



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO TOCANTINS/CAMETÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CULTURA
MESTRADO EM EDUCAÇÃO E CULTURA

ELLEN RODRIGUES DA SILVA MIRANDA

DOS MUTIRÕES AOS PIMENTAIS: a (re)construção das Identidades na contradição
Trabalho-Capital, em comunidade quilombola no nordeste paraense

Cametá-PA
2019

ELLEN RODRIGUES DA SILVA MIRANDA

**DOS MUTIRÕES AOS PIMENTAIS: a (re)construção das Identidades na contradição
Trabalho-Capital, em comunidade quilombola no nordeste paraense**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura, na linha de pesquisa Políticas e Sociedades, da Universidade Federal do Pará, Campus Universitário do Tocantins/ Cametá, como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Educação e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Doriedson do Socorro Rodrigues.

**Cametá-PA
2019**

ELLEN RODRIGUES DA SILVA MIRANDA

**DOS MUTIRÕES AOS PIMENTAIS: a (re)construção das Identidades na contradição
Trabalho-Capital, em comunidade quilombola no nordeste paraense**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura da Universidade Federal do Pará, Campus Universitário do Tocantins/Cametá, como requisito para obtenção do título de Mestra em Educação e Cultura.

Data de avaliação: __10__/_junho__/_2019__.

Conceito: ____Aprovada____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Doriedson do Socorro Rodrigues (Presidente)
(Orientador – PPGEDUC/UFPA)

Profa. Dra. Benedita Celeste de Moraes Pinto
(Avaliadora interna – PPGEDUC/UFPA)

Profa. Dra. Lia Tiriba
(Avaliadora externa – Universidade Federal Fluminense)

Profa. Dra. Mara Rita Duarte Oliveira
(Avaliadora suplente – Universidade Federal do Ceará)

Cametá-PA
2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

R696m RODRIGUES, ELLEN RODRIGUES DA SILVA MIRANDA
DOS MUTIRÕES AOS PIMENTAIS: a (re)construção das
Identidades na contradição Trabalho-Capital, em comunidade
quilombola no nordeste paraense / ELLEN RODRIGUES DA
SILVA MIRANDA RODRIGUES. — 2019.
224 f. : il. color.

Orientador(a): Prof. Dr. Doriedson do Socorro Rodrigues
Rodrigues

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em
Educação e Cultura, Campus Universitário de Cametá,
Universidade Federal do Pará, Cametá, 2019.

1. Trabalho-Educação. 2. Resistências econômico-culturais.
3. (Re)construção das identidades. 4. Comunidades
tradicionais. 5. Quilombolas. I. Título.

CDD 370

Às flores e borboletas de Oyá.
À experiência quilombola...
Tia Cecília

AGRADECIMENTOS

Agradeço por estar neste plano, cumprindo a tarefa de manter viva a história dos que construíram, a partir do trabalho, os chãos e terreiros das Comunidades Quilombolas. Assim, venho construindo este processo de gratidão, pois, a oportunidade de ter entrado no Curso de Pós-Graduação em Educação e Cultura vem me fazendo refletir sobre a gratidão, como um ato coletivo, já que o processo de mestrado envolve “coletivos de gente”, como um grande “mutirão”.

Esses “coletivos de gente” materializaram o “eu” neste processo chamado mestrado, ou seja, sem esses “coletivos de gente” não teria chance alguma. Os processos que envolveram o trabalho nesta pesquisa se configuraram como o próprio princípio educativo, pois, à medida que avançava a investigação e as análises e (re)construía o objetivo deste estudo, eu também, envolvida com as experiências de bem viver do povo quilombola, fui me (re)construindo, me humanizando. O processo desta dissertação me tornou, portanto, mais humana, mais feliz.

Dessa forma, arrisco-me a listar os coletivos que me ajudaram a construir este processo educativo do trabalho de pesquisa.

Agradeço aos seres de luz, guias, orixás.

Agradeço ao chão do terreiro de meus ancestrais, que sustentam minhas raízes, em nome de minha avó (mãezinha) Maria Lima da Silva, mulher negra, descendente de pretas e pretos do Maranhão.

Agradeço também aos meus outros avós: Francisco Dorin, Francisco Acácio (in memorian), Maria Acácio (in memorian), com estes aprendi sobre a humildade e luta dos trabalhadores.

Agradeço aos meus pais: Antonio e Marinete, pela oportunidade de viver.

Agradeço à minha família, aos meus irmãos: Eliton, Elke e Egilla, em especial à minha Mãe-Mulher Dona Nete, que, desde o momento que concebeu seus quatro filhos, precisou abdicar de seus sonhos, para dar condição para que pudéssemos construir os nossos. Mãe, você é a minha luz companheira!

