

Universidade do Estado do Pará

Centro de Ciências Sociais e Educação

Programa de Pós-Graduação em Educação – Mestrado



Raimunda Martins Cuimar

**Saberes e Práticas Culturais de
Agricultores Familiares da Amazônia Paraense e
suas relações com a monocultura do Dendê**

Belém – Pará
2013

Raimunda Martins Cuimar

Saberes e Práticas Culturais de
Agricultores Familiares da Amazônia Paraense e
suas relações com a monocultura do Dendê

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Educação – Mestrado, Linha de Pesquisa Saberes Culturais e Educação na Amazônia, do Centro de Ciências Sociais e Educação, da Universidade do Estado do Pará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria das Graças da Silva.

Dados Internacionais de Catalogação na publicação
Biblioteca do Curso de Mestrado em Educação – UEPA – Belém – Pará

C966s Cuimar, Raimunda Martins

Saberes e práticas culturais de agricultores familiares da Amazônia Paraense e suas relações com a monocultura do dendê / Raimunda Martins Cuimar; Orientadora: Maria das Graças da Silva – Belém, 2013.

173 f.; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2013.

1. Cultura popular – Amazônia. 2. Educação popular. 3. Agricultura familiar. 4. Dendê I. Silva, Maria das Graças da. (Orient.) III. Título.

CDD 21^a ed.: 306.09811

Raimunda Martins Cuimar

Saberes e Práticas Culturais de
Agricultores Familiares da Amazônia Paraense e
suas relações com a monocultura do Dendê

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Educação – Mestrado, Linha de Pesquisa Saberes Culturais e Educação na Amazônia, do Centro de Ciências Sociais e Educação, da Universidade do Estado do Pará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria das Graças da Silva.

BANCA EXAMINADORA

.....
Prof^a. Dr^a. Maria das Graças da Silva – Orientadora
Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro

.....
Prof^a. Dr^a. Maria Goreth Tavares – Examinadora Externa – UFPA
Doutora em Geografia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro

.....
Prof^a. Dr^a. Ivanilde Apoluceno de Oliveira – Examinadora Interna – UEPA
Doutora em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e UNAM/UAM Iztapalapa, México

Examinada em: 18/ 12/ 2013.

Belém – Pará
2013

*Para meu **filho** que mesmo criança pôde ser capaz de demonstrar tamanha compreensão com a importância que esse trabalho representava para mim.*

AGRADECIMENTOS

A Deus, por eu só ter motivos para sempre agradecer.

Ao meu pai, Pedro Cuimar, companheiro incansável durante as pesquisas de campo. Durante toda a minha existência, sua companhia e apoio foram de grande importância para a realização do meu sonho de cursar o Mestrado.

Às minhas mães: à Joana, primeiramente, que me gerou e me mostrou o valor da educação; e, à Maria das Graças, que me acolheu em sua casa, concedendo-me a possibilidade de dar continuidade aos meus estudos, que não eram oferecidos em meu lugar de origem. De vocês duas guardo os melhores ensinamentos que me moldaram enquanto ser humano, mulher, mãe e pessoa que sempre agarra a oportunidade que lhe é oferecida.

A todos os meus familiares que, de alguma maneira, contribuíram para a concretização desta pesquisa. Ao meu esposo e companheiro José Everaldo. Aos meus irmãos e irmãs, cunhadas e cunhados, sobrinhos, etc. Esta pesquisa tem um pouco de cada um de vocês.

Ao meu filho, José Vinícius, que pacientemente conviveu com minhas ausências durante todo o tempo em que estive empenhada na construção deste texto.

À minha orientadora, professora Maria das Graças da Silva, pela paciência durante as orientações desde a construção do objeto de estudo até as revisões finais.

A todos os professores do Mestrado em Educação, pelas contribuições fundamentais durante a realização das disciplinas. Agradeço, em especial, à Prof^a. Dr^a. Maria de Jesus da Conceição Ferreira Fonseca, *in memoriam*.

Aos companheiros e companheiras da 7^a turma do Mestrado, em especial, à Andreany dos Santos Silva, Cátia Simone Chaves, Vitor Nery, Cristiane Santos, Osvaldo Galdino, Nathália Cruz, Robson Bastos. Partilhamos de muitas angústias e vitórias durante a construção do texto. Foi uma enorme satisfação estudar e conviver com vocês.

À amiga e comadre Gracilene Quaresma, pelo amparo emocional nos momentos de dificuldade da pesquisa.

Aos agricultores e agricultoras familiares sujeitos e narradores da pesquisa, sem os quais a concretização deste trabalho não seria possível.

À Associação dos Quilombolas de Jambuaçu – Bambaê –, em especial, ao coordenador geral Ricardo Tavares e à Ana Soares, pelos dados fornecidos e os esclarecimentos sobre a trajetória de luta dos quilombolas de Jambuaçu.

Ao diretor da “Escola Casa Familiar Rural Valmir Natividade”, pelos esclarecimentos sobre o papel desta instituição de proposta pedagógica diferenciada.

À Conjam, em especial, ao seu secretário executivo Rosivan Gonçalves, pelos dados sobre a organização social das comunidades de agricultores não quilombolas.

À professora e agricultora Raimunda Moraes, pelas informações e disponibilização do relatório sobre as lutas quilombolas em Jambuaçu.

À empresa Marborges, em especial, ao senhor José de Abreu Pina, por permitir as visitas nos campos de cultivo de dendê e pelo diálogo sobre a história da empresa em Jambuaçu.

“Sempre vivi da agricultura familiar, nasci me criei e criei meus filhos, sempre trabalhando na agricultura. Mas, os jovens querem aproveitar o que a sociedade está oferecendo, a mídia está oferecendo – muita facilidade. Aí, eles já não se inserem nesta parte das culturas, dos ensinamentos, nas práticas dos mais velhos, e, é preocupante, porque a gente sabe que isso é um mal terrível para as futuras gerações, porque eles não vão ter como repassar conhecimento da vida natural da zona rural. A sociedade cobra de nós porque se nós estamos nos inserindo na sociedade brasileira, então, nós temos que mostrar nossa identidade.”

(Cupertino Ribeiro – Agricultor)

RESUMO

CUIMAR, Raimunda Martins. **Saberes e Práticas Culturais de Agricultores Familiares da Amazônia Paraense e suas relações com a monocultura do Dendê**, 2013, 173 f. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade do Estado do Pará, Belém – Pará, 2013.

Esta pesquisa aborda as mudanças nos saberes e práticas socioculturais dos agricultores familiares de oito comunidades situadas no território do Jambuaçu – Moju/PA, a partir da implantação e consolidação da monocultura do dendê. Situa no tempo e no espaço as formas de implantação desse projeto em relação à realidade sociocultural local, aos saberes e às práticas culturais agrícolas que antecederam ao seu estabelecimento; as mudanças, o processo de resistência ou desaparecimento de saberes e práticas socioculturais no mundo do trabalho dessas comunidades. Trata-se de uma pesquisa de caráter qualitativo, do tipo estudo de caso, com o uso de entrevistas semiestruturadas dirigidas a dois grupos de agricultores: o primeiro grupo, composto pelos mais idosos que participaram ativamente dos processos socioculturais anteriores ao estabelecimento da monocultura do dendê; do segundo grupo fizeram parte os agricultores que se dividem entre o trabalho na agricultura familiar e na Marborges, empresa que consolidou o projeto de monocultivo do dendê em Jambuaçu. De forma complementar, foram realizadas observações participantes, oportunidades de diálogos com lideranças sociais locais, o diretor da escola “Casa Familiar Rural” dos quilombolas de Jambuaçu e com um gestor da empresa. A análise dos dados permitiu realizar um mapeamento dos saberes e práticas socioculturais das famílias de Jambuaçu desde os tempos que precederam a consolidação da monocultura. Os dados produzidos revelaram que as mudanças provocadas pela monocultura do dendê ocorreram em dois momentos distintos e com padrões diferentes. No primeiro momento, a partir de 1979, muitas famílias venderam suas terras para a empresa Reasa, a primeira proprietária do projeto, contexto no qual houve a instauração de conflitos pela posse da terra, em virtude da resistência de algumas famílias. Desse contexto, emergiu o território quilombola de Jambuaçu que tem se fortalecido politicamente. O segundo momento, o atual, marcado pela consolidação da produção do dendê, revela que estão acontecendo grandes mudanças nas práticas de trabalho e, por conseguinte, nos meios e modos de vida da maioria das comunidades estudadas. No contexto do mundo do trabalho, os dados revelaram que alguns saberes e práticas culturais ou já foram extintos ou estão em fase de extinção.

Palavras-chave: Saberes Culturais. Agricultura Familiar. Monocultura de Dendê.

ABSTRACT

CUIMAR, Raimunda Martins. **Cultural knowledge and practices from farmer families in Amazon located in Pará after the Palm Oil Monoculture in this place**, 2013, 173 f. Dissertation (Master of Education), Universidade do Estado do Pará, Belém – Pará, 2013.

This research talks about the changes happened upon the sociocultural knowledge and practice of some farmers who work just for the family, these changes happened in eight communities, located in Jambuaçu-Moju/PA, after the Palm Oil monoculture was introduced and consolidated. It's considered the time, the space, the way this project implementation has happened and how the community sociocultural reality was taken into account. It's also covered the way people previous knowledge and local practices were dealt with and the farmers resistance implications related to the disappearance of everything they used to know about work. It's a survey of qualitative nature, such as, case study with some interviews done for two groups of farmers. The first interview was taken from the oldest ones who didn't participate from this new implementation of Palm Oil monoculture which began in 1979 and the second is formed by the farmers who have to divide their lives between the agriculture work and Marborges, the company that consolidated the Palm Oil monoculture project in Jambuaçu. As a complement some participants were observed and that was an opportunity to establish some dialogue with the local leaders, the principal from the school “Casa Familiar Rural” dos quilombolas de Jambuaçu and with a manager from the industry. This analysis showed a graph from the knowledge the families used to know before the monoculture. This research revealed the changes caused by the monoculture happened in two moments and in different patterns. In the first moment, from 1979 on, lots of family sold their lands to the company called Reasa, the industry that worked first with the project, by that moment there were some conflicts because of the lands and due to some resistance the families did not to lose their family works. From that moment on some native people got politically stronger with their culture. The second moment, the current one, marked by the monoculture consolidation, showed that there are some changes happening in the work practices and consequently and in the ways people are working and living now. This research showed the culture knowledge from some native people is being extinguished or even was already over.

Key-Words: Cultural Knowledge. Family Agriculture. Palm Oil Monoculture.

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Localização geográfica do município de Moju no Estado do Pará.....	37
Mapa 2 – Localização das comunidades de estudo.....	47
Mapa 3 – Mapa da área de atuação da Marborges em Jambuaçu.....	125

LISTA DE FOTOS

Foto 1 – Fachada da igreja de Nossa Senhora de Santana do Alto.....	46
Foto 2 – Vila de Santana do Baixo.....	48
Foto 3 – Vila de Santa Maria do Traquateua.....	49
Foto 4 – Vila de Nossa Senhora das Graças do Traquateua.....	49
Fotos 5 – Comunidade de Santana do Alto.....	50
Foto 6 – Comunidade do Castanhadeua.....	51
Foto 7 – Comunidade do Bacuriteua.....	52
Foto 8 – Comunidade da Trindade.....	53
Foto 9 – Comunidade Xibé.....	53
Foto 10 – O trabalho familiar na roça: pai, filho e nora.....	60
Foto 11 – Agricultores demonstrando o trabalho de serrar madeira em tempos passados	68
Foto 12 – Vila de Santana do Baixo.....	73
Foto 13 – Pimental de propriedade familiar na comunidade Xibé.....	83
Foto 14 – Criação de gado em unidade de produção familiar na comunidade Xibé.....	83
Foto 15 – Antiga área de plantio da Reasa, nas proximidades de Santana do Alto, replantada pela atual proprietária, a Marborges.....	87
Foto 16 – Antigo plantio de dendezeiros em Nossa Senhora das Graças do Traquateua..	90
Foto 17 – À esquerda, local da casa incendiada pela Reasa. À direita, antigo local das roças das famílias vítimas das ações da Reasa.....	101
Foto 18 – Colheita dos frutos de Dendê.....	114
Foto 19 – À esquerda, trabalho tradicional. À direita, o trabalho com dendê.....	115
Foto 20 – Pequenos cômodos alugados. À esquerda, em Castanhadeua. À direita, em Bacuriteua.....	119
Foto 21 – Terrenos que pertenciam aos fundadores da Vila Bacuriteua.....	120
Foto 22 – Antigo local das roças de moradores da Vila Trindade.....	121
Foto 23 – Acesso à sede da indústria, plantio da empresa Marborges, à margem da PA-252.....	122
Foto 24 – Espaço industrial da Marborges.....	123
Foto 25 – Área de plantio, propriedade da Marborges, na Estrada São Pedro.....	124

Foto 26 – Aplicação de química, à esquerda, e pulverização assistida, à direita.....	126
Foto 27 – Roça e viveiro de açaí da família do senhor José Marques, na comunidade Xibé.....	132
Foto 28 – Criação de cerimbabos do agricultor Adamor da Silva, em Santa Maria do Traquateua.....	133
Foto 29 – Reunião para discussão das demandas do território quilombola de Jambuaçu.	136
Foto 30 – Linha de transmissão da Valle e Dendê da Marborges.....	136
Foto 31 – “Casa Familiar Rural” e o “Posto de Saúde dos Quilombolas”	137
Foto 32 – À esquerda, SAF da “Casa Familiar Rural”. À direita, SAF do agricultor Cupertino Ribeiro, em Santa.....na do Baixo, aluno da Casa.....	138
Foto 33 – Sede da Conjam.....	142
Foto 34 – Plantação de dendê da Marborges em Jambuaçu.....	149
Foto 35 – A produção da farinha em família: avós, filhos e netos.....	151

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Comunidades de Jambuaçu.....	46
Quadro 2 – As principais formas de acesso ao dinheiro nas comunidades da pesquisa....	119
Quadro 3 – Quantidade de famílias que praticam agricultura em Jambuaçu.....	149

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	16
1 PROCESSO SOCIO-HISTÓRICO DA FORMAÇÃO DOS TERRITÓRIOS AGRÍCOLAS DE MOJU – PERCUSSOS DE UMA PESQUISA.....	32
1.1 A origem dos territórios agrícolas da Amazônia paraense.....	32
1.2 Caracterizações socioculturais dos territórios agrícolas de Moju.....	36
1.2.1 As implicações das ações do governo militar para os territórios agrícolas de Moju	41
1.3 A região de Jambuaçu no contexto territorial de Moju.....	44
1.3.1 Origem e características das comunidades – lócus da pesquisa.....	47
2 AS INTERFACES ENTRE AS PRÁTICAS SOCIOCULTURAIS DOS AGRICULTORES FAMILIARES E O MONOCULTIVO DO DENDÊ.....	55
2.1 Mapeamento das práticas agrícolas das famílias de Jambuaçu.....	55
2.1.1 Os saberes que orientavam as práticas agrícolas em Jambuaçu em tempos passados.....	57
2.1.1.1 Saber trabalhar na roça.....	59
2.1.1.2 As relações de trabalho no processo de fazer roça.....	61
2.1.1.3. Saber trabalhar com a madeira.....	67
2.1.1.4 Saber pescar.....	69
2.1.1.5 Saber caçar.....	70
2.1.1.6 A transmissão dos saberes.....	71
2.1.1.7 A religiosidade no cotidiano das famílias.....	73
2. 1.1.8 As celebrações religiosas das famílias.....	75
2.2 Mudanças nas práticas socioculturais em Jambuaçu.....	81
2.2.1 As primeiras mudanças.....	81
2.3 O processo de implantação da monocultura do dendê e suas repercussões no contexto sociocultural se Jambuaçu.....	85
2.3.1 Os conflitos socioambientais desencadeados pela Reasa.....	94
2.3.2 A criação do território quilombola de Jambuaçu.....	103

3 A (RE)TERRITORIALIZAÇÃO DO MONOCULTIVO DO DENDÊ E SUAS REPERCUSSÕES NO CONTEXTO SOCIOCULTURAL DAS COMUNIDADES DE JAMBUAÇU.....	108
3.1 Mudanças no trabalho e modos de vida das comunidades.....	108
3.1.1 Novos saberes e práticas de trabalho decorrentes do monocultivo do Dendê.....	121
3.1.2 Conquistas e resistências em relação ao trabalho com o Dendê.....	130
3.1.3 Processos Organizativos e de Resistência para reafirmação de Identidade.....	135
3.2 Desaparecimento de práticas culturais das famílias de Jambuaçu e a consolidação da monocultura do Dendê.....	143
3.2.1 Extinção da prática do mutirão nas comunidades estudadas.....	145
3.2.2 Redução e/ou reordenamento da prática da agricultura tradicional local.....	148
CONCLUSÕES.....	154
REFERÊNCIAS.....	157
APÊNDICE A – Roteiro de Entrevistas Semiestruturadas I. Para os agricultores (que se dedicaram/dedicam à agricultura familiar).....	164
APÊNDICE B – Roteiro de Entrevistas Semiestruturadas II. Para os sujeitos que trabalham na agroempresa e se dedicam à agricultura familiar.....	166
APÊNDICE C – Roteiro de Entrevistas Semiestruturadas III. Para o gestor da Agroempresa Marborges SA.....	168
APÊNDICE D – Documento de pedido de concessão para visitas à empresa Marborges Agroindústria SA.....	169
APÊNDICE E – Termo de cessão gratuita de direitos sobre gravações de voz, de imagem e de utilização dos nomes originais dos(as) entrevistados(as) nas publicações provenientes da pesquisa.....	171

INTRODUÇÃO

A pesquisa que resultou nesta Dissertação de Mestrado foi realizada em oito comunidades localizadas em Jambuaçu – Moju/PA. Essas comunidades tem em comum uma característica, estão localizadas nas adjacências dos espaços de cultivos de dendê da empresa Marborges Agroindústria SA. Trata-se de uma empresa que atua no setor de cultivo e produção de óleo de dendê em Jambuaçu desde o ano de 1991. A propriedade que atualmente lhe pertence foi adquirida neste mesmo ano, de uma outra empresa de nome Reasa – Reflorestadora da Amazônia SA –, que se instalou em Jambuaçu no ano de 1979.

A presença dessa atividade baseada na monocultura tem conferido historicamente uma diversidade de interferências na maioria destas comunidades, que vão desde a compra das terras agrícolas das famílias, passando por uma árdua etapa de conflitos pela posse da terra, seguida da resistência local, até o estágio mais atual que se configura na consolidação da territorialidade da empresa, o que vem dando continuidade na influência nos modos e meios de vida de muitas famílias. Esse conjunto de fatores tornaram-se relevantes na escolha das comunidades lócus de estudo desta pesquisa. Em duas destas comunidades, Santana do Baixo e Nossa Senhora das Graças, a influência da empresa é registrada apenas pela ocupação de um espaço com plantio de dendê. Em Santana do Baixo, há apenas um habitante que trabalha na empresa e, na comunidade Nossa Senhora das Graças, três.

O interesse por este estudo está ligado, primeiramente, a minha vivência enquanto pessoa oriunda da localidade de Jambuaçu. Essa condição constitui a minha primeira aproximação com a realidade de mudanças que vem ocorrendo nesta localidade a partir da consolidação da territorialização da monocultura do dendê. No entanto, esta aproximação primeira foi reforçada por meio de minha formação acadêmica, a Graduação em Geografia, de 1995 a 2000, pela Universidade Federal do Pará. Foi uma época muito difícil de minha vida, já que tinha que conciliar os estudos com o trabalho em uma grande loja de departamento no centro de Belém, por isso, não podia participar de projetos, ou atividades que fossem além do horário noturno, horário em que estudava.

Porém, as disciplinas me abriram longos horizontes, principalmente nas aulas do professor Carlos Henrique Lopez de Souza, *in memoriam*, da disciplina “Geografia Agrária”. Ali, pude ter certeza que minha opção pela Geografia tinha sido uma das escolhas mais corretas de minha vida. As aulas do professor Carlos Henrique despertaram em mim o grande interesse pelas questões do campo amazônico.

Ao terminar a graduação tive que imediatamente procurar entrar no sistema de ensino estadual, pela Secretaria de Estado de Educação – SEDUC –, tinha que sobreviver como todo mundo. Passei vários anos, de 2001 a 2008, ministrando aulas de Geografia para o ensino básico. Depois de um certo tempo, uma profunda angústia tomou conta do meu ser. Era momento de acender os ânimos com novas perspectivas acadêmicas.

Essa foi outra etapa fundamental em minha formação acadêmica, quando cursei a Especialização em Educação Ambiental Escolar, e, conheci a professora Maria de Jesus Ferreira Fonseca, *in memoriam*, ela foi minha “mãe” acadêmica. Com esta professora incorporei em minha vida o gosto pela pesquisa e passei a querer compreender o mundo rural amazônico por meio da educação.

Quando tive a oportunidade de conhecer a linha de Saberes Culturais e Educação na Amazônia, conclui que, finalmente, havia encontrado um Mestrado que se encaixava em meus desejos de pesquisadora. Mas, ainda precisava encontrar alguém, um pesquisador ou pesquisadora que contemplasse os meus desejos de trilhar rumo à compreensão do mundo rural que naquele momento já estava definido em meus pensamentos, até mesmo onde eu realizaria minha pesquisa. Foi quando conheci o trabalho da professora Maria das Graças da Silva, minha orientadora. Esta professora-pesquisadora deu-me a direção sobre o caminho que precisaria trilhar e a que autores recorrer.

Os estudos realizados durante o curso de Especialização possibilitaram uma maior aproximação com a localidade de Jambuaçu, visto que os lócus de investigação de minha monografia – intitulada “Ideias e Práticas de Educação Ambiental dos(as) Professores(as) de Jambuaçu” –, as comunidades localizadas nas adjacências da empresa que produz fruto e óleo de dendê, foram praticamente os mesmos que compõem, agora, os da pesquisa de Mestrado. A Especialização motivou-me a dar continuidade aos estudos referentes às interferências que a monocultura do dendê exerce nas comunidades onde ela se aproxima. Sendo assim, concentrei a pesquisa nas comunidades localizadas nas adjacências dos espaços onde a empresa pratica a monocultura do dendê, com a finalidade de investigar as mudanças que vêm ocorrendo nos saberes e práticas socioculturais dos agricultores familiares, independente destes terem sido ou não absorvidos como mão de obra no trabalho com o dendê.

Parto do pressuposto de que estudar os saberes e as práticas socioculturais de populações tradicionais, como são as de agricultura familiar, bem como as perdas ou modificações a partir da presença da empresa dendêcultora, não se prende apenas a um trabalho de cunho acadêmico; trata-se, também, de um compromisso social de minha parte. Desse modo, busquei compreender e analisar as formas de relações que garantiam a

sustentabilidade dos meios e modos de vida dessas famílias em tempos passados, por meio dos saberes e práticas culturais historicamente construídos por famílias que praticam a agricultura familiar tradicional. Nesse contexto, busquei também analisar as mudanças que vem ocorrendo a nível local.

Em relação à noção de população tradicional que rege a pesquisa, já que os agricultores familiares se encaixam neste perfil, está pautada na concepção de Silva (2007), para quem as populações tradicionais são grupos sociais que dispõem de experiências e vivências próprias que resultam em saberes práticos, capazes de orientar o universo do trabalho e da vida como um todo. Agricultores familiares, ribeirinhos, extrativistas, indígenas, quilombolas, etc., são considerados como populações tradicionais. Há muito se comenta que as populações tradicionais da Amazônia, como os agricultores familiares, desenvolvem formas muito particulares de saber prático.

No entanto, as populações tradicionais foram secularmente apontadas como uma categoria de pessoas que se encontram em uma posição social inferior ao modelo de vida urbano. Entre os elementos que lhes conferiam os traços de inferioridade, pode-se destacar a origem, geralmente indígena ou africana. Foram grupos desprovidos de amparo social, de ações políticas públicas que lhes assegurassem socialmente, assim, encontraram na pequena produção familiar um meio e modo de vida que lhes garantisse a reprodução material mínima. Estigmatizados como “caboclos”, desprovidos de saber. Mas, de qual saber são despossuídos? Certamente do saber centrado na racionalidade ocidental moderna, que reconhece como saberes somente aqueles sistematizados em instituições escolares, desconsiderando todos os processos culturais vivenciados nas práticas sociais de inúmeros grupos. Esta mesma noção de saber que orienta as formas de pensamento e planejamento da sociedade ocidental, atribuiu a esses grupos sociais os adjetivos “ultrapassados”, “arcaicos”, “preguiçosos” e que não sabiam utilizar dos recursos naturais em prol do desenvolvimento econômico.

Esse fato é passível de questionamento, uma vez que a utilização dos recursos por estas populações não se dá nos moldes da exploração capitalista, isto é, com a finalidade do acúmulo. Para elas, a natureza é a um só tempo lócus de onde se retira a manutenção da existência, e, fonte de manutenção cultural que processa uma situação educativa permanente, portanto, detém um duplo caráter simbólico. Assim foram constituídos secularmente seus universos de vida, sempre ligados à terra, aos rios e à floresta, caso dos agricultores familiares denominados “tradicionais”. Conforme Oliveira (2013), as agriculturas tradicionais em geral são desenvolvidas por populações formadas no próprio local, com fortes elementos culturais das sociedades nativas.

O uso dos elementos das florestas e das águas está historicamente ligado aos meios e modos de vida desse grupo social, bem como às práticas da caça, da pesca e ao hábito de se extrair produtos florestais e aquíferos, daí que, como bem denominou Castro (1999), são partes integradoras de suas atividades produtivas, portanto, constituem a agricultura tradicional. Essa denominação distinguiu uma relação muito peculiar que as populações que praticavam/praticam esse tipo de agricultura, desenvolveram/desenvolvem com a terra. Deste modo, a relação e as ações com/sobre a natureza resultam de uma série de conhecimentos práticos elaborados a partir de longas experiências que se traduziam/traduzem em aprendizados constantes, repassados entre as gerações.

Trata-se de um grupo que não era reconhecido nem como categoria social, até a década de 1990, mas simplesmente como os “pobres” do meio rural, ou, como coloca Wanderley (2000), produtores de baixa renda ou pequenos agricultores. Atualmente, já são concebidos por alguns segmentos da sociedade como uma categoria portadora de uma concepção peculiar sobre agricultura, diferentemente daquela praticada em larga escala, latifundiária e patronal, predominante no Brasil.

Para Hurtienne (2005), a partir do redirecionamento do uso da terra na Amazônia, ocorrido principalmente a partir das políticas de Estado da década de 1964, a agricultura familiar somente ficou em uma situação inferior a das empresas capitalistas e dos grandes latifúndios em relação à ocupação das terras privatizadas e ao valor da produção pecuária. Significa dizer, as pesquisas indicam uma melhor eficiência da agricultura familiar no que diz respeito à utilização da terra.

Conforme Oliveira (2010), a modernização pela qual a Amazônia paraense fora submetida se deu pela sujeição da renda da terra ao capital, quer pela compra das terras dos pequenos agricultores, quer pela sujeição de sua produção. Tal sujeição encontra atualmente sua expressão mais eloquente, através da expansão do agronegócio na Amazônia paraense, situação vivenciada pelas famílias de pequenos agricultores das comunidades lócus desta pesquisa.

A supremacia ou o “mito” do agronegócio, como bem coloca Brandão (2007), altera as estruturas sociais de poder, de apropriação dos espaços de vida, de trabalho e de produção. Altera, dessa forma, os espaços, os territórios e as paisagens do mundo rural, provocando um vertiginoso impacto naquilo que resta dos modos de vidas tradicionais das famílias rurais, bem como, uma mudança nas visões e vivências habituais das famílias de agricultores tradicionais, como as que vivem no local onde esta pesquisa foi realizada. A presença do agronegócio traz outras perspectivas de vida, como a do trabalho assalariado, principalmente

para aqueles em idade ativa. Desta forma, esse segmento da população local deixa de se dedicar a outras atividades que secularmente fizeram parte do cotidiano local, principalmente àquelas relacionadas ao cultivo de uma série de culturas base da sustentação local.

Considero essa questão como um prenúncio na mudança nos saberes e nas práticas destas famílias de agricultores, visto que ao abandonar a tradição do cultivo, das criações e ao vender a propriedade familiar, pouco a pouco vêm deixando a tradicionalidade. Tradicionalidade calcada, principalmente, em três elementos – terra, trabalho e família – fundantes da educação não escolar local e que regiam os modos de se viver, características ainda presentes entre os membros familiares mais antigos e, em grau menor, nos indivíduos de meia idade nas comunidades em que esta pesquisa foi realizada.

Tradicionalidade presente nas práticas voltadas ao trabalho cotidiano, às manifestações religiosas, ao hábito do cultivo de espécies alimentares ou medicinais entre outras, todas ligadas ao trabalho na agricultura tradicional, fundantes da educação não escolar local. Essas práticas ainda são detectadas em proporções muito diferentes, variando de comunidade para comunidade, por exemplo, nas comunidades de Bacuriteua e Castanhandeua esse traço da tradicionalidade é muito pequeno em relação à quantidade de famílias totais, em virtude de estas serem áreas de atração migratória, que fazem delas hospedeira da população que trabalha empregada na agroindústria.

Nas três comunidades quilombolas estudadas, apesar de manterem a terra em regime de titulação coletiva, o valor terra, trabalho e família é de domínio principalmente dos mais antigos. Situação parecida ocorre nas comunidades Xibé e Trindade, onde também é recorrente o desinteresse dos mais jovens em relação ao trabalho na agricultura, portanto, relativo à questão terra, trabalho e família. Na vila de Santana do Alto não havia agricultores no período em que estive em campo, a única família que ainda possui terras tinha retomado a prática no início do ano de 2012, quando estavam plantando uma roça.

Considero que esse sentido de atribuir valor central nos elementos terra, família e trabalho, constitui um processo de resistência das famílias tradicionais que continuam a desenvolver várias atividades em seus fazeres cotidianos, frutos do aprendizado prático repassado e assimilado, de geração em gerações, com uma série de atributos valorativos para diversos aspectos da vida. Nesse sentido, várias famílias locais dão continuidade às diversas práticas, tais como das criações de patos, galinhas perus, fazem a roça, caçam, coletam frutas etc.

Diante das circunstâncias me propus à tarefa desafiante de mapear as práticas socioculturais de tempos passados em Jambuaçu e, na sequência, analisar as perdas mais

relevantes no contexto atual, marcado pela consolidação da territorialidade da agroindústria do dendê. Trata-se de uma opção metodológica que alguns professores e alunos vinculados ao Programa de Pós-graduação em Educação (PPGED) da Universidade do Estado do Pará (UEPA), vêm utilizando para orientar suas pesquisas acadêmicas em várias áreas, tais como saberes poéticos, linguísticos e, saberes e práticas culturais como no caso desta pesquisa.

Objeto de Estudo, Questões Norteadoras e Objetivos

Recordo-me da época em que adentrei no Mestrado apenas com uma ideia, ou seja, com uma problemática, no entanto, muito distante da realidade que representa a linha de Saberes Culturais e Educação na Amazônia. A construção da problemática e de um objeto de estudo de uma pesquisa exige do(a) pesquisador(a) uma total imersão no que realmente quer investigar, visto que a situação apontada como motivação da pesquisa está lá, no entanto, carece de ser lapidada e direcionada às áreas de concentração e às linhas de pesquisa das instituições.

Recordo-me ainda do quanto tive que me esforçar para me aproximar ou mesmo ensaiar um diálogo entre a situação problema que eu tinha como certa em meus pensamentos. Eu sabia que a agroindústria do dendê estava lá, poderia perceber que ela estava interferindo na vida das pessoas que habitam as comunidades locais, porém, mesmo sendo professora de Geografia não percebia que nesse viés havia uma grande questão relacionada a um processo educativo. Foi com esse exercício e com a ajuda de minha orientadora que consegui traçar os contornos do que realmente era possível planejar dentro da linha de Saberes Culturais e Educação na Amazônia. Mas, de uma coisa tenho certeza, a minha maior dificuldade se assentava na forma como fui ensinada a pensar, baseada na racionalidade moderna, como bem denominou Foucault (2007), no solo quase evidente do pensamento que domina da realidade ocidental. “Solo” este que pode significar muita coisa.

Ao tentar superar essa forma de pensar, a partir de uma outra concepção e perspectiva, pude passar a enxergar Jambuaçu, digo, as comunidades de estudo como lócus onde concorriam e ainda concorrem, uma diversidade de práticas culturais enunciativas de práticas educativas. Desta forma, passei a pensar as relações de trabalho que, no passado, eram sempre dinamizadas pelo trabalho em mutirão, o hábito necessário de fazer o roçado, a religiosidade sempre marcada pelo sobrenatural, entre outras práticas que se encontram aprofundadas neste texto, como práticas educativas.

Daí que as mudanças nestas formas de saberes no contexto da consolidação da monocultura do dendê significam, em termos educativos, grandes perdas de aprendizagens no sentido ético e humano. Portanto, esse caminho me deu base para formular o problema desta pesquisa depois vários anos de minha vida em contato com agricultores familiares e, assim, finalmente, constituir um objeto de estudo. Ao chegar a essa conclusão, concebi como problema desta pesquisa, o seguinte: **Como a implantação e a dinamização do projeto de monocultura do dendê têm repercutido nos saberes e práticas socioculturais das comunidades localizadas em Jambuaçu em Moju/PA, independentemente de terem sido ou não absorvidas como mão de obra pela prática produtiva do dendê?**

A partir do objeto e problema organizados, determinei as questões que iriam nortear a pesquisa, que são: 1) Como se deu o processo de implantação do projeto de monocultura do dendê em relação à realidade sociocultural local? 2) O que aconteceu/acontece com o mundo do trabalho dessas comunidades locais a partir da dinamização do projeto? 3) Que mudanças nos saberes e práticas socioculturais locais podem ser identificados no contexto da monocultura do dendê? 4) De que forma as mudanças geradas com a produção do dendê repercutem nos meios e modos de vidas dessas comunidades locais?

Como objetivo geral, **analisar como se dava o processo de construção e de transmissão de saberes e práticas educativas que antecederam à presença da monocultura do dendê, e aquelas que surgem a partir do seu estabelecimento, no território de Jambuaçu em Moju/PA.** Os objetivos específicos foram assim determinados: 1) Caracterizar o processo de implantação da monocultura do dendê; 2) Cartografar os saberes e práticas socioculturais das comunidades de estudo que antecederam à prática da monocultura do dendê; 3) Analisar as mudanças que aconteceram/acontecem com o mundo do trabalho dessas comunidades a partir da consolidação do projeto dendê; 4) Analisar o processo de sobrevivência ou não dos saberes e práticas socioculturais locais no universo do trabalho.

Com o objetivo de me apropriar dos conceitos e da metodologia de trabalho e investigação da temática estudada utilizei, como leituras principais, a obra de Geertz (2007). Em *O saber local*, Geertz (2008) fala que um saber origina-se, antes de qualquer coisa, num contexto que é sempre local e que sempre emerge junto a seus invólucros. As ideias de Geertz (2008) foram bem apropriadas para a análise que elaborei sobre os saberes e as práticas culturais das famílias de Jambuaçu em tempos passados, visto que estão revestidos de uma série histórica de significados para as famílias de agricultores.

Outra obra de grande relevância para a análise dos fazeres e das práticas cotidianas dos agricultores de Jambuaçu foi *A Invenção do Cotidiano*, de Certau (2012). Nesta obra, Certau (2012) discute muito detalhadamente as questões relacionadas às artes de fazer do homem que chama de “ordinário”, o ser “quase oculto”, porém capaz de inventar o cotidiano por meio do que ele diz serem “astúcias sutis” e “táticas de resistência” pelas quais ele altera os objetos e códigos, reapropriando-se do espaço e, assim, utilizando-o a seu jeito.

Essas construções de Certau (2012) contribuíram para minhas análises a respeito das adaptações dos processos religiosos e de trabalho impostos pelo colonizador ou pelo capital moderno que chega a Amazônia paraense. Pela visão de Certau (2012), essas imposições são taticamente alteradas e reaproveitadas em prol destes sujeitos que não têm como resistir, recriam essa imposição e adéquam-na as suas necessidades.

As obras *Arqueologia do saber*, *A ordem do discurso* e *Vigiar e Punir*, de Foucault, também foram utilizadas para a apropriação das questões referentes à ordem dos saberes na sociedade moderna, às relações entre as práticas discursivas e aos poderes que as permeiam. *Vigiar e Punir* (2012) trata desta questão fantástica que são as prisões que surgem a cada época; atualmente, correspondem a uma prisão mental.

Sobre os conceitos de “território” algumas leituras foram esclarecedoras, dentre elas, *Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade*, de Haesbaert (2004) e *Territórios e Territorialidades: Teorias Processos e Conflitos Expressão Popular*, de Sack (2009). Em seus textos, esses autores fazem uma associação entre as práticas e a criação da territorialidade e as identidades, respectivamente. A formação da territorialidade tem a ver com a (re)territorialidade das práticas e das novas identidades que passam a se formar em Jambuaçu com a consolidação da monocultura do dendê.

A obra de Brandão (2002) é o autor que se tornou base para quem busca compreender os processos educativos inerentes às manifestações culturais, pois, como ele diz tudo aquilo que denominamos de educação acontece dentro uma sistema muito maior e complexo – a cultura.

Com todas essas bases teóricas, o caráter desta pesquisa é, sem dúvida, de teor qualitativo, já que busca compreender realidades humanas. Sendo assim, é preciso que abordagem metodológica seja condizente com a procura das respostas, pois:

a realidade humana não pode ser meramente quantificada, visto que ela é composta por um universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis (MINAYO, 2000, p.20).

Não se tratava apenas de uma questão de tendência ou modismo da ciência da educação, a característica qualitativa estava sustentada em seus propósitos, de buscar compreender o universo de significados inerentes às práticas culturais daqueles agricultores tanto em tempos passados como em atuais. Entretanto, houve um momento, durante os trabalhos, em que tive de me concentrar em uma dedicada leitura documental e histórica sobre os projetos de dendê implantados na Amazônia. Para isso, realizei uma busca via *Internet* e encontrei uma vasta quantidade de fontes que relatam toda a trajetória dos projetos governamentais e não governamentais relacionados à cultura do dendezeiro. Os relatórios produzidos pela Comissão Pastoral da Terra (CPT) da região Guajarina foram de grande relevância para se entender a implantação da monocultura do dendê em Jambuaçu.

A escolha de técnicas provenientes da pesquisa qualitativa justifica-se pela necessidade de compreensão das realidades pessoais dos sujeitos da pesquisa. Por meio da realização das entrevistas, pude traçar diálogos profundos sobre os diversos saberes e práticas que os agricultores realizavam ou realizam, além de adentrar no campo do entendimento que possuíram/possuem em suas vidas.

Conforme Couto (2008), a opção pela entrevista é feita quando o pesquisador/entrevistador precisa valer-se de respostas mais profundas para que os resultados da sua pesquisa sejam realmente atingidos de forma fidedigna. A fidelidade das informações que eu procurava estava em poder constatar o conjunto de saberes dos tempos passados e suas possíveis mudanças ou desaparecimento. Ainda segundo o autor, entrevistar significa estar disposto a escutar o outro, estimular o outro a falar de forma direcionada que satisfaça as intenções de um objeto investigado, para isso, é importante deixá-lo à vontade, para que possa ao máximo articular suas memórias mais profundas. Ouvir é um exercício que todos precisam estar dispostos a fazer, porque implica em aprendizado, do mesmo modo, entrevistar leva a um aprimoramento da técnica, é na arte do fazer que se aprimora.

Assim, foi necessário que eu me mantivesse presente de forma sistemática, para poder registrar algumas subjetividades e símbolos que orientam a vida social dessas famílias, que só são possíveis a partir de um olhar mais detalhado e se possível capturado, não no sentido de reter ou congelar, mas sim no de apreender os momentos para contínua interpretação. Dessa forma, foi possível demonstrar várias práticas dos agricultores, alguns instrumentos de trabalho, as mudanças na paisagem local com a consolidação da monocultura do dendê. Houve a realização de filmagem em quase todas as entrevistas, o que possibilitou apreciar todas as expressões faciais e gestuais que ficaram registradas no momento o que me

possibilitava uma sensação de estar ali frente a frente com meu colaborador no momento das transcrições. Isto adicionava emoção durante o ato de escrever o que eles pacientemente haviam relatado.

Importante destacar que o fato de dispor de um roteiro de perguntas semiestruturadas não anulou a possibilidade do improvisado na hora das entrevistas. Em uma situação apenas não consegui que a entrevista fosse filmada, pois o narrador alegou que nunca se permitiu fotografar. Foi uma condição negociada, já que seu testemunho era relevante para a pesquisa, pois ele era o portador de um saber específico – sobre a reza da ladainha –, além de ser o primeiro habitante da comunidade onde mora até hoje.

Durante a pesquisa procurei utilizar alguns aspectos da pesquisa etnográfica, como a observação participante e a vivência nos locais onde os sujeitos realizavam suas atividades cotidianas, como nas roças, nos retiros ou casas de farinha, no campo de cultivo de dendê da empresa. Convivi apenas uma manhã, dado ao fato de se tratar de uma empresa, as visitas eram controladas. Segundo Lüdke e André (1986), o ponto positivo da etnografia na pesquisa em educação está no fato de que ela pode proporcionar uma descrição cultural que envolve pressupostos específicos sobre a realidade e formas particulares. Parte-se do princípio de que os comportamentos humanos são influenciados pelo contexto no qual estão inseridos e suas atitudes, ações e formas de pensar e sentimentos estão pautados em um quadro referencial.

Assim, ao me dispor praticar um aspecto da pesquisa etnográfica aplicado à educação, para mim, foi de grande relevância para que pudesse me situar e compreender melhor os significados educativos presentes nas relações de trabalho liderado pelos mais velhos nos roçados e nos retiros. Esses aspectos representam uma multiplicidade de aprendizados que essas pessoas adquiriram em tempos passados e que conferem particularidades às suas identidades e às formas de pensar a reprodução de suas existências.

No que se refere às análises dos dados das entrevistas, pautei-me na análise do conteúdo das falas com base nos pressupostos de Minayo (2000), para quem a técnica de análise de conteúdo, ainda que de forma diversa e contraditória, ultrapassa o senso comum e o subjetivismo na interpretação e alcança uma vigilância crítica frente à comunicação das fontes. Considero que esta perspectiva me auxiliou na problematização dos dados produzidos, por meio das falas dos agricultores no contexto teórico no qual procurei analisar os saberes, os fazeres e as práticas dos sujeitos da pesquisa.

Os Sujeitos da Pesquisa

Os sujeitos da pesquisa foram os(as) agricultores(as) familiares das comunidades que elegi para o estudo. A escolha dos sujeitos seguiram alguns critérios que considere relevantes para cartografar os saberes e práticas dos(as) agricultores(as), bem como as mudanças que vêm ocorrendo. Conforme essa premissa, os sujeitos foram pensados a partir de dois grupos diferentes, baseados em:

a) Ancestralidade. Grupo composto pelos habitantes mais antigos, nascidos e criados em Jambuaçu, acima dos 60 anos. O pressuposto era de que, por se tratarem de pessoas nascidas e criadas no local e com vínculos históricos na agricultura familiar, teriam condições de ajudar a construir o mapa das práticas e dos saberes dos tempos antigos. A escolha da idade foi pensada com base na época do estabelecimento da empresa precursora da implantação da monocultura do dendê em Jambuaçu, a Reasa, em 1979. A essa época, os sujeitos desta pesquisa eram todos chefes de família e tiveram um longo histórico de participação nos processos culturais.

Os sujeitos mais antigos que participaram da pesquisa possuem idades entre 65 e 81 anos; somente 1 (um) não é aposentado, de um total de 10 (dez) sujeitos. Apesar da idade avançada, apenas 2 (dois) agricultores deste grupo já não se dedicam mais à agricultura; os demais, mesmo estando aposentados, mantêm suas atividades na agricultura familiar, variando na intensidade ou na dimensão que a praticam.

b) Prática de trabalho empregado. Quanto aos narradores que trabalham empregados, todos na Marborges, empresa responsável pela consolidação da monocultura do dendê em Jambuaçu, contribuíram para que eu pudesse verificar as concepções sobre o trabalho na pequena agricultura e ao mesmo tempo no trabalho de empregado e assim poder traçar um mapa nas mudanças ou resistência de alguns aspectos relacionados às práticas de trabalho.

Os sujeitos mais jovens, com idades entre 26 e 58 anos, que pertencem ao grupo que trabalha empregado mais desenvolve a pequena agricultura, eram um total de 5 (cinco) sujeitos. A idade não foi escolha, foi condição aleatória. Esse fator não teve influência nas repostas que procurava, ao contrário, tanto o agricultor mais jovem (26 anos) que trabalha empregado, quanto o mais velho (58 anos), se posicionam de maneira muito semelhante quanto às questões sobre trabalho, emprego e terra.

Assim sendo, todos os sujeitos desta pesquisa aparecem ao longo do texto igualmente com os seus verdadeiros nomes. Essa opção partiu de uma concordância com os mesmos que, durante as entrevistas, manifestaram a vontade de serem reconhecidos pelos

nomes legítimos, visto que, segundo os sujeitos, eles estavam contando suas próprias histórias das quais se orgulhavam e, portanto, não tinham por que ocultar suas verdadeiras identidades.

Com a finalidade de perfazer as devidas formalidades, elaborei um documento denominado de “Termo de cessão gratuita de direitos sobre gravações de voz, de imagem e de utilização dos nomes originais dos(as) entrevistados(as) nas publicações provenientes da pesquisa” (Apêndice E). A elaboração dos roteiros de entrevistas semiestruturadas (Apêndices A, B e C) para identificação dos saberes e das mudanças nos mesmos, bem como para o diálogo com o gestor da empresa Marborges, foram frutos das discussões e das orientações com a professora-orientadora da pesquisa, sempre pautadas no contexto teórico.

A primeira entrevista-teste foi realizada no segundo semestre do ano de 2012. A partir das contribuições encaminhadas pela banca de qualificação, que ocorreu em 22/11/2012, realizamos os reparos finais nos roteiros de entrevistas e retornei a campo para dar seguimento à pesquisa. Assim, dei início a sequência de entrevistas, entre os meses de fevereiro a julho de 2013. Esse tempo, de certa forma esticado, possibilitou-me, entre uma entrevista e outra, rever alguns pontos que considerava de grande relevância para o entendimento dos saberes tradicionais e suas mudanças.

