, subordinadas à corte estabelecida no Rio de Janeiro.

Embora a região litorânea maranhense tenha recebido interesse de europeus, desde o final do século XVI, a parte sul do Maranhão foi colonizada a partir do final do século XVIII. O povoamento do Maranhão concentrava-se na faixa litorânea e se estendia a poucos lugares, povoados às margens dos rios Mearim, Pindaré e Itapecuru. Para Franklin (2008, p. 19) “o

⁷⁵ Carta Régia de 1621, no reinado do Rei Felipe IV. Dados (IMESC, 2010).

território sudoeste maranhense é uma área de ocupação tardia – certamente a última porção conquistada e ocupada do Nordeste Brasileiro”, situação que se altera a partir da segunda metade do século XVIII, quando a frente de vaqueiros avança pelo rio Balsas, resultando na instalação de fazendas e, conseqüentemente, na aldeia de São Félix de Balsas, atual município de São Félix de Balsas na mesorregião do Sul Maranhense. No início do século XIX, segundo Socorro Cabral (2008), o fazendeiro Elias Ferreira de Barros, descendo da fazenda Mirador, situada às margens do rio Manoel Alves Grande, atingia o famoso rio Tocantins. Para Cabral (2008, p. 85) “era a conquista que avançava. Eram os caminhos do gado que, devassando terras, vasculhando rios, expulsando e dizimando índios, ocupava os sertões, imprimindo-lhes certas particularidades”, dessa expansão resultaram a criação de vários povoados e vilas.

Enquanto região de fronteiras, a divisão territorial do Maranhão foi marcada pelas frentes de conquista e colonização nos séculos XVIII e XIX.

A **frente pastoril nordestina**, a partir da vila de Pastos Bons ocupou o sul do Maranhão, tendo sido foçada a estacionar antes das margens do rio Farinha, na povoação de São Pedro de Alcântara, pelos índios timbiras. A **frente de expansão litorânea**, patrocinado pelo governo do Maranhão para conquista e povoamento do seu território; **a frente sertaneja** avançando para o sul do Maranhão (...) fundaram o arraial de Pastos Bons, de onde partiram as expedições de conquista e ocupação dos sertões; **frente de ocupação goiana** de interesses mercantis, que se dava a partir da vila Boa de Goiás (...) buscando a exploração mineral, a criação de gado e o comércio com o Pará, através dos rios Araguaia e Tocantins; **a frente colonizadora do Pará**, que desde o século XVII avançava ao longo das margens do rio Tocantins, até sua confluência com o Araguaia, instalando missões religiosas para catequese dos índios (FRANKLIN, 2008, p. 32-33, grifo nosso).

Os processos de expansão territorial, do interior do Estado do Maranhão, se deram alicerçados na expropriação de recursos e com fortes características conflituosas. As frentes de expansão foram para Cabral (2008, p. 89) “um movimento caracterizado pela violência”, tendo em vista que os campos, áreas para bons pastos eram lugar⁷⁶ de indígenas, o *outro* na relação estabelecida no interior do Estado.

Segundo Cabral (2008, p. 89), “uma após outra, todas as tribos foram sendo obrigadas a se submeter à vontade e aos desígnios do invasor que queria a posse e o controle da terra”, assim muitos povos que resistiram foram dizimados. A autora aponta que o mesmo aconteceu com aquelas tribos que se mostravam mais acessíveis à “confraternização”. A frente de vaqueiros, “por meio de afugentamento, aprisionamento, inoculação de varíola e trucidamento limpou das campinas sul-maranhenses, para ceder lugar ao gado e fazer seguir a civilização

⁷⁶ Escobar (2005).

do couro” (Cabral 2008, p. 97).

Como ponto de referência a Colônia de São João do Araguaia, na divisa do tríplice fronteira do Pará, Goiás e Maranhão, Frei Manoel Procópio inicia no ano de 1850 os contatos com indígenas da região, cujo propósito era o aldeamento. De acordo com Adalberto Franklin (2005)

buscou ele contato com os apinajés que habitavam a margem esquerda do Tocantins território de Goiás (...) estranhamente, o carmelita não tem sucesso com estes, que, pouco depois de aceitarem se aldear, rebelaram-se e retornaram às matas (...) inicia então contato com os temidos caracatis (krikatis) e gaviões, habitantes à margem direita do Tocantins, em território ainda indefinido se maranhense ou paraense (...) Frei Manoel Procópio escolheu, então, o lugar denominado “Campos dos Frades” (atual povoado de Frades, nas margens do rio Tocantins, agora município de Cidelândia) (FRANKLIN, 2005, p. 41).

Com a política de aldeamento⁷⁷, Frei Manoel Procópio transfere a Colônia de São João do Araguaia para o lado direito do Tocantins, que veio a ser Colônia de Santa Teresa. Essa parte da história regional, remete muito à ideia de controle dos povos indígenas. O aldeamento como forma de manter os povos sob domínio das missões religiosas e de certo modo uma intenção de catequização, torna-los mais humanos, uma expressão clara da colonialidade do poder e do ser, ou a repetição de processos de colonização, agora por dentro, portanto a efetivação de um colonialismo interno.

Com a divisão do Estado do Maranhão e Grão-Pará, no ano de 1772, e o decreto imperial nº 639 de 1852⁷⁸ Santa Teresa passa a pertencer à Província do Maranhão e, em 1862 por lei provincial nº 631⁷⁹, passou a chamar-se Vila Nova de Imperatriz. Na obra *O Sertão: Subsídios para a história e a geografia do Brasil*, escrito pela professora e autodidata Carlota Carvalho, conforme nota da terceira edição escrita por Adalberto Franklin no ano de 2016, é uma obra pouco conhecida do grande público brasileiro e regionalmente também, constitui-se segundo o autor, como uma das mais densas e ricas contribuições à interpretação do Brasil interiorano.

Ao ler Carlota Carvalho nesta obra, é possível impressionar-se com a capacidade da autora de situar o leitor ao contexto que ela se refere, um sertão maranhense descrito com riqueza de detalhes, próprios de quem habita e observa, atenta e criticamente, a realidade. Como ao tratar sobre a vila de Imperatriz,

⁷⁷ Vale ressaltar os aspectos colonizador dos processos de aldeamento conforme destaca Almeida (2019, p.121) “juntar os índios em um só lugar para controlá-los”.

⁷⁸ Designa o rio Gurupi como novo limite entre Pará e Maranhão Franklin (2005, p. 50).

⁷⁹ Sancionada pelo barão de Coroatá, Manuel Gomes da Silva Belfort (FRANKLIN, 2005, p. 61).

No abaixamento da terra para o lado do rio, brotam olhos d'água em tanta abundância que todos os quintais das casas, que dão fundos para o rio possuem fontes perenes (...) não é boa para beber (...) no verão, a fragosa ribanceira do Tocantins, veste-se de especial verdura: ninfeáceas com suas bonitas flores, matizam-na com lindas flores. Porque não sabem o quanto é inconveniente a impureza do ar, o matadouro de gados é barlavento e dele emana mau cheiro (...) detritos vegetais e animais e a decomposição do lixo transformaram a superfície de areia em terra suja em que medra a pulga miúda, bicho de pé (...) Estendida entre o mato e o carrasco em que extremam os quintais da segunda rua, não se lhe abrem horizontes (...) Falando da vila de Imperatriz em particular, diremos que bom, só tem o homem que a habita (...) apesar dos inconvenientes apontados; sem embargo dos 18 quilômetros de lama, atoleiros e grotas, mato, carrapato, berno e muriçoca, essa vila fez comércio bem desenvolvido e teve oportunidade de tornar-se sábia, bizarra e confortável e, fazer boa a estada. (CARVALHO, 2006, p. 219-221)

A autora relata as precariedades na infraestrutura da cidade e transmite certa crítica ao tratar do cotidiano do lugar incluindo seus habitantes. Para além da crítica, a autora descreve algumas características dos habitantes da vila, como cortesões, hospitaleiros, bons amigos. Trata sobre as riquezas que atraíam gente de muitos lugares do Brasil, ressaltando os desmandos dos governos daquele período e dos reflexos do que a autora descreve como educação colonial. Ela trata, ainda, do massacre dos povos indígenas nos processos de territorialização “para limpar aquela terra de homens aos quais negavam identidade humana, por não terem recebido a água de batismo, nem ser possível que descendessem dos míticos Adão e Noé” (CARVALHO, 2006, p. 107) povos inteiros foram exterminados em nome da fé católica.

Rememorar fatos desse período e da Vila de Imperatriz na interpretação de Carlota Carvalho, nos ajuda a compreender os tempos atuais, de localização social dos povos indígenas, e a formação da cidade que passou de vila de Imperatriz à categoria de município de Imperatriz no ano de 1924 tornando-se a um só tempo uma fronteira em movimento e expansão.

Séculos depois, com as políticas nacional desenvolvimentistas do Estado dos anos 1950, foi o período de estímulo à migração de “nordestinos” sobretudo por meio de projetos de colonização para a região norte, incluindo o estado do Maranhão. Segundo Franklin (2008, p.127) os beneficiários de tais projetos de colonização, “ocuparam a região oeste do município de Imperatriz, estendendo-se até o campo dos Frades, foram ocupando o espaço, afugentando índios, amansando a terra e plantando arroz” o que configurou a região e a cidade de Imperatriz como lugar de intensos conflitos por terra como veremos nas páginas seguintes, sobretudo a partir do relato de Querobina.

A partir de 1953, mesmo ano em que institui o Plano de Valorização da Economia da

Amazônia – SPVEA, a cidade de Imperatriz passa a ser ligada por estradas ao restante do Estado do Maranhão, destaca-se a BR 226 conhecida como Transbrasiliana que liga os municípios de Paraíso do Tocantins – TO a Natal, no Rio Grande do Norte.

A região amazônica do estado do Maranhão passou por processos de ocupação/invasão ligados a interesses do capital nacional e internacional que se evidenciaram a partir de relações de poder e conflito sobretudo a partir dos anos 1960, a corrida crescente de migrantes incentivados pelos programas do governo, segundo Ferraz (2008, p. 49) “promoveu uma luta aberta e cada vez mais generalizada pela posse da terra” uma luta entre posseiros e fazendeiros/empresários “quase todos recentes e protegidos pelo Estado, queriam expulsar os posseiros, para formar pastagens, criar gado e fazer plantações, ou simplesmente possuir a terra como reserva de valor”, rearranjos causadores de conflitos. Desse momento, resultaram além da expulsão de trabalhadores rurais, a maioria posseiros, para a cidade de Imperatriz e para outras terras na região, bem como migração forçosa de indígenas antes habitantes de Imperatriz e região para o interior do estado. Provocando o inchamento da cidade e alguns conflitos entre povos indígenas por disputa territorial.

Antes conhecida pela localização às margens do rio Tocantins, após a construção da Belém-Brasília, Imperatriz transforma-se no eixo que liga o Nordeste aos demais estados do norte. Para Ferraz (2008, p. 68), “o último dos currais (...) torna-se o Portão da Amazônia”. Inicia-se, pois, uma nova fase, enquanto polo econômico regional, dada à produção e comercialização de arroz. Segundo Franklin (2008, p. 132), “produção advinda da nova fronteira que passou a ser conhecida como estrada do arroz (...) e pela facilidade de transporte de Imperatriz para outras regiões, após a inauguração da Rodovia Belém-Brasília”.

Assim a região vai se configurando como ponto de referência para o *des-envolvimento* pautado em ações governamentais e movimentos de expropriação, migração, territorialização, desterritorialização. Onde se repetem os feitos sem o envolvimento, e principalmente com o etnocídio e o genocídio de populações originárias, e sem considerar que na região há povos que já habitam a tempos e de muito modos, como os indígenas, posseiros, ribeirinhos, extrativistas, dentre outros. Nesse processo, a cidade de Imperatriz passa de vila de homens corteses nos sertões maranhenses, à cidade inserida no cenário desenvolvimentista como ponto estratégico para expansão do capital, dada a sua localização, portanto região propícia para a outra prática, a grilagem como mencionaremos a seguir.

2.1.2 A Grilagem

Outro componente da tessitura da Amazônia Maranhense é a grilagem de terras. A velha prática de *envelhecer documentos e forjá-los*, atualmente, possui artifícios mais sofisticados que substituem a ação dos grilos como trataremos no capítulo terceiro. Conforme mencionamos anteriormente tal ação usada para o efeito de envelhecimento forçado de papéis, que consiste em colocar falsas escrituras de terras dentro de uma caixa com grilos, de modo a deixar os documentos amarelados e com marcas, dando-lhes uma aparência antiga.

Feito isso, os documentos poderiam ser utilizados como forma de provar propriedade sobre determinadas extensões de terras, ao feitor de tal prática dá-se o nome de grileiro. A grilagem de terras é uma ocupação qualificada pela intenção deliberada de se tornar dono da terra pública, como se esta fosse terra particular. Com o registro no cartório de títulos de imóveis, o grileiro repete o mesmo procedimento nos órgãos fundiários e perante a Receita Federal. Através do cruzamento de registros, o grileiro dar uma aparência legal a um movimento de apropriação indevida de terras.

Conforme Ferraz (2008, p. 65), a grilagem de terras na Amazônia legal/Maranhense não é um fato isolado, constitui-se como fenômeno que faz parte de um modelo de *desenvolvimento* econômico, “é um problema estrutural, planejado e estimulado”, perceptível no relato da líder sindical Maria Querobina da Silva Neta (2018),

O problema de terra surgiu, me parece, entre 1950 até 58, que houve esse problema da terra, até 1957 pra frente começou aquele negócio. Apareceu lá gente comprando terra (...) foi a época que mais esbagaçou gente (...) quando eles chegaram já tinha roça (...) gado que vinha era boiada. Eles diziam que vinha do Goiás. Aí foi mudando a vida da gente” (SILVA NETA, 2018, p. 26).

O relato de Querobina remete ao período de ocupação das terras pelas frentes pioneiras e frentes de expansão nessa região do Maranhão. Asselin (2009) separa didaticamente o desenvolvimento da grilagem na região de Imperatriz, em três fases: antes de 1956; de 1956 a 1978 e a partir de 1978. Com destaque para o segundo período (1956 a 1978), que apresentou como marcos, a construção da Belém-Brasília e chegada da frente pioneira protagonizada por migrantes nordestinos, baianos e capixabas. Este também foi um período, de “caça aos índios na beira do rio Tocantins. Pelos anos 1964/1965, a chacina dos gaviões” (ASSELIN, 2009, p. 36).

Os anos 1965 a 1968, para o autor, caracterizaram-se pela interiorização. No ano de 1966 fala-se na Companhia Agroindustrial do Araguaia – CIDA, projeto de exploração de madeira aprovado pela Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia - SUDAM, que

declarou falência no ano de 1967. Daí advém o nome da atual cidade de Cidelândia. Tais feitos, abriram caminhos para áreas antes sob domínio de povos indígenas, que a partir de então, interligadas por estradas passam a ser vislumbradas como objetivo de apossamento pelos grileiros, amparados por medidas legais ou legitimadas pelo poder estatal e jurídico.

A grilagem de terras na região tem como um dos marcos o que ficou conhecido como grilagem do Pindaré⁸⁰, com sucessivas formulações jurídico legais e emissões de escrituras levando a crer que as terras pertenciam a particulares. Segundo Asselin (2009), haviam diversos escalões na organização do processo que se deu antes dos anos 1960 até o ano de 1972.

De 1969 a 1977, o então governador do Estado, José Sarney, criou a Delegacia de Terras de Imperatriz, que mais tarde foi substituída pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA e em escala estadual o Instituto de Terras do Maranhão - ITERMA⁸¹. Para Asselin (2009) o objetivo inicial era disciplinar as ocupações e titular as áreas de domínio público para domínio privado. Nesse período, destacamos a criação da Lei de Terras nº 2.949 de 1969 que ficou conhecida como Lei de Terras Sarney, em referência ao então governador do Estado nos termos de Asselin (2009, p. 38), nesse período “Imperatriz virou garimpo de pistoleiros e de grileiros”.

Os processos de territorialidades no Estado do Maranhão, e na região da Amazônia Maranhense, têm na prática da grilagem de terras um instrumento de poder e de apropriação de recursos naturais com reflexos na violência no campo, na exploração de riquezas, no dano ambiental e na ameaça à soberania dos povos originários e tradicionais da região. E, para Asselin (2009, p. 151), “se a violência é inerente à grilagem, a grilagem é instrumento de poder”. Instrumento esse que possibilitou a apropriação de terras e territórios aos interesses do sistema-mundo capitalista moderno-colonial. O que antes eram lugares de trabalho, produção de subsistência e terras habitadas por indígenas, comunidades tradicionais passa a ser terras de negócios, expressão maior da colonialidade do poder. De posse dos títulos, os pretensos proprietários realizavam a fase da chamada limpeza de área⁸² que atualmente ocorre com aparato legal e força coercitiva.

⁸⁰ Revista da ABRA, ano 12 n 4 jul. Ago. 1982.

⁸¹ Criado pela Lei 6.272 de 06/02/1995, reorganizado pelo Decreto 17.171 de 15/02/2000, é uma entidade pública de natureza autárquica, vinculada à Secretaria de Estado de Agricultura Familiar – SAF, cuja principal missão é a execução da política agrária do Estado do Maranhão. Lei nº 4353 de novembro de 1981, confere ao ITERMA o papel de suceder a COTERMA, empresa do Estado oriunda da fusão da empresa COMARCO e do DEPARTAMENTO DE DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO- DDA. O ITERMA foi criado com a função precípua de elaborar e executar política fundiária no âmbito do Estado do Maranhão. Fonte: <http://www.iterma.ma.gov.br/iterma-institucional/>. Acesso em 20 de janeiro de 2021.

⁸² “Afastar os posseiros da área” (ASSELIN, 2009, p. 121).

Sendo a grilagem um instrumento de incorporação de terras devolutas aos moldes da propriedade privada, acelera o processo de constituição de territórios em mercadorias e de sujeitos de direito a meros objetos passíveis de serem expulsos, expropriados de seus territórios. A grilagem de terras enquanto problema estrutural, planejado tem como resultado, dentre outras questões, situações de miséria, pobreza, fome e órfãos no campo e nas cidades.

Ao serem expulsos dos territórios ou em busca de melhores condições de viver, trabalhadores rurais, posseiros, vaqueiros, juventudes, adentram outros territórios ou são assolados por situações degradantes. Assim como existem os conflitos entre posseiros e latifundiários, ocorre no interior do Estado do Maranhão, conflitos entre outras comunidades e grupos tradicionais e comunidades indígenas pelo direito ao territorial, comumente ocasionada pelo achatamento desses povos em territórios divididos para dar lugar a um empreendimento, ou grupo de interesse econômico. Outra realidade enfrentada por estes trabalhadores é o trabalho escravo⁸³.

Todavia, destacamos para nosso propósito o fato de: ao saírem na busca por terra e trabalho esses trabalhadores e trabalhadoras deixam para traz outros membros da família – muitas mulheres, idosos e crianças - nas cidades e ou nas vilas a espera do retorno com notícias de possibilidade de vida nova. Nesse movimento, muitos não retornavam, uns por serem vítimas das violências e outros por constituírem outros vínculos afetivos, conjugais. Às mulheres restava-lhe cuidar dos seus e reinventar-se, inclusive ocupando lugar à frente das lutas, como aconteceu com Querobina, Francisca, Raimunda.

Mulheres trabalhadoras rurais, quebradeiras de coco babaçu, donas de casa que enfrentaram os latifúndios, os estereótipos como “mulher macho, namoradeira, mulher de padre”⁸⁴ e muitas outras violências⁸⁵, a partir de espaços que ocuparam. Querobina, sempre que adentra uma roda de conversa para falar desse tempo de lutas, interpreta a música escrita por Luís Vila Nova, intitulada *Botar pra Brigar* cuja mensagem remete aos processos de migrar em busca de terra,

⁸³ De acordo com o artigo 149 do Código Penal brasileiro, são elementos que caracterizam o trabalho análogo ao de escravo: condições degradantes de trabalho; jornada exaustiva; trabalho forçado; e servidão por dívida. Os elementos podem vir juntos ou isoladamente. Para a ONG Repórter Brasil “quando um trabalhador mantém sua liberdade, mas é excluído de condições mínimas de dignidade, temos também caracterizado trabalho escravo”. Disponível em: [https://reporterbrasil.org.br/trabalho-escravo/#:~:text=De%20acordo%20com%20o%20artigo,trabalhador\)%2C%20jornada%20exaustiva%20](https://reporterbrasil.org.br/trabalho-escravo/#:~:text=De%20acordo%20com%20o%20artigo,trabalhador)%2C%20jornada%20exaustiva%20). Acesso: março de 2021.

⁸⁴ Entrevista concedida por Querobina, em agosto 2019, na sede do Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Imperatriz/MA

⁸⁵ Segundo a Lei Maria da Penha estão previstos cinco tipos de violência doméstica e familiar contra a mulher: violência física, psicológica, moral, sexual e patrimonial (Capítulo II, art. 7º, incisos I, II, III, IV e V).

(...) do vale do Mearim, eu corri pro Pindaré. Quando eu olhei pra trás o bicho já vinha no meu pé. Qualé o jeito Zé? É Virar é virar e botar pra brigar. Do vale do Pindaré, no Tocantins eu fui parar, quando eu desapiei o bicho tava a me esperar. Qualé o jeito zé? (...) não tem mais pra onde ir, todo lugar o bicho tá, num vou mais sair daqui, não vou caçar outro lugar. Qualé o jeito zé? É virar, e botar pra brigar (SILVA NETA, 2018, p. 52).

Nesse contexto de grilagem, o conjunto de trabalhadores e trabalhadoras rurais vê-se em constante desvantagem no conflito, e nas relações de poder com os demais agentes do campo o que desperta a fúria de grupos inteiros sobretudo das mulheres, que agem de forma coletivizada, movidas por um profundo sentimento de indignação individual.

Nas páginas seguintes trataremos alguns fragmentos das trajetórias de mulheres nesses processos de luta, territorialização e desterritorialização, a partir do lugar de fala delas que comungam com as experiências de muitas outras mulheres apagadas da memória coletiva e da história escrita das lutas por terra e território desse período, nessa região.

2.2 Mulheres e as experiências de luta por terra e território: entre os anos 1970/1990

Entre os anos de 1970 e 1980, o Estado brasileiro passou a adotar a estratégia de transformar a Amazônia em produtora de bens de produção, uma espécie de plataforma de exportação de produtos primários ou intermediários, incluindo produtos minerais. Por meio do II Plano Nacional de Desenvolvimento – PND, a Amazônia passou a ser vista como, nos termos de Becker (2015b, p. 486), “uma fronteira de recursos naturais”, mais uma colônia fornecedora de matéria prima para outros países.

Neste mesmo período, o campo brasileiro vivenciou a chamada modernização da agricultura, uma nova fase do desenvolvimento capitalista para uma parte do campo brasileiro. Este manteve a estrutura fundiária e inseriu, no cenário, a figura da empresa rural. Tal modelo mais tarde vinha ser conhecido como o agronegócio, conforme tratamos no decorrer do texto. Segundo Vanda Pantoja (2019), para melhor compreensão dos processos recentes de ocupação capitalista na Amazônia Maranhense, “um marco desse processo é a implantação do Programa Grande Carajás”, parte dos Programas de Polos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia - POLAMAZÔNIA, que objetivava também contribuir para a saída da crise das décadas anteriores,

A chegada da modernização capitalista promoveu o constrangimento das práticas cotidianas, agora consideradas símbolo do atraso e entraves ao desenvolvimento. As inter-relações entre os homens e destes com a terra foram contaminadas. A individualização e a concorrência do mercado ascenderam como valores de primeira

grandeza desbancando antigos princípios e práticas da vida camponesa (FERRAZ, 2008, p. 80).

Categorias de trabalhadores e povos do campo vêm seus modos de produzir e viver descontextualizados de tais lógicas de desenvolvimento. O que Martins (2018) chamaria de *contraditória diversidade da fronteira*, diversidade de pontos de vista e de relações sociais marcadas por temporalidades distintas. O trabalhador rural, a quebradeira de coco babaçu que têm na agricultura familiar e no extrativismo seu modo de subsistência, este coexiste com o agricultor cuja produção é mediada pelo capital, assim como os povos indígenas coexistem com demais agentes. Uma coexistência nem sempre pacífica. Para Martins (2008, p. 139), estes sujeitos “estão juntos na complexidade de um tempo histórico composto pela mediação do capital, que junta sem destruir inteiramente essa diversidade de situações”. O capital não destrói inteiramente, mas subjuga, subalterniza e acentua diferenças, ocasionando conflitualidades, próprias das relações de poder e dominação existentes nesses lugares.

Nesse contexto, que também envolve os processos de grilagem, expropriação e violência se acirram as lutas pelo direito à terra. Essas lutas e as formas de resistir aos processos de expropriação não se dão de forma homogênea – pois não há nesses lugares uma classe social hegemônica - cada grupo, agrupamento ou ajuntamento social busca formas próprias a partir de suas demandas. Muitas dessas formas de resistir se dão no âmbito localizado, comunitário e restrito, não necessariamente são lutas públicas e, conseqüentemente, podem também ser registradas na história como não resistência. O cientista político americano James Scott (2002), embora analisando a partir de uma realidade asiática, apresenta ferramentas para tratarmos sobre as formas de resistência que ocorrem no interior das fronteiras, *as micro resistências* entre camponeses que,

É qualquer ato de membros da classe que tem como intenção mitigar ou negar obrigações (renda, impostos, deferência) cobradas à essa classe por classes superiores (proprietários de terra, o estado, proprietários de máquinas, agiotas ou empresas de empréstimo de dinheiro) ou avançar suas próprias reivindicações (terra, assistência, respeito) em relação às classes superiores (SCOTT, 2002, p. 24).

Neste sentido o debate de classe, caro às sociologias contemporâneas, quando considera às especificidades das formas de resistências, dialoga com Florestan Fernandes (1975, p. 38) quando destaca que: “as classes sociais se superpõem a outras categorias sociais de agrupamento, de solidariedade e de articulação às sociedades nacionais”. Ambos os autores têm consonância com as concepções de Thompson (1987, p. 12) para o qual “a classe é

definida pelos homens enquanto vivem sua própria história e, ao final, esta é sua única definição”.

Citando exemplos a partir das Amazônias, diferentes categorias sociais protagonizam processos cotidianos que coadunam para rupturas ou reformas estruturais. Portanto ao resistir aos processos de expropriação de suas terras, demandar demarcação e proteção de áreas, os povos indígenas empreendem lutas de classes a partir de seu auto interesse capazes de causar rupturas na estrutura da propriedade privada da terra em vigor atualmente e, portanto, enfrentam a dominação e as formas de poder impostas. Chamamos de auto interesse as lutas, por exemplo, pelo direito de existir, e viver no território. O mesmo ocorre com os processos de ocupar a terra, e defender os babaçuais para usos comuns e as florestas das ameaças de madeireiros.

Lutas por demandas específicas que se somam em um conjunto de outros discursos e agendas comuns, experimentadas e expressadas de maneiras diferentes por coletividades heterogêneas,

Os movimentos sociais no campo, que desde 1970 vem se consolidando fora dos marcos tradicionais do controle clientelístico e tendo nos Sindicatos de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais uma de suas expressões maiores conhecem, desde 1988-89, certos desdobramentos, cujas formas de associação e luta escapam ao sentido estrito de uma entidade sindical, incorporando fatores étnicos, elementos de consciência ecológica e critérios de gênero e de autodefinição coletiva, que concorrem para relativizar as divisões político-administrativas e a maneira convencional de pautar e de encaminhar demandas aos poderes públicos (ALMEIDA, 2008, p. 25).

Agentes sociais se articulam a partir de diversos espaços, pautam direitos e políticas públicas. Na conjuntura de luta pela democratização da terra, a Igreja, sobretudo a católica, reunida na 18ª Assembleia da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB no ano de 1980, assumiu a posição de que a terra deveria ser exclusivamente voltada para o trabalho, lançando o documento intitulado *A igreja e problemas da terra*, direcionando parte de suas ações de evangelização para esta base. Deste modo, cria as chamadas Comunidades Eclesiais de Base – CEB's⁸⁶ baseadas nos princípios da Teologia da Libertação⁸⁷ uma estratégia de

⁸⁶ Comunidades Eclesiais de Base – CEB's é um modelo de organização eclesial que tem como referência pastoral uma rede articulada de comunidades. São comunidades circunscritas a um espaço territorial. Disponível em: <http://portaldascebs.org.br/o-que-sao-cebs/>. Acesso em: 23.07.2020. Sobreessaem-se, como nomes da teologia da libertação do Brasil em nível nacional, Leonardo Boff, filósofo da libertação, referência nos anos 1970 e até os dias atuais.

⁸⁷ A Teologia da Libertação é um movimento sócio eclesial que surgiu, dentro da Igreja Católica, na década de 1960 e que, por meio de uma análise crítica da realidade social, buscou auxiliar a população pobre e oprimida na luta por direitos (CAMILO, 2011).

organização social a partir de espaços locais.

Para Michael Löwy (2016, p. 73) a teologia da libertação⁸⁸ “é, ao mesmo tempo, reflexo da práxis anterior e uma reflexão sobre essa práxis”. Expressa um movimento social em seu sentido amplo que envolve vários setores da igreja católica, mas, está para além da instituição igreja, pois inclui tanto a cultura religiosa e a rede social, quanto a fé e a prática. Por tanto o autor sugere o uso do termo *cristianismo da libertação* que teve como período de referência o começo dos anos de 1960, e se estende a outros países do continente, a partir dos anos 1970.

O *cristianismo da libertação* já não considera os pobres como meros objetos de ajuda, compaixão ou caridade, mas como protagonistas de sua própria história, artífices de sua própria libertação. Todavia Löwy (2016) chama a atenção para o debate pois segundo ele,

Dizer que se trata de um movimento social não significa necessariamente dizer que ele é um órgão “integrado” e “bem coordenado”, mas apenas que tem, como outros movimentos semelhantes (feminismo, ecologia etc.) uma certa capacidade de mobilizar as pessoas ao redor de objetivos comum (LÖWY, 2016, p. 75).

No Brasil nas décadas de 1970/1980 observa-se a organização das Comunidades Eclesiais de Base – CEB’s na realização de tipos de reuniões não autorizadas pelos grupos hegemônicos (SCOTT, 2000), na periferia da cidade de Imperatriz, em torno de pautas comuns, dentre elas o direito à moradia, saúde, educação pública, e para outros o direito à terra. Como resultado dos processos cotidianos de luta por políticas públicas, forjaria, por meio da formação política sujeitos sociais críticos imbuídos por uma fé que liberta da pobreza e da miséria, por meio da ação concreta de enfrentamento ao modo de produção capitalista.

As CEB’s eram como espaços seguros (COLLINS, 2019), lugar de identificação de demandas manifestação da fé, onde mulheres e homens se autodefinem e refletem sobre os processos de dominação, mas ainda um lugar de autodefinição das mulheres enquanto sujeitas de direitos.

É consensual que o movimento da teologia/cristianismo da libertação teve grande influência na formação de lideranças e, posteriormente, de movimentos sociais de resistência, no Brasil e em toda América Latina. Na Amazônia brasileira, um nome dentre muitos ecoou como fala da igreja católica amazônica, Dom Pedro Casaldáliga⁸⁹. No ano de 1974, por

⁸⁸ Löwy (2016, p. 74) reflete sobre o termo Teologia da Libertação como inapropriado pelo fato de que o movimento surgiu muitos anos antes da nova teologia e certamente a maioria de seus ativistas não são teólogos.

⁸⁹ Que segundo a CPT (2020) foi um religioso, que era poeta e militante dos direitos humanos; com sua coragem e lealdade sempre defendeu os pobres e os povos tradicionais. Pedro nasceu em 16 de fevereiro de 1928 numa

ocasião da Assembleia da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, Dom Pedro, como era conhecido, propôs a um grupo de bispos da igreja católica um encontro sobre a Amazônia, prioridade da política governamental na época. Já desde então, o religioso via a Amazônia como símbolo de uma realidade complexa e conflitiva. Sua preocupação com os problemas da Amazônia já eram pauta desde antes, com destaque ao documento que ficou conhecido como Carta Pastoral⁹⁰ intitulada “Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social”, dentre outras questões a carta denuncia claramente o latifúndio, o trabalho escravo, a pistolagem, as opressões.

Através do documento, Dom Pedro Casaldáliga trata didaticamente do contexto local, (dos peões, índios, posseiros, latifúndios) em sua diversidade, particularidades, bem como do poder local e por fim sugere a atuação, que a igreja deve sair de sua centralidade eurocêntrica e atuar contra as mazelas sociais.

De certo modo, o documento impulsionou um movimento para outros lugares, e chegou às Amazonas Maranhenses, bem como na região do Bico do Papagaio. Assim, outro religiosos segue os passos de Dom Pedro Casaldáliga, trata-se de Padre Josimo Moraes Tavares⁹¹, liderança católica à frente da Comissão Pastoral da Terra – CPT. Os que o conheceram relatam que ele era alegre, cativava as pessoas por onde passava por seu modo simples, místico⁹², nos discursos nas celebrações e com as bases, sempre pautou que a conquista da terra era um passo para a libertação das opressões e da pobreza.

família de agricultores em Balsareny, província de Barcelona, na Espanha. Em 1943 ingressou na Congregação Claretiana (Congregação dos Missionários Filhos do Imaculado Coração de Maria), sendo ordenado sacerdote em 1952. Em 1968, mudou-se para o Brasil para fundar uma missão claretiana no Estado do Mato Grosso. O Papa Paulo VI o nomeou bispo da prelazia de São Félix do Araguaia no ano de 1971, sua ordenação episcopal deu-se no mesmo ano pelas mãos de Dom Fernando Gomes dos Santos. Ao lado de Dom Tomás Balduino ajudou a fundar a CPT, o CIMI e deu apoio a inúmeros movimentos sociais e grupos da América Latina. Morreu aos 92 anos em agosto de 2020. Disponível em: <https://www.cptnacional.org.br/publicacoes/noticias/geral/5361-homenagem-a-pedro-casaldaliga-contra-todas-as-cercas>. Acesso em: março 2021.

⁹⁰ Carta Pastoral. Publicada por ocasião de sua ordenação episcopal em outubro de 1971, colocava a nova prelazia de São Félix do Araguaia, estado do Mato Grosso no contexto da Amazônia. Disponível em: <https://www.cptnacional.org.br/publicacoes/noticias/geral/5361-homenagem-a-pedro-casaldaliga-contra-todas-as-cercas>. Acesso em: março 2021.

⁹¹ Padre Josimo Moraes Tavares, então coordenador da Comissão Pastoral da Terra (CPT) do Araguaia-Tocantins – conhecida como “CPT do Bico”, foi assassinado em 10 de maio de 1986 por fazendeiros contrários ao seu trabalho junto a famílias na região. Chamado pelos agricultores de “padre negro de sandálias surradas”, ele se tornou um dos maiores mártires da luta pela terra no Brasil. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/05/10/ha-34-anos-padre-josimo-era-assassinado-por-sua-luta-em-defesa-daterra#:~:text=Com%2033%20anos%2C%20o%20padre,junto%20a%20fam%C3%ADlias%20na%20regi%C3%A3o>. Acesso em: 12 de dezembro de 2020.

⁹² Termo vem da palavra mística. Para Frei Betto e Boff (1994) mística tem a ver com mistério, “algo que ainda não foi descoberto pelo homem no nível da razão”. A teologia vem com a finalidade de “desvendar está mística para a razão (doutrina), prática (ética) e para a celebração (liturgia)”. Ainda segundo Beto e Boff (1994), “Deus busca se relacionar misticamente com o homem, (...) mistério vivido concretamente e dá sentido à continuidade do existir”.

Juntamente com Pe. Josimo Tavares, sempre andavam os coletivos de religiosos e leigos, dentre eles as mulheres. Reunidas nas igrejinhas, em rodas de conversas nos terreiros e eventos organizados pela CPT, as mulheres cumpriam função fundamental nas CEB's. Eram elas que organizavam as celebrações, leituras bíblicas e cânticos estrategicamente pensados por lideranças da igreja católica para cativar os fiéis.

Querobina foi eleita, em assembleia da comunidade, a coordenadora das CEB's em Cidelândia no ano de 1978; Francisca atuou ativamente na coordenação de bairros nas comunidades da periferia de Imperatriz, na organização de associações de bairros como Vila Lobão e Vila Redenção, e na CPT nos municípios vizinhos à cidade de Imperatriz e do outro lado do Rio Tocantins. Elas, assim como outras mulheres religiosas e leigas, tiveram papel fundamental na preparação/articulação das bases naquele período para o que posteriormente se constituiria em movimentos sociais, associações e partidos políticos, bem como na efetivação de conquistas por terra que resultaram nos assentamentos rurais.

As celebrações e as demais ações dessas mulheres, constituíam-se como espaços de re-existências, do ponto de vista teórico Scott (2000, p. 253) trataria no âmbito da infrapolítica como “uma dimensão discreta da luta política”, como relata a trabalhadora rural, professora que na época ficou conhecida como Francisca das CEB's (2021),

De 1982 a 1986 trabalhei junto com Padre Josimo na CPT em Tocantinópolis no Estado do Tocantins, organizávamos o povo, nas comunidades. Quando Josimo foi assassinado em 10 de maio de 1986, nós assumimos as CEB's já do lado de cá – do rio – em Imperatriz. Na verdade, nós já éramos as CEB's. Em 1986, iniciamos o Movimento de Educação de Base – MEB onde fui educadora popular por meio do Projeto de Educação Popular. Era um trabalho de educação e alfabetização de jovens e adultos. Em outros momentos convidávamos o povo para a formação bíblica. A gente alfabetizava, lia a bíblia e motivava o povo para reconquistar a terra, era um trabalho conjunto entre a Igreja, os sindicatos, as associações de moradores dos bairros. Formávamos grupos, círculos de leitura, realizávamos mutirões nas comunidades para construir hortas coletivas, ou para ajudar as famílias a reformar casas, e outros serviços. Não posso deixar de recordar as mulheres que estavam nessa luta, as dominicanas Ir. Marilda Del Papa, Doraildes Matos, Zélia Resende, Romi Raupp, Vanda Heleuza, Maria Augusta Almeida, Esther Maria Silva Beghelli, Irismar Sousa, Socorro Silvestre, e as leigas Leonor, Meneses, Maria do Carmo Sousa, Lourdes Nogueira (...) (FRANCISCA, Março de 2021, informação verbal).

No relato de Francisca das CEB's, observamos os processos cotidianos que essas mulheres engendraram, e os lugares onde elas educavam, formavam, organizavam coletividades, mas que também eram lugares de práticas pontuais como organização de hortas para melhorar a alimentação, ou para ter as plantas e ervas medicinais para usos emergenciais, bem como para aprender a ler e escrever. No caso das leigas, ao passo que criavam os filhos,

faziam a militância social, exercendo funções e assim se forjam mulheres cuja identidade individual está associada a outra coletiva como Francisca das CEB's, Querobina do Sindicato, Raimunda do Coco e mais tarde Vânia do MST, Eunice do MIQCB, e sob perspectiva étnica Fabiana Guajajara. São identidades associadas a elas a partir de suas práticas, o que lhes confere nestes casos um grau de responsabilidade também coletiva, são mulheres e carregam o fardo histórico de ser, e sobretudo são mulheres forjadas em espaços coletivos dos quais elas também constituíram.

Ao seguir a entrevista entre risos, silêncios e pausas, Francisca das CEB's (2020) relata “fiz tudo isso e muito mais. Criei 5 filhos (...) fazia de tudo para que eles não percebessem a miséria e a pobreza que a gente vivia, fiz até enquanto pude”. O silêncio não pode ser descrito aqui, assim como os sentimentos, as palavras não ditas e aquelas ditas seguidas de “é melhor apagar essa parte da entrevista” (FRANCISCA, 2020)⁹³, pois para que elas assumissem os feitos coletivos, tiveram que abrir mão, ou como destaca Gilvânia Ferreira (2021)⁹⁴, conciliar os vários tipos de trabalho, “a gente como mulher tenta fazer o máximo possível, mas não queremos ocupar o espaço do masculino (...) E sempre tentando conciliar o trabalho com a militância, a maternidade”.

Os espaços mencionados na narrativa de Gilvânia, evidenciam as lógicas de reprodução das performances sociais pré-estabelecidas para os gêneros. Quais seriam os *espaços masculinos*? Gilvânia não detalha, mas normalmente confere-se ao masculino espaços de tomadas de decisão que remetem à posição de poder. A afirmação de não querer ocupar espaço masculino está amparada na ideia de igualdade e respeito às diferenças *não queremos* aquele lugar, queremos nosso lugar de direito.

Ao tratar sobre trabalho e força de trabalho, Hirata e Zarifian (2009) ressaltam o fator tempo como referência central de avaliação entre o trabalho e o trabalhador. O trabalho doméstico estaria ligado à “disponibilidade materna e conjugal das mulheres (...) os gestos repetitivos e atos cotidianos de manutenção do lar e da educação dos filhos” (HIRATA; ZARIFIAN, 2009, p. 253), às mulheres de modo generalizado – embora tenhamos crítica a esta forma generalizada - cabe a lida cotidiana dos cuidados.

E às mulheres do campo, das florestas e das águas que se inserem em espaços costumeiramente tidos como masculinos, dentre eles espaços de direção, tomadas de decisão, a essa lida é acrescida o cuidado com a coletividade. O que as afeta de múltiplas formas das

⁹³ Entrevista concedida por Francisca O. de Santana, em 05/09/2020 via celular.

⁹⁴ Entrevista concedida por Gilvânia Ferreira, em 21 /04/2021 via celular.

quais não se pode hierarquizar, mas que exige dessas mulheres, posicionamentos distintos e estratégicos.

Para Scott (2000, p. 273) “cada uma das formas de resistência disfarçada ou infrapolítica, é uma companheira silenciosa de um modelo vociferante de resistência pública”. As mulheres ao se associarem a espaços de defesa do direito à terra, aos territórios, estão se reinventando em práticas capazes por vezes de ressignificar os fazeres de cuidar e organizar, sobressaltadas pela opressão e violências das mais diversas. Ao tratar, pois, sobre resistências e colonialidade de gênero, María Lugones (2014) destaca,

A resistência é a tensão entre a sujeitificação (a formação/informação do sujeito) e a subjetividade ativa, aquela noção mínima de agenciamento necessária para que a relação opressão e resistência seja uma relação ativa, sem apelação ao sentido de agenciamento máximo do sujeito (LUGONES, 2014, p. 940).

Nesses processos, destacamos também a trajetória de Querobina, a primeira e única mulher a se tornar presidenta do Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Imperatriz. Nos anos 1980, nessa região, as mulheres não podiam se associar em sindicatos, somente no ano de 1987 alcançaram essa conquista, protagonizada por Querobina, junto a outros líderes sindicais da região, dentre eles Manoel da Conceição⁹⁵, Luís Vila Nova⁹⁶, João Palmeira⁹⁷. Estes, conjuntamente protagonizaram a ocupação da Fazenda Criminosa⁹⁸, em julho de 1987, com 25 famílias.

Enquanto Luís Vila Nova (1986) discursava fervorosamente, articulava e animava as multidões como o conhecido hino de resistência camponesa do Maranhão “o risco que corre o pau corre o machado, não há o que temer (...) eu já tenho o machado falta só botar a cunha e fazer à moda gato, dar o tapa e esconder a unha” pautados na ação concreta de seus cotidianos de luta, Querobina por sua vez, dialogava com as mulheres sobre a importância de ocupar os espaços, no sindicato, na comunidade, sempre ancorada nas leituras da Teologia da Libertação e motivada primeiro pela necessidade da terra, da participação feminina, e depois pela mística dos versos escritos por Vila Nova. Ela relata, que além da ocupação da fazenda Criminosa,

⁹⁵ Manoel Conceição Santos, um dos maiores articuladores da luta camponesa em resistência ao regime militar no país. Organizador do sindicato de trabalhadores rurais no vale do Pindaré-Mirim, no Maranhão, posteriormente contribuiu na organização da Central Única dos Trabalhadores - CUT, o Partido dos Trabalhadores – PT e o Centro de Educação e Cultura do Trabalhador Rural – CENTRU (COSTA, 2013)

⁹⁶ Líder sindical, região Pindaré – Maranhão (COSTA, 2013)

⁹⁷ Fundador do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Imperatriz (1968), morto em 1975 (ASSELIN, 2009, p. 138).

⁹⁸ “o nome Criminosa foi dado ao grilo pelos próprios sem-terra, devido aos vários assassinatos de posseiros que resistiram à “limpeza de área” (MORISSAWA, 2001, p. 189),

teve participação ativa na ocupação da fazenda Taiguara, a São Jorge, a João Palmeira e a Sol Brilhante, no ano de 1987.

Querobina (2018, p. 42) também narra que as mulheres haveriam de construir um “perfil de ser respeitada”, e ressalta “olha, dizem que os direitos são iguais, mas tá longe de isso acontecer”. Tais práticas tidas como masculinas, ou de mulheres que em certa medida são ameaça à liderança dos homens. Portanto, em certos momentos, elas deveriam parecer mais forte fisicamente, impor-se por meio da fala e de gestos, demonstrar coragem excessiva principalmente nos momentos da ocupação da terra e ou nos momentos de motivar as multidões, conforme também citaram Francisca das CEB’s e Gilvânia.

Dona Querobina do sindicato, como ficou conhecida, é uma verdadeira fonte de conhecimento e memórias. Sentar-se com ela na Sede do Sindicato de Imperatriz, onde atua até os dias atuais, é receber aulas sobre a história social da região contadas do ponto de vista da mulher, firme e cheia de esperança. Ela ensina que por trás das máscaras de submissão elas criavam alternativas. Aliás, essa é uma palavra que faz parte do cotidiano de Dona Querobina: “temos que criar alternativas (...) se articular”⁹⁹, criar os espaços de experiência e auto definição, conforme descreve Patrícia Hill Collins (2019, p. 20) “Espaços seguros (...) eles formam os lugares primordiais para resistir à objetificação como o Outro”, como as reuniões de mulheres, as prosas durante a caminhada para a quebra do coco babaçu. Momentos simples em que as mulheres conversavam sobre assuntos do cotidiano, que culminaram em formas de organização social próprias, seja para resolver questões como a divisão do alimento, a venda da amêndoa, conversar sobre as violências e a exploração, seja para pautar questões específicas, como as Reservas Extrativistas¹⁰⁰ e as Leis de Babaçu Livre, ou para se institucionalizar.

Como estratégia de auto organização elas criaram o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu – MIQCB já na década de 1990, com a proposta de representar os interesses sociais, políticos e econômicos das mulheres quebradeiras de coco babaçu dos estados do Maranhão, Tocantins, Pará e Piauí. Entre os objetivos do movimento destacam-se alcançar conquistas na defesa das florestas de babaçu (como a Lei do Babaçu Livre nas três esferas governamentais) a proteção contra a derrubada das palmeiras, a proibição do envenenamento, derrubada e queimada das palmeiras, dentre outras medidas de proteção aos

⁹⁹ Entrevista concedida em agosto de 2020 na sede do STTR. De Imperatriz.

¹⁰⁰ Reserva do Ciriaco, 8.106,75 hectares, bioma Amazônia. Dec. s/nº de 17 de junho de 2010. Disponível em: <https://www.icmbio.gov.br/portal/unidadesdeconservacao/biomas-brasileiros/amazonia/unidades-de-conservacao-amazonia/2017-resex-extrativista-de-ciriaco>. Acesso em: 11 de agosto de 2020.

babaçuais e às quebradeiras de coco babaçu, incluindo a garantia de territórios tradicionais por meio de reservas extrativistas.

Na outra extrema da fronteira, junto de Querobina do Sindicato, estão as quebradeiras de coco babaçu da estrada do arroz. Segundo Pantoja e Pereira (2019, p. 84), o nome a essa localidade foi dado devido à significativa produção de arroz das décadas 1950 e 1970, quando “trabalhadores rurais fugindo de conflitos agrários chegaram àquela região, em busca de ‘terras livres’, e se instalaram para fazer aquilo que sabiam fazer: lidar com a terra”. Para Santos (2009) a forma de resistir, de propor, de ceder, e assim por diante, encontra no problema da terra um ponto de partida ou de chegada. As maiores conquistas das organizações que lutaram contra projetos governamentais estiveram na esfera da conquista da terra.

Foi nesse contexto que toda a organização de trabalhadores rurais e quebradeiras de coco se estruturou para reagir ao modelo de organização social em curso na região que refletiu diretamente na realidade das comunidades da Estrada do arroz. Dentre elas, está Eunice Costa, que relata o cotidiano da vida no roçado e na quebra do coco babaçu como forma de garantir parte de sua subsistência. Se para Scott (2002, p. 30) “o objetivo, afinal, da grande expressão da resistência camponesa não é diretamente derrubar ou transformar o sistema de dominação, mas, sobretudo, sobreviver”, para Eunice (2020)

Eu quebrava coco e comprava os batons, os meus perfumes, as minhas coisas, tudo as custas do coco babaçu (...) Eu criei meus filhos quebrando coco, meus netos já sabem quebrar coco (...) então para mim é um orgulho muito grande, a gente saber tirar o sustento da natureza (EUNICE COSTA, Abril de 2020, informação verbal).

O orgulho experienciado por Eunice pode ser percebido em outras mulheres quebradeiras de coco babaçu, dessa região do estado do Maranhão. Elas têm no babaçu uma fonte de renda, subsistência e, sobretudo, um sentimento de pertencimento que as motiva a se organizar em grupos, associações e cooperativas próprias, articulando pautas conjuntas, reivindicando livre acesso aos babaçuais. Como ocorre nas 10 comunidades¹⁰¹ que margeia a Rodovia Padre Josimo, conhecida como Estrada do Arroz.

Ao pesquisar com as mulheres quebradeiras de coco babaçu da Estrada do arroz, a Antropóloga Vanda Pantoja ressalta o que estamos chamando de pertencimento. Segundo ela, “as conversas com moradores de qualquer povoado da Estrada irão remeter ao trabalho com a

¹⁰¹ “Entre os municípios de Imperatriz e Cidelândia ao longo da Estrada do Arroz há os povoados de Imbiral, Bacaba dos Ferreiras, Esperantina I, Esperantina II, São José da Matança, Açaizal, Olhos D’água dos Martins, Coquelândia, São Felix e Petrolina (PANTOJA, 2019, p. 75).

terra, por isso afirmamos a presença da memória camponesa, pois descendem de uma geração que tinha na terra a forma principal de reprodução material e simbólica” (PANTOJA, 2019, p. 77).

Após o *boom* da produção de arroz e com a chegada e instalação de grandes empreendimentos econômicos na região, Pantoja e Pereira (2019, p. 80) analisam os discursos produzidos a partir desses processos de implantação de multinacionais e destacam “os processos de invisibilização do “outro” nos discursos relacionados ao desenvolvimento”. Os discursos de progresso e modernização dos lugares associando tais questões ao imaginário de melhoria na qualidade de vida dos sujeitos e sujeitas do lugar, divide opiniões, invisibiliza fazeres locais gerando tensões e estratégias diferenciadas no interior das localidades.

Esse corredor regional por onde mulheres engendra outros discursos e, segundo Almeida (2008, p. 25), certos desdobramentos cujas formas de organização e luta “incorporam fatores étnicos, elementos da consciência ecológica e critérios de gênero” e autodefinição coletiva, assim vão se forjando os sem-terra, as quebradeiras de coco babaçu, enquanto coletividades que trataremos no terceiro capítulo de nossa pesquisa, ante o ponto de vista das mulheres.

Cotidianamente, as mulheres incorporam muitos elementos que compõe o que Hill Collins (2019) vai chamar de autodefinição¹⁰², dentre eles destacamos a expressão da luta cantada, por meio do canto popular. Elemento marcante nessa região. Assim, fazem os grupos e comunidades das CEB’s, as mulheres quebradeiras de coco babaçu conhecidas como as Encantadeiras¹⁰³, ao reescreverem o cotidiano em letras de canções, como essa disponível no caderno *Canto e encantos dos Babaçuais*, em 2014¹⁰⁴

Ei, não derruba essa palmeira. Ei, não devore os palmeirais. Tu já sabes que não podes derrubar precisamos preservar as riquezas naturais! O coco é para nós grande riqueza, é obra da natureza, ninguém vai dizer que não. (AS ENCANTADEIRAS, 2014, p. 12).

¹⁰² “Autodefinição envolve desafiar o processo de validação do conhecimento político que resultou em imagens estereotipadas externamente definidas da condição feminina” (Patrícia Hill Collins, 2016. p.103)

¹⁰³ O grupo Encantadeiras foi criado em 2004 com apoio do Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu do Maranhão, Pará, Tocantins e Piauí – MIQCB. Disponível em: <https://www.miqcb.org>. Acesso em: 07 de agosto de 2020. Elas cantam canções de domínio popular e de suas autorias com letras que retratam o cotidiano de suas vidas enquanto quebradeiras de coco babaçu.

¹⁰⁴ Caderno elaborado a partir da Oficina de Produção Artística realizada no âmbito do Projeto Pro-cultura, através da parceria Universidade Federal do Pará, Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão, Universidade do Estado do Amazonas, Embrapa e Museu Paraense Emílio Goedi, com apoio do Ministério da Cultura e CAPES (2014). Arquivo do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu – MIQCB.

Entre encontros movidos a cantigas e a autodefinição delas enquanto mulheres/sujeitas de direito, é unânime o reconhecimento da história e do nome de Raimunda Gomes da Silva (1940-2018), Dona Raimunda do Coco, moradora do Assentamento Agroextrativista Sete Barracas, palco de grandes enfrentamentos e resistências na região do Bico do Papagaio na década de 1980. Dona Raimunda tornou-se referência até os dias atuais para as mulheres quebradeiras de coco babaçu e para os movimentos de mulheres e trabalhadores rurais. Para Rejane Medeiros¹⁰⁵ (2018), D. Raimunda, quebradeira de coco, enfrentou as políticas que ameaçavam as vidas de todas as quebradeiras de coco, e lutou para construir uma sociedade mais justa e igualitária, dedicando sua vida às lutas por direitos à terra, território e políticas públicas.

Dona Raimunda do Coco carregou no corpo todas as marcas de opressão que muitas mulheres dessa região carregam, a pobreza, a falta de terra, os efeitos da migração, o gênero, a maternidade em região periférica, dentre outras. E, assim como Querobina do sindicato e Francisca das CEB's, enfrentou os machismos, a violência do latifúndio, a dura jornada dos trabalhos de cuidar – de si, dos filhos, da casa, do marido, da igreja, da comunidade, do assentamento – enquanto mulheres, trabalhadoras rurais, quebradeiras de coco babaçu, educadoras, sindicalistas e professoras abriram caminhos para as outras gerações de mulheres conquistarem direitos e protagonizarem outras lutas na região.

É como um espiral, no qual se sabe onde começa e nunca quando termina, mas faz girar dialética e conflituosamente,

As mulheres sempre estão à frente dessas lutas. Nas ocupações as mulheres estão na frente enfrentando o pistoleiro, enfrentando a polícia, enfrentando as dificuldades, a falta de alimento, o frio, a chuva, o sol, a construção dos barracos. Quando as pessoas adoecem, elas que estão ali organizando, organizando as crianças para poder montar uma escola no acampamento (...) Só que quando se constroem os assentamentos, na maioria dos casos os homens passam a assumir as instituições n/é. As associações, a delegacia sindical, o partido, o posto de saúde, a coordenação da igreja. Os homens passam a assumir essas tarefas que anteriormente eram as mulheres (GILVÂNIA FERREIRA, Abril de 2020, informação verbal).

Quando Gilvânia (2020) narra tal situação do cotidiano de lutas das mulheres nos processos de ocupar e conquistar a terra, ela também percebe que depois de conquistada a terra, as mulheres encontram muitas barreiras para se manter nos espaços de poder e tomada de decisão. Patrícia Hill Collins (2019), ao tratar sobre matriz de dominação, ressalta que

¹⁰⁵ MORRE UMA PALMEIRA, MUITAS PALMEIRAS CHORAM, MAS, PALMEIRAS NÃO MORREM. Disponível em: <http://novacartografiasocial.com.br/morre-uma-palmeira-muitas-palmeiras-choram-mas-palmeiras-nao-morrem/>. Acesso em: 20 jul. 2020.

tanto a experiência quanto a consciência sobre as mesmas estão presentes na forma como se problematiza e atua sobre essa matriz a forma com que as opressões – gênero, raça, classe, geração, propriedade - são engendradas e a maneira com que as mesmas se articulam mutuamente a partir de uma organização social que fortalece os sistemas de dominação que estruturam o poder hegemônico. Neste sentido, com a conquista da terra, as mulheres não estão livres das opressões, das violências e das submissões que se consolidaram de formas articuladas e carecem ser enfrentadas considerando também essa intersecção.

Nas Amazônias e no contexto das terras tradicionalmente ocupadas, os povos indígenas, historicamente, protagonizam enfrentamentos para sua sobrevivência. Enquanto espaço de realocação do grande capital transnacional, o estado do Maranhão, tendo sido eleito desde os anos 1970/1990 como território de grandes projetos. Nos anos de 1970, a expansão/invasão de latifúndios na região central do Maranhão, levou muitos posseiros para o interior do Estado, adentrando áreas ocupadas por posseiros e territórios Indígenas. Junto a isso, a execução de projetos de infraestrutura e logística do capital, a partir dos anos 1980, com o Programa Grande Carajás e a exploração de madeira na região, intensificaram os conflitos e a luta pela posse, “os conflitos das décadas de 1970 e 1980 se transfiguraram, hoje, em diferentes projetos de desenvolvimento, cuja demanda se efetua sob formas diversas, pacíficas ou não” (BECKER; MACHADO; MIRANDA, 2015, p. 511), esses projetos de desenvolvimento são antagônicos entre si.

Com o avanço da chamada fronteira agrícola e a implantação de unidades de produção capitalista ligados, sobretudo à ampliação das monoculturas, da pecuária sobre suas terras e territórios, os povos originários tem redefinido suas estratégias, pautando a demarcação e proteção de seus territórios e saberes. A organização social e os modos de vida dos Tentehar¹⁰⁶ da Terra Indígena Arariboia, no município de Amarante do Maranhão, resistem ao tempo e aos processos históricos a desafiar as lógicas da modernidade e do capitalismo. Destacamos, nesses lugares, a atuação feminina indígena, a exemplo de Maria Santana, segundo relata Almeida (2019) “a principal líder de Lagoa Quieta¹⁰⁷, fundada no início da década de 1990”.

Nesse território fecundo de discursos e narrativas, a *colonialidade do ser*, conceito proposto por Maldonado-Torres (2007), no qual a humanidade é negada para alguns

¹⁰⁶ Conhecido entre os maranhenses e os antropólogos como Guajajara, ocupam área desde o vale do Pindaré até o Médio Mearim (ALMEIDA, 2019, p. 17).

¹⁰⁷ Aldeia indígena localizada no interior do Território indígena Araribóia, no município de Amarante do Maranhão.

seguimentos sobretudo indígenas e afrodescendentes, pois são considerados como obstáculo para a modernização, “a negociação do ser foi a justificativa para escravizar essas populações, tomar suas terras, promover guerras contra elas ou simplesmente assassiná-las. Elas são, “como diria Frantz Fanon, as condenadas da terra” (CURIEL, 2020, p. 128). Como afirma Sônia Guajajara, liderança da Terra indígena Arariboia em entrevista para o jornal Brasil de Fato¹⁰⁸,

Ser mulher indígena no Brasil é você viver um eterno desafio, de fazer a luta, de ocupar os espaços, de protagonizar a própria história. Historicamente foi dito para nós que a gente não poderia ocupar determinados espaços. Por muito tempo as mulheres indígenas ficaram na invisibilidade, fazendo somente trabalhos nas aldeias, o que não deixa de ser importante, porque o trabalho que a gente exerce nas aldeias sempre foi esse papel orientador. Só que chega um momento que a gente acredita que pode fazer muito mais do que isso, que a gente pode também estar assumindo a linha de frente de todas as lutas (SONIA GUAJAJARA, BRASIL DE FATO, 2020).

Entre territorializações e des-territorializações os povos indígenas experienciam e engendram, cotidianamente, formas de sobrevivência a partir de seus territórios. Assim como às comunidades das CEB's, como para as mulheres quebradeiras de coco babaçu conhecidas como as *encantadeiras*, os cantos alegam as lidas e as lutas do cotidiano, para as mulheres indígenas estes possuem lugar simbólico de saber ancestral repassada geração a geração. Fabiana Guajajara (2020) nos relata que “nas festas é uma alegria contagiante, elas interpretam”¹⁰⁹, em cada canto passa-se uma mensagem ou várias mensagens como por exemplo a festa do mel¹¹⁰. Para os povos indígenas coletivizar é um ato cotidiano, coletiviza-se os fazeres, o trabalho, e o resultado destes. O senso de coletivizar e celebrar constituem em re-existências, quando assim como fez Scott (2000) considerarmos que nem sempre a resistência necessita fazer alarde, barulho, ganhar relevo, tornar-se explícita, criar grandes agitações,

Implica, apenas, que essas formas de resistência são estratégias cotidianas permanentes das classes rurais subordinadas que vivem em difíceis condições. Em

¹⁰⁸ Sônia Guajajara comemora a liderança das mulheres indígenas na luta por direitos. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/06/09/povos-indigenas-vivem-momento-traumatico-afirma-sonia-gujajara>. Acesso em: 02 de agosto 2020. Concedia à Fabiana Reinholz e Katia Marko Brasil de Fato | Porto Alegre (RS) | 09 de junho de 2020 às 20:42

¹⁰⁹ Entrevista concedida por Fabiana Guajajara, em 03/11/2020 em Amarante do Maranhão

¹¹⁰ A Festa do Mel ou zemuishi ohaw é um ritual que possui aspectos de agregação através das ações de cunho coletivo que ocorrem durante toda a cerimônia, como por exemplo, as cantorias e danças coletivas, as corridas cerimoniais, a comensalidade e democratização do mel, a retirada do mel na mata, a doação deste à aldeia anfitriã e o compromisso de todos em beberem todo o mel, para então decretarem o final da cerimônia. Informações http://casas.cultura.ma.gov.br/portal/sede/index.php?page=noticia_extend&loc=cphna&id=34. Acesso em: 18 de janeiro de 2021.

tempos de crise ou momentos de mudança política, podem ser complementadas por outras formas de luta que são mais oportunas. Entretanto, elas não desaparecerão enquanto a estrutura rural social se mantiver exploradora e desigual. Assim, essas estratégias são o alicerce obstinado sob o qual outras formas de resistência devem crescer e tendem a persistir após outras formas de resistir terem falhado, ou após produzir-se, por sua vez, um novo padrão de desigualdade (SCOTT, 2002, p. 22).

O sentido da resistência para os povos indígenas tem muito do *manter-se*. ALMEIDA (2019) trata em sua tese sobre o que ele defende como sagacidade e estratégia tentear nas relações interétnicas. Segundo o antropólogo,

O dia a dia na aldeia, as festas rituais, problemas de saúde, questões relacionadas a educação, à família, as relações com brancos (...) assemelham-se ao que podemos chamar de estratégias. A sagacidade contida nas estratégias empreendidas nas relações sociais vividas (ALMEIDA, 2019, p. 12).

Segundo o autor, a *sagacidade* expressa-se como uma *arte de fazer, ou um jeito de ser e fazer*. Neste contexto de invisibilidades e resistências a multiplicidade de formas ou dos jeitos de fazer, se revela na práxis cotidiana de viver e do reivindicar direitos, dentre eles o direito à terra, território e, maiormente, o direito a seus corpos colonizados, racializados, etnizados, mercantilizados e classificados como *o outro, quase não humanos*.

Tais condições para o sociólogo José de Souza Martins (2018), sujeita os corpos à condição de subalternidade até os dias atuais, ao mesmo tempo é dessa multiplicidade de modos de fazer, de viver desse *outro*, que vem tecendo metodologias e tecnologias próprias a partir da ocupação da terra, do canto, das denúncias, da espiritualidade, das subjetividades e do sentir o território como lugar sagrado de vida, cuidando e preservando-o; das renúncias e acordos necessários para a mesma sobrevivência, se constituem formas de resistência cotidiana (SCOTT, 2002) e forjam lugares de autodefinição (COLLINS, 2019), capazes de pautar políticas públicas de direito para as mulheres quebradeiras de coco babaçu, os povos indígenas e sem-terra.

As formas de resistência engendradas a partir desses lugares sociais e das sujeitas fronteiriças e sujeitos fronteiriços, se consolidam nos atos de fazer, na práxis – a partir das fronteiras e dos “fatos da vida”. Assim, se forjam lideranças articuladoras de movimentos identitários de transgressão e resistência às lógicas da modernidade/colonialidade do capital. Ao tratarmos de decolonialidade no interior dessas práticas, estamos pensando nesse movimento pedagógico que vai “entretejiendo caminos”¹¹¹ (WALSH, 2013a, p. 23), fazendo o que “lo que Adolfo Albán ha llamado ‘re-existencia’; pedagogías como prácticas

¹¹¹ “Entretejiendo caminos” (tradução nossa).

insurgentes que agrietan la modernidad/colonialidad y hacen posible maneras muy otras de ser, estar, pensar, saber, sentir, existir y vivir-com”¹¹² (WALSH, 2013b, p. 19), conforme relata Gilvânia (2020):

Então na medida que se ocupa a terra e faz com que ela seja dividida para uma comunidade ou um grupo maior de pessoas, esse processo democrático da todo um sentido para essa luta pela terra. Então por isso que eu digo que libertar a terra é libertar também o camponês (...) o sentido de tudo que há nesse território (...) de políticas públicas de educação, de cultura, esse território que é tão disputado ainda que as comunidades conquistem a sua terra, seja em assentamento seja em comunidades quilombolas, seja demarcação de terras indígenas ou de quebradeiras de coco do movimento extrativista... Esse território fica o tempo inteiro em disputa e conflitualidade pelo fato de que, à medida que há uma comunidade ali no meio do agronegócio por exemplo, ou nesses grandes negócios e grandes empresas que querem cada vez mais expandir o seu negócio esses assentamentos passam a ser um empecilho a esse avanço. Então eles querem o tempo inteiro retirar esse assentamento ou essa comunidade tradicional do caminho né, da sua expansão. Então lutar por terra e território é essencial porque o território é tudo que há nele. As pessoas, suas crenças, cultura, seus hábitos, a religião, a terra, a água, o ar, as construções, as relações humanas que estão ali materializadas naquele território, a memória. Então lutar por terra e território é essencial para os povos do campo, da água, da terra, das florestas, os povos originários (GILVÂNIA FERREIRA, Abril de 2020, informação verbal).

Nas décadas de 1980, os sem-terra começam a se articular enquanto coletividade de diversas formas no estado do Maranhão. Em sindicatos, e por meio de movimentos sociais como Movimento dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais Sem Terra – MST, bem como na década de 1990, as mulheres quebradeiras de coco babaçu a partir da criação do Movimento Interestadual de Quebradeiras e Coco Babaçu, e mais recentemente, no ano de 2017, as mulheres indígenas do Maranhão se articulam com a criação da Articulação de Mulheres Indígenas do Maranhão – AMIMA, uma articulação dentro da Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão – COAPIMA, mas sobretudo se articulam internamente nos territórios, aldeias, comunidades tradicionais extrativistas, acampamentos e assentamentos.

No capítulo seguinte trataremos das trajetórias das mulheres já mencionadas frente a um cenário social, ambiental e econômico de crises, cuja prioridade do governo para o campo é a manutenção do modelo pautado no agronegócio, e sobretudo um cenário de acirramento das disputas, conflitos e violências. Dados da CPT confirmam a crescente onda de violações de direitos e violências físicas, em especial contra as mulheres. Entre os anos de 2018 e 2019,

¹¹² “O que Adolfo Albán chama de ‘re-existência’; pedagogias como práticas insurgentes que fraturam a modernidade/colonialidade e tornam possível outras maneiras de ser, estar, pensar, saber, sentir, existir e viver-com” (tradução nossa).

a CPT contabilizou que,

1.409 mulheres sofreram algum tipo de violência, dentre elas, 13 indígenas e 8 quilombolas. Somente no ano de 2018, foram registrados 482 casos de violência em conflitos do campo contra mulheres. Neste período 38 mulheres foram assassinadas, 80 sofreram tentativas de assassinato, 409 receberam ameaças de morte; 22 morreram em consequência de conflitos, 111 foram presas, 410 foram detidas e 37 foram estupradas (CPT, 2019 [s.p.]).

Frente às violências, elas se movimentam em re-existências e na disputa de narrativas com o agronegócio. Para Carvalho (2001, p. 20), o que está em jogo, de fato, é “a luta pelo controle da narrativa histórica: são as tentativas do dominador de silenciar a versão do subalterno e as estratégias desse para desmascarar a versão dominante que se pretende fixar como verdadeira”. Na disputa pelo controle das narrativas e modos de viver, Querobina (2019) nos sugere uma concepção prática das re-existência, do ponto de vista de quem as concretiza,

Tudo que nós fazemos é resistência, até quando a gente tá em casa companheira, a gente tá resistindo, sabe. Mas aqui é diferente, a gente se arrisca, mete a cara mesmo. Falo por mim e pelas outras (...) nós não temos outra escolha a não ser essa (...) esse tal de MATOPIBA. Ele tá aí, aqui né. A gente vê e sente, se a gente não cuidar não vai sobrar palmeira em pé, e sem palmeira, não tem quebradeira de coco (MARIA QUEROBINA, Setembro de 2019, informação verbal).

Sobre as políticas de des-envolvimento para as Amazônias maranhenses, mudam as nomenclaturas, como bem ressalta Querobina referindo-se à região do MATOPIBA¹¹³, criado por meio do decreto 8.447 de 2015. O mesmo foi revogado em 2020, o que não significa na prática a extinção do modelo, uma vez que o Estado brasileiro extingue decretos, ao mesmo passo que institui outras medidas que ameaçam os territórios e povos amazônicos. Ao abordar a trajetória dessas mulheres, questões que trataremos no capítulo “Mulheres na Amazônia maranhense: saberes, fazeres e Re-Existências”, juntamos fragmentos da própria história da luta por terra e território na região com dados e informações sobre os conflitos no campo na atualidade, bem como sobre as relações de poder entre o estado e as organizações sociais, grupos e contextos que elas estão inseridas, como forma de a partir desse passado recente, politizar o presente.

¹¹³ Nome dado à confluência dos estados citados Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia. A região do MATOPIBA tem aproximadamente 25 milhões de habitantes e ocupa uma área média de 73 milhões de ha. Instituído pelo Decreto Nº 8.447, de 6 de Maio de 2015. Revogado pelo Decreto nº 10.473/2020.

CAPÍTULO III

MULHERES NA AMAZÔNIA MARANHENSE: SABERES, FAZERES E RE-EXISTÊNCIAS

...A aranha tece puxando o fio da teia,
A ciência da abelha, da aranha e a minha
Muita gente desconhece
(Na asa do Vento, João do Vale)¹¹⁴

Compreendemos que a luta por terra e território na Amazônia Maranhenses é também uma luta feminista, considerando os fazeres e práticas locais das mulheres do campo e das florestas. Dito dessa maneira, seguimos conforme a história cantada de João do Vale, *muita gente desconhece* os feitos ocorridos nessa região no âmbito das re-existências a partir do ponto de vista feminino. Um desconhecimento histórico engendrado como artifício das lógicas *des-envolvimentistas* de forma planejada, seguindo o discurso dos espaços vazios, da terra sem homens, do lugar sem cultura própria e de muitos outros.

No âmbito nacional, as décadas de 1970/1990 foram marcadas por mudanças, econômico, políticas e sociais. Um período da história econômica que abrigou o chamado *milagre econômico*, de internacionalização da economia, onde o país passa a receber fortes incentivos e investimentos estrangeiros e de empresas multinacionais seguido da chamada *década perdida*, reflexo das crises financeiras internacionais, da estagnação da economia, do baixo crescimento do Produto Interno Bruto – PIB, da alta da inflação e conseqüentemente do aumento do desemprego e das desigualdades.

Essa também foi uma década de insurgências e articulações das lutas sociais na cidade e no campo. Nacionalmente a Greve no ABC Paulista que culminou posteriormente num forte movimento para a consolidação de partidos políticos de esquerda, como o Partido dos Trabalhadores – PT. Nas Amazônias, a guerrilha do Araguaia, os Empates, o trabalho das igrejas e com as CEB's, a articulação de partidos políticos de esquerda, a luta pelo direito a sindicalizar-se, as migrações e conseqüentemente os conflitos agrários, a luta indígena contra a construção de hidrelétricas e pela demarcação de territórios, bem como a intensificação dos processos de grilagem e territorialidades tratados em nosso capítulo anterior. E tantos outros

¹¹⁴ João Batista do Vale, o João do Vale, nasceu em Pedreira, no Maranhão, em 11 de outubro de 1934. Negro, filho de agricultores se tornou compositor “O Poeta do Povo”. Falecido em 1996. Há registro dessa canção gravada no ano de 1956. Disponível em: <http://antigo.acordacultura.org.br/herois/herois/joaovale>. Acesso em: 8.01.2021.

fatores conjunturais, marcaram as lutas desse período até os dias atuais.

Atento aos movimentos da natureza, João do Vale descreve ainda que *a aranha tece puxando um fio da teia*, com licença à poética e ao poeta, é do fio da grande teia das lutas sociais nacionais, regionais e estaduais frente à atual conjuntura social que pretendemos tecer esse capítulo, sobretudo a partir dos feitos de mulheres. E rememoramos, que foi ao som de maracás e de cantigas diversas, pintadas de urucum e de jenipapo, como quem se prepara para uma festa ou uma guerra, que as mulheres indígenas realizam primeira Marcha de Mulheres Indígenas¹¹⁵ do Brasil, que ocorreu no ano de 2019, em Brasília, Distrito Federal. Com o tema: *Território: nosso corpo, nosso espírito*, elas ocuparam as ruas da capital federal, Brasília, no Distrito Federal, pedindo respeito aos seus territórios, corpos e espíritos. Pois, para o povo indígena, território, corpo e espírito são indissociáveis. Junto a elas, reuniram-se, também em Brasília, mulheres do campo, das florestas e das águas para a Marcha das Margaridas¹¹⁶, cujo tema foi *Margaridas na Luta por um Brasil com Soberania Popular, Democracia, Justiça, Igualdade e Livre de Violência*. De acordo com matéria da ONG SOS Corpo, publicada em junho de 2019, essa:

é uma das maiores ações de mulheres da América Latina, reunindo numa só marcha mais de cem mil trabalhadoras rurais, agricultoras familiares, camponesas, sem-terra, artesãs, extrativistas, quebradeiras de coco, seringueiras, pescadoras, ribeirinhas, quilombolas, indígenas – tantas outras identidades construídas no país – para visibilizar a luta por um Brasil com soberania popular, democracia, justiça, igualdade e livre de violência (SOS CORPO, [2019], s. p.).

De diferentes lugares do estado do Maranhão, cerca de 400 mulheres indígenas estiveram na 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, e cerca de 4 mil mulheres camponesas, ribeirinhas, trabalhadoras das cidades, ativistas, quebradeiras de coco babaçu participaram da Marcha das Margaridas. Tais movimentos, tanto a Marcha das Mulheres Indígenas, quanto a Marcha das Margaridas, são eventos públicos resultado de intensas movimentações locais que têm as mulheres como principais articuladoras, mobilizadoras e organizadoras. Para chegar até Brasília com suas pautas, mulheres e homens se organizaram a partir das bases locais.

Em entrevista, Gilvânia Ferreira (2020) enfatiza: “estamos nos organizando em

¹¹⁵ Realizada com 2.500 mulheres de 130 povos indígenas do Brasil, em agosto de 2019. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/tags/1a-marcha-das-mulheres-indigenas>. Acesso em: 08.01.2021

¹¹⁶ 6ª edição da Mobilização nacional que reuniu mais de 100 mil pessoas em Brasília/DF entre os dias 13 e 14 de agosto. coordenada pela Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG) a maior ação organizada por mulheres do campo, da floresta e das águas da América Latina: a Marcha das Margaridas 2019. A ação estratégica é realizada pela Confederação Nacional dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras Familiares (CONTAG), suas Federações e Sindicados filiados, com o apoio de várias organizações parceiras (veja abaixo as organizações).

grandes redes de mulheres, para que possamos estar juntas e em marcha, demonstrando a nossa força”¹¹⁷. A ativista destaca a estratégia de unidade entre pescadoras, quilombolas, extrativistas e indígenas, especialmente frente ao governo atual, o qual, diariamente, tem tomado medidas de retirada de direitos sociais desses povos.

Após um ano da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, em agosto de 2020, mulheres indígenas de todo o Brasil, realizaram a Assembleia Nacional das Mulheres Indígenas, sua primeira mobilização de caráter nacional virtual, cujo o tema *O sagrado da existência e a cura da terra* ocorreu num período onde o país e o mundo vivenciam a pandemia de Covid-19, caracterizada como crise sanitária mundial.

O vírus encontrou no Brasil e no estado do Maranhão, terreno fértil de desigualdades sociais acentuadas, desmontes de políticas ambientais e de órgãos públicos, cortes de incentivos à ciência e pesquisas e o negacionismo governamental sobre a doença e suas consequências. Nas realidades do campo e das florestas amazônicas, a Covid-19 adentrou atingindo povos e comunidades indígenas, tradicionais, populações do campo, de forma avassaladora. Em março de 2021, segundo dados do Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI), somente o Estado do Maranhão havia registrado 2.017 casos de indígenas infectados pela Covid -19, desses, 69 falecimentos. Ressalta-se que os números divulgados estão relacionados aos casos testados pelos órgãos oficiais, podendo haver significativa diferença nos números de casos, uma vez que em muitas aldeias os processos de diagnóstico e cura para os males do corpo, se dão internamente a partir de conhecimento e saberes locais com usos da sabedoria ancestral, das ervas, e preparos naturais, o que não desobriga o estado de suas responsabilidades com a saúde pública nesses territórios.

No cenário público, o movimento indígena pautou a aprovação da Lei 14.021/2020¹¹⁸ que dispõe sobre medidas protetivas sobre o Plano de Enfrentamento da Covid-19 para Povos Indígenas. Em nota, o CIMI (2021) destaca que o plano previa a vacinação de “410.348 indígenas. O plano, contudo, deixou de fora os indígenas que vivem nos centros urbanos”, os quais, segundo dados do Censo do IBGE (2010), são 46% da população indígena no Brasil.

A Fundação Nacional do Índio (FUNAI) emitiu recentemente a Resolução n. 4/2021 que tem como objetivo selecionar, por meio de regramento específico, as pessoas que são

¹¹⁷ Entrevista concedida por Gilvânia Ferreira em 08/2020 via mensagem aplicativo Whatsapp.

¹¹⁸ “Dispõe sobre medidas de proteção social para prevenção do contágio e da disseminação da Covid-19 nos territórios indígenas; cria o Plano Emergencial para Enfrentamento à Covid-19 nos territórios indígenas; estipula medidas de apoio às comunidades quilombolas, aos pescadores artesanais e aos demais povos e comunidades tradicionais para o enfrentamento à Covid-19; e altera a Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, a fim de assegurar aporte de recursos adicionais nas situações emergenciais e de calamidade pública” (BRASIL, 2020, s. p.)

indígenas no Brasil. O CIMI (2021), destaca em nota técnica que,

Essa normativa consolida o racismo institucional contra os povos indígenas ao propor critérios sobre uma autoidentificação que é, por direito, subjetiva, não se reduzindo aos estereótipos ou características fenotípicas, além de buscar cristalizar e segregar as identidades ditas “pré-colombianas” (CIMI, 2021,[s.p]).

Os critérios e conceitos definidos pelo órgão tendem a excluir um grande contingente populacional indígena, impossibilitando seu acesso à saúde pública e, por conseguinte, abrindo margem para o um processo de genocídio desses povos.

A Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB, 2021) lançou nota pública em repúdio à Instrução Normativa Conjunta nº 1, publicada em 24 de fevereiro de 2021, no Diário Oficial da União pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), cujo objetivo constitui-se em disciplinar o licenciamento ambiental de empreendimentos ou atividades localizadas no interior de Terras Indígenas. Segundo a COIAB (2021),

Na prática, porém, ele vai dar amparo legal para a invasão, nesses territórios, de estradas, fazendas, hidrelétricas, monoculturas e outros projetos que colocam em extremo risco os recursos naturais, a biodiversidade, a segurança e os modos de vida próprios dos povos indígenas. Essa instrução normativa é claramente inconstitucional e fere diversos tratados internacionais que protegem os territórios indígenas e a autodeterminação dos povos (COIAB, 2021, [s.p]).

Para as organizações indígenas, a Instrução Normativa nº1/2021 viola o artigo 231 da Constituição Federal, que prevê o usufruto exclusivo pelos povos indígenas dos recursos naturais existentes nos territórios indígenas. O texto normativo traz à tona a hipótese de dispensabilidade do licenciamento ambiental em terra indígena para não indígenas, facilitando a instalação de outras pessoas e organizações a essas áreas colocando em risco o direito desses povos. Ainda segundo a COIAB, o texto do documento violaria a autonomia e autodeterminação dos povos indígenas, e na prática, afrouxa as regras para a instalação de empreendimentos, ameaça as vidas e a integridade dos recursos naturais existentes nos territórios indígenas.

Para a CPT (2021, [s. p]), “o descaso com a população do campo durante a pandemia trouxe consequências imprevisíveis: as perdas de vidas para o vírus, o agravamento da pobreza, o aumento da violência e dos conflitos”. Para aprofundar a crise, a declaração do Ministro do Meio Ambiente, Ricardo de Aquino Salles, em reunião ministerial, no mês de abril de 2020, usou de a expressão *passar a boiada*, ao se referir à oportunidade de

desregulamentação da política de ordenamento e controle ambiental, enquanto toda a atenção nacional e da grande mídia se voltava para a crise sanitária. No ano de 2020, entre os meses de março a maio, “o governo publicou 195 atos de flexibilização de leis ambientais no Diário Oficial, contra 16 no mesmo período de 2019” (CPT, 2021, [s.p]).

Segundo dados da Campanha Nacional Contra os Agrotóxicos (2020, [s. p.]), desde 1º de janeiro de 2019, foram liberados pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA), 945 novos produtos agrotóxicos, um recorde, na comparação com os governos anteriores. Destes, 580 produtos técnicos são fabricados na China, 116 no Brasil, 79 na Índia e 55 nos Estados Unidos, o que tem levantado o diálogo sobre a dependência desse modelo agroexportador.

Associado a tais questões, a crescente violência contra a ocupação e a posse de terras, nos últimos anos, indicam o avanço do capitalismo no campo brasileiro. Dados da CPT registram,

(...) em números parciais, 1.083 casos de violência contra a ocupação e a posse, envolvendo 130.137 famílias. Também foram registradas 178 invasões de territórios, atingindo 55.821 famílias. O número é bem maior do que o visto em 2019, quando foram contabilizadas pela CPT apenas 09 invasões. Das áreas invadidas em 2020, 54,5% foram indígenas, 11,8% quilombolas e 11% de famílias posseiras. Somadas, essas categorias sociais concentraram 77,3% das invasões efetivadas pelo poder privado, indicando que as empresas capitalistas e o latifúndio não deram sossego aos povos que habitam seus territórios tradicionalmente (CPT, 2021, [s. p.]).

Outra medida do governo federal que entrou em vigor no último dia 10 de fevereiro 2021, é o Programa *Titula Brasil*, criado para apoiar a titulação de áreas públicas rurais da União passíveis de regularização por meio de parcerias com os municípios. Segundo a Comissão Pastoral da Terra,

As várias iniciativas, desde o início desse governo, mostram nitidamente o incentivo aos processos de regularização fundiária para privilegiar latifundiários, grileiros de terras e empresas do agronegócio, em prejuízo dos direitos da maioria do povo, especificamente o do campo, e dos interesses da nação, ainda que pareça que estes também serão considerados. “Titula Brasil” é ferramenta adequada para legalizar a grilagem de terras (CPT, 2021, [s.p]).

Uma nova fase da velha política de dependência econômica nacional, recolocando as Amazônias como fronteira do capital, lugar de produção de mercadorias para exportação, nesta fase com possibilidades de abertura ainda mais alargadas sob territórios indígenas e tradicionais para produção agropecuária, expansão de monoculturas e para a exploração mineral. Uma conjuntura que não deixa margem para a outra compreensão a não ser a de que do ponto de vista da relação Estado brasileiro *versus* agentes populares, tradicionais e

originários do campo *versus* grandes empresas e agentes do agro, hidro e minero negócio, o Estado segue operando para atender a interesses de grupos econômicos externos. Foucault (1995, p. 247) ao tratar das relações de poder, estabelece o que ele chama de formas de institucionalização dentre elas o Estado, “as relações de poder foram progressivamente governamentalizadas, ou seja, elaboradas, racionalizadas e centralizadas na forma, ou sob a caução das instituições do Estado”, o Estado seria a instância de controle global, que regula e distribui as relações de poder numa determinada sociedade.

Na realidade brasileira, o autoritarismo e o patrimonialismo seguem nas entranhas do modelo de gestão estatal, a ideia de desenvolvimento econômico segue na pauta estatal e governamental como se as áreas para onde o capital adentram, não fossem na prática, territórios, lugar de produção e reprodução de modos de vida. Vê-se uma repetição dos processos de colonização engendrados há mais de 500 anos, nos termos do filósofo camaronês Achille Mbembe (2016, p; 123) *necropolítica*¹¹⁹ ou política de morte, onde o Estado define quem deve viver e quem deve morrer, pautado nos usos do poder social e político para ditar tais regras.

Nos estados da Amazônia legal, em especial nos estados do Tocantins, Pará, Maranhão e no estado do Piauí, região nordeste do Brasil, tem-se acompanhado um processo de revisão dos mecanismos legais que regulamentam usos, a posse e a propriedade da terra. Atualmente, o Estado do Maranhão passa por processos de reformulação da Lei estadual de nº 5.315/1991, que dispõe sobre terras de domínio do Estado, através do Decreto nº 17.746 de 22 de dezembro de 2000. Por meio da Instrução Normativa – IN/ITERMA Nº 02/2019 estabelece normas e procedimentos para a regularização fundiária de terras rurais geridas pelo Instituto de Colonização e Terras do Maranhão - ITERMA.

Os processos de regularização fundiária visam simplificar o acesso à terra no estado, porém não resolvem a questão do ordenamento territorial, ou seja, não vislumbram a titulação coletiva para fins de reforma agrária. Essas mudanças nas legislações estaduais seguem o fluxo das mudanças engendradas em nível federal¹²⁰. Somam-se a essas mudanças, a reformulação de medidas provisórias e leis que flexibilizam o acesso às terras, dentre elas destaca-se o Projeto de Lei 2633/20, resultante da Medida Provisória 910/2019 conhecida

¹¹⁹ Achille Mbembe (2016, p. 123) reflete sobre necropolítica a partir do que Foucault define como biopoder como “aquele domínio da vida sobre o qual o poder tomou o controle” funciona mediante a divisão das pessoas em subgrupos, sobretudo pautados na questão racial.

¹²⁰ Decreto N. 10.592/20, em regulamentação da Lei nº 11.952/09, “para dispor sobre a regularização fundiária das áreas rurais situadas em terras da União, no âmbito da Amazônia Legal, e em terras do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, por meio de alienação e concessão de direito real de uso de imóveis” (CPT, 2021).

como “MP da grilagem”, possibilitando o acesso e a sobreposição de territórios. Em entrevista ao jornal Brasil de Fato, lideranças do Conselho Indigenista Missionário – CIMI (2021), ressaltam que,

A MP910 aumentará ainda mais as invasões e, por consequência, os conflitos nas áreas das comunidades tradicionais, acentuando ainda mais a violência no campo - indígenas, quilombolas, camponesas, sem-terra, ribeirinhos, extrativistas - acentuando ainda mais a violência no campo (CIMI, 2021, [s.p]).

As organizações sociais que atuam em defesa da Reforma Agrária no Estado do Maranhão, dentre elas a CPT (2021) denuncia que o debate sobre os processos de regularização fundiária tem sido realizado nas esferas do Estado, sem o envolvimento e a consulta da sociedade civil, e que os governos vêm adotando medidas para a desestruturação de órgãos como Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, a Fundação Nacional do Índio – FUNAI.

O processo de desestruturação se dá de formas variadas como cortes e redução de recursos, redefinição de responsabilidades dos órgãos, ou nomeação de responsáveis aliados direto de bancadas ruralistas, e ainda a instituição de normas, leis que flexibilizam acesso e posse de terras e territórios geridos por estes órgãos. Como consequência desses atos governamentais, tem-se no cenário agrário brasileiro e das Amazônias, políticas de flexibilização de acesso a áreas de propriedade da União, e territórios pertencentes a grupos sociais originários, sem que estes últimos tenham direito à voz e visibilidade.

Uma análise recente realizada pela Organização não governamental Greenpeace Brasil (2021), em sete terras indígenas (TI) no Maranhão, dentre elas a TI Arariboia, identificou que 62.365 hectares de seus territórios foram registrados em nome de proprietários privados, por meio de 280 Cadastros Ambientais Rurais – CAR (2021).

Diante dos fatos, grupos, organizações e movimentos sociais tendem a redefinir suas estratégias e táticas de luta para manutenção de seus modos de vida e preservação de seus territórios, essas mudanças podem se dá de forma planejada ou de acordo com o momento atual e as demandas imediatas. Na TI Araribóia Fabiana, Guajajara nos relata que cotidianamente enfrentam a realidade de invasão de madeireiros e ameaças constantes, informação que se confirma a partir de dados do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que registra o assassinato de 43 indígenas Guajajara no Maranhão, em decorrência de conflitos com madeireiros, entre 2000 e 2019, 12 deles no interior da TI Arariboia. Desde 1992, os relatórios do CIMI contabilizam 20 assassinatos na TI. Inclui, também, os chamados

crimes “comuns”, que podem ou não ter relação com a disputa territorial. Conforme dados do Instituto Socioambiental (ISA), entre setembro de 2018 e outubro de 2019, foram abertos 1.248 quilômetros de ramais para exploração ilegal de madeira no território Araribóia.

Nesse cenário de mortes e conflitos, os indígenas se articulam enquanto guardiões da floresta¹²¹. Nas palavras de Fabiana Guajajara (2021), a morte do jovem indígena guardião, Paulino Guajajara, ocorrido em novembro de 2019, foi uma semente plantada no território, que historicamente é marcado por conflitos e violências.

As questões conjunturais mencionadas acima, tanto do ponto de vista das lutas nacionais protagonizadas por mulheres em seus movimentos e articulações identitárias, bem como dados sobre posições e medidas governamentais referentes as questões agrárias e territoriais em nível nacional e no estado do Maranhão, nos localizam para compreendermos como agem mulheres organizadas em coletivos desde a Amazônia Maranhense.

Partindo da premissa de que muito se aprende com os que nos antecederam, retomo à Querobina e seu relato, ao falar sobre o cotidiano das mulheres quebradeiras de coco babaçu onde ela verbaliza “tudo que nós fazemos é resistência, até quando a gente tá em casa¹²²” A partir de suas experiências – que também são coletivas –, a fala de Querobina traz aspectos tidos como privados que refletem os espaços e modos como as mulheres ativistas de movimentos ou lideranças comunitárias organizam seus tempos e feitos na luta por terra e território.

Recentemente a antropóloga Débora Diniz (2020, [s. p.]), em entrevista publicada na *Folha de S. Paulo* ressaltou “a pandemia tem gênero”, fazendo menção às questões de desigualdade, desemprego, violências sofridas por mulheres e potencializadas pela crise sanitária.

A antropóloga comenta sobre uma possível perda de *elo entre as mulheres* em decorrência dos casos de violência e do isolamento social (DINIZ, 2020). Nesses tempos de crise sanitária, sociais e humanitárias, a casa não tem sido lugar seguro para muitas mulheres, seja na cidade e/ou no campo e para além da analogia da casa, tem ocorrido na esfera social não se pode negar uma letargia social movida pelo medo que impede reações públicas e massivas frente às medidas políticas tidas como arbitrárias.

¹²¹ Os “Guardiões da Floresta” atuam em várias regiões do Maranhão, principalmente na TI Araribóia. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/203250#:~:text=Os%20%22Guardi%C3%B5es%20da%20Floresta%22%20atuam,flagra%20a%20a%C3%A7%C3%A3o%20dos%20criminosos>. Acesso em: 5 de janeiro de 2021.

¹²² Entrevista durante o Encontro do MIQCB (24.09.2019) na comunidade Pifeiros, Município de Amarante do Maranhão.

Cotidianamente, mulheres também enfrentam situações que vão desde dificuldades em efetivar denúncias em casos de violências e violações sofridas no âmbito individual na unidade familiar e comunitária, à falta de políticas públicas de direito como saúde, infraestrutura. Somadas a estas, estão as demais violências próprias das relações de disputas territoriais, como cercamentos, invasões, medidas governamentais, violência física, criminalização, dentre outras.

No exercício de pesquisar com mulheres adotamos a categoria re-existência enquanto processos de auto interesse individuais que não se dissociam dos coletivos, como modos de ser e viver. Assim, conferimos lugar neste capítulo às experiências e pontos de vista de Eunice Costa, Gilvânia Ferreira e Fabiana Guajajara, mulheres que se forjaram marcadas pelas diferenças e junto com os processos de territorialização local, assoladas pelas crises econômicas, políticas, sociais e por último a crise sanitária, assim como muitas outras mulheres que hoje estão na luta contra as violências e as insistentes tentativas de des-territorializações nessa região de fronteiras.

3.1 Eunice Costa, mulher quebradeira de coco babaçu, trabalhadora rural: uma entre muitas filhas das palmeiras

Eunice da Conceição Costa, filha de mãe e pai lavradores - ele vindo do estado do Piauí e a mãe¹²³ natural da cidade de Caxias, terra de Cocais - daí herdou o labor da roça e da quebra de coco babaçu. Nasceu no ano de 1965 na comunidade Olho D`água dos Martins, zona rural da cidade de Imperatriz, estado do Maranhão.

Em entrevista me relata que o trabalho na roça era a prática comum para ela, desde a infância, “a gente ia para a roça levar a comida, e já levava o machado para quebrar o coco. Essa era a nossa vida, sempre tiramos o sustento do babaçu”¹²⁴. A lida diária – da roça e quebra do coco babaçu – tinha objetivo claro: o sustento da família e Eunice aprendeu o ofício de quebrar coco babaçu com as outras mulheres da família, mãe e avó. Assim, quando menina, ela aprendeu que defender os babaçuais era como defender a si mesma e aos seus, pois do babaçu provinha o alimento.

Estudar não era a prioridade, assim casou-se aos 14 anos, teve duas filhas e um filho, hoje tem cinco netos e uma bisneta. Ela me conta que sofreu muito para criar os filhos, e que naquele tempo, as mulheres eram ensinadas a quebrar o coco, cuidar dos afazeres de casa e da

¹²³ Maria Emília da Conceição.

¹²⁴ Entrevista concedida por Eunice Costa, em 05/09/19 por mensagem via aplicativo Whatsapp.

família,

Atualmente, aos 56 anos, é moradora do município de Cidelândia/MA, cidade a 70 km de Imperatriz cujo percurso entre uma cidade e a outra se dá via a famosa Estrada do Arroz, como é popularmente conhecida a MA 386, rodovia Padre Josimo Tavares, rota de lutas, conflitos e memórias. Ela se autodefine: “como quebradeira de coco babaçu, mãe, avó, trabalhadora rural, pescadora. Sou de tudo um pouco”¹²⁵. Aos olhos de quem a olha, é uma mulher preta, fisicamente franzina, de fala forte. Em seu discurso, há sempre indignação, pertencimento e choro. Eunice nos leva a pensar sobre a raiva como potência, descrita por Audre Lorde em seu livro *Irmã Outsider* (2019, p.156), para a poeta, “toda mulher tem um arsenal de raiva bem abastecido que pode ser muito útil contra as opressões pessoais e institucionais”, raiva dos processos de exclusão, silenciamentos, das violências, privilégios e dos não acessos. Eunice é essa potência enraivecida e lúcida.

Quando Eunice diz ter orgulho de ser quebradeira de coco babaçu, ela dá um passo importante para que outras mulheres também se reconheçam e para que garantam alguns direitos. Assim como Eunice, todas as mulheres que de algum modo têm na lida da quebra do coco uma forma de renda complementar, sabem que esse trabalho é árduo, associado e realizado no âmbito do trabalho doméstico, portanto invisibilizado do ponto de vista do mercado. Quando realizamos a simples dinâmica do relógio, exercício de contabilizar a organização dos tempos de trabalho diário de Eunice, sua jornada diária varia entre 16 horas a 17 horas de lidas diárias, entre cuidar, limpar, organizar, quebrar coco, dialogar com outras mulheres, e entre um fazer e outro, participar das atividades do movimento.

Ela acorda cedo, organiza e agiliza os trabalhos domésticos e do babaçu. Eunice conta que elas desenvolvem práticas e tecnologias ou jeitos próprios de manejar o tempo bem como de beneficiar os produtos do babaçu que fazem parte de seu cotidiano. Suas atividades cotidianas, nem sempre são possíveis de serem hierarquizadas, cronometradas seguindo as horas do relógio. Ou seja, não há uma atividade mais ou menos importante que a outra, todas as atividades são realizadas simultaneamente, todavia, nota-se um profundo respeito e um planejamento mínimo dos fazeres, inclusive respeitando os tempos da natureza, do babaçu, dos afazeres domésticos cotidianos, dos cuidados e do tempo dedicado às atividades coletivas do movimento.

No labor do babaçu, a quebra do coco é a fase inicial do processo de beneficiamento, que segue outras fases como: a produção do azeite, e de outros produtos da amêndoa, dentre

¹²⁵ Entrevista concedida por Eunice Costa, em 05/09/19 por mensagem via aplicativo Whatsapp.

eles, o óleo do babaçu, e o preparo de defensivos naturais com o refugo da amêndoa, “a gente ainda usa o machado e o cacete para quebrar o coco. Senta daquele jeito que tu sabe, ao redor do fogo, para mexer a panela e tirar o azeite, depois coar e embalar”¹²⁶.

É comum ouvir das quebradeiras de coco babaçu *quando eu saio para quebra do coco, perco a noção de tempo*. Contrariando às lógicas do capital, onde tempo é mercadoria, ou reivindicando o direito ao tempo, que no nosso modo de ver, está intimamente ligado a um modo de vida e uma temporalidade específica, que convive com a lógica capitalista, e resiste.

Na fala de Eunice: “para muitos é um trabalho atrasado, para nós não. Claro que a gente busca melhoria, mas gostamos do nosso jeito de fazer também”¹²⁷ do babaçu, se usa também o mesocarpo e as cascas para produção do carvão. É da palmeira de babaçu que elas retiram o coco, e também as palhas, matéria prima principal para cobrir as casas feitas de taipa (barro úmido), ou os tijupás (pequenos barracos feitos nas áreas roçadas para abrigar do sol, chuva, bem como para guardar ferramentas, sementes, legumes e para morada) e para fazer esteiras (espécies de tapetes que servem como cortinas para janelas e portas das casas de taipa e tijupás), e o cofo (um cesto muito usado por variadas categorias de trabalhadores e trabalhadoras rurais do e no estado do Maranhão, para carregar coisas e ferramentas de trabalho), do caule da palmeira verde pode ser retirado o palmito, e quando seca ou queimada, se aproveita o adubo, por isso, é comum ouvir dizer: *do babaçu tudo se aproveita*.

Na imagem abaixo Eunice (a primeira mulher, de pé da esquerda para direita, a que segura uma palha da palmeira de babaçu), juntamente com outras mulheres quebradeiras de coco babaçu de Cidelândia se preparando para a quebra do coco babaçu. Ao fundo o tijupá, cheiro de babaçu, e a mata de cocais.

¹²⁶ Entrevista concedida por Eunice Costa, em 04.11.2020 na sede do Movimento das quebradeiras de coco babaçu em Imperatriz.

¹²⁷ Entrevista concedida por Eunice Costa, em 04.11.2020 na sede do Movimento das quebradeiras de coco babaçu em Imperatriz.

Fotografia 01: Mulheres Quebradeira de coco babaçu Cidelândia/MA



Fonte: Arquivo MIQCB

No que parece apenas como uma lida das quebradeiras de coco babaçu, são práticas milenares, carregadas de subjetividade e saber. Assim como a separação de sementes para replantio, o cultivo de ervas e plantas medicinais para tratamento de doenças, a troca de saberes sobre os modos de preparo. Esse fazer é em parte individualizado e se torna coletivizado no momento que elas saem para a lida do babaçu, quase sempre feita em grupos. Do babaçu, elas geram renda, alimento, trabalho, e uma dinâmica econômica e social específica. O orgulho aparentemente individual de ser quebradeira de coco, presente no discurso oculto de raiva e dor, alicerça o discurso público das quebradeiras de coco babaçu e alicerça uma identidade coletiva.

Embora muitas mulheres quebradeiras de coco babaçu não tenham tido acesso aos processos de escolarização e formação técnica, por meio de suas organizações, seja movimento, associações ou grupos informais, elas se articulam para uma pauta que é consensual: a efetivação de leis municipais do Babaçu Livre¹²⁸, cujos objetivos se resumem

¹²⁸ A primeira lei municipal do Babaçu Livre aprovada foi a nº 005/1997, em Lago do Junco-MA. A partir da incidência política do movimento em municípios nos quais atua, já foram aprovadas pelo menos 14 leis municipais. No Maranhão, além da já citada, foram aprovadas leis em Lago dos Rodrigues (nº 32/1999),

em manter as palmeiras em pé e livres, e as leis estaduais que demarcam seus lugares enquanto sujeitas de direito, para tanto buscam parcerias com poder público nas esferas locais e estadual.

Aos 30 anos, Eunice engajou-se nos primeiros processos de luta pelo direito ao território e aos babaquais e destaca o engajamento para a efetivação da Reserva Extrativista - RESEX Ciriaco¹²⁹, quando participou da Associação dos Trabalhadores Agroextrativistas da Reserva Extrativista de Ciriaco (ATARECO) e protagonizou denúncias contra a empresa Suzano Papel e Celulose (SPC). Dentre elas, a entrevista concedida ao boletim informativo da Nova cartografia social da Amazônia, intitulado Guerra do Carvão, publicado em junho de 2014. Na entrevista, Eunice destaca:

aqui as quebradeiras estão sendo cadastradas para os projetos ditos sociais. Só na Resex do Ciriaco tem 389 mulheres cadastradas que estão fazendo uma fábrica aí com a Suzano, para produzir óleo (...) somente eu fui contra essa parceria que sei ser complicada, pois a Suzano é a mesma CELMAR e comprou as terras, está comprando tudo aqui, então a situação é esse carvão queimando direto, de coco inteiro, todo mundo tem conhecimento de que a Suzano não é diferente, é a mesma CELMAR. (EUNICE COSTA apud ALMEIDA 2014, p. 06).

A queima do coco inteiro, na visão das quebradeiras de coco babaçu vinculadas ao MIQCB, é violenta e contrária à lógica tradicional e sustentável dos usos do babaçu, ao queimar o coco inteiro para produção de carvão para fins de abastecer o complexo siderúrgico instalado na região, a empresa estaria cometendo sucessivos processos contrários ao modo de vida das quebradeiras, além do desmatamento. Em decorrência dos inúmeros processos de disputas internas e externas, Eunice se desvinculou da Resex, hoje vive no município de Cidelândia.

Eunice margeia entre a lida de liderança e todas as outras. Ela tem no Movimento o espaço coletivo onde ela defende fervorosamente sua identidade coletiva e onde foi se forjando junto com a consolidação do mesmo. Mas ela também vivencia o cotidiano de ser uma mulher preta, que vive no interior do Estado do Maranhão, cuja renda principal é oriunda

Esperantinópolis (nº 255/1999), Pedreiras (nº 1.137/2005), Lago do Junco (nº 01/2002); São Luís Gonzaga (nº 319/2001); Imperatriz (nº 1.084/2003), São José dos Basílios (nº 052/2005) e Cidelândia (nº 001/2005). Em nível estadual, já foi aprovada no Maranhão (nº 9.428/2011), que cria o Dia Estadual das Quebradeiras de Coco e reconhece a autoatribuição como critério válido para o reconhecimento das quebradeiras como povo tradicional (ACTIONAID, 2015). No Maranhão as quebradeiras de coco babaçu ainda lutam para a aprovação da Lei estadual de Babaçu Livre.

¹²⁹ Reserva Extrativista de Ciriaco. BIOMA: Amazônia. ÁREA: 8.106,75 hectares. CRIAÇÃO: Dec. s/nº de 17 de junho de 2010. Disponível em: <https://www.icmbio.gov.br/portal/unidadesdeconservacao/biomas-brasileiros/amazonia/unidades-de-conservacao-amazonia/2017-resex-extrativista-de-ciriaco>. Acesso em 4 janeiro 2021.

de aposentadoria como trabalhadora rural e incrementada pela comercialização dos produtos do babaçu que ela consegue comercializar individualmente na comunidade, por meio de feiras e da Cooperativa Interestadual das Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu - CIMQCB¹³⁰.

Além disso, Eunice é costureira, trabalhadora rural, pescadora artesanal e tem seu quintal produtivo onde produz parte dos alimentos para sua subsistência e da família. Me conta que ainda está casada com o companheiro há quarenta e dois anos, com o qual divide a casa e os fazeres no quintal. O quintal produtivo caracteriza-se nesta região do Brasil e do Maranhão como uma forma milenar de trabalho e, portanto, de re-existência, quando com instrumentos próprios e a partir de aprendizagens recebidas de geração a geração, mulheres e homens cultivam alimento respeitando o tempo de pousio da terra, e os ciclos da natureza.

Ela, assim como muitas mulheres e homens nessa região, não tem formação acadêmica ou técnica, maneja a escrita com limites, mas, domina as palavras de forma articulada, resultado de suas vivências. O tempo dedicado ao movimento não é integral, é um tempo de trabalho voluntário e, portanto, limitado às suas condições materiais.

Eunice encontra na *raiva* contida há anos, uma forma de defender-se a si e a outras mulheres em situação semelhante à sua. Uma geração de mulheres *des-educadas* para permanecerem em silêncio, contidas, e sentirem medo, na maioria dos casos, mulheres negras, indígenas, quebradeiras de coco babaçu, trabalhadoras do campo. Sua raiva, somada a raiva de outras mulheres, “pode transformar a diferença, por meio da compreensão, em poder. Pois da raiva entre semelhantes, nasce a mudança” (LORDE, 2019. p.167).

É da intersecção de mulher preta, filha de lavradores, dona de casa, mãe, esposa, quebradeira de coco babaçu e liderança do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu – MIQCB, que Eunice posiciona seus enunciados, se articula a outras mulheres e transforma sua raiva em potência, aqui para nós lida como re-existências. Esse tem sido o lugar da dor individual de Eunice, que, ao longo dos anos, transformou-se em lugar de fala, como reforça Márcia Tiburi (2018): uma dor articulada posta em uma posição política. Para muitas quebradeiras de coco babaçu, o trabalho na roça, para garantia de sua subsistência e da família, é um dos primeiros espaços de re-existência. Embora elas transmitam certo grau de orgulho de ser, também sentem que há muita dor nesse lugar social do qual elas falam.

¹³⁰ A Cooperativa Interestadual das Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu (CIMQCB) é uma organização de grupos produtivos comunitários formados por mulheres que coletam e processam o coco babaçu nos estados do Pará, Maranhão, Tocantins e Piauí. A CIMQCB foi fundada em 2009 e está sediada em São Luís, Maranhão. disponível em: <https://www.miqcb.org/produtos-cimqcb>. Acesso em: 01/2021.

3.2 A Vânia do MST

Na mesma caminhada e de outro lugar, Gilvânia Ferreira da Silva, nascida no ano de 1970, na comunidade Canafístula, cidade de Alagoa Grande no estado da Paraíba, produz formas de viver e r-existir. Entre o engajamento nas causas do Movimento Sem Terra - MST no estado do Maranhão e a vida na cidade de Imperatriz, onde atualmente mora e exerce a atividade como professora universitária. Gilvânia é uma mulher que transmite otimismo, e uma graciosidade que é própria de seu modo de estar no mundo, é mãe de uma filha e um filho, tem uma neta e aos 51 anos me narra, com tom de orgulho, “meio século bem vividos em processo de luta, de muitos aprendizados, muitos desafios e lições, de enfrentamentos e muitos conflitos”¹³¹. Filha de trabalhador e trabalhadora rural¹³², ela relembra que,

(...) tinha que tirar toda a produção rápido das terras arrendadas, onde ele trabalhava de meia¹³³, de renda. Tinha que quebrar o milho muito rápido, retirar o algodão, às vezes perdendo metade da produção, porque o fazendeiro tinha que botar o gado dele, porque o gado estava com fome. Eu vi várias vezes meu pai chorar, e isso me deixava muito revoltada (GILVÂNIA FERREIRA, Outubro de 2020, informação verbal)¹³⁴.

A *raiva* guardada desde a infância, pode ter sido fator decisivo para trilhar caminhos de militância. Se descobriu professora desde cedo ainda no estado da Paraíba, quando entre um feito e outro ensinava jovens e adultos a ler e escrever. Envolvida nas Comunidades Eclesiais de Base – CEB’s e nas Pastorais Sociais na Paraíba – enquanto catequista, aos 19 anos viaja para Cuba, onde participa de curso de Formação Política organizado pela Federação das Mulheres Cubanas, cujos temas eram filosofia, economia política e movimento feminino. Gilvânia brinca, ao me relatar em entrevista, que ainda não se auto nominava feminista. Mas, era sobre feminismo que elas estudavam. A partir dessa formação e de volta ao estado da Paraíba, ela recebe o convite para participar ativamente nas atividades do Movimento Sem Terra- MST.

Gilvânia fez parte da equipe do Jornal dos Sem Terra e em 1992, aos 21 anos, saiu do Estado da Paraíba para o estado do Maranhão, cidade de Imperatriz, onde passou a contribuir

¹³¹ Entrevista concedida por Gilvânia Ferreira em 20/02/2020 via mensagem por aplicativo de internet WhatsApp

¹³² Maria de Nazaré de Lima (mãe de Gilvânia)

¹³³ Trabalhar de meia é um termo muito comum usado pelos trabalhadores rurais, no interior do Brasil. Significa, grosso modo, que o trabalhador se sujeita a viver em terras de outro dono, produzir nela e, como uma espécie de aluguel, paga-lhe em produtos da lavoura. Porém, nem sempre a conta matemática do trabalho de meia – divisão em partes iguais – bate.

¹³⁴ Entrevista concedida por Gilvânia Ferreira, em 10/10/2020 na Sede da Universidade Estadual do Maranhão, Imperatriz.

com a organização de trabalhadoras e trabalhadores rurais na região. Desembarcou em uma das cidades que ainda carregava o estigma de cidade violenta, teve contato direto com Querobina do Sindicato, a partir da ocupação da Fazenda Criminosa, no ano de 1986 e com Francisca das CEB's nos contatos com grupos de base na periferia de Imperatriz, bem como com outras lideranças e organizações sociais.

No ano de 1998, já mãe da primeira filha, nascida em 1995, Gilvânia juntamente com um coletivo de militantes e trabalhadores e trabalhadoras rurais participaram da primeira turma do curso de graduação em Pedagogia para formação de professores do ensino fundamental e coordenadores da escolarização dos assentamentos de reforma agrária, organizada pela Via Campesina, numa parceria dos movimentos sociais com a Universidade de Ijuí, na cidade de Santa Maria no estado do Rio Grande do Sul.

Segundo ela, do alojamento para a faculdade eram 2 km, que todos faziam a pé e juntos todos os dias. Gilvânia (2021) relata que na época sua filha estava com dois anos e oito meses, e a jornada de estudo e maternidade foram desafiadoras “durante o dia, tinha o espaço da ciranda infantil¹³⁵, mas a gente às vezes virava a noite entre o estudo e o cuidado com a Tainá, eu tive muito apoio, sobretudo, de outras mulheres do curso”¹³⁶ dentre elas D. Francisca com quem compartilhava os processos de aprendizagem, de estudo e da maternidade. Para Dayane Dalmaç e Scarmocin (2011) pesquisadoras sobre a infância no MST, a Ciranda Infantil no MST é “um espaço educativo, com o objetivo de trabalhar as várias dimensões do ser criança sem terrinha”, são estruturas ou ambientes preparados de forma intencional para práticas de brincar, preservando aspectos como a coletividade, o trabalho, o cuidado com a terra, as relações de igualdade, dentre outros.

Sobre a maternidade e a militância, Gilvânia conta que nos espaços de vivência coletiva do movimento, a ajuda constitui-se como um princípio, “nossos filhos são educados em coletivo e pelo coletivo”¹³⁷, menciona essa prática ressaltando que embora depois de crescidos, os filhos não estejam envolvidos no movimento, o processo de educação forja fortes vínculos de afeto e pertencimento.

¹³⁵ Movimento dos Trabalhadores e Trabalhadoras rurais Sem Terra – MST, começou a discutir as Cirandas Infantis em 1996. Havia debates internos, tanto no setor de educação como nas outras esferas do movimento, cujo objetivo era pensar um atendimento de qualidade às crianças de 0 a 6 anos de idade. O nome Ciranda nos lembra criança em ação. E essa ação dá-se na brincadeira, que dever ser uma brincadeira coletiva. Vai além do brincar juntos, pois é um espaço de construção de relações através de interações afetivas, de solidariedade, de sociabilidade, de amizade, de fraternidade, de solidariedade, de linguagem, de conflitos e de aprendizagem (DALMAZ; SCARMOCIN, 2011, [s.p]).

¹³⁶ Entrevista concedida por Gilvânia Ferreira (a “Vânia do MST”), em 14/03/2021 via mensagem por aplicativo de internet WhatsApp

¹³⁷ Entrevista concedida por Gilvânia Ferreira (a “Vânia do MST”), em 14/03/2021 via mensagem por aplicativo de internet WhatsApp.

Gilvânia é uma mulher que se forjou mãe, militante e professora junto com e na consolidação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) no estado do Maranhão, e se tornou a “Vânia do MST”. Enfrentou os latifúndios quando coordenou o setor do MST que organiza os processos de ocupação, bem como enfrenta os machismos fora e dentro do Movimento, tendo em vista que na época de sua inserção nas lutas por terra (década de 1980), a maioria dos espaços públicos do movimento eram conduzidos por homens, mesmo que as mulheres estivessem liderando na prática muitos processos.

Vânia do MST conquistou o direito à terra, embora permaneça na cidade. Alguns diriam por escolha, mas permito-me tratar como condição. Embora não seja regra, os processos de viver na terra - refiro-me ao assentamento - sem o acesso às políticas públicas torna-se desafiador. Os assentamentos rurais resultantes dos processos de ocupação e desapropriação de grandes propriedades rurais, não são comunidades tradicionais cujo critério de pertencimento ao lugar se deu por processos de vida e memórias afetivas, coletivas. Estes assentamentos aos quais nos referimos, são lugares novos, onde as famílias, movidas por fatores materiais e subjetivos aventuram-se para constituir vida nova, muitas não se identificam, regressando para a cidade.

Mas a Vânia do MST inaugura um outro modo de ser militante da luta por terra e território, que também acompanha os modos de ser do movimento por terra nessa região nos tempos atuais. Ocupando espaços na cidade, na universidade, nas articulações internas e externas ao movimento e nas redes de sociabilidades para lutas unificadas, diferente dos anos 1980, onde ocupar era a ação principal.

Gilvânia trata de forma política e lúcida a falta de condições materiais para viver no assentamento. Em 2005, Gilvânia teve o segundo filho e atualmente divide seu tempo entre a maternidade, a militância no MST e em outras frentes de articulação, como o Fórum de Mulheres de Imperatriz¹³⁸ e trabalho. No Movimento Sem Terra - MST, faz parte do grupo de estudos que articula processos de formação política e técnica para trabalhadoras e trabalhadores, e compõe o coletivo de tomada de decisões no Estado do Maranhão.

Fotografia 02: Vânia panfletagem 8 de março 2021 – Centro da Cidade Imperatriz/Maranhão

¹³⁸ Criado em 2005, o Fórum de Mulheres de Imperatriz, as sindicalistas ligadas ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais e Sindicato da Educação e da Saúde, as associações de quebradeiras de coco e associação de artesanato, que atuavam na cidade na luta por direitos específicos de suas categorias se juntaram para ampliar conquistas e direitos das mulheres no geral. Atualmente constitui-se como uma articulação dos coletivos e entidades dos movimentos de mulheres e feministas que lutam pelos direitos das mulheres em Imperatriz/MA, organizado desde o ano de 1997. Disponível em: https://www.facebook.com/forumdemulheresdeImperatriz/about/?ref=page_internal. Acesso em: março 2021.



Fonte: Arquivo Fórum de Mulheres de Imperatriz/MA

Nesses tempos de crise sanitária, ela ocupa as redes sociais, participando de eventos, palestras em modo virtual, sempre pautada na defesa do direito à terra, território, contra as violências e em defesa da vida das mulheres. Como em fala no evento virtual, cujo tema foi *Desigualdade de gênero e a violência contra a mulher no contexto da pandemia da corona vírus*, organizado pelo Instituto da Mulher Teresa Rodrigues Braga, em transmissão pública via internet, em 4 de março de 2021, onde ela destaca:

a violência não é de agora, nós fomos trocadas por coisas ao longo da história da humanidade (...) a nossa história de mulher tem essa marca forte de dor, de opressão (...) nós nos fortalecemos a partir do despertar de outras mulheres, e quando construímos trajetórias de solidariedade (...) eu não quero ser igual ao homem, na sua força, quero outra perspectiva, de direito (GILVÂNIA FERREIRA, Março de 2021, informação verbal)¹³⁹.

Em suas palavras, Vânia do MST destaca “a gente se constrói como sujeita de luta, de enfrentamento nesses diversos espaços que nós ocupamos como mulheres (...). Falar da

¹³⁹ Informação verbal, disponível em: <https://www.facebook.com/imtrbburiticupu/videos/474404330397796/>.

resistência é falar da gente desse território”¹⁴⁰, ao morar na cidade e trabalhar como professora ela se reinventa enquanto militante social, inaugura um jeito de fazer luta nessa região nos tempos atuais.

A relação terra *versus* trabalho marcou sua trajetória, de militância e de mulher “vivendo também as minhas conflitualidades, como mulher, como mãe e como militante social”¹⁴¹. O *lugar de fala* de Gilvânia, a conduz também um *lugar de escuta*, escuta política, nos termos de Marcia Tiburi (2018) – exercício que ela tem vivenciado, cotidianamente ao partilhar saberes e pedagogias do campo à cidade.

3.3 Fabiana Guajajara, “minha raiz está lá”

Fabiana Guajajara, nascida em 1986, na aldeia Funil, TI Araribóia, município de Amarante do Maranhão/MA. Atualmente aos 35 anos, vive no território da aldeia Lagoa Quieta, na TI Arariboia, com o companheiro e os quatro filhos.

Pedagoga, atua à frente da coordenação estadual de educação escolar indígena. No início de nossas entrevistas, ela diz que se pudesse ter escolhido, “não queria ter saído de lá, minha raiz está lá”¹⁴², se referindo ao fato de ter vivido parte de sua infância e juventude fora da Aldeia. E continua, “Minha raiz, meus troncos vêm de Tãmuz Vicente Hamua’i Guajajara e Luiza Guajajara. Tudo que eu faço hoje é para manter viva a cultura e a identidade”¹⁴³, a memória ancestral é como um instrumento de luta e resistência para ela.

Filha da indígena Iracilda¹⁴⁴ e do “karai’u” Gilmar, sua família saiu da aldeia para morar na cidade de Amarante do Maranhão, no ano de 1991. Fabiana relata que passou a estudar em escola particular: “Imagina, eu era a única indígena, tinha 5 anos”¹⁴⁵. Nas aldeias, as crianças são seres livres, correm, dão risadas o tempo todo pintam-se de jenipapo e urucum, brincam com os animais, nadam nos rios, igarapés, caçam junto com os adultos, longe a intenção de folclorizar o cotidiano indígena, pois ali também há violências, mas viver a infância no território forja sujeitos e sujeitas de pertencimento.

Abrimos um parêntese para um paralelo entre a experiência de Fabiana Guajajara e da

¹⁴⁰ Entrevista concedida por Gilvânia Ferreira (a “Vânia do MST”), em 19/10/2020 via mensagem por aplicativo de internet WhatsApp

¹⁴¹ Entrevista concedida por Gilvânia Ferreira (a “Vânia do MST”), em 19/10/2020 por mensagem via aplicativo Whatsapp

¹⁴² Entrevista concedida por Fabiana Guajajara, em 04/11/2020 em Amarante do Maranhão.

¹⁴³ Entrevista concedida por Fabiana Guajajara, em 03/11/2020. em Amarante do Maranhão.

¹⁴⁴ Iracilda de Sousa Rodrigues Santos (mãe de Fabiana Guajajara)

¹⁴⁵ Entrevista concedida por Fabiana Guajajara, em 03/11/2020 em Amarante do Maranhão.

professora, teórica feminista e ativista preta estadunidense, Gloria Jean Watkins, conhecida como bell hooks (2013, p. 13) ao descrever “de repente, o conhecimento passou a se resumir à pura informação. Não tinha relação com o modo de viver e se comportar (...) a educação já não tinha haver com a prática da liberdade”. Fabiana vivenciou as duas realidades e destaca que o “medo era eu não querer voltar”¹⁴⁶ assim como bell hooks em seu contexto de vida, ela se formou na escola ainda acreditando que a “educação aumenta nossa capacidade de ser livre” para ir, voltar e transitar entre os modos de viver na aldeia/território e nas cidades.

Outro aspecto bastante mencionado por Fabiana é quando relata a primeira menarca, um dos atos identitários mais fortes que ela vivenciou junto ao seu povo, a *tocaia*:

Foi a fase que mais me impactou, tinha 9 anos, elas não conversam antes. É lá dentro que a gente faz as descobertas, contato com a mãe e a avó. Tudo que ia acontecer com meu corpo no período menstrual e, a partir daí, me preparar para casar. E, como eu já estava entre esses dois mundos, eu não queria casar, eu queria estudar. Conversar, abertamente, com essas mulheres foi libertador. Coisas como: não pode pegar chuva, não pode andar sozinha no rio, senão o rio vira encantado e me leva, o que não pode comer e sobre ser mãe. Aos 12 anos, na festa, o pai apresenta a filha para a comunidade, agora tem uma mulher em casa. Tudo isso foi muito forte (FABIANA GUAJAJRA, novembro, 2021, informação verbal).

Ao narrar sua vivência na Tocaia, Fabiana remonta o que Halbwaschs (2004) trata como sendo *quadros sociais da memória*, do relacionamento com a família e a comunidade, dos costumes e conflitos internos. A relação geracional, ancestral e, sobretudo com as memórias matriarcais constructo de vivências, quando ressalta as descobertas do contato com mulheres, mãe, tias, avó, parentes da aldeia.

No final ela ressalta que não queria casar-se, queria estudar e ao mesmo tempo voltar para a aldeia. Neste sentido, ao se deslocar para a cidade em busca de estudo a mulher indígena desafia muitas estruturas, ela nos conta “morar na cidade não me faz menos indígena, a gente muda, mas não se transforma em pessoa branca”.

Quando da oportunidade das entrevistas, falamos sobre as mulheres indígenas, uma das questões mais instigantes tratadas por Fabiana foi a relação das Tenetehára kuzà (mulheres indígenas) com a maternidade, tida como continuidade da vida, sob forte senso de coletividade. Ela me conta que a maternidade precisa ser compreendida a partir da cultura, que envolve fazeres individuais no âmbito da família e comunitário. Aos 15 anos teve o primeiro de quatro filhos “uma maternidade acompanhada pelo pai, a mãe, minhas tias e pela comunidade, quando a partir de seis meses as crianças indígenas são inseridas nos rituais”.

¹⁴⁶ Entrevista concedida por Fabiana Guajajara, em 03/11/2020 em Amarante do Maranhão.

Sobre as mulheres na aldeia/comunidade, Fabiana ressalta que “até hoje, não mudou muita coisa. Geralmente, a atividade das mulheres é cuidar da casa, das crianças, da roça”¹⁴⁷, e ao falar do assunto, reflete que esse aspecto não é visto como negativo, e sim como cultural. E enfatiza, que na aldeia, as mulheres têm voz e poder de decisão. Para ela, há uma sutileza feminina passada de geração a geração, “um jeito de fazer que é próprio nosso”¹⁴⁸ que sem dúvida é motivo da longa vida e dos processos de descolonização dos povos originários das Amazônias, a forma de lidar com as relações de trabalho no campo/roça e dos cuidados é visto por essas mulheres de modo diferente do visto por mulheres que compõe as classes proletárias nas periferias dos centros urbanos.

A ativista Julieta Paredes Carvajal relata algo semelhante ao tratar das resistências de mulheres originárias desde a Bolívia,

Nuestras abuelas no sólo resistieron, sino también propusieron e hicieron de sus vidas y sus cuerpos autonomías peligrosas para los incas y mallkusl patriarcales. No escribieron libros, pero escribieron en la vida cotidiana que hoy podemos intuir, sobre lo que queda después de tantas invasiones coloniales (PAREDES, 2016, 38).

Para o antropólogo Almeida (2020, p. 33), a mulher indígena “representa o novo, a mudança. A curiosidade feminina leva ao aprendizado. A sagacidade, portanto, parece estar ligada diretamente à habilidade feminina de aprender, apreender e inovar” em processos que se deram desde séculos atrás, como conta Fabiana Guajajara em uma das entrevistas, que “as mulheres eram consultadas nos bastidores. Hoje na TI as vozes que provocam são as vozes das mulheres, uma voz apaziguadora, pacificadora e forte”¹⁴⁹ – expressão do que em outro lugar Scott (2002) trata como, *resistências cotidianas*, aqui experienciadas por mulheres tentehar materializada nos cantos.

É também por meio dos cantos e festejos que elas se expressam. Para elas o canto é expressão de sua identidade que remete tanto aos momentos de recepção, luto, quanto à alegria e, sobretudo, constitui-se como elo com a ancestralidade e a memória coletiva dos povos. Fabiana Guajajara nos apresenta um desses cantos de recepção, enquanto lamenta o *não tempo* de festas diante da situação pandêmica. Ela canta em tupi: “aipo, pehen peru a xe. Pehem peru a xe tawzar wanupe hahe ehehe. Tawzar nezewe tawzar nezewe”, que em

¹⁴⁷ Entrevista concedida por Fabiana Guajajara, em 22/01/2021 via mensagem por aplicativo de internet WhatsApp

¹⁴⁸ Entrevista concedida por Fabiana Guajajara, em 23/01/2021 via mensagem por aplicativo de internet WhatsApp

¹⁴⁹ Entrevista concedida por Fabiana Guajajara, em 25/01/2021 via mensagem por aplicativo de internet WhatsApp

português seria algo como vocês estão chegando aqui, vocês vieram aqui onde os donos da aldeia, nós os donos da aldeia somos assim. No que parece ser uma canção simples, elas se autodefinem e de modo sutil, avisam ao *outro*, quem é de fato o *dono do lugar*. Neste caso, tendo as mulheres como vozes do coletivo/da comunidade.

No ano de 2014, aos 28 anos, Fabiana Guajajara engajou-se na defesa de pautas indígenas, quando participou da primeira mobilização indígena em São Luís, capital do Estado do Maranhão. Na época a pauta principal girava em torno da proteção ao território diante das seguidas ameaças de madeireiros, as queimadas bem como políticas públicas de saúde e educação para indígenas e nas aldeias. No mesmo ano ela assumiu tarefa na Coordenação da Comissão dos Caciques e de Lideranças Indígenas da Terra Indígena Arariboia (CCOCALITIA) e conheceu o atual companheiro, liderança do movimento indígena. Embora tenha tido tal experiência, Fabiana Guajajara, não atua na linha de frente do movimento indígena institucionalizado, e ressalta que o fazer localizado a partir dos processos internos articulados em redes – no território e com o poder público - são tão importantes quanto o enfrentamento em grandes mobilizações.

Na prática, atualmente ela vem consolidando o *Centro de Saberes Tentehar*, conhecido como Tukan, um espaço em construção no território Arariboia, pensado a partir da família, para vir a ser um espaço coletivo, de produção familiar e troca de saberes Tentehar. Para Fabiana Guajajara, a escola surgiu da necessidade de resgatar e fortalecer a identidade dos estudantes indígenas como povos que fazem parte dos processos históricos, e destaca os objetivos do Centro Tukan, “fortalecer e registrar os saberes milenares do Povo Tentehar através do diálogo com parteiras, pajés, cantores, historiadores, professores, profissionais da saúde, caçadores, guardiões, caciques e demais lideranças”¹⁵⁰

Ali e aos poucos vem envolvendo a juventude nesse projeto e dialogando sobre produção familiar, cultura, organização, participação das mulheres, dentre outras temáticas e ações.

Além do Centro Tukan, Fabiana Guajajara protagonizou atos de resistência cotidiana por meio de denúncia frente às invasões de madeireiros e caçadores ilegais no território, bem como às violências sofridas pelo povo Arariboia diretamente no caso do assassinato do guardião Paulino Guajajara que ficou conhecido no cenário nacional, sobretudo por se tratar de um indígena jovem, atuante no grupo de guardiões da floresta.

Junto ao cenário de disputas territoriais e conflitos, o estado do Maranhão segue

¹⁵⁰ Entrevista concedida por Fabiana Guajajara, em 25/01/2021 via mensagem por aplicativo de internet WhatsApp.

registrando atualmente cerca de sessenta e nove falecimentos de indígenas por consequência do vírus da Covid 19. A partir da afirmativa “A’u muhàg mehe zo na mono kwau” numa tradução, entenderíamos como: nós precisamos tomar o remédio para não morrer, Fabiana Guajajara, de forma arguciosa, se torna a primeira indígena a receber vacinação e ser imunizada contra a Covid-19, no estado do Maranhão. Ela explica que, na língua tupi, a palavra *vacina* não existe, então internamente fala-se de *remédio para não morrer* assim convoca todos os povos indígenas, territorializados ou não para imunizar-se.

Fotografia 03: Fabiana Guajajara 1º Dose Vacina contra Covid - 19



Fonte: Arquivo pessoal Fabiana Guajajara

E, em entrevista, relata-nos: “a luta agora é para que todo parente seja vacinado, a gente quer viver”¹⁵¹, e por meio do discurso do direito à vida chega aos órgãos do Estado para reivindicar a efetivação de um plano de vacinação e imunização para todos povos indígenas.

3.4 O tecer das Re-existências a partir de diferentes cotidianos dessas mulheres

¹⁵¹ Entrevista concedida por Fabiana Guajajara, em 27/01/2021 via mensagem por aplicativo de internet WhatsApp.

Para a historiadora Joan W. Scott é necessário problematizar a igualdade e desenvolver uma estrutura de equidade que permita “que nós e nossas diversas sociedades tratemos das necessidades das pessoas de forma justa, tendo em mente o impacto diferenciado de raça, classe, idade, e outros obstáculos nas relações de poder” (1999, p. 28). Em trincheiras diferentes, Eunice, Vânia e Fabiana tecem cotidianamente formas de re-existência individual e coletiva pois as marcas das diferenças sociais de gênero, raça, classe social e muitas outras as afetam e se alojaram em suas trajetórias e corpos, por processos distintos. O que torna desafiador a observação de suas experiências, pois o risco das comparações e questionamentos acerca dos métodos e estratégias é constante.

Essas mulheres são de origem do campo e das florestas, o que confere às suas trajetórias fortes características de pertencimento à territórios ou a causas sociais para sua defesa. Atualmente cada uma a seu modo organiza seu tempo entre as formas de trabalho remunerado, as lidas domésticas e de cuidados com o ativismo comunitário e militância social.

Mas, está na autodefinição enquanto identidades coletivas, o elemento central que as unifica e interligada em torno das lutas por terra e território, de uma forma ou de outra todas elas estão na linha de frente defendendo o direito à terra e território a partir de seus lugares de fala e enunciação. É quando elas se sentem ameaçadas em suas formas de habitar que o conflito se evidencia, e as lutas em defesa dos territórios, da diversidade e da vida se efetivam tencionando o interior do mundo moderno, causando fissuras nas estruturas de poder e do capital agrário.

Cotidianamente elas trilham caminhos que contrariam às lógicas do agronegócio. Quando, por exemplo, as quebradeiras de coco babaçu e demais mulheres do campo e das florestas na Amazônia consorciaram o extrativismo do babaçu à prática de produção agrícola (roçados, pesca) e outras atividades produtivas como criação de pequenos animais, manutenção de plantios de subsistência e cultivo em quintais produtivos e florestas, cujo objetivo é produzir alimento em escala familiar e comunitária. Negam aos pacotes de agrotóxicos e de sementes geneticamente modificadas. Eunice relata que é costume de as mulheres armazenarem, trocarem entre si e replantarem sementes crioulas ou nativas. Uma prática ancestral em risco constante, praticada pelas quebradeiras de coco babaçu, mas também pelas mulheres indígenas, pelas camponesas e sem terras que se mantem, de forma resistente, em muitos lugares e nas comunidades da região.

É quando as mulheres quebradeiras de coco babaçu se articulam enquanto identidade

coletiva que seus feitos locais ecoam para o regional e o global. Como prática, elas realizam processos formativos internos para discutir assuntos de interesse da categoria, como cursos de formação técnica e política para mulheres quebradeiras de coco babaçu, encontros de estudo sobre temas específicos, dentre eles, violência, comercialização dos produtos do babaçu, leis de Babaçu livre, produção agroecológica. Bem como em espaços de troca de experiências como as rodas de conversa nas comunidades, nas feiras organizadas por elas para comercialização, troca de produtos e saberes, e nas prosas nas rodas de quebra do coco e na feitura dos produtos do babaçu sempre ou quase sempre realizados de forma coletiva. Elas constituem “o partilhamento de experiências de sobrevivência na adversidade produz uma sabedoria coletiva, uma série de princípios, formando o ponto de vista das mulheres”, tratado por Angela Figueiredo (2017, p. 256) e por outras feministas pretas como Patrícia Hill Collins em Pensamento feminista negro, quando a mesma se refere à constituição de *espaços seguros* (2019).

Os espaços seguros das mulheres quebradeiras de coco babaçu das Amazônias Maranhenses são diversos, em formas de organização e estratégias de re-existências, acompanham as dinâmicas de cada grupo, comunidade, lugar e coletivo. Para umas, o caminho é via movimento, articulado e institucionalizado, como Eunice que milita no MIQCB. Para outras, os caminhos são variados, coletivos ou não. Muitas delas não necessariamente estão vinculadas ao movimento social macro, mas engendram formas particulares de r-existir. Em entrevista, Eunice comenta que “muitas não querem se juntar ao movimento”¹⁵².

Apesar da marcante identidade coletiva, muitas mulheres quebradeiras de coco babaçu permanecem sujeitas às condições de *não ser*. Na condição de sem-terra, vivem em povoados onde, geralmente, produzem – pequenos cultivos de roçados – em áreas cedidas por outros proprietários de terra ou por grandes empresas. Produzem e comercializam seus produtos no âmbito da comunidade e em outros espaços de comercialização, nas cidades, e muitas mantêm comércio com os chamados atravessadores¹⁵³, atos que tem como intenção mitigar ou avançar suas próprias reivindicações, o que tratamos ao longo do texto como *micro resistências* nos termos de Scott (2002).

Muitas mulheres quebradeiras de coco babaçu se organizam em associações de

¹⁵² Entrevista concedida por Eunice Costa, em 14/01/2021 via mensagem por aplicativo de internet WhatsApp.

¹⁵³ Os atravessadores são agentes de comercialização que atuam nas cadeias produtivas, como intermediários entre os produtores e os consumidores, porém, muitas vezes eles são os responsáveis pelo financiamento da implantação de lavouras pelos produtores, provocando assim, uma dependência por parte dos produtores em relação à atuação dos atravessadores nas cadeias produtivas. Mayorga (2005)

quebradeiras, clubes de mães, grupos produtivos dentre outras instituições. Esses e outros espaços econômicos, religiosos, sociais, políticos e culturais, lhes confere *lugares de fala* para dialogar com governos/Estado, grandes empresas e pleitear melhorias e estruturas locais, a exemplo das comunidades às margens da rodovia estadual Padre Josimo Tavares (MA-386), conhecida como Estrada do Arroz. A problemática da não adesão de algumas mulheres quebradeiras de coco babaçu ao Movimento, é associada por Querobina à relação que muitas dessas comunidades e grupos de mulheres vêm construindo a partir da implantação da empresa Suzano Papel e Celulose/SPC. O empreendimento da SPC encontrou na região as condições ideais para o desenvolvimento de suas atividades econômicas, atualmente é considerado um dos mais *modernos* do Maranhão, toda sua produção é destinada à exportação.

Segundo Querobina, “ela (a empresa) diz que vai trazer não sei quantos empregos para lá, direto, e mais de dois mil empregos indiretos. O povo que está desempregado fica tudo doido. Agora chegou a salvação” (2018, p. 53). Associada à falta de empregos está a expropriação de terras. Ao se instalar na região, a empresa promoveu o deslocamento compulsório de comunidades inteiras. Querobina (2018) ressalta que a empresa [referindo-se à SPC] adquiriu grandes extensões de terra, onde havia mata, provocando devastação e o aumento do valor do hectare de terra, o que ocasiona perdas significativas para as famílias. Segundo Pantoja; Figueiredo; Melo Junior,

Os enfrentamentos às empresas feitos pelas populações atingidas, apesar de, às vezes, aparecerem como casos isolados, constituem resistência ao modelo econômico que priorizou uma forma de desenvolvimento pautado em lógicas que desconsideram as populações locais. Além disso, essa lógica que exclui as populações e seus saberes locais, coloca no centro de suas ações as formas de viver pautadas no consumo e, consequentemente, no uso intensivo dos recursos naturais para produção de bens que não fazem parte das necessidades básicas das populações locais desviando, assim, o uso dos territórios que, antes pautado no coletivo e voltado para necessidades básicas, se torna privado e voltado para o mercado capitalista. (PANTOJA; FIGUEIREDO; MELO JUNIOR, 2020, p. 111).

Como tentativa de diálogo entre empresas e grupos afetados, foi constituído em 2012 o Fórum de Defesa da Cidadania e do Desenvolvimento das Comunidades da Estrada do Arroz, conhecido como “Fórum da Estrada do Arroz”, onde dialogam com a empresa por meio de reuniões do Conselho de Desenvolvimento Comunitário. Eunice tem presença marcante nos atos de denúncia contra as consequências da instalação da empresa (SPC) na região. Segundo ela, a SPC ameaça o meio ambiente e promove compensações sociais nas comunidades como forma de sanar os danos causados, e muitas mulheres ainda estão envolvidas nessa relação de

exploração e expropriação.

Imersas nas contradições do capitalismo patriarcal/racista. Entre a cidade de Imperatriz e Cidelândia no Maranhão, essas mulheres enfrentam as interferências que grandes projetos de des-envolvimento causam em seus territórios e modos de vida, e ali também constroem possibilidades de r-existir. Ao lado das mulheres quebradeiras de coco babaçu, estão as mulheres sem-terra. Quando o latifúndio das décadas anteriores se apresentava pela figura do grande proprietário (herdeiro das frentes pioneiras, por exemplo), as ocupações de terra eram estratégias mais comuns adotadas pelos grupos de posseiros e movimentos rurais de luta pela terra no Brasil. A ocupação gera o fato político, que demanda uma resposta do governo em relação à concentração de terras.

Visto como momento de transgressão à ordem estabelecida sobre a posse e a propriedade da terra, o ato de ocupar, para mulheres e homens sem-terra, perpassa pela ideia de retomar, chamar a atenção dos poderes e da sociedade para a situação de estar sem terra. E é, sobretudo, uma forma de reivindicar a terra para fazer usos de acordo com seu projeto de vida e/ou mesmo para garantir morada, sustento. As ocupações são como um trunfo para as negociações entre os trabalhadores e o poder público, para obter a terra.

As ocupações de terra organizadas a partir dos movimentos sociais passam por processos específicos de organização. Além do trabalho de organização, as famílias enfrentam a logística da ocupação: a viagem em caminhão, ou a pé, até o local onde vão ser instalados os barracos de palha e lona, a montagem dos barracos, a organização da alimentação, água, saúde, segurança e educação. Além disso, todas as adversidades próprias dessa moradia e vida improvisadas: as ameaças externas, a fome, o medo, o frio, a insegurança e a incerteza sobre a conquista da terra.

Como resultado das ocupações de terra, surgem os acampamentos, que se configuram como “espaços e tempos de transição, sendo a materialização de uma ação coletiva que torna pública a intencionalidade de reivindicar o direito à terra para produção e moradia” (FERNANDES, 2012, p. 21). Os acampamentos são uma demonstração da intenção das famílias sem-terra de enfrentar muitas adversidades para conquistar a terra.

Eu diria que, em relação a isso, a expressão empregada por Martins (2018), *situação de fronteira e liminaridade*, aplica-se com toda sua potência. Viver no acampamento é viver no limite, entre o não se sujeitar às situações desumanizadoras de pobreza e miséria das cidades e no limite da história, no qual se sujeitar ao enfrentamento aparece como alternativa de viver. Por vezes, sente-se no corpo a condição de *não humano*, em relação ao gozo dos

direitos básicos. Viver no acampamento é um ato de resistência permanente. Todavia, o que ocorre no interior dos acampamentos são *formas cotidianas de resistências* cujos modos dependem de cada mulher, de cada unidade familiar e do conjunto dos acampados.

Uma vez conquistada a terra, organiza-se o assentamento rural. Mas, o movimento mantém a estratégia de acampamento às margens das estradas, nas cidades, em praças e prédios públicos, nas universidades. Andar a pé (marchar), fazer greve de fome, organizar barricadas nas BR's, dentre outras.

Esses são alguns *espaços seguros* onde mulheres sem-terra re-existem a décadas, à condição de subalternidade e opressão exercida sobre elas, por serem mulheres, de cor, expropriadas do direito à terra e sujeitas a violências das mais diversas. Para Vânia (2020), “quando uma mulher sobe no caminhão para ir para a ocupação da terra, ela está dizendo que quer mudar”, assim como quando uma mulher empunha a bandeira de sem-terra lança seu corpo nos trilhos de um trem, nas rodovias, ela ainda não está pautada na luta contra o agronegócio diretamente, mas nos agentes de atuação local, como grandes empresas, monocultivo cujas ameaças são sentidas na prática cotidiana.

Na imagem abaixo, o ato de mulheres sem-terra da Amazônia Maranhense, ocorrido em 8 de março de 2008 na Fazenda Monte Líbano. O empreendimento pertence à siderúrgica Ferro Gusa Carajás (FGC) que, por sua vez, faz parte do conglomerado da mineradora Vale. As mulheres sem-terra convocaram outras mulheres dentre elas indígenas, quebradeiras de coco babaçu, mulheres vítimas de trabalho escravo, trabalhadoras urbanas e reuniram aos moradores do Assentamento Califórnia¹⁵⁴, em Açailândia/MA, ao lado da fazenda da FGC, para protestar contra os danos causados pela fumaça expelida de 71 fornos, instalados na propriedade.

O empreendimento da siderúrgica produzia, desde 2005, 47 mil toneladas de carvão vegetal por ano.

Fotografia 04: Ato Mulheres 8 de março 2008. Fazenda Monte Líbano/Açailândia-MA

¹⁵⁴ O Assentamento Califórnia existe desde 1996. A conquista da terra foi realizada em duas ocupações: a primeira com 250 famílias que, depois de despejados, se reorganizaram para reocuparem a fazenda com 850 famílias. Disponível em: <https://mst.org.br/2020/10/20/assentamento-california-no-maranhao-e-ameacado-de-pulverizacao-de-veneno/>. Acesso em: 01/2021.



Fonte: Arquivo MST Imperatriz

Fotografia 05: Ato Mulheres 8 de março 2008. Interdição da BR 010. Trecho Açailândia/Imperatriz -MA



Fonte: Arquivo MST Imperatriz

Ao realizarem ações como esta, as mulheres sem-terra e as quebradeiras de coco babaçu evidenciam a relação entre comunidades e grandes projetos de *des-envolvimento* em

curso na região, ao mesmo passo defendem o direito de viver nos territórios conquistados a partir de longos processos entre a ocupação da terra, o acampamento e o assentamento.

As formas de re-existência construídas, por e entre mulheres, nos processos de lutar por terra e território, nessa região, se dão a partir de espaços variados de vida e de enfrentamentos. Do ponto de vista teórico, apontam para o que María Lugones (2014, p. 949) sintetiza na linguagem acadêmica como “decolonialidade do gênero, ética de coalizão-em-processo (...) ser-sendo e ser-sendo em-relação, a qual estende e entretece sua base povoada”, pois sem ao menos mencionar o termo feminismo, elas se inserem nas ondas feministas engrossando as fileiras de uma quarta onda, nos termos de Heloisa Buarque de Hollanda, configuradas pela “potencialização política e estratégica de vozes dos diversos seguimentos femininos interseccionais das múltiplas configurações indenitárias e das demandas por lugares de fala” (2020, p. 12).

Vimos isso a partir da trajetória de Gilvânia, mulher de fala articulada, forte e quase sempre coletivizada. Fala de conjunturas, aponta dados e projeta questões macro, muito pautada em fatos vividos. E em Eunice, mulher de fala convicta, fincada nas práticas das mulheres quebradeiras de coco babaçu, ela sempre trata o fazer coletivo a partir de sua vivência e experiência.

Elas fazem um giro para dentro e, mesmo sem nominar, praticam um tipo de feminismo popular “feminismo sembrado en los movimientos populares” (KOROL, 2016, p. 148), ao compreender sua situação de opressão, sem sucumbir,

Los feminismos populares van amasándose así a fuego lento, por manos de mujeres trabajadoras. Manos que hacen cunas y acunan, siembran, cocinan, martillan, cultivan, escriben, acarician, pintan, bordan, limpian, curan, sostienen, empujan, juegan. Nuestros pies pisan sobre las huellas dibujadas en la tierra por nuestras ancestras, y otras veces inventan atajos. Por momentos nuestros pies no caminan... bailan las muchas revoluciones imaginadas que se recrean desde el deseo, el placer, la alegría de la lucha codo a codo con otras, otras, otros. Revoluciones que en sus rotaciones descolonizan, despatriarcalizan, desmercantilizan nuestras danzas y andanzas. Mientras nuestros pies corren, nuestros cuerpos socorren. (KOROL, 2016, p. 147).

Em algumas falas, Gilvânia nomina como um feminismo camponês e popular, assumindo o campo como lugar de enunciação das mulheres. E, quando María Lugones (2014) ressalta que as existências colonizadas e oprimidas são diferentes daquilo que o hegemônico as torna, está inclusive referindo-se às re-existências não como começo, mas como uma possibilidade.

Conforme a colonialidade infiltra cada aspecto da vida pela circulação do poder nos níveis do corpo, do trabalho, da lei, da imposição de tributos, da introdução da propriedade e da expropriação da terra, sua lógica e eficácia são enfrentadas por diferentes pessoas palpáveis cujos corpos, entes relacionais e relações com o mundo espiritual não seguem a lógica do capital. A lógica que seguem não é consentida pela lógica do poder. O movimento desses corpos e relações não se repete a si próprio. Tudo e todos/as continuam respondendo ao poder e na maior parte do tempo respondem sem ceder – o que não quer dizer na forma de desafio aberto, mesmo que às vezes seja em desafio aberto – de maneiras que podem ou não ser benéficas para o capital, mas que não são parte de sua lógica (LUGONES, 2014, p. 948).

A perspectiva interseccional nos instrumentaliza, teórico-metodologicamente, para percebermos a sobreposição ou intersecção de identidades sociais e sistemas de opressão, dominação ou discriminação, sobre os corpos de mulheres na busca cotidiana de responder ao poder e à dominação. Por interseccionalidade nos valemos das contribuições de Carla Akotirene (2019, p.19) “inseparabilidade do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado – produtor de avenidas identitárias em que mulheres são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais” alargamos esse entendimento colocando, na rota desse cruzamento, as mulheres indígenas, violentadas historicamente, “pegas a laço”, coisificadas.

Ao analisar as estratégias construídas por e entre mulheres nos processos de lutar por terra e território na Amazônia Maranhense, vimos que a experiência a partir dos lugares de fala de cada mulher materializa-se em *la “diversidad del mundo, no sentipensar* nos termos de Arturo Escobar (2016, p. 28), que “la Tierra es una comunión de sujetos, no una colección de objeto” a realidade é pluriversa composta por múltiplos mundos, ontologias, cosmovisões e realidades que foram excluídas da experiência moderna.

Essa diversidade faz com que as mulheres indígenas sejam afetadas pelas opressões de formas distintas dos homens indígenas, não indígenas e de outras mulheres. O direito de escolher as funções na aldeia e para fora da aldeia, a forte ideia de pertencimento à coletividade, o respeito à ancestralidade, à natureza não exclui do pluriverso indígena, os machismos e as opressões. O fato é que, quando na ocasião de tomadas de decisão a fala, foi historicamente remetida e conferida como lugar do homem indígena, produzindo um tipo de patriarcado ancestral diferente do patriarcado colonialista.

Conforme analisa a ativista boliviana, Julieta Paredes Carjaval em entrevista ao jornal Catarinas, publicação na internet, em dezembro de 2020, “o patriarcado é o sistema de todas as opressões, discriminações e violências que oprime a humanidade e a natureza. Mas é um sistema construído historicamente sobre os corpos das mulheres”.

Neste sentido, realizar análises sobre estratégias femininas no contexto indígena cabe,

além de compreender o patriarcado como sistema de opressão, e os machismos, como condutas e formas de pensar individuais que dizem que as mulheres são inferiores aos homens, e que as mulheres indígenas são inferiores a homens indígenas e a outras mulheres exige permanente vigilância e exercício de desconstrução dos modos pelos quais fomos socializados.

Nesse movimento prático de desconstrução de estereótipos, no Brasil as mulheres indígenas têm praticado movimentos próprios, ao lançar um ativismo de mulheres indígenas via movimentos identitários, como também via ativismos digitais, como faz Sônia Guajajara e outras mulheres indígenas, resignificando seus fazeres e pautando os machismos, o patriarcado ancestral e colonial juntamente com as questões gerais dos povos, desde os territórios aos palcos externos de lutas públicas.

Para as mulheres indígenas, defender o território é ao mesmo tempo defender a vida, a ancestralidade, preservar a natureza, produzir alimento e coletivizar os saberes.

É perceptível a força da identidade e coesão coletiva dos indígenas, dentro e fora dos territórios. As mulheres têm sido expressão dessa identidade. Se elas cumprem funções de orientação, aconselhamento no âmbito das aldeias e territórios, também o fazem no âmbito das políticas públicas e mais recentemente do ativismo digital. No momento atual defendem o direito a ser, e auto definir-se.

Elas pautam um bem viver, que carece de acesso à água potável, escolas nos territórios, postos de saúde nas aldeias, infraestruturas locais, segurança e pressionam desde as bases para ações governamentais de proteção dos povos, territórios e ecossistemas.

Para Federici e Valio (2020), os povos indígenas têm uma,

(...) visão de futuro profundamente moldada pela conexão com o passado e um forte senso de continuidade entre o ser humano e a natureza (...) o conceito de comum é entendido para expressar um único ponto de vista com uma concepção específica de espaço, tempo, vida e corpo humano (FEDERICI; VALIO, 2020, p. 8).

Fabiana Guajajara embora não esteja à frente do movimento indígena institucionalizado, participa de atividades organizadas pela Articulação de Mulheres Indígenas do Maranhão (AMIMA), é figura estratégica e articulada, e segue transitando entre os fazeres na aldeia e no território e os fazeres na cidade, na relação com os poderes públicos, sobretudo estadual ela é nome de referência, seja na defesa do direito à educação indígena, quanto na defesa do território. Ela não conhece a Vânia do MST e tampouco Eunice, não pauta feminismos abertamente, e no dia a dia reconhece os machismos e as violências

cometidos contra mulheres indígenas. Em sua narrativa, a indignação é sutil, sempre remete à defesa do direito de manter-se vivo enquanto povo, respeita suas origens e ancestralidade.

Essa narrativa nos remete a pensar que: se, no âmbito das lutas femininas gerais (me refiro às ondas feministas) as pautas iniciais de mulheres eram sobretudo a busca pela igualdade de direitos entre os gêneros, aqui, o movimento parece ser o do respeito ao lugar de fala da mulher indígena para além das questões de gênero, que envolve o bem viver comum, a espiritualidade, a ancestralidade.

Sob a perspectiva indígena, um lugar herdado, um jeito próprio de ser e habitar o mundo visto sob outras perspectivas. A partir da perspectiva decolonial, as práticas das mulheres indígenas se aproxima de uma tessitura prática e social de indígenas desde a América Latina, chamada feminismo *comunitário* (CARJAVAL, 2020), “partimos da comunidade como princípio inclusivo que cuida da vida” Fabiana Guajajara, por exemplo, herdou a sagacidade, ou como ela descreve: o jeito de fazer-se resistência próprio dos Tentehar e das Tenetehára Kuzà (mulheres indígenas) como práticas aparentemente desinteressadas, desvinculadas do movimento político e público, mas que se aciona quando da necessidade de defesa dos seus.

É a partir das contradições próprias de sua condição social, racial, de gênero e das contradições dos lugares, que mulheres indígenas, sem-terra e quebradeiras de coco babaçu, protagonizam. Eunice, Gilvânia e Fabiana são mulheres comuns, forjadas nas lutas e nas lidas aparentemente inofensivas, mas, potencialmente, fortes em identidade e pertencimento coletivo, conforme reflete Federici e Valio:

Combinadas com a autoconfiança adquirida por meio do ativismo social, tais práticas criaram novas formas de subjetividade que contrastam com a imagem, ainda propagada pelas instituições internacionais, da mulher camponesa – ancorada no passado, conhecedora apenas de práticas em vias de extinção. As mulheres camponesas na América do Sul estão longe de se preocupar apenas com seus direitos locais de cultivo e do bem-estar de suas famílias. Elas participam das assembleias onde as decisões são tomadas, desafiam o governo e a polícia, e se veem como as guardiãs da terra, pois são menos facilmente cooptadas do que os homens (FEDERICI; VALIO, 2020, p. 6).

Sem perder de vista as ações dos movimentos sociais institucionalizados frente às pautas macro, essas mulheres se somam a outras mulheres e homens em redes de solidariedade e articulação. Recentemente, têm sido gestadas por movimentos sociais e populares do campo, algumas agroestratégias como forma de contrapor as narrativas e discursos da lógica *capitalcentrista*. São práticas milenares e no campo teórico tem sido

concebida a partir da categoria *agroecologia*, “parte de sua estratégia de luta e de enfrentamento ao agronegócio e ao sistema capitalista de exploração dos trabalhadores e da depredação da natureza” (GUBUR; TONÁ, 2012, p. 64).

Do ponto de vista das mulheres, para Gilvânia, “agroecologia é pensar uma nova relação com a natureza e com o outro”¹⁵⁵ E, quando Eunice vislumbra o futuro, afirma: “não queremos veneno, queremos é diversidade, que, para nós, está na agroecologia”¹⁵⁶. Nessa concepção, a agroecologia inclui o cuidado e a defesa da vida. Assim, mesmo sem nominar, Fabiana pratica: “ficar no território, para produzir comida de verdade, fazer escola, contar nossa versão da história”¹⁵⁷. A agroecologia se apresenta como um discurso prático, resultado dos processos de luta pela conquista e manutenção da terra e dos territórios frente à atual narrativa do capital agrário. Para Carjaval, (2010),

Es imprescindible en estos tiempos en los que las fronteras demuestran su función coltrolladora, separando y enelstando a la hermana de la hermana y a la hernrana del hermano, en beneficio de los capitales; es tiempo decimos, de construir espacios donde voces silenciadas puedan hablar de las resistencias y energías invertidas en el propósito vital de construir un vivir bien en el planeta (CARJAVAL, 2010, p. 38).