Agradeço aos homens da minha vida: Aldo Serrão, que acredita na minha pessoa, no meu ser mulher e, nesta caminhada, tem sido meu “guru” no trabalho de construção do conhecimento e da vida, e ao meu filho Eduardo, que não me deixa esquecer ao dizer: “Mãe, a vida não é só estudar, estudar...”, ou seja, trabalhar, trabalhar.

Agradeço aos meus amigos/as camaradas fiéis; aos que já não estão mais neste plano, mas que possuo muito do que ficou; aos que estão longe, mas que tiram uns minutos de sua vida pra enviar mensagem, a exemplo do camarada Dedé Brandão, ao dizer: “Força na caminhada, companheira, estamos torcendo por você!”; aos que estão perto, contribuindo com a escuta atenta e as críticas necessárias; e aos que estão do meu lado: Dona Shirley, Sr. Sérgio, Eliana, Aguinaldo, pela parceria; ao grupo de oração São Benedito, pela ajuda ao equilíbrio, e a todos do ramal Sete Irmãos, em nome dos quilombolas Dona Maria e Patrício, nossos curandeiros.

Agradeço ao Melque e à Morena, por contribuírem com o meu crescimento cultural; à Suzi e ao Marcio, pela recepção carinhosa e atenciosa no Estado do Acre e na Universidade Federal do Acre (UFAC); à cunhada Adriana, companheira incansável; à cunhada Maria (tia Maroca), pelas orações; ao Sr. Mimico, companheiro das madrugadas (de luar e de chuva), ao me levar até o barco nas tantas viagens que fiz a Cametá; à Dona Jandira, sempre preocupada ao dizer: “Já se alimentou?”; à Crislene, mulher guerreira, pelo respeito e reconhecimento da minha luta, e à Claudilene, pelas boas energias; à Erica, por torcer pelo meu sucesso, e à Lidiane, por acreditar que é possível.

Agradeço ao Professor Edir (mocajubano), parceiro que me recebeu respeitosamente em sua casa em Cametá (PA), obrigada pela escuta e pela crítica atenta, pelos mapas tão bem elaborados; Professora Zenaide, grande mulher, parceira, que também me recebeu em sua casa em Cametá, agradeço pelas resenhas diárias que tantas vezes me fizeram sorrir e me emocionar; Dona Luciane, nossa cuidadora de Cametá.

Agradeço a Eder Jacson (mocajubano), meu irmão, grande parceiro, da ajuda mútua, prova de que, no mestrado, podemos sim fazer amizades, partilhar angústias, até mesmo compartilhar orientações, e à Carlene Serrão, grande mulher, parceira (desde a graduação), de olhar no olho e dizer: “Siga firme, mulher!”.

Agradeço aos meus Professores da Educação Infantil ao Mestrado, pela formação humana do saber ser... Em especial ao meu orientador Professor Dr. Doriedson Rodrigues, exemplo de superação humana, que acreditou no meu projeto, que procurou entender o meu objetivo e que mutuamente ajudou-me a caminhar com passos firmes na pesquisa, incentivando-me e dizendo: “Ellen, leia! Estude! Anote! Escreva! Não canse!”.

Agradeço a todos os professores do Curso de Mestrado, bem como à toda turma 2017 do PPGEDUC, com quem aprendi que a parceria deve estar além dos projetos e das conquistas individuais. Nesse espaço, construí grandes amizades que adicionaram muita sabedoria à minha vida, como a das/dos camaradas “minhas irmãs”: Sara, Ilda, Nancy,

Antonilda, Sirlane, Dilma, Joênia, Isabel, Geanice, Marianela, Leidiane, Carla Alice, e os camaradas “meus irmãos”: Laércio, Dori, Dércio, Oberdan e Alexandre.

Agradeço ao Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Trabalho e Educação (GEPTE), que, mesmo diante das contradições, inerentes ao meu objeto e aos estudos de Karl Marx (1818-1883), procuram respeitar a pesquisa e contribuir com críticas atentas.

Agradeço à Mulher/Professora Dra. Benedita Celeste M. Pinto (UFPA), por aceitar contribuir com seu olhar analítico e pela atenciosa recepção em sua biblioteca particular.

Agradeço à Mulher/Professora Dra. Lia Tiriba (UFF), por atender ao nosso chamado e a se prontificar a contribuir na construção deste trabalho.

Agradeço à Mulher/Professora Dra. Mara Rita Duarte Oliveira (UFPA), pelas contribuições por meio das atentas críticas.

Agradeço à turma de Licenciatura em Educação do Campo (2016), do Polo Universitário Sérgio Maneschy da UFPA, em Mocajuba, e ao Fórum Mocajubense de Educação do Campo (FORMEC), em nome do Professor e amigo Dr. Oscar Barros (UFPA), pelo espaço sempre aberto aos estudos e debates sobre a realidade Quilombola do Campo de Mocajuba (PA).