Pesquisa de Campo

Iniciei as visitas a campo durante o segundo semestre de 2012. Durante esse período, dediquei o olhar de pesquisadora apenas para observar, conversar amistosamente com alguns moradores da comunidade Xibé, onde fiquei hospedada. A partir de janeiro de 2013, foi que, de fato, finquei os pés no local da pesquisa. A dinâmica que procurei realizar nesta etapa iniciou com visitas diárias no máximo de comunidades possíveis, afinal, são 27 (vinte e sete), das quais visitei 12 (doze) ao todo. Jambuaçu é um vasto território, corresponde a mais de 70 km em sentido norte-sul.

Nesse primeiro momento, o objetivo era mesmo o de conhecer os lugares, conhecer as comunidades, o cotidiano das famílias. Para isso, assim que chegava a uma comunidade, procurava saber quem eram os habitantes mais velhos e que gostavam de conversas e contar as histórias do passado, do mesmo modo, procurava saber quem eram as pessoas que, mesmo trabalhando empregadas na empresa dendezeira local, se dedicavam à agricultura familiar. Dessa forma, fui selecionando um a um os sujeitos que convidaria a participar da pesquisa.

Minha premissa inicial era a de concentrar a pesquisa com base em entrevistas apenas nas comunidades Santa Maria, Santana do Alto, Trindade e Xibé, todas próximas ao

espaço de plantio da empresa. Porém, em minhas andanças e com os diálogos que tracei nas comunidades de Santana do Baixo e Nossa Senhora das Graças, decidi que precisava dar voz a 2 (dois) agricultores dessas comunidades. Situação parecida ocorreu nas comunidades de Castanhadeira e Bacuriteua, onde até então havia planejado apenas fotografar, observar, porém, durante conversas amistosas, decidi que era relevante também dar voz a mais 2 (dois) agricultores idosos destas comunidades.

Assim passei a convidar os sujeitos a participarem da pesquisa por meio das entrevistas, logo no primeiro momento a maioria dizia: “Será que eu dou conta?”. Uma vez que decidiam que iriam me deixar entrevistá-los, marcávamos o dia e o horário. Assim, dei início à realização das entrevistas, de acordo com a disponibilidade do(a) agricultor(a). Durante os dias da semana, o horário da entrevista precisava ser combinado para depois das 15h, horário em que os mais velhos já haviam chegado de suas roças. No caso dos trabalhadores empregados na empresa, as entrevistas foram realizadas durante a noite ou aos finais de semana, isto porque também se dedicam à agricultura quando chegam da empresa; a maioria deles ainda trabalha nas roças.

A opção por entrevistar mais agricultores foi um desdobramento do próprio trabalho de campo. Surgiu em virtude da constatação que naquelas comunidades onde eu não havia selecionado sujeitos para serem entrevistados, ao longo das entrevistas que ia realizando, fui descobrindo que ali havia agricultores(as) que dominavam saberes específicos, tais como, a reza da ladainha e práticas inovadoras de agricultura familiar e o conhecimento sobre a mata ou, em outros casos, agricultores que tinham vivenciado na prática os conflitos que a empresa Reasa gerou quando se estabeleceu em Jambuaçu.

Quero deixar registrado aqui, a forma acolhedora com que todos(as) os(as) agricultores(as) que entrevistei me receberam. Todos(as) demonstraram uma grande satisfação durante as entrevistas, demonstravam se sentirem valorizados(as). Havia emoção nas expressões faciais daqueles homens e mulheres quando eram estimulados a falar sobre as relações de trabalho na agricultura familiar, principalmente quando se referiam à prática do trabalho coletivo ou mutirão; alguns cantavam as músicas que eles denominam de “fofoia”, o mesmo ocorria quando falavam sobre as celebrações religiosas. Emoção que também conseguir ver naqueles trabalhadores empregados que resistem no trabalho da agricultura em família, quando estimulados a falar sobre a terra e os modos de se viver.

No total, permaneci em campo cerca de 60 dias, divididos entre os meses de janeiro, fevereiro, março, abril e julho de 2013. Nesse período visitei também a empresa Marborges, conversei com um de seus gestores e visitei durante uma manhã o espaço de cultivo da

empresa que fica situado entre as comunidades de Santana do Alto e Castanhandeua. Também participei de duas reuniões do movimento quilombola na posição de observadora, quando agendei uma conversa com o líder do movimento, o agricultor Ricardo Tavares.

Com objetivo semelhante, isto é, o de conhecer, visitei a “Escola Casa Familiar Rural” dos quilombolas de Jambuaçu. Trata-se de uma escola que trabalha a educação formal de forma conciliatória com os saberes dos agricultores. Neste sentido, a influência da “Escola Casa Familiar Rural” para o cotidiano das comunidades quilombolas de Jambuaçu aponta ser promissora, visto que se trata de uma proposta pedagógica com uma proposta diferenciada. Sendo assim, considero de extrema relevância discutir o papel desta entidade de ensino no contexto rural das comunidades nas quais está inserida.

Também conversei com um representante da organização social que representa as comunidades não quilombolas, o Consórcio para Desenvolvimento Socioeconômico de Jambuaçu – Conjam. Essa instituição, criada no ano de 2011, tem o objetivo de unificar as comunidades não quilombolas em torno de um objetivo comum – gerenciar os problemas de inadimplência das comunidades e conseguir recursos para a prática da agricultura familiar e formação profissional de jovens e adultos.

A influência dessa instituição para as comunidades que representa se mostra quase imperceptível, no entanto, por considerar que se trata de uma iniciativa que busca a organização social com fins de manutenção do agricultor em atividades que historicamente pratica, considero relevante analisar o surgimento e o papel da mesma. Todas essas demais conversas foram de suma importância para o esclarecimento de uma variedade de dúvidas que somente as entrevistas com os agricultores não poderia responder. Ressalto que em todas essas etapas sempre primei pela arte do ouvir, desta forma, procurei praticar o método de mapear ou cartografar os saberes e práticas segundo a perspectiva de Rodrigues (2012, p. 3), para quem:

a cartografia de saberes é uma abordagem metodológica marcada pelo hibridismo cultural, que implica uma nova ética do fazer ciência convergente e consciente. Abordagem que se materializou entre fronteiras de saberes pluri-intertransdisciplinares, e se revelou como uma práxis de pesquisa intercultural, um caminho investigativo para dar conta da inter-multiculturalidade rural-ribeirinha entre alfabetizando amazonidas.

Embora esta pesquisa não trate de alfabetizando, ela também buscava compreender saberes e as práticas dos agricultores familiares a partir da abordagem proposta por Rodrigues

(2012). Nesse sentido, os mapas dos saberes são, antes de tudo, uma construção sociocultural e que precisam ser compreendidos a partir dos contextos em que são produzidos.

Conforme Haesbaert (2009) pesquisar sobre a perspectiva cartográfica é buscar a compreensão sobre as multiplicidades que são as próprias realidades, superando as dicotomias consciente/inconsciente, natureza/história, corpo/alma, pois tais multiplicidades não supõem uma totalidade, nem remetem a um sujeito, tampouco um modelo que esteja baseado em hierarquias. Em verdade, pressupõe um grande exercício de transdisciplinaridade, por isso, a busca de apoio para a compreensão da realidade vivida pelas comunidades foi feita em uma variedade de pensamentos teóricos, como nos de antropólogos, historiadores, geógrafos, sociólogos, filósofos, educadores.

Como propõe Foucault (2012), trata-se de uma perspectiva de superação ou de ruptura que, por sua vez, implica não somente como proceder diante das questões estudadas, mas sim de como tratar teoricamente a questão. As categorias teóricas retiradas da leitura interdisciplinar sustentaram e fundamentaram o trabalho de campo, sendo elas:

a) Mundo do trabalho. Compreendido a partir das ideias de Marx (1994), para quem o mundo do trabalho é (re)criado a partir dos modos como os homens produzem seus modos de vida. Marx (1994) adverte que esse modo de produção não pode ser considerado apenas enquanto reprodução da existência física dos indivíduos, mas também uma forma como os indivíduos manifestam suas vidas. O que os indivíduos fazem representa ao mesmo tempo uma atividade de produção concreta mais que também demonstra a maneira de viver destes indivíduos o que, em síntese, concorre para a construção de um universo que conforma uma variedade de significados e sentimentos, portanto, um verdadeiro mundo onde o trabalho é majoritário, por isso Marx (1994) o denomina de “mundo do trabalho”.

b) Saberes culturais (locais). A base para discussão foi feita por Geertz (2008), para quem o senso comum é um sistema cultural que fornece vitalidade intelectual sendo capaz de produzir saberes. O senso comum é entendido por este autor como um corpo organizado de pensamento que se estrutura na vida em sua totalidade.

c) Práticas educativas. Entendida como o processo educativo não escolarizado que se encontra imerso em quase toda a história da humanidade ou ainda como uma prática pedagógica que acontece nos processos culturais de diversos grupos sociais. Como sustentação teórica, utilizei as ideias de Brandão (2002; 2006).

As categorias empíricas que surgiram durante o trabalho de campo foram: **sustento, transformações no trabalho, trabalho empregado e trabalho tradicional**. Estas aparecem ao longo dos três capítulos, de acordo com a necessidade de sua utilização.

Estruturei o corpo desta dissertação a partir da seguinte sequência de discussão: o primeiro capítulo, **“Processo socio-histórico da formação dos territórios agrícolas de Moju – percursos de uma pesquisa”**, discute a origem de territórios agrícolas na Amazônia paraense, no decorrer do qual se apresenta uma trajetória cronológica com o propósito de mostrar ao leitor o percurso da organização agrícola desde os ancestrais indígenas na região Guajarina, onde o município de Moju está localizado. Na sequência, procurei analisar, sob essa mesma perspectiva, o município de Moju até adentrar na localidade de Jambuaçu, lócus da pesquisa, demonstrando como se deu a formação dos territórios agrícolas tradicionais que culminaram com formação do território de Jambuaçu assentado na agricultura tradicional.

No segundo capítulo, **“As interfaces entre as práticas socioculturais dos agricultores familiares e o monocultivo do Dendê”**, faço o mapeamento das práticas socioculturais das famílias de Jambuaçu. Para dar conta deste objetivo, parti da análise dos significados de mapear e da perspectiva e conceito de saberes culturais. Destacam-se os saberes e práticas culturais das famílias em tempos passados, desde as primeiras mudanças até chegar ao período de estabelecimento da empresa Reasa, a precursora da monocultura do dendê em Jambuaçu.

No terceiro capítulo, **“A (re)territorialização do monocultivo do Dendê e suas repercussões no contexto sociocultural das comunidades de Jambuaçu”** analiso o processo de (re)territorialização da monocultura do dendê em Jambuaçu, com destaque para as mudanças nas práticas de trabalho e modos de vida das comunidades locais. Como contraponto, procurei analisar as formas de resistências e, por último, o desaparecimento dos saberes.

1 PROCESSO SOCIO-HISTÓRICO DA FORMAÇÃO DOS TERRITÓRIOS AGRÍCOLAS DE MOJU – PERCUSSOS DE UMA PESQUISA

1.1 A origem dos territórios agrícolas da Amazônia paraense

A Amazônia paraense era ocupada por indígenas de origens e padrões culturais diferentes daqueles trazidos pelos europeus. No movimento e processo de ocupação, esses povos construíram uma diversidade de territórios pautados na realização de práticas que, orientadas por saberes relacionados à dinâmica da natureza, incorporavam técnicas rudimentares, necessárias a sua produção e reprodução. A reprodução no e do território era possível porque essas pessoas realizavam práticas territorializadas de acordo com a disponibilidade dos recursos, de suas necessidades materiais, com base na quantidade variável de informação que eram capazes de produzir. Portanto, na Amazônia paraense quem estabeleceu originalmente os territórios agrícolas foram os homens e as mulheres indígenas com suas práticas culturais de saberes ancestrais.

A colonização lusitana na porção desta Amazônia acessada por rios, também denominada de “fronteira tradicional”, é um marco no início da mudança nessas práticas tradicionais indígenas e na construção das territorialidades, visto que o colonizador se apropriou de modo espoliante do território e da mão de obra dessa população, o que repercutiu incisivamente nos saberes culturais que desenvolviam antes da incursão colonizadora.

Segundo Oliveira (1985), antes do período da incursão lusitana, os índios estabeleciam relações singulares com a natureza e desenvolviam, em seus territórios, a agricultura da mandioca e do milho, a extração de recursos florestais, a pesca artesanal e praticavam o comércio intertribal; com a chegada dos portugueses, essa população foi forçada a conviver e a participar de um outro modelo de produção e fazer agrícola. Tratava-se de um modelo de produção centrado na expectativa de atender aos anseios do mercado externo, utilizando-se da opressão desta população nativa, através do processo de escravização e da catequização pelos missionários católicos, que lhes rendeu a aprendizagem, mesmo que compulsória, de outros saberes.

Os indígenas que habitavam as margens dos rios foram os primeiros a serem afetados pelo processo de colonização e, nesse contexto, diferente da relação que estabeleciam com a terra, passaram a conviver com a prática da monocultura da cana de açúcar, cujo destaque territorial pode ser conferido à região Guajarina, no século XVII, sob a gestão,

principalmente, dos padres jesuítas. Nesta parte da fronteira tradicional se formou o mais importante centro produtor econômico da Amazônia com base em produtos exportáveis, sobretudo da cana de açúcar, arroz e cacau, formando enormes fazendas e engenhos, além da produção de espécies alimentícias cultivadas nos roçados que, por iniciativa dos colonizadores, buscavam suprir as necessidades alimentícias dos colonos. Ressalta-se que para o desenvolvimento dessa prática, foi necessária a apropriação do saber indígena no que se refere à produção agrícola baseada no policultivo de tradição milenar.

Todo esse processo de colonização ocasionou uma reconfiguração das práticas sócio-produtivas dos sujeitos indígenas habitantes das margens dos rios da região produtora do açúcar, uma vez que eles tiveram que desenvolver atividades que diferenciavam das suas práticas culturais tradicionais e da agricultura que praticavam, centrada na produção policultora da mandioca e do milho, somada à prática da caça e da pesca, como acionadores da reprodução material e cultural das famílias. Os índios passaram, então, a conviver com a prática agrícola monocultora, centrada na produção da cana, servindo-se do trabalho compulsório desses sujeitos.

Segundo Castro e Marin (1999) no século XVIII, a escravidão indígena na Amazônia foi sendo substituída pela escravidão do negro trazido da África. No período compreendido entre 1755 e 1778, teriam desembarcado no Grão-Pará, 53.072 escravos de origem de diversas regiões africanas, cujos destinos estavam definidos para os engenhos de cana, arroz e cacau, as fortificações militares, as olarias, as áreas de mineração e fazendas de pecuária, o que indica a diversificação da produção no Grão-Pará da época, bem como as origens de possíveis novos territórios agrícola.

Desta maneira, a região Guajarina, que se destacava pela presença da monocultura da cana, foi sendo povoada também pelo grupo de etnia africana, somando-se à ocupação milenar dos grupos indígenas e aos próprios colonos que desde primeiros tempos do século XVI já ocupavam a região. O trabalho agrícola não era mais protagonizado pelo indígena, e passou a ser notadamente marcado por subversões e resistências que eclodiram a partir de então, ou ainda, por fugas constantes por parte dessas pessoas escravizadas, com reflexos também no conhecimento construído localmente sobre os cursos d'água e os recursos das matas (CASTRO & MARIN, 1999).

Sendo assim, a mata, os rios e os igarapés não representavam apenas os caminhos para a escapada do trabalho escravo nas fazendas, mas também por onde essas pessoas se embrenhavam durante as fugas silenciosas com a finalidade de reproduzirem-se livremente, longe dos grilhões da escravidão. Aqueles que conseguiam obter sucesso contra as inúmeras

missões de captura de escravos que atravessavam toda a província do Grão-Pará, para frear a resistência à escravidão e a constituição de quilombos, foram constituindo pequenas unidades de produção, com base nos saberes e práticas constituídos por meio das experiências e relações com os recursos que a mata e as águas poderiam oferecer para que eles pudessem garantir a sobrevivência.

Esse campo minado por conflitos encontrou a sua maior expressão durante o movimento da Cabanagem. Neste período, de 1835 a 1940, a produção agrícola na região Guajarina foi duramente abatida, e o cultivo da cana foi às ruínas. De acordo com Salles (2004), esse evento levou a desorganização dos alicerces do latifúndio e do regime escravagista nesta região, principalmente daqueles localizados às margens do rio Moju e Acará, refúgios dos guerrilheiros cabanos.

Os canaviais e toda a estrutura dos engenhos eram alvos estratégicos dos “soldados cabanos” e os escravos aproveitaram como nunca para abandonar as propriedades rurais e deslocaram-se, cada vez mais, para o interior das matas com o objetivo de formar grupos quilombolas; parte da população indígena acabou aderindo às atividades de agricultura de subsistência (TAVARES, 1993). Deste modo, multiplicaram-se as áreas de quilombo nos arredores e nos lugares longínquos dessa região que representava a mais expressiva presença da colonização na costa nordeste da província do Grão-Pará, mesmo sumariamente vigiados por milícias para que novos lugares de preto não viessem a se formar. Lentamente foi ocorrendo um processo de hibridação dos processos socioculturais, conforme as ideias de Canclini (2001), termo que define estruturas ou práticas discretas que existiam de forma separada e passam a se combinar e a gerar novas estruturas, objetos e práticas.

Nesse sentido, negros e colonos, por questão de sobrevivência, tiveram que se adaptar às técnicas seculares de agricultar dos indígenas, tiveram também que aprender a pescar, caçar e a se locomover nas matas e nas águas dessa imensa região. Daí a hibridação, uma vez que esses sujeitos – o colono e o negro africano – não eram somente passíveis à reprodução dos saberes que adquiriam dos habitantes nativos, também eles lentamente foram se apropriando destas técnicas, entrecruzando-se e formando grupos miscigenados e fundando unidades produtivas familiares com base em suas próprias experiências construídas dentro do ambiente em que se encontravam imerso.

A ação colonizadora realizada através da ação missionária, na região, conforme Conceição (2002), também serviu para moldar as práticas da população indígena destribalizada através da formação nos aldeamentos, onde acumulou conhecimentos e competências, numa cultura adaptativa que se estendeu a todo vale amazônico, estabelecendo,

assim, uma marca nas práticas produtivas desde o século XVII. Além disso, vale lembrar que era um princípio básico desde o início da ação colonizadora, integrar, ou seja, escravizar, estimular casamentos mistos e “civilizar” a população indígena à sociedade colonial. De acordo com Lima (2009), entre o branco europeu e a população nativa, este modo de hibridação dos processos socioculturais passava a ocorrer também entre o colono e o tapuio, fruto desta “integração”, colono-indígena, e mais o negro de origem africana.

Sobre essas influências, se desenvolveram na Amazônia paraense tradicional, diversas habilidades e competências próprias da vivência em meio a rios e florestas como principais fontes estruturantes das populações que aí buscaram manter-se; assim como em outros locais desenvolveram a pesca artesanal, a criação de gado em reduzidas proporções, o artesanato e a cerâmica (CONCEIÇÃO, 2002). Em contraste com a porção regional denominada de “fronteira agrícola acessível” por estradas, que teve seu povoamento alterado apenas nos finais do século XIX, mais precisamente em 1880, com a construção da estrada de ferro Belém-Bragança ao longo da qual se criaram núcleos coloniais que deram origem ao campesinato bragantino, e, posteriormente, por meio da construção da malha rodoviária a partir do eixo Belém-Brasília intensificou o povoamento.

A formação dos atuais territórios agrícolas que aí se conformaram se deu a partir, principalmente, da abertura das rodovias, com a chegada de grandes levas de populações migrantes de diversas regiões. Essas populações trouxeram suas características próprias, suas culturas, suas práticas profissionais, suas aspirações, suas ambições, o que, certamente, introduziu novos tipos de saberes no trabalho agrícola, mas que se caracterizavam pelo intenso desmatamento, pela depredação da biodiversidade, das riquezas naturais e pela deflagração de conflitos (HÉBETTE, 1996).

Na fronteira tradicional, o que se tinha era a realização de atividades predominantemente de subsistência, fundamentadas em práticas ecologicamente sustentáveis de origem indígena, com atividades voltadas ao mercado principalmente de produtos extraídos do rio e da floresta. Segundo Raffestin (2009), isso demonstra a territorialidade dessas práticas agrícolas com base no fato de que os homens constroem cotidianamente os territórios, através de uma reorganização das condições iniciais destes, ou seja, eles se desenvolvem no tempo partindo sempre de uma forma precedente, de outro estado de natureza ou outro tipo de território.

De uma maneira geral, os territórios agrícolas paraenses fundaram-se a partir desta adversidade, que engloba a heterogeneidade do meio natural amazônico e das características socioculturais das populações que aí se originaram ou se estabeleceram; fator decisivo para

definir práticas e saberes do uso do solo, tanto na fronteira tradicional quanto na denominada fronteira agrícola.

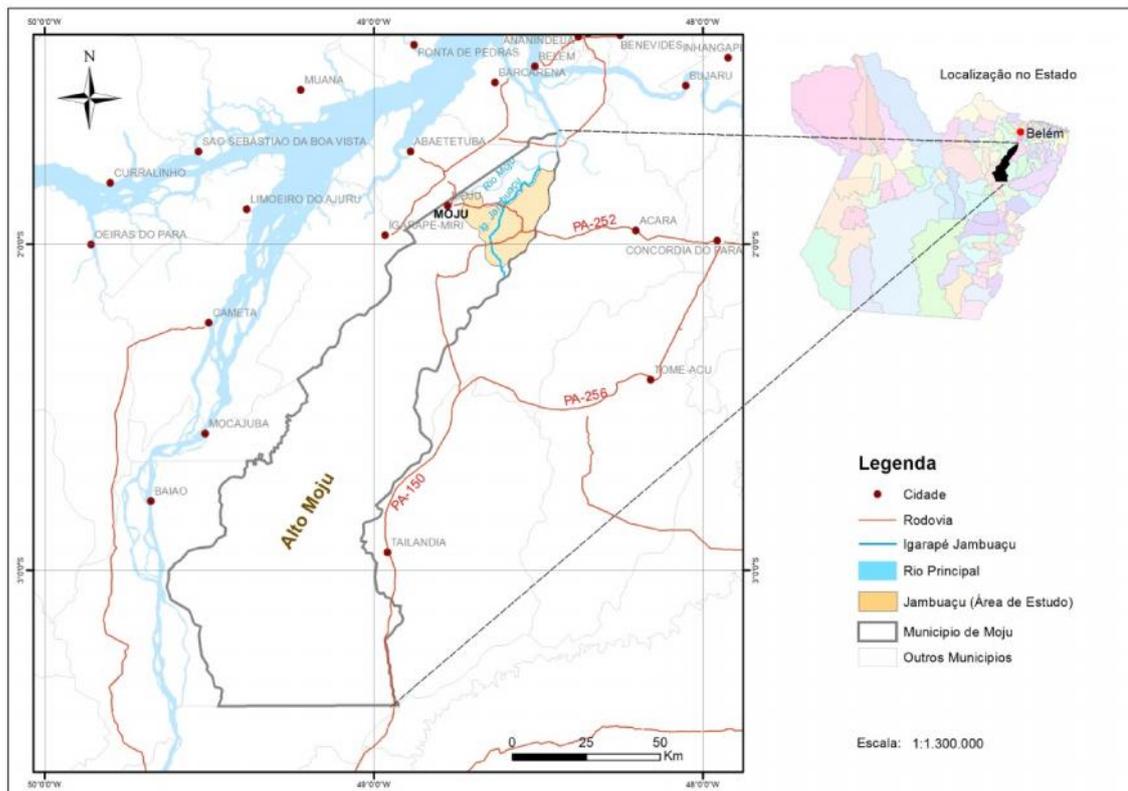
1.2 Caracterizações socioculturais dos territórios agrícolas de Moju

A criação do município de Moju está ligada ao estabelecimento da antiga paróquia do Espírito Santo do Rio Moju, em 1754, em terras doadas por Antônio Dornelas de Souza, proprietário de um engenho de nome Guajará. Em 1856, foi elevada a categoria de vila Moju; extinta em 1887; recriada em 1889; extinta, novamente, em 1930, quando é anexada a Belém; recriada em 1933. Finalmente, em 1935, foi considerado município do Estado do Pará¹.

O nome “Moju”, em tupi, significa “rios das cobras” e está relacionado com a grandeza e a proeminência de suas curvas que se assemelham a uma enorme cobra. Faz parte da bacia do Guamá, juntamente com os rios Acará, Capim e Guamá. Os principais rios que cortam o município e deságuam no Moju são o rio Ubá, Carirai e o igarapé Jambuaçu. A área total do município é de 9.094,135 km². A sede municipal está situada à margem direita do rio Moju, distante 257 km da capital, Belém, e a estimativa de sua população em 2013 é de 74.768 habitantes (IBGE, 2013). Geograficamente, Moju está localizado na mesorregião do nordeste paraense. Limita-se ao Norte com os municípios de Abaetetuba e Barcarena; ao Sul, com o município de Breu Branco; ao Leste, com Tailândia e Acará; e, a Oeste, com o município de Igarapé-Miri (ver Mapa 1).

¹ Site da Prefeitura de Moju. Disponível em: <www.pmmoju.com.br>. Acesso em: 22 jul. 2013.

Mapa 1 – Localização geográfica do município de Moju no Estado do Pará.



Fonte: Base cartográfica do IBGE (2012).

O surgimento do município de Moju insere-se no processo de colonização portuguesa da zona fisiográfica Guajarina, da qual o rio Moju faz parte. Segundo Salles (2004), o rio Moju, por ser um rio navegável por pequenas embarcações até muito dentro de suas terras facilitou a incursão dos colonizadores europeus desde o início da colonização da Amazônia.

Angelo-Meneses (1994), ao pesquisar a história agrária do vale do Tocantins, da qual a região Guajarina faz parte, e, portanto, onde se formou o município de Moju, constatou que as populações indígenas que milenarmente aí se estabeleceram, desenvolveram-se nas regiões de várzea e terra firme e os recursos naturais, tais como tipos de solos (aluvionais) e quantidade de biomassa permitiu um crescimento contínuo dessas populações. Estas teriam ainda realizado a transição da caça e coleta para a agricultura intensiva no período pré-colombiano, o que favoreceu o seu adensamento ao longo das margens da região que engloba o vale do Tocantins. Isso significa que os colonizadores europeus, ao chegarem nestas áreas, se depararam com uma quantidade imensa de povos indígenas, num ambiente propício a se

multiplicarem, e viverem com estabilidade, mas que foi logo duramente impactado pelas ações dizimadoras que estes colonizadores empreenderam nesses territórios.

A colonização da região, que levou ao surgimento do município de Moju, insere-se nesse processo caracterizado por Angelo-Meneses (1994). Este município, desde os primórdios da ocupação europeia do Grão-Pará, tem sofrido as consequências das ações dos colonizadores. A população que se encontrava nas áreas de várzeas e nos solos aluvionais, áreas que compreendiam o atual município de Moju, possuía uma economia e produção agrícola ligada aos recursos aquáticos e de várzeas inundáveis, onde o cultivo da mandioca ocupava lugar de destaque, pois a base alimentar de grande parte dos índios era a farinha de mandioca preparada de formas variadas – com água fria (xibé), quente (mingau), feito beiju (bolo de forno) (ANGELO-MENESES, 1994, p. 37). Essa forma de organização secular não resistiu ao avanço das ações dos coletores das drogas do sertão e dos missionários, principalmente dos jesuítas que introduziram nestes locais a agricultura de gêneros exportáveis.

O estabelecimento das missões religiosas a partir do século XVII provocou profundas mudanças nas práticas que esses sujeitos nativos desenvolviam no trabalho com a terra, visto que, a partir de seu aprisionamento e, conseqüentemente, de suas destribalização e confinamento nos aldeamentos, passaram a ser obrigados a aprender outro modelo econômico e cultural que diferia dos seus, em que o principal produto a ser cultivado foi a cana de açúcar por meio do *plantation*. Extensas áreas de produção canavieira e de engenhos foram implantados nas terras de Moju. Vinte e dois engenhos completos, chamados “engenhos reais”, foram identificados nessa região, deste total, quatro eram grandiosos, sendo dois de pertencimento dos jesuítas (SALLES, 2004). Os religiosos foram os primeiros grandes fazendeiros dessa região, convivendo nela até quando as missões foram transformadas em vilas, em 1750, e seus engenhos confiscados e repassados aos donos reais.

As ações colonizadoras provocaram, assim, uma ruptura no modelo agrícola secularmente desenvolvido pelas populações indígenas nestes locais, quando lhes submeteram ao regime escravagista ou aos aldeamentos e, conseqüentemente, a outros modelos socioculturais e econômicos. O vale mojuense despontava a partir da ação colonizadora, para o cultivo em grande escala, especialmente da cana de açúcar, o que levou ao surgimento de vários empreendimentos econômicos complexos tecnologicamente, em Moju, possibilitando o surgimento dos engenhos. Havia também enormes plantações de cacau ao redor das quais se cultivava os grandes roçados de produtos alimentícios para suprir as necessidades nos aldeamentos.

Apresentava-se, desta maneira, outra configuração da agricultura na região do vale mojuense que deu origem ao atual município de Moju. Tratava-se da prática da monocultura que se caracterizava pela apropriação das terras, da mão de obra, e que as iniciativas em relação à policultura não eram dos sujeitos locais, mas sim do colonizador, como forma de produzir alimentos para a manutenção do sujeito colonizador. Ainda assim, as iniciativas em relação às práticas agrícolas na região mojuense não abandonaram as práticas de fazer os roçados, elas continuaram como uma forma de adequação da tecnologia indígena à sobrevivência do colonizador ao lado dos plantios de cacau, cana, café, entretanto, com novos instrumentos que os índios não possuíam, tais como, o machado e as foices trazidos pelo colonizador, bem diferente de que os indígenas usavam.

Conforme Salles (2004), o surgimento de vários empreendimentos econômicos complexos tecnologicamente possibilitou o surgimento dos engenhos e demandou força de trabalho escrava nos canaviais e na moenda, o que impulsionou a entrada desta população em Moju. A força de trabalho do escravo africano passou a ser mais um elemento de acréscimo na formação sociocultural nas regiões de Moju. Os negros marcaram a história desse município por meio dos constantes conflitos e fugas, com o objetivo de formar territórios próprios, livre da escravização branca.

Foi nesse contexto que o negro se espalhou pela planície mojuense, como afirma Salles (2004), saído dos engenhos e dos canaviais, necessitava criar a sua própria lavoura de subsistência, assim, tornou-se responsável pela disseminação da cultura da cana, nos mais longínquos lugares onde afixava um núcleo de sobrevivência. Por isso, os grupos que se formaram dentro dos limites geográficos do município, a partir da incursão colonizadora, estão ligados aos três troncos originários – o indígena, o negro e o branco europeu. Porém, havia/há os grupos remanescentes de africanos que, desde o auge da escravidão em Moju, nos séculos XVIII e XIX, refugiavam-se no interior das terras mojuenses, formando grupos de quilombo. Assim, se constituíram os grupos quilombolas de Jambuaçu, Baixo Caeté e Nossa Senhora da Conceição.

Com a eclosão das revoltadas dos cabanos em 1835, Moju foi duramente atingido, as áreas dos engenhos foram alvos constantes de ocupação dos cabanos, os negros abandonaram as propriedades e se juntaram ao movimento, no anseio de reconquistar a liberdade. Segundo Tavares (2008) esse movimento acabou contribuindo para que o escravo africano se refugiasse em áreas ainda mais longínquas, somadas aos quilombos já existentes; em contrapartida, grande parte da população indígena se deslocou para a agricultura de subsistência neste período.

Essa população miscigenada que desde os primórdios da ocupação da região mojuense se concentrava, em maior número, no local que atualmente é a sede do município, ou em torno dos engenhos, passou, a partir da revolta cabana, a formar e intensificar a ocupação de outros núcleos de povoamento ou, ainda, criando outro. Segundo Salles (2001), organizaram-se núcleos populacionais ao longo do rio Cairari, no Baixo Moju e nas proximidades de Caeté, onde já havia se formado uma comunidade negra denominada de “África”.

Os núcleos populacionais que se formaram a partir de então, ao longo das margens do rio Moju, Alto Moju, Médio e Baixo Moju e de seus principais afluentes (Ubá, Cairari e Jambuaçu), desenvolveram suas práticas socioculturais e produtivas com base nos saberes culturais de origem indígena. Assim, prevaleceu como base produtiva territorializada, o fazer a roça para o cultivo da mandioca, do arroz, do milho entre outras espécies, e a prática da caça e da pesca. Secularmente, essas práticas se consolidaram por meio do denominado “trabalho tradicional” realizado pelas famílias e passaram a configurar os territórios agrícolas das “regiões” de Moju. Segundo Souza (2011), na primeira metade de século XX já havia se consolidado a agricultura familiar nos municípios do baixo Tocantins, dentre eles, Moju.

Desde o final da revolta dos cabanos, não se tem notícia de outro evento com tamanhas repercussões em Moju, sendo assim, o município não experimentou mudanças significativas em sua espacialidade até meados do século XX. Mota (2006), ao estudar a região do Alto Moju, constatou que, antes de 1950, não havia disputas por terra nesta parte do Moju, predominava ali a mata virgem, com madeiras de lei e com caça abundante. Essa constatação pode ser aplicada também às demais regiões do Médio Moju, Baixo Moju e demais localidades, como Jambuaçu, Curuperé e Ubá. Nesse contexto histórico, a literatura e os relatos locais não identificam a existência de conflitos.

Os relatos dos mais antigos apenas revelam a abundância de madeiras de lei, de caças e de peixes nesses lugares; recursos naturais que orientavam as práticas sociais e produtivas e o modo de vida das famílias, por meio do trabalho tradicional. Indicam também que as paisagens eram marcadas pela grande presença da floresta virgem, com uma rica biodiversidade, que incluía uma diversidade faunística, florística; igualmente os rios e os igarapés, de onde os mojuenses tiravam grande parte de seu sustento e que também eram utilizados como principais vias de circulação, pois o transporte era, quase sempre, via fluvial, já que não havia estradas nem ramais, apenas os caminhos que a população construía de acordo com as necessidades de locomoção.

Esse contexto possibilitou a essas famílias construir, ao longo do tempo, seus modos de vida centrados na prática da agricultura tradicional, baseados nos recursos naturais de que dispunham e que, somados aos trabalhos com o policultivo, garantiram a reprodução material e imaterial dos sujeitos que aí se desenvolveram.

1.2.1 As implicações das ações do governo militar para os territórios agrícolas de Moju

A compreensão do que são atualmente os territórios agrícolas do município de Moju, insere-se no contexto de transformações pelas quais passou a Amazônia brasileira a partir da segunda metade do século XX, sobretudo a partir da Ditadura Militar, com a política de integração da Amazônia à economia nacional e internacional. Uma das prerrogativas desses governantes consistia na ideia de que era preciso “desenvolver” a região, tirá-la do atraso em que se encontrava e inseri-la no contexto econômico nacional, que ansiava por novos produtos primários, como os gêneros agrícolas. Era o cenário perfeito para a realização de projetos que se originariam com esse fim, caracterizados por uma forte capitalização das terras e concentração fundiária.

Nessa perspectiva, foram criados em 1966 a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) e o Banco da Amazônia (BASA), com o propósito de viabilizar o programa desenvolvimentista na região. Com igual finalidade, o governo também comandou a construção de uma ampla rede rodoviária, com o propósito de interligar a região amazônica ao centro-sul do país. Nesse contexto, foi construída a Rodovia PA-252 em 1968, na gestão do então prefeito de Moju, Tenente Reis. Esta Rodovia foi a primeira ligação por terra da cidade de Moju ao município de Acará. Em 1979, foi dado início às obras de construção da PA-150, no governo de Alacid Nunes (1979-1983), concluída em 1980. A implantação do eixo rodoviário possibilitou a entrada de imigrantes em Moju, originários de várias regiões do Estado do Pará e de outros Estados do Brasil, dada a facilitação promovida pelo eixo rodoviário, o que fez surgir povoados, vilas e cidades, localizadas ao longo da PA-150 e PA-252.

Segundo Hébette (2004) a erupção destes fluxos migratórios pelas várias estradas, no sentido da Amazônia paraense, se enfiaram, modificou violentamente o panorama de ocupação da região que historicamente tivera seu desenho comandado pelas artérias fluviais que correspondem, basicamente, às bacias de rios, como era o caso do rio Moju, transferindo a dinâmica da comunicação da população que, a partir de então, passa a ter na estrada seu principal meio de ligação e comunicação com outros municípios e outras regiões do país.

Estas pessoas trouxeram, em sua bagagem cultural, outra forma de produção agrícola, deste modo, passaram a introduzir novos tipos de produtos agrícolas nos locais onde se estabeleceram, sendo eles pequenos, médios ou grandes produtores capitalizados.

A facilidade na aquisição de créditos e a concretização do eixo rodoviário com a conclusão da PA-150, em 1980, iriam impor mudanças nas formas de aquisição, ocupação e uso dos territórios agricultáveis em Moju. A partir de então, uma leva de projetos agroindustriais seriam instalados nas regiões do Alto Moju e principalmente nas áreas do recém-construído eixo rodoviário. Dos diversos projetos que se estabeleceram merecem destaque os agroindustriais, centrados no cultivo monocultor, principalmente a dendêcultura, em virtude da magnitude, notabilidade e estabilidade que alcançaram ao longo destes 30 anos.

A partir de 1979, foi posto em prática o primeiro grande projeto em Moju, quando a agroempresa Sococo, cuja matriz está localizada em Maceió/AL, adquiriu vários hectares de terras e deu início ao cultivo do coco em grande escala. Os demais projetos² foram os de monocultivo de dendê, aprovados entre os anos de 1981 e 1997, sendo quatro para o município de Moju: em 1981, a Reflorestadora da Amazônia AS – REASA –, no quilômetro 60 na Rodovia PA-252, na localidade de Jambuaçu; a Mendes Júnior Agrícola do Pará, no quilômetro 70 da Rodovia PA-150, atualmente incorporados à Agropalma; em 1984, a Companhia Universal Agroindustrial, no quilômetro 80 da Rodovia PA-150; e, em 1997, a Amapalma SA, do grupo Agropalma. A implantação desses projetos recebia apoio integral do governo da época que, através de agências de crédito, destinava uma diversidade de linhas de financiamento e créditos para o dendê na Amazônia.

Antes da década de 1980, o trabalho era predominantemente familiar, concentrado no policultivo, cuja base de orientação era nos saberes práticos. Iniciado desde meados da década de 1950, associado à agricultura, também era praticado o comércio de madeiras de lei, na região do Alto Moju, conforme constatação de estudos realizados por Mota (2006), prática já exercida nas demais regiões do município.

A introdução da monocultura imprimiu uma nova configuração territorial nas áreas onde fora implantada, especialmente nas regiões próximas às Rodovias PA-150 e PA-252. Como se tratava de empreendimentos grandiosos careciam, portanto, de vastas áreas de terras para se estabelecerem, o que repercutiu no surgimento de um severo mercado das terras no município, pressionado pelos empreendedores da prática monocultora, resultando em conflitos e no êxodo rural. Outro fator de mudança foi a introdução da perspectiva do trabalho

² Os projetos para a produção do dendê consistiam no cultivo e na usina de beneficiamento.

assalariado, mesmo diante da precariedade da formalização dos seus contratos, inclusive com relatos de trabalho escravo em alguns desses projetos, além de relatos de conflitos socioambientais localizados. Nesse novo contexto agrícola, vários(as) agricultores(as) das proximidades destes projetos, mesmo que em caráter temporário, passaram a ser absorvidos como mão de obra.

De todos os projetos implantados a partir de 1979 e que continuam em plena atividade e expansão, está a Fazenda Sococo. A antiga Reasa, depois de um período de abandono, foi adquirida pelo grupo Marborges, em 1997, conforme descrito em itens anteriores. Os demais projetos criados no mesmo período foram adquiridos ou incorporados ao grupo Agropalma. A dendêcultura encontra-se territorializada no município de Moju, pois as empresas do setor estão dispostas ao longo das Rodovias PA-150 e PA-252 – Agropalma, Marborges, Biovale, Amapalma e o grupo “Guanfeng Group”, de nacionalidade chinesa.

Essa atual configuração do território mojuense tem relação com o crescimento mundial do mercado bioenergético, dos denominados “biocombustíveis”, que incidiu nas reformulações das políticas de Estado, com o objetivo de incrementar a produção de óleo de palma, alavancadas, principalmente, a partir de 2003, no governo petista, por meio do Programa Nacional de Produção e Uso de Biodiesel (PNPB) e o Programa de Produção Sustentável de Óleo de Palma.

Segundo Nahun e Malcher (2011), essa política do governo federal incentivou tanto grupos nacionais, quanto internacionais, a se dedicarem à cultura do dendê em municípios com grandes extensões e condições edafoclimáticas³ propícias ao cultivo desta espécie, e, também, segundo com população predominantemente rural, com baixo Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) e elevado número de famílias beneficiadas pelo Programa Bolsa Família, tais como os da microrregião de Tomé-Açu, onde Moju está localizado.

Semelhante ao período vivido durante a década de 1980, quando o dendê provocou um redimensionamento no uso e organização do território mojuense, essa etapa inova em suas estratégias, pois os atuais empreendedores apoiam-se em estudos que apontam o dendê como uma prática agrícola que tem condições completas de se desenvolver sem impactar a floresta nativa, já que pode ser cultivada em áreas degradadas, contribuindo, assim, com a “redução” das áreas desflorestadas. A essa possibilidade alia-se o fato de que, quando jovem, o dendê

³ A implantação da cultura do dendê depende das condições edafoclimáticas, como índice pluviométrico regular, insolação constante, temperatura mínima e máxima, topografia plana, composição química e física do solo (CRUZ, 2006).

pode ser consorciado com espécies leguminosas, o que abriu a possibilidade de inseri-lo na cadeia de produção da agricultura familiar, integrando a cadeia produtiva do agronegócio.

Dessa forma, configura-se como um monocultivo que não exige somente as terras e a mão de obra barata, apela também para as unidades de produção dos pequenos agricultores, causando uma nova reorganização dos territórios, saberes e práticas agrícolas. Nesse contexto, a microrregião mojuense onde está localizado Jambuaçu (área de estudo), também fora afetada por essa premissa econômica do Estado brasileiro, repercutindo de maneira impactante na estrutura sociocultural das comunidades de agricultura familiar.

1.3 A região de Jambuaçu no contexto territorial de Moju

O território do Jambuaçu está localizado na parte norte do município de Moju. Possui inúmeros afluentes. Seu nome se justifica pelo igarapé Jambuaçu que deságua na margem esquerda do rio Moju. O igarapé Jambuaçu possui inúmeros afluentes como: Xibé, Castanhandeua, Bacuriteua e Traquateua (ver Mapa 2). Há em Jambuaçu cerca de vinte e sete comunidades (ver Quadro 1). Há três importantes rodovias em Jambuaçu que ligam as comunidades ao meio urbano: a Rodovia PA-252, a Estrada da Primavera e a Rodovia dos Quilombolas (ver Mapa 2).

Quadro 1 – Comunidades de Jambuaçu.

COMUNIDADES DE JAMBUAÇU	
QUILOMBOLAS	NÃO QUILOMBOLAS
Ribeira, Jacundaí, São Manoel, Santana do Baixo, Santa Maria do Mirindeua, Conceição do Mirindeua, Santo Cristo, São Bernardino, Vila Nova, Centro Ouro, Nossa Senhora das Graças do Traquateua, Santa Luzia do Traquateua, São Sebastião do Quarenta e Poacê.	Deus Proverá, Príncipe da Paz, Santana do Alto, Bom Jesus, Laranjal, Porcos, Trindade, Martinho, Sevério, Xibé, Bacuriteua e Castanhandeua.
Total de famílias: 852	Total de famílias: 932

Fonte: Elaboração própria, com base em Agentes Comunitários de Saúde (2013).

A formação dessas comunidades está ligada às ações da colonização portuguesa na região de Moju, durante o século XVII. Nessa época, Moju abrigou várias fazendas e engenhos produtores de açúcar que se utilizavam da mão de obra escrava africana. Azevedo (2011) constatou, por meio de relatos dos habitantes mais idosos moradores de Jambuaçu, que os escravos fugiam das fazendas e dos engenhos e se refugiavam nas matas desse lugar, dando origem aos vilarejos.

Pereira (2008)⁴, também com base em relatos de habitantes mais idosos, todos nascidos em Jambuaçu, constatou que a região foi ocupada há pelo menos 120 anos. Um dos indícios que também apontam para a longa trajetória de ocupação das áreas banhadas pelo igarapé Jambuaçu está explícito na fachada da igreja da vila de Santana do Alto (ver Figura 1).

⁴ Os focos da pesquisa de Pereira foram as comunidades quilombolas.

Foto 1 – Fachada da igreja de Nossa Senhora de Santana do Alto.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (06/04/2013).

Os relatos de moradores nascidos e criados em Jambuaçu afirmam que as comunidades mais antigas são aquelas localizadas às margens do igarapé Jambuaçu, são elas: São Manoel, Santana do Baixo, São Bernardino, Santana do Alto e Trindade e Ribeira, localizada na foz do igarapé Jambuaçu. Diante do exposto, pode-se afirmar que o território que atualmente compreende Jambuaçu tem sua origem ligada a esse passado remoto, quando grupos fugindo das fazendas de Moju, aí conseguiram chegar e estabeleceram os primeiros núcleos populacionais, dando origem às comunidades mais antigas.

Por meio desses grupos foram introduzidas, nessa fração da Amazônia paraense, atividades agrícolas com organização no trabalho familiar e no uso de tecnologias de herança indígena, além do catolicismo, visto que em cada povoado era erguida uma pequena igreja, que marcava a presença da religiosidade de herança europeia. Estes levaram em sua bagagem cultural a crença e o respeito aos seres sobrenaturais da floresta, tais como a Matinta Pereira, o Curupira e Anhangá. Levaram também as religiões africanas.

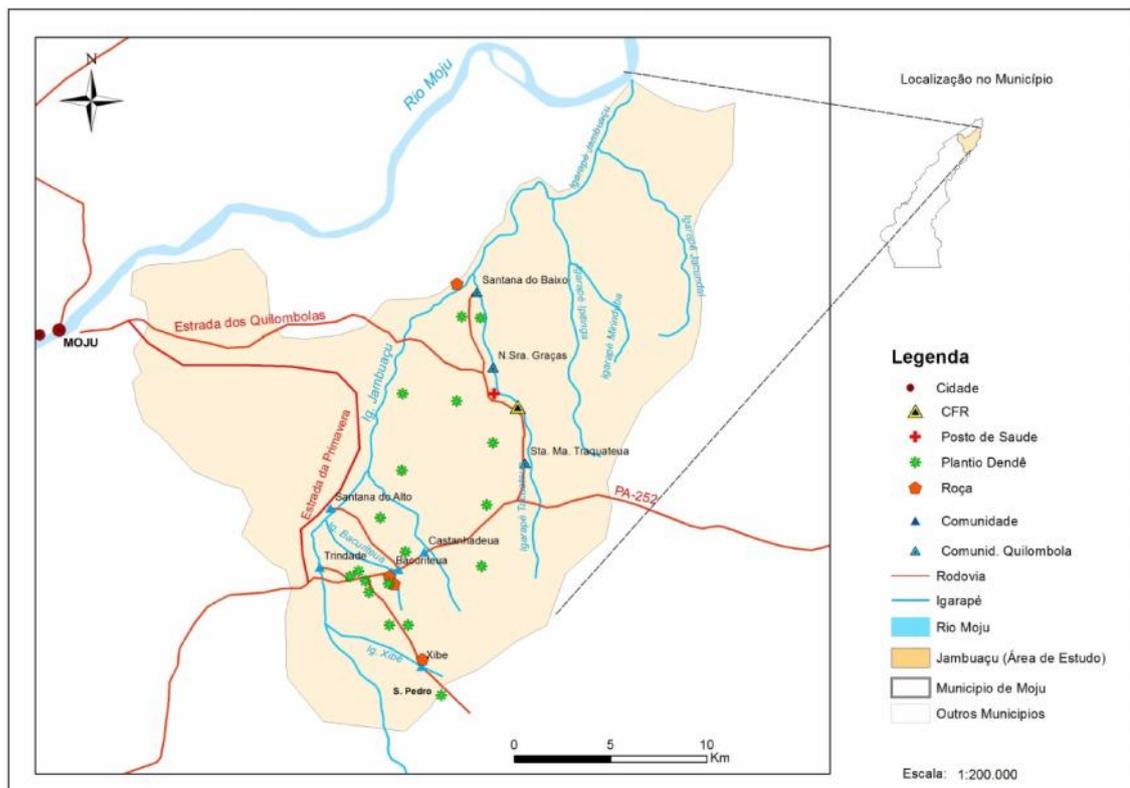
Do grupo de comunidades não quilombolas (ver Quadro 1), as comunidades mais antigas são Trindade e Santana do Alto. Segundo relatos dos mais antigos, as demais comunidades formaram-se a partir de meados do século XX. Há também a informação de que antigamente não se tinha o hábito de chamar “comunidades”, mas sim de “povoados”. A denominação dada era “povoação” ou “vila” organizada pela irmandade da santa ou do santo padroeiro. Independente da forma como essas comunidades se autodenominam – “quilombolas” ou “agricultores familiares” –, os relatos dos mais antigos destes dois tipos de

comunidade sobre as crenças nos seres sobrenaturais da floresta, as celebrações religiosas e as práticas de trabalho, apresentam semelhanças.

1.3.1 Origem e características das comunidades – lócus da pesquisa

Elegi como locais de pesquisa, oito comunidades: Santana do Baixo, Santa Maria do Traquateua, Nossa Senhora das Graças do Traquateua, Santana do Alto, Castanhedeua, Bacuriteua, Nossa Senhora da Santíssima Trindade e Xibé (ver Mapa 2).

Mapa 2 – Localização das comunidades de estudo.



Fonte: Pesquisa de campo. Elaboração própria.

Comunidade Santana do Baixo

Está localizada na margem direita do baixo Jambuaçu (ver Foto 2). Foi fundada há 65 anos, por iniciativa de uma senhora conhecida por “Cuiha”. Cuiha e mais um grupo trataram da construção da igreja da padroeira, Nossa Senhora Sant’Anna. Fundaram a “irmandade”, denominação dada à organização religiosa em tempos antigos. Santana do Baixo faz parte do grupo de comunidades quilombolas do território do Jambuaçu. Sua

representação política se faz pela “Associação Quilombola do Baixo Jambuaçu”. Moram na comunidade de Santana do Baixo, 282 famílias.

A religião predominante é a católica. Não há templos de outras religiões nas imediações da vila. É uma comunidade ribeirinha, habitada por famílias de agricultores tradicionais, cuja base de trabalho foi historicamente realizada principalmente nos roçados, sendo complementada pela extração dos recursos naturais como a madeira, a caça, e a pesca, atividades que atualmente são realizadas em grau bem menor.

Apesar dos moradores mais antigos de Santana do Baixo relatarem que as coisas mudaram muito nas últimas décadas, ainda é possível se conviver com uma dinâmica bem particular de vida. É comum o vai e vem dos barcos no igarapé. O evento mais marcante da comunidade é festa tradicional da padroeira, no mês de julho, quando são realizadas quinze dias de novenas que culminam com a missa e festa dançante na primeira quinzena de julho. As novenas são de responsabilidade das famílias, assim, cada novena tem uma família à frente da organização.

Foto 2 – Vila de Santana do Baixo.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (05/02/2013).

Comunidade Santa Maria do Traquateua

Localizada às margens do igarapé Traquateua, cerca de 1.000 metros da Rodovia PA-252. Possui 41 famílias. A comunidade surgiu há 85 anos. O nome oficial da comunidade é “Associação dos Remanescentes de Quilombo Santa Maria do Traquateua”. A base de sobrevivência local provém do trabalho na agroempresa Marborges, de programas sociais do governo federal e da agricultura familiar. A tradicional festa da padroeira de Santa Maria ocorre no mês de maio, com uma quinzena de novenas. Durante essa manifestação, cada família do local fica responsável por uma das novenas a serem realizadas.

Foto 3 – Vila de Santa Maria do Traquateua.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (07/07/2013).

Comunidade Nossa Senhora das Graças do Traquateua

Localiza-se às margens do igarapé Traquateua e é cortada pela Estrada dos Quilombolas. Fundada em 1948, quando a família do senhor Estandico construiu uma casa e fundou o vilarejo, cuja família era remanescente das margens de Jambuaçu, de acima de São Manoel. Possui 35 famílias. Também é uma comunidade que se reconhece como remanescente de quilombo, por isso, está representada pela “Associação dos Remanescentes de Quilombo Nossa Senhora das Graças do Traquateua”. O coordenador da associação é o agricultor Estandislau Corrêa Melo, mais conhecido como “Estandico”. A base da sobrevivência local é a agricultura familiar, sendo complementada por programas sociais do governo federal.

Foto 4 – Vila de Nossa Senhora das Graças do Traquateua.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (07/07/2013).

Comunidade Santana do Alto

Santana do Alto foi fundada em 1885, pelo português Antônio Ribeiro e um descendente de escravo que chegaram ao local trazendo a imagem de Nossa Senhora Santana e organizaram um mutirão para construir a igreja. Trata-se de uma das mais antigas vilas da região. Um dos moradores relatou que *“o sino dessa igreja veio de Portugal, meu avô sempre teve a preocupação de manter a irmandade bem organizada, isso seguiu com meu pai e agora eu também procuro seguir”* (José Maria Ribeiro, 2013).

Está localizada na margem esquerda do alto Jambuaçu. Moram nesta comunidade, 70 famílias. A principal base de sobrevivência vem do trabalho da empresa Marborges, mas há, nas adjacências, 32 famílias que trabalham na agricultura familiar. A festa tradicional da padroeira é realizada no mês de julho, e, até a década de 1980, essa era a festa mais tradicional de todo o Alto Jambuaçu. O coordenador da comunidade é o senhor José Maria Ribeiro, neto do fundador Antônio Ribeiro.

Fotos 5 – Comunidade de Santana do Alto.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (04/05/2013).

Comunidade Castanhandeua

A comunidade de maior concentração populacional desta região. 399 famílias vivem em Castanhandeua, comunidade que se limita com Santa Maria do Traqueteua e Bacuriteua. A vila foi fundada em 1966. Nesse período, apenas duas famílias moravam nesta comunidade. O primeiro morador, o senhor Arlindo Castro, hoje já idoso, veio com sua família das margens

do igarapé Jambuaçu, abaixo da Santana do Alto, a remo, como ele relatou, e construíram uma casinha próximo ao igarapé Castanhandeua, onde essa vila está localizada. Ali passaram a fazer roças e a morar, no mesmo período veio também a família do senhor Bijoca, um dos moradores mais idosos desta comunidade.

Segundo o senhor Arlindo, só havia duas casas, mas em 1968, quando foi construída a PA-252, outros moradores da parte do Jambuaçu (igarapé) começaram a se mudar para a margem desta Rodovia. Em seguida, vieram também alguns japoneses e entraram em lotes naquelas imediações e fundaram colônias, onde deram início ao cultivo da pimenta do reino.

Atualmente, esta é a vila que apresenta a maior quantidade e densidade populacional, com 998 habitantes. Esse crescimento está ligado à proximidade da comunidade com a empresa que produz dendê no local. Essa proximidade faz com que os trabalhadores, migrantes de outros municípios, lugarejos do próprio Jambuaçu estabeleçam residência nesta vila, alugando pequenos cômodos ou mesmo adquirindo pequenas glebas de terra onde constroem suas residências. A base da sobrevivência local é o trabalho na agroempresa. Cerca de 30 famílias dedicam-se à agricultura familiar.

Foto 6 – Comunidade do Castanhandeua.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (04/07/2013).

Comunidade Bacuriteua

Essa comunidade tem a história semelhante a de Castanhandeua. Sua origem deu-se também em 1965, quando um senhor, popularmente conhecido como “Teco”, migrou das proximidades do igarapé Jambuaçu, abaixo da comunidade Trindade, juntamente com sua mãe. Construíram uma pequena casa, bem próximo ao igarapé Bacuriteua, e fizeram uma roça. Segundo o senhor Teco, hoje com 75 anos, “era só eu e a mamãe, eu fui o primeiro

morador daqui. Depois de três anos veio o pico da PA; quando a estrada passou, já estava a família, meus irmãos”.

Esta comunidade faz confluência com Castanhandeua, e, em suas imediações, está localizada a fábrica da empresa, assim como toda sua estrutura administrativa – escritório, departamento pessoal e gerência agrícola. Bacutiteua é a segunda vila mais populosa e densamente povoada de Jambuaçu, possui 100 famílias. Como Castanhandeua, essa característica decorre da presença da agroempresa que se estabilizou neste local, atraindo mão de obra para o trabalho realizado na fábrica e no campo.

Foto 7 – Comunidade do Bacuriteua.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (10/07/2013).

Comunidade Nossa Senhora da Santíssima Trindade

Localizada na margem direita do Alto Jambuaçu, fica a 1 km da PA-252 e a 500 m da Estrada Primavera, acessada via ponte sobre o igarapé. Foi criada pela agricultora Maria Gomes, nos fins da década de 1940, quando, juntamente com seus filhos, todos crianças, migraram de um local à margem esquerda do mesmo igarapé, abaixo da Santana do Alto, para este local. Ergueu a igreja da Santíssima Trindade, dando origem a vila da Trindade (ver Foto 8), onde promovia festas de arraial em homenagem à Santíssima realizada no mês de junho. A base da sobrevivência das famílias que moram na Comunidade Trindade são: a agricultura familiar, o trabalho na empresa, aposentadoria e os programas sociais do governo.

Foto 8 – Comunidade da Trindade.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (03/04/2013).

Comunidade Xibé

Localiza-se no entorno do igarapé Xibé no km 6 da estrada de São Pedro (ver Mapa 2). A origem desse vilarejo se deu em 1970, depois da abertura do ramal São Pedro que dava/dá acesso a PA-252. A primeira moradora foi a senhora Izidória, moradora de uma área das margens do igarapé Jambuaçu. Neste local, construiu uma casa, uma roça, retiro para fazer farinha e delimitou a terra da família.

Foto 9 – Comunidade Xibé.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (02/03/2013).

Até o ano 2000, apenas 17 famílias habitavam essa comunidade, entre eles, cearences que chegaram em 1976, vindos da Belém-Brasília. Atualmente, 85 famílias moram nesta comunidade. A base do sustento é o trabalho na agroempresa, a agricultura familiar entre outros.

Como se percebe na história destas comunidades, é comum o fato delas terem se formado a partir da migração de famílias das áreas localizadas ao longo do igarapé, na parte do Baixo Jambuaçu, rumo à cabeceira, ou ao logo de seus afluentes, originando pequenos vilarejos. Criaram sítios, procriaram e constituíram famílias; por meio do trabalho, descobriram as potencialidades do lugar, desbravaram matas e construíram mais sítios, mais casas, aumentaram seus descendentes e criaram seus territórios através da agricultura.

Assim, o tipo de trabalho que se consolidou nessas comunidades está ligado às origens desses atores sociais e a forma como ocuparam este espaço. Deste feita, o território foi historicamente habitado por grupos de trabalhadores rurais que construíram seus meios e modos de vida com base na execução de práticas agrícolas nas quais o trabalho era/é realizado em unidades de trabalho familiar, isto é, a chamada agricultura familiar⁵ tradicional, que corresponde às atividades realizadas nos roçados para o cultivo de espécies anuais, os cultivos dos sítios, e a criação de animais de pequeno porte, perfazendo o que era/é a agricultura familiar de Jambuaçu.

Desta forma, as comunidades que atualmente compõe a microrregião de Jambuaçu, são resultantes de um longo trajeto de grupos sociais que aí se desenvolveu. Territórios onde sempre desenvolveram suas práticas sociais cotidianas, repassadas de geração em geração, estando imbricadas na cultura destas famílias. Essas comunidades, especialmente aquelas onde foi realizada esta pesquisa, vêm passando por constantes modificações nas últimas três décadas, a partir da introdução da monocultura do dendê.

⁵ As unidades de trabalho familiar são classificadas pelo Ministério de Desenvolvimento Agrário, como agricultura familiar (ALMEIDA, 2010).

2 AS INTERFACES ENTRE AS PRÁTICAS SOCIOCULTURAIS DOS AGRICULTORES FAMILIARES E O MONOCULTIVO DO DENDÊ

2.1 Mapeamento das práticas agrícolas das famílias de Jambuaçu

De acordo com a cartografia oficial, “mapear” significa representar esquematicamente fenômenos naturais e sociais da superfície terrestre possibilitando uma amostragem, num plano os objetos observáveis. Para Diniz (2102), esta é uma forma de mapear que pode levar a distorções de determinados fenômenos da realidade. Isto porque ela promove um olhar único, numa superfície lisa, assentada principalmente no tripé – escala, projeção e simbologia –, para representação de elementos topográficos e geodésicos, portanto, a cartografia tradicional. Desta forma, esse tipo de cartografia deixa de fora uma série de fenômenos que são inerentes aos aspectos socioculturais de qualquer sociedade.

Para Semann (2011), os mapas são construções socioculturais que precisam ser compreendidas a partir dos contextos da sociedade na qual foram produzidas. Wood (1992, apud SEMANN, 2011) diz que é preciso refletir de forma mais aprofundada sobre a dimensão humanista da cartografia, porque os mapas, na realidade, procuram contar histórias. Sendo assim, o mapeamento não pode se reduzir a levantamentos cartográficos e geodésicos, mas pode igualmente ser espiritual e político, incluindo o que é lembrado, imaginado e contemplado (SEMANN, 2005). Neste sentido, mapear ou cartografar práticas culturais ou educativas, pressupõe levar em consideração as relações construídas entre os sujeitos e suas representações em relação ao lugar onde estão territorializados, que podem ser percebidas por meio de seus costumes, tradições, e histórias, desvelados em suas práticas cotidianas.

Nesta perspectiva, o trabalho do mapeamento cartográfico das práticas agrícolas no território de Jambuaçu, assume “um sentido de processos mentais que indicam não somente o traçar dos espaços de vivências, mas também as práticas culturais e saberes que conformam modos de vida e mobilizam procedimentos cognitivos [...] das famílias” (SILVA, 2008, p. 2). Por meio da cartografia, tem-se a oportunidade de compreender as práticas agrícolas como determinantes para a construção mental dos diversos mapas locais (re)criados a partir da oralidade, da memória sobre o trabalho nos roçados, na coleta de recursos florestais, da pesca e da caça, que constituíam o universo das práticas agrícolas local. Além disso, essa dinâmica extrapola o universo específico do campo do trabalho, uma vez que traduz também as formas de lazer, a religiosidade e o conviver local, portanto, a sociabilidade da gente comum.

Para Certau (2012), as práticas possuem uma gênese que, por sua vez, implica a existência da interiorização das estruturas pela aquisição e uma exteriorização do adquirido, ou *habitus*, que se transforma em práticas. A gênese das práticas agrícolas desenvolvidas em Jambuaçu está diretamente ligada às estruturas culturais dos ancestrais indígenas, influenciadas pelo processo de colonização europeia nas regiões que abrangem o rio Moju.

Quando os índios aldeados ou escravizados foram obrigados a utilizar outros tipos de ferramentas, como o machado e a foice, e a desenvolver suas antigas práticas agrícolas através de outras maneiras que diferiam das formas originais, tais como, a derrubada total da vegetação e a realização do encoivramento, que passou a ser uma tarefa necessária em virtude da total derrubada da vegetação; prática ensinada pelos colonizadores aos índios aldeados ou escravizados (ANGELO-MENESES, 1994). Essas práticas passaram a fazer parte dos costumes não somente dos índios, como também dos negros e colonos, e, conseqüentemente, das famílias que se formaram nas regiões mojuenses, como Jambuaçu.

Dessa forma, os grupos que aí se estabeleceram já tinham incorporado esses novos saberes às suas práticas agrícolas, novos *habitus*, como denomina Certau (2012), levando-os consigo e fazendo uso nas terras em que ocuparam e territorializaram, a chamada prática agrícola tradicional, que tem como característica fundamental o trabalho na roça, complementado pelos recursos do rio e das matas.

Tal contexto fora constatado quando os(as) agricultores(as) de Jambuaçu relataram sobre as práticas agrícolas que tradicionalmente desenvolviam e ainda desenvolvem. A primeira referência igualmente citada por todos(as) os(as) narradores(as) vincula-se à tarefa fundamental, o trabalho na roça: “*era só trabalho de roça, o dia inteiro; capinava, plantava, fazia farinha*” (Saturnina Silva – Santa Maria do Traquateua, 2013) ou “*era a roça, a agricultura da roça e o extrativismo da madeira*” (Cupertino Ribeiro – Santana do Baixo, 2013)”, ou, ainda,

nossa lavoura era só na roça: fazendo farinha, tirando arroz, milho pra vender e a madeira que a gente tirava muito pra vender. A nossa lavoura era essa, a roça. Nem só da roça, mas da mata, que a gente serrava no serrote e levava pra Belém pra vender, pra manter a necessidade da gente, criar os filhos (Henrique Gomes – Trindade, 2013).

Estas narrativas revelam o contexto de homens e mulheres comuns, que (re)criaram suas territorialidades agrícolas a partir de referências culturais que lhes foram “originalmente” impostas, ou seja, a partir das raízes coloniais, por uma lógica inventada pelos missionários

para civilizar os ancestrais índios como coloca Martins (2012), porém, assimilada invertidamente para se preservarem culturalmente.

Essas práticas em relação à terra, foram (re)construídas por seus descendentes, a partir de uma arte própria de conduzirem os fazeres do cotidiano, aqui, no caso, do trabalho agrícola. Para Certau (2012), a arte do fazer acontece através de astúcias sutis, de táticas de resistências que se frutificam nos sistemas socioculturais desse ser simples. São sistemas de maneiras de fazer, ajustados às necessidades e que são produtos ou de uma experiência tradicional comunicada pela educação ou pela experiência pessoal dos indivíduos. Ainda segundo o autor, uma teoria das práticas cotidianas precisa centrar o olhar nas maneiras de fazer que, majoritárias na vida cotidiana, muitas vezes são ocultadas, aparecendo apenas a título de resistência ou inércia em relação ao desenvolvimento sociocultural.

Portanto, o mapeamento das práticas agrícolas realizadas em Jambuaçu requer que se foque o olhar nas formas como os sujeitos (re)territorializaram culturalmente suas práticas no agir cotidiano. (Re)territorialização que se aproxima da análise proposta por Haesbaert (2004). O território, enquanto “espaço-tempo-vivido”, é sempre “múltiplo, diverso e complexo”, ao contrário da lógica proposta pela ação capitalista hegemônica, para a qual é sempre “unifuncional”. O espaço-tempo-vivido pelas famílias de Jambuaçu assentava-se, principalmente, nos fazeres agrícolas das famílias como instâncias direcionadoras de suas condições de vida, representada principalmente,

no trabalho de roça [...] brocar, derrubar, queimar, encuivará, plantar, capinar, fazer farinha [...], e na minha roça tudo tinha, [...]. Eu trabalhava muito na roça, todo mundo tinha a precisão de fazer a roça, podia até trabalhar tirando alguma madeira, pescar, caçar, mas mesmo assim não podia deixar de fazer a roça, porque se não fizesse roça não ia ter farinha, batata, cará, ariá, tajobá, pimentão, verdura (Joana Cardoso – Xibé, 2013).

2.1.1 Os saberes que orientavam as práticas agrícolas em Jambuaçu em tempos passados

Numa perspectiva arqueológica, o saber é um domínio em que o sujeito é necessariamente situado e dependente, sem que jamais possa ser considerado titular, seja como atividade transcendental, seja como consciência empírica (FOUCAULT, 2012, p. 220). Essa forma de compreensão proposta por Foucault (2012), diz respeito à incapacidade da ciência em conceber outras formas de conhecimentos que não pudessem seguir certas leis de construção e de afirmações, que tenham o mesmo sentido e se prendam a uma mesma sistematicidade.

A perspectiva arqueológica do saber, ao contrário, de acordo com esse autor, pode sutilmente atravessar a ciência, assim, ele, o saber, pode estar contido também em reflexões, narrativas institucionais, ficções e nas diversas práticas dos fazeres cotidianos, como das famílias de agricultores de Jambuaçu. Famílias compostas por pessoas que comumente podem ser reconhecidas como portadoras de um jeito próprio de ser, detentoras de uma cultura singular, reafirmada pela condição de ser habitante do interior.

Em geral, essa condição de ser do interior, localmente, é associada a uma ideia de subalternização, de excluído, por ser analfabeto da escrita e da leitura, não assinar o nome, e seu processo de construção de saberes decorrer da convivência direta com a natureza e recolhidos nas relações e memórias intergeracional (SILVA, 2006, p. 72).

São relações e memórias culturais decorrentes do acúmulo, recolhidas a partir da formação de um senso comum. Para Geertz (1997), o senso comum é um corpo organizado de pensamento deliberado, não é, portanto, uma coisa que qualquer um que vista roupas e não esteja louco, domine. O pressuposto é de que o senso comum não é resultante apenas de experiências culturais e sim de reflexões sobre as mesmas. Neste sentido, o saber passa a ser consequência destas reflexões, em que os argumentos se baseiam na vida como um todo, sendo o mundo a grande autoridade; ao contrário da ciência, que segue padrões metodológicos rigorosos. Não se trata de uma mera apreensão da realidade local, mas sim de uma capacidade que essas famílias rurais agrícolas criaram para lidar com os problemas do cotidiano, maneiras de fazer, captando as realidades básicas por meio de experiências coletivas ou individuais e construindo localmente saberes culturais.

O saber aqui anunciado é compreendido na perspectiva de Geertz (1997, p. 11), para quem as formas de saber são sempre e inevitavelmente locais, inseparáveis de seus instrumentos e de seus invólucros. Essa forma de saber é uma realidade, diz Geertz, que até se pode obscurecer, por meio de uma retórica ou ser embaçada, por meio de teorias, entretanto, não pode, simplesmente, desaparecer.

Trata-se de um contexto que não pode ser analisado dentro da perspectiva global de conhecimento. É preciso, antes de tudo, mostrar a lógica, as formas como ocorre, ir em busca de uma epistemologia, em que se situam tais saberes, que não cabe na perspectiva científica moderna. Não se trata de desmerecer o conhecimento científico, mas de buscar o reconhecimento de saberes de uma forma contra hegemônica, isto é, explorar a pluralidade interna da ciência e promover a interdependência entre saberes científico e outros saberes não científicos (SANTOS, 2010).

Nestes termos, as práticas agrícolas realizadas pelas famílias de Jambuaçu, continham/contêm formas de saberes construídos localmente, posto que, promovem a criação de uma variedade de procedimentos que direcionavam o trabalho com as culturas anualmente agricultadas nas roças e com as demais atividades complementares da reprodução local. Essa história, feita por intermédio do trabalho, levou essas pessoas à construção do território e da territorialidade, na perspectiva em que Albadejo e Veiga (2002, p. 1) colocam, como uma ordem local de apropriação social e simbólica do território, uma ordem em transformação constante, o território é o “cadinho” e, também, o palco onde se formam e reproduzem histórias e identidades de grupos sociais e indivíduos.

Seguindo o pensamento Raffestin (2009) isto quer dizer que essas pessoas secularmente projetaram neste espaço, que veio a se denominar Jambuaçu, um trabalho, ou seja, empregaram neste espaço energia e informação, adaptando as condições dadas as suas necessidades, o que resultou num processo educativo não escolarizado, que lhes possibilitou ações eficazes na orientação para o trabalho na roça, na mata e nas águas. Desse modo, havia uma territorialidade nas práticas agrícolas tradicionais que podem ser igualmente nomeadas de educativas, porque incorporaram uma variedade de saberes culturais e formas de aprendizagem, devidamente explicitados pelos agricultores familiares narradores da pesquisa, são eles: saber trabalhar na roça, saber trabalhar com a madeira, saber pescar e saber caçar.

2.1.1.1 Saber trabalhar na roça

Saber trabalhar na roça era imprescindível, porque era da roça que sobrevinha praticamente todos os itens de suprimentos das famílias, por isso, “*homens e mulheres tinham que saber da roça, cuidar do forno o dia inteiro*” (Saturnina Silva – Santa Maria do Traquateua, 2013). Como também “*tinha que saber cultivar tudo: fruta, mandioca, arroz, milho*” (José Corrêa – Santa Maria do Traquateua, 2013).

De acordo com o agricultor Cupertino Ribeiro (Santana do Baixo, 2013), era preciso saber ainda: “*se a ponta era eficiente pra fazer a roça e, também, saber fazer a escolha da variedade das manivas, bananas, das culturas que se ia colocar naquele solo*”. Essa necessidade de aprendizagem se dava porque, segundo o agricultor Pedro Cuimar (Xibé, 2013),

tudo vinha da roça, a gente comia tudo de lá, [...], pra completar, vendia a farinha, banana, tudo a gente vendia, jerimum daqui nós mandava pra Belém [...] e era muita, muita fruta, era farto. A gente ia pra roça, dizia “vamos cortar banana”, aí

era 20, 30 cachos de banana, aí trazia e vendia pro marreteiro. Quem podia, botava no barco, levava pra Belém e vendia.

Foto 10 – O trabalho familiar na roça: pai, filho e nora.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (03 /04/2013).

A sabedoria local buscava associar as práticas agrícolas aos fenômenos da natureza. Neste sentido, consideravam importantes, por exemplo, não perder o período das chuvas, “*porque no verão não ninguém plantava*” (Joana Cardoso – Xibé, 2013), de aprender sobre o comportamento da Lua, isto é, era preciso conhecer e saber as fases e suas influências sobre a superfície terrestre, visto que, para eles, o ciclo de plantio das culturas da roça recebia a influência ciclo lunar.

O arroz [...] a gente só plantava na época da Lua própria, era Lua cheia, nova, quarto crescente, [...], o arroz, o milho, a maniva, o feijão, a banana. Olha, a banana, a gente tem que procurar a Lua certa pra plantar, porque se não ela dá, mas não dá cacho como a gente espera, só dá miúdo, [...] toda planta tem que procurar a Lua certa pra plantar, não é plantado assim a toreira, até a própria maniva. A maniva, se a gente plantar fora da Lua, não dá coisa que preste, tem que saber a Lua certa pra plantar (Henrique Gomes – Trindade, 2013).

Portanto, os saberes relativos às práticas do trabalho na roça mostram-se enraizados no saber-fazer cotidiano dos(as) agricultores(as) de Jambuaçu. Demonstram a sua temporalidade e territorialidade no contexto geral do lugar, como sistema cultural organizado localmente por essas famílias. Mostra-se, nesse entremeio, que o cotidiano agrícola desses sujeitos, embora não indiferentes à ausência de políticas destinada à prática agrícola tradicional da Amazônia, reinventaram suas maneiras de fazer, e, por meio da oralidade, dos costumes, da ajuda mútua trataram de aperfeiçoar suas práticas. Demonstram a compreensão

desse processo, quando dizem não se pode plantar assim de qualquer jeito, ou é preciso saber das fases da Lua para que o cultivo dê “coisa que preste”.

Do mesmo modo, a disciplina é algo latente nas falas destes sujeitos, quando relatam que era preciso saber cuidar do forno o dia todo, não perder o tempo da chuva, ou saber cultivar tudo. Todos os elementos que compunham as práticas de trabalho no roçado – temporalidade, organização, disciplina e aperfeiçoamento – são frutos de uma inteligência histórica do agir cotidiano desses sujeitos (MARTINS, 2012).

2.1.1.2 As relações de trabalho no processo de fazer roça

Todas as tarefas referentes ao processo de fazer roça eram desenvolvidos ou dinamizados pelas famílias. O trabalho de “botar o roçado” exigia múltiplas tarefas, como brocar (roçar) e a derruba, uma das etapas mais trabalhosas em razão do grande porte das árvores e da rusticidade dos instrumentos de trabalho agrícola, que eram basicamente o terçado e o machado, o que exigia muitos dias de trabalho se fosse realizado somente pelos membros de uma só família. Sendo assim, a saída encontrada por essas famílias foi a organização social do trabalho em forma coletiva ou de mutirões.

No mutirão fazia os convidados pra brocar primeiramente, primeira etapa. Aí, posteriormente, vinha a derruba que era de machado, juntava aqueles diversos homens pra fazer essa prática da derruba. Após a derruba, passava uns dias pra murchar a vegetação e queimava, depois fazia a limpeza a cuivara. Fazia outro mutirão, pra limpar a plantação e, na plantação, também fazia outro mutirão – um dia pra um, outro dia pra o outro. Todo mundo ia, e, alguns, que não faziam pra si [a roça], mas ele ia espontaneamente, porque ele tinha a consciência que ele comia também, não ia a troco de dia (Cupertino Ribeiro – Santana do Baixo, 2013).

Dessa maneira, as tarefas relativas à prática agrícola nos roçados eram compartilhadas entre as famílias de uma vila e de suas cercanias. Essa orientação social do trabalho, em forma coletiva, é uma herança cultural dos ancestrais indígenas, que mantinham a realização de suas práticas agrícolas sempre orientadas para o trabalho coletivo (ANGELO-MENESES, 1994). Tratava-se de um aprendizado que sobreviveu ao tempo e, no contexto dessas famílias de pequenos agricultores, funcionava como um dos elementos chaves para a manutenção e dinamização de uma rede de relações de trabalho, na qual a noção de cooperação e voluntariedade eram os elementos dinamizadores. Segundo um dos agricultores:

era muito fácil na nossa época fazer a roça, era muito fácil porque todo mundo se entendia e compreendia [...]. A gente fazia o mutirão, era coisa muito bem

organizada, a gente se juntava pra fazer nossas roças, não demorava porque apareciam vinte, trinta homens pra trabalhar no dia, pra derrubar o roça. Hoje em dia, nós não conseguimos, porque não existe mais, acabou (Pedro Cuimar – Xibé, 2013).

A ampla noção da necessidade de cooperatividade e de voluntariedade transparece no depoimento do agricultor. Era, para ele, a consequência das boas relações e da compreensão que havia entre as famílias. Constituíam uma marca essencial da prática dos mutirões e que, por isso, era capaz de produzir um universo com sentido comum, por meio de uma certa harmonia das experiências e do esforço coletivo.

O ato de voluntariedade era uma prática assimilada historicamente entre os sujeitos de todas as comunidades. Constituíam-se um momento de partilha da prestação do trabalho e, ao mesmo tempo, um momento de prestação e de distribuição de produção e de consumo, ao que Mauss (1977) chama de “prenda”, oferecida generosamente. Neste caso a “prenda” era a prestação do trabalho voluntário, cuja compensação era sempre restituída noutra prestação ou dia de trabalho, conforme esclarece o narrador Henrique Gomes (Trindade, 2013).

A gente tinha que pagar as diárias do pessoal com trabalho, não tinha dinheiro; dinheiro era só pra comprar mantimentos pra servir no dia do mutirão. Todo mundo se ajudava, fazia aquele roçado grande até de um alqueire de roça no chão, mas era tudo na lei do mutirão, na troca de dia. A gente só arrumava o dinheiro pra comprar comida pra dar pro pessoal que tinha porco. Eu sempre criava muito, matava um capado ou uma bácura, aí fazia a comida pra dar pro pessoal, mas tinha que ter o salgado, que nem todos comem porco, tinha que ter a gurijuba, o pirarucu, o carnão que é o charque.

Essa maneira específica de dinamizar o trabalho localmente tinha uma estrutura organizacional interna muito bem planejada pelos agricultores, na qual podem ser identificados três momentos fundamentais para a eficiência de sua realização: a mobilização das famílias, a dinamização do evento mutirão e, a divisão das tarefas.

a) Mobilização. A tarefa da mobilização do mutirão era inicialmente atribuído do homem mais velho da irmandade, visto que era considerado pelas famílias como o grande sabedor dos comandos e, por isso, digno do respeito e liderança local.

Dentro da irmandade, quando eu me entendi, tinha o presidente que fazia os esquemas de preparar a área pra plantar, aí já escalava tal dia pra fulano... Aí, avisava o povo e iniciava a partir que tinha o primeiro, já tava tudo mobilizado, amanhã é pra fulano, depois é pra sicrano. Era linda a convivência nessa época (Cupertino Ribeiro – Santana do Baixo, 2013).

Com o passar do tempo, a tarefa de mobilização já não cabia unicamente ao presidente da irmandade. De tão enraizado que se tornara nas tradições locais, o mutirão tornou-se uma prática incorporada ao incremento do trabalho, por isso, comumente mobilizada pelos próprios agricultores, já que não dependia da atitude de um líder, qualquer agricultor poderia dar início ao processo anual de mobilização quando chegara a época. Assim, os agricultores relatam que:

saíam avisando nas casas tudinho, era tudo organizado [...], ficava tudo marcado [...] e era assim; quando era no dia, a gente já estava só esperando. [...] Não, não tinha nada escrito, era só avisado, e quando era do outro ele ia e avisava a gente e era assim; ninguém faltava, era difícil faltar uma pessoa, era compromisso que a gente tinha. [...] Não nos perdia porque já tinham os grupos, as famílias daquele setor. Cada grupo tomava conta de um pedaço, aí, quando chegava a época, ia na casa do outro e avisava, aí todo mundo já ficava sabendo que aquele dia era de tal, tal dia é meu [...] pra nenhum empatar o outro, cortava um mês todo, só não no sábado e no domingo (Pedro Cuimar – Xibé, 2013).

Assim, as relações de parentesco, compadrio ou simplesmente pelo fato de estar e pertencer à comunidade local eram motivações suficientes para que todos os sujeitos se sentissem na posição de prestadores para contribuir no trabalho de maneira fidedigna. Ao organizarem as etapas mais enfadonhas de fazer o roçado em forma coletiva, objetivavam garantir a segurança básica de suas existências. Desse modo, o mutirão poderia se constituir em um mecanismo de obrigação, ou seja, a obrigação das coisas que funcionavam como colocaria Mauss (1977) e o mutirão era uma coisa que funcionava, rendia lucro para as famílias e que, por isso, precisava, àquela época, ser um mecanismo por elas aprendido.

b) Dinâmica. Dada à grandiosidade do acontecimento que se constituía o mutirão, era necessário que a família dona do mutirão estivesse preparada para acolher, alimentar e deixar os participantes satisfeitos e entusiasmados para o duro trabalho de derrubar o dia inteiro, por isso, segundo o relato do agricultor Cupertino Ribeiro (Santana do Baixo, 2013),

a gente, de véspera, preparava o arroz pra fazer o mingau e o café na chegada. Aí, vinha compadre fulano de tal, sicrano, geralmente a gente já tinha ideia de quantos viriam na hora, a gente já estava arrumando lá a alimentação, o café da manhã, o mingau de arroz ou mingau de milho, depois, a gente se dirigia em direção a área que ia trabalhar, a mata. Aí, ía aquilo que se chamava de pelotão.

A realização do trabalho coletivo era como um ato festivo, ou seja, havia uma sociabilidade que permeava essa prática. Assim, durante os mutirões, outros saberes de outros campos da vida eram também exercitados como uma dimensão do trabalho cotidiano que indicava satisfação, empolgação e emoção coletiva. Uma coisa que era parte do imaginário

coletivo e que lhes dava sentido à vida, com prazer de viver e conviver com as pessoas e com a natureza (OLIVEIRA, 2008). É o sentido que o depoimento seguinte possui.

Depois que se alimentavam, saíam em cantoria [...] Era a fofoia que se chamava, uma delas era assim: “vamos embora companheiro conhecer longe caminho, não chorou pela alegria choro pelo teu carinho”. E saía aquela folia muito bonita, eram três: um tirava, outro tirava a segunda e o outro fazia o contralto. Eu sempre gostava de fazer o contralto. Eu sei que saía uma folia muito bonita (Henrique Gomes – Trindade, 2013).

Como se percebe, o trabalho para esses agricultores não se limitava a uma relação puramente mecanicista, mas incluía manifestações culturais que extrapolavam o fazer a tarefa agrícola do cotidiano do trabalho. Assim sendo, o trabalho era um conjunto de manifestações dessas famílias, face à natureza de atividades materiais e simbólicas que ele representava (CASTRO, 1999). É nesta perspectiva que compreendo as motivações para as tradicionais cantorias nos mutirões.

Assim como a gente ía cantando, a gente vinha do centro cantando até chegar na beira. Graças a Deus, vinha cantando porque não acontecia nada, pau não batia ninguém. Aí, as cozinheiras já se preparavam com café na mesa, aqueles que levavam a janta já estavam tirando pra levar as jantas pra quem levava a janta, porque era assim, né? Quando elas ouviam a cantiga do roçado que a gente vinha, a fofoia que chamava, elas diziam, já vêm os derrubadores, vamos embora logo preparar. Ajeitavam aquelas mesas grandes com café, chocolate, era tapioca, biju sica que nesse tempo era o que rolava mais por causa da agricultura. Aí o pessoal chegava encostava o machado, o litrão da cachaça, quando fazia a batida aí já tava lá a temperada que chamava, né? Quem não tomava forte, tomava temperada, era assim. Sempre o mandão do pelotão só bebia fraco, pra dar conta do recado no roçado (Henrique Gomes – Trindade, 2013).

O espírito de cooperação era assim permeado de uma obrigação voluntária, porém necessária, que marcava o trabalho agrícola dessas famílias. Ao mesmo tempo, era feito de alegrias, daí as cantorias das fofoias, a celebração com uma boa cachaça, fosse pura ou temperada, que traduzia a fartura e a certeza de suas reproduções diante da segurança que o trabalho coletivo representava para o cultivo da maior parte de seus alimentos.

c) Divisão das tarefas do mutirão. Na divisão de tarefas do trabalho em mutirão, os fatores habilidade e experiência dos mais velhos eram de fundamental importância para garantir a produtividade e a segurança dos agricultores. Dada à incorporação desta prática na realização anual dos roçados, -os agricultores relatam que:

normalmente cada um já sabia qual era a sua tarefa. Sempre as pessoas já conheciam o perfil de cada um, aí, lá na hora dizia: “olha, tu vais ser o servente, vai pegar água na moringa no igarapé” e, já definiam aquelas pessoas. A comida

era as mulheres que faziam. Chegava na hora, o servente ia buscar a comida pro local onde ia fazer a refeição, que era lá no trabalho. Ninguém saia pra ir em casa (Cupertino Ribeiro – Santana do Baixo, 2013).

No entanto, a tarefa da derruba era árdua, incluía riscos à integridade física dos trabalhadores, daí, era preciso sempre a liderança dos mais habilidosos e experientes “mandadores” ou “capelões”, como eram chamados os líderes instrutores do trabalho coletivo dos tempos passados em Jambuaçu. O depoimento seguinte demonstra a situação que esses agricultores vivenciavam.

Chegando lá, tinha um dentro daquele grupo que ia ordenar como começar o serviço e como era pra fazer as derrubas, tudo isso, tinha, chamava de capelão ou mandador do grupo ele ia ensinar, orientar: “olha, tu começa aqui, corta esse pau aqui, aí deixa aquele ali que vai ser a mãe da picada”, aí fazia tudo aquilo e dava tudo certo, era tudo bem organizado (Cupertino Ribeiro – Santana do Baixo, 2013).

A tarefa do capelão era de extrema responsabilidade, visto que cabia a ele orientar a direção em que as árvores deveriam vir ao chão, de forma orquestrada. Ou seja, uma árvore bem direcionada no momento de corte, contribuía para levar ao chão várias outras, formando o que eles denominam de “picada”, mas tudo sobre a orientação minuciosa do capelão.

O capelão aqui, o mandão do pelotão pra nós, era o velho Manoel João, o velho Joaquim dos Santos e o Vitor. O capelão ia só marcando os paus na direção que era pra derrubar pra não matar nenhum agricultor quando caísse. Era certinho. Caía a picada toda se não tivesse o mandão do pelotão. Não prestava o camarada ia cortar pra cá, pra acolá, e ia bater os outros (Henrique Gomes – Trindade, 2013).

A forma da derrubada das árvores, sob instruções de um orientador, é uma herança cultural do processo de colonização introduzida pelos colonos portugueses nas regiões da Amazônia (ANGELO-MENESES, 1994). Portanto, também se constitui em um aprendizado repassado secularmente por meio da tradição oral, na realização do trabalho de fazer a roça. Prática que se faz, agora, bastante diferente daquelas adotadas pelos ancestrais indígenas que não realizavam a derrubada das árvores maiores.

Dentro da divisão de tarefas no trabalho em mutirão, as mulheres exerciam um papel essencial, já que cabia a elas selecionar, preparar e distribuir a alimentação a ser servida durante o evento de trabalho. Da mesma maneira, cabia a mulher dona do mutirão, convidar ou mobilizar as mulheres para ajudarem nas tarefas referentes ao preparo dos alimentos, quando o mutirão era para derrubar. Por isso, os agricultores relatam que o papel da mulher tinha grande importância.

Era muito importante, porque no dia do mutirão ela organizava tudo na cozinha. No dia do mutirão ela arrumava outras mulheres. Começava a se organizar de antes. Matava galinha, pato, fazia o almoço, a merenda; as que moravam mais perto é que vinham. A roça era no centro, era longe, as mulheres tinham que levar na roça o almoço, quando era mais longe as mulheres iam preparar o almoço no retiro, perto de onde os homens trabalhavam e mesmo assim do retiro iam levar pro roçado (Pedro Cuimar – Xibé, 2013).

O mutirão era, portanto, uma relação de trabalho e de sociabilidade, no qual o universo feminino era tão importante quanto o masculino. A mulher tem seus próprios espaços e sua atividade é tão importante para a reprodução social da família quanto a do homem.

Nós íamos fazer as comidas no centro, mas antes, a gente já tinha preparado uma mandioca, ou um mingau de arroz, depois a gente ia pro centro, carregava tudo no aturá [...], não era em casa não, ia cozinhar no retiro, fazia porco guisado. De manhã, fazia assado pra eles merendarem; pirarucu, no almoço era guisado, porco guisado, arroz, macarrão, sopa de charque, ih! Era aquela alegria! Eles chegavam e almoçavam e ficavam tirando graça, sorrindo, [...] arroz novo, eu socava era muito [...] quando era mutirão, era aquele monte de arroz. Aí eu arrumava as pessoas pra me ajudar, as mulheres dos homens que vinham pro mutirão. Às vezes, dava vinte homens, era muita comida, era alegre. Quando eles almoçavam a gente ia embora pra beira preparar a janta (Joana Cardoso – Xibé, 2013).

Assim funcionava o universo da mulher de Jambuaçu, uma vez que cabia às mulheres decidirem sobre os tipos de alimentos que iriam ser cultivados e que, dentre outras funções, iria satisfazer o paladar e dar força para o trabalho dos homens do mutirão, além do ato da partilha com aqueles que tamanho esforço destinaram para contribuir com o trabalho de sua família. Os depoimentos seguintes fornecem indícios deste universo feminino no território do Jambuaçu, dos tempos passados.

Na hora de plantar a roça, nós, mulheres, é que decidíamos as verduras, as batatas, a mandiocaba, o maxixe, tudo, porque era preciso ter essas coisas pra gente se alimentar, [...] e, na época do mutirão, tinha que ter uma boa mandiocaba, um bom arroz pra servir no dia (Joana Cardoso – Xibé, 2013).

A gente enchia aquelas cuias de comida, era todo tipo de comida, aí dizíamos: “toma, dá pro fulano levar pras crianças dele, ele já jantou mas tem que levar pras crianças dele” e todo chefe de família levava aquela em quantidade de comida pra casa (Florência da Silva – Santa Maria do Traquateua, 2013).

Desta forma, o trabalho em mutirão era, tanto para o universo masculino quanto para o feminino, um motivo não somente de ganhos materiais em vista do adiantamento que proporcionava ao trabalho para o roçado, mas também um momento de ganhos psicológicos,

visto que ali também estreitavam os laços da amizade, da divisão dos alimentos, o que se repercutia numa realização de engrandecimento ético. Segundo Oliveira (2008), o sentido ético está fincado no estar fazendo-se com o outro, com a comunidade e, nela, relações humanas dão significado ao trabalho num sendo um processo permanente.

2.1.1.3. Saber trabalhar com a madeira

O saber trabalhar com a madeira pressupunha uma série de habilidades como, por exemplo, conhecer as árvores, isto é, saber identificar pelo nome era tarefa obrigatória para iniciar o trabalho, visto que, naquele tempo, havia uma classificação econômica das árvores que orientavam o valor de mercado e suas respectivas cotações de preço. Com base nessa classificação, as mais buscadas eram “*a maçaranduba, cupiúba, acapu, piquiá, eram essas madeiras, tinha que conhecer*” (José Corrêa – Santa Maria do Traquateua, 2013). Além disso, de acordo com a percepção local, para trabalhar com a madeira,

precisava ter muita prática, era tudo no braço, derrubava com machado, atorava com machado e lavrava. Hoje em dia, não existe mais ninguém lavra, eles derrubam e partem com a motosserra, mas nesse tempo, a gente derrubava, atorava tudo com o machado; alguns ainda tinham aquela serra ruladeira pra serrar de atravessado, mas quem não tinha, era tudo no machado mesmo [...]. O quadrado⁶ era grande, de 5m, 6m, 8m. Aquele tamanho dependia daquela quantidade de pessoas, porque a gente fazia o mutirão pra levantar. Pra colocar no vareiro⁷ tinha que ter aquele bocado de gente, mas naquele tempo, era tudo medido por polegada, então eram 20 polegadas, 24 polegadas, 30 polegadas aí já era maior, era um quadrado enorme. O piquiá que a gente tirava de 50 polegadas, já ia pra vala⁸ porque não dava conta de botar no vareiro. Pra facilitar serração, tinha muita ideia, já pensou colocar uma peça de piquiá de 50 ou 60 polegadas no vareiro, não vê uma televisão de 50 polegadas como é difícil carregar? Tudo isso era preciso pra tudo dar certo e não ter acidente (Pedro Cuimar – Xibé, 2013).

Como se lê no depoimento do agricultor, mais uma vez o trabalho coletivo era essencial também na prática do trabalho com a madeira, porque o trabalho exigia essa atitude de colaboração já que era complexo, arriscado e muito pesado, como bem ele diz, requeria não somente braços, mas ideias. A superação de tais condições tinha, no trabalho coletivo, mais uma vez o seu grande diferencial. Elas se perpetuavam graças a um conjunto de ações que, segundo Berger e Luckmann (2012), decorrem em razão de que as ações tornadas habituais têm o poder de conservar o seu caráter plenamente significativo para o indivíduo.

⁶ Diâmetro da tora da madeira.

⁷ Espécie de jirau que se fazia para acomodar o quadrado, isto é, a tora de madeira para serrar com a ruladeira (ver Foto 15).

⁸ A vala escavada no solo dentro da mata servia para facilitar a serração da madeira.

Esse significado preenchia a rotina destes agricultores e se constituía em um acervo geral de conhecimentos que os agricultores admitiam como certos para manipularem os grandes quadrados de madeira, portanto, poderiam estar sempre à mão para serem utilizados em projetos futuros.

Foto 11 – Agricultores demonstrando o trabalho de serrar madeira em tempos passados.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (14/07/2013).

Mas, trabalhar com a madeira requeria também dominar e saber preparar os instrumentos de trabalho, além de saber utilizá-los corretamente, conforme relatam os agricultores: *“tinha que saber amolar a serra, saber lavar e, pra saber lavar, tem ciência, tem que saber travar a serra, saber aprumar a serra”* (Pedro Cuimar – Xibé, 2013). Era preciso também aprender a identificar a Lua certa para evitar perdas ou prejuízos com a árvore escolhida, por isso, ao trabalhar com a madeira,

a gente reparava qual era o dia de Lua pra gente derrubar a árvore que nem todas são apropriadas pra derrubar no dia da Lua nova, Lua cheia, porque ela racha. Tinha que saber olhar o dia da Lua pra derrubar, a Lua boa. No quarto minguante ela tem pouca força; Lua nova e Lua cheia, era derrubar e rachar; nem todas, a maçaranduba era difícil rachar pelas luas. Olha, o freijó, o marupá, a quaruba era uma madeira muito frágil pra rachar assim pelas luas (Henrique Gomes – Trindade, 2013).

Esta compreensão de que era preciso derrubar árvore num período em que a Lua não causasse danos à madeira, demonstra o conhecimento empírico destes trabalhadores sobre os fenômenos da natureza. Trata-se de um saber que, segundo Geertz (1997), é resgatado da

experiência com base no senso comum, cujos argumentos são construídos historicamente no ato de viver no mundo, por meio de uma apreensão da realidade feita casualmente e que resulta numa sabedoria coloquial, isto é, com os “pés no chão”.

Um saber que se coloca para além de sua utilidade prática, pois demonstra capacidade de sistematização dos agricultores e sua aplicabilidade com fins de resguardar as espécies mais sensíveis aos fenômenos naturais, tal como a força gravitacional do satélite sobre a superfície terrestre. Tal conhecimento enunciava a existência de uma compreensão do comportamento do ambiente natural, sendo, portanto, um saber ambiental, entendido, segundo a perspectiva de Leff (2011, p. 145-150), como aquele que:

emerge do espaço de exclusão gerado no desenvolvimento das ciências, centradas em seus objetos de conhecimento, e que produz o desconhecimento de processos complexos que escapam à explicação das disciplinas. [...] O saber ambiental faz falar verdades silenciadas, os saberes subjugados, as vozes caladas e o real submetido ao poder da objetivização cientificista do mundo.

Neste aspecto, o saber que orientava o mecanismo de utilização da madeira nas comunidades de Jambuaçu indicam que essa prática garantia um certo manejo sustentável do recurso. Conforme Silva e Tavares (2006), isso é possível ainda que estas comunidades tradicionais estivessem/estejam marcadas pela precariedade social, econômica e política.

2.1.1.4 Saber pescar

Para ser um pescador proveitoso, era preciso ter algumas “ciências”, como dizem os narradores, isto quer dizer que eles precisavam se apropriar de várias habilidades, como, “*saber botar o caniço (anzol), maçaró, colocar cunambí*” (Olindo Costa – Santa Maria do Traquateua, 2013), ou ainda, “*saber pescar de fisga, caniço, carregar a lamparina no aracapá pra pescar de noite*” (José Corrêa – Santa Maria do Traquateua, 2013). Práticas que parecem rotineiras no cotidiano rural-ribeirinho, no entanto, exigem várias habilidades que são inerentes e necessárias à relação com as águas, para a realização do trabalho do pescar, dentre elas: saber preparar o maçaró, uma espécie de curral pequeno construído de fragmentos de açazeiro; e, saber conduzir a lamparina no aracapá, uma proteção para que a luz não apague.

São saberes que eram ensinados às crianças, “*o pai dizia: ‘vamos lá no igarapé, pegar uns peixinhos pra merenda de amanhã’; aí, ía, chegava lá, ficava alumando enquanto o pai ía fisgando e conseguindo a boia do dia seguinte*” (José Corrêa – Santa Maria do

Traquateua, 2013). A narrativa indica que pescar significava também ficar atento à época da piracema e estar engajado no grupo de pescadores, que se organizavam todos os anos para aproveitar melhor a fartura da época de março, pois neste período a pesca era costumeiramente realizada em grupo, um grande evento pesqueiro, pode-se dizer.

Pescar era coisa organizada. Tinha uma pessoa que ficava ali corrigindo numa canoa pra cima e pra baixo e o resto ficava tudo parado bem silencioso, na noite da piracema, pra ninguém invadir. Só ia entrar pra matar, pegar o peixe, quando ele, o que tava vigiando/corrigindo, desse a ordem, aí, quando ele dizia: “está na hora!”, todo mundo ía, matava peixe, e sobrava peixe, a gente procurava pegar só os graúdos (Pedro Cuimar – Xibé, 2013).

Conforme se pode perceber no depoimento acima, a prática da pesca sustentava-se num conjunto de saberes e fazeres que se articulavam no contexto de um processo organizativo, para evitar os riscos e a predação. Evidencia uma sequência lógica que os pescadores precisavam dominar, ter “ciências”. E, mais uma vez, revela a habitual forma de se trabalhar coletivamente e uma sabedoria ambiental decorrente do conhecimento empírico do comportamento dos peixes naquela época do ano.

2.1.1.5 Saber caçar

Tal como a prática de pescar, saber caçar exigia várias habilidades do caçador, ou seja, alguns saberes eram necessários, principalmente, “*saber atirar, conhecer o mato e os caminhos da mata, aí trazia um catitu, uma preguiça*” (José Corrêa – Santa Maria do Traquateua, 2013). Conhecer a mata significava saber se comportar dentro dela, ter a plena concepção de que este era um território compartilhado com seres sobrenaturais. Esse era um saber fundamental para quem ia caçar, nos tempos passados em Jambuaçu, porque o processo do saber requeria que o caçador aprendesse a rezar, tivesse concentração e atenção, a isso tudo eles denominam de ato de ter “ciência”.

Tinha que aprender fazer uma oração. Me ensinaram, para andar no mato, tem que ter a maior atenção, a mata ela tem ciência. A gente quando entra na mata, a gente sente outro clima, e a mata era muita, não tinha derruba, não tinha muito caminho, era pouco, tinha no máximo dois a três caminhos numa área imensa, aqui era o do Sapucaia, do Ubá e do Alto Jambuaçu. Então, tinha que aprender muito bem, se não, ía pro mato e não voltava (Pedro Cuimar – Xibé, 2013).

Os pais ou os mais velhos tinham papel fundamental no repasse do conhecimento necessário ao desenvolvimento das práticas cotidianas, fosse por meio da oralidade, fosse pelo

aprender fazendo. Assim, ensinar e aprender os caminhos da mata e se relacionar com os espíritos, isto é, com o ambiente sobrenatural da floresta, representado pela figura constante da Curupira, significava aprender saber como distraí-la com o tabaco ou com a construção de um artefato de cipó. Trata-se, de acordo com o saber local, de uma estratégia de caçador, pois caso ele não aprendesse, não conseguiria encontrar o caminho de voltar para casa.

Uma coisa que existia era acreditar no fumo pra se proteger dos espíritos da mata, da Curupira, a mãe da mata, respeitavam muito o tabaco, era defesa. A Curupira malinava, podia perder o rumo pra voltar pra casa, usava o fumo ou uma rodinha de cipó, enrolava bem e escondia bem a ponta, cortava uma vara e deixa na ponta da vara lá, também fazia mais uma oração que eu não me lembro agora. Enquanto ela ficava entretida pra achar a ponta do cipó, eles conseguiam encontrar o caminho. A mata era respeitada (Pedro Cuimar – Xibé, 2013).

2.1.1.6 A transmissão dos saberes

Segundo Brandão (2002), sempre existiu, em quase toda história social da humanidade, uma prática pedagógica imersa em outras práticas sociais anteriores, na prática do trabalho, por exemplo. Nesse sentido, a transmissão dos saberes que perfazia as práticas agrícolas das famílias de Jambuaçu, pode ser entendida como um constante movimento pedagógico não escolarizado.

Quando eu chegava na roça ensinava, meus filhos é assim: “o tamanho do pau da maniva, o espaço pra plantar, a plantação do arroz com máquina, o milho quantos bagos”. Ensinei. E, assim por diante, era na prática e na fala (Joana Cardoso – Xibé, 2013).

Assim era com o negócio da serração, desde molequezinho aí ele ía vendo como era com o pai, derrubava o pau, traçava, aí lavrava, suspendia a madeira e serrava de serrote (José Corrêa – Santa Maria do Traquateua, 2013).

O saber passava com negócio de conversa, por exemplo, como é que tu plantas cana? Eu planto assim, mais o melhor é assim; a mesma coisa era o milho, o arroz, maniva, cada uma pessoa tem uma meta de trabalhar (Estandislau Melo, Nossa Senhora das Graças, 2013).

Diferente da escola onde, na maioria das vezes, a transmissão ou troca de saberes ocorre somente no ambiente da sala de aula, na agricultura familiar, no mundo rural-ribeirinho, o repasse do saber ocorre no cotidiano, em diferentes ambientes e por diversas formas. Os narradores dessa pesquisa consideraram que os espaços de (com)vivência no trabalho, eram, quase sempre, também espaços de ensino e aprendizagem. Prática que se iniciava muito cedo, logo nos primeiros anos de vida das crianças, conforme indica o

depoimento a seguir: “*desde criança ensinei meus filhos a lavoura, negócio de roça, plantar, colher, fazer farinha, o que eles sabem*” (Joana Cardoso; Xibé, 2013).

Essa inserção da criança desde cedo no mundo do trabalho contribuía para que adquirisse os conhecimentos necessários para a realização da prática agrícola na roça e iniciasse sua formação para uma possível ofício de agricultor ou agricultora familiar, pois, o ensinamento “*era só na prática, quando não era o pai da gente, era uma pessoa mais velha que ia fazer a gente ía pra lá e ensinava [...] prática como que eu aprendi que era usar as ferramentas pra serrar madeira, fazer tábua, pernamanca, frechau. Então eu aprendi*” (Cupertino Ribeiro – Santana do Baixo, 2013).

Com a transmissão dos saberes inscritos nessas práticas de trabalho particulares, dava-se, igualmente, o repasse de experiências sociais ou da sabedoria comum da coletividade local. Desta forma, as práticas e as normas se reproduziam ao longo de gerações, na atmosfera lentamente diversificada dos costumes mediante a transmissão oral dos saberes, com repertórios de anedotas e narrativas exemplares (THOMPSON, 1998).

Trata-se de uma contínua e processual forma de aprendizagem centralizada na vida cotidiana, onde, segundo Heller (2008), o homem participa com todos os seus aspectos de sua individualidade, de sua personalidade, nela colocando em funcionamentos todos os seus sentidos, capacidades intelectuais, habilidades manipulativas, ideias, paixões e ideologias, e crenças.

Ao contrário da educação escolarizada, os saberes que esses sujeitos elaboravam não separavam o sujeito do objeto, a natureza da cultura, os homens das mulheres, os seres humanos das outras criaturas; são vistas, respeitadas e incorporadas como um *continuum*, porque todos são compreendidos como filhos de Deus (SILVA, 2006). As práticas educativas provenientes deste complexo ambiente cultural eram assim cuidadosamente trabalhadas, como se pode verificar na seguinte narrativa:

desde criança a gente já sabia, aprendia, com pai, mãe ou qualquer outro com quem a gente convivia. Eles diziam como era pra fazer, sempre prestar atenção, o rumo que entra do caminho, da onde o sol sai e senta, ensinava no caminho, parava e virava de frente pra nós, aí começava a pegar o conhecimento (Pedro Cuimar – Xibé, 2013).

Desta forma, o ato de ensinar e aprender para essas famílias funcionava como uma economia do lugar já que contribuía para manter a sobrevivência material e simbólica do que constituía essencialmente o patrimônio do lugar, como colocaria Certau (2012), além do que,

ajudava o desenvolvimento individual e coletivo dos sujeitos e das relações com os espaços vividos.

Na perspectiva de Brandão (2002), isto tudo significava a aprendizagem que permeava o teor destas relações que equilibravam a economia do lugar; não apenas complementava as frações de um saber humano já impresso geneticamente em cada um dos indivíduos, mas, ao contrário, representa quase tudo que um indivíduo humano precisa saber para vir a exercer a sua verdadeira condição humana em sua vida cotidiana.

2.1.1.7A religiosidade no cotidiano das famílias

Desde sempre, as práticas religiosas fazem parte da realidade rural-ribeirinha, em Jambuaçu não é diferente, ali, as celebrações religiosas das famílias nos tempos passados eram predominantemente católicas. Essa constatação pode ser verificada na própria estruturação física das diversas povoações de Jambuaçu, em cujas espacialidades há sempre a presença de uma igreja católica localizada centralmente, em torno da qual estão dispostas as moradias, a exemplo, a vila de Santana do Baixo (ver Foto 12). Ela também se expressa pelo nome das comunidades ou dos santos padroeiros.

Foto 12 – Vila de Santana do Baixo.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (04/02/2013).

Esse templo representa, simbolicamente, a forte herança de uma prática cultural originada pela presença dos missionários portugueses na Amazônia paraense, que resultou na propagação do catolicismo enquanto matriz religiosa. Daí o catolicismo se instaurou,

enquanto religião influenciadora e orientadora de práticas e celebrações que configuram a construção de saberes imaginários que regem as práticas culturais das famílias rurais-ribeirinhas da Amazônia paraense.

A predominância da matriz católica não exclui a presença de outras expressões cristãs, africanas e indígenas, estas últimas, ainda muito vivas no universo das crenças de homens e mulheres nativos(as) da Amazônia paraense. Em Jambuaçu, esta expressão da cultura popular está associada ao Catolicismo negro associado às crenças que se opõe aos santos católicos, como o Curupira, o Boto e a Matinta Perera, que, no entanto, fazem parte do mesmo panteão religioso (PEREIRA, 2008, p. 18).

Esse universo composto pelos seres sobrenaturais faz parte das manifestações culturais construídas historicamente pelas famílias de Jambuaçu, que reconhecem a territorialidade da Matinta, do Boto e do Curupira como parte de suas táticas de coexistência seja na mata ou no igarapé. Considerando a presença desse universo simbólico no cotidiano local, havia a necessidade das famílias adotarem práticas educativas aplicadas ao ensinamento das crianças em relação a esse universo, como uma maneira de orientá-las para que elas soubessem conviver e, portanto, respeitar as territorialidades destes seres. Por isso, se fazia necessário, ensinar desde cedo a criança a:

saber pedir proteção quando precisasse, saber entreter a Curupira também quando ela malinasse. Pra isso, fazia uma rodinha de cipó quando se perdesse na mata escondia muito bem a ponta, afincava na ponta de uma vara, assim, a curupira ficava pelejando pra encontrar a ponta e dava tempo de encontrar o caminho pra voltar pra casa. Hoje, ninguém faz mais isso (Pedro Cuimar – Xibé, 2013).

Com igual sentido, o respeito à Matinta era/é uma prática de ensinamento dada às crianças, visto que esta/estava a cumprir o seu fado, um direito ou uma condição que, segundo Fares (2007), é adquirida junto ao mundo exterior e é produzida pelas artes mágicas ou são castigos do mundo divino, contudo, há casos em que a ação é inata e está na origem dos seres. Assim sendo, ao escutar os “fit, fit” da Matinta, cabe a quem escuta “*ficar quieto na sua rede, ou, se ela insistir toda noite, é só oferecer tabaco; uma vez, o meu compadre Ademar ofereceu laranja e ela foi buscar*” (Joana Cardoso – Xibé, 2013).

Trata-se de saberes que guiam esse universo mágico e simbólico, inscrito nas crenças de manifestações do Curupira e da Matinta em Jambuaçu. Faz parte de um aprendizado que sustenta essa prática voltada à compreensão e reconhecimento dessa territorialidade, denominada de “imaginário” pelos pesquisadores. Contudo, o imaginário é uma construção humana tão objetiva quanto qualquer outra palpável, por tratar-se de uma construção cultural

por manifestações materiais e imateriais, por leituras objetivas e subjetivas do mundo (FARES, 2013, p. 3). Para Fares (2007), é visível o sincretismo dos mitos que deram origem a entidades como a Matinta e o Curupira.

Como bem escreveu Certau (2012), o equívoco rachara no interior dos processos socioculturais impostos pela ação colonizadora, já que os colonizados não poderiam subverter a ordem imposta, eles redefiniram a aculturação, tornando-a compatível com suas formas de existências, crenças e sistemas culturais; ou seja, tanto a Matinta quanto o Curupira são resultantes de uma redefinição originada a partir do entrecruzamento cultural do europeu com o indígena. Desta forma, tanto um quanto o outro expressam a complexidade inerente ao contexto de vida das famílias rurais amazônicas, como as de Jambuaçu, assim, compõem o universo onde se originam uma série de saberes e práticas de convívio construídas ao longo de gerações.

2. 1.1.8 As celebrações religiosas das famílias

As práticas relacionadas às celebrações ou momentos festivos em Jambuaçu, estavam voltadas principalmente para as festas dos(as) Santos(as) Padroeiros(as)⁹. Nossa Senhora Sant'Anna e a Santíssima Trindade aparecem nas falas dos narradores da pesquisa como as celebrações que reuniam uma quantidade maior de pessoas, e mostravam-se, assim, como as mais grandiosas. As práticas relacionadas às festas de Santo perfaziam o ápice das celebrações entre as famílias de Jambuaçu, pois possibilitavam, em um só período, que essas famílias camponesas externalizassem a sua fé e respeito coletivo aos Santos e experimentassem momentos de sociabilidade e de lazer, cuja expressão maior era o tradicional baile que fechava o ciclo de festejos.

Quando chegava data da comunidade do seu Santo, todas as comunidades iam do Alto ao Baixo Jambuaçu; se fosse no Médio, também todos iam pra lá, se fosse no Alto, também todos iam pra lá comemorar, fazer comunhão com os irmãos que estavam festejando e aperfeiçoando a sua fé, obedecendo a Deus (Cupertino Ribeiro – Santana do Baixo, 2013).

As famílias e as pessoas expressavam sua fé de várias maneiras, fosse por meio da realização de novenas, do cumprimento de promessas, do acompanhamento das procissões, da preparação do mastro do Santo ou da Santa, e, principalmente, pelas rezas das ladainhas. As

⁹ Destaco que estou levando em consideração o contexto das comunidades eleitas como lócus de estudo: Santana do Baixo, Santana do Alto, Nossa Senhora das Graças do Traquateua, Santa Maria do Traquateua, Trindade, Castanhandeua, Bacuriteua e Xibé.

rezas de ladainhas em Latim eram a forma mais célebre de manifestação da fé católica entre as famílias de Jambuaçu. Isto é plenamente constatável quando os(as) narradores(as) se referem a este ato religioso como gesto mais memorável da tradição, portanto, não poderia haver qualquer celebração católica sem que se cantasse a reza da ladainha.

As práticas religiosas eram assim, tinham os santos que chamavam protetor da família ou daquela irmandade, aí, tinha os rezadores de ladainha que era uma equipe que celebrava lá na frente que capitulava a ladainha, iam dando a coordenância lá da reza e o público ficava lá respondendo aquelas rezas aquelas orações, era assim. Tinha os dias do santo, comemorava os dias do santo, aí faziam as ladainhas, depois as fogueiras, mingau pra comemorar o dia de São Pedro, São João, São Marçal. Aí tinha os padroeiros das comunidades, estava no dia daquele, tinha aquela festa, aquele preparo pra comemorar aquela data, também fazia ladainha (Cupertino Ribeiro – Santana do Alto, 2013).

O depoimento deixa claro o quanto o ato de se rezar a ladainha estava presente em todos os momentos das celebrações católicas das comunidades. Quando os narradores se reportam ao período de novenas aos santos, eles ressaltam que esta era sempre feita pela reza cantada, ou seja, da ladainha. Desse modo, era costume das comunidades ou das famílias “chamar os rezadores, sempre quando uma promessa era atendida, ou ainda, no sétimo dia de um morto; e assim era” (Henrique Gomes – Trindade, 2013).

A ladainha era rezada em grupo. De noite, rezava de frente para as imagens, [...] eu rezava a ladainha, foi Deus quem me ensinou, pra rezar num velório, numa promessa, numa festa de Santo, tinha que ter Santo; no velório, o Santo tem que ser o Cristo. Uma vez, fui rezar num velório cheguei lá e cadê o Santo Cristo? Eu disse: “vai procurar, tem que arrumar” (Olindo Costa – Santa Maria do Traquateua, 2013).

A complexidade da letra em Latim, além da grande extensão dos versos, contribuía para que poucos aprendessem a reza. Os poucos capitulantes que existiam nas comunidades estavam sempre cheios de convite, que iam até as outras localidades além do Jambuaçu: “nós ía rezar aí pro Ubá, pro Curuparé, vinha chamado de lá aí a gente se juntava e ía” (Henrique Gomes – Trindade, 2013). Tratava-se de um saber que exigia grande domínio vocal, e era uma herança cultural da colonização católica nas regiões rurais-ribeirinhas da Amazônia que poucos detentores tinham aprendido na prática.

Na reza tinha o capitulante, aqui nesse pedaço, era o compadre Felipe, irmão da minha mulher. O capitulante é quem puxa, puxava, aí tem a primeira, a segunda e a terceira voz. Eu fazia a segunda voz, tinha o Teco que fazia a terceira e tinha o baixo, o grosso; era tudo inversado, bacana, bonito. Quem dominava, quem puxava, era o compadre Felipe, eu só ía se ele puxasse, se não, eu não dava conta sozinho. Eu ainda atentei ele pra me ensinar, ele vinha pra cá pra casa, aí a gente ía, depois,

dava aquela preguiça nele e ele dizia “ombora deixar pra amanhã?” (Henrique Gomes – Trindade, 2013).

A prática da reza da ladainha, como se vê, requer algumas habilidades de domínio de canto, de voz, da letra, do Latim. Era um *“momento de concentração e respeito, todos ficavam ali concentrados, fosse criança, adulto”* (José Corrêa – Santa Maria do Traquateua, 2013). No período das tradicionais festas dos santos *“eram quinze dias de ladainha direto rezando, eram quinze noites rezando direto, aí tinha a festa no final”* (Henrique Gomes – Trindade, 2013). No entanto, a reza parece não ter sido uma prática repassada aos membros mais jovens das comunidades, pois,

os capitulantes foram morrendo, que era o finado Pascoal e o Felipe que era irmão da minha mulher; meu padrinho Henrique Batista, que até hoje está vivo; rezava também o finado Felipe Souza, também já morreu; esses eram os capitulantes da ladainha. Aí, depois que o Felipe morreu, acabaram as ladainhas. Eu ainda tentei levar só eu, mas não encaixou. Faz uns doze anos quando o compadre Felipe veio rezar e não deu mais conta (Henrique Gomes – Trindade, 2013).

Como se vê no depoimento do agricultor Henrique Gomes, a reza da ladainha é uma prática cultural em fase de extinção nas comunidades de Jambuaçu. Na comunidade de Santa Maria do Traquateua, ainda há um capitulante vivo, o senhor Olinto Costa, atualmente com 79 anos, porém, já não pratica mais a reza há cerca de dez anos. *“Agora nas novenas o canto é tudo escrito no papel; a ladainha acabou”* (José Corrêa – Santa Maria do Traquateua, 2013), contudo, ela marcou um período que atualmente se apresenta muito forte apenas na memória local, já que se tratava de uma ação coletiva realizada na alegria ou na tristeza, como no culto aos mortos, por exemplo.

Eram oito dias direto lá pra rezar aquela ladainha, pra gente poder abandonar aquela família. A gente ía trabalhar, quando era de tarde, a gente dizia: “vamos embora pra lá, jogar baralho, jogar dominó, pra animar?”. Era animado, era café, ninguém dormia, alguns iam dormir, mas outros ficavam jogando a noite inteira (Henrique Gomes – Trindade, 2013).

Desta maneira, a reza da ladainha contribuía para reunir as famílias. Fosse durante os festejos ou nos momentos de solidariedade, ela fazia parte do que talvez se possa chamar de “contrato simbólico”, cujo aspecto mais profundo era o caráter voluntário de participação entre as famílias. Segundo Oliveira (2008), existe, em se tratando do catolicismo rural, uma função que extrapola os seus objetivos espirituais, que é a função social do catolicismo. Em Jambuaçu, as celebrações religiosas davam conta desse pressuposto, visto que o rito católico

popular rural se estendia desde os atos de prestação solidária até um grandioso momento em que as famílias podiam externalizar de forma coletiva, não só sua fé, mas também sua alegria; como uma grande forma de lazer, elas compunham a estrutura da sociabilidade local.

No final, eram três noites de festa. Aqui, no tempo que a finada minha avó comandava, dava muita gente e ela dava comida pra todo mundo, todo mundo. Era mesa cheia, era comida, era café, era farto de tudo. Ela tirava muita tapioca, biju sica, ela arrumava outras mulheres pra ajudar. Quando chegava de madrugada, ela chamava as mulheres pra esquentar tudo os bijus sica, aí, umas já iam passando a manteiga no biju sica, as outras já iam controlando as vasilhas com chocolate ou café mesmo, aí chamava toda a galera que estava no barracão pra se alimentar. Hoje em dia, não tem o alimento, só é bebida e ainda brigam. Tem vez que a festa nem amanhece, de madrugada começam a brigar, aí termina a festa e o pessoal vai embora (Henrique Gomes – Trindade, 2013).

Conforme Rodrigues (2008), os festejos envolvem os sujeitos em redes de relações de parentesco, amizade e vizinhança que lhes possibilita construir a si mesmos como habitantes do lugar, como também, que reproduzam suas práticas cotidianas e garantam, através dessas práticas, a apropriação do lugar. E, acrescento que, através dos acontecimentos relacionados aos festejos, eles também consolidam seus caracteres identitários dando uma feição própria ao conjunto das famílias e as comunidades de Jambuaçu.

Em seus rituais e celebrações, as práticas religiosas eram capazes de mobilizar as famílias desde os preparativos para o período festivo, pois se tratava de um acontecimento cultural grandioso que requeria dedicação prévia, como fazer a farinha, levar para Belém, vendê-la para a aquisição dos tecidos para a confecção dos vestuários e, mesmo, para pagar as costureiras. Essas práticas também possibilitavam a convivência entre as famílias, já que eram três dias de intensas comemorações, em que deixavam os duros trabalhos nos roçados e iam congratular com os demais irmãos. Para aquelas famílias, eram momentos memoráveis.

Ah! Era muito bonito, era todo mundo católico. Era festa muito falada da Trindade, da Santana do Alto e do Baixo, era de ano a ano. Chegava a época, diziam: “ah! vamos fazer farinha, pra comprar roupa nova?”, aí, faziam farinha. Nesse tempo, todo mundo trabalhava com mandioca, iam pra Belém nos barquinhos cheio de farinha, vendiam e compravam os panos. Nesse tempo, tinha as costureiras das roupas, dos vestidos, elas trabalhavam direto, ficavam semanas fazendo roupa pra ir à festa. Quando chegava a véspera, todo mundo descia, ia pra Santana, chegava lá, fazia as barraquinhas, pra passar três dias. Todo mundo largava sua casa, ninguém ia mexer; assim como a gente deixava, quando chegava encontrava, não tinha nada roubado, nada mexido, não levavam as criações (Joana Cardoso – Xibé, 2013).

Para Oliveira (2008 apud QUEIROZ, 1973) há uma profunda complementariedade entre a estrutura do campesinato brasileiro e o catolicismo rural, oriunda da organização

social das populações rurais sustentada por muitas crenças e instituições católicas, como o compadrio, o mutirão, as novenas e as festas religiosas com fins inclusive econômicos, além dos ensinamentos e valores que mantêm a coesão desse grupo social.

A festa de Santo, até anos 1980, era muito movimentada, tinha o leilão de pato, galinha, bacaba, abóbora, peru; naqueles paneiros era tudo organizado, eram os donativos, tinha a mesa dos presidentes da irmandade e ficava tudo na mesa. Corria muito dinheiro, era muito animado, colocavam os donativos tudinho (Maria Pureza – Santana do Alto, 2013).

Como demonstra o depoimento, as celebrações assumiam em Jambuaçu funções múltiplas, como a econômica, mas também perpassavam pela dimensão educativa, de processos de aprendizagens que diferem daqueles associados ao aprender nas epistemologias convencionais, posto que, conforme concebe Albuquerque (2011), o aprendizado pode vir de outras fontes e não apenas dos ambientes formais. Neste caso, no contexto das práticas religiosas, a educação é tal como a religião, um território de trocas de bens, de serviços e de significados entre as pessoas (BRANDÃO, 2002).

Nesse processo de celebração, dois momentos eram significativos da representação das práticas agrícolas das famílias – os donativos para o tradicional leilão e a preparação do mastro. Os donativos eram as oferendas aos Santos, uma contribuição econômica que os agricultores ofereciam à irmandade para ser arrematada nos leilões durante a última noite de festejos, durante o baile, ou, para constituírem o pau do mastro.

No pau do mastro tudo tinha, era banana, mamão, ananã, pupunha, aí enfeitava com flores e subia, era aquela animação. No domingo, depois da festa de encerramento, era aquela alegria, as pessoas ficavam esperando pra derrubar lá pelas oito. Cada um dava uma machadada até ele cair, aí, quando caía todo mundo pegava uma fruta, outro corria atrás do outro pra pegar, era assim. Hoje a gente já não tem mais nem fruta pra botar no mastro. Do mesmo jeito eram os leilões, era aquela emoção, “quem dá mais pelo cacho da pupunha?”, eram os donos dos comércios que mais tiravam as coisas do leilão (Maria Pureza – Santana do Alto, 2013).

Os momentos que marcavam as celebrações destas famílias estavam vinculados aos seus fazeres do cotidiano, às suas práticas agrícolas, conforme os depoimentos. Os produtos do trabalho tradicional compunham as etapas do festejo, fosse para a composição do mastro ou no momento dos leilões.

Era paneiro de planta, era catinga de mulata, fazia uns paneirinho de bacuri-pari, aí empalhavam os paneirinhos, lindo aqueles bacuri-pari no leilão, e era bolo, [...].

panama, mais era linda as plantinhas no paneirinho encanteirada, era muito alegre, muito bonito (Joana Cardoso – Xibé, 2013).

Nesse contexto, o catolicismo rural exercia para as famílias de Jambuaçu um papel fundamental na construção das práticas sociais que regiam o convívio entre as famílias, conformando um mapa dos seus saberes imaginários que, segundo Oliveira (2008), essas populações fazem de suas práticas cotidianas. Essas práticas católicas consubstanciavam, orientavam/orientam valores como o respeito e a solidariedade praticada entre as famílias de cada povoação e de suas adjacências, porém, atualmente “*já não se convive mais isso, apesar de ter as comunidades com seus santos protetores, não se vivencia mais isso; dentro da própria comunidade nem todos participam*” (Cupertino Ribeiro – Santana do Baixo, 2013).

Albuquerque (2011), ao estudar o processo educativo originário do consumo da ayahuasca, constatou que essa prática se constitui em uma agência educativa, com uma proposta pedagógica própria. O catolicismo rural praticado em Jambuaçu também tinha esse significado pedagógico, visto que, neste contexto, a memória e a sabedoria dos mais antigos funcionavam como balizadores das práticas sociais das famílias, portanto, constituíam um processo educativo. O fator educativo das relações cotidianas se refletia nos atos de solidariedade e respeito, quando da ocasião da doença de um vizinho ou da morte, quando todos deixavam seus afazeres e iam prestar apoio pessoal à família em sofrimento. “*Quando morria uma pessoa nós íamos tudo pra lá, era aquela porção; aí, nós ficávamos lá, era mingau de arroz mandiocaba, pilava arroz no pilão, era um mingaução pra nós todos bebermos. Rezava toda noite, eram sete dias direto, dizendo aquela ladainha*” (Saturnina Silva – Santa Maria, 2013).

Pode-se dizer que havia uma razão para que todas estas ações fossem tomadas como necessárias nas relações socioculturais que até aqui procurei demonstrar. Na busca desta compreensão, reporto-me ao pensamento de Mauss (1977), pois ali, entre aquelas famílias, havia uma obrigação das coisas que funcionavam; os ritos voltados à religiosidade, cujas construções culturais extrapolavam essa esfera religiosa, eram ações que tinham efeitos concretos para essas famílias de camponeses, ou seja, elas tinham uma funcionalidade eficiente, por isso as recriavam. Tal eficiência residia na extensão social, no prestar amparo e cuidado para com os das outras famílias, por isso, parecia uma obrigação. A narrativa seguinte evidencia esta obrigação.

Antes, quando uma pessoa morria, a pessoa ía lá, tinha aquele respeito, a pessoa ficava lá a noite toda; ali parecia uma obrigação da pessoa ficar. Aí, tinha os oito dias, só depois dos oito dias que acabava. Já deixava a rede lá. Agora mudou, às

vezes, a pessoa morre, nem vai lá. Os antigos vão indo e os novos não querem saber
(José Maria Ribeiro – Santana do Alto, 2013).

Ainda segundo as perspectivas de Mauss (1977), pode-se afirmar que ali, entre aquelas famílias, havia um enorme conjunto de fatos, eles próprios se fazendo muito complexos. Tal complexidade era em decorrência de que tudo naquelas práticas socioculturais se misturava, havia assim um fenômeno social total, funcionava como a obrigação de se oferecer para, no futuro, converter em vantagem própria, em que a “prenda” maior de seus atos era a generosidade. Afinal, amar é uma prática que se pode aprender e esse exercício estava inscrito naquelas relações que iam desde o trabalho coletivo à sociabilidade festiva dos santos.

2.2 Mudanças nas práticas socioculturais em Jambuaçu

2.2.1 As primeiras mudanças

Como procurei mostrar até aqui, as práticas culturais em Jambuaçu, fossem elas da esfera do trabalho, da religiosidade e da sociabilidade, eram dinamizadas de acordo com os saberes construídos culturalmente pelos habitantes nativos que se desenvolveram e formaram ali diversas comunidades. Contudo, há de se referendar que as políticas de intervenção econômica e social para a região amazônica, a partir da Ditadura Militar, especialmente pela construção de uma ampla infraestrutura rodoviária, iniciaram fortes mudanças no contexto regional que se refletiram no território do Jambuaçu.

Para a região onde se localiza Jambuaçu, a construção da Rodovia PA-252 ou Acará-Moju, a partir do ano de 1968, pode ser compreendida como um eixo que permitiu mudanças nas práticas agrícolas das famílias que sempre viveram no local, visto que ela se constituiu na primeira ligação via terrestre da região de Jambuaçu com as cidades de Moju e Acará. Desse modo, essa Rodovia fez surgir outra possibilidade de entrada e saída de várias localidades de Jambuaçu além da via fluvial, até então a única forma que as famílias desse território tinham de se locomoverem, tanto para a sede municipal, como para a capital do Estado.

O eixo rodoviário possibilitou a entrada de vários imigrantes em Jambuaçu provenientes de outros municípios e Estados. Dessa maneira, lá chegaram: japoneses; depois fazendeiros de São Paulo e da Bahia; os nordestinos, principalmente cearenses e maranhenses; e, os grandes projetos monocultores (como a empresa Sococo) que, mesmo não estando situados em Jambuaçu, exerceram/exercem influência em várias comunidades locais.

Contemporaneamente à chegada da Sococo tem-se a da empresa Reasa, que implementou um projeto de monocultivo de dendê na localidade, nos finais da década de 1970.

a) Os japoneses. Fundaram quatro colônias ao longo da PA-252, entre as cidades de Acará e Moju. Esses imigrantes não contavam com grandes financiamentos tampouco dispunham de incentivos fiscais, mas o seu modelo de prática agrícola e a forma de se relacionar com a terra diferia em muito das realizadas pelas famílias locais. Primeiramente, a área adquirida por eles era geralmente maior que a das unidades de produção familiar, além disso, utilizavam a tática dos cercamentos de terras, com a finalidade de garantir a proteção das propriedades.

Foi através dos japoneses que as famílias desta região passaram a ter seus primeiros contatos com a monocultura agrícola, no caso em específico, da pimenta do reino. Esta foi a primeira influência direta na vida cultural das famílias de Jambuaçu, visto que, várias das que habitavam as proximidades da PA-252 (ver Mapa 2), passaram a trabalhar no processo de produção da pimenta do reino mesmo que informalmente e esporadicamente em épocas de colheitas, quando famílias inteiras de algumas comunidades migravam temporariamente para as áreas dos pimentais.

No decorrer dos anos de 1980, seguindo a trilha da monocultura agrícola da pimenta do reino japonesa, algumas famílias de Jambuaçu passaram a incorporar essa prática na sua cultura, isto é, essas famílias aprenderam a trabalhar com essa monocultura e passaram a praticá-la em suas próprias unidades familiares. De fato, ela se enraizou e passou a ser parte da cultura agrícola para algumas famílias naquela época, mais que ainda pode ser verificada atualmente em algumas raras unidades produtoras de Jambuaçu (ver Foto 13).

Foto 13 – Pimental de propriedade familiar na comunidade Xibé.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (08/08/2013).

b) Os fazendeiros e os nordestinos. Outro grupo que adentrou nas terras nas adjacências de Jambuaçu foi o de fazendeiros vindos do centro-sul do país e que estabeleceram três fazendas nas redondezas a Jambuaçu. A “Fazenda do Osvaldo”, a “Fazenda São Pedro” cujo proprietário era um baiano de nome Mandinho, e, a “Fazenda Paraíso”. Esses fazendeiros abriram um ramal, atualmente denominado de ramal de São Pedro, que promoveu a ligação da PA-252 às suas respectivas propriedades.

Foto 14 – Criação de gado em unidade de produção familiar na comunidade Xibé.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (08/08/2013).

Nessa época, também chegaram os nordestinos; estes, ao contrário do grupo de japoneses e fazendeiros, eram de famílias pobres que fugiam da pobreza do sertão nordestino, por isso, tiveram que aprender a desenvolver práticas agrícolas tradicionais secularmente realizadas pelas famílias de Jambuaçu, para, assim, se adequarem ao modo de vida local e poderem se reproduzir materialmente. Desse modo, várias comunidades de Jambuaçu foram, pouco a pouco, passando a conviver com outras culturas e com outras práticas de agricultura, além da pecuária em escala muito mais reduzida, mas que não deixa de ser também representativa, como um modelo que até então era estranho para aquelas famílias praticantes da agricultura tradicional.

Esse contexto propiciou o aprendizado de outras práticas agrícolas, ou seja, algumas famílias passaram a incorporar outros tipos de cultivos ou produtos em suas unidades familiares, como são os casos da pimenta e do gado que até hoje são praticados, porém, a atividade da roça ainda era/é a principal fonte dos alimentos e da renda dessas famílias. Não é estranho que o território do Jambuaçu tenha passado por uma diversidade de mudanças; relembre-se que se tratava do período dos “incentivos” – do incentivo à ocupação da Amazônia e do apoio aos grandes projetos econômicos. É neste contexto que os projetos de produção do dendê e do coco são pensados para o município de Moju.

Implantada no quilômetro 30 da PA-252, no ano de 1979, a empresa Sococo, originária do Estado de Alagoas, atualmente a maior empresa de derivados de coco do mundo¹⁰, apesar de não ter sido implantada em Jambuaçu, ela repercutiu em muito nas práticas culturais das famílias que ali habitavam. Isto porque, a partir de seu estabelecimento, vários homens destas localidades passaram a trabalhar nessa empresa, principalmente os daquelas vilas localizadas mais próximas à PA-252, como Santa Maria, Santa Luzia, Santana do Alto, Castanhadeua, Bacuriteua e Trindade.

Sendo assim, vários agricultores deixavam semanalmente mulheres e filhos cuidando das culturas dos roçados, ou até mesmo do pimental que já fazia parte da unidade de produção agrícola de algumas famílias, para se dedicarem ao trabalho na empresa do coco, retornando às suas respectivas habitações apenas aos finais de semana. A empresa Sococo, assim como a Reasa, levou os agricultores a terem experiência com o trabalho formal, pois passaram a conviver com a rotina da disciplina da hora e do trabalho baseado na produção máxima. Dessa maneira, esses agricultores passaram a conviver com o mundo trabalho capitalista.

¹⁰ Disponível em: <<http://mundodasmarcas.blogspot.com.br/2013/04/sococo.html>>.

Portanto, a partir daquele momento, não era suficiente que esses homens apenas trabalhassem, mas sim e principalmente que eles fossem produtivos. Segundo Marx (1994) só é produtivo aquele trabalhador que produz mais valia para o capitalista o que, indiscutivelmente, irá levar a expansão do capital, para isso, este trabalhador tem estabelecida uma jornada de trabalho, além de ser preciso que ele se adapte a novas técnicas, diferentes daquelas no trabalho tradicional, para acelerar a produção. Nesta perspectiva, o trabalho assume um novo valor ontológico para aqueles homens que passaram a trabalhar empregados, pois nesse novo processo de trabalho, tanto o objetivo como os meios em que se faziam remetiam à expectativa do dinheiro “certo”, diferentemente do trabalho na agricultura dos roçados, em que a maioria das relações que a dinamizavam não se baseavam neste elemento de troca universal.

2.3 O processo de implantação da monocultura do dendê e suas repercussões no contexto sociocultural se Jambuaçu

A implantação da monocultura do dendê em Jambuaçu teve início em janeiro de 1979 e sua implantação está ligada ao contexto da política de ocupação da Amazônia durante a Ditadura Militar. O dendê era a cultura perfeita a ser implantada na região, já que possuía viabilidade econômica (mercado em ascensão), ecológica (pode ser plantado em área degradada) e com possibilidades sociais de geração de renda (intensiva mão de obra). Essa lógica justificou a grande quantidade de incentivos fiscais e de créditos que seriam destinados, a partir daí, à prática de produção do dendê na Amazônia.

Desta forma, diversos projetos passaram a ser implantados na Amazônia paraense a partir do final da década de 1970, a exemplo da Reflorestadora da Amazônia AS – Reasa –, empresa que se instalou inicialmente nas imediações da comunidade de Santana do Alto, em Jambuaçu. Conforme os relatos de um morador da comunidade:

eles chegaram aqui no dia 5 de janeiro de 1979. Foi o engenheiro, o doutor Davi, era um português, era um administrador ele chegou aí. Aí eles vieram e a gente estava construindo essa casa aqui. Não tinha aonde eles pararem, aí o papai alugou pra eles aqui. Aqui era o escritório, era moradia deles, era almoxarifado, era cantina, depois que eles foram limpando aí dentro [do mato] que eles fizeram escritório, fizeram tudo pra lá (José Maria Ribeiro – Santana do alto, 2013).

Nesse primeiro contato “*eles vieram com a promessa de comprar as terras e dar emprego*” (José Maria Ribeiro – Santana do Alto, 2013). Ainda segundo outro narrador, quando a Reasa chegou em Jambuaçu, a característica local

já estava mudando. Uma parte das pessoas já trabalhava empregado, o trabalho já estava mudando. A cultura, o lugar ainda estava o mesmo, porque ainda tinha mata, o igarapé era uma beleza, a água limpa bem branquinha, areia branquinha, o peixe era tudo limpo, nós ainda tínhamos muita mata, aqui onde eu moro era tudo mata (Pedro Cuimar – Xibé, 2013).

Como precursora da prática monocultora do dendê no território de Jambuaçu, a empresa Reasa constituía-se como parte da política de ocupação da Amazônia por meio do incentivo de grandes projetos planejados no período da Ditadura Militar, a partir de 1964. A aprovação do projeto desta empresa junto aos órgãos financiadores, como o Fundo de Investimentos Setoriais – Fiset –, o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal – IBDF – e o Fundo de Investimentos da Amazônia – FINAM –, aconteceu em 1981. O projeto Reasa foi implantado no quilômetro 56 da Rodovia PA-252, na confluência com o ramal que dava/dá acesso à vila de Santana do Alto. A meta descrita no projeto era desenvolver o plantio de 3.000 hectares de dendezeiros e a instalação de uma usina para processamento dos cachos (EMBRAPA, 2006).

A implantação do projeto dependia de grande disponibilidade de terras e mão de obra, de modo que a empresa deu início a uma intensa ação de compra das terras das famílias locais, começando pela vila de Santana do Alto, onde adquiriu os primeiros lotes e iniciou a preparação das áreas onde foram implantados o escritório de administração da empresa, os viveiros de mudas e o primeiro campo de cultivo dos dendezeiros. Conforme o depoimento de um morador que vivenciou esse momento:

aqui o pessoal foi vendendo, vendendo, e foi rápido que eles venderam, principalmente esse daí, onde era localizado o escritório, essas coisas. E, pronto, foram comprando lá por trás, foi subindo até o Castanhandeua, que hoje é onde é localizado o campo todinho. Eles compraram muitas terras sabe, logo que eles chegaram em 79, 80, foi assim. É por isso que hoje tem essa dificuldade das pessoas não ter onde fazer a roça. Muitos se empregaram, muitos não, e ficou assim. A primeira família que vendeu o terreno aqui foi a da tia Rosa, depois foi a da tia Clara, depois a da tia Pureza e depois o Agostinho... Ficou só esse nosso aí atrás. O terreno do papai, ele foi o único que não quis vender. Eles perturbaram muito depois que o papai morreu, eles conversaram muito com a mamãe pra ela vender, só que ela disse que não vendia porque era uma coisa que ele pediu; depois que ele morresse não era pra se desfazer do terreno porque ia servir pros filhos, aí a gente mantém isso também (José Maria Ribeiro – Santana do Alto, 2013).

A fotografia a seguir mostra a área onde foram realizados os primeiros plantios da empresa Reasa, replantados pela atual proprietária, a Marborges. A temporalidade, cerca de 30 anos, pode ser visualizada nas diferenças de porte entre os dendzeiros antigos, testemunhos vivos do início de grandes mudanças.

Foto 15 – Antiga área de plantio da Reasa, nas proximidades de Santana do Alto, replantada pela atual proprietária, a Marborges.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (15/07/2013).

O depoimento anterior deixa claro que o projeto da Reasa se mostrava como o grande indutor das mudanças que passariam a ocorrer em Jambuaçu, quando afirma que apenas uma família da vila de Santana do Alto não vendeu suas terras para a empresa recém-chegada, “*eles compraram muitas terras, foi muito rápido*”. Desse modo, a empresa introduzia um novo modelo de prática agrícola nesses lugares, monocultora e de concentração fundiária, ou seja, a sua lógica diferia das que secularmente eram realizadas pelas famílias locais. Mostra também que essas primeiras famílias, ao se desfazerem de suas terras, não esboçaram nenhuma reação negativa à proposta de compra realizada pelos representantes da empresa, quando diz “*aqui o pessoal foi vendendo, vendendo e foi rápido*”.

Uma vez efetivada a compra das terras das famílias da vila de Santana do Alto, foram tomadas as primeiras providências necessárias às instalações da empresa. Como esta vila se constituiu o primeiro lócus de influência do projeto, logo as primeiras mudanças foram nela percebidas, como o desmatamento das áreas de terras adquiridas pela empresa, como relata o agricultor Arlindo Leal (Castanhandeua, 2013), que “*a devastação começou com a Reasa*”.

Ao venderem suas terras, aquelas famílias, cientes ou não, iniciavam um processo de desvirtuamento de suas identidades de camponeses. Segundo Loureiro (2001), possuir terra é um dos traços mais marcantes da identidade camponesa, visto que ela representa concretamente a possibilidade da realização do trabalho para a família de agricultor, sem a qual o trabalho não ocorre. Nesse sentido, as famílias que tão logo se desfizeram de suas terras em razão das propostas da empresa recém-chegada, abandonavam uma prática cultural do trabalho em produção familiar e passavam a almejar o trabalho assalariado. Quando assim o faziam, estas mesmas famílias desvirtuavam o modo rural de seus espaços de vivência.

Segundo Wanderley (2000), o rural é um modo particular de utilização do espaço e da vida social, portanto, ele tem em si não somente a dimensão física que corresponde à ocupação e aos símbolos do território construído, mas também é lugar de vivência de um particular modo de vida que referencia uma identidade, a de agricultor, já que a terra representava, até então, o meio imediato de trabalho para aquelas famílias.

No contexto do modo de vida do pequeno agricultor familiar, a mata possuía/possui significados múltiplos enquanto vetor de sustentabilidade para a reprodução das pessoas, no sentido em que dela se extraía/extrai uma série de recursos que contribuía/contribuem para a sobrevivência das famílias. Num sentido mais amplo, a derrubada da mata significa para as populações tradicionais como as de agricultores familiares, a perda do sossego, da tranquilidade e da contemplação, além do que, a mata também era território compartilhado com o sobrenatural. O depoimento do agricultor Pedro Cuimar (Xibé, 2013) indica essa importância da mata para o ambiente local:

quando a Reasa chegou aqui, isso aqui era tudo mata, aqui onde eu moro até Castanhandeua, Santana e indo adiante, era tudo mata, tinha só os caminhos por aonde nós andávamos; os sítios das casas era coisa muito linda, tudo bem cuidado, a água era limpinha, alva, alva. Aí, nesse estirão de mata, o pessoal dizia que via muita visagem (Pedro Cuimar, Xibé, 2013).

O depoimento é um indicativo drástico da mudança no contexto dessas famílias tradicionais, visto que a venda das terras e a derrubada da mata significava a perda de um locus de educação cotidiana, no sentido proposto por Brandão (2002), ou seja, a educação é como um movimento constante de ações que orientam a criação e recriação da realidade. Vê-se, assim, como a entrada da monocultura do dendê incidia nas práticas culturais locais, portanto, na educação da população. Além de todas essas mudanças no ambiente local, passou a haver também um aumento populacional considerável na vila de Santana, em virtude da imigração originária de várias localidades do Estado, como Belém, Acará, cidade de Moju

entre outras, que reforçava as alterações nos seus meios/modos de vida e nos espaços de vivência.

A perspectiva de trabalho era o motivo de tal aumento populacional, em que se destacavam os chamados “peões”, na busca por uma vaga de trabalho, diga-se, de início, sem nenhuma assistência trabalhista, sanitária ou jurídica. A vila de Santana passou a ter uma movimentação maior em virtude desse aumento populacional, até um irrisório mercado de aluguéis passava a ser vivenciado, como mostra a narrativa de uma moradora que vivenciou esses acontecimentos. *“Veio muita gente de outros lugares pra cá, pra essa Santana, em 1980. Era muito peão, era do Moju, era gente de Belém, do Acará que vinha pra morar aqui e trabalhar nessa Reasa. O compadre Zé Ribeiro alugava casa pra esse pessoal morar”* (Maria Pureza – Santana do Alto, 2013).

A chegada da Reasa em Jambuaçu é relatada pelos agricultores de outras comunidades onde as ações desta empresa incidiram diretamente, como em Nossa Senhora das Graças do Traquateua.

A Reasa começou lá pela Santana e depois pela Trindade. Sabe como é, o pessoal viu o dinheiro e foi vendendo as terras. Ela veio descendo aí nessa área, ela chegou pra cá mais ou menos em 1984, ela atingiu pra cá [...]. Eles diziam [os donos] que a Reasa era uma empresa muito boa para trabalhar e se nós vendêssemos as terras, iríamos trabalhar com eles, os filhos e depois os netos, o tempo todo. Se quisesse, tinha salário. E eles botavam três mil, dois mil cruzeiros, nesse tempo era dinheirão e o pessoal se iludia aqui na Graca. Graças a Deus nós nos seguramos (Estandislau Melo – Nossa Senhora das Graças do Traquateua, 2013).

A fotografia a seguir mostra um antigo plantio de dendê realizado pela Reasa, dentro das dimensões geográficas da comunidade Nossa Senhora das Graças, já na proximidade de Santana do Baixo. Testemunho vivo de décadas da presença da monocultura do dendê em duas comunidades que atualmente se reconhecem como remanescentes quilombolas.

Foto 16 – Antigo plantio de dendezeiros em Nossa Senhora das Graças do Traquateua.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (04/02/2013).

A fala anterior deixa claro que a Reasa agia no sentido de adquirir terras em grande quantidade, por isso sua atuação foi se estendendo às outras comunidades de Jambuaçu. Desta forma, como relata o agricultor, a compra das terras que havia se iniciado na vila de Santana do Alto avançou até as adjacências da vila Trindade. A esse respeito, o depoimento do agricultor Henrique Gomes (Trindade, 2013) que também vivenciou o processo de implantação do projeto Reasa, revela que:

eles botavam proposta boa pra nós, que eles compravam a terra e empregavam aquela família tudo na empresa. O pessoal se iludiu e iam vendendo. Quando acaba, não empregava era ninguém. Algum se esforçava pra trabalhar lá e nem era fixado, nem era de carteira assinada, era só encostado que o pessoal ia trabalhar. Foi assim que começou.

Dessa maneira, a empresa foi chegando e propondo a compra dos terrenos das famílias. A tática utilizada pelos donos da Reasa quando abordavam as famílias de agricultores com intenção de adquirir suas terras, até então continha uma semelhança, era sempre a estratégia discursiva que girava em torno da geração de emprego e de melhorias para o lugar, conforme se pode verificar no próximo depoimento.

Eles conversavam muito e a conversa deles era muito boa. Eles prometiam as coisas, tinha pessoas que acreditavam, mas tudo o que eles prometiam não era pra nós, era pra eles. Eles prometiam estrada, diziam que ia melhorar, que ia ter ônibus. A estrada que eles falavam eram aquelas ruas do dendê, diziam que ia favorecer todos, que ia ter emprego (Pedro Cuimar – Xibé, 2013).

Segundo elaborou Foucault (2012, p. 8-9), a tática discursiva é a de que a ordem do discurso “em toda sociedade é sempre uma produção que é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e distribuída por certo número de procedimentos que tem por função conjunturar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade”.

Neste aspecto, a análise de Foucault (2012) dá conta da situação vivenciada nas comunidades de Jambuaçu que experimentaram de maneira direta as ações do projeto Reasa, durante o processo de implantação da monocultura do dendê. O discurso era parte estratégica dos empresários, no primeiro momento de agenciamento. Uma prática discursiva controladamente elaborada a partir de uma ordem maior, a da modernidade e do progresso, que selecionava de maneira organizada os procedimentos necessários para convencer aquelas famílias rurais a se desfazerem de seus maiores bens materiais – a terra –; famílias cuja precariedade das condições de vidas da maioria as faziam ansiar por melhorias sociais e econômicas.

Seguindo a ordem discursiva, os empresários organizavam seus discursos de acordo com as noções paradigmáticas vigentes – modernidade, progresso e mercado. Assim, afirmavam coisas que muitas famílias queriam ouvir, visto que queriam ter acesso ao progresso como também queriam se beneficiar com a incorporação das terras da Amazônia ao mercado. Desse modo, conjunturavam suas práticas discursivas afirmando que “*a Reasa é uma empresa boa, se venderem as terras terão empregos até para os netos de vocês*” ou ainda “*a situação do lugar vai melhorar*”. Quando assim o faziam, se esquivavam, como afirma Foucault (2012), da pesada e temível materialidade que representa e esconde o discurso. No caso em específico, o discurso ocultava o modelo excludente pelo qual estava se dando a incorporação territorial do Jambuaçu ao mercado, ou seja, o projeto Reasa representava o início da desintegração do lócus onde se realizavam as práticas agrícolas tradicionais que por tanto tempo garantiu os meios e os modos de vida das populações camponesas de Jambuaçu. O modo de vida camponês é aqui entendido como:

um conjunto de práticas e valores que remetem a uma ordem moral que tem como valores nucleantes a família, o trabalho e a terra. Trata-se de um modo de vida tradicional, construído a partir de relações pessoais e imediatas, estruturadas em torno da família e de vínculos de solidariedade, informados pela linguagem de parentesco, tendo como unidade social básica a comunidade (MARQUES, 2004, p. 145).

Na perspectiva dos empresários e do governo que os incentiva, esse modo de vida camponês, tal como coloca Marques (2004), era símbolo do atraso econômico e a causa da precariedade social daquelas famílias. Sendo assim, a empresa representava o novo, o moderno, o correto a ser concebido e acatado, isto porque aquelas famílias, compostas por homens e mulheres simples e comuns, eram portadoras de conhecimentos marginalizados perante o saber sistematizado, portanto, pressupunha-se que não tivessem competência para decidir sobre os destinos de seus meios e modos de vida. Entretanto, como se pode verificar nos depoimentos seguintes, as consequências das ações dos empresários começaram a repercutir no cotidiano das famílias das comunidades por aonde o projeto ia se estendendo.

Quando eles vieram por aqui, pra comprar esse terreno da comadre Zita eles botaram proposta boa pra ela. Primeiro foi com ela que eles vieram, porque o dela ia daqui direto e encostava no nosso, na beira do DR [PA-252] e ela vendeu; atentou até que vendeu o de um vizinho foi no meio, aí ele teve, coitado, que vender o restante, porque não podia ficar ilhado, porque ela cortou direto, aí foi obrigado a vender o dele também (Henrique Gomes – Trindade, 2013).

Nesta narrativa é possível perceber que a Reasa “forçava” as famílias que não se dispunham a vender suas terras, a vendê-las de qualquer maneira, mesmo que indiretamente. Desse modo, passaram a surgir situações embaraçosas e conflitantes, mediante a incorporação das terras adquiridas junto às famílias locais. Tais situações promoviam a privação no uso da terra pelas famílias atingidas por tais circunstâncias, o que, por sua vez, lhes impedia de realizar práticas agrícolas indispensáveis à sobrevivência. A próxima narrativa descreve a situação da família mencionada pelo agricultor Henrique Gomes, pois a narradora se viu obrigada a vender sua terra com todas as suas benfeitorias – área de roça, parte do pimental, árvores frutíferas –, isto porque, segundo a agricultora, eles nada podiam fazer para enfrentar os empresários.

Se a gente não vendesse, a gente ia perder do mesmo jeito, ia ficar ilhado pelo dendê [...]. Ele conversou com nós, o meu marido, aí vendemos. Ficou só o pedacinho lá da casa, só aquela frente, nós não podíamos fazer nada. Foi aí que ele começou a fazer roças de meia com a Maria, o Natário, fez aí no Geba, que era irmão dele e deu um pedaço pra nós; depois ele comprou um pedaço aqui centro. Aí, viemos embora trabalhar pra cá e depois morar pra cá (Joana Cardoso – Xibé, 2013).

Portanto, as ações da Reasa se faziam de forma espoliante e, por isso, acarretavam problemas na ordem da sobrevivência das famílias, visto que promoviam a privação da utilização da terra enquanto unidade de realização de suas práticas agrícolas, imprescindíveis

à manutenção de suas reproduções materiais. Neste sentido, acarretaram problemas de natureza socioambiental. A falta da terra implicava na real possibilidade de não ter acesso ao trabalho e, conseqüentemente, à sobrevivência da família. À medida que uma família de agricultores experimenta a falta de terra, sua reprodução se dava de forma cada vez mais difícil. Mas, os danos em relação a não ter terra para explorar extrapolam a questão eminentemente do trabalho, representam também a perda do lócus de aplicabilidade de seus saberes culturais enquanto agricultores tradicionais.

De acordo com Loureiro (2001), para muitos, perder a terra significa ter de deixar o campo e, nesse aspecto, a perda se dá em duplo sentido – na perda de um direito adquirido e legítimo e também porque ao se transferir para a cidade essas pessoas levam consigo saberes que se tornam inúteis, desarticulados e menosprezados culturalmente nas periferias urbanas, onde se sentem ignorantes e impotentes.

Em várias comunidades de Jambuaçu a experiência da perda da terra para a empresa que chegava ao local se refletiu de várias formas. Há exemplos de famílias que, como a da agricultora Joana Cardoso, diante da falta de terra para explorar, encontraram nos laços de parentesco e compadrio uma solução momentânea para reprodução de sua família. Contudo, há exemplos de famílias inteiras que, ao se desfazerem de suas terras, fosse de forma espontânea ou por pressões com base na violência ou mesmo da consciência de impotência diante do poder dos empresários, abandonaram o campo e foram se alojar nas periferias da cidade de Moju ou da capital Belém. O depoimento do agricultor Pedro Cuimar (Xibé, 2013) exemplifica muito bem esta situação:

quando a Reasa chegou por aqui, aquele pessoal lá do centro, daquela parte lá de dentro do Castanhadeua, tudo foram vendendo, venderam tudo e foram embora pro Moju [cidade]. Alguns voltaram depois de um tempo, mas outros estão vivendo lá até hoje; muitos outros da Trindade, de outras povoações também venderam e foram embora; alguns ficaram só com um pedacinho, mas mesmo assim foram embora.

Pode-se dizer que, em alguns casos, certamente prevaleceu a sedução ou a ilusão pelas promessas do progresso que essas pessoas iriam desfrutar na cidade. Aí se sobrepunha a ideologia da modernidade ocidental eurocêntrica, essa mesma que moldou/molda o ser por meio de uma educação hierárquica que está presente em todos os meios simbólicos capazes de influenciar os desejos humanos, e viver na cidade é uma dessas simbologias. Porém, muitas famílias procuraram resistir, tentaram juntar forças com o objetivo de se manterem na terra e

assim poderem dar continuidade as suas existências no meio onde secularmente construíram e reconstruíram suas histórias, culturas e identidades.

Certamente essa atitude significava a introjeção de uma educação corporificada junto à terra, repassada ao longo de gerações, contrária àquelas advindas da ideologia eurocêntrica que prima pelo moderno, que o urbano supostamente pode representar. A atitude de querer permanecer na terra em sua unidade de produção consubstanciava o valor que essas famílias davam em viver em sua comunidade própria, ter autonomia e a segurança que a terra lhes proporcionava. Uma compreensão que souo como o estopim para a deflagração de sérios conflitos nas comunidades que ousaram resistir.

2.3.1 Os conflitos socioambientais desencadeados pela Reasa

A chegada da Reasa em Jambuaçu foi, acima de tudo, impactante, especialmente com relação às práticas agrícolas das famílias que sempre viveram ali, visto que esta empresa passou a se apoderar de suas terras. Desse modo, provocou uma situação conflituosa que repercutiu na forma como essas famílias de agricultores se relacionavam como o ambiente, seja pelo fato de muitos venderem suas terras ou por terem que lutar por ela. A chegada e o estabelecimento da empresa representou, dessa maneira, um contrassenso socioambiental.

Segundo Lima e Pozzobon (2005) os diversos atores sociais que ocupam a Amazônia rural constituem uma variedade de segmentos socioambientais e os pequenos agricultores tradicionais são um desses segmentos. Para os autores, os pequenos produtores tradicionais representam um dos vários segmentos tradicionais da Amazônia que podem ser compreendidos como executores de relações socioambientais que possuem uma valoração positiva dentro da filosofia da sustentabilidade ecológica, ao contrário do critério de racionalidade econômica capitalista que ordena os segmentos socioambientais segundo o grau de desenvolvimento e integração ao mercado.

Para Silva e Tavares (2007), a sustentabilidade ecológica de populações tradicionais representa os saberes que orientam suas práticas sociais e que têm garantido o manejo sustentável dos recursos territorializados. Essa perspectiva também é vista no trabalho de Lima e Pozzobon (2005), ou seja, essas populações utilizavam, como no caso das comunidades de Jambuaçu, os recursos da natureza para viver, como a extração frutos da floresta, da madeira e produziam suas roças de acordo com as necessidades da família. Havia, assim, uma relação de equilíbrio entre os usuários (as famílias) e a natureza, daí eles

contribuíam para o equilíbrio socioambiental que inclui a reprodução cultural, a tradição e os valores repassados oralmente e que, sobretudo, garantiam a memória de seus modos de viver.

Nesse contexto, a empresa forçou uma dura mudança instaurando conflitos para o segmento socioambiental dos pequenos agricultores tradicionais ou camponeses de Jambuaçu, já que ela representava um projeto de racionalidade econômica, para o qual a mercantilização é o elemento que orienta as ações e as práticas do indivíduo ou segmento socioambiental nas relações com o meio natural; ou seja, tínhamos dois atores cujos interesses e projetos eram divergentes, em virtude, principalmente, dos contextos socioambientais em que estavam inseridos.

Assim, no bojo destes dois polos de interesses, a emergência de sérios conflitos socioambientais entre as famílias nativas de algumas comunidades de Jambuaçu e a empresa Reasa foi inevitável, especialmente a partir da primeira metade de 1980. Diante de tais conflitos, essas famílias tiveram de se (re)territorializar e reformular suas práticas e suas ações decorrentes das situações impostas pela empresa. Essa (re)territorialização tinha que superar os obstáculos que naquele momento eram criados para que não pudessem exercer seus costumes, relativos às suas práticas agrícolas tradicionais que secularmente faziam vigorar a rotina cotidiana de se ganhar o sustento (THOMPSON, 1998). Iniciava-se, uma intensa alteração da rotina cotidiana dessas famílias costumeiramente assentada num ambiente de tranquilidade e de rusticidade, conforme se pode constatar na fala do agricultor Cupertino Ribeiro, nascido e criado na vila de Santana do Baixo:

antes de a Reasa chegar aqui havia uma outra característica, tudo ocorria dentro das possibilidades de cada um, de cada comunidade. Era muito rústica cada organização nativa daqui. Era bem rústica a vivência, as pessoas faziam uso dos recursos naturais, atribuído à agricultura familiar, e assim por diante.

Portanto, o contexto socioambiental encontrado pela empresa Reasa, era localmente organizado e centralizado nos saberes e práticas das famílias, como bem esclarece o agricultor, era bem rústico e tudo ocorria dentro das possibilidades de cada comunidade. Do mesmo modo, o contexto que envolvia a posse da terra, o uso de seu recurso e o saber aplicado nas práticas agrícolas das famílias, encontrado pela Reasa estava vinculado secularmente ao direito natural, como se pode ver no depoimento a seguir.

Às vezes, eu fico pensando, nós não tínhamos ideia de retirar um grande pedaço de terra, nós não tínhamos ideia de botar serviço grande na terra, era só aquele pedacinho, aquelas roças que nós fazíamos, alguma madeira, depois já com a pimenta, mas ninguém vendia, ninguém comprou, cada um tinha o seu pedaço que a

família sempre esteve lá, viveu lá; nem documento a gente tinha porque era nosso, a gente sempre viveu lá, trabalhou lá (Pedro Cuimar – Xibé, 2013).

Para Loureiro (2001, p. 96) essa é a ética camponesa sobre o direito da terra, ou seja, ela se funda no direito natural que considera o usufruto dos bens da natureza como inerentes às necessidades de sobrevivência humana. Igualmente esta deve estar subordinada à ideia de bem comum da sociedade e o seu uso não coaduna com a lógica do aproveitamento para simples enriquecimento de alguns poucos.

Sendo assim, o costume local perfazia-se pela herdade, isto é, costumeiramente as famílias passavam de uma geração para outra as suas unidades de produção, e, mesmo quando essas queriam um território maior para produzir, migravam para uma área ainda desocupada, fundavam um lugarejo como já mostrei no primeiro capítulo, mas sempre se orientando pela prática do direito natural da posse da terra (THOMPSON, 1998).

Daí, todo aquele contexto instaurado ferreamente pela empresa Reasa representava para aquelas famílias uma experiência devastadora, até mesmo aterrorizante, em relação às suas práticas tradicionais, conforme se pode ler nos depoimentos seguintes.

A entrada da Reasa era violenta. Ela mudou, mas destruiu porque era violenta... Ameaçava, tinha pistoleiro, aí o pessoal ficava com medo e, sabe como é, muitos acabavam vendendo a terra. Lá pro lado do Bido, logo aí no Castanhandeua, foi assim. Lá na Santa Maria do Traquateua foi pior... (Teco Cuimar – Bacuriteua, 2013).

Muitos deles viviam ameaçando e eles vendiam por medo, que nem ali pro lado do Bidu no Castanhandeua. Ali pro lado do Traquateua eles botaram pistoleiro lá atrás do pessoal pra eles saírem das terras; aperrearam lá com eles, eles também guerream com eles, mais na época da Reasa (Henrique Gomes – Trindade, 2013).

Era com o objetivo de expandir cada vez mais sua área de propriedade que a empresa procurava estender ao máximo o seu domínio, portanto, procurava se tornar proprietária da maior parte das terras dos agricultores, para isso utilizava da violência, da pistolagem e das ameaças. Dando seguimento às compras das terras dos agricultores, esta empresa se distanciava cada vez mais do núcleo inicial de seu estabelecimento. De acordo com o agricultor Estandislau Melo (Nossa Senhora das Graças, 2013), na primeira metade da década de 1980 eles chegaram ao baixo Jambuaçu:

a Reasa veio descendo aí nessa área desde a Santana, e atingiu pra cá mais ou menos em 1984. Eles vieram pra comprar essas terras aqui, nós não abrimos mão. Nesse tempo, meu pai era vivo e não abrimos mão pra eles. O pessoal tudo fechado aqui. Tinha o finado Alfredo, ele trabalhava lá na firma, eles conversaram com ele; nesse tempo, ele tinha dois terrenos, um dele e um da mulher dele; ele vendeu pra

eles mais de um lote, ele tinha o documento e passou pra firma o documento antigo. Teve algumas pelengazinhas, mas não teve briga. Teve lá em Santa Maria, ela mandou colocar fogo na casa da família do Terto, botou e destruiu com a roça do Narciso e da família da Fuluca.

Este depoimento reafirma que os primeiros anos de 1980 representaram o período de maior penetração realizado pela empresa Reasa nas diversas comunidades de Jambuaçu que se iniciou em Santana do Alto, em 1979, seguiu-se para Trindade, Castanhandeua (alto Jambuaçu) e depois seguiu em direção à comunidade Nossa Senhora das Graças, Santana do Baixo, Santa Maria do Traquateua e outras (baixo Jambuaçu).

Para realizar seus objetivos, a empresa utilizava métodos que violavam os direitos de propriedade dos agricultores, o que fica evidente nas denúncias que os agricultores faziam.

Há quatro anos a firma Reasa vem procurando, por todos os meios, aumentar uma propriedade adquirida junto à família Castro. O posseiro Narciso dos Anjos da Silva, residente no local há 41 anos, revela os transtornos causados por esta firma em suas terras: “eles foram ampliando o lote adquirido e vararam na linha do meu terreno. Quando me descuidei, meteram o trator na minha roça e jogaram limoeiro, abacateiro, açazeiro...”.

Já a senhora Florência Corrêa da Silva (dona Fuluca), denunciou que “os pistoleiros contratados pela firma Reasa estão perseguindo meu pai de 78 anos de idade, que mora no local desde que nasceu”. Além disso, ela revelou ainda que “eles estavam à caça de meu irmão porque ele não aceitou qualquer transação de venda” (“A Província do Pará” de 23/06/1982 In: CPT, 2007, p. 2).

Eram raras as famílias que possuíam a documentação da terra em Jambuaçu, como era comum em praticamente toda a Amazônia paraense naquela época. Sendo assim, a grande maioria das famílias atingidas pelo empreendimento Reasa não podiam comprovar formalmente que a terra onde desenvolviam suas práticas agrícolas era de sua propriedade, como as famílias de dona Florência e de seu Narciso, de Santa Maria do Traquateua. No entanto, o fato de estarem desenvolvendo nela suas tradicionais práticas agrícolas, há mais de dez anos lhes assegurava o direito de propriedade. Direito que estava claramente exposto na Lei, que dispõe sobre o Estatuto da Terra e dá outras providências:

Seção IV – Dos Ocupantes de Terras Públicas Federais

Art. 98. Todo aquele que, não sendo proprietário rural nem urbano, ocupar por dez anos ininterruptos, sem oposição nem reconhecimento de domínio alheio, tornando-o produtivo por seu trabalho, e tendo nele sua morada, trecho de terra com área caracterizada como suficiente para, por seu cultivo direto pelo lavrador e sua família, garantir-lhes a subsistência, o progresso social e econômico, nas dimensões

fixadas por esta Lei, para o módulo de propriedade, adquirir-lhe-á o domínio, mediante sentença declaratória devidamente transcrita (Disponível em: <<http://www.jusbrasil.com.br/>>. Acesso em: 2 set. 2013).

Embora o Art. 98 fosse claro e determinasse que aquelas famílias eram legitimamente proprietárias das terras onde desenvolviam suas práticas agrícolas, visto que nasceram e foram criadas ali, elas não foram minimamente respeitadas pela Reasa. De acordo com os arquivos da CPT (2007), a empresa se utilizava de práticas ilícitas para ampliar sua área de propriedade. Conforme demonstram as denúncias da época que constam no dossiê dos conflitos no território quilombola de Jambuaçu.

O posseiro José Corrêa da Cunha apontou o Tenente João Verreira de Lima, da Aeronáutica como grileiro da firma Reasa: *“Ele comprou um pedaço de terra de 300 metros e foi ampliando até chegar nas nossas terras. Já prometeu levar a aeronáutica e o IBDF e já andou com um bando de pistoleiros da Reasa”*. As denúncias foram apresentadas ao diretor do Instituto de Terras do Pará – ITERPA (“A Província do Pará” de 23/06/1982 In: CPT, 2007, p. 2).

As denúncias relativas à grilagem de terras talvez expliquem as constantes intromissões que a empresa Reasa realizava nas unidades agrícolas dos camponeses de Jambuaçu, como as das famílias de dona Florência e seu Narciso. Nestas circunstâncias é preciso lembrar que esses problemas ocorriam em virtude de que os grandes projetos, como o da Reasa, foram idealizados, desenvolvidos e realizados dentro da filosofia e da lógica capitalista. Porém, sua incidência se deu sobre uma região que não se encontrava inteiramente neste estágio de desenvolvimento, pois, segundo Silva (2006), os costumes e as tradições das famílias rurais-ribeirinhas é que orientavam a construção dos territórios e estavam apoiadas nas memórias sociais de seus ancestrais que, por sua vez, presidem o lugar.

Daí esses projetos resultarem, necessariamente, num primeiro impacto que é global e geral posto que, como diz Hébette (2004), vieram de “paraquedas”, foram jogados de fora, não em função de uma realidade local ou para atender a interesses regionais, mas sim a interesses alheios à região. Sendo assim, ocasionaram múltiplos processos e intensas transformações nos sistemas socioculturais das famílias nativas da Amazônia paraense em suas territorialidades e, conseqüentemente, em seus meios e modos de viver, uma vez que não foram considerados.

Nessa perspectiva, a chegada da empresa capitalista em Jambuaçu representava a intromissão do “estranho” no mundo cultural local, que se encontrava baseado num tipo de mercado, o mercado natural, segundo uma ideia proposta por Mauss (1977), no qual

vigoravam formas bem particulares de produção e consumo – com a prestação, a distribuição e as trocas – com fins de satisfação das necessidades das gentes que ali viviam; ou seja, as relações incluíam formas capitalistas, mas em nível diferente daqueles impostos pela empresa.

Ah! Esse lugar aqui. Se a gente não tinha janta, o papai dizia para o meu irmão assim: “vou fazer um mutãozinho”. Por aqui, esse lugar, tudo por aqui, eles matavam caça. Ele saía daqui 6h, quando era 7h ele já estava dando o tiro pra lá. Aí, a mamãe dizia: “ombora colocar a panela no fogo pra esquentar que o teu pai já vem com a paca ou tatu?”. E, quando a gente via, ele chegava dizendo “está aqui, pode cuidar de preparar pra fazer a janta” (Florência da Silva – Santa Maria do Traquateua, 2013).

Sobre a estranheza surgida dos contatos culturais entre diferentes, Velho (1978) sugere que esta é indicativa de um grande distanciamento sociocultural e psicológico, visto que as experiências entre as pessoas devem ser algo que precisam ter condições de serem compartilhadas, caso contrário, são imposições. No caso destas famílias, vítimas da expansão inconsequente da empresa, a experiência capitalista não reunia características mínimas de partilha, apenas de imposição, haja vista o distanciamento cultural entre as famílias e a empresa.

Nós, no tempo em que nos criamos, não fomos acostumados com comida salgada, só caça frescal e peixe nesse igarapé aqui no Traquateua. No braço grande tinha muito peixe, caça. O meu irmão matava cutia de dentro de casa. Antes de a Reasa chegar aqui teve muita caça aqui nesse mato, agora, depois que eles derrubaram tudinho, ficou o nosso sítio ali e a casa que nós morávamos, isso aqui tudinho foi no chão, tudo, tudo, tudo. Essas estradas tudo era mata e eles derrubaram tudo, tudo, tudo (Florência da Silva – Santa Maria do Traquateua, 2013).

Esse distanciamento psicológico-sociocultural enunciado por Velho (1978) pode ser muito bem exemplificado pela forma como as famílias faziam uso dos recursos florestais, isto é bem claro no depoimento da agricultora Florência da Silva, quando afirma, “fomos acostumados com a caça frescal e quando a Reasa chegou aqui tinha muita caça”, isto é, há uma clara demonstração do equilíbrio ou integração socioambiental vivenciado pelas famílias nestas comunidades que entra imediatamente em choque com os padrões de práticas predatórias da empresa, salientado na frase: “eles derrubaram tudo”. Além do que, a forma predatória como a empresa agia, levava aquelas famílias subjugadas e verem vários aspectos de suas autonomias econômicas entrarem em desequilíbrio. Tais autonomias, também estavam ligadas ao trabalho tradicional nas roças, de onde era produzida a farinha de mandioca, propulsora de renda para compra dos suprimentos como querosene para a lamparina e sal para conservar alguns alimentos.

O papai com a mãe faziam farinha e vendiam. Quem fazia as compras era eu. Eles vendiam, me davam o dinheiro, e eu ia fazer a compra em Belém. Eu fazia compra pra nossa casa pra meses. A gente passava seis meses que ninguém sabia naquela época que era lamparina, que a gente não sabia quanto era um litro de querosene. A gente não sabia quanto era que dava um quilo de sal, a gente não sabia quanto era que dava um quilo de açúcar porque eu comprava tudo de saca, a comida eu trazia de arroba, pacote de comida pra casa. As nossas coisas, tudo era avortado, a gente não comprava no comércio daqui (Florência da Silva – Santa Maria do Traquateua, 2013).

Nesse sentido, o depoimento da agricultora dá conta de que a expansão dos domínios da empresa sobre as comunidades de Jambuaçu aconteceu mediante a extensão dos conflitos socioambientais. Esse fato se mostrou mais cruel quando a empresa se apoderou da unidade de produção de sua família, impedindo-os de utilizarem os recursos naturais e culturais como tradicionalmente eram acostumados a fazer.

Era muita coisa que nós tínhamos [...] Era um roçado de 200 braças em quadro, cheio de arroz, e a gente não tirou um cacho daquele arroz, milho, tinha cana que pra carregar uma tinha que cortar em três. Eles meteram máquina de noite porque de dia eu estava lá. Eles meteram máquina de noite, quando de manhã que foi lá eu não sabia nem a direção que era a roça. Tinha roçado maduro que a gente estava arrancando, tinha amadurecendo, tinha pra gente ainda capinar. A gente fazia muita roça, a nossa lavoura era muito (Florência da Silva – Santa Maria do Traquateua, 2013).

Esse depoimento deixa claro que o estabelecimento da Reasa se deu fundamentalmente ao preço da desestruturação das práticas agrícolas de muitas famílias de Jambuaçu. Nestes termos, os empresários transformavam o território enquanto espaço-tempo-vivido, portanto lócus das práticas múltiplas, diversas e complexas das famílias, para um território unifuncional, que se perfazia pela implantação do monocultivo do dendê (HAESBAERT, 2004). O impacto dos grandes projetos reside, portanto, na transformação nos modos de vida da população camponesa e se traduz, a exemplo da experiência vivida por esta família de Santa Maria do Traquateua, na desestruturação de suas práticas agrícolas.

Deste modo, a Reasa impôs suas regras a essas famílias compostas por pessoas que se negavam a desistir de suas casas, de suas roças, de suas fruteiras, de seus sítios, de seus igarapés, portanto, de um território que era resultante de sua longa trajetória de práticas culturais. Para tanto, não mediram esforços em aterrorizar a família de dona Florência, conforme demonstra a narrativa seguinte.

Foi a casa da mãe dela que eles queimaram, bem ali. Eles ficaram com a roupa do corpo. Fica bem lá, na subida da ladeira [ver Foto 17], lá na casa do pai dela tinha

um sítio que dava muita fruta, tinha laranja, dava muita pupunha, açai tinha açai branco e açai preto. Eles derrubaram todinho. O cupuaçu dava muito. Quando chegaram lá, estavam só as cinzas do toco do pau da casa. De dia, eles tinham ido trabalhar lá pra cima, fazendo uma farinha pra seu Jango. Eles não deram nada, nenhum indenização. Foi a única firma que não deu direito a ninguém que ela prejudicou e aí eu fico pensando... No dia que eles botaram fogo nessa terra pra cá, nós passamos a noite toda, todo mundo sem poder dormir (Florência da Silva – Santa Maria do Traquateua).

Foto 17 – À esquerda, local da casa incendiada pela Reasa. À direita, antigo local das roças das famílias vítimas das ações da Reasa.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (07/07/2013).

A permanência no local, mesmo diante de tamanhas situações de opressão e terror, constituía uma resistência por parte das famílias. Era uma reação que se dava na tentativa de se defender e controlar o território, da sobrevivência mínima no local da moradia que, por ventura, também foi alvo da ação violenta da empresa. O trajeto de opressão ao qual essas pessoas foram submetidas, certamente as levou a um duro processo de aprendizagem sobre as condutas, as regras e os princípios que a racionalidade econômica é capaz de proporcionar para concretizar seus projetos, cujas justificativas foram atribuídas à necessidade de modernização e progresso.

A “educação” que rege esse tipo de ação é fruto exatamente do modo de ser do homem que se constituiu no pensamento moderno, que lhe permitiu, segundo Foucault (2007), desempenhar dois papéis – está, ao mesmo tempo, no fundamento de todas as positivities e presente de uma forma que não se pode sequer dizer privilegiada, no elemento das coisas empíricas.

Depois que eles botaram embaixo, extraviaram os roçados que a gente tinha, a gente ainda ia lá. A mamãe plantava aquelas batatas rainhas, dava em quantidade. Eles [os funcionários da Reasa] arrancavam tudinho, miudinho, igual quem joga

uma lata de milho. Tinha muita banana, esse roçado que eles extraviaram. Depois que eles extraviaram essa roça, que esbandalharam tudo, o papai não saiu pra ir pro centro um tantinho pra ir ali na beira desse caminho ali. Ele se impressionou, ficou triste, ele chorava pra eu não ir, porque eu ia ver esse estrago que eles fizeram; e ele pedia tanto pra eu não ir, mas toda vez eu ia, pedia “não vá, esses homens te matam”, eu dizia “papai, eles não me matam, eles não são doidos de encostar um dedo em mim, e se eles matarem papai, eles matam a filha dum homem eles num matam uma pessoa qualquer, um homem trabalhador”. O meu pai, aqui nesse lugar, ele nasceu e aqui ele morreu e nós também nascemos e nos criamos aqui e daí nós só vamos quando Deus quiser. Meu pai morreu depois de um ano certinho depois que eles mandaram extraviar nossos roçados (Florência da Silva – Santa Maria do Traquateua, 2013).

As políticas impostas pela Ditadura e adotadas pelos governos seguintes provocaram, como se pode constatar nos relatos dos camponeses de Jambuaçu, não somente os desapossamentos de suas unidades de produção, como também entravam em choque com a ética e a lógica em torno das quais se organizavam as práticas agrícolas indispensáveis à reprodução dessas famílias que, a partir da chegada da Reasa, foram duramente modificadas.

Ela acabou tudo que tinha, toda a caça que tinha. A situação da gente não é fácil não. Tudo o que a gente plantava, a gente colhia e avortado, às vezes, eu digo assim, hoje em dia pra comer uma banana... O papai plantava muita banana, amadurecia, ele tirava e deixava pendurado o cacho. Ele sempre gostava de fazer barraquinha na roça, ele fazia buracos e enchia de bananas. Passava uns dias, a gente ia lá era muita banana amarela (Florência da Silva – Santa Maria do Traquateua, 2013).

A fala da agricultora mostra muito bem o significado de suas unidades de produção agrícola dentro da realidade local, realidade que mudara com a chegada do empreendimento monocultor. A situação de vida estaria praticamente desqualificada, se não fosse à solidariedade dos vizinhos. Resistir e exigir o cumprimento de seus direitos era imprescindível naquele momento, porém, isso dependia de níveis de reflexão e de organização. Para Loureiro (2001), os níveis de reflexão e de contestação dos camponeses sobre essas questões variam bastante, já que dependem do estágio de organização, do aprofundamento e continuidade das discussões. O enfrentamento de tais questões pode levar os trabalhadores camponeses a adquirirem novas formas de saberes para lidar com a nova situação, o que, por sua vez, lhes confere certa consciência das alianças possíveis e dos limites da luta pela terra que se podem desenvolver.

Segundo Leff (2011), essa é a consequência dos conflitos socioambientais provocados pela racionalidade econômica dominante e pela centralização do poder, em que novos atores sociais têm vindo à cena política fazendo novas reivindicações. De fato, foi o que ocorreu em Jambuaçu, onde esses atores surgiram para fazer reivindicações relacionadas

aos conflitos socioambientais que estavam sendo promovidos pela Reasa. Travou-se uma luta a partir de então pela demarcação das terras das famílias que se negavam a se desfazer de suas terras em favor da empresa; além do que, se buscava a melhoria da qualidade de vida, como também de seus territórios, como garantia cultural e autogestão de suas práticas agrícolas. Naquele momento, um dos caminhos encontrados para garantir a permanência nas terras foi a busca pelo reconhecimento de territórios ocupados por famílias remanescentes de quilombolas.

2.3.2 A criação do território quilombola de Jambuaçu

A criação do território quilombola de Jambuaçu foi impulsionada pela necessidade das famílias que se negavam a vender suas terras ou eram vitimadas pelos constantes conflitos socioambientais promovidos pela Reasa – através da invasão de suas terras, pela destruição de suas roças ou pelas constantes ameaças e coações – e que, por isso, tiveram que empreender várias ações no sentido de poder garantir a permanência em suas unidades de produção agrícola, imprescindíveis à manutenção de seus meios e modos de vida.

A luta do movimento começa pelo ano de 1979 com a venda de terras para a empresa Reasa, um dos grandes marcos de perseguição do povo agrícola aqui na nossa região. Isso se estendeu por vários episódios: tivemos casas que pegaram fogo, trator virando roça, enfim... Para isso, tivemos ajuda do Padre Tonneto que dizia ter o coração jambuaçuense (Ricardo Tavares – Líder dos Quilombolas de Jambuaçu, 2013).

Segundo Little (2002), a constituição e resistência cultural de um grupo social se dão em razão da instauração e hegemonia do Estado-nação com a imposição de suas formas de territorialidades que só reconhece como forma jurídica a propriedade legítima perante o Estado e subjuga todas as demais formas de territorialidade. Por isso, os atores excluídos desse processo de territorialização, como as famílias de Jambuaçu, se viam na necessidade e, mesmo, na obrigação de realizar o enfrentamento contra essa forma espoliante de territorialidade praticada pela empresa dendezeira. Pela busca do reconhecimento de seu território, essas famílias trilharam o caminho da busca do legítimo, que consistia na criação de territórios de populações tradicionais, neste caso, dos quilombolas.

Desse processo de contestação e organização do movimento resultou o território quilombola de Jambuaçu. Os agricultores e as agricultoras que se empenharam na luta pelo reconhecimento da condição de quilombolas tiveram o apoio imprescindível da Comissão

Pastoral da Terra da Região Guajarina (CPT), mais precisamente na pessoa do Padre e Antropólogo Sérgio Tonneto, da Paróquia de Moju, Diocese de Abaetetuba. Segundo Sacramento (2007), Tonneto foi de fundamental importância para o movimento social em Moju que, naquela época, vivenciava uma explosão de conflitos agrários e, portanto, necessitava de um trabalho de conscientização nas comunidades. Com o agravamento dos conflitos, Tonneto, que visitava as comunidades, passou a transformá-las de Comunidades Eclesiais de Base – CEBS – fator que, segundo Sacramento (2007), foi de fundamental importância para a conscientização das famílias mojuenses.

Padre Tonneto passou, a partir de então, a orientar e alertar as famílias sobre o quanto os seus modos e meios de vida estavam ameaçados, caso viessem a se desfazer de suas terras. Aqueles(as) agricultores(as), cujos saberes eram construídos a partir de suas práticas cotidianas, passaram a ter contato com os ensinamentos de Tonneto, que possuía um saber necessário ao enfrentamento das questões pelas quais estavam sendo submetidos. Essa forma de saber foi utilizada por Tonneto para orientar e organizar discussões contínuas com as famílias atingidas pelo processo de implantação da monocultura dendezeira, de modo que pudessem compreender que existiam maneiras de se questionar e denunciar de forma organizada, em torno de um objetivo comum – a terra – para a manutenção dos meios de vida daquelas pessoas.

Entrava em cena o processo de organização como uma prática educativa, no qual a igreja exerceu um papel fundamental de formação política dos agricultores. Neste caso, tratava-se do aprendizado sobre as possibilidades reais de resistência retiradas do contexto de conflitos inaugurados pela empresa capitalista. Conforme diz Leff (2011), a problemática decorrente da crise socioambiental coloca a necessidade de se criar uma nova consciência a respeito de suas causas e de suas resoluções. É aí que reside a nova prática educativa com a qual as famílias de agricultores passaram a conviver. Tal prática lhes propiciou a formulação de novas visões e imaginários coletivos, centrados no diálogo e na organização do movimento social, sobre a liderança do Padre Sérgio Tonneto, que não se cansava de reforçar a importância da manutenção de unidades familiares, isto é, da terra como meio imprescindível às realizações de uma família rural.

O Padre Sérgio que nos orientava: “Olha, vocês não vendam a terra de vocês, porque vocês vão trabalhar com ele quando saírem de lá? Pra aonde é que vocês vão e os filhos de vocês, os netos?”. O Padre Sérgio veio com nós aí fizemos uma greve com eles, assim, nós, graças a Deus, nos seguramos e, como eu já disse, não vendemos nossa terra (Estandislau Melo – Nossa Senhora das Graças, 2013).

Neste sentido, inúmeras denúncias, repetidas e insistentes solicitações foram encaminhadas pelos agricultores juntamente com Padre Tonneto, e o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Moju – STR – ao Iterpa e ao governador do Estado do Pará, Jader Barbalho, junto às Secretarias executivas de sua gestão. No entanto, nenhuma ação foi encaminhada no sentido de solucionar minimamente os constantes conflitos, ao contrário, a Reasa é que chegou a processar dois agricultores que se recusavam a abandonar suas terras; eram eles: Laudelino Rodrigues e José Corrêa, acusados de invadir terras desta firma, quando, na verdade, eles é que tinham sido vitimados (CPT, 2007).

Desta forma, a continuidade da violência foi inevitável, o que resultou em vários assassinatos, de agricultores, peões, um dirigente da empresa, Edmilson Soares, e do presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Moju, Virgílio Sacramento (CPT, 2007). Essa situação culminou em 8 de janeiro de 1988, oito anos após o início do conflitos, num episódio emblemático, quando cerca de 100 homens da região de Jambuaçu, todos encapuzados, pintados de carvão e portando espingardas entraram na cidade de Moju. Esse episódio já resultava do aprendizado de um novo saber – o da organização para a resistência política – que estes agricultores adquiriram junto ao convívio com as alianças que conseguiram estabelecer como forma de apoio as suas causas.

O objetivo do intento realizado no dia 8 de janeiro era o de expulsar os pistoleiros que amedrontavam a cidade com ameaças e já haviam assassinado um agricultor, além de promoverem o terror, ameaçando tomar as terras dos agricultores em Jambuaçu. Mesmo anos após o início dos conflitos, as constantes tentativas por uma resolução junto ao Estado não resultaram em nenhum prenúncio de solução para os conflitos. Sobre isto, os agricultores relataram que Padre Tonneto dizia que iria fazer uma viagem a procura de outros meios para resolver os problemas.

O Padre Sérgio resolveu estudar outros meios de enfrentar esse problema, ele foi procurar ajuda lá fora, foi lá pro país dele, a Itália, eu acho. Quando retornou, depois de uns meses, reuniu com nós e nos explicou que existia um caminho. Quando retornou, convocou as comunidades contando qual era a ideia para a solução permanente dos conflitos (Cupertino Ribeiro – Santana do Baixo, 2013).

A solução proposta pelo religioso pautava-se na Constituição Federal de 1988, a qual, no Artigo 68, estabelecia que: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. O território do Jambuaçu preenchia perfeitamente as exigências expostas no Artigo, já que os relatos dos habitantes mais antigos davam conta de que esse

território havia sido refúgio de negros escravos que ali se estabeleceram e se territorializaram durante mais de 150 anos, questão de que tratei no primeiro capítulo deste trabalho. Com base neste pressuposto, deu-se início um processo de discussão e reflexão, sob a orientação de Padre Tonneto, em torno do que significava ser reconhecido como remanescente quilombola.

Dando seguimento à questão, as famílias que se viam sob a constante ameaça de perderem o que restava de suas unidades de produção familiar, caso das famílias de Santa Maria do Traquateua que acataram animadamente a ideia e foram seguidas pelas demais, de Santana do Baixo, Nossa Senhora das Graças do Traquateua¹¹, Ribeira, Jacundaí, São Manoel, Santa Maria do Mirindeua, Conceição do Mirindeua, Santo Cristo, São Bernardino, Vila Nova, Centro Ouro, Santa Luzia do Traquateua, São Sebastião do Quarenta e Poacê.

Segundo Leff (2011), os conflitos socioambientais provocados pela racionalidade econômica dominante e pela centralização do poder trazem à cena política novos atores sociais realizando novas reivindicações. Desse modo, pode-se concluir que esses novos atores sociais locais tinham vindo à cena como força de um aprendizado resultante do enfrentamento permanente contra as ações do capital representado pela Reasa e, as ações e omissões do Estado.

A esse ponto, esses mesmos atores locais – os pequenos agricultores – aprenderam quais e onde poderiam ser concretizadas alianças para o enfrentamento das questões relativas à garantia da posse da terra. Para eles, a aliança possível, como denomina Loureiro (2001), de origem mais estrutural e permanente é conferida pelas instituições que têm como finalidade proporcionar esse tipo de ajuda, como é o caso da Comissão Pastoral da Terra. A partir de 1988, uma longa batalha jurídica inicia para essas famílias que, a todo custo, aprenderam a buscar a manutenção do território onde desenvolviam suas práticas socioambientais com fins de não sucumbirem à racionalidade econômica.

Talvez o ato organizado tenha mostrado que aqueles agricultores tinham aprendido a buscar a manutenção de seus territórios de forma coletiva e organizada. Vê-se a emergência do saber organizar-se politicamente para a luta. Os constantes conflitos que até então vinham sendo protagonizados pela Reasa na zona rural de Moju, após a revolta dos homens encapuzados, cessaram. A empresa abandonara toda a área do projeto que até então fora motivo para tantos conflitos no decorrer do ano de 1988 e, somente no ano de 1991, se desfez do empreendimento para uma família de empresários de São Paulo, os quais reiniciaram o projeto do monocultivo do dendê que atualmente está consolidado em Jambuaçu.

¹¹ Essas três primeiras comunidades constituíram parte de minha pesquisa de campo.

Para Sacramento (2007), talvez o motivo que explica o abandono por parte dos empresários da Reasa do projeto dendezeiro esteja relacionado às intenções verdadeiras desta empresa, isto é, o seu objetivo maior era a especulação fundiária e a canalização do capital conseguido junto aos órgãos financiadores para outros interesses que não estavam relacionados à dendêcultura.

A prova maior de que a Reasa não tinha realmente o objetivo de desenvolver a dendêcultura, reside no fato de que eles nunca realizaram a construção da fábrica de óleo, um componente fundamental na implantação de um projeto de dendê. Assim, tanto as famílias que lutavam pelo reconhecimento da condição de quilombolas, como também aquelas de outras comunidades não quilombolas, experimentaram o início de um período em que não mais se tinha notícias de pistoleiros pelas comunidades de Jambuaçu.

Durante esse período, as famílias deram continuidade às vivências tradicionais pautadas na agricultura geradora principal de renda para as famílias, à produção da mandioca associada a outras culturas alimentares, como a pimenta do reino, cultura herdada dos japoneses e, em casos bem mais raros, à produção familiar de gado bovino. Esse quadro passou a mudar a partir da (re)territorialização do projeto de monocultura do dendê, no ano de 1991, quando a Marborges adquiriu toda a área que correspondia ao antigo espaço de atuação da Reasa.

3 A (RE)TERRITORIALIZAÇÃO DO MONOCULTIVO DO DENDÊ E SUAS REPERCUSSÕES NO CONTEXTO SOCIOCULTURAL DAS COMUNIDADES DE JAMBUAÇU

3.1 Mudanças no trabalho e modos de vida das comunidades

O contexto de (re)territorialização da monocultura do dendê em Jambuaçu ocorre exatamente no momento da ampliação dos interesses agrícolas dos países centrais, os quais já haviam incorporado o discurso da sustentabilidade ambiental, que passara a ser uma bandeira “obrigatória” para as estratégias do ecodesenvolvimento. Simultaneamente, a implantação do dendê passou a ser recomendada por respeitados centros de pesquisa, como a Embrapa, por ser uma iniciativa de uso da terra com baixo impacto ambiental e que pode ser cultivada em áreas desmatadas, inclusive sendo capaz de recuperá-las.

No bojo destas atribuições de sustentabilidade conferidas ao dendê na Amazônia há também uma outra, da melhoria socioeconômica das populações onde esses projetos são estabelecidos, posto que os empreendedores subsidiam-se ecologicamente, assim como buscam terras e mão de obra em unidades produtivas familiares para desenvolver o cultivo do dendê. Esse conjunto de acontecimento está também diretamente relacionado ao Programa Nacional de Produção e Uso de Biodiesel – PNPB – e ao Programa de Produção Sustentável de Palma de Óleo, lançados respectivamente em 2004 e 2010, o que certamente conferiu ao território do Jambuaçu uma série de mudanças na estrutura sociocultural local (NAHUM & MALCHER, 2012).

Toda mudança promovida pela territorialização da prática do monocultivo do dendê em algumas comunidades de Jambuaçu, levou ao advento de novos saberes e práticas, o que, conseqüentemente, incidiu no modo e nos meios de vida das famílias destas comunidades. Segundo Sack (2009), a territorialização constitui e é substantivada por diferentes temporalidades e territorialidades multidimensionais, como resultado e condição de processos sociais e espaciais. Em outras palavras, a territorialização é caminho e ao mesmo tempo o início para territorialidades de indivíduos ou grupos de origens, situações e objetivos diversos.

Segundo Haesbaert (2009), não há territorialidade sem que haja a materialização de algum tipo de prática espacial que, por sua vez, (re)define territórios em referência às relações sociais, ao contexto histórico e aos elementos-chave, os sujeitos envolvidos. Para Sack (2009), na apropriação do território constroem-se identidades e heterogeneidades que, por sua vez, geram territórios, visto que nas práticas dos sujeitos envolvidos no processo de

territorialização também são reproduzidas identidades e diferenças, portanto, novos valores culturais, novos saberes.

É nessa perspectiva que o processo de territorialização da empresa Marborges se fez no território do Jambuaçu, onde promoveu alterações no sistema sociocultural local com a consolidação do monocultivo do dendê, alcançando o grau de territorialidade que possui atualmente. Esse processo iniciou quando a família Martins Viana Borges, do Estado de São Paulo, adquiriu toda a área que correspondia ao projeto de monocultivo do dendê da empresa Reasa, no ano de 1991.

Diante da materialização espacial das práticas da empresa, pode-se afirmar que a monocultura do dendê é retomada como uma interferência direta no modo de vida das comunidades. Dantes, as famílias se centravam prioritariamente no trabalho tradicional intermediado por relações coletivas de trabalho cuja principal forma de pagamento era a troca de dias e de horas o que envolvia construção e troca de saberes; além disso, mesmo as manifestações culturais que estavam para além da esfera do trabalho, como o lazer e a religião, tinham por base de sustentação também o trabalho tradicional, visto que era dele que provinha não somente o sustento, mas também a renda que proporcionava tais manifestações.

A territorialidade da empresa irá, assim, influenciar de forma consubstancial a vida dessas famílias. O depoimento seguinte aponta neste sentido.

Depois que entrou a Marborges, o mutirão acabou, porque o pessoal se fichou na empresa e começou a abandonar o negócio do mutirão; se não fosse isso, ainda existiria bem o mutirão. A gente fazia, arrumava uma motosserra, juntava uns 10, 11, 12 homens e ia pra lá que era pra terminar só num dia. A empresa parou com o negócio do mutirão. Aí foi parando, parando, até que acabou (Adamor da Silva – Agricultor e Empregado da Marborges, 2013).

Nessa perspectiva, o processo de territorialização da empresa será enunciador de novas identidades, heterogeneidades e valores culturais, portanto, da territorialidade de novas práticas e saberes, isto porque as famílias ainda pautavam suas reproduções materiais e culturais principalmente no trabalho tradicional, centrado nas atividades do roçado. Os trabalhadores, quando perguntados a respeito do que faziam para sobreviverem antes de irem trabalhar na empresa, respondem: “*a gente trabalhava tudo na agricultura, roça mesmo; fazia alguma diária, capinando pimental, com os outros era mais mesmo na roça*” (Adamor da Silva – Agricultor e Empregado da Marborges, 2013).

As redes de saberes tradicionais das famílias locais que antecederam a territorialidade do dendê pautavam-se em sistemas próprios, criados e desenvolvidos pelas

famílias; nelas estavam inscritos os saberes do trabalho coletivo, com destaque para os tradicionais mutirões para fazer o roçado, nos quais vigorava a troca de dias ou de horas como forma de pagamento. Os saberes e as práticas necessárias à reprodução dos agricultores, entrelaçavam-se no cotidiano, na cultura, sem hierarquias e dependências dos efeitos da urbanização e da industrialização, visto que o trabalho era realizado com base em saberes construídos culturalmente e, quase sempre, em família. O depoimento seguinte demonstra essa questão.

Éramos nós – eu, a minha família, os meus irmãos – todos unidos, aonde um ía, todos iam, aliás, só não meu irmão mais velho que sempre trabalhou pra fora pra ajudar a sustentar a família, porque meu pai era adoecido, mas o resto, a gente trabalhava. Todos nós íamos pra roça junto, era o trabalho familiar, só nós mesmos, sempre era a família (Adriano Souza – Agricultor e Empregado da Marborges, 2013).

A agricultura tradicional realizada nas pequenas unidades familiares dessas comunidades é aquela não priorizada nas políticas de Estado voltadas para o meio rural, como bem coloca José Marques (Agricultor e Empregado da Marborges, 2013):

o que me levou a ir trabalhar na empresa é que eu já me sentia cansado com a agricultura desvalorizada, e, no que surgiu o emprego, eu peguei até visando um descanso. Como até hoje eu estou empregado, mas não abandonei a agricultura, eu não penso, assim, em vender minhas terras pra ficar no emprego. Jamais [...]. Pra mim, o emprego não é tudo, [...] na minha mente a empresa não é tudo. Se viesse um recurso do governo pra uma pessoa, [...] pessoas que querem trabalhar, eu tenho certeza que nós não colocaríamos fora, nós trabalharíamos e veríamos o progresso. O que falta pra nós é recurso, e nem precisaria ter outros trabalhos.

A desvalorização da agricultura familiar, ressaltada no depoimento, faz parte de uma prática histórica nacional, pois, em suas políticas públicas, o Estado sempre desconsiderou o pequeno agricultor. No caso específico da Amazônia paraense, a agricultura familiar ainda é marcada por uma visão depreciativa, rotulada como “agricultura de caboclos, analfabetos”, como uma prática predatória sem rendimentos econômicos, sendo, portanto, insustentável. A desconsideração destes pequenos produtores, durante a elaboração de políticas voltadas para o campo, promove a precarização econômica e social das famílias rurais, o que transparece na dificuldade de acesso às estruturas necessárias ao bem estar social, tais como: escolas, hospitais, estradas com qualidade para escoar a produção, entre outros.

Diante de tais circunstâncias, os agricultores vislumbraram, com o estabelecimento da empresa, uma possibilidade de sustentar suas famílias. Possibilidade real, porque a empresa precisava de trabalhadores com o perfil que possuíam, isto é, analfabetos ou apenas

com as séries iniciais e portadores de saberes práticos necessários para o trabalho de campo, como é denominado. Trabalho que exige, basicamente, o saber controlar ferramentas de baixo nível tecnológico, como terçado, foice, machado, enxada, prática que esses trabalhadores rurais adquiririam no trabalho familiar. Desta maneira, havia razões diversas para que essas pessoas procurassem se tornar trabalhadores assalariados na empresa que ora se estabelecia, conforme se pode verificar no depoimento seguinte.

Minha vontade é de trabalhar pra mim, não pra empresa. Eu estou na empresa porque ainda não tenho um negócio pra eu manter o meu trabalho em casa, porque a gente tem a família da gente não depende só de trabalhar, trabalhar; a gente tem que sustentar mulher, filhos, mas a minha vontade é de trabalhar pra mim mesmo, na minha agricultura (Adriano Souza– Agricultor e Empregado da Marborges, 2013).

É nesse contexto que a empresa desenvolveu seu processo de territorialização e consolidou a territorialidade de suas práticas. Desta forma, (re)definiu sua territorialidade em várias comunidades, pautada no contexto histórico a que ela e os demais sujeitos, as famílias de agricultores, estavam envolvidos. A empresa, movida pela projeção animadora do biomercado do dendê, e, os agricultores, que viram uma oportunidade de sustentar suas famílias com “estabilidade” promovida pelas vantagens do valor de troca universal, o dinheiro. Os depoimentos dos sujeitos da pesquisa apontam nesta direção.

Quando a Marborges chegou aqui, ela melhorou a vida de muita gente. Antes da Marborges chegar, trabalhava só na roça, outros saíam pra procurar emprego, na Sococo, porque ela [Reasa] saiu, abandonou aí, ficou no serrado e, depois que a Marborges chegou, melhorou (Henrique Batista– Agricultor e Empregado da Marborges, 2013).

Ainda que os programas governamentais, como a construção do eixo-rodoviário PA-252 e PA-150, tivessem promovido algumas mudanças relevantes na estrutura ecológica, demográfica, econômica e cultural nas comunidades mais próxima da Rodovia, a dinâmica que predominava no mundo do trabalho dessas famílias até o final dos anos 1980 e início dos 1990 ainda se pautava nos saberes construídos na prática cotidiana e orientavam o trabalho tradicional e os ciclos de vida local; é possível constatar essa questão na fala de Adamor Corrêa (Agricultor e Empregado da Marborges, 2013), quando diz “*a gente se juntava [...] e ia pra lá pra terminar só num dia*”.

Isso se aplicava não somente na esfera habitual do trabalho, mas também no ritmo da vida cotidiana, nos acontecimentos do ciclo da vida, como já exposto no capítulo anterior,

tais como: nos casamentos, nascimentos, mortes e, ainda, no calendário das manifestações religiosas, no caso das tradicionais festas de Santo.

Começou a mudar mesmo de 1985 pra aí. Até aí, ainda tinha isso da pessoa ir passar a noite quando morria alguém. Desde aí foi mudando. O caixão já ia comprar no Moju, Abaetetuba. A festa de Santo também até os anos 1980 era muito movimentada, tinha o leilão de pato, galinha, bacaba, abobora (José Maria Ribeiro – Santana do Alto, 2013).

Os membros familiares que atualmente se encontram trabalhando empregados, eram/são portadores de uma cultura na qual estavam inscritos saberes e práticas que iam além da esfera do trabalho e cuja reprodução se fazia necessária em razão da necessidade da sobrevivência econômica, social, ambiental e do próprio território/comunidade a que pertenciam. Portanto,

antes da empresa [Reasa] chegar, eu trabalhava só com o papai, eu ainda não era casado, eu trabalhava só com ele em lavoura, madeira e roça, serrando muita madeira e fazendo a roça. Sei serrar de serrote, lavrar, derrubar, cortar de machado, serrar na ruladeira que, nesse tempo, não tinha motor, era só na ruladeira [...]. Ih! Credo, tudo eu sei, carrear com boi, botar jangada, tudo nós fazíamos, eu e meus irmãos, sou o quarto irmão [...]. Depois ela faliu e veio a outra [Marborges] e melhorou muito. Quem estava desempregado, se empregou, aí comecei empregado como empreiteiro, aí o pau torou direto, até ele [sogro do entrevistado] trabalhou uns dias (Henrique Batista – Agricultor e Empregado da Marborges, 2013).

Sujeitos principais deste contexto, o(a) agricultor(a) familiar dessas comunidades, constituíam o exemplo de exclusão das políticas de Estado, que, com o estabelecimento da empresa, veem uma possibilidade de acesso ao dinheiro de uma maneira mais estável que na agricultura tradicional, visto que “lá na empresa todo mês tem aquele dinheiro certo e lá na nossa agricultura, um mês a gente faz um tanto, um mês até não colhia, não apurava nada e tem essa diferença” (José Marques – Agricultor e Empregado da Marborges, 2013). O depoimento de Adriano Souza (Agricultor e Empregado da Marborges, 2013) reafirma essa condição da precariedade das condições sociais dos agricultores.

O que me levou a ir trabalhar na empresa é que a minha condição de trabalhar na roça era pouca, o serviço que a gente fazia era uma tarefa, duas tarefas e a gente não tinha outra coisa pra se sustentar, né? O agricultor que nem eu, que não tem uma condição pra aumentar o serviço, é só roça mesmo, bota uma tarefa, duas tarefas, aí tem que durar um ano. A gente que tem família sente a necessidade, o que leva a trabalhar na empresa, mas o serviço da empresa a gente sabe que não é fixo, a qualquer hora pode...

Nesse sentido, o meio de vida desses agricultores que até então estava pautado em sistemas próprios, tais como, a troca de dias ou ainda eventuais realizações de trabalhos com pagamentos de diárias, com os vizinhos das redondezas, passa a centrar-se na possibilidade do trabalho assalariado. Assim, as práticas e as normas que se reproduziram ao longo de gerações no ambiente regido pelo costume e perpetuada pela transmissão oral, como coloca Thompson (1998), no processo cotidiano do trabalho, passaram a ser superadas pelas normas das relações de trabalho empregado.

De acordo com Hébette (2004), o desenvolvimento da produção capitalista no meio rural se faz necessariamente à custa da desestruturação do pequeno produtor, que o impossibilita de se reproduzir satisfatoriamente. Desta forma, pressionado pelas relações desiguais de trocas do seu produto no mercado regional e pela dificuldade em manter, ao mesmo tempo, suas áreas policultoras e o sustento da família, a empresa representou para os agricultores, *“uma atitude de a gente trabalhar porque só na roça com o preço da farinha aí, se tornava mais difícil, que era muito barato, foi esse o motivo de eu ir trabalhar lá”* (Henrique Batista – Agricultor e Empregado da Marborges, 2013).

A existência do novo meio de vida, isto é, do trabalho na empresa, incidiu numa outra expectativa sobre o modo de viver e, conseqüentemente, no advento de outros saberes em que as relações de trabalho intermediadas pelo dinheiro, o valor de troca universal, irão, a partir de então, substituir as trocas de dias no trabalho coletivo tradicional, visto que *“depois que essa empresa chegou, a maioria do povo não quer mais saber da roça, só quer trabalhar de empregado, só quer viver do emprego. Conheço uma porção de gente que vendeu suas terras e foi trabalhar lá”* (Pedro Cuimar – Xibé, 2013).

A pequena massa de trabalhadores locais passa, assim, a ser submetida à racionalidade niveladora da modernidade, visto que, ao se tornar empregado, o(a) agricultor(a) precisa se submeter à homogeneização das atitudes que representava/representa trabalhar empregado na empresa, e, portanto, mudar suas práticas de vida cotidiana, para poder adequar-se à “sociedade das formigas”, como denomina Certau (2012). O depoimento seguinte reforça essa questão.

Na empresa, está certo que não é o dia inteiro, mas tem que trabalhar forçado, que é pra que ele possa ter aquela produção, aquela renda, a diferença é essa. Já no meu, se fosse fazer a comparação, ah! Se eu não terminar hoje, eu termino amanhã. Na empresa não, o cara tem que... (Adamor da Silva – Agricultor e Empregado da Marborges, 2013).

Outro narrador destaca “*aqui no da gente, vai a hora que quer, o dia que quer; e lá não, tem que ser certo, não pode falhar, se falhar muitos dias já não serve* (Henrique Batista – Agricultor e Empregado da Marborges, 2013). Reporto-me aqui à questão da disciplina, fator preponderante no adestramento para o trabalho, como bem colocou Foucault (2012), pois funciona como um passo redimensionador das práticas para as famílias locais, já que exige assiduidade, disciplina e pontualidade, porque,

na empresa tem que ir todo dia e, no da gente, vai o dia e a hora que quer, é essa que é a diferença. Lá não tem conversa, se não trabalhar, não ganha; aqui não, mesmo não trabalhando a gente tá ganhando. Lá o trabalho é diferente, a colheita é arriscada, a gente fica só puxando os frutos no rumo da gente [ver Foto 18]. (Henrique Batista – Agricultor e Empregado da Marborges, 2013).

Foto 18 – Colheita dos frutos de Dendê.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (24/03/2013).

Além do mais, o trabalho com o dendê tem o fator de ser uma cultura única – a monocultura – o que contrasta com as práticas da variedade de culturas que as famílias de agricultores cultivavam e cultivam no trabalho tradicional dos roçados.

O trabalho que eu faço lá na empresa é muito diferente, porque a empresa só mexe com dendê. Aqui não, a gente mexe com açaí, com mandioca, um pouco de cada e lá não, é só dendê; acabou dali, não tem outro serviço se não aquele com dendê, que ela só planta isso (Adriano Souza – Agricultor e Empregado da Marborges, 2013).

Foto 19 – À esquerda, trabalho tradicional. À direita, o trabalho com dendê.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2013).

Tendo a empresa monocultora avançado por sobre as terras das comunidades, além de representar uma concreta possibilidade empregatícia para aqueles que estão em idade ativa, revela uma transformação conjunta nos meios e modos de vida para as famílias que, de maneira direta ou indireta, são influenciadas por ela. Assim, representa a afirmação do modo de vida predominantemente capitalista, pois, segundo o agricultor Pedro Cuimar (Xibé, 2103),

Eles estão aprendendo, já desenvolvendo o trabalho da pessoa e, também o estudo, porque, por intermédio da empresa, já tem aquela vontade de estudar mais um pouco pra pegar um trabalho melhor. O conhecimento já é outro porque eles já não querem a vida da roça, porque a vida da roça dá muito trabalho, a pessoa vive suja, queimada do sol, então, eles não querem isso, querem viver limpinho, já tem outro conhecimento, querem um trabalho mais maneiro, não querem mais a roça.

Uma outra construção imaginária se define a partir da presença da empresa capitalista, para as famílias que receberam/recebem de maneira direta sua influência. Assim, uma série de significados são organizados por estas pessoas, funcionando como uma prática educativa, da vivência cotidiana para o trabalho. A vivência cotidiana, para Martins (2012, p. 61),

tende a ganhar autonomia em relação a uma concepção de mundo impregnada de fantasias e significações [...] a vida cotidiana se instaura quando as pessoas são levadas a agir, a repetir gestos e atos, uma rotina de procedimentos que não lhes pertence nem está sob seu domínio.

A rotina, recheada de gestos que esses agricultores estavam sendo levados a repetir, diz respeito à nova prática de trabalho como a forma mais estável de satisfazer suas necessidades. Nesse movimento que, conforme Marx (1994), é contínuo, surgem necessidades cada vez mais sofisticadas para alguns, como uma melhor condição de vida, e ao mesmo tempo necessidades simples ou mínimas para outros, como alimentar-se e morar.

Isso tem ligação com a concepção de mundo a que se refere Martins (2012), para a qual o pequeno agricultor é tido como a “gente pobre do meio rural”. Foi somente a partir da década de 1990 que o trabalhador rural passou ser pensado como ator ou categoria social. Essa concepção de “gente pobre” que habitava o meio rural estava/está enraizada no senso comum urbano e também no rural. Assim sendo, era vista como incapaz de gerir seu próprio desenvolvimento, tendo que se adequar aos projetos de origem externa como o de produção do dendê, isto é, tinha que assimilar os gestos e os procedimentos da rotina imposta pelo modelo de produção capitalista.

A empresa representa um bocado de coisa, pelo menos pra aqueles que estão empregados e que sobrevivem tudo dela. Eu mesmo penso assim. Se não fosse a inteligência do governo, como é que nós estaríamos vivendo? Nós estaríamos numa situação crítica, porque pra quantidade de gente que já evoluiu, não tinha condições da gente viver da roça, todo mundo viver da roça, porque ia ser um preço muito baixo do nosso gênero [...]. Foi uma coisa muito boa pra pessoa ganhar dinheiro e sobreviver melhor, porque, como eu falei, pra sobreviver da roça não dá, a madeira é só pra quem tem máquina, ninguém quer mais serrar como a gente serrava com serrote (Pedro Cuimar – Xibé, 2013).

Esse depoimento mostra que a presença da empresa vem interferindo nas concepções e nas práticas de vida de famílias que habitam as comunidades influenciadas por ela, direta ou indiretamente. Entretanto, cabe mostrar também que ela não se constitui no único vetor de transformação para essas comunidades. Para isso, é preciso situar os fatos que ocorreram durante a primeira metade dos anos 2000, mais precisamente em 2003, ano em que Lula da Silva assume a presidência da República, portanto, o período da criação do “Bolsa Família”, um programa de transferência de renda destinado às famílias em situação de pobreza e extrema pobreza, com renda *per capita* de até R\$ 140 mensais, que associa à transferência do benefício financeiro o acesso aos direitos sociais básicos – saúde, alimentação, educação e assistência social¹². Muitas famílias das comunidades de Jambuaçu, por apresentarem o perfil exigido pelo programa, passaram a ser contempladas por essa transferência de renda.

¹² Informações disponíveis em: <<http://bolsafamilia.datasus.gov.br/w3c/bfa.asp>>.

Merece destaque também o caso das comunidades quilombolas afetadas pela construção do linhão e do mineroduto da empresa Valle¹³. As famílias passaram a receber a denominada “Bolsa Valle”, como forma de reposição da renda aos trabalhadores rurais que a perderam pela impossibilidade de praticar a agricultura. Além do que, tem-se também a aposentadoria rural, benefício mais antigo que o do “Bolsa Família”, mas do qual muitos idosos passaram a tirar seu sustento e, muitas vezes, dos demais membros da família.

Portanto, a partir da década de 2000 começa uma nova fase para muitas famílias dessas comunidades, em virtude de que com esses programas de benefícios, as famílias passaram a ter acesso de forma mais regular ao dinheiro. Desse modo, foi se consolidando uma situação de monetarização das práticas locais, caracterizado pelos programas sociais, a possibilidade de emprego que, diga-se, não parte somente da Marborges, mas também de outras empresas, algumas de trajetória mais antiga, como a Sococo, ou, ainda, daquelas estabelecidas mais recentemente, como é o caso da Biovalle, empresa do grupo Valle, que atualmente está em fase de implantação do monocultivo do dendê na cadeia da produção familiar em Jambuaçu. No Quadro 2 a seguir, procuro mostrar a atual situação de acesso ao dinheiro nas comunidades em que essa pesquisa foi realizada.

¹³ No segundo semestre de 2004, a Companhia Valle do Rio Doce entrou no território quilombola, com a pretensão de construir no local um mineroduto do “Projeto Mina Bauxita Paragominas”, destinado ao transporte de caulim de Paragominas até Baracarena, onde está situado o complexo Albras (CPT, 2007). O mineroduto de bauxita estendendo-se por 248 km, corta 15 km do território quilombola e está associado à montagem de torres da linha de transmissão de energia, projetando-se ainda mais três minerodutos e a construção de um segmento da Ferrovia Norte-Sul. A linha de transmissão de energia começou a ser construída em 2005. São intervenções que provocam uma série de transformações irreversíveis nas condições de uso e disponibilidade de recursos pelos quilombolas que experimentam a perda de terras cultivadas e aráveis, a destruição de recursos florestais e a poluição de recursos hídricos (MARIN, 2010, p. 50).

Quadro 2 – As principais formas de acesso ao dinheiro nas comunidades da pesquisa.

Comunidades	Quantidade de famílias	Empregado Marborges¹⁴	Bolsa Família	Aposentados	Agricultores Tradicionais	Bolsa Valle¹⁵	Funcionários Públicos e outros
*Santana do Baixo	75	1	33	34	72	–	2
*Nossa Senhora das Graças do Traquateua	35	3	17	17	35	–	2
*Santa Maria do Traquateua	41	10	16	14	31	16	–

Fonte: Elaboração própria, com base nos Agentes Comunitários de Saúde, dados referentes ao período de julho a setembro de 2013.

*Comunidades quilombolas.

Através do quadro de acesso ao dinheiro é possível tirar algumas conclusões. Das três comunidades quilombolas que pesquisei, o quadro mostra que o dendê influi de maneira direta em Santa Maria do Traquateua, de duas maneiras: seja pela presença de área de cultivo ou pelo número de pessoas que trabalham com dendê na empresa. Em Nossa Senhora das Graças do Traquateua, apesar de abrigar um plantio resultante do período Reasa, a influência da empresa é praticamente inexistente. Na vila de Santana do Baixo, pode-se dizer que não há influência da empresa do dendê.

É possível verificar também que, ainda que haja outras fontes de acesso ao dinheiro nestas comunidades, a presença da empresa ocupa uma função muito significativa, especialmente naquelas mais próximas à empresa, como é o caso da comunidade Castanhadeua, onde habita a maioria dos empregados na empresa. Castanhadeua e Bacuriteua são as comunidades onde mais se encontra pessoas empregadas, isso decorre por duas razões – uma, por estarem localizadas muito próximas à empresa, principalmente da fábrica e do escritório; a outra razão, talvez a que mais concorra para isso, é o fato delas estarem localizadas as margens da Rodovia PA-252, o que favorece o estabelecimento da população migrante que chega de outros municípios ou mesmo de outras comunidades locais, que deixaram seus antigos locais de moradia e passaram a viver nessas comunidades.

¹⁴ Os dados referentes à quantidade de empregados na Marborges foram cedidos em período que antecedeu uma dispensa. A quantidade empregados diretos que era de 1.050 foi reduzida para 800. Disponível em: <<http://marborges.com/>>. Acesso em: 28 nov. 2013.

¹⁵ Somente comunidade quilombolas atingidas.

A localização ou a condição destas comunidades tem surtido alguns efeitos nas práticas do comércio e da questão imobiliária, cuja dinâmica perpassa através de uma constante venda de pequenas porções de terras por parte dos moradores locais, descendentes dos fundadores, às famílias de outros municípios ou mesmo de outras comunidades. Verifica-se também a consolidação de um mercado de aluguéis, em que as pessoas constroem pequenos quartos ou muitas vezes dividem antigas residências para alugar.

Foto 20 – Pequenos cômodos alugados. À esquerda, em Castanhadeua. À direita, em Bacuriteua.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2013).

Portanto, a presença da empresa vem contribuindo de maneira muito significativa para a mudança nas práticas das famílias. A dinâmica se dá pela lógica de que quanto mais próxima da empresa a comunidade se localiza, maior é a interferência. O número de habitantes obteve um salto gigantesco; as vilas de Castanhadeua e Bacuriteua apresentam as mudanças mais visíveis, pois até o início da década de 1990, habitavam cerca de 8 e 32 famílias, respectivamente. Isso acaba por se refletir nas práticas do trabalho tradicional nestas comunidades, em virtude de que as habitações (ver Foto 20) correspondem às sucessivas vendas que as famílias realizaram de suas áreas de terras ou elas próprias transformaram-nas em cômodos para alugar, além daquelas que já haviam sido vendidas tanto à Reasa quanto à Marborges.

Mesmo que em Castanhandeua 30 famílias pratiquem a agricultura tradicional, isso não corresponde à quantidade de terrenos por família, visto que, durante a pesquisa, constatei que cerca de 10 famílias mantêm ainda suas propriedades, então a prática da agricultura tradicional se faz pelo arrendamento e relações de compadrio. Em Bacuriteua as 8 famílias que habitavam a vila até o estabelecimento da empresa, realizam constantemente a venda de pequena partes de seus lotes, principalmente daquelas áreas às margens da PA-252.

Foto 21 – Terrenos que pertenciam aos fundadores da Vila Bacuriteua.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (15/07/2013).

Nas comunidades Xibé, Trindade e Santana do Alto, os efeitos estão mais relacionados à dependência do emprego por parte de uma relevante quantidade de famílias, destaca-se que em Santana do Alto, apenas uma família ainda possui lote de terra (100m x 1000m), apenas nas redondezas da comunidade há práticas de agricultura familiar. Na comunidade Xibé, mais da metade dos chefes das famílias encontram-se empregados na empresa, 29 pessoas; em quatro casos, tanto o homem quanto a mulher encontram-se empregados. Esse fato também é notado na comunidade Trindade, onde os terrenos que compreendiam as antigas áreas de roça (ver Foto 22), atualmente são todos de propriedade do empreendimento monocultor, assim, esses moradores tiveram que transferir suas áreas de trabalho para uma área mais distante, fora das intermediações da comunidade.

Considero que esses são efeitos da territorialidade da empresa que, mesmo não se constituindo no único vetor de acesso ao dinheiro, vem moldando a forma de ser das famílias que habitam várias destas comunidades, fazendo com que os espaços onde se desenvolvia a agricultura familiar, sejam ocupados pelo cultivo do dendezeiro.

Foto 22 – Antigo local das roças de moradores da Vila Trindade.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2013).

Segundo Santos (2012), esse processo reflete os movimentos desencadeados pelo processo de globalização, em que o dinheiro usurpa em favor das finanças as perspectivas de fluidez do território, buscando conformar sob seu comando outras práticas. Desta forma, o redimensionamento do território nestas comunidades, seja através da aquisição das terras por parte da empresa, do aluguel ou venda de pequenas frações de terra ou cômodos, ou, ainda, da dependência do emprego por uma certa parte das famílias, aponta na direção da consolidação do discurso único – o da monetarização mesmo que irrisória – como resolução da precarização dos meios e modos de vida.

3.1.1 Novos saberes e práticas de trabalho decorrentes do monocultivo do Dendê

A Marborges Agroindústria SA, empresa responsável pelo processo de (re)territorialização do projeto do monocultivo do dendê, iniciou suas atividades em Jambuaçu com a recuperação das áreas plantadas pela Reasa que, por estarem sem nenhuma manutenção há cerca de três anos, já estavam se tornando novamente florestas. Conforme informação local foi priorizada a recuperação das áreas mais viáveis economicamente, ou seja, naquelas localizadas mais próximas à sede atual, no quilômetro 54, da Rodovia PA-252, na comunidade do Bacuriteua (ver Foto 23).

Foto 23 – Acesso à sede da indústria, plantio da empresa Marborges, à margem da PA-252.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (21/03/2013).

Trata-se de uma área que foi adquirida da antiga Reasa, incluindo terras localizadas nas comunidades de Santana do Alto, Trindade, Castanhandeua, Bacuriteua, Nossa Senhora das Graças do Traquateua e Santa Maria do Traquateua, o que corresponde, ao todo, a uma espacialidade de aproximadamente 5.000 hectares. As comunidades que passaram a ser incorporadas pelo projeto sob a gestão da nova empresa foram aquelas que até então não sofriam influência de forma direta.

A família Mateus Viana Borges, que responde pela empresa Marborges, atuava em outras atividades, na produção de alho, na importação de alimentos e na área de imóveis. Porém, redirecionaram seus investimentos em razão das perspectivas animadoras do mercado global que apontava a produção do denominado “biodiesel do dendê”, como uma promissora e crescente demanda da denominada “bioindústria para o século XXI”. Conforme se pode verificar no depoimento seguinte, o dendê representou:

uma oportunidade de negócio, porque na época a Reasa, que era a antiga empresa que foi financiada pelo IBDF, FINAME e SUDAM, teve essa oportunidade de venda, então, eles souberam que estavam vendendo, e foi uma oportunidade de negócio. Eles vislumbraram que aquele negócio, mesmo eles não conhecendo, num futuro de médio e longo prazo, teriam um retorno econômico (José Pina – Gerente Agrícola da Marborges, 2013).

Conforme explica José Pina (Gerente Agrícola da Marborges, 2013), o processo de territorialização da empresa em Jambuaçu ocorreu:

Devagar, recuperando a produtividade, criando novos plantios. Fizeram a primeira fábrica, inaugurada em 1992. Essa fábrica que tem aí é praticamente outra, foi-se ampliando devagar, trocando os equipamentos, e, agora, a gente já está com a refinaria, com a extração de óleo de palma bruto, e agora já tem também o óleo refinado.

Foto 24 – Espaço industrial da Marborges.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (21/03/2013).

É nesse contexto que a Marborges desenvolveu seu processo de territorialização e consolidou a territorialidade de suas práticas. Desta forma, (re)definiu sua territorialidade, pautada no contexto histórico a que ela e os demais sujeitos, as famílias de agricultores, estavam envolvidos. A empresa, movida pela projeção animadora do biomercado do dendê e os agricultores, que a viram como uma oportunidade de sustentar suas famílias com “estabilidade” promovida pelas vantagens do valor de troca universal – o dinheiro. Os depoimentos dos sujeitos da pesquisa apontam nesta direção.

Quando a Marborges chegou aqui, ela melhorou a vida de muita gente. Antes da Marborges chegar, trabalhava só na roça, outros saíam pra procurar emprego, na Sococo, porque ela [Reasa] saiu, abandonou, aí ficou no serrado. Depois que a Marborges chegou, melhorou (Henrique Batista – Agricultor e Empregado da Marborges, 2013).

Ao consolidar a territorialidade de suas práticas (ver Foto 25), no período de 1991 a 2013, a Marborges tornou-se uma empresa de importância significativa para o município de Moju, sendo sua presença consolidada em várias comunidades. Durante esse percurso, a empresa reformulou sua estrutura interna, transformando-se em duas empresas: a Marborges Agroindústria SA e a Reflorestadora Moju Acará Ltda. A indústria de extração de óleo de palma e a maior parte dos plantios de dendê, são de propriedade da Marborges. A

Reflorestadora conta com vários plantios de dendê, mas se dedica principalmente à atividade de reflorestamento. Com a perspectiva de expandir as áreas de monocultivo, a Marborges vem realizando ao longo dos anos, a aquisição de novas áreas, chegando a abranger atualmente o município de Acará e Garrafão do Norte. Desta forma, aumentou consideravelmente seus campos de cultivos, os quais atualmente equivalem um total de 6.100 hectares plantados com palma de dendê. Destes, 3.700 hectares estão em produção e 2.400 hectares em formação.

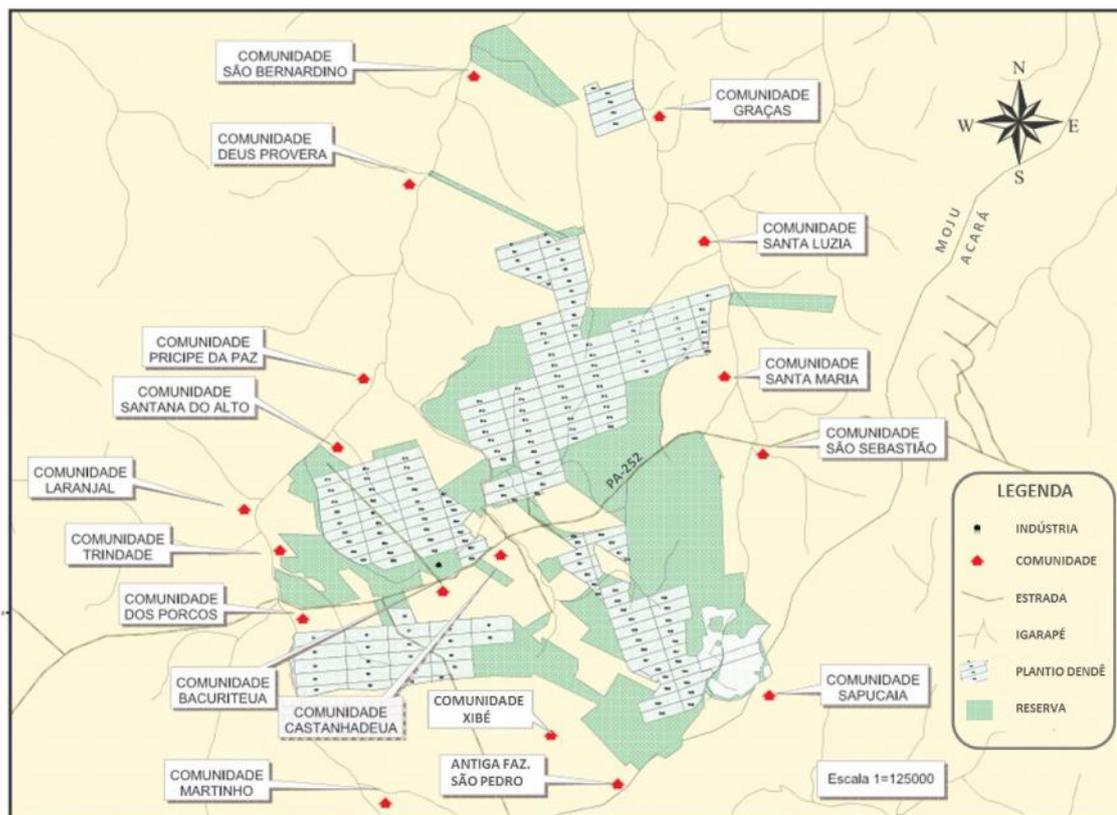
Foto 25 – Área de plantio, propriedade da Marborges, na Estrada São Pedro.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (12/09/2103).

As terras aonde a empresa vêm dando continuidade a prática do monocultivo do dendê, são de três origens, a saber: áreas de pastos das fazendas, áreas de pimentais e extensões que correspondiam a pequenas unidades de produção familiar. O processo de aquisição dessas terras constitui mais uma etapa da territorialização da empresa para além das comunidades em que já se fazia presente na época da aquisição do empreendimento. Das oito comunidades onde havia terras adquiridas da Reasa, que equivalem às plantações mais antigas, a atual proprietária se estendeu para mais sete (ver Mapa 3) apoiada na legalidade de que a monocultura do dendê se constitui numa prática sustentável para o ambiente amazônico.

Mapa 3 – Mapa da área de atuação da Marborges em Jambuaçu.



Fonte: Marborges. Adaptado pela pesquisadora.

Entre a implantação e a consolidação territorial, a empresa redefiniu suas relações padrões e empregados, evoluindo de uma dinâmica trabalhista inicial, na qual o trabalhador era contratado através dos empreiteiros que chefiavam grupos de trabalho de campo, tradição herdada da antiga proprietária Reasa. A partir de 2001, essa dinâmica mudou em virtude do novo modelo de administração que buscava modernizar as relações da empresa, conforme informações do senhor José Pina (Gerente Agrícola da Marborges, 2013):

quando eu cheguei aqui, em 2001, uma das coisas que eu priorizei foi dar um ponto final nessa relação de trabalho via empreiteiros; além disso, tratamos logo de colocar uma identificação que enfatizasse o nome da empresa Marborges, porque ainda tinha aquela coisa de chamarem de Reasa, com isso, queríamos dar identidade à empresa, a sua verdadeira identidade.

Atualmente, a empresa possui 800 empregados diretos¹⁶, sendo a maioria destes denominada de trabalhadores de campo (trabalho braçal), que atuam nas áreas de monocultivo, desenvolvendo suas práticas conforme a função exercida, tais como: colhedor

¹⁶ Dados de novembro de 2013. Disponível em: <<http://marborges.com/>>. Acesso em: 3 nov.2013.

de fruto da árvore do dendê, colhedora de frutos soltos, trabalhador de rebaixo, desatrelamento de planta, pulverização assistida, aplicação de química, carreamento de frutos, entre outros. As fotografias a seguir, mostram duas destas atividades.

Foto 26 – Aplicação de química, à esquerda, e pulverização assistida, à direita.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (05/04/2013).

Sob o enfoque da perspectiva de Foucault (2012), podemos considerar que com a presença da empresa e a absorção da mão de obra local, iniciou-se um processo cuja relação de trabalho difere em muito das formas tradicionais locais, e incorpora aquilo que ele denominou de “docilização dos corpos”, que significa o adestramento para o trabalho, onde o poder da disciplina é, com efeito, um poder estratégico, visto que em vez de se apropriar e de retirar os corpos à força, forçando-os a realizar algo para o que não foram acostumados,

ela procura ligá-los para multiplicá-las e utilizá-las num todo. Em vez de dobrar uniformemente e por massa tudo o que lhe é submetido, apenas analisa, diferencia, leva seus processos de decomposição até às singularidades necessárias e suficientes. Adestra multidões, confusas, móveis, inúteis de corpos e forças para uma multiplicidade de elementos individuais [...]. A disciplina “fabrica” indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e instrumentos de exercício (FOUCAULT, 2012, p. 164, grifo do autor).

Dessa forma, a disciplina tem como função maior na sociedade capitalista adestrar para a prática do trabalho. Por isso, ao contrário da empresa Reasa que se utilizava da coação que se fazia sob as forças, como a pistolagem, a derrubada das roças das famílias que resistiam à territorialização, a Marborges pautou suas práticas na formação de um novo homem, ou seja, fazia-se necessário que aqueles sujeitos se tornassem aptos ao trabalho assalariado.

Isso porque, em se tratando da fronteira tradicional, como bem colocou Diniz (2012), existiam/existem redes territoriais complexas em que nada tem a ver com as influências tecnológicas, cibernéticas e produtivas do modo de produção capitalista. Essas redes territoriais funcionam como raízes, portanto, totalmente territorializadas, visto que se pautam na observação, na vivência resultante do contato direto com a natureza e na dinamização do trabalho tradicional, o principal motor da reprodução material das famílias das comunidades, focos desta pesquisa, nas quais o trabalho era regido por meio da:

troca de dia, negócio de diária pagando, tinha diária, mas tinha troca de dia, um ajudando o outro. [...] Ih! Ainda fizemos muito mutirão, umas e outras vezes derrubado no machado. Eu me lembro de vários, na época, que fiz, pra trocar dia tinha que fazer o jirau lá em cima pra cortar o pau que era muito grosso; aquilo era uma diversão. Na época que arranjei mulher, tinha 20 anos e ia pro mutirão trocar dia, eu era do machado. Desde criança trabalhei muito (Adamor da Silva – Agricultor e Empregado da Marborges, 2013).

Conforme se pode perceber neste depoimento, as relações de trabalho estavam pautadas em valores não mercantis. Com a chegada do trabalho assalariado, fazia-se necessário adequar aqueles sujeitos a esse novo formato de relações de trabalho, que dinamizavam as práticas produtivas no campo ou na fábrica inaugurada, um ano depois da chegada da empresa. Com a territorialização desta empresa, emergem novos saberes e práticas na realidade do contexto da agricultura familiar, onde as comunidades estudadas passaram a conviver e, paulatinamente, a incorporar em suas práticas cotidianas novos saberes, necessários à formação de uma boa reputação no trabalho assalariado.

Primeiramente eles fizeram uma entrevista comigo, me ensinando como eu deveria me comportar quando eu encontrasse alguém fazendo um mal feito; isso eu não sabia, aprendi. Inclusive, eu flagrei várias vezes pessoas lá no meu setor e eu soube conversar pra que não causasse rinha comigo, isso eu não sabia e aprendi; eles me deram a instrução de como eu agir (José Marques – Agricultor e Empregado da Marborges, 2013).

Como se vê no depoimento, o contexto de trabalho consolidado pela empresa pressupunha novos aprendizados, isto é, o sujeito carecia de uma orientação que possibilitasse a sua adequação para as relações de trabalho sob os moldes capitalistas. Nesse processo, o homem, que é por natureza um sujeito aprendente, por isso capaz de transformar a si mesmo, incorpora outros valores, e, quando assim o faz, reafirma a ideia de que o trabalho se constitui no fundamento ontológico do ser social.

Segundo Costa (2011), o trabalho é o fundamento ontológico do ser social e, a partir deste, a matriz de suas objetivações, porque ele exerce um significado fundante para a especificidade deste ser. Assim, esse trabalhador vai moldando-se através da assimilação de formas padronizadas até ser capaz de corresponder às realizações do trabalho para o capital. Isso corresponde à emergência dos novos saberes de trabalho que remetem esse sujeito para além de si mesmo, enquanto agricultor local, que dantes pautava suas relações interpessoais no trabalho em orientações estabelecidas no convívio e ensinamento prático no cotidiano em família; para, atualmente, seguir orientações pautadas na técnica do treinamento cujo objetivo maior é saber comportar-se como trabalhador empregado.

Graças a Deus eu trabalhei quatro anos na Marborges, mas nunca dei trabalho pra fiscal, pra técnico, pra ninguém. Trabalhei na Agropalma três anos, sai porque eu quis, porque o que mais conta numa empresa dessas é o cara ser responsável, cortar dendê; não é qualquer um que passa cinco anos, porque cansa mesmo. Agora estou de novo na Marborges, em dois anos eu vou dar um tempo, depois vou sair de novo, vou trabalhar uns dias pra mim, depois eu volto de novo (Adriano Souza – Agricultor e Empregado da Marborges, 2013).

O saber comportar-se como empregado segue o padrão exposto no depoimento do senhor Adriano Souza, quando ele diz não dar trabalho para o fiscal, significa pontualidade, assiduidade e produtividade, independente da função que este trabalhador realize, o que corresponde a ser responsável. Nesse aspecto, os narradores relatam que o fator responsabilidade é essencial, talvez por isso quando perguntei a todos eles sobre os saberes que já possuíam e que foram aproveitados quando se tornaram empregados da empresa, as respostas foram unânimes: “do que eu sabia quando eu entrei lá para trabalhar foi o fato de ser responsável” (José Marques – Agricultor e Empregado da Marborges, 2013).

Considero que este ponto é de extrema relevância na análise, pois sabemos que a dura vida do homem e da mulher do campo da Amazônia não é uma missão de fácil cumprimento. Desde sempre, aprenderam, por meio da reprodução dos costumes, a ter disciplina no trabalho diário, afinal, acordar ainda de madrugada, ir para roça, tirar mandioca para iniciar o processo de produção da farinha, perfaz um caminho deveras estressante. É

desse modo que compreendo que a responsabilidade e a dedicação ao trabalho são inerentes a estes sujeitos do espaço rural amazônico; estão, portanto, no cerne cultural que perfaz uma prática educativa – a responsabilidade como um valor engrandecedor de seu modo e meio de vida. Como informa Albuquerque (2008), ao analisar as questões dos valores referentes ao trabalho para as famílias rurais-ribeirinhas, o trabalho aparece como uma marca essencial da própria existência e o não trabalho, isto é, o ócio, aparece como algo desprezível.

Busquei este raciocínio, porque entendo que o valor do trabalho como uma prática essencial de existência na vida de famílias rurais é produto de grande valor utilitário quando a empresa contrata aqueles agricultores. Afinal, a valorização que é atribuída a “ser responsável” por esses agricultores é algo que pode ser visto, como diz Brandão (2002), dentro de um âmbito muito maior que é a cultura, ou seja, está associado ao processo educativo a que esses sujeitos participam de um modo contínuo em seus ambientes familiares.

Desse modo, a responsabilidade é a base do saber comportar-se no emprego. Ainda que a rudeza e o cansaço diário sejam características inerentes ao trabalho no campo, o trabalhador precisa ser responsável, cumprir horários e produzir, pois, deve cumprir todas as obrigações da empresa, já que ela não lhe pertence, como a roça, onde ele aprendera a ser responsável com o trabalho, porém, pautado na liberdade.

Na agricultura, quando é hora do sol quente, dá uma pausa, depois continua de novo, mas aí, na empresa, não. Ele tem que parar 2 horas, 2 horas e meia, aí tem que levar direto; come um bocadinho, tem mais ou menos uns 30 minutos de intervalo de comida, aí volta. E, tem que produzir, porque se não produzir, a empresa não quer, ela só quer quem esteja produzindo (Adamor da Silva–Agricultor e Empregado da Marborges, 2013).

Essa questão sobre o trabalhador responsável, ou seja, disciplinado e produtivo, pauta as escolhas de qualquer empresa e com a Marborges, não poderia ser diferente. No entanto, para muitas famílias esses valores assumiram uma dimensão bem particular; no que tange a relação que a empresa construiu com os empregados, ela transparece numa concepção já enraizada no senso comum das comunidades que sofrem sua influência direta. Ela parte do princípio de que sendo o trabalhador responsável, tem a possibilidade concreta de ser demitido e readmitido no emprego por quantas vezes ele precisar ou quiser. Para tanto, isso não depende somente da qualidade do saber ser responsável, é preciso também que ele preencha o perfil etário considerado válido para a realização do trabalho no campo ou mesmo na fábrica.

Passou de 40, 45 anos, fica difícil de arrumar emprego. Quando completa essa idade lá na empresa, fica até não dar mais conta, mas com essa idade já ficar fica difícil. Quando eu fui de novo procurar emprego lá, eu já estava com 41 anos, já foi dificuldade pra eu ficar, eu tive que dar umas e outras viagens lá pra conseguir. Como já tinha 41 anos, já estava meio difícil pra conseguir uma vaga, tive que falar, andava atrás dos técnicos. Quando eu tornar sair, nem adianta eu voltar lá que eu não arrumo mais nada (Adamor da Silva– Agricultor e Empregado da Marborges, 2013).

O depoimento evidencia a impotência dos sujeitos diante da exigência juvenil que o trabalho no campo de dendê representa, uma vez que envelhecer é um ato involuntário do ser, mas que não o exime da necessidade do e pelo trabalho, afinal, é por meio dele que satisfaz suas necessidades. Na agricultura familiar, a idade não era/é fator excludente, ao contrário, ser mais velho lhes conferia/confere atributos de portadores da experiência com o trabalho, por isso, eram eles, os mais velhos, os mandadores na relação de trabalho em mutirão.

O trabalho sob o signo capitalista lhes impôs uma outra lógica, mesmo um outro saber, que diz respeito à insustentabilidade de suas vidas se passarem a depender unicamente do trabalho empregado, isso fica claro quando Adamor da Silva (Agricultor e Empregado da Marborges, 2013) diz “já tenho 41 [...] a próxima vez que eu sair, eu não arrumo mais nada”. Isso remete a uma questão contrária aos pressupostos que compõem os discursos dessas empresas, o de que são capazes de proporcionar sustentabilidade para as populações locais.

3.1.2 Conquistas e resistências em relação ao trabalho com o Dendê

A presença da empresa faz parte da perspectiva do trabalho assalariado para os membros mais jovens das famílias de muitos agricultores, conforme se pode verificar no depoimento seguinte,

o plantio do dendê muito veio lucrar [...], porque tem muita gente empregada. Até meus filhos já foram empregados, agora um está desempregado, mas outro está trabalhando lá. Eu tenho o meu caçula que está querendo se empregar, mas eu não deixo, eu quero que ele conclua o estudo dele pra poder pegar um serviço mais leve. Soldador ganha mais, está faltando dois meses só pra ele pegar o comprovante pra se engajar em qualquer firma (Henrique Gomes – Trindade, 2013).

Fica evidente que a presença da empresa está incidindo diretamente nas perspectivas e práticas de vida destes agricultores, afinal, essa é uma constatação que pode ser verificada também nas comunidades Xibé, Santana do Alto, Castanhanda, Bacuriteua e Santa Maria do Traquateua. Daí, ser frequente no discurso dos agricultores que: “esses jovens de agora

não querem mais saber da agricultura, é só trabalhar na firma, quando não em outras” (Joana Cardoso – Xibé, 2013) ou *“as pessoas deixaram de querer plantar porque agora é só na firma, aí não tem tempo de plantar porque é empregado”* (Teco Cuimar – Bacuriteua, 2013).

Assim, os agricultores mais antigos enfatizam “a gente precisa da MARBORGES porque ela movimenta a economia, os empregados compram da gente” (Adamor Corrêa) – Castanhadeua, 2013). Adamor da Silva tem um pequeno comércio na Vila de Castanhadeua com que complementa sua renda de agricultor aposentado. A empresa ocupa, assim, um lugar que despende mudanças nos saberes e nas práticas do universo do trabalho dessas famílias, especialmente porque é por meio do trabalho empregado que eles ressaltam conseguir as mudanças nas condições de vida.

Mudou muitas coisas, porque eu já tenho uma casa que eu fiz trabalhando na empresa, tenho uma moto também [...] uma, geladeira, televisão, foi dinheiro da empresa. Esse sítio também, bem dizer, eu adquiri com ela porque eu chegava, tomava um banho e ia pra essas roças, quando eu chegava e ia pro meus serviços; eu adquiri umas e outras coisas com o dinheiro da empresa. Já tenho televisão, só geladeira, eu já comprei foi duas Freezer, com dinheiro de empresa; mas porque eu soube trabalhar, não gastei o meu dinheiro com farra, com aquilo outro. Eu sou um cara que eu gosto de trabalhar nas empresas pra investir nas minhas coisas e quando eu sair, já sei onde aplicar o meu dinheiro (Adriano Souza – Xibé, 2013).

Desta forma, o trabalho empregado tem função determinante. Os depoimentos seguintes são pertinentes a essa questão:

foi tudo. Começou desde a casa que eu consegui depois que comecei a trabalhar lá. Primeiro eu comprei uma casa ali do tio da minha esposa; de lá, eu mudei pra cá e fiz essa outra, tudo por meio do emprego (Deusdete da Silva – Santa Maria do Traquateua, 2013).

adquiri bastante coisas, melhorou muito. Comprar móveis. A casa também já se tornou muito mais fácil de construir outra. Eu sei que foi uma melhora grande, adquiri uma moto velha, cartão de crédito, coisa que só pra agricultor sem estar de carteira assinada não é fácil (Adamor da Silva – Santa Maria do Traquateua, 2013).

sobre o salário, melhorou bastante porque se você souber fazer uma economia, pode comprar qualquer coisa numa loja. A nossa agricultura, agora não está boa, está aí a farinha, antes, cheguei a trocar uma saca de farinha em um quilo de charque e ainda não dava. No emprego não tem isso, todo mês tem aquele dinheiro seguro (José Marques – Xibé, 2013).

No entanto, pode-se dizer que há uma “resistência”, comum a todos os empregados na empresa, que reside no fato de nunca terem abandonado a prática da agricultura familiar. Esta questão é tão logo percebida pela forma como eles se autodefinem:

eu acho que eu sou é um agricultor, porque eu trabalho lá na empresa, mas lá não é o meu trabalho, pra dizer “esse aqui é meu”; o meu trabalho é pra cá. Se, de repente, me mandam embora, eu tenha o meu trabalho, esse aí eu considero que é o meu mesmo; a empresa é só mesmo pra dar uma ajuda. Não digo que dependo só da agricultura, mas também não estou dependendo só do emprego também [...] Porque é esse aí que é o emprego, é esse aí que é o emprego mesmo, não como numa empresa que tu estás hoje, depois te mandam embora, pronto, esse lá não. Se eu tivesse uma renda valendo, eu trabalhava só na agricultura, porque no meu mesmo, se eu não quisesse ir hoje, eu não ia; na empresa não, faz o cara todo dia ter que estar lá (Adriano Souza – Santa Maria do Trauateua, 2013).

As populações tradicionais, como esses pequenos agricultores, são portadoras históricas de saberes e valores que envolvem práticas específicas de manejo do trabalho, conhecimento do complexo da biodiversidade e enfrentam as condições concretas de opressão e de exclusão, daí, a desafiam também historicamente na busca das condições necessárias de vida material e simbólica. É nesse aspecto que esses trabalhadores empregados, também agricultores, vêm procurando recriar os seus mundos do trabalho com a finalidade de reproduzirem-se social e culturalmente por meio do processo do trabalho assalariado, por isso “o dinheiro do meu trabalho eu faço é investir na minha agricultura” (José Marques – Xibé, 2013).

Foto 27 – Roça e viveiro de açaí da família do senhor José Marques, na comunidade Xibé.



Fonte: arquivo da pesquisadora (25/03/2013).

Com base nesses relatos, retomo a questão da resistência, aqui, neste caso, ela não surge em decorrência de uma organização social – com exceção das três comunidades quilombolas parte do lócus da pesquisa –, mas da própria consciência de pertencimento, da

necessidade de reprodução no/do território, por isto, ressaltam que: “*não dá pra gente abandonar a agricultura porque é a cultura da gente. Agricultor que não tem roça, não é agricultor, ainda mais no preço que está a farinha. É por isso que eu não me esqueço de fazer a roça, é melhor a gente ter do que faltar*” (Deusdete da Silva, Santa Maria do Traquateua, 2013).

A forte predominância da agricultura se dá através do cultivo tradicional das roças e encontra sua razão de explicação, segundo Oliveira (2008), numa dada resistência e num enraizamento das tradições histórico-culturais dessas populações o que, por sua vez, engloba outras dimensões inerentes à prática da agricultura (ver Foto 28).

Foto 28 – Criação de cerimbabos do agricultor Adamor da Silva, em Santa Maria do Traquateua.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (12/07/2013).

Diante do contexto de territorialidade da empresa, estes empregados agricultores expõe a ligação que estabelecem com a terra onde nasceram, se criaram e vivem com suas famílias, de enraizamento histórico-cultural e, ao mesmo tempo, de resistência.

Eu penso que aqui no nosso lugar, se as pessoas não mudarem, vai se acabar a agricultura, com os mais novos. Eu tiro pelos meus, porque eles não querem saber da agricultura, eles agora estão porque eu estou incentivando, pelejando, ajudando eles, eu aconselho. Como o mais novo, ele disse: “eu vou fazer um açaizal pra mim”, eu disse: “então roça”. Eu ajudei ele a encanteirar, então eu ajudo pra que eles tomem gosto, porque só o emprego não é bom (José Marques – Xibé, 2013).

Para todos os narradores da pesquisa, a agricultura constitui uma prática que ocupa função essencial para a reprodução material de suas vidas e, nessa perspectiva, tem a concepção que a propriedade da terra constitui um exercício de liberdade.

Eu digo mesmo, a terra pra nós, quem ficar com terra é sinônimo de liberdade, aqui no município do Moju, aliás, no Estado do Pará todo, porque quando essas empresas passarem a mão nessas terras e colocarem esse povo todo pras vilas, aí não vai ser fácil. Hoje, a agricultura está bem diferente, se a gente tem um abacaxi, vende, se tiver abacate, vende, a farinha, se colocar uma balança aqui, vende no quilo, até meio quilo de farinha hoje em dia a gente vende. Jamais eu vou vender minhas terras, quero ela pra mim, pra eu trabalhar, deixar pros meus filhos, pros meus netos. A terra, pra mim, senhor, é liberdade. Pra mim é, porque eu vejo a situação dessas pessoas que moram nas vilas, pagando aluguel, coisa que nós não víamos no interior, a gente só via na cidade e hoje veio pra cá. Jamais vou vender as minhas terras, pra ficar nessa situação, porque essas terras que estão ficando nas mãos da empresa nunca mais voltarão pras mãos de um agricultor; nós não vamos mais ter condição de passar a mão nela quando está na mão deles, aí ela vai ter um valor que nós não podemos mais chegar lá. Eles conquistam da nossa mão com tanta facilidade, as pessoas pensam que dez, vinte mil é muito dinheiro, e quando é na hora, não é nada (José Marques – Xibé, 2013).

Considero que estes depoimentos externalizam as resistências, uma forma de saber histórico culturalmente construído. Esse é o sustentáculo para que não pensem em abandonar a agricultura. Tais resistências remetem a compreensão daquilo que esses trabalhadores-agricultores elaboraram a partir do convívio cotidiano no trabalho na empresa e na própria agricultura. Isto se aplica às proposições de Certau (2012), para quem existe uma poética escondida fabricada pelo homem culto ou ordinário, a partir das imposições da ordem econômica dominante. Desta forma,

trabalhar na empresa, pra mim, melhorou. Como eu disse, é um dinheiro que no final do mês a pessoa tem, ele está depositado no banco e isso, na agricultura, tinha mês que a gente tirava, mas tinha mês que a gente não apurava nada. Na minha mente, a empresa não é tudo, por isso que eu não abandonei a agricultura, por esse motivo. Eles vão comprando as terras e depois que essas terras passar pra mãos deles, dos empresários, aí de nós! O que vai ser de nós porque depois que jogarem esse povo tudo pras vilas, eu digo, vai ficar igual uma escravidão porque o emprego é bom pra quem tem profissão, mas pra mim que não tenho profissão nenhuma. Jamais vou abandonar a agricultura, inclusive, eu não tenho nem idade pra ser empregado, porque a hora que eu me desagarrar do emprego, eu estou na agricultura; minha profissão a vida inteira foi essa (José Marques – Xibé, 2013).

Dessa maneira, o convívio desses trabalhadores na empresa e no cotidiano, resulta numa espécie de subversão indireta, isto é, esses trabalhadores não rejeitam diretamente ou modificam as ações do modelo econômico hegemônico. Porém, pela maneira de usá-las para fins de reprodução e manutenção da categoria agricultor, conferem uma estratégia de resistência ao sistema que não têm condições de modificar, por isso, o senhor José Marques é enfático: “*jamais vou vender minhas terras*” ou ainda “*na minha mente, empresa não é tudo*”. Esta é a resposta dada por esses sujeitos à ordem global que busca impor a todos os

lugares uma única racionalidade. Como esclarece Santos (2012), os lugares respondem ao mundo segundo os diversos modos de sua própria racionalidade.

Para esses trabalhadores empregados que não deixaram de ser agricultores, a ideia de trabalho permanece aliada à noção de reprodução, de manutenção de seus modos de viver, por isso, manter-se na unidade familiar e nela injetar o dinheiro adquirido com o trabalho da empresa, caracterizam uma forma de subversão de resistência, portanto, uma resposta cultural à racionalidade uniformizadora.

“Nunca deixo de cuidar da minha agricultura, ao contrário, quero é evoluir, plantar mais coisa. Vim trabalhar aqui pra dar uma ajuda na agricultura, porque lá que é emprego de verdade, lá é meu, lá me sinto à vontade e livre” (Deusdete da Silva – Santa Maria do Traquateua, 2013). Este depoimento sintetiza a reafirmação das origens do enraizamento cultural destes empregados-agricultores e da dimensão do lugar, enquanto promovedor de autonomia, estabilidade e liberdade. Porém, esses agricultores compõem um grupo minoritário no contexto atual vivido pelas famílias de Jambuaçu, contexto em que cada vez menos famílias dedicam-se à agricultura familiar. Por isso, considero que está havendo uma vertiginosa mudança nas práticas culturais dessas famílias. O abandono destas práticas está levando à perda de uma variedade de saberes culturais que historicamente eram repassados no processo de aprendizagem que permeava o universo do trabalho familiar nessas comunidades.

3.1.3 Processos Organizativos e de Resistência para reafirmação de Identidade

As comunidades quilombolas

Conforme discussão iniciada no segundo capítulo, os territórios quilombolas de Jambuaçu são um exemplo de resistência que emergiram do contexto de conflitos propalados pela introdução e expansão da monocultura do dendê. Desde 1988 iniciou o processo de pedido de titulação coletiva das terras quilombolas, porém, apenas no ano de 2006, é que os títulos começaram a ser entregues (CPT, 2007).

Durante todo este período de espera pela titulação da propriedade coletiva, as comunidades seguiram com a organização de seu movimento social, agora, com lideranças próprias, que emergiram no cerne das questões originadas pelo enfrentamento à empresa dendêcultora. Lideranças que, agora, são portadoras da habilidade política ou do saber político no que concerne à mobilização, ao debate em torno das demandas do território quilombola,

bem como da garantia de seus direitos enquanto população tradicional remanescente de quilombos (ver Foto 29).

Foto 29 – Reunião para discussão das demandas do território quilombola de Jambuaçu.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (03/02/2013).

Nesse trajeto de organização e luta do movimento social quilombola, as comunidades se viram diante da necessidade de criar uma entidade que pudesse congregiar todas as associações que, atualmente, somam um total de quinze. Para atingir esse objetivo, planejaram, discutiram e criaram a Associação dos Quilombolas de Jambuaçu – Bambaê. Esse caminho assegurou às famílias, agora legitimamente reconhecidas como quilombolas, o meio principal de existência, a terra. Ainda que algumas comunidades tenham que conviver com os vetores de perturbação externa (ver Foto 30), as famílias mantiveram suas práticas agrícolas tradicionais, no que se refere à produção agrícola nas roças, em uma certa estabilidade.

Foto 30 – Linha de transmissão da Valle e Dendê da Marborges.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2013).

Neste caminho de resistência, as comunidades quilombolas já obtiveram valiosas conquistas. Dois destes símbolos maiores que representam a conquista destas comunidades são a “Casa Familiar Rural” e o “Posto de Saúde dos Quilombolas” (ver Foto 31).

Foto 31 – “Casa Familiar Rural” e o “Posto de Saúde dos Quilombolas”.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2013).

A “Casa Familiar Rural”, inaugurada em 28 de fevereiro de 2008, é uma escola criada com o objetivo de conciliar os saberes, os valores e a cultura do modo de viver das famílias rurais. Busca-se a valorização da agricultura familiar no processo de produção diversificada, tentando conciliar o ensino sistematizado ao conhecimento da agricultura que é para dar esse embasamento no sistema diversificado de produção.

A Casa se mantém através de parcerias com empresas, governo, prefeitura, famílias. Não é um escola pública, o vínculo é de escola privada. *“Ela busca, por meio do princípio da educação, promover a permanência do jovem e do homem rural no espaço rural”* (Valmir Natividade – Diretor da “Casa Familiar Rural”, 2013). O objetivo é estimular a permanência das famílias de agricultores no campo com qualidade de vida. Para isso, a escola promove o ensino fundamental e médio nas modalidades regular e de Educação de Jovens e Adultos – EJA –, além do ensino profissionalizante em Técnico em Agropecuária. Além disso, promove, semestralmente, cursos de formação para as comunidades.

A escola está buscando, com base na Lei de 20 de novembro de 2012, que trata da educação quilombola, implantá-la no nível regular e na modalidade EJA, concomitante com a

capacitação profissional em Técnico em Agropecuária e outros cursos técnicos, tais como: Agroindústria, Agroecologia e Mineração, trabalhados no nível médio profissionalizante.

A “Casa Familiar Rural” se constitui em um exemplo de resistência à prática da monocultura do dendê, posto que seu surgimento ocorreu, justamente, a partir da resistência contra a empresa Reasa, a precursora da monocultura em Jambuaçu. A instituição já colhe seus primeiros frutos, por meio do ensinamento, na prática, da produção por meio do consórcio de culturas, isto é, Sistema Agroflorestral – SAF – que significa o modelo de cultivo caracterizado pela contínua busca de autonomia, via a redução da dependência de insumos externos e da geração ou apropriação dos conhecimentos necessários ao manejo dos agrossistemas (GUERRA, 2013). Segundo, o diretor da Casa, a prática de ensino por meio do SAF já tem resultado (ver Foto 32).

Iniciamos há um ano e já produzimos uma diversidade de culturas, como banana, maracujá, melancia, feijão, utilizando somente instrumentos, sem precisar queimar. Hoje, já conseguimos produzir mudas para nossos agricultores. Temos o Sistema Agroflorestral com um ano de experiência, agora em abril já estaremos iniciando o SAF para algumas famílias, pois o viveiro está cheio de mudas para serem distribuídas para as famílias, para que elas plantem em suas propriedades. Essa é uma dinâmica que nós queremos perpetuar, não somente para as famílias que têm alunos na Casa, mas para todos os demais das comunidades. Esse é o nosso foco, nosso objetivo e intenção (Valmir Natividade – Diretor da “Casa Familiar Rural”, 2013).

Foto 32 – À esquerda, SAF da “Casa Familiar Rural”. À direita, SAF do agricultor Cupertino Ribeiro, em Santana do Baixo, aluno da Casa.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2013).

Desse modo, a organização de resistência das comunidades quilombolas de Jambuaçu, liderada pela Bambaê, já possui uma história de conquistas e de práticas do aprendizado. Conforme a fala do líder quilombola, estas conquistas são tão concretas que até mesmo o mais despercebido dos sujeitos pode notar, visto que, abrange o principal meio de vida do agricultor – a garantia da unidade de produção.

Hoje ninguém está preocupado com o pagamento de imposto de terra, isso é uma coisa que o mais despercebido pode sentir, sabe disso. O governo ampara a titulação coletiva, depois os programas sociais mesmo que precários. Os quilombolas são prioridades aonde cheguem, por mais distraído que seja, ele tem preferência. Além de ter muito curso de formação semestralmente, a “Casa Familiar Rural” oferece; a comunidade é que falta se descobrir, saber o que quer, mas tem uma coisa viva (Ricardo Tavares – Líder Quilombola, 2013).

Esse depoimento é prova concreta do resultado de um longo processo de aprendizagem, embora muitos ainda precisem “se descobrir”, como afirma o líder quilombola. Há toda uma estrutura capaz de possibilitar a conciliação dos saberes do homem e da mulher do campo no sentido de engendrar melhorias em suas condições de vida. Considero que este é um caminho que pode levar à racionalidade ambiental local, já que as práticas que pautam os ensinamentos da “Casa Familiar Rural” privilegiam o bom funcionamento do ecossistema e a valorização social e cultural das pessoas.

Para Sachs (2013) assegurar o bom funcionamento dos ecossistemas do qual depende a agricultura de pequeno porte é sinônimo de segurança alimentar e, ao mesmo tempo, de proteção do ambiente. Nessa perspectiva, o movimento quilombola de Jambuaçu não descuida do saber estender os diálogos, esclarecer questões e divulgar o território como base para a agricultura familiar.

Divulgamos o território como base de sustentação da agricultura familiar e, se comprovou que os produtos locais, como a farinha de mandioca, encareceram [...]. Hoje não há uma preocupação nossa com o projeto e plantio de dendê, porque essa é a última hipótese que pode acontecer. Porque eles sabem que não podem mais entrar assim [...]. As pessoas que pensavam em plantar dendê já perceberam que existem outros meios de sobreviver. Também a discussão da agricultura familiar está forte, o povo está acordando, quer projeto, até porque recurso pra quilombola tem, o que falta é unificar melhor a força do movimento, organizar a papelada, como estamos fazendo aqui, pra tentar garantir autorizações a aprovação de novos projetos (Ricardo Tavares – Líder Quilombola, 2013).

Portanto, o movimento social dos quilombolas de Jambuaçu é contexto onde se dá uma prática educativa que promove a emancipação dos sujeitos. Nela, os saberes culturais do pequeno agricultor tende a se frutificarem, como disse o agricultor Cupertino Ribeiro

(Santana do Baixo, 2013): “*antigamente nossas práticas eram todas rústicas, depredavam muito; era uma meta que faltava*”. Não se trata aqui do caráter pré-conceituoso que historicamente foi atribuído aos saberes e às práticas do pequeno produtor rural amazônico, mas sim, de situar a questão, no contexto de desenvolvimento científico e tecnológico em que vivemos, isto quer dizer que esses sujeitos precisam ser valorizados dentro de seus contextos culturais. Mas, isso não corresponde a uma ilusão de conservacionismo, é preciso que este produtor rural, portador de inúmeros saberes práticos, também possa ter oportunidade de partilhar das melhorias e da aprendizagem que a pesquisa científica e tecnológica pode propiciar.

Segundo Oliveira, França e Santos (2011), isso corresponde a um enfrentamento do paradigma de educação rural que funciona como uma lógica opressora, que põe em jogo as pessoas e a preservação do espaço rural, cujo objetivo é educar para que os agricultores continuem servindo ao sistema de produção de mercadorias. Neste aspecto, a “Casa Familiar Rural” é referência de um paradigma rural emancipatório, uma vez que investe nos sujeitos sem esquecer-se de sua bagagem sociocultural; sujeitos que tem suas identidades e que, principalmente, possuem uma diversidade de saberes que servem de base para a vida cotidiana. Finalmente, a Casa exemplifica o quanto o processo organizativo de uma sociedade pode resultar em uma prática educativa, visto que, esta instituição é produto do aprender saber cobrar, exigir retribuições por parte das empresas que vem utilizando o território local. Porém, considero importante destacar que, durante minha estada em campo pude notar que a experiência da Casa, mesmo já colhendo resultados primorosos, encontra-se em fase embrionária.

O fato de a agricultura familiar tradicional ser muito desvalorizada na região amazônica promove uma certa incredibilidade sobre essa atividade que, somada à retórica do agronegócio, acaba retraindo os anseios, principalmente dos jovens, em relação à agricultura. Por isto, muitos jovens ainda procuram a “Casa Familiar Rural”, para alcançarem formação profissional com o objetivo de se empregar nas empresas dendezeiras que atuam nas redondezas, principalmente na Marborges. Considero este, um ponto de suma importância a ser superado pelas comunidades quilombolas e que só será amplamente possível, à medida que a iniciativa da Casa consiga desenvolver essa educação a que se propõe, como forma de superação daquela urbanocêntrica e hegemônica, que não atende à realidade a às necessidades dos sujeitos do campo.

As comunidades não quilombolas

Diferente das comunidades quilombolas, onde o movimento assume proporções intensas, nas demais comunidades de estudo: Xibé, Castanhandeua, Bacuriteua, Trindade e Santana do Alto, as organizações de resistência à monocultura do dendê são praticamente inexistentes. Há uma iniciativa de um grupo formado por agricultores e funcionários públicos das comunidades Trindade, Castanhandeua e outras que, no ano de 2011, criaram uma organização denominada de Consórcio para o Desenvolvimento Socioeconômico da Região do Jambuaçu – CONJAM.

A Conjam foi criada com o objetivo de gerenciar os problemas e as inadimplências das comunidades formalizadas, porém, não havia, nem há uma sequência na manutenção das mesmas. Para seu idealizador, Rosivan Gonçalves, há necessidade de organização social por parte dos agricultores não quilombolas de Jambuaçu, visto que,

a maioria dos filhos dos moradores estão trabalhando na empresa Marborges e isso está mudando as coisas de lá pra cá. A farinha está muito cara, hoje a gente compra uma lata de farinha por R\$ 60,00, R\$ 70,00, a gente quer que mude aqui [...]. Nós estamos deixando de plantar pupunha, café, açaí, cupuaçu, bacuri, por causa do dendê, porque a empresa, ela te dá, ainda que seja pouco, um salário no final do mês. Aí, essa garotada, quando completa 16 anos, passa dos 16 aos 18 orando, pedindo pra completar 18 anos pra se fichar. Só esse ano, daqui da Trindade, já ficharam 8. Então, toda aquela coisa que as pessoas tinham de plantar pimenta do reino e outras coisas, as pessoas estão focando só no dendê, estamos perdendo para o dendê (Rosivan Gonçalves – Secretário da Conjam, 2013).

O depoimento deixa evidente o quanto a presença do dendê nestas comunidades e a ausência de um movimento social consistente, vêm contribuindo para a mudança nas práticas de trabalho e nos modos de vivência das famílias. Com o propósito de se alavancar a organização entre as comunidades, a Conjam criou um sistema para que as comunidades que se filiaressem a ela passem a ter o direito de utilizar o Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica – CNPJ – imediatamente, assim, fica solucionado o problema de inadimplência.

Sediada na Estrada da Primavera (ver Foto 33), objetiva fazer funcionar, na sede, um posto de saúde, uma sala de informática, cursos profissionalizantes, bem como, implantar viveiros de mudas para distribuir aos agricultores interessados. Ao contrário da Bambaê, que prima pelo aprendizado que enfoca a produção familiar com base na produção do sistema agroflorestal e o cultivo do dendê não é visto como fonte de valorização da agricultura familiar, a Conjam procurar incentivar, entre outras produções agrícolas, o cultivo do dendê nas unidades de produção familiar.

Foto 33 – Sede da Conjam.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2013).

Nas comunidades não quilombolas, a perspectiva do trabalho na empresa Marborges se mostra muito forte, interferindo inclusive na perspectiva de escolarização dos jovens, como se pode verificar na fala do agricultor Henrique Gomes (Trindade, 2013), quando diz: “*Tenho três filhos homens, um está empregado lá, o outro está recebendo o seguro e está dando um tempo de lá e, o terceiro, está fazendo curso lá em Abaetetuba, de Mecânica, ele já queria se fichar, mas eu quero que ele pegue um trabalho mais maneiro lá*”. Desta forma, fica explícita a noção que algumas famílias vêm desenvolvendo em relação à escolarização, isto é, preparar-se para o trabalho na empresa implica qualificar-se para poder trabalhar em um cargo melhor, “mais maneiro”, como coloca o agricultor. Esta questão da escolarização é levantada também pelo gestor entrevistado, quando diz que:

há melhoria em termos de escolaridade. Temos exemplos de pessoas que iniciaram na empresa na função de auxiliar de serviços gerais, mas que, em função de seu talento e já possuem ensino superior, passaram a ocupar outra função, no escritório, função de confiança. Nós temos várias pessoas aqui que são exemplos. O nível de escolaridade mudou em razão de a empresa estar presente aqui (José Pina – Gerente Agrícola da Marborges, 2013).

A melhoria da escolaridade a que o gestor se refere, está ligada à perspectiva a que muitos jovens anseiam, de conseguir uma vaga na empresa. Entretanto, esse jovem necessita ir buscar uma qualificação nos centros urbanos mais próximos, tal como o filho do agricultor Henrique Gomes, visto que, com exceção da “Casa Familiar Rural”, dos Quilombolas não há em Jambuaçu outros centros de formação ou aprimoramento profissional; há apenas a oferta do ensino médio na comunidade Castanhandeua, através do Sistema de Ensino Modular, sob a

responsabilidade da Secretaria de Estado de Educação – SEDUC –, cujo único horário de funcionamento é pela parte da noite.

Sobre essa questão das escolas em Jambuaçu, Oliveira, França e Santos (2011) constataram que predomina uma acentuada precariedade, no que tange as condições de trabalho, cujo ambiente e o mobiliário não são adequados. Dessa maneira, as autoras enfatizam a falta de infraestrutura para desenvolver o trabalho pedagógico, já que além de todas essas dificuldades, as classes funcionam de maneira multisseriadas, ou seja, as turmas abrigam alunos da 1ª a 4ª série do fundamental. Essa precariedade constatada pelas pesquisadoras é realidade em todas as comunidades onde esta pesquisa foi realizada.

Além disso, quero enfatizar que a ausência de um movimento social organizado nestas comunidades, repercute de forma negativa, visto que não há iniciativas que procurem conciliar, por exemplo, a educação formal com os saberes do pequeno agricultor, como ocorre nas comunidades quilombolas, preservando, dessa forma, muitas de suas práticas culturais. As falas dos agricultores demonstram que os jovens (não quilombolas), veem a possibilidade de trabalhar na empresa como uma primeira opção, visto que não lhes é apresentada uma perspectiva diferente que concilie os meios de vida com as práticas culturais tradicionais, o que incorre no desaparecimento de tais práticas.

3.2 Desaparecimento de práticas culturais das famílias de Jambuaçu e a consolidação da monocultura do Dendê

Até os primeiros anos da década de 1990, as comunidades de Jambuaçu, com exceção das famílias que habitavam a vila Santana do Alto¹⁷, centravam suas práticas agrícolas no cultivo policultor realizado nos roçados. A produção da farinha de mandioca era a prática propulsora da economia e de geração de renda, sendo complementada, em número bem menor, pela pimenta do reino e o extrativismo madeireiro; embora vários aspectos da vida sociocultural local já estivessem passando por modificações em virtude das ações de intervenção econômica da Amazônia, iniciada no governo dos militares como já tratei anteriormente, a dinâmica interna das famílias de Jambuaçu ainda acontecia com base nas tradições construídas culturalmente.

¹⁷ Apenas as famílias nas redondezas da vila, portanto, as demais que compunham a comunidade, possuíam terras nessa época. Na vila, apenas uma família possuía/possui lote.

Isso significa dizer que não somente as relações de trabalho ainda continham muito das práticas culturais tradicionais, como também aquelas relacionadas à religiosidade e ao lazer. De acordo com o depoimento seguinte, na época em que a Marborges chegou ali,

estava todo mundo trabalhando na roça, alguns tinham pimental, alguns faziam diária com quem podia pagar; a madeira já tava escassa, alguns já trabalhavam na Sococo, na Denpasa, mas deixavam a mulher e os filhos cuidando da roça; a roça não podia deixar de fazer (Henrique Batista – Agricultor e Empregado da Marborges, 2013).

Logo, o depoimento indica que os saberes que orientavam as práticas do trabalho agrícola ainda estavam pautados nas experiências acumuladas e repassadas na prática cotidiana do trabalho, portando, havia a predominância de uma “pedagogia do cotidiano” que se constituía em uma aprendizagem com base nos costumes, tradições e saberes adquiridos nas práticas sociais cotidianas, através da comunicação oral (OLIVEIRA, 2008).

Não com a mesma intensidade, as festas de santos representavam eventos marcantes e consideráveis para todas as comunidades, conforme mostra a narrativa seguinte: *“Até nesse tempo, as festas de Santo ainda davam muita gente, ainda tinha novena direto e com a reza da ladainha não podia faltar eu e meu compadre Felipe; nós ainda rezávamos tudo por aí”* (Henrique Gomes – Trindade, 2013).

Portanto, a década de 1990 veio a se constituir como uma época balizadora, um divisor de águas para essas famílias, posto que no decorrer desta década, os chefes de famílias, fossem homens e mulheres, passaram a conviver com a expectativa do trabalho formal. Nesse sentido, ela vinha a se constituir também numa perspectiva de mudança nos saberes e nas práticas culturais do universo do trabalho dos agricultores absorvidos pela empresa como mão de obra, pois, *“quando a Marborges começou aqui, muito de nós daqui da Trindade, do Bacuriteua... até os velhos de hoje, foram trabalhar lá, até meu sogro. A gente deixava a mulher e os filhos cuidando do serviço da roça e ía”* (Henrique Batista – Agricultor e Empregado da Marborges, 2013).

Com o passar dos anos, a perspectiva do trabalho assalariado foi sendo incorporada na vivência das famílias. De acordo com os narradores, a expectativa de trabalho na empresa foi contribuindo para que *“muitos não quisessem mais se dedicar à agricultura. Depois que chegaram as firmas, só querem saber de se empregar”* (Olindo Costa – Santa Maria do Traquateua, 2013). A expectativa do trabalho assalariado, bem como outras perspectivas, foi sendo calcada na concepção de muitas famílias, concorrendo, assim, para o desaparecimento dos saberes práticos que dinamizavam o trabalho da agricultura familiar.

São poucos os mais novos que se interessam pela roça, que se preocupam em plantar alguma planta no terreiro. Esse pessoal não tem uma planta pra fazer um chá, não tem uma arruda, um hortelã, catinga de mulata; galinha é só aquela da granja; fruta, se quiser, também tem que comprar; vejo gente que vai comprar banana no Moju. E só quer conseguir tudo com o dinheiro do emprego, tudo é comprado; eu tiro ali pelo meu filho (Joana Cardoso – Xibé, 2013).

Esse depoimento é representativo da realidade das comunidades de estudo, porque dá conta da questão de que a condição de agricultor familiar está relacionada a uma dimensão da tarefa do lavrar, o que, por sua vez, compreende aquele que pratica a agricultura, mas também é aquele que pratica o extrativismo, que cuida da criação, que planta no terreiro, que constrói o sítio. Portanto, lavrar-trabalhar a terra compreende toda essa esfera do mundo do trabalho tradicional.

Indica também que estão havendo perdas consideráveis de algumas práticas culturais que estavam contidas na esfera do trabalho das famílias, tais como: a perda do costume do plantar, do cultivar nos quintais e do surgimento da prática do “tudo comprado”. Do mesmo modo, indica que a consolidação da monocultura do dendê não foi o único vetor externo que induziu a mudanças, porém, foi decisiva para alavancar outras concepções de trabalho, logo, de meio e modo de vida. Portanto, de certa forma, contribuiu para o desaparecimento total ou parcial de duas práticas culturais que historicamente faziam parte do trabalho familiar – a prática do trabalho em mutirão e a prática de fazer roça.

3.2.1 Extinção da prática do mutirão nas comunidades estudadas

O mutirão é coisa que não existe mais, [...] era coisa muito bem organizada. A gente se juntava pra fazer nossas roças, não demorava porque apareciam vinte, trinta homens pra trabalhar no dia, pra derrubar o roçado; e, hoje em dia, nós não conseguimos porque não existe mais, acabou, porque tudo foi mudando, chegou a motosserra, as pessoas foram vendendo a terra e, em muitos lugares, foi virando dendezal (Pedro Cuimar – Xibé, 2013).

A prática do trabalho em mutirão, uma tradição secular nas comunidades do campo em geral, e, em Jambuaçu, em particular, é sem dúvida a perda mais reclamada pelos narradores desta pesquisa, isto porque se constituía numa prática de dinamização do trabalho mais tradicional entre as famílias, assemelhando-se a um evento festivo, tamanha era sua capacidade de mobilização dos membros das famílias.

A extinção do mutirão não varia muito temporalmente, de uma comunidade para outra, mas se pode afirmar que a presença da dendêcultura foi fator de grande contribuição,

posto que, “*tinha mutirão pra derrubar encoivará, hoje não tem mais, acabou tudo; depois que chegou essas firmas acabou, trabalham tudo nessas empresas, esses homens*” (Olindo Costa – Santa Maria do Traquateua, 2013). Em comunidades como Trindade, Santana do Alto e Castanhadeua, três das primeiras comunidades atingidas pelo estabelecimento da empresa Reasa, os agricultores relatam o enfraquecimento no início dos anos 1980.

Hoje já mudou muito, o mutirão acabou. A firma chegou e foi comprando as terras do pessoal aí pro centro [na direção da PA], aí, muitos foram se empregando, a terra já foi ficando pouca pra alguns que venderam. Também agora é só dendê, nesse pedaço que pega daqui da Trindade, pegando um pedaço do Bacuriteua, emendando Castanhadeua e mais outra. Onde era roça, agora é tudo dendê. Muitas famílias foram embora pro Moju, como a comadre Sula que vendeu o dela ali na entrada do ramal da Trindade, comprou um pedacinho lá no Bacuriteua e uma casinha lá no Moju (Henrique Gomes – Trindade, 2013).

Relatos são também encontrados nas comunidades Bacuriteua e Xibé. Conforme Teco Cuimar (Bacuriteua, 2013), “*o mutirão acabou, porque o trabalho diminuiu. Naquele tempo, a pessoa estava livre, agora não, está todo mundo empregado em firma, não pode deixar o trabalho lá e vir ajudar, fazer mutirão*”. Como se vê, todos os relatos apontam para a questão de que o estabelecimento da monocultura do dendê contribuiu para o desaparecimento da prática do mutirão nas comunidades de Jambuaçu. De acordo com o narrador da comunidade Santana do Baixo, a comunidade de estudo mais distante da área onde se concentra os trabalhos de campo da empresa Marborges,

essa organização não acontece mais há uns dez anos, enfraqueceu. Vieram as empresas pra dentro da zona rural, no nosso meio, e isso foi se extinguindo devagar. Depois, o progresso foi chegando, a facilidade, botaram seus filhos pra zona urbana e aí foi se acabando essas nossas práticas, e isso contribuiu muito pra acabar essas ações (Cupertino Ribeiro – Santana do Baixo, 2013).

Portanto, o mutirão é uma prática cultural extinta em Jambuaçu, pelo menos é o que se pode afirmar nas comunidades onde concentrei minhas análises. Cabe aqui, examinar as questões relacionadas à extinção desta prática, já que, como diz o depoimento seguinte, isso afetou a convivência e a amplitude das relações entre os vizinhos, habitantes das comunidades.

Isso afetou a convivência, porque a gente ainda se conhece, ainda conhece os vizinhos, mas não tem mais essa relação ampla de convivência, das atividades, de saber se um companheiro está precisando duma ajuda; isso afetou muito nossa convivência (Cupertino Ribeiro – Santana do Baixo, 2013).

Como se vê nesse depoimento, as perdas vão muito além da extinção puramente da esfera do trabalho, configuram perdas de modos essenciais da organização política, social e produtiva, não só no aspecto da dinamização do trabalho, mas da produção simbólica, visto que nestas relações, o trabalho:

está longe de ser uma realidade simplesmente econômica. Nas sociedades tradicionais, no seio da pequena produção agroextrativista, o trabalho é representado por um caráter único, ou seja, reúne nos elementos técnicos e de gestão, o mágico, o ritual, enfim, o imaginário coletivo recriado no mundo simbólico (CASTRO, 1999, p. 35).

Sendo assim, considero que a extinção dos mutirões representa uma pesada perda para essas famílias, perda de uma dimensão de suas existências, perda das sinergias, da cooperação entre as famílias, do preocupar-se com o outro, interessar-se com o outro, como bem diz o narrador “saber se um companheiro está precisando duma ajuda”. Daí, o agricultor ressaltar que isso afetou também a convivência. Perde-se, assim, o trabalho com o sentido de prazer no que se fazia, no imaginário coletivo dessas famílias. *“Isto porque a gente ia trabalhar e trabalhava com gosto, com prazer; era aquela animação, não só de trabalhar, mas de conviver com os amigos”* (Pedro Cuimar – Xibé, 2013).

Perde-se também um modo de estruturação e organização que se constituía em uma prática educativa nesses grandes eventos locais que eram os mutirões, onde se aprendia e se ensinava, não somente o fazer competia ao trabalho, mas também à necessidade ética do humano. Se assim o era, então também se perdeu o exercício do amor, do respeito, do lúdico, posto que:

era aquela cantoria, era a fofoia que se chamava. “Vamos embora companheiro conhecer longe caminho, não choro pela alegria, choro pelo teu carinho”. E saía aquela folia muito bonita. Era três: um tirava, outro tirava a segunda e o outro fazia o contralto; eu sempre gostava de fazer o contralto. Eu sei que saía uma folia muito bonita (Henrique Gomes – Trindade, 2013).

Em síntese, os mutirões das famílias de Jambuaçu, conformavam um modo de ser dessas pessoas, ou seja, era a forma como elas estruturavam e organizavam parte de suas vidas, voltadas para o trabalho, mas que revelavam as dimensões do humano, da capacidade de ensinar e aprender e de sustentar culturalmente o território construído ao longo de séculos.

Hoje mudou, é tudo diferente. A rapaziada do moderno, a gente chama pra trabalhar, eles não trabalham mais o dia inteiro, já vem já é só até onze horas; aí tem que pagar, não tem troca de dias, e a gente tem que pagar porque precisa do serviço (Estandislau Corrêa – Nossa Senhora das Graças do Traquateua, 2013).

3.2.2 Redução e/ou reordenamento da prática da agricultura tradicional local

É notório o fato de que cada vez menos famílias se dedicam a prática cultural dos roçados em Jambuaçu. O Quadro 3 sustenta essa colocação.

Quadro 3 – Quantidade de famílias que praticam agricultura em Jambuaçu.

Comunidades	Quantidade de famílias	Praticam agricultura
Santana do Baixo	75	72
Nossa Senhora das Graças do Traquateua	35	–
Santa Maria do Traquateua	41	31
Santana do Alto	70	32
Trindade	34	20
Castanhandeua	399	30
Bacuriteua	120	8
Xibé	45	26
TOTAL	709	251

Elaboração própria. Fonte de dados: ACS (Agentes Comunitários de Saúde).

Como se pode ver no Quadro 3, das oito comunidades onde a pesquisa foi realizada, é possível se constatar que do total de 709 famílias que atualmente ali habitam, apenas 253 praticam a agricultura; considere-se que as comunidades de Santana do Baixo e Nossa Senhora das Graças, são exceções, haja vista que a quantidade de famílias que praticam a agricultura ainda é proporcional ao número de famílias.

Entre os fatores que explicam tal realidade, podem estar a distância relativa entre estas comunidades e as áreas de trabalho da empresa, principalmente em Santana do Baixo, distante cerca de 30 quilômetros da sede da empresa. Além do que, as famílias destas comunidades mantêm suas unidades de produção, já que apenas uma família na comunidade de Nossa Senhora das Graças vendeu a terra, ainda na época da Reasa, quando ainda não tinham iniciado o processo de reconhecimento como territórios quilombolas.

Nas demais comunidades, a desproporcionalidade entre a quantidade de famílias e aquelas que realizam a agricultura é muito significativa. Mesmo considerando que as famílias que residem nas comunidades de Castanhandeua e Bacuriteua sejam, em parte, migrantes de outros municípios, este número não deixa de ser significativo. Analisando com cuidado o Mapa 3, é plenamente compreensível o porquê das comunidades Castanhandeua e Bacuriteua serem aquelas onde a desproporção entre a quantidade famílias habitantes e a prática da agricultura é muito acentuada. O mapa mostra que a maioria das terras que outrora constituíam o lócus das unidades de produção familiar, atualmente abriga uma das mais extensas áreas do monocultivo do dendê da Marborges.

Foto 34 – Plantação de dendê da Marborges em Jambuaçu.



Fonte: <<http://static.wix.com/media-UFRA>>. Acesso em: 23 ago. 2012.

Esses números são o resultado de um processo que vem se dando nos últimos vinte anos.

Depois que a empresa chegou aqui, as coisas foram mudando. Está tudo muito mudado, muitos não querem mais fazer roça; até uns anos atrás, ainda estava bom de comprar farinha, era fácil. Esse ônibus aí, entrava pra cá e levava tempo carregando farinha. Os mais velhos foram morrendo, estão morrendo, e os mais novos, poucos os que ainda fazem alguma rocinha que só dá pro gasto da família e, às vezes nem dá, porque só faz uma rocinha zitita e tem filho, neto pra comer (Pedro Cuimar – Xibé, 2013).

A predominância da agricultura policultora, em que o cultivo da mandioca e a produção da farinha compunham a fonte propulsora da renda das famílias, tinha seu motivo de reprodução, por duas razões: a primeira, ligada à questão da própria reprodução material e social das famílias, imersas na ausência de políticas públicas estruturais que lhes garantissem, entre outras coisas, diversificar as produções agrícolas; a segunda, centrada numa dada resistência e num enraizamento das tradições histórico-culturais dessas populações, que não deixa de estar atrelada à primeira razão, visto que levou as famílias de agricultores a uma situação de exclusão e marginalização (CORRÊA, 2008). Neste sentido, os agricultores relatam que:

dantes, todo mundo tinha que fazer roça, se não, ia passar fome. A mandioca ajuda muito: tem a farinha que intera muito, mas também tinha os bijus sica e de massa, tinha a crueira que dá pra fazer mingau; fora as outras coisas que planta na roça, a macaxeira, as verduras (Saturnina Silva – Santa Maria do Traquateua, 2013).

O depoimento da agricultora, que atualmente tem 79 anos, mostra com clareza as razões pelas quais as famílias não deixavam de cultivar seus respectivos roçados, a necessidade de reprodução diante da exclusão em que se viam situados. Mesmo que o valor monetário do produto de maior perspectiva de renda, a farinha, tivesse um preço tão baixo que “*dantes eu cheguei a trocar uma saca de farinha em um quilo de charque e ainda nem dava pra pagar tudo*” (José Marques, Xibé, 2013), a base da sobrevivência das famílias ainda tinha a roça como o centro proporcionador da renda. Porém, as coisas mudaram, por isso:

a [fulana] estava me dizendo: “vendemos tudo nossa terra. Ah! Não quero mais saber de roça! Trabalhei desde criança, hoje estou com 50 anos. Fazia farinha o dia inteiro e não via dinheiro, mal dava pra comprar uma coisinha; agora não, lá na empresa eu vejo o dinheiro aqui na minha mão, quero me aposentar por lá, se Deus quiser” (Joana Cardoso – Xibé, 2013).

Esse depoimento associa o abandono da prática da agricultura tradicional ao emprego na empresa localizada nestas comunidades. Pode-se assim dizer que se trata do reflexo da expansão do agronegócio no contexto local, onde a perspectiva do dinheiro estável se sobrepõe à agricultura tradicional. Entretanto, essa é uma questão que está levando grande parte das famílias destas comunidades a uma situação de insegurança alimentar, visto que a farinha de mandioca é componente nutricional tradicional na dieta alimentar dessas famílias, e isto está diretamente ligado ao fato de que,

aqui nesse lugar tudinho, Xibé, Bacuriteua, nesse Castanhadeua nem se fala, poucos são os que tem roça. Quem faz roça são os velhos. Tem comunidade, como eu já vi lá pro Laranjal, que até os mais velhos estão fazendo farinha de meia pra ir pro centro, porque venderam tudo a terra pra essa empresa que tá chegando aí (Henrique Gomes – Trindade, 2013).

Durante as pesquisas de campo pude constatar a veracidade destes depoimentos. A farinha, o componente fundamental na história da alimentação destas famílias, é algo sustentado principalmente pela atitude dos avós, pois são eles, grande parte aposentados rurais, que não abandonaram a tradição. A dinâmica do trabalho para fazer a roça e produzir a farinha (ver Foto 35) tornou-se uma tarefa liderada por esses senhores e senhoras.

Desse modo, ao queimar o roçado, eles demarcam uma parte para a filha, o filho ou mesmo genro ou nora, realizarem o plantio da maniva, uma forma de incentivar os parentes a não abandonarem a fonte do sustento, porque *“a farinha ajuda muito, porque se for comprar tudo com o dinheiro que recebe lá do emprego fica difícil. Por isso, digo pros meus filhos que estão empregados lá, pra eles cuidarem de ter uma rocinha. Nós temos terra, as criança já dão conta de ajudar”* (Joana Cardoso – Xibé, 2013).

Foto 35 – A produção da farinha em família: avós, filhos e netos.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (12/11/2012).

Quando os descendentes não contribuem com o trabalho dos pais na agricultura, mesmo assim, estes agricultores, todos acima dos 50 anos, repartem a farinha que produzem e dizem: *“enquanto nós tivermos força, não vamos deixar de fazer roça; é muito ruim ficar sem farinha”* (Henrique Gomes – Trindade, 2013). A não produção das roças gera um problema

nos modos de alimentação dessas pessoas, pois os roçados, “*não era só a maniva que nós plantávamos, na nossa roça tudo tinha: era arroz, milho, cará, batata, era mamão, banana, ananã, era tudo, era João Gomes, era tudo*” (Florência Corrêa – Santa Maria do Traquateua, 2013).

Pode-se, assim, afirmar que essas comunidades vivem uma crise pela falta da farinha de mandioca, porque os demais produtos podem ser substituídos por industrializados – enlatados, biscoitos, doces, embutidos –, porém a farinha é o ponto crucial, pois,

a farinha, agora tá difícil, porque, de primeiro, quando ninguém sonhava que isso aí ia ser tudo campo, antes da Reasa, às vezes, dava certo do camarada fazer os roçados; às vezes, já tarde, não dava de queimar. Quando era no outro ano, ele ficava em falta da roça pra comer farinha, mas tinha o vizinho; aí, ele vinha na casa dele e dizia: “rapaz, tu não tens farinha? Olha, tu queres botar umas duas aturazada na água, pra fazer uma farinha pra nós e repartir?”. Aí, o cara ia, fazia e dizia: “está aqui a farinha”. Aí, repartia a farinha: “leva pra você comer!”. Mas, agora, se quiser tem que comprar, R\$ 6,00 um quilo de farinha. Eu acho demais ruim comprar, porque eu não fui acostumado a comprar farinha pra comer desde os meus princípios (José da Silva – Santa Maria do Traquateua, 2013).

Os depoimentos dos agricultores apontam para a questão do enfraquecimento da prática da agricultura tradicional a partir do estabelecimento da empresa em Jambuaçu. Desta forma, pode-se afirmar que há uma relação direta entre a redução da prática agrícola familiar e o avanço do agronegócio do dendê nestas comunidades. Essa mudança na prática agrícola local de policultora para a monocultura empresarial do dendê implica em mudanças nos saberes, nos modos e, portanto, em perspectivas ou objetivos de vida local.

O meu neto que tem 14 anos, já está falando em se fichar na Marborges, quer ter um trabalho mais maneiro. Já disse pra ele que tem que estudar, porque ele diz que não quer trabalhar no campo; e, não é só ele, toda essa rapaziada, o pensamento deles é se fichar quando completar 18 anos (Pedro Cuimar – Xibé, 2013).

A mudança nos saberes, por sua vez, significa a formação de um novo homem, de um contexto. Antes, o trabalho reunia práticas que não se resumiam a uma realidade simplesmente econômica, isto é, continha significados de resistência, ética com o outro e conhecimento do ecossistema e processos de perpetuação da cultura local. Agora, esse homem e essa mulher de famílias camponesas experimentam a condição de trabalhadores rurais assalariados, em que o trabalho passa a se dar em relações mecanicistas, nas quais se perde a pluralidade relacional, visto que o sentido que agora passa a orientar o trabalho é a lógica imanente do mercado, do ciclo do trabalho e do consumo.

Tem-se, assim, o declínio deste homem e desta mulher enquanto camponês(esa) agricultor(a) familiar, já que passam a trabalhar como operário(a) do capital na agricultura capitalista ou agricultura empresarial patronal, que agora se resume ao termo “agronegócio”, o que provoca mudanças devastadoras nos espaços de vida e na produção das famílias rurais. Uma vez que o agronegócio expande sua territorialidade, conseqüentemente, aumenta também o controle sobre o território e as relações sociais onde se territorializa.

CONCLUSÕES

A implantação do projeto de produção do dendê em Jambuaçu, baseado na concentração fundiária e na monocultura, se chocou com o modelo de produção das famílias que ali sempre viveram e que possuíam uma lógica de propriedade da terra e da produção centrados na produção familiar, cuja base era policultora. O mundo do trabalho local era lócus de grandes realizações, tanto na esfera da produção propriamente dita, quanto de diferentes formas de manifestação de sociabilidades entre as famílias, de tal modo, que o trabalho era entendido como fonte de sentimentos, valores e harmonia, ou seja, o trabalho era lócus de formação de pessoa humana.

Diante da precariedade social, econômica e política a que estavam/estão submetidos, como a maioria das comunidades rurais-ribeirinhas, para muitos, a chegada de uma empresa capitalista representava a crença na possibilidade de melhoria material. Na prática, para muitos, representou insegurança e a perda dos únicos meios de se reproduzirem social e culturalmente.

A (re)territorialização do dendê, depois de um período de ausência, recolocou as questões adormecidas sobre a possibilidade de emprego e a resistência de movimentos organizativos locais. O grupo de agricultores que conseguiu transformar as pressões socioculturais em saberes e práticas políticas, o fizeram por meio da propriedade legítima, de garantir o direito de acesso à terra e aos seus modos de vida. Tornaram-se diferentes no contexto do Jambuaçu por suas ações.

Porém, esta é uma face da realidade. A presença da produção monocultora incidiu de maneira importante sobre as práticas de trabalho, revelada na mudança dos modos de vida de diversas famílias, principalmente nas comunidades cujo universo de organização social de movimentos é praticamente inexistente. Diante da contínua dificuldade que o pequeno produtor familiar enfrenta para manter a produção, várias famílias passaram a vislumbrar a possibilidade do trabalho empregado como fonte basilar de seus sustentos.

Havia, sempre existiu, esse terreno fértil para que empresas capitalistas consolidem suas territorialidades, especialmente na realidade do campo da Amazônia paraense. Em decorrência de suas instalações, quase sempre ocasionam a descaracterização de modos de vida das famílias camponesas que praticam a agricultura familiar e, em face da introdução da prática da monetarização das relações de trabalho, acabam por abandonar suas práticas no

tradicional modo de produção camponês amazônico, que lhes conferia a condição de lavradores.

Em razão desse novo contexto sócio-territorial que o monocultivo do dendê configura, uma diversidade de consequências recai sobre a dinâmica sociocultural local das famílias, uma delas é a incerteza no futuro de empregado, situação com a qual não conviviam na agricultura em família. Ao contrário, no convívio familiar, diante de um incidente qualquer, como doença ou morte de um ente querido, havia a prática da solidariedade entre as pessoas, que se ajudavam umas as outras, porque os grupos familiares aprenderam, ao longo de séculos, que essa era uma lição primordial.

No contexto atual das comunidades de Jambuaçu, quando muitos estão mediando suas práticas sociais e culturais através da monetarização, as relações fundadas nos valores da cooperação parecem que têm perdido sentido entre as famílias. Há de se esclarecer que, nesse processo de perda, uma outra maneira de aprendizagem para o trabalho tende a se firmar, portanto, de um novo tipo de prática, de trabalho, nos moldes puramente capitalistas, ou seja, trabalho assalariado, com contratos de trabalho muitas vezes precários.

Dessa forma, a presença de uma empresa como a Marborges, traz na sua estrutura de funcionamento, formas de desenvolver práticas de formação para o trabalho associadas a outras práticas como a cultura de massa, que impõe padrões uniformizadores de vida. Um contexto em que o modelo de vida urbana se coloca como uma referência que acaba por influenciar ou moldar desejos de modos de vida das famílias do campo. Um dos desejos do modo de vida urbano é o de um emprego fixo, ou seja, ter a garantia de um salário de forma sistemática para adquirir os suprimentos necessários para o sustento familiar por intermédio do dinheiro.

Nessa perspectiva, a empresa Marborges em Jambuaçu tem se constituído como fonte principal da renda de várias famílias. Trata-se de uma mudança nos meios de vida e, conseqüentemente, no modo de viver local que, por sua vez, repercute nas práticas de trabalho tradicional dos roçados, que vêm diminuindo vertiginosamente nas comunidades, principalmente naquelas mais próximas à produção do dendê. Constata-se, dessa forma, que nas comunidades lócus da pesquisa, particularmente naquelas que sofrem influência direta da presença da empresa, cada vez menos pessoas querem ser agricultores. O sonho de vida de muitos filhos de agricultores é se “fichar” na Marborges ou em outra empresa localizada na zona rural do município.

Ainda assim, foram identificadas formas de resistência socialmente organizadas ou por meio de iniciativas de algumas famílias no trabalho da agricultura nesse universo de

transformações. Por meio delas, buscam manter os valores ensinados no contexto das práticas socioculturais, e fortalecer a identidade de trabalhador da agricultura familiar, identidade que se faz articulada ao valor que atribui à terra, à família e ao lugar a que pertence.

Trata-se de uma resposta à ordem global que tenta impor a todos os lugares uma única racionalidade; no caso do Jambuaçu, uma resposta à racionalidade uniformizadora da monocultura do dendê, que em nada valoriza a diversidade de saberes dos agricultores tradicionais. A não resistência implica irreversíveis perdas, na medida em que, junto com elas, vão se extinguindo as fontes que asseguravam o sustento das coisas materiais e imateriais. No entanto, resistir à racionalidade uniformizadora não significa apenas manter-se no trabalho tradicional, implica também aprender que existem outras possibilidades que valorizam e conciliam os saberes de agricultores familiares, por meio de práticas de trabalho policultoras, das quais a produção agroecológica é um exemplo elementar.

Ser trabalhador da agricultura, nos moldes amazônicos tradicionais, é tarefa árdua, por isso, não é difícil compreender o esmorecimento do jovem em relação ao trabalho tradicional, quando ele tem a possibilidade real de alcançar o sustento através do trabalho formal, em que o acesso ao dinheiro se dá de modo regular e com garantias sociais mínimas. Daí ser imprescindível que o pequeno produtor familiar tenha acesso a novas práticas de trabalho na agricultura que concilie seus tradicionais saberes práticos com os saberes científicos. Contudo, isto ainda não é suficiente para configurar um mapa que assegure a reprodução sociocultural de famílias como as das comunidades de Jambuaçu. Refiro-me aos dois tipos de comunidades pesquisadas, isto é, as quilombolas e as não quilombolas.

Ainda que as comunidades quilombolas tenham assegurado à manutenção de suas unidades de produção familiar por meio da titulação coletiva, também sofreram relevantes perdas de práticas culturais. O desaparecimento de práticas de trabalho como o mutirão é uma realidade para ambas as comunidades – quilombolas ou não. Essa situação repercute na cultura camponesa, na forma de perdas de processos de aprendizagens que vigoravam no universo das práticas socioculturais que vão deixando de realizar. Nas reflexões dos agricultores sujeitos da pesquisa, essas perdas afetaram demais a convivência entre as famílias. Isto significa a extinção de ambientes culturais de onde se originavam inúmeros processos que concorriam para a formação da ética humana.

REFERÊNCIAS

ALBADEJO, C. & VEIGA, I. A construção dos Territórios Locais da Agricultura Familiar (Amazônia Oriental). In: ALBADEJO, C. & VEIGA, I. (Orgs.). **Agricultura Familiar: Pesquisa, Formação e Desenvolvimento**. Universidade Federal do Pará. Centro Agropecuário. Núcleo de Estudos Integrados Sobre Agricultura Familiar. v. 1, n. 3, UFPA/CA/NEAF, 2002.

ALBUQUERQUE, M. B. **Epistemologia e Saberes da Ayahuasca**. Belém: EDUEPA, 2011.

ALMEIDA, A. W. B. de. Agroestratégias e desterritorialização: direitos territoriais e étnicos na mira dos estrategistas dos agronegócios. In: ALMEIDA, A. W. B. & CARVALHO, G. (Orgs.) **Capitalismo globalizado e recursos territoriais: fronteiras da acumulação no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2010.

ANGELO-MENESES, M. de N. **História Social dos Sistemas Agrários do Vale Do Tocantins (1669 - 1800)** – rupturas e estabilidades – Pará – Brasil. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris – França, 1994.

AZEVEDO, A. D'A. M. **Tensões na construção das identidades quilombolas: a percepção de professores de escolas do quilombo de Jambuaçu – Moju/PA**. Tese (Doutorado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é Educação Popular**. São Paulo, Brasiliense, 2006.

BRANDÃO, C. R. **A Educação como cultura**. Campinas: Mercado das Letras, 2002.

BRANDÃO, C. R. **O que é Educação Popular?** São Paulo: Brasiliense, 2006.

BRANDÃO. Tempos e espaços nos mundos rurais do Brasil. In: **Ruris**, v. 1, n. 1, mar. 2007.

BOFF, L. **Sustentabilidade: o que é – o que não é**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

CANCLINI, N. **Culturas Híbridas**. São Paulo: EDUSP, 2008.

CASTRO, E. Tradição e modernidade: a propósito de processos de trabalho na Amazônia. In: **Novos Cadernos NAEA**, Belém, PA, v. 2, n. 1, p. 31-50, 1999.

CASTRO, E. & MARIN, R. A. Mobilização Política de Comunidades Negras Rurais. In: **Cadernos NAEA**, Belém, PA, v. 2, n. 2, dez. 1999.

CERTAU, M. de. **A invenção do cotidiano: 1 Artes de fazer**. 18. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA DA REGIÃO GUAJARINA. Quilombolas de Jambuaçu – Moju – PA X Companhia Vale do Rio Doce. **Dossiê**. Jambuaçu – Moju – PA. jan. 2007.

CONCEIÇÃO, M. de F. C. Reprodução Social da Agricultura Familiar: um novo desafio para a sociedade agrária. In: HÉBETTE, J. & MAGALHÃES, C. M. (Orgs.). **No mar, nos rios e na fronteira: faces do campesinato no Pará**. Belém: EDUFPA, 2002.

COSTA, F. Trabalho, Reprodução Social e Educação: uma fundamentação ontológica para as práticas educativas não escolares. In: NASCIMENTO, A. C. A. & MOURÃO, A. R. B. (Orgs.). **Educação, Culturas e diversidades**. Manaus: Edua, 2011.

COUTO, M. V. de F. P. do. **A entrevista na pesquisa qualitativa: mecanismo para a validação dos resultados**. Belo Horizonte: Autêntica. 2008.

CRUZ, B. E. V. **Territorialização e Organização Espacial do Grupo Agropalma**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Belém, 2006.

DINIZ, F. P. **Relações entre Práticas Educativas, Saber Ambiental-Territorial Ribeirinho e o Desenvolvimento Local**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará. Belém, 2012.

EMBRAPA. **Zoneamento Agroecológico do Dendezeiro para as áreas Desmatadas da Amazônia Legal**. Relatório Síntese, 2010.

FARES, J. A. **Imagens da Matinta Pereira em contexto amazônico**. Disponível em: <www.br/revistas/boitata/volume 3/2007>. Acesso em: 6 out. 2013.

FARES, J. A. O não lugar das vozes literárias da Amazônia na escola. In: **Revista Cocar**. Belém, PA, v. 7, n. 13, p. 82-90, jan./jul. 2013.

FOUCAULT. M. **As Palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes , 2007.

FOUCAULT. M. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

FOUCAULT. M. **Arqueologia do saber**. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

FOUCAULT. M. **A ordem do discurso: aula inaugural no collège de França**. 22. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

GEERTZ, C. **O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Trad. de Vera Mello Joscelyne. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

HAESBAERT, R. **Dos Múltiplos Territórios À Multiterritorialidade**. Porto Alegre, set. 2004. Disponível em: <www.uff.br/observatoriojovem/>. Acesso em: 7 ago. 2013.

HAESBAERT, R. **A Desterritorialização na obra de Deleuze e Guatarri**, 2009. Disponível em: <www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/>. Acesso em: 9 out. 2011.

HÉBETTE, J. **Cruzando a fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia**. v. 3 e 4. Belém: EDUFPA, 2004.

HÉBETTE, J & MOREIRA, E. S. 2004. Situação social das áreas rurais amazônicas. In: **Cadernos de estudos sociais de Recife**, Recife, PE, v. 12, n. 2, p. 383-406, jul./dez. 1996.

HELLER, A. **O Cotidiano e a História**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

HURTIENNE, T. Agricultura Familiar e desenvolvimento rural sustentável na Amazônia. In: **Cadernos NAEA**, nº 8, jan. 2005.

KALTNER, J. et al. **Viabilidade técnica e econômica de produção de ésteres de óleo de palma, para utilização como substituto de óleo diesel, na Amazônia**. Belém, PA: Embrapa Amazônia Oriental, 2004.

LEFF, H. **O Saber Ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder**. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

LIMA, D. M. & POZZOBON, J. **Amazônia socioambiental**. Sustentabilidade ecológica e diversidade social – Estudos avançados, 2005 – Scielo – Brasil. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?script>>. Acesso em: 7 dez. 2013.

LIMA, D. M. A construção Histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. In: **Novos Cadernos NAEA**, v. 2, nº 2, 1999.

LITTLE, P. E. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma Antropologia da Territorialidade**. Universidade Nacional de Brasília – UNB, 2002.

LOUREIRO, V. R. **Estados, Bandidos e Heróis, Utopia e luta na Amazônia**. 2. ed. Belém: Cejup, 2001.

LÜDKE, M. & ANDRÉ, M. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1986.

MARIN, R. A. Estratégias dos Quilombolas de Jambuaçu e Projetos da Vale SENHORA A. no Moju, Pará. In: ALMEIDA, A. W. B. de (Org.). **Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia**. Manaus: UEA Edições, 2010.

MARQUES, I. M. Lugar do Modo de Vida Tradicional na Modernidade. In: OLIVEIRA, A. U. de & MARQUES, M. I. M. (Orgs.). **O campo no Século XXI: território de vida, de luta e de construção da justiça social**: São Paulo: Casa Amarela; Paz e Terra 2004.

MARTINS, J. de S. **A Sociabilidade do homem simples**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2012.

MARX, K. **O Capital**. Crítica à economia política. v. 1. Trad. de Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1994.

MAUSS, M. **Ensaio Sobre a Dádiva**. Lisboa: Edições 70, 1977.

MINAYO, M. C. de S. (Org.). **Pesquisa Social**. Teoria, Método e Criatividade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

MOTA, D. M. da. **Ocupação e Desmatamento no Alto Moju versus Conservação e Mudanças no Uso de seus Recursos Naturais**, 2006. Disponível em: <<http://www.alice.cnptia.embrapa.br/bitstream/doc/409293/1/235.pdf>>. Acesso: 28 ago. 2013.

MÜLLER, A. A. **A cultura do dendê**. Belém, PA: EMBRAPA-CPATU, 1980.

NAHUN, J. S. & MALCHER, T. Dinâmicas territoriais do espaço-agrário na Amazônia: a dendeicultura e campesinato na microrregião de Tomé-Açu/PA. In: **Revista Confins** (online), n. 16, 2012. Disponível em: <<http://confinsrevuesorg/>>. Acesso em: 12 nov. 2012.

OLIVEIRA, A. E. **Amazônia: modificações sociais decorrentes do processo de ocupação humana (século XVII ao XX)**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1988.

OLIVEIRA, A. U. de. A Longa Marcha do Campesinato Brasileiro: movimentos sociais, conflitos e reforma agrária. In: **Estudos Avançados**, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo>>. Acesso em: 15 set. 2013.

OLIVEIRA, A. U. de. **Os Agrocombustíveis e a Produção de Alimentos**. Observatório Geográfico. Disponível em: 2009. <<http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal12/Geografiasocioeconomica/Geografiaagricola/25.pdf>>. Acesso em: 15 set. 2013.

OLIVEIRA, A. U. de. Agricultura e Indústria no Brasil. Campo-Território. In: **Revista de Geografia Agrária**, v. 5, n. 10, p. 5-64, ago. 2010.

OLIVEIRA, I. A. de. **Cartografias Ribeirinhas: saberes e representações sobre práticas sociais cotidianas de alfabetizando amazônidas**. 2. ed. Belém: EDUEPA, 2008.

OLIVEIRA, I. A. de; FRANÇA, M. do P. S. G. de S. A. de; SANTOS, T. R. L. dos (Orgs.). **Educação em Classes Multisseriadas na Amazônia: Singularidade, Diversidade e Heterogeneidade**. Belém: EDUEPA, 2011.

OLIVEIRA, M. C. C. de. A diversidade da Agricultura no Pará. In: GUERRA, G. A. D. & WAQUIL, P. D. (Orgs.). **Desenvolvimento Rural Sustentável no Norte e no Sul do Brasil**. Belém: Paka-Tatu, 2013.

PEREIRA, C. Z. **Conflitos e identidades do passado: política e tradição em um quilombo na Amazônia**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Nacional, Brasília, 2008.

RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do Poder** São Paulo: Ática, 1993.

RAFFESTIN, C. A produção das estruturas territoriais e sua representação. In: SAQUET, M. A. & SPOSITO, E. S. **Territórios e Territorialidades: Teorias, Processos e Conflitos**. Expressão Popular: UNESP, 2009.

RODRIGUES, D. S. A religiosidade como manifestação humana e cultural. In: OLIVEIRA, I. A. de. (Org.). **Cartografias de Saberes: Representações sobre Religiosidade em Práticas Educativas Populares**. Belém: EDUEPA, 2008.

RODRIGUES, D. S. **Cartografia de Saberes**: abordagem de pesquisa em educação intercultural. Disponível em: <www.istoeamazonia.com.br>. Acesso em: 22 dez. 2013.

SACRAMENTO, E. **Almas da Terra**. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2007.

SACK, M. A. Por uma abordagem territorial. In: SAQUET, M. A. & SPOSITO, E. S. **Territórios e Territorialidades**: Teorias Processos e Conflitos Expressão Popular. São Paulo: UNESP, 2009.

SALLES, Valber. **Moju “Rio das Cobras”**: a história, cultura e vida de um povo. 2. ed. Moju, PA: Secretaria de Cultura do Município de Moju, 2001.

SALLES, Vicente. **O negro na formação da sociedade paraense**. Belém: Paka-Tatu, 2004.

SANTOS, B. de S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, B. de S. & MENESES, A. P. M. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, M. **A Natureza do Espaço**: Técnica e Tempo. Razão e Emoção. São Paulo: Edusp, 2012.

SANTOS, M. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à economia universal. 22. ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.

SEMANN, J. A Cartografia do Cotidiano, Mapas Não Convencionais e em Atlas de Narrativas. Departamento de Geociências Universidade Regional do Cariri. In: **Geograficidade**, v. 1, n. 1, 2011.

SEMANN, J. Metáforas Espaciais na Geografia: Cartografias, Mapas e Mapeamentos. In: **Anais do X Encontro dos Geógrafos da América Latina**. Universidade de São Paulo, 2005.

SILVA, M. das G. da. Ribeirinhos Amazônidas: saberes, biodiversidade e modos de vida. In: **Anais do II Seminário do Programa de Pós-Graduação em Educação – Mestrado**. Belém: UEPA, 2006.

SILVA, M. das G. da. **Revista Cocar**. v. 1, n. 1. Belém: EDUEPA, 2007.

SILVA, M. das G. da. Práticas Culturais e Territorialidades da Pesca Artesanal na “região das ilhas” de Cametá. In: **Seminário Internacional – Amazônia e Fronteiras do Conhecimento**. NAEA – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – 35 anos, Universidade Federal do Pará, Belém - Pará – Brasil, 9 a 11 de dezembro de 2008.

SILVA, M. das G. da & TAVARES, M. G. Saberes Locais e Manejo Sustentável dos Recursos da Floresta. In: **III Encontro da ANPPAS**, Distrito Federal, mai. 2006.

SOUZA, A. L. de. **Trabalho e Desenvolvimento Territorial na Amazônia Oriental**: o espaço da rede de desenvolvimento rural do Baixo Tocantins. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Rural) Porto Alegre, 2011.

TAVARES, M. G. A Amazônia brasileira: Formação histórico-territorial e perspectivas para o século XXI. In: **GEOUSP – Espaço e Tempo**, São Paulo, n. 29, 2011. Disponível em: <<http://citrus.uspnet.usp.br>>.

TAVARES, M. G. **A Formação Territorial do Espaço Paraense: dos fortes à criação dos municípios**. Belém: UFPA, 2008.

THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum**. Estudos sobre a cultura Popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VELHO, G. Observando o Familiar. In: NUNES, E. de O. (Org.). **Uma Aventura Sociológica**. São Paulo: Zahar, 1978.

WANDERLEY, M. de N. B. Raízes Históricas do Campesinato Brasileiro. In: **XX Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais – ANPOCS**. Caxambu – Minas Gerais, out. 1996.

WANDERLEY, M. de N. B. A emergência de uma ruralidade nas sociedades modernas avançadas – o “rural” como espaço singular e ator coletivo. In: **Estudos Sociedades e Agricultura**. Universidade Rural do Rio de Janeiro. Departamento em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade de Desenvolvimento, semestral, n. 15, out. 2000.

WOOD, D. **The Power of Maps**. New York: Guilford Press, 1992.

WEBGRAFIA

<<http://cidades.ibge.gov.br/para|moju>>

<<http://marborges.com/>>.

<<http://mundodasmarcas.blogspot.com.br/2013/04/sococo.html>>.

<<http://quilombos.wordpress.com/legislacao/>>.

<<http://www.jusbrasil.com.br/>>.

<<http://www.pmmoju.com.br>>

CUIMAR, Raimunda Martins. Saberes e Práticas Culturais de Agricultores Familiares da Amazônia Paraense e suas relações com a monocultura do Dendê	163
--	-----

APÊNDICES

APÊNDICE A – Roteiro de Entrevistas Semiestruturadas I. Para os agricultores (que se dedicaram/dedicam à agricultura familiar).

I Identificação

- a) Nome:
- b) Idade:
- c) Naturalidade:
- d) Escolaridade:
- e) Religião:
- f) Estado civil:
- g) Há quanto tempo mora na comunidade:

II O processo de construção e transmissão dos saberes e práticas educativas que aconteciam antes da introdução da prática produtiva do dendê

- 1) Antes de a Reasa chegar aqui, que tipo de práticas vocês desenvolviam? Para desenvolver essas atividades, que tipo de saberes vocês precisavam ter? (Exemplo: pra saber plantar, saber colher, pescar, caçar, andar na mata, etc.)
- 2) Nessas práticas realizadas por vocês, que tipo de relações desenvolviam (mutirão/trabalho coletivo)? Como vocês se organizavam pra trabalhar? Quem mobilizava? Quem cuidava da alimentação, da divisão das tarefas de trabalho? Quais critérios eram utilizados para essa divisão? E atualmente como ocorre? Mudou?
- 3) Como se dava a transmissão do saber nessa época? Como é que vocês aprendiam (fazer a roça, plantar, andar na mata, etc.) e como vocês ensinavam/ensinam seus filhos? Era na prática ou na oralidade?
- 4) Que tipo de utensílios vocês utilizavam no dia a dia e no trabalho tradicional? Como faziam para obter tais utensílios? Quem fazia? O que usavam para tecer/fabricar esses utensílios? Onde coletavam a matéria-prima? Como aprenderam a tecer paneiros, cestos, outros? Tiveram preocupação de ensinar os filhos, as pessoas da família de vocês?
- 5) Quais eram as práticas religiosas que existiam nessa época? Havia a prática de se rezar ladainha em Latim? Quem fazia? Como era que vocês desenvolviam isso? Por quê?

6) Que(quais) tipo(s) de festa(s) de santo vocês comemoravam/comemoravam? Ainda é do mesmo modo? Continua havendo a participação? E o culto à memória dos mortos, como acontecia?

7) Atualmente, ainda existe algum tipo de saber e prática que fez parte do momento que antecedeu a prática produtiva do dendê (exemplo do trabalho em mutirão)? Quais? Vocês fazem algum tipo de trabalho para preservar essas práticas? Se sim, quem faz? Como faz?

III Como se deu o processo de implantação do projeto de monocultivo do dendê em relação à realidade sociocultural local

8) Sobre a chegada da Reasa aqui, nessa comunidade. Como era a abordagem dos donos da Reasa quando tinham a pretensão de comprar as terras de vocês? O que eles diziam a vocês? O que acontecia quando o agricultor não concordava em vender a terra? Havia ameaça/represália?

9) Como vocês reagiam às investidas da empresa? Você vendeu sua terra para a empresa? Sim ou não? Por quê?

IV Mudanças nos saberes e práticas socioculturais locais identificadas no contexto da monocultura do dendê

V O mundo do trabalho local a partir da dinamização do projeto do dendê

10) Por que não está trabalhando ou nunca trabalhou na Reasa/Marborges? Você não se entusiasmou a trabalhar na empresa? Por quê?

11) O fato de não trabalhar na empresa tem alguma vantagem para você? Em que isso lhe favorece ou prejudica?

APÊNDICE B – Roteiro de Entrevistas Semiestruturadas II. Para os sujeitos que trabalham na agroempresa e se dedicam à agricultura familiar.

I Identificação

- a) Nome:
- b) Idade:
- c) Naturalidade:
- d) Escolaridade:
- e) Religião:
- f) Estado civil:
- g) Há quanto tempo mora na comunidade:

II O que aconteceu com o mundo do trabalho das comunidades locais a partir da dinamização do projeto do dendê

- 1) Nas atividades que você realiza para a sua sobrevivência, como é que você se identifica? Por que o senhor nunca abandonou a agricultura?
- 2) Antes da empresa (Reasa/Marborges) chegar aqui, quais atividades você e sua família desenvolviam?
- 3) Antes de você ir trabalhar na empresa Marborges, que atividades desenvolvia? Como é que você aprendeu a realizar essas atividades? Qual era o tipo de relação de trabalho?
- 4) O que levou você a ir trabalhar na empresa? O que diferencia as atividades que desenvolviam antes na agricultura em família, de agora, lá na empresa?

III Mudanças nos saberes e práticas socioculturais locais identificados no contexto da monocultura do dendê

- 5) Ao ingressar na empresa de dendê (ser fichado), você deixou de ser agricultor ou ainda desenvolve as atividades que você e sua família desenvolviam? Quais? Na mesma dimensão que antes? Por quê? Como é feito agora?
- 6) O que vocês sabiam fazer antes de entrarem na empresa e quando lá entrou foi aproveitado? O que precisaram aprender que não sabiam? O que tiveram que deixar?

IV De que forma as mudanças tracionadas com a produção do dendê repercutem nos meios e modos de vidas dessas comunidades locais

- 7) O que mudou na sua vida depois do ingresso (ser fichado) na empresa? Ela contribuiu para a melhoria das suas condições de vida?
- 8) Que novos meios de vida você adquiriu a partir do trabalho (depois de fichado) na empresa?
- 9) Quais são seus objetivos para o futuro? Quais são suas expectativas em relação à agricultura familiar?

APÊNDICE C – Roteiro de Entrevistas Semiestruturadas III. Para o gestor da Agroempresa Marborges SA.

I Identificação

- a) Nome:
- b) Idade:
- c) Sexo:
- d) Naturalidade:
- e) Escolaridade:
- f) Religião:

II Perfil do gestor dentro da empresa

- 1) Que cargo você ocupa na empresa? Há quanto tempo trabalha na empresa?

III O processo de implantação e desenvolvimento do projeto de monocultivo do dendê na versão da agroempresa Marborges

- 2) Quem é a empresa Marborges? Como você a define? Qual é a origem dela (de onde ela veio)?
- 3) Por que essa empresa se estabeleceu aqui em Jambuaçu?
- 4) De quem eram as terras onde a empresa se estabeleceu? Foram compradas? De quem? Desestimulou os agricultores a produzirem as atividades tradicionais?
- 5) Há algum tipo de diálogo entre a empresa e as representações das comunidades locais? Se sim, como isso acontece? De que forma ela faz isso?
- 6) A empresa desenvolve algum tipo de ação educativa voltada aos funcionários? Qual o conteúdo? Como faz isso? Quando? Onde? Qual o objetivo?
- 7) O dendê é tido pelas políticas de Estado como uma prática de produção sustentável. Qual é a posição da empresa em relação a essa questão? A empresa Marborges tem uma proposta ou prática de sustentabilidade desenvolvida aqui Jambuaçu? Se sim, poderia descrevê-la? Como faz? Por que faz?

APÊNDICE D – Documento de pedido de concessão para visitas à empresa Marborges Agroindústria SA.

Ofício S/N

Belém/PA, ____ de março de 2013.

À: Marborges Agroindústria SA.

Venho, por intermédio deste, solicitar à **Agroempresa Marborges Agroindústria SA** que seja concedida a mim, Raimunda Martins Cuimar, RG: 2813400, residente na QD 15, C/9, Anita Geroza, Ananindeua – Pará, mestranda do Programa de Pós-Graduação em Educação – Mestrado, da Universidade do Estado do Pará – UEPA, vinculada à Linha de Pesquisa de Saberes Culturais e Educação na Amazônia, 7ª Turma, a permissão para realizar visitas dentro das propriedades desta empresa.

A finalidade de tais visitas é levantar dados à pesquisa de mestrado do supracitado Programa. O trabalho que procuro desenvolver, intitulado “**Saberes e Práticas Culturais de Agricultores Familiares da Amazônia Paraense e suas relações com a monocultura do Dendê**”, é orientado pela Profª. Drª. Maria das Graças da Silva, professora adjunta da Universidade do Estado do Pará.

Este estudo tem como objetivo, analisar como se dava o processo de construção e transmissão de saberes e práticas educativas que aconteciam antes da introdução da produção do dendê em Jambuaçu, e aquelas que surgem a partir do seu estabelecimento e consolidação. Neste sentido, as visitas à empresa servirão para realizar observações, anotações e imagens das atividades que são desenvolvidas pelos(as) trabalhadores(as). O objetivo das observações e do registro de imagens é verificar a existência de novas práticas de trabalhos que esta empresa vem desenvolvendo no local e que novos saberes estão proporcionando a quem desempenha essas atividades.

Além disso, pretendo obter informações como: 1) Os tipos de trabalho desempenhados na empresa. 2) A origem dos trabalhadores. 3) Em que comunidade de Jambuaçu residem. 4) Quantidade de funcionários que a empresa possui. 5) Mapa da área de atuação da empresa em Jambuaçu. 6) Entrevistar um gestor da empresa. 7) Outros dados que a empresa possa oferecer que sejam relevantes à pesquisa.

A entrevista com o gestor da empresa tem como propósito produzir informações como, a história da empresa, o estabelecimento da mesma aqui em Jambuaçu, a relação com

as comunidades locais, além de se verificar o posicionamento da empresa acerca da sustentabilidade que é inerente à produção do dendê. Essa entrevista será direcionada por meio de um roteiro de perguntas semiestruturadas formuladas de acordo com os objetivos da pesquisa.

A conversa concedida será posteriormente transcrita e devolvida para o representante da empresa entrevistado, quando o mesmo concordará ou não com os dados do texto transcrito, acréscimos e explicações de trechos que expressem ambiguidades. Convém esclarecer também, que as imagens feitas no interior das propriedades da empresa somente serão utilizadas mediante aprovação da mesma. Em virtude de ser um trabalho de relevância acadêmica e social, agradeço desde já pela atenção e apoio concebido para realização do mesmo.

Atenciosamente,

Raimunda Martins Cuimar
Pesquisadora

Maria das Graças da Silva
Orientadora

APÊNDICE E – Termo de cessão gratuita de direitos sobre gravações de voz, de imagem e de utilização dos nomes originais dos(as) entrevistados(as) nas publicações provenientes da pesquisa.

CEDENTE: _____,

Nacionalidade: _____, Estado Civil: _____,

Profissão: _____, Carteira de Identidade nº: _____,

Residente e domiciliado na _____.

CESSIONÁRIO: Universidade do Estado do Pará / Centro de Ciências Sociais e Educação/ Mestrado em Educação/ Pesquisa referente à Dissertação de Mestrado intitulada “**Saberes e Práticas Culturais de Agricultores Familiares da Amazônia Paraense e suas relações com a monocultura do Dendê**”, realizada por Raimunda Martins Cuimar.

DO USO: Declaro ceder ao Projeto de Pesquisa referente à Dissertação de Mestrado sob “**Saberes e Práticas Culturais de Agricultores Familiares da Amazônia Paraense e suas relações com a monocultura do Dendê**”, realizada por Raimunda Martins Cuimar, sem quaisquer restrições quanto aos efeitos patrimoniais e financeiros das gravações de voz, de imagem, de caráter histórico e documental, realizadas nos meses de fevereiro, março, abril, junho, julho e outubro de 2013, em Jambuaçu – Moju – Pará, nas comunidades Santa Maria do Traquateua, Nossa Senhora das Graças do Traquateua, Santana do Baixo, Castanhandeua, Bacuriteua, Santana do Alto, Xibé e Trindade.

Raimunda Martins Cuimar fica, assim, autorizada a utilizar o material gravado, divulgar e publicar, para fins da pesquisa, como relatório de pesquisa, edição de documentário, em vídeo, CD-ROM, fotos, ou livro, no todo ou em parte, editado ou não, com a ressalva de sua integridade e indicação de fonte e autor.

Moju – Pará, _____/ _____/ 2013.

Assinatura do Cedente



Universidade do Estado do Pará
Centro de Ciências Sociais e Educação
Programa de Pós-Graduação em Educação – Mestrado
Travessa Djalma Dutra, s/n – Telégrafo
66113-200 – Belém – Pará – Brasil
www.uepa.br