A agroecologia tem sido prática socializada nos *espaços seguros*, como a Teia dos Povos e Comunidades Tradicionais do Maranhão¹⁵⁸,

(...) surgiu no ano de 2011 durante uma ação de ocupação do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) no Maranhão. “Por um grande período, quilombolas, ribeirinhos, indígenas, sertanejos, entre outros povos estiveram separados fazendo lutas individuais. Hoje, toda a luta dos povos passa a ser da Teia. Esse espaço de articulação e de apoio aos povos (...) tem se proposto a enfrentar problemas estruturais presentes na sociedade, como a questão de gênero e o machismo (MARQUES, 2018, [s. p].).

Na Teia dos Povos e Comunidades Tradicionais do Maranhão, a presença das mulheres indígenas é expressiva e significativa, elas a seu modo relatam experiências sobre cultivar a terra, preservar e viver no território. No Maranhão, elas estão organizadas por meio

¹⁵⁵ Entrevista concedida por Gilvânia Ferreira (a “Vânia do MST”), em 06/01/2021 via mensagem por aplicativo de internet WhatsApp

¹⁵⁶ Entrevista concedida por Eunice Costa, em 14/03/2021 via mensagem por aplicativo de internet WhatsApp

¹⁵⁷ Entrevista concedida por Fabiana Guajajara, em 27/01/2021 via mensagem por aplicativo de internet WhatsApp

¹⁵⁸ A Teia de Povos e Comunidades Tradicionais do Maranhão é uma articulação entre indígenas, quilombolas, pescadores artesanais, ribeirinhos, quebradeiras de coco, sertanejos e geraizeiros em busca do Bem Viver para todos e todas. Em 2013, em Mangabeira – Santa Helena/Maranhão, compreendemos que uma vara sozinha se quebra fácil, mais se juntar um feixe ninguém pode quebrar. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/2017/05/25/teia-de-povos-e-comunidades-tradicionais-do-maranhao-nao-estamos-extintos-estamos-de-pe-em-luta-esta-terra-e-nossa/>. Acesso em: março 2021.

da Articulação de Mulheres Indígenas do Maranhão – AMIMA e por diferentes associações e grupos nos territórios e aldeias. Em fevereiro de 2020, o Instituto Socioambiental (ISA) mapeou 85 organizações de mulheres indígenas e sete organizações indígenas que possuem departamentos de mulheres, totalizando 92 organizações, presentes em 21 estados do país. A AMIMA, articula-se com a União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira - UMIAB, e mais recentemente em decorrência das ações do mês de março 2021, as mulheres indígenas se articularam internamente em nível nacional e criaram a Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade – ANMIGA, onde compartilham uma agenda unificada de atividades para o mês de março, intitulada *As originárias da terra: a mãe do Brasil é indígena*.

Uma das primeiras ações da ANMIGA foi um manifesto à sociedade brasileira lançado nas redes sociais virtuais, onde as mulheres indígenas afirmam suas pautas e dialogam com a sociedade de modo geral, no manifesto destacam:

A população indígena do Brasil é formada por 305 Povos, falantes de 274 línguas. Somos aproximadamente 900 mil pessoas, sendo 448 mil mulheres. Nós, Mulheres Indígenas, lutamos pela demarcação das terras indígenas, contra a liberação da mineração e do arrendamento dos nossos territórios, contra a tentativa de flexibilizar o licenciamento ambiental, contra o financiamento do armamento no campo. Enfrentamos o desmonte das políticas indigenista e ambiental (ANMIGA, 2021).

Percebe-se que a articulação das mulheres indígenas do estado do Maranhão é um fio da tessitura das articulações de nível regional, estadual e nacional, com um conjunto de coletivos que compartilham as mesmas causas sociais, estes mantem sua autonomia e capacidade decisória e, estrategicamente, se posicionam dentro destes espaços de articulação.

Sobre esses espaços e a participação das mulheres indígenas, Sônia Guajajara reitera,

Nessa pandemia, o que se evidenciou foi o nosso protagonismo. Fazemos a articulação política e ainda ficamos em casa cuidando da família, da casa e roça. Isso mostra como a gente se inova, se reinventa em cada desafio. Ainda precisamos de coragem pra enfrentar o machismo, onde quer que ele esteja (SONIA GUAJAJARA, Novembro de 2020, informação verbal)¹⁵⁹.

Além desses, há outros espaços de convergência coletiva de povos e comunidades tradicionais no estado do Maranhão, como exemplo a Rede Agroecológica do Maranhão

¹⁵⁹ Assembleia Geral virtual, para eleição da nova diretoria da União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (UMIAB) no dia (25) de novembro de 2020. Disponível em: <http://obind.eco.br/2020/12/16/ieb-assembleia-geral-da-uniao-das-mulheres-indigenas-da-amazonia-brasileira-elege-nova-diretoria/> Acesso em: dezembro 2020.

(RAMA) e, em âmbito de Amazônia legal tem se articulado o Levante Popular da Amazônia¹⁶⁰, a Articulação Nacional de Agroecologia (ANA)¹⁶¹ e internacional VIA CAMPESINA¹⁶², ambos espaços de articulação política e definição de estratégias comuns coletivas.

No Estado do Maranhão, o momento atual é de enfrentamento às medidas dos governos federal e estadual quanto as mudanças nas legislações de terra. Neste sentido, organizações sociais do campo e da cidade têm se articulado para apresentar propostas, texto para lei de terras que visam o direito ao território como lugar de pertencimento e reprodução da vida. Dentre as questões pontuadas no texto¹⁶³ apresentado pelos movimentos e organizações sociais ao governo do estado destaca-se a necessidade da lei de terras do Estado, promover a dignidade da pessoa humana, aumentar a produção de modo a melhorar a oferta de alimentos, assegurar a soberania, a segurança alimentar e nutricional da população maranhense, promover o pluralismo, preservar os ecossistemas existentes no Estado. Feito isso, os movimentos encerram o texto sugerindo que seja vedada a aquisição de terras públicas do Estado do Maranhão por estrangeiros. O documento constitui-se como estratégia fundamental e atual de luta conjunta das organizações do campo, das águas e das florestas do Estado, e foi construído em diálogos e convergências a partir das bases, comunidades, aldeias, assentamentos de reforma agrária, quilombos.

Diante do exposto percebe-se que, embora o fato de garantia da lei não

¹⁶⁰ O Levante Popular da Amazônia, 2020, formado por organizações e movimentos sociais de povos da Amazônia Legal brasileira, procura um diálogo com a sociedade europeia sobre os crimes, a violência socioambiental na região e perspectivas de cooperação internacional. Disponível em: <https://levantepopulardaamazonia.medium.com/>. Acesso em: 04. Fevereiro 2021.

¹⁶¹ A Articulação Nacional de Agroecologia (ANA), criada em 2002. é um espaço de articulação e convergência entre movimentos, redes e organizações da sociedade civil brasileira engajadas em experiências concretas de promoção da agroecologia, de fortalecimento da produção familiar e de construção de alternativas sustentáveis de desenvolvimento rural. Atualmente a ANA articula vinte e três redes estaduais e regionais, que reúnem centenas de grupos, associações e organizações não governamentais em todo o país, além de quinze movimentos sociais de abrangência nacional. Disponível em: <https://agroecologia.org.br/> Acesso em: 04. Fevereiro 2021.

¹⁶² Via Campesina é um movimento internacional que coordena organizações camponesas de pequenos e médios agricultores, trabalhadores agrícolas, mulheres rurais e comunidades indígenas e negras da Ásia, África, América e Europa. o CIMI (Conselho Indigenista Missionário), CPT (Comissão Pastoral da Terra), FEAB (Federação dos Estudantes de Agronomia do Brasil), MAB (Movimento dos Atingidos por Barragem), MPA (Movimento dos Pequenos Agricultores), MMC (Movimento de Mulheres Camponesas), IEEP (Instituto Equipe de Educadores Populares), MST e Escola Latino-Americana de Agroecologia. A Jornada de Agroecologia também conta com o apoio da Assesoar (Associação de Estudos, Orientação e Assistência Rural) e da organização de direitos humanos Terra de Direitos. Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/entenda-quem-e-a-via-campesina/1040>. Acesso em: 04. Fevereiro 2021.

¹⁶³ Em 26 de abril de 2021, organizações sociais e movimentos populares protocolaram a entrega da proposta coletiva de Lei de Terras para o Estado do Maranhão. Disponível em: https://www.brasildefato.com.br/2021/04/15/para-reduzir-conflitos-movimentos-criam-projeto-popular-de-lei-de-terras-no-maranhao?fbclid=IwAR0dnf4h_RZS3EVJFw-Lt7TCDBjGxk9oqvazEeW3_J48v-z6Jt4IxFDmRn0. Acesso: 26 de abril de 2021.

necessariamente signifique garantia de sua efetivação, as organizações sociais avaliam que o exercício do diálogo é necessário como forma de controle social e transparência dos processos, nessa arena de embates entre agentes e narrativas.

Sendo estes espaços seguros de articulação e de troca de experiências, os movimentos alertam para a continuidade de suas lutas em diversas esferas. Ressaltam que pelo fato de atualmente o Estado do Maranhão estar sendo gerido por um governo com características mais progressistas e de esquerda, pelo então governador Flávio Dino do Partido Comunista do Brasil – Pcdob, associado à crise sanitária provocada pela Covid 19, tem fragilizado algumas lutas, causado inércia frente às tomadas de decisão do governo.

Neste sentido, associada às lutas por políticas públicas, as mulheres tem tido papel fundamental, no interior de suas organizações e territórios, quando constituem instâncias próprias - espaços próprios – para tratar questões específicas como a importância do território para a vida de mulheres e homens do campo, das águas e das florestas, a participação das mulheres, as questões de violências, defesa do território como lugar sagrado e de re-existência, os feminismos e a manutenção de seus modos de relacionar-se com a terra e a natureza em defesa dos babaçuais por exemplo.

Vê-se na prática que as formas de resistência, a partir das organizações sociais no estado do Maranhão, têm pontos de convergência e questões específicas a partir dos lugares sociais e das mulheres. Na Amazônia Maranhense, estas Re-Existências consolidam-se nos atos de fazer, na práxis, “fatos da vida”. Assim, forjam lideranças articuladoras de movimentos identitários, e outras em lideranças locais, mulheres, que enfrentam cotidianos distintos a partir de suas bases e de seus corpos, articuladas em redes e coletividades ou por ações específicas onde transgridem às lógicas da modernidade/colonialidade do capital.

A ativista Patrícia Hill Collins reflete sobre a categoria da “autoavaliação” e enfatiza o que ela chama de “conteúdo específico das autodefinições das mulheres” (COLLINS, 2016, p. 105), substituindo imagens externamente definidas por imagens autênticas de mulheres, marcadas pelo sistema patriarcal, moderno e capitalista. Que lidam cotidianamente com o machismo, a pobreza e desigualdade e re-existem como forma e condição de existência individual quando enfrentam a competitividade do mercado de trabalho e educacional, e retornam para suas bases para formar outras e outras sujeitas de direito, como tem feito Gilvânia e Fabiana entre o campo, as florestas e as cidades, ou quando se dispõe a dividir o tempo de muitas lidas – trabalho doméstico e militância – para organizar uma categoria de mulheres trabalhadoras, como tem feito Eunice.

Tem sido a partir desses atalhos e de suas experiências, que essas mulheres resistem e tanto Gilvânia quanto Eunice participam ativamente das redes mencionadas. Fabiana, por sua vez, segue outras trilhas, junto às demais mulheres no território Arariboia, assim como muitas outras mulheres camponesas, sem-terra, extrativistas, indígenas, quebradeiras de coco babaçu, donas de casa, professoras, pesquisadoras, não orgânicas. Suas práticas se dão, sobretudo internamente, e todas reconhecem que estas são imprescindíveis, pois se não rompem, causam fissuras nas estruturas de poder local e alicerçam as lutas do movimento.

O poder dessas mulheres está no corpo – individual e coletivo - e nos diferentes modos de lutar por terra e no território. Suas pautas e estratégias variam conforme o curso de sua história, mas a centralidade das causas está no direito a r-existir a partir dos modos de viver na Amazônia Maranhense. As re-existências nestes casos, estão transpassadas pelas diferenças de gênero, raça, idade, lugar que habitam e pela autodefinição das identidades coletivas, pelo jeito e o tempo de participar, pelas diferenças de saberes e visões. As resistências para essas mulheres não estão somente no campo das reações, mas sobretudo estão nas ações para e por dentro dos movimentos, comunidades, aldeias, famílias. Envolvem enfrentamentos diretos, mas também afetos e cuidados, dimensões, ao nosso ver, das re-existências.

CONSIDERAÇÕES PARA CONTINUIDADES

Partimos no desafio de analisar as estratégias construídas por, e entre, mulheres nos processos de lutar por terra e território na Amazônia Maranhense a partir das narrativas de mulheres cujas identidades individuais e coletivas são diferentes. Neste processo buscamos evidenciar, como as mulheres - indígenas, sem-terra e quebradeiras de coco babaçu - experienciam tais processos, quais suas práticas de re-existências e momento atual essas resistências se direcionam para qual/quais questão/ões.

Enquanto pesquisadora e ativista, forjada a partir de processos individuais e coletivos, estou envolvida com as causas dos movimentos por meio dos quais essas mulheres tecem resistências e partilham angústias, conhecimentos, saberes, pensares e memórias. Destaco o desafio de tratar as diferenças como força potencial dessas mulheres e, assim, o uso da história oral foi fundamental para este resultado, mas também se configurou como risco, uma vez que a partir dessa ferramenta metodológica a pesquisa permite longas narrativas com alguns desvios, que, para se reconectarem, necessitam de tempo e habilidade. Habilidade de saber separar que é prudente para este objeto e o que deixar para projetos e pesquisas futuras sem comprometer a realização da pesquisa e dando ênfase ao ponto de vista e lugar de fala das mulheres.

Estamos certas dos limites desta pesquisa no que se refere ao aprofundamento de muitas leituras teóricas aqui iniciadas, dentre elas destaco sobre as territorialidades do Estado do Maranhão, sobretudo a partir das reflexões de Carlota Carvalho. Tais questões seguem para continuidades dos estudos.

Em conjunturas onde a bandeira do *des-envolvimento* é levantada por uma governança política ultraliberal e dependente sustentada por práticas machistas, racistas e ultraconservadoras, nós nos somamos às concepções de Audre Lorde, quando ela, embora se referindo à outra realidade, reforça que “as ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa-grande (...) elas podem possibilitar que vençamos em seu próprio jogo durante certo tempo, mas nunca que provoquemos uma mudança autêntica” (2019, p. 139), para pesquisar com as mulheres sobre suas estratégias.

Seguindo a reflexão, reitero que a categoria mulher e muitas outras categorias tratadas ao longo do texto, se pensada a partir de uma perspectiva homogeneizadora, sem considerar as especificidades/diferenças e as experiências cotidianas, pode reduzir os feitos das sujeitas a meros exemplos para reiterar teorizações, importantes, mas, sob o risco da mera aparência dos

fatos vividos, resultantes da subalternização social que invisibiliza e normaliza representações.

Portanto, nos valem dos usos da categoria *mulher* também em sua multiplicidade: mulher, mulheres, mulher negra/preta, mulher indígena, Tenetehára kuzà, originárias, mulheres quebradeiras de coco babaçu, mulheres sem-terra, fizemos usos diversos como forma de induzir futuras pesquisas a questionar sobre os intentos de unificar a diversidade. Ao tratarmos de diferentes formas, estamos pensando nas práxis cotidianas dessas muitas mulheres, enquanto lapidamos outras ferramentas.

Também retomo à narrativa poética que *todas as armas são boas*. Em se tratando de contextos fronteiriços e enquanto identidades coletivizadas, as quebradeiras de coco babaçu constroem muitas formas de re-existir a partir de ações localizadas no âmbito da lida – quebra de babaçu, da feitura dos roçados no toco – e das ações de caráter institucionalizado por meio de associações, do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu – MIQCB, das articulações em redes, teias de articulação e sociabilidades coletivas.

Mas muitas seguem na trilha dos cercamentos, às margens da Estrada do Arroz, e em muitos povoados Amazônicos adentro, definindo formas de sobrevivência que podem ser confundidas com cooptação quando, por exemplo, não aderem ao movimento institucionalizado e dialogam com grandes empresas. Para muitas, sobra-lhes indignação, *raiva* como relata Eunice “eu luto por mim, pelos meus filhos e pelas outras que têm medo, ou que falta mesmo vontade”¹⁶⁴. Podemos problematizar sobre a afirmação de Eunice, mas inclino meu pensamento para considerar que não lhes falta vontade tão somente, mas sim condições objetivas para enfrentamentos, ou ainda, que o aparente aceitar seja uma estratégia de ir conquistando pequenos espaços e estruturas físicas na comunidade que lhes garantem o *manter-se* cotidiano. A *raiva* incontida de Eunice é válida, assim como aparente silêncio das demais quebradeiras de coco babaçu da região. Ambos margeiam entre lugar de dor, fala e escuta.

Por outro lado, a pesquisa com Gilvânia demonstrou que as estratégias podem ser redefinidas sem necessariamente a perda da identidade e do pertencimento coletivo. Por meio do MST, viu-se que as estratégias permanecem as mesmas, mas com mudanças táticas. As ocupações de terra, por exemplo, anteriormente tidas como forma principal, agora ocupam outro lugar. O movimento segue com a pauta central da reforma agrária, e têm dialogado com demais movimentos e organizações da cidade por meio de ações de parceria, doações de

¹⁶⁴ Entrevista concedida por Eunice Costa, em 14.01.2021 por mensagem via aplicativo WhatsApp.

alimentos, e na formação política de lideranças de forma conjunta.

Na região, a crescente expansão/invasão do agronegócio por meio das monoculturas de soja, eucalipto e da pecuária tem transformado as paisagens e os assentamentos rurais. Com isso, o movimento investe em ações internas, nos assentamentos como conscientização para a manutenção da terra, a produção de alimentos, a educação do campo, o replantio das reservas, campanhas de reflexão sobre os processos de titulação das terras e a crescente violência no campo. Gilvânia se insere nessa demanda atual, dividindo seu tempo e saberes.

No território Arariboia, vê-se cada dia mais a intensificação das lutas contra a entrada de madeireiros, o risco de estreitamento do território frente às medidas de regularização fundiária adotadas pelo governo federal. Os crescentes casos de indígenas acometidos pelo vírus da Covid 19 e a crescente onda de ameaças e assassinatos de indígenas. A pauta segue sendo a defesa do território como modo de manter a vida, e atualmente o direito de imunizar a população indígena contra a Covid 19. Mas, a partir de suas bases, são as mulheres que operacionalizam ou materializam as re-existências, enfrentando a invasão dos madeireiros, produzindo alimento, cultivando sementes e crenças, ensinando as crianças e mantendo a tradição. Fabiana é uma dessas mulheres indígenas que se soma a muitas outras que não aparecem no cenário público.

Essas estratégias estão alicerçadas por fazeres de mulheres e homens, portanto, estratégias de sujeitas, sujeitos e sujeitos sociais e políticos que defendem modos de ser e viver *nos e a partir dos* territórios. Todos no intento cotidiano e histórico de validar seu modo de estar no mundo. Talvez pela nossa trajetória, estejamos desejosos de chegar à conclusão de que a unidade entre esses diferentes devessem ser a estratégia de lutas necessária. Mas, a pesquisa com essas mulheres sugere que, embora articuladas em redes, cada indivíduo, grupo social, movimento, tem autonomia para definir suas práticas, o que olhando de fora parece não ser uma boa estratégia, pode ser um caminho tático via espaços seguros de *autodefinição* e *autoavaliação* conforme Hill Collins (2019).

Eunice e Fabiana, são resultados de conhecimentos enraizados nos territórios a partir da lida extrativista, camponesa e indígena e do lugar da oralidade, onde o saber e os conhecimentos são transmitidos pessoa a pessoa, geração a geração, constituindo um compartilhar individual e coletivo, que tem tomado forma de movimento social, como o MIQCB e de articulações indígenas de formas variadas. Gilvânia foi forjada nos processos cotidianos e coletivos do MST e outros movimentos.

E para onde se direcionam as lutas dessas mulheres? Politicamente pode-se induzir

que vislumbram um bem viver comum a partir de relações sociais, ambientais mais igualitárias e justas, e o fazem ora por meio de seu engajamento em movimentos identitários, grupos e articulações em rede onde realizam atos reivindicatórios de pautas comuns, ora por meio de ações específicas, a nosso ver, todas estratégicas.

Do ponto de vista prático, não só se direcionam como decolonizam os feminismos, mesmo sem nominar. Enquanto mulheres, protagonizam e disputam espaços, lugares de fala a partir de seus coletivos – aldeia, escola, movimento, universidade, comunidade, grupo de mulheres, família - e dentro deles. Decolonizam os modos de produzir, quando resistem com práticas ancestrais e seculares de manejo dos sistemas agroextrativistas e da relação com a natureza, mesmo em disputa com o agronegócio. Produzir alimentos, preservar e defender os territórios, cultivar os babaçuais, trocar sementes nativas, valorizar saberes ancestrais e práticas agroecológicas com intercâmbios por meio das Redes de articulação.

O certo é que nos momentos de crise política, ambiental, social, econômico e sanitária, em qualquer tempo ou lugar do Brasil, do estado do Maranhão e da Amazônia Maranhense, as mulheres deram passos firmes à frente e seguem rompendo barreiras do medo, dos machismos, do patriarcado ancestral, colonial e da propriedade privada.

Se elas terão poder para contestar as tentativas também cotidianas e estratégicas de recolonizar suas identidades, corpos, conhecimentos e territórios frente a uma conjuntura adversa e às ações de um Estado ultraliberal? São respostas que estão em processo.

Elas estão nas margens, em territórios e em lugares diferentes na Amazônia Maranhense. Como respostas à colonialidade do poder e à dominação no interior do *sistema mundo capitalista moderno de base colonial/patriarcal*, elas ocupam terras e espaços de produção do conhecimento, como tem feito Gilvânia. Fazem da *raiva* individual, como Eunice, instrumento a favor da coletividade quando defendem fervorosamente que *floresta em pé, é floresta com mulher* e coloca como instrumento: o machado, o macete e seu corpo. E de forma sagaz, sutil, margeiam entre o ser mulher indígena, como Fabiana Guajajara, que vive a experiência da multiplicidade das opressões, e vai tecendo por dentro o que as mulheres indígenas e originárias desde a Abya Yala (América Latina) têm consensuado como feminismos comunitários.

A partir de outra perspectiva, entenderíamos que para algumas mulheres faltam-lhes formação técnica, política e o exercício da escuta. Podem carecer de formação como todo sujeito social para dominar as técnicas, bem como outras linguagens e espaços ainda não dominados. Estas são questões para as continuidades. Além das aprendizagens de vida social

e política, elas se vêem mulheres sob pontos de vista diferentes, se reconhecem e se distanciam, são sagazes, afetuosas e raivosas. Assim, têm tensionado um movimento interno e externo de retomada de sua capacidade decisória sobre seus corpos e territórios, com técnicas, métodos, estratégias e jeitos próprios.

Entre os seus, efetivam ações e disputam narrativas frente às ameaças resultantes da expansão/invasão do capital agrário sobre seus territórios, bem como dos machismos e das violências. Para além de serem trajetórias individuais, as narrativas dessas mulheres remetem a processos que integram as bases de lutas históricas, tecidas nas práxis sociais cotidianas. As formas aqui narradas, para além de serem estratégias construídas por e entre mulheres, são conspirações de classes sociais que ocorrem dentro dos movimentos mistos como o MST, como dos movimentos idenitários de mulheres, o MIQCB, bem como nas aldeias/territórios indígenas, em coletivos, grupos produtivos, associações, clubes de mães, casas e entre rodas de conversas nos terreiros, entre mulheres.

Muitas mulheres do campo e das florestas não aparecem nas estatísticas formais, o que não significa que não estejam lá, aqui, buscando meios de existir e re-existir, elas não estão libertas das violências, dos machismos e das opressões, todavia, sendo as fronteiras lugares de *conflito social e de esperar* (MARTINS, 2018), são as mulheres que puxam as fileiras, montam barricadas, organizam, projetam resistências e disputam narrativas.

Sim, na luta dessas classes a partir dos terreiros, do chão e territórios na Amazônia Maranhense, mulheres seguem em lutas e confirmam que *todas as armas são boas: pedras, noites, poemas*, memórias e conhecimentos ancestrais, oralidades, afetos, silêncios e raiva, materializados em feitos ativos e muitos femininos. Decolonizando os fazeres, os usos da terra, a educação, os ativismos e as relações de poder.

REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019. (Col. Feminismos Plurais).
- ALBERTI, V. **Manual de História Oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005.
- ALENTEJANO, P. Terra. **Dicionário da Educação do Campo**. São Paulo: Expressão Popular, 2012. p. 740-743.
- ALMEIDA, A. F. de. Mulheres trabalhando em seringais acreanos (1960/1980). **Insurgência**, Brasília, v. 1, n. 2, p. 486-496, 2015. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/insurgencia/article/view/18932>. Acesso em: 09 fev. 2020.
- ALMEIDA, A. W. B. de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.
- ALMEIDA, A. W. B. de. **A Devastação dos babaçuais e a desestruturação de modos de vida dos povos e comunidades tradicionais**. Boletim Informativo Guerra do Carvão. Junho NÚMERO 1. Nova Cartografia Social da Amazônia. 2014.
- ALMEIDA, E. R. M. **A política vai à festa**: sagacidade e estratégia tentehar nas relações interétnicas. 2019. 226 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2019. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/36880>. Acesso em: 10 fev. 2020.
- ALMEIDA, R. H. **Araguaia-Tocantins**: fios de uma História camponesa. São Luís: Fórum Carajás/Coospat; Balsas: CPT, 2006.
- ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Plataforma de monitoramento da situação indígena na pandemia da nova corona vírus (Covid-19) no Brasil**. Disponível em: <https://covid19.socioambiental.org/> Acesso em 03 de junho 2020.
- ASSELIN, V. **Grilagem**: corrupção e violência em terras do Carajás. Imperatriz: Ética, 2009.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11 [Ações afirmativas], p. 89-117, maio/ago. 2013. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>. Disponível em: <https://www.periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/2069>. Acesso em: 15 out. 2019.
- BRASIL. LEI MARIA DA PENHA. **Lei N.º 11.340**, de 7 de agosto de 2006.
- BECKER, B. K. Amazônia. In: VIEIRA, I. C. G. (org.). **As Amazônias de Bertha K. Becker**: ensaios sobre geografia e sociedade na região amazônica. v. 2. 1. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2015a. p. 7-93.
- BECKER, B. K. Por que a participação tardia da Amazônia na formação econômica do Brasil? In: ARAÚJO, T. P. de; VIANNA, S. T. W.; MACAMBIRA, J. (org.). **50 Anos de formação econômica do Brasil**: ensaios sobre a obra clássica de Celso Furtado. Rio de

Janeiro: IPEA, 2009. p. 201-228.