Agradeço à Escola Municipal Raimundo da Costa Caldas, onde trabalho como professora da Educação Básica, em especial aos Professores Isaac Caldas e Leomara Pantoja, por compreenderem a estrada que estou caminhando; a João Paulo Alves, pela generosidade em ouvir minhas dúvidas e abrir as portas de sua biblioteca particular; aos companheiros do transporte que nos leva todos os dias ao trabalho, obrigada pelas conversas irreverentes que tiram a tensão da rotina e torna a labuta mais leve; bem como à companheira Professora Andresa que, na reta final da escrita da dissertação, auxiliou-me em sala de aula.

Agradeço à Comunidade Quilombola do Tambaí-Açu e à Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo Tambaí-Açu (ACREQTA), por terem me adotado e por me tratarem como igual na diferença; em especial ao quilombola Raimundo Maria, nosso presidente, à quilombola Professora Livramento, lutadora da Educação Escolar Quilombola, e à quilombola Professora Ligiane, defensora das crianças quilombolas; quilombola à Tia Cecília, matriarca, símbolo de sabedora, quilombola Dona [tia] Biro, minha parceira das ervas e flores; ao quilombola Sr. Manduca, homem simples e sábio; ao quilombola Diácono Junior Neves e à sua esposa quilombola Dona Rosa, exemplos de serenidade; à quilombola Dona Nazaré, sempre firme na fé; ao quilombola Sr. Dico, exemplo de luta, e à sua Esposa quilombola Dona Terce, pela atenção carinhosa; ao quilombola Sr. Raimundo, grande camarada, grande músico; ao quilombola Sr. João Caldas, exemplo de firmeza e coragem,

símbolo cultural; ao quilombola Sr. Ananias, exemplo de entusiasmo e de orgulho de ser o que é, seu sorriso nos preenche com alegria; ao quilombola Sr. Adilson, grande homem e à sua mãe quilombola Tia Sabá, dona do glorioso São Benedito do Tambaí-Açu; à jovem quilombola Dayrlem, pelo respeito e pela esperança de que um outro mundo é possível, e à quilombola Deisi e Deuza, pela amizade; aos quilombolas Tiago e Marcia, pela a esperança renovada.

Agradeço ao trio (mulheres de garra): Professora Ana Mira Valente, pela atenção, cuidado à leitura perspicaz a este trabalho e aos artigos que sempre lê antes de submetê-los a eventos; à comadre Professora Carmem Lúcia, pelo cuidado e carinho, e à Mariza, pela dedicada alegria.

Agradeço a Mayara e sua mãe (mãezona) dona Maroca, Carlos Alberto, Andreia e Marlecy, pela acolhida carinhosa em Belém, para os diversos seminários e encontros que precisei participar no Campus de Belém da Universidade Federal do Pará.

Agradeço a todos por existirem, esta dissertação se configura como resultado deste mutirão. Trabalho de pesquisa que se alimentou da experiência do trabalho solidário, colaborativo, festivo e humanizante do povo quilombola de Tambaí-Açu. Portanto, jamais poderei dizer que se trata de um trabalho individual, pois este é nosso.

*Eu percebo que as pessoas são felizes no mutirão.
Eles participam feliz, ninguém cria dificuldade pra ir
pro mutirão, o mutirão já é cultural pra nós.
A gente convida e as pessoas vão. Quando a gente tá lá,
no mutirão, a gente percebe eles felizes ajudando
um ao outro. Eles são felizes ajudando o outro.*
Dayrlem, 21 anos, em 17 out. 2018.

*Em todos os aspectos do trabalho que vejo, o mutirão,
de todas as formas foi quem contribuiu muito pra que a
gente pudesse ter uma comunidade formada e hoje
reconhecida, identificada como comunidade quilombola.
Uma comunidade que é de um povo, que tem uma
história.*

Raimundo Maria Gonçalves Neves, 45 anos, em 11 abr. 2018.

*Os convidados de certo ajudou muito
a organizar a comunidade.*
Tia Cecília, 87 anos, em 26 nov. 2018.

RESUMO

Esta pesquisa analisa, a partir de materialidades produtivas realizadas por homens e mulheres da Comunidade Quilombola de Tambaí-Açu, no município de Mocajuba, Pará, a (re)construção de identidades, na contradição Capital-Trabalho. Busca responder à indagação de como esses sujeitos constroem processos de resistência, ou não, às determinações do modo de produção capitalista, considerando as reproduções ampliadas da vida e as reproduções ampliadas do capital, que lhes possibilita estabelecer, conforme Marx (2013), mediações que (re)constróem suas identidades como classe. Para tanto, adotamos a abordagem qualitativa, pautada no materialismo histórico-dialético, pois entendemos, conforme Araújo (2007), que os fenômenos sociais correspondem a dimensões tanto quantitativas quanto qualitativas, constituindo-se também culturais, de acordo com Thompson (2001), não seