



DO USO TRADICIONAL DA TERRA À BIOPOLÍTICA E AS FORMAS DE RESISTÊNCIA DE MANOEL DA CONCEIÇÃO

Karina Borges Diaz Nery de Souza¹
José Carlos dos Anjos²

Resumo

Manoel da Conceição Santos foi um líder negro que lutou contra a expropriação das terras de lavradores(as) do vale do rio Pindaré, durante a ditadura civil-militar. Composta por maioria não-branca, a população da região foi criando modos de vida que possibilitassem a sobrevivência quando adentravam na floresta amazônica. Estes modos de vida se opunham à modernização da agricultura levada a cabo pelos governos militares. Contra a biopolítica, ou seja, a gestão da vida pelos cálculos militares, Manoel da Conceição usou seu corpo biológico e fez dele política, uma biopolítica menor. Este artigo buscou compreender a vida como política desta liderança, a partir, principalmente, de um livro no qual suas memórias impedem que o arquivo de construção de comuns no oeste maranhense seja esquecido.

Palavras-chave: Manoel da Conceição; biopolítica menor; comum; propriedade privada da terra.

FROM THE TRADITIONAL USE OF THE EARTH TO THE BIOPOLITICS AND THE FORMS OF RESISTANCE OF MANOEL DA CONCEIÇÃO

Abstract

Manoel da Conceição Santos was a black leader who fought against the expropriation of the lands of farmers of the Pindaré river valley during the civil-military dictatorship. Composed of a non-white majority, the population of the region was creating ways of life that could be survival when they entered the Amazon rainforest. These ways of life were opposed to the modernization of agriculture carried out by military governments. Against biopolitics, that is, the management of life by military calculations, Manoel da Conceição used his biological body and made it a minor biopolitics. This article sought to understand life as a policy of this leadership, mainly from a book in which his memories prevent the archive of construction of common in the west of Maranhão from being forgotten.

Keywords: Manoel da Conceição; biopolitics minor; common; private land property.

Artigo recebido em: 31/10/2022 Aprovado em: 31/03/2023
DOI: <http://dx.doi.org/10.18764/2178-2865.v27n1.2023.7>

¹ Universidade Estadual do Maranhão. E-mail: karinaborges@yahoo.com.br

² Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Email: jcdosanjos@yahoo.com.br

1 INTRODUÇÃO: a política dos(as) não humanos(as)

Nos capítulos iniciais de *A Condição Humana*, Hannah Arendt (2016) discorre sobre a separação entre *bios* e *zoé* própria da antiguidade grega. A *bios*, forma de vida qualificada, como a vida política, por exemplo, se opunha à *zoé*, entendida como vida biológica e dedicada somente à sua reprodução. A forma de vida dedicada ao labor, o trabalho de reprodução biológica da vida privada, não era propriamente humana. A política diferenciaria humanos de não humanos.

Para a filósofa, a política moderna se caracteriza pela ocupação gradativa com a *zoé*, com a vida biológica da população, vista como massa e não como *bios*. Em sentido muito parecido, Michel Foucault vai apontar como um dos fenômenos mais importantes da modernidade a estatização da vida humana biológica, ou seja, a inserção da *zoé* na política, biopolítica. No livro *Em Defesa da Sociedade* (2010) e no v. I da *História da Sexualidade* (1980, p. 125-149), Foucault compreendeu a biopolítica a partir da capacidade de ação do poder estatal com vistas a incentivar a vida e aniquilar as parcelas da sociedade consideradas perigosas, por meio de políticas públicas dirigidas.

Com a biopolítica, a sociedade passa a ser regada não mais somente pelo jurídico, mas pela vigilância e regulamentação, que divide os seres vivos segundo seu valor e sua utilidade (GIACOIA, 2018, p. 106). Para Giorgio Agamben (2004), o que caracteriza a política moderna não é somente a inclusão da *zoé* na *pólis*, mas a *vida nua* (a vida capturada pelos mecanismos de exceção) incluída numa exceção, separando a vida que não vale e a vida que é valorosa, numa indistinção entre norma e fato, exclusão e inclusão, vida e morte. A lei passa a agir como norma e o soberano decide se ela vai ser válida ou não. Portanto, violência e direito não são opostos.

Achille Mbembe (2014) enfatiza a questão racial no tema da biopolítica e do estado de exceção e introduz o conceito de necropolítica. Norman Ajari (2019) pensa a vida negra inserida na biopolítica e na exceção como vida em forma-de-morte, limite entre vida e morte, vida quotidianamente tornada indigna, invivível. Portanto, a vida negra, tornada não-humana, é a parcela da sociedade que faz possível os direitos daquela outra considerada humana. Ao ser incluída, na gestão da sociedade, pela exceção, tal vida garante o próprio direito.

Como sair dessa captura da vida pelo Estado?

Como o direito se define como a divisão do que é meu e do que é teu, a desativação do direito passa pela desativação da propriedade (GIACOIA, 2018, p. 106). A vida tornada indigna fez da *terra livre* uma questão de justiça, fora do direito jurídico que defende a propriedade privada como um bem inviolável. Pensemos com Agamben (2017, p. 104), que

[...] a justiça [...] nada tem a ver com a repartição dos bens segundo as necessidades dos indivíduos, porque a pretensão do bem por parte do sujeito não se fundamenta sobre as

necessidades, mas sobre a justiça, e, como tal, dirige-se não 'a um direito de propriedade da pessoa, mas a um direito-ao-bem do bem'.

Esse trecho indica o uso como a única relação justa possível com o mundo, ou seja, como relação com um inapropriável (AGAMBEN, 2017, p. 105), o bem do bem. O direito não é a justiça, mas a porta que leva até ela, é preciso estudá-lo e fazer um outro uso dele, separar de seu fim imediato, inoperando-o e transformando-o em puro meio (GIACOIA, 2018, p. 20). Profanar o direito é retirar-lhe seu conteúdo sagrado e deixá-lo ao livre uso dos homens e mulheres (GIACOIA, 2018, p. 20). Brincar com o direito, como crianças brincam, dando um outro uso ao brinquedo. É o messianismo de Walter Benjamin, que pensa a justiça como um estado do mundo de um bem não apropriável pelo jurídico (GIACOIA, 2018, p. 21). Ao desativar o direito, ele se confunde com a vida, um “novo uso de *bios*” (GIACOIA, 2018, p. 21). Um bem-viver ou uma vida feliz, para Benjamin, não se separa da ontologia, pois só temos a experiência do ser, no viver (GIACOIA, 2018, p. 22).

Agamben (2020) propõe uma “biopolítica menor”. Contrapor à biopolítica estatal, não passa por reivindicar a oposição entre corpo biológico e corpo político, mas, assim como no estado de exceção estatal que os coloca em um limiar, a biopolítica menor também requer essa estratégia. Um sentido próximo parece ser a posição afropessimista de Frank Wilderson (2011) de que, se o(a) negro(a) vive em um limiar entre a vida e a morte, impossibilitado(a) de criar comunidade política com poder de ser escutada em um tribunal, a única saída é a abdicação do pertencimento à humanidade. Os limiares entre a vida e a morte, entre direito e vida, entre vida biológica e vida política, próprios de um estado de exceção, são quotidianamente partes da vida negra e tal fato é o que sustenta o mundo tal como ele é. Por isso, segundo o afropessimismo, “a erradicação dos mecanismos geradores do sofrimento negro significaria o fim do mundo” (WILDERSON, 2011, p. 28, tradução livre). Bem como, o fim do homem, tal qual conhecemos (FANON, 1968).

No livro de suas memórias, *Chão de Minha Utopia*, Manoel da Conceição Santos (2010) narra suas memórias de violências e torturas, mas também de estratégias de uma biopolítica menor. Poder, para ele, seria “termos as terras para nós podermos produzir esse arroz que nós plantamos igual a hoje. Que naquele tempo o nosso estado era mantido com a nossa produção” (SANTOS, 2010, p. 314). Nesta definição pode-se notar que a existência biológica e a política são coevas. Com vidas que dependiam da reciprocidade em função da sobrevivência e do uso comum das terras, em *terras livres de dono*, a ontologia histórica desses(as) posseiros(as), formada na vida mesma, tornou a questão agrária um problema essencialmente político, uma questão de justiça.

A vitória de tal ontologia seria o fim da propriedade privada da terra e do direito como garantidor desta, ou seja, o fim de um mundo, este que se estrutura no racismo. O monopólio branco tácito da propriedade privada da terra é um dos principais mecanismos de manutenção de tal estrutura

no país. A luta pela terra na década de 1970 significou uma guerra entre dois mundos: um em que havia relação com o(a) outro(a) no uso do bem do mundo e outro em que essa relação não existe.

Como se produziu a biopolítica no Maranhão e como a luta de Manoel da Conceição Santos, liderança negra na luta pela terra no vale do rio Pindaré pode servir como imagem de uma prática de resistência em seu confronto ao que se apresenta como hegemônico constituindo-se como sujeito de sua ação e de sua relação consigo próprio, produzindo outros modos de existência?

2 A TERRA COLONIAL E CONTRACOLONIAL

2.1 Monopólio de raça da terra

No período colonial, um monopólio de raça da propriedade da terra era garantido pela propriedade do(a) trabalhador(a) escravizado(a) (MARTINS, 1985, p. 62). A propriedade se dava sobre a pessoa escravizada para, a partir daí, ter a propriedade sobre a terra (MARTINS, 1981, p. 110). Nesse sentido, a primeira propriedade privada do país foi o corpo não branco.

O direito agrário colonial foi uma transposição do direito agrário português. A Lei de Sesmaria de 1375, que vigorou por dois séculos na colônia, previa a concessão de terras para homens ricos, próximos ao rei. Não havia necessidade de medi-la até o século XVII, quando surgiram os primeiros conflitos de terra e foram criadas leis de delimitação (TRECCANI *et al*, 2015).

O latifúndio no país se inicia com o regime sesmarial.

No século XVI, de acordo com o sociólogo José de Souza Martins (1981), o(a) mestiço(a) era também escravizado(a) e, no século seguinte, com a proibição da escravidão indígena, torna-se um(a) agregado(a) da fazenda, excluído(a) do direito de propriedade, tendo que pagar renda ao dono da terra pelo uso. O pagamento por permanecer na terra se transformará na relação de arrendamento, que podia ser feita em espécie ou em dinheiro. Tal relação não seria uma troca do tipo comercial, mas envolvia códigos de honra, de lealdade, como o compadrio e relações religiosas.

O agregado não se confunde com o branco excluído do direito de herança que permaneceu na terra da família, sem propriedade, mas sem pagar renda. Ou seja, o branco não primogênito, excluído do direito de herança, pelo regime do morgadio, não pagava renda pelo uso da terra. O morgadio só foi extinto em meados do século XIX. Para manter os privilégios de raça sobre a terra, após a extinção do morgadio, foi estimulado o casamento intrafamiliar.

Ainda de acordo com Martins (1981), os excluídos pelo morgadio abriam novas fazendas e se credenciavam para obter sesmarias que legitimava a ocupação. O mestiço, por outro lado, dificilmente se tornava um sesmeiro. A sesmaria tinha precedência legal sobre o(a) posseiro(a), que

poderia, de acordo com a vontade do sesmeiro, manter-se ou não naquela terra. Se o fazendeiro não aceitasse sua permanência, deveria pagar pelas benfeitorias feitas pelo(a) posseiro(a). Os direitos deste, portanto, derivavam do fazendeiro. Ou seja, o agregado não branco tinha seus “direitos” como concessões feitas pelo poder privado dos fazendeiros. Como pagamento da permanência da terra, o agregado defendia o fazendeiro nos conflitos deste com vizinhos e posseiros para aumentar a propriedade do patrão: “a sua luta era luta do outro” (MARTINS, 1981, p. 36).

Em 1822, tal regime de terra foi suspenso, passando a vigorar o sistema de posse. No primeiro, o sesmeiro recebia o título da terra para cultivar, no segundo, o(a) posseiro(a) cultivava e depois poderia legalizar pelo poder público (TRECCANI et al, 2015). Menos de dois meses depois, houve a independência do Brasil. O novo Estado nasceu sem legislação agrária própria, apenas com as leis, decretos e cartas portuguesas que criaram uma grande desordem legislativa (TRECCANI et al, 2015). Entre 1822 e 1850, quando não vigorava mais o regime de sesmaria e nenhuma outra lei regulamentava o acesso à terra, inúmeras ocupações foram feitas espontaneamente sem reconhecimento jurídico (SILVA, 2008). Já na Constituição de 1824, entretanto, incorporou-se o ideal de propriedade como direito absoluto, consolidando a estrutura agrária concentradora e o caos do sistema de propriedade de terra, não sendo possível definir os limites das propriedades privadas.

No mesmo ano do fim do tráfico de africanos, prevendo que a vastidão de terras não ocupadas pudesse servir de *fronteira interna* (VELHO, 1985), que impossibilitaria a apropriação do trabalho livre, garantiu-se, por lei, que somente pela compra seria possível possuir terra e não mais pela posse. Em 18 de setembro de 1850, então, é aprovada a Lei de Terras Devolutas que reconhecia a propriedade da terra somente pela compra, com exceção da revalidação das cartas de sesmarias - legitimadas através do cultivo efetivo e da morada habitual - e da doação, apenas na faixa de fronteiras (TRECCANI et al, 2015). A posse de terras devolutas passou a ser crime, na tentativa de impossibilitar o acesso à terra aos(às) que só possuíam sua força de trabalho, ou seja, negros(as) e mestiços(as). As terras que já haviam sido obtidas por sesmaria ou pela posse deveriam ser produtivas e demarcadas em determinado prazo para serem tituladas. Passado o prazo, cairiam em comisso e voltariam ao Estado.

A Lei de Terras de 1850 também criou o primeiro cadastro de terras, chamado *registro paroquial*, por serem os vigários das paróquias as autoridades reconhecidas para os registros das terras. O cadastro era obrigatório para proprietários, posseiros(as), terras comunais etc. sem, contudo, lhes conferir direito (TRECCANI et al, 2015). Os registros foram feitos, no entanto, em sua maioria, sem muitas informações, como localização do imóvel, e de forma confusa.

Em 1891, promulgada a primeira Constituição Republicana, as terras devolutas foram transferidas para os estados, sendo controladas pelas oligarquias regionais (MARTINS, 1981). A

Constituição de 1891 instaurou, assim, o regime federal, entregando, aos estados, a responsabilidade da regularização fundiária de seus territórios, cabendo à União apenas as áreas de fronteira. Não se tendo informações precisas dos tamanhos, localização e valor jurídico das propriedades, os estados tinham em mãos grandes problemas fundiários. Cada estado fez sua política de terras. No Sul e Sudeste se iniciou a concentração de propriedades fundiárias nas mãos dos grandes fazendeiros e empresas de colonização. No Nordeste, com a crise da economia canaveira e a abolição da escravidão, os(as) moradores(as) das terras de fazendeiros passaram a pagar pelo uso da terra. Muitas pessoas escravizadas haviam sido vendidas para fazendeiros do Rio de Janeiro e de São Paulo e o(a) lavrador(a) mestiço foi colocado(a) no trabalho dos canaviais e para uma economia de subsistência.

2.2 O COMUM

No Maranhão, com a decadência das *plantations*, houve a formação de um *campesinato marginal*, formado por negros(as) que haviam sido escravizados(as), indígenas e, mais tarde, por frentes migratórias nordestinas, em busca de terras livres e férteis, “sem foro, sem barracão, sem trabalho de graça”. Viviam em terras públicas e se moviam em busca de *terra livre de dono*, na Amazônia Legal, de uma vida fora de *sujeição*. A construção de relações sociais baseadas na reciprocidade e pela noção de *comum* foi o que lhes possibilitou a sobrevivência.

Em busca de *terra livre*, posseiros(as) saídos de regiões mais antigas do estado, onde a terra já era *de dono*, abriam caminho na Amazônia Legal e fundavam comunidades, que se chamavam *centro*. Uma *cultura da andança* (VIEIRA, 2009, p. 18) foi criada de reciprocidades, solidariedades, sistemas de uso comum da terra, subjetividades próprias em recusa à *sujeição*. Aquele que fundava um *centro* era denominado *assituante* e se tornava uma espécie de *chefe sem poder* (CLASTRES, 2003). Não era um proprietário privado, mas um usante que tinha uma autoridade pela antiguidade e pela capacidade de justiça coletiva.

Trata-se de uma luta *contracolonial* (SANTOS, 2015), pela criação de uma vida livre de *sujeição* e do uso de si como não colonizado. Manoel da Conceição (2010, p. 46) relata que um(a) lavrador(a) só vendia sua força de trabalho quando não tivesse outra alternativa:

Agora eu queria dizer uma coisa: essa mão de obra temporária só existe onde o trabalhador não encontra recursos nativos, naturais da terra. Há muitos lugares no Maranhão onde não tem trabalhador semiassalariado, porque ele não tem necessidade de vender a força de trabalho. Em vez disso, vai quebrar o coco babaçu. Continua sendo autônomo, com sua autonomia própria na produção.

Atividades extrativas, como o carvão, madeira, babaçu, jatobá, copaíba, caça e pesca, ajudavam na economia familiar a não precisar “alugar a força de trabalho” (SANTOS, 2010, p. 56). A apropriação privada desses recursos por grandes empresas impossibilitava o trabalho autônomo, assim como ocorria com a apropriação privada da terra. De trabalho autônomo a um trabalho de *sujeição* ao dono é o que significava a apropriação privada do comum:

Começou a aparecer dono, como no caso da carnaúba. O babaçu não tinha dono porque não tinha uma gigante empresa por trás dele. As empresas eram de lá mesmo, estaduais. Agora, as gigantes, que estão lá, precisam de quase todo babaçu. Então o babaçu passou a ser um produto industrial, de pagar o cara só pra apanhar (SANTOS, 2010, p. 59).

A recusa da *sujeição* não se devia a uma questão simplesmente econômica, pois vender a força de trabalho podia ser até mais rentável. Trabalhar para alguém com poder econômico muito acima daquele do(a) lavrador(a) era sentido como uma volta à escravidão. A recusa a esse retorno não era, no entanto, uma negação ao mercado. De fato, a sua produção, principalmente do arroz, ligava-se ao capital regional e ao nacional, através de comerciantes, denominados *patrões* ou *barraqueiros*, que trocavam mercadorias (recebidas por empréstimo de comerciantes maiores) pela produção familiar de lavradores(as) (ANDRADE; SANTOS, 2009. p. 59-60). Essa produção era escoada por tropeiros ou lancheiros.

A existência das *terras livres* possibilitou a criação de *fronteiras internas* que impediam a centralização dos meios de produção nas mãos de capitalistas (VELHO, 1976). Na ditadura militar, a modernização do campo, centralizada no Estado, tornou tais fronteiras em *fronteiras controladas* (VELHO, 1976). A tentativa foi a de transformar o campesinato de uso comum da terra em campesinato de uso parcelar.

Duas concepções opostas de ocupação da terra disputavam a verdade. Cada uma se referia, na linguagem local, a uma categoria social e racial. A forma *paulista* de apropriação da terra é a propriedade privada, que serve à especulação. A categoria *paulista* se opunha à de *caboclo*, para a qual, a terra era livre e instrumento de trabalho, forma de vida. Tal oposição remete, na linguagem, a categorias raciais: *paulista* se referia ao branco de fora e *caboclo*, geralmente, ao lavrador negro ou mestiço. Cada uma com uma forma específica de relação com a terra.

A dicotomia entre uma forma de apropriação capitalista e outra oposta foi defendida por autores como José de Souza Martins (1981, 1985) e Octávio Velho (1976). Por outro lado, a economista Leonarda Musumeci (1988) classificou tal posição como uma visão *dualista*, anterior à pesquisa, idealista e populista. Ela interpretou o fato de as terras serem vendidas, no vale do rio Mearim, pelos(as) próprios(as) posseiros(as), antes da chegada das empresas *de fora*, demonstraria que a forma capitalista de apropriação de terra não foi imposta por outra visão externa ao local.

De fato, para não cairmos no erro, apontado por Norman Ajari (2018), de *unanimismo*, não é possível afirmar que o campesinato na região era homogêneo ou igualitário. Como o capitalismo cria subjetividades, o individualismo e a competitividade estavam sim presentes em parte da população local, em especial nos(as) migrantes do Ceará e do Piauí. Em oposição aos(às) maranhenses, estes(as) se identificavam como brancos(as), mesmo que não necessariamente tivessem tal fenótipo (FERREIRA, 2019). Eles(as) apontavam diferenças culturais, como o cercamento de terras, em contraposição ao uso comum das terras por parte dos(as) maranhenses. Estes(as) eram vistos(as), por aqueles(as), como preguiçosos(as) e sem desejo de acumulação, por sempre estarem dispostos a migrar, o que impedia uma estabilidade financeira (FERREIRA, 2019). Podemos dizer, portanto, que antes da chegada dos *paulistas*, havia uma racialização, interior ao campesinato pobre, baseada na hierarquização de tons de pele e culturas. A *preguiça* apontada pode ser uma recusa a trabalhar para outro(a) fora da relação de reciprocidade.

Uma das regras sociais dentro de um *centro*, no vale do rio Pindaré, era a proibição de se aproveitar da terra para acumular e ir embora. Regra apontada pelo principal líder posseiro da região do Pindaré, Manoel da Conceição (2010), como uma condição para se evitar a *grilagem*. Portanto, não era permitido fazer grandes roças para *amiorar* individualmente. Tal expressão referia-se à prosperidade de todos(as) juntos(as), através da reciprocidade (SANTOS, 2010, p. 54). *Amiorar* só se fosse coletivamente, porque enriquecer individualmente poderia significar a perda da terra para outros(as). Outra interdição para evitar a grilagem era a da venda da roça:

Fulano chega e diz: quero minha capoeira. Tem muita banana, muito pés de fruta e eu quero ir embora. Então, eu digo: mas prá vender prá outro particular prá vim prejudicar os menino, não... Aqui neste local todo que vem morar aqui nós procura: vem morar ou é só botar roça? Se é prá morar, pode trabalhar aqui a vida toda, ninguém cobra renda, ninguém vende nada. O mato tá aí prá se trabalhar (SANTOS, 2010, p. 55).

O *mato* era *terra livre*, comum a quem quisesse trabalhar, a quem fugia da *sujeição*. Outras diferenças a terra como uso e a terra como propriedade privada podem ser encontradas na literatura, principalmente dos anos 1980. A socióloga Neide Esterci, por exemplo, que pesquisou um conflito de terra no município de Santa Teresinha, na beira do rio Araguaia, no Mato Grosso, em uma região com sistema de uso comum da terra. Ali o termo *posseiro(a)* não era usado, mas *proprietário*, cuja legitimidade se dava pelo tempo de morada (ESTERCI, 1987), ou seja, era relacional. O uso da categoria *posseiro(a)* passou a ser utilizado como estratégia jurídica. Os *donos da terra* alegavam que ela não era uma categoria legítima, por denotar uma relação precária com a terra (ESTERCI, 1987, p. 91). Os(as) *proprietários(as)* designavam, por essa categoria, “interesses iguais, título de coragem, lealdade e resistência” (ESTERCI, 1987, p. 91). Como um termo criado a partir da luta, tratou-se ali de uma identidade na política e não de uma política da identidade (MIGNOLO, 2008).

As formas de vida baseadas no uso da terra, não como propriedade privada, eram *práxis*, relações com o(a) outro(a), das quais deriva a relação com a natureza, um processo constante de desativação da apropriação privada (AGAMBEN, 2017). Alguém que chegava em um *centro* inserido(a) em uma rede de vizinhança para que conseguisse fazer sua casa e sua roça. A área era delimitada de acordo com a capacidade de trabalho da família. A casa, o sítio, as benfeitorias e as terras “reservadas para uso e trabalho” delimitavam uma *propriedade*. Era proibido derrubar mais mata do que a família necessitasse para viver (ESTERCI, 1987), ou seja, o privado não podia prejudicar o que era comum. O campo, o varjão, as aguadas e as reservas de recursos florestais eram comuns. Os cocais não podiam ser derrubados, mesmo na roça de uma família. A relação com os(as) outros(as) era também um cuidado de si e da natureza.

A terra como coisa medida por metros e divisível fazia parte da concepção dos *donos da terra*. Os(as) posseiros(as) se referiam ao trabalho feito, ao *pedaço de terra* (ESTERCI, 1987, p. 122). Com a medição, os(as) lavradores(as) passaram a referir a si mesmos como dono de uma área de terra (ESTERCI, 1987, p. 122). Ou seja, o capitalismo cria subjetividades, cujas relações com os(as) outros(as) não se fazem de compromissos coletivos, mas de contratos individuais. Assim como a relação com a natureza passou a ser determinada por cada um(a), não mais comum. O documento da propriedade privada da terra se tornou a forma de legitimidade da apropriação da terra, independentemente do que se faça com ela e de como foi obtido. Mesmo feito através da grilagem, a escritura valia como direito a expulsar e a assassinar os(as) antigos(as) moradores(as), assegurado pelos órgãos de Segurança Nacional.

Os sistemas de uso comum

[...] representam resultados de uma multiplicidade de soluções engendradas historicamente por diferentes segmentos camponeses para assegurar o acesso à terra, notadamente em situações de conflito aberto. Para tanto, foram erigidas normas de caráter consensual e consoantes crenças mágicas e religiosas, mecanismos rituais e reciprocidades econômicas positivas. A sua aceitação como legítima não pressupõe qualquer tipo de imposição. Não constituem, portanto, resultado de injunções pelo uso da força, da persuasão política, religiosa ou do saber. Tampouco consistem em projetos elaborados para camponeses, fora de seus marcos políticos e sociais intrínsecos, ou com camponeses, de experiências de mobilização apoiadas por organizações formais (ALMEIDA, 2009, p. 44).

O uso comum das terras, portanto, foram políticas da existência criadas na *práxis* das lutas pela terra. Elas são denominadas regionalmente por *terras de preto*, *terras de santo* ou *terras de índio*, entre outras (ALMEIDA, 2009, p. 44). *Terras de preto* foram obtidas por doações ou abandono de antigos proprietários ou como pagamento feito por serviços prestados ao Estado. *Terras de santo* foram deixadas pelas Missões e são santos(as) os(as) proprietários(as) delas. As *terras de índio* são concessões a indígenas destribalizados(as) por serviços prestados ao Estado (ALMEIDA, 2009, p. 44).

Há ainda *terras de parentes, terras de ausentes, terras de herança e patrimônio, terras soltas ou abertas* (ALMEIDA, 2009, p. 44).

As estratégias de desativação da *sujeição* passavam pela busca de *terra livre*, pela criação de comunidades com formas de vida baseadas no comum, na solidariedade e na reciprocidade. As cooperativas e a construção de paiol coletivo, por outro lado, constituíram-se em estratégias que não surgiram de *práxis* internas, mas foram incentivadas por setores progressistas da Igreja católica. Percebidos como ameaça à autonomia familiar (nota-se a importância também da esfera privada), tais projetos de coletivização da Igreja não eram bem aceitos na região. No entanto, Manoel da Conceição (2010) conta uma experiência de cooperativismo e de paiol coletivo que teve bastante adesão das famílias de lavradores(as), organizada pelo Sindicato Rural de Pindaré-Mirim:

Nós começamos a organizar a defesa da produção que os camponeses já tinham – a farinha, o arroz, o milho – fazendo um paiol coletivo. Esse paiol coletivo era guardado pelos camponeses, junto com os armados – o pessoal que vinha dos antigos grupos organizados [...]. Isso com as armas que tinham: facão, espingarda de caça. Eles se organizavam e botavam sentido no paiol. Agora, por que botar sentido no paiol? Em geral, os camponeses devem dinheiro aos comerciantes porque compraram fiado na mão deles durante o ano. No fim do ano eles pagam com a colheita nova, mas o comerciante nessa data derruba o preço. Eles são obrigados a dar a produção pelo preço miserável. E se um cara não desse, ele mandava lá o jagunço buscar o arroz nos paióis isoladamente, de um a um. Pega daquele, daquele outro, até o derradeiro. Ninguém podia fazer nada. Agora, estando todo mundo com o arroz no mesmo paiol, já ficava mais difícil o cara invadir um paiol que estava sendo guardado. Todo mundo sabia quantos alqueires tinha ali dentro do paiol (SANTOS, 2010, p. 195-196).

Contra a exploração da produção familiar pelo capital mercantil-usurário, o paiol coletivo foi uma das soluções encontradas fora da propriedade privada imposta pelo capitalismo. Ele teve adesão por já haver a prática tradicional do mutirão:

Eu já falei como era o mutirão. Você tem aqui uma mata de dois quilômetros. Um camponês só se interessa naquele ano por um hectare de terra. Outro quer outro hectare. Então, ajuntava vinte, trinta, cinquenta homens e marcavam aquela roça. Vinte homens vão pra você no seu hectare, brocam e derrubam a sua roça. No outro dia, os vinte vão pra roça de outro. Então, com vinte dias, brocam e derrubam vinte hectares de terra – nas terras devolutas. Desde que você marca o seu pedaço de terra, ele já está escolhido. Mas, no trabalho, você não vai trabalhar sozinho no seu pedaço. Você vai com todo mundo, coletivamente (SANTOS, 2010, p. 201).

O trabalho era coletivo, mas a produção era de cada família. A coletivização da produção, em um paiol coletivo, servia para se contrapor ao comerciante que pagava o arroz abaixo do mercado, no sistema de *patronagem*.

Estratégias como a descrita por Manoel da Conceição eram criações políticas que estavam tendo êxito para o enfrentamento aos diversos tipos de *sujeição* históricas. No livro de suas memórias, a liderança afirma que aquele poder que estava ali não conseguia mais se assegurar, diante

das mobilizações de lavradores(as). Foi por isso, em seu entender, que houve o golpe militar (SANTOS, 2010).

2.3 Política da vida e a vida como política

Em 1969, através da Lei n. 2979, elaborada pelo governo de José Sarney (1966-1970), conhecida como Lei Sarney de Terras, foi permitida a venda das terras públicas do Maranhão. Coube à Companhia Maranhense de Colonização (Comarco), empresa pública e privada criada em 1971, no governo Pedro Neiva de Santana (1971-1975), a responsabilidade pela venda das terras públicas do estado e de projetos de colonização. Nessas terras, com o apoio de políticos, principalmente de São Paulo e de Goiás, empresas privadas, juízes, polícia militar, cartórios, altos funcionários de instituições (inclusive da Comarco e do Departamento de Desenvolvimento Agrário (DDA), foram grilados aproximadamente 1.700.000 hectares de terra, com escrituras falsas, nos municípios de Santa Luzia, Amarante, Imperatriz, entre outros (ASSELIN, 1982).

Quando o governo Médici requereu a integração da Amazônia à nação, a vida não sujeita foi classificada como atrasada e empecilho ao desenvolvimento. Com isso, um primeiro passo foi dado à legitimação da expropriação de suas posses e de seu assassinato físico, político, cultural e ontológico. O passo seguinte foi enquadrar os(as) que resistiram à expulsão de suas terras como subversivos(as), na Lei de Segurança Nacional. Abandonada pelos planos de desenvolvimento, mas inteiramente submetida aos agentes de segurança, a vida não sujeita tornou-se vida nua, aquela inteiramente submetida aos agentes estatais, sem mediação dos direitos.

Com a ajuda dos órgãos de repressão militar, milhares de posseiros(as) foram expropriados(as) e o latifúndio entrou na Amazônia Legal. A fronteira agrícola foi fechada para os(as) posseiros(as), na década de 1970, que já não puderam fugir da *sujeição*, por meio da fundação de *centros* no meio das matas. Tiveram que *virar a frente* e fortalecer as organizações rurais, como os sindicatos, com apoio da Comissão Pastoral da Terra (CPT), Fetaema, Fase, entre outros.

Quando a repressão militar perseguiu os sindicatos e líderes, uma estratégia foi a adesão à Ação Popular (AP)¹, por parte de alguns/algumas posseiros(as). Em 1967, Manoel da Conceição havia participado de cursos da AP (ARAÚJO, 2010). Porém, em sua entrevista que deu origem ao livro *Chão de Minha Utopia*, Manoel da Conceição faz várias críticas a tal estratégia que, segundo sua visão retrospectiva, causou uma enorme desmobilização popular e atraiu a repressão à região.

Manoel da Conceição foi denominado “subversivo indomável” (SANTOS, 2010). Tal denominação demonstra que o poder é relação (FOUCAULT, 1977, 1979), ou seja, é algo que se exerce, não uma coisa que se possui. Mais do que repressão, o poder produz, incita e passa por todas

as forças da relação, dominantes e dominados(as). Ele incita subjetividades produtivas e dóceis, aptas ao mercado de trabalho, por enquadramentos, séries, interações, provas. Ao mesmo tempo em que gere não só corpos individuais, mas populações, através de estatísticas, deslocamentos, planos. O poder é disciplinar e biopolítico. Manoel da Conceição se recusou a ambas as formas de poder.

Manoel da Conceição era um posseiro volante, que adentrava a floresta para não viver em terras de dono. Atingido no pé por um fuzil da polícia militar, ficou preso sem tratamento. Com gangrena, um médico extirpou-lhe o que lhe permitia fugir da sujeição, da polícia e de jagunços. E de trabalhar na roça. Perdeu, com isso, a dignidade humana, lembra em entrevista, mas não a dignidade e a coragem políticas. À oferta de ajuda feita pelo então governador do estado, José Sarney, seu Mané respondeu que só os(as) lavradores(as) o ajudariam. “Minha perna é minha classe”, frase da recusa virou lema de luta. O corpo que deveria ser apropriado pelo biopoder se transformaria em resistência. A biopolítica que lhe havia tirado uma parte do seu corpo foi transformada por ele habilmente em uma biopolítica menor: o corpo era político.

Três anos depois, foi preso novamente e torturado. Quando foi solto, exilou-se na Bélgica. Com a anistia, voltou para o Brasil e ajudou a fundar o Centro de Educação e Cultura do Trabalhador Rural (Centru), o Movimento Sem Terra (MST) e o Partido dos Trabalhadores (PT), enquanto coordenou a retomada de terras expropriadas na ditadura civil-militar, no oeste maranhense. Seu projeto político era o cooperativismo, desde o final dos anos 1960. A isso, juntou a agroecologia apreendida em inúmeros cursos que fez durante o exílio.

3 CONCLUSÃO

Manoel da Conceição fez de sua vida e da política uma arte. A criação de si, como uma arte micropolítica, foi feita de reflexões, práticas coletivas e o desejo de uma vida sem sujeição para os(as) lavradores(as). Neste sentido, o si não é um sujeito nem substancialidade. O uso de si não significa apropriar-se de si para subjetivar-se em algo separado (AGAMBEN, 2017, p. 78), mas fazer uso, habitar-se. Ele fez uso de seu corpo como um corpo coletivo político, sua perna foi sua classe: biopolítica menor. Vida biológica e vida qualificada não se separaram.

Fazer uso do mundo, não propriedade, era a forma de uso tradicional da terra na região, oposta à maneira colonial-moderna da propriedade privada. A criação de comuns que se contraponham à apropriação privada do mundo aponta para estratégias que possibilitam que a Terra continue a ser habitável. Por isso, arquivos de povos que tradicionalmente lutam contra a inabitabilidade causada pela apropriação privada da terra, da água, das florestas, podem ensinar outros modos possíveis de existência, em que o bem do bem seja comum.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **O Uso dos Corpos** [Homo Sacer, IV, 2]. São Paulo: Boitempo, 2017.
- AJARI, Norman. Nascida do desastre: Crítica da etnofilosofia, pensamento social e africanidades. **Ensaios Filosóficos**, v. 18, dez. 2018.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Autonomia e Mobilização Política dos Camponeses no Maranhão**. Rio de Janeiro: Casa 8, 2015.
- ANDRADE, Maristela de Paula; SANTOS, Murilo. **Fronteiras: A expansão camponesa na pré-Amazônia maranhense**. São Luís: EDUFMA, 2009.
- ARAÚJO, Helciane de Fátima. **Memória, mediação e campesinato**. As representações de uma liderança sobre as lutas camponesas da Pré-Amazônia maranhense. Manaus: Edições UEA, 2010.
- ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- ASSELIN, Victor. **Grilagem: Corrupção e Violência em Terras do Carajás**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- ESTERCI, Neide. **Conflito no Araguaia: Peões e posseiros contra a grande empresa**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FERREIRA, Marcia Milena Galdez. Casamento e branquidade: solidariedade, diferenças e união consanguínea entre maranhenses e migrantes cearenses no Médio Mearim em meados do século XX. In: BERNAT, Isaac Giribet; FERREIRA, Marcia Milena Galdez; SOUSA, Wendell Emmanuel Brito de (orgs.) **Maranhão: campo e cidade (séculos XX-XXI)**. São Luís: Editora UEMA, 2019.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Petrópolis, Vozes, 1977.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1980.
- FOUCAULT, Michel. Em defesa da Sociedade. Curso no Collège France (1975-1976). São Paulo: Martins fontes, 2010.
- GIACOIA JR., Oswaldo. **Agamben**. Por uma ética da vergonha e do resto. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- MARTINS, José de Souza. **A Militarização da Questão Agrária no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- MARTINS, José de Souza. **Os camponeses e a política no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1981.
- MIGNOLO, Walter. Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**. Dossiê Literatura, língua e sociedade, n. 34, p. 287-324, 2008. Disponível em:

http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf. Acesso em: 2 jun 2022.

MUSUMECI, Leonarda. **O Mito da Terra Liberta**. São Paulo: Vétice, Editora Revista dos Tribunais, ANPOCS, 1988.

SANTOS, Manoel da Conceição. **Chão de Minha Utopia**. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

SILVA, Ligia Osório. **Terras devolutas e latifúndio**. Campinas: Unicamp, 2008.

TRECCANI et al. **Manual de Direito Agrário**. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2015.

VELHO, Otávio Guilherme. **Capitalismo, Autoritarismo e Campesinato**. São Paulo, Rio de Janeiro: DIFEL, 1976.

WILDERSON, Frank B. *The Vengeance of Vertigo: Aphasia and Abjection in the Political Trials of Black Insurgents*. **InTensions Journal**. York University. Toronto, Canada. Issue 5 Fall/Winter 2011.

Notas

¹ A AP surgiu de segmentos católicos e, na década de 1970, a maioria de seus membros aderiu à posição maoísta, que defendia a “Guerra Popular. Em 1972, esta ala saiu da organização e se incorporou ao Partido Comunista Brasileiro (PCdoB). A partir daí, a AP passou a se denominar Ação Popular Marxista-Leninista (APML) (Ação Popular (AP) | CPDOC - Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (fgv.br)).