BECKER, B. K. Por que a participação tardia da Amazônia na formação econômica do Brasil? In: VIEIRA, I. C. G. (org.). **As Amazonas de Bertha K. Becker**: ensaios sobre geografia e sociedade na região amazônica. v. 3. 1. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2015b. p. 471-514.

BECKER, B. K. Prefácio. In: AUBERTIN, C. (org.). **Fronteiras**. Brasília: Editora da UnB; Paris: ORSTOM, 1988a. p. 9-10.

BECKER, B. K. Significância contemporânea da fronteira: uma interpretação geopolítica a partir da Amazônia brasileira. In: AUBERTIN, C. (org.). **Fronteiras**. Brasília: Editora da UnB; Paris: ORSTOM, 1988b. p. 60-89.

BECKER, B. K.; MACHADO, L. O.; MIRANDA, M. Fronteira amazônica: questões sobre a gestão do território. In: VIEIRA, I. C. G. (org.). **As Amazonas de Bertha K. Becker**: ensaios sobre geografia e sociedade na região amazônica. v. 1. 1. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2015. p. 259-519.

BERNARDINO-COSTA, J.; GROSGOUEL, R. Decolonialidade e perspectiva negra. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, jan. 2016.

BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R. (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. (Col. Cultura Negra e Identidades).

BETTO, Frei.; BOFF, Leonardo. **Mística e espiritualidade**. Rio de Janeiro: Rocco. 2ª ed. 1994.

BONIFÁCIO, M.; OLIVEIRA T. G. de. **Amazônia Maranhense**: Diversidade e Conservação. Belém: MPEG, 2011.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil; Porto: Difel, 1989.

BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, J. C.; PASSERON, J. C. **Ofício de sociólogo**: metodologia da pesquisa em sociologia. Trad. G. J. F. Teixeira. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 09-42.

CASALDÁLIGA, P. Uma igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social. Carta Pastoral. São Félix do Araguaia. 10 de outubro de 1971.

CABRAL, M. S. C. **Caminhos do Gado**: conquista e ocupação do sul do Maranhão. 2. ed. São Luís: EDUFMA, 2008.

CAMILO, R. A. L. **A Teologia Da Libertação No Brasil: Das Formulações Iniciais De Sua Doutrina Aos Novos Desafios Da Atualidade**. Faculdade de Ciências Sociais. Goiânia, 2011.

CARDOSO, A. A conquista do Maranhão e as disputas atlânticas na geopolítica da União Ibérica (1596-1626). **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 31, nº 61, p. 317-338, 2011.

CARJAVAL, J. P. Uma ruptura epistemológica com o feminismo ocidental. In: HOLLANDA, H. B. de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 194-205.

CARNEIRO, M. S. **Terra, Trabalho e poder: conflitos e lutas sociais no Maranhão contemporâneo**. São Paulo: Annablume, 2013.

CARVALHO, J. J. de. O olhar etnográfico e a voz subalterna. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 7, n. 15, p. 107-147, jul. 2001.

CARVALHO, C. **O Sertão: subsídios para a história e a geografia do Brasil**. (Org. e notas de Adalberto Franklin). Imperatriz: Ética, 2006.

CHABAUD-RYCHTER, D. *et al.* **O Gênero e as ciências sociais: releituras críticas de Max Weber a Bruno Latour**. Tradução L. P. Martins. 1. ed. São Paulo: Unesp; Brasília: Universidade de Brasília, 2014.

CLIFFORD, J. Sobre autoridade etnográfica. In: CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Trad. P. Farias. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002. p. 17-62.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Cadernos Conflitos no Campo**. São Paulo: Ed. Expressão Popular, 2014.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Cadernos Conflitos no Campo**. São Paulo: Ed. Expressão Popular, 2019.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Quem somos**. Disponível em: <www.cpt.org.br>. Acesso em: 10 jul. 2019.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Padre Josimo Tavares**. Disponível em: <www.cpt.org.br>. Acesso em: 10 jul. 2019.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **O nascimento da CPT**. Disponível em: <<https://www.cptnacional.org.br/quem-somos/-historico>> Acesso em: 18 de maio de 2020.

CONFINS. Trinta anos de pesquisa amazônica: homenagem a Bertha Becker. **Confins: Revue franco-brésilienne de géographie**, n. 18, 2013. *Revista on-line*. Disponível em: <http://confins.revues.org/8378>. Acesso em: 16 out. 2019.

COSTA, M. G. Agroecologia, ecofeminismos e bem viver: emergências decoloniais no movimento ambientalista brasileiro. In: HOLLANDA, H. B. de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 121-139.

COSTA, S. B. da. **A (não) Reforma Agrária desenvolvimentista do MATOPIBA no Maranhão**. Disponível em <<http://www.cptnacional.org.br/i>

dex.php/publicacoes/noticias/articulacao-cpt-s-do-cerrado/2954-a-nao-reforma-agraria-desenvolvimentista-do-matopiba-no-maranhao>. Acesso em: 13/06/2020.

COSTA SILVA, R. G. da. Amazônia globalizada: da fronteira agrícola ao território do agronegócio – o exemplo de Rondônia. **Revista Franco Brasileira de Geografia**, n. 23, 2015. Disponível em: <http://journals.openedition.org/confins>. Acesso em 24 jun. 2020.

CORALINA, C. Todas as vidas. In: **Poemas dos becos de Goiás e estórias mais**. Global Editora – 14ª edição, 1987

CURIEL, O. Construindo Metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, H. B. de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 121-139.

DA SILVA, L. R. **Os Ciclos Desenvolvimentistas Brasileiros (1930–2010): Do nacional desenvolvimentismo ao novo desenvolvimentismo**. Tese de doutorado – UNICAMP, Campinas, 2013.

DALMAZ, D. S. S. SCARMOCIN, D. **A Ciranda Infantil do Movimento Sem Terra no Brasil: Formação política na Infância**. UNICENTRO – 2011.

ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, set. 2005. p. 133-168. (Col. SurSur).

FEDERICI, S. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FEDERICI, Silvia; VALIO, Luciana Benetti Marques. Na luta para mudar o mundo: mulheres, reprodução e resistência na América Latina. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 28, n. 2, e70010, 2020.

FERNANDES, F. **Capitalismo Dependente e classes sociais na América Latina**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

FERRAZ, S. **O movimento camponês no Bico do Papagaio**. Imperatriz: Ética, 2008.

FIGUEIREDO, Â. Somente um ponto de vista. **Cadernos Pagu**, n. 51, 2017.

FILHO, A. O. S. **Tenotã-Mão: alertas sobre consequências dos projetos hidroelétricos no rio Xingu**. IRN. 1º ED. 2005.

FRANKLIN, A. **Apontamentos e fontes para a história econômica de Imperatriz**. Imperatriz: Ética, 2008.

FRANKLIN, A. **Breve história de Imperatriz**. Série Ciências Humanas. v. 1. Imperatriz: Ética, 2005.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In P. RABINOW e H. DREYFUS. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)**. Rio de Janeiro. 1995.

GEIGER, P. **Regiões Fronteira no Brasil** [Ensaio apresentado à Conferência Internacional de Desenvolvimento Regional], 1993. p. 53-64.

GODOY, A. S. Pesquisa qualitativa: tipos fundamentais. **Revista de Administração de Empresas**, São Paulo, v. 35, n. 3, p. 20-29, 1995.

GONZÁLEZ CASANOVA, P. Colonialismo interno (uma redefinição). In: **A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas**. Buenos Aires: CLACSO, 2007. p. 431-458. *E-book*. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100715073000/boron.pdf>. Acesso em: 28 out. 2019.

HALBWACHS, M. Memória Coletiva e Memória Individual. In: HALBWACHS, M. **A memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004. p. 29-56.

HARVEY, D. A geopolítica do capitalismo. In: HARVEY, D. **A produção capitalista do espaço**. São Paulo: Annablume, 2015. p. 127-162.

HILL COLLINS, Patrícia. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, volume 31, número 1, Janeiro/Abril 2016. P 99 – 127.

HILL COLLINS, Patricia. **Pensamento feminista Negro: Conhecimento, consciência e a política de empoderamento**. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

HIRATA, H. Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Tempo Social**, v. 26, n. 1, p. 61-74, nov. 2014.

HIRATA, H. Globalização, Trabalho e Gênero. **Revista de Políticas Públicas**. v. 9, n. 1. 2005.

HIRATA, H.; ZARIFIAN, P. Trabalho Doméstico. In: HIRATA, H.; LABORIE, F.; DOARÉ, H. Le. SENOTIER, D. (org.). **Dicionário crítico do Feminismo**. São Paulo: UNESP. 2009. p. 256-261.

INSTITUTO DO HOMEM E MEIO AMBIENTE DA AMAZÔNIA. Disponível em: [https://imazon.org.br/o-estado-da-amazonia-uso-da-terra/#:~:text=O%20Produto%20Interno%20Bruto%20\(PIB,\)%20\(IBGE%2C%202010\)](https://imazon.org.br/o-estado-da-amazonia-uso-da-terra/#:~:text=O%20Produto%20Interno%20Bruto%20(PIB,)%20(IBGE%2C%202010)). Acesso em: 13 maio 2020.

KOROL, C. Feminismos populares: las brujas necesarias en los tiempos de cólera. **Nueva Sociedad**, Buenos Aires, n. 265, p. 142-152, set./out. 2016. Disponível em: https://www.nuso.org/media/articles/downloads/9._TC_Korol_256.pdf. Acesso em 14 abr. 2020.

LEMINSKI, P. **Caprichos e relaxos**. São Paulo: Brasiliense, 1983a.

LORD, A. As ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa-grande. In: **Irmã outsider**; tradução Stephanie Borges. - 1. ed. - Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.p. 135 – 141.

LORD, A. Os usos da raiva: as mulheres reagem ao racismo. In: **Irmã outsider**; tradução Stephanie Borges. - 1. ed. - Belo Horizonte: Autêntica Editora, p. 155 – 168. 2019.

LÖWY, Michael. **O que é Cristianismo da Libertação**: religião e política na América Latina. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo: Expressão Popular, 2016.

LUGONES, M. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, H. B. de (org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 53-83.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2014. DOI: <https://doi.org/10.1590/%25x>. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>. Acesso em: 15 fev. 2019.

MBEMBE, A. Necropolítica. In: Arte & Ensaio. **Revista do PPGAV/EBA/UFRJ**. n. 32. 2016.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 11-29, jun. 2002. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092002000200002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 25/03/2021.

MALHEIRO, B. C; CRUZ, V. do D. GeoGrafias dos Grandes Projetos de Des-Envolvimento: Territorialização de Exceção e Governo Bio/Necropolitico Do Território. **GEOgraphia**. Niterói, Universidade Federal Fluminense. ISSN 2674-8126. vol: 21, n.46, mai./ago 2019. P. 18- 31.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (ed.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar; Universidade Central- IESCO; Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

MAYORGA, M. I. de O; OLIVEIRA, A. D. S. de. Os impactos da participação do atravessador na economia do setor agrícola: um estudo de caso. In: **CONGRESSO DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE ECONOMIA, ADMINISTRAÇÃO E SOCIOLOGIA RURAL - SOBER**, 43., Riberão Preto-SP, 2005. Anais... Brasília-DF: SOBER, v. 1, p. 1-13, 2005.

MANÇANO, B. **Tipologia dos Territórios**. III Simpósio Internacional de Geografia Agrária, 2007.

MARANHÃO. In: **DICIONÁRIO Etimológico**: etimologia e origem das palavras. [S. l.]: 7Graus, 2020a. Disponível em: <https://www.dicionarioetimologico.com.br/maranhao/>. Acesso em: 06 jul. 2020.

MARANHÃO. Secretaria de Estado de Programas Estratégicos. **Regiões de desenvolvimento do estado do Maranhão**: proposta avançada. São Luís: IMESC, 2020b.

MARTINS, E. **Chico Mendes**: um povo da floresta. Rio de Janeiro: Garamond, 1998.

MARTINS, J. S. **Fronteira**: a degradação do outro nos confins do humano. 2. ed. 3. reimpr. São Paulo: Contexto, 2018.

MARQUES, G. S. **Amazônia**: riqueza, degradação e saque. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

MEDEIROS, R. C. DE A. **Práxis Política do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST)-TO**: Trajetória de Organização e Formação Política. 231 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Goiânia, 2017.

MEDEIROS, Rejane. **Morre uma palmeira, muitas palmeiras choram, mas não morrem**. 2018. Disponível em: <http://novacartografiasocial.com.br/morre-uma-palmeira-muitas-palmeiras-choram-mas-palmeiras-nao-morrem/>. Acesso em: 14/03/2021.

MEMORIAL CHICO MENDES. Disponível em: <http://www.memorialchicomendes.org/>. Acesso em: 13 maio 2020.

MEMÓRIAS DA DITADURA. **Indígenas**. Disponível em: <http://memoriasdaditadura.org.br/mulheres/>. Acesso em: 09 jul. 2020.

MENDONÇA, S. R. de. **A Questão Agrária no Brasil**: Classe dominante agrária – natureza e comportamento 1964 – 1990. 2. ed. J. P. Stédile (org.). São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MERLINO, T; OJEDA, I. **Direito à memória e à verdade: Luta, substantivo feminino**. São Paulo: Editora Caros Amigos, 2010.

MESSEDER, S. A. A pesquisadora encarnada: uma trajetória decolonial na construção do saber científico blasfêmico. In: HOLLANDA, H. B. de (org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 154-171.

MIGNOLO, W. D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Trad. M. Oliveira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 94, 2017.

MIGNOLO, W. **Histórias locais, projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MORISSAWA, M. **A História da luta pela terra e o MST**. São Paulo: Expressão Popular, 2001.

MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA – MST. **Quem Somos**. Disponível em: <http://www.mst.org.br>. Acesso em: 12 jul. 2019.

NOBREGA, Mariana Leal Conceição. **Geografias das resistências**: batalhas camponesas do século XXI nas Regiões do Bico do Papagaio e Cerrados Sul. Tese (doutorado) –

Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Geociências. Campinas, SP: [s.n.], 2020.

ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE. **Folha informativa – COVID-19 (doença causada pelo novo corona vírus)**. Atualizada em 25 de maio de 2020. Disponível em: [https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=art](https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=6101:covid19&Itemid=875) cle&id=6101:covid19&Itemid=875. Acesso em: 26 maio 2020.

PANTOJA, V. M. L.; PEREIRA, J. M. Discursos do desenvolvimento: (in)visibilidade do social, modernidade e progresso em Imperatriz, MA. **Interações**, Campo Grande, v. 20, n.1, p. 79-93. jan./mar. 2019.

PANTOJA, V; FIGUEIREDO, D. R.; MELO JUNIOR, I. M. MULHERES QUEBRADEIRAS DE COCO: oralidade e escrita em conflito. **Humanidades e educação**, v. 2, p. 109-119, 2020.

PAREDES, J. C. GUZMÁN, A. A. El tejido de la rebeldia. Qué es el feminismo comunitário? Ed. Comunidad Mujeres Creando Comunidad. Moreno Artes Gráficas, La Paz, 2014.

PASSOS, Úrsula. **Mundo pós-pandemia terá valores feministas no vocabulário comum, diz antropóloga Debora Diniz**. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/04/mundo-pos-pandemia-tera-valores-feministas-no-vocabulario-comum-diz-antropologa-debora-diniz.shtml>. Acesso em: 08/03/2021.

PENA, R. F. A. "Bioma Amazônia". **Brasil Escola**. Disponível em: <<https://brasilecola.uol.com.br/brasil/amazonia.htm>.> Acesso em: 19/06/2020.

PORTO-GONÇAVES, C. W. **Amazônia: encruzilhada civilizatória – Tensões territoriais em curso**. *E-book*. La Paz: IPDRS/CIDES-UMSA, 2018.

PORTO-GONÇALVES, C. W. Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, n. 20, p. 25-30, jul./dez. 2009.

PORTO-GONÇAVES, C. W. **O desafio ambiental**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

PORTO-GONÇAVES, C. W. “**De saberes e de territórios: diversidades e emancipação a partir da experiência latinoamericana**”. In: GEOgraphia, Revista da Pós-Graduação em Geografia da UFF, Niterói/RJ, ano VIII, nº 16, p. 41-55, 2006.

POVOS E COMUNIDADES DO BRASIL. Disponível em: <http://mds.gov.br/assuntos/seguranca-alimentar/direito-a-alimentacao/povos-e-comunidades-tradicionais>. Acesso em: 28/04/2020.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-130.

RIBEIRO, D. **Lugar de Fala**. São Paulo: Pólen, 2019. (Col. Feminismos Plurais).

SANTOS, B. S. **Aula Magistral 2** “Fronteiras, zonas fronteiriças, migrações e plurinações”. YouTube. 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=G9jx1srNHrk>> Acesso

em 20/05/2020.

SANTOS, B. S. Para uma Sociologia das ausências e uma Sociologia das emergências. **Crítica de Ciências sociais**, out. 2002, p 237-280.

SANTOS, B. S. MENESES, M. P. (org.). **Epistemologias do Sul**. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, D.; PEREIRA, D.; VERÍSSIMO, A. **Uso da Terra**. O Estado da Amazônia. Belém: Imazon. 2013.

SANTOS, R. L. dos. **O Projeto Grande Carajás e seus reflexos para as quebradeiras de coco de Imperatriz – MA**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História, 2009.

SARDINHA, E; LOPES H. **A Evolução do Agronegócio da Amazônia Legal Brasileira: Estudo aplicado à produção de soja e seus condicionantes**. XXXVIII Encontro Nacional de Engenharia de Produção: “A Engenharia de Produção e suas contribuições para o desenvolvimento do Brasil” Maceió, Alagoas, Brasil, 16 a 19 de outubro de 2018.

SCOTT, Joan. Outras reflexões sobre gênero e política. **Revista Crítica Histórica**, UFAL/Maceió, v. 10, n. 19, p. 10-38, 2019. Disponível em: <http://www.seer.ufal.br/index.php/criticahistorica/article/view/8333/pdf>

SCOTT, J. C. Formas cotidianas da resistência camponesa. [Trad. M. A. de Menezes e L. Guerra]. **Raízes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas**, v. 21, n. 1, p. 10-31, jan./jun. 2002. DOI: <https://doi.org/10.37370/raizes.2002.v21.175>. Disponível em: <http://raizes.revistas.ufcg.edu.br/index.php/raizes/article/view/175>. Acesso em: 11 nov. 2019.

SCOTT, J. C. **Los dominados y el arte de la resistencia**. Ciudad de México: Era, 2000.

SILVA, C. M. S. da; MARTINS, M. F. A mulher Tenetehára contemporânea: identidade étnica, gênero e movimentos sociais. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, Brasília, v. 11, n. 1, p. 101-128, jul. 2019. DOI: <https://doi.org/10.26512/rbla.v11i1.26442>. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/ling/article/view/26442>. Acesso em: 14 out. 2019.

SILVA, C. M. S. da. A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal. **Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, mar. 2008, p. 11- 43.

SILVA, F. J. R. da. Introdução às epistemologias do Sul. In: **Construindo as Epistemologias do Sul: Antologia Essencial**. Volume I: Para um pensamento alternativo de alternativas / Boaventura de Sousa Santos; compilado por Maria Paula Menezes... [et al.]. 1. ed. Buenos Aires: CLACSO, 2018. v. 1, p. 297-338.

SILVA, F. J. R. da. O conceito de desenvolvimento no pensamento de Arturo Escobar. **Revista Pegada**, v. 17 n. 2, 170, dez/2016.

SILVA, José Graziano da. **A modernização dolorosa. Estrutura agrária, fronteira agrícola e trabalhadores rurais no Brasil**. Rio de Janeiro/RJ: Zahar Editora, 1982.

SILVA, F. J. R. da. **Um mundo sem fronteiras?** Disponível em: <<https://domtotal.com/noticia/1355589/2019/05/boaventura-um-mundo-sem-fronteiras/>> Acesso em: 17 maio 2020.

SILVA NETA, M. Q. da. **“Sou uma mulher praticamente livre”**. A. W. B. de Almeida (org.). Rio de Janeiro: Coleção Narrativas das Quebradeiras de Coco Babaçu, 2018.

SPINELLI-ARAÚJO, L. *et al.* **Conservação da biodiversidade do estado do Maranhão: cenário atual em dados geoespaciais**. Jaguariúna: Embrapa Meio Ambiente, 2016.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010 [1985].

STÉDILE, J. P. **História da Questão Agrária no Brasil**. In: A Questão Agrária no Brasil: o debate tradicional 1500/1960; 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2005. p. 9-34.

STÉDILE, J. P. Questão Agrária. In: CADART, R. S.; PEREIRA, I. B.; ALENTEJANO, P. FRIGOTTO, G (org.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro: Editora Expressão Popular, 2012. p. 639-644.

TIBURI, Márcia. **Feminismo em Comum: para todas, todes e todos**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

THOMPSON, E. P. **A Formação da Classe operária Inglesa I. A árvore da Liberdade**. Tradução Denise Bottman. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

TUÍRA, K. **“O governo não irá nos dividir”**. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/o-governo-nao-ira-nos-dividir-diz-lider-tuira-kayapo/#:~:text=A%20imagem%20da%20jvem%20Tu%C3%ADra,ele%20o%20que%20%C3%A9%20opress%C3%A3o>> Acesso em: 09 jul. 2020.

VELHO, O. G. **Capitalismo Autoritário e campesinato: um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento**. Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009.

WALLERSTEIN, I. M. **Análisis de sistemas-mundo: una introducción**. 2. ed. Ciudad de México: Siglo XXI, 2006.

WALSH, C. Introdução – Lo pedagógico y lo decolonial: entretejiendo caminos. In: WALSH, C. (ed.). **Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir** [Tomo I]. Quito: Abya-Yala, 2013a. p. 23-68. (Pensamiento decolonial).

WALSH, C. Prefacio. In: WALSH, C. (ed.). **Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir** [Tomo I]. Quito: Abya-Yala, 2013b. p. 19-20. (Pensamiento decolonial).

WELCH, C. A. **Conflitos no Campo**. In: CADART, R. S.; PEREIRA, I. B.; ALENTEJANO, P. FRIGOTTO, G (org.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro: Editora Expressão Popular, 2012. p. 141-148.

XAVANTE, T. **Mulheres Indígenas**: O sagrado da existência e o nosso espaço de direitos. Acampamento Terra Livre online. Disponível em: <http://apib.info/2020/05/01/indigenas-realizam-edicao-historica-do-acampamento-terra-livre/>. Acesso em: 29 abr. 2020.

APÊNDICE I – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

A Sra. está sendo convidada para participar da pesquisa **Pedras, noites e poemas: Mulheres em Luta na Amazônia Maranhense**. A Pesquisa será realizada pela pesquisadora **FRANCISCA REGILMA DE SANTANA SANTOS** do Programa de Pós- Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Maranhão, Campus de Imperatriz, sob orientação da Profa. **VANDA MARIA LEITE PANTOJA**.

O objetivo da pesquisa consiste em analisar as estratégias construídas por, e entre mulheres nos processos de lutar pela terra na região amazônica do Estado do Maranhão, a partir das narrativas de mulheres indígenas, sem-terra e quebradeiras de coco babaçu, com interesse de visibilizar suas experiências, tempos e saberes. Esta pesquisa é etnográfica, com uso da história oral e de entrevistas.

A sua participação será voluntária e consistirá em relatos orais colhidos através de entrevistas e diálogos sobre sua história de vida e trajetória enquanto mulher que habita essa região e que se forja nas lutas cotidianas em movimentos organizados e no interior da comunidade em que vive.

Esse estudo não apresentará nenhum risco físico a sua saúde, ou seja, o mesmo tem como base colher relatos sobre sua vivência e observar o seu cotidiano. Qualquer dúvida em relação à realização desta pesquisa será esclarecida pela própria pesquisadora. Peço permissão para usos de sua identidade, nome e imagens bem como para realizar gravação em áudios da entrevista concedida por mim, para elaboração da presente pesquisa. Ressalto que ao final da pesquisa será produzido um texto público disponível para acesso.

Para participar deste estudo a Sra. não terá nenhum custo nem receberá qualquer vantagem financeira. Apesar disso, caso sejam identificados e comprovados danos provenientes desta pesquisa, a Sra. tem assegurado o direito à indenização, conforme a **Resolução Nº 466 de 12 de dezembro de 2012**. Os resultados obtidos pela pesquisa estarão à sua disposição quando finalizada. Seu nome ou qualquer dado, material ou registro que indique sua participação no estudo não será liberado sem a sua permissão.

DECLARAÇÃO DA PARTICIPANTE

Eu, _____, portadora do documento de Identidade _____ fui convidada e informada dos objetivos, métodos, riscos e benefícios da pesquisa **Pedras, Noites e Poemas: Mulheres em Luta na Amazônia Maranhense** de maneira clara e detalhada e esclareci minhas dúvidas. **Permito os usos de minha identidade, áudios e imagens para fins exclusivos da pesquisa.**

Em caso de dúvidas poderei chamar a Pesquisadora: **Francisca Regilma de Santana Santos**, e a professora orientadora **Vanda Maria Leite Pantoja** nos telefones (99) 981952364 e (99) 8182-4141. Declaro que concordo em participar desta pesquisa. Recebi uma via original deste termo de consentimento livre e esclarecido assinado por mim e pela pesquisadora, que me deu a oportunidade de ler e esclarecer todas as minhas dúvidas.

Data:

ASSINATURA DA PARTICIPANTE

ASSINATURA DA PESQUISADORA

ASSINATURA DA ORIENTADORA

Pesquisadora Responsável: Francisca Regilma de Santana Santos

Endereço: Rua C 14, n. 10

CEP:65910- 795

Bairro: Jardim Tropical

Cidade: Imperatriz - MA

Telefone Celular: (99)81952364

E-mail: regilmama@gmail.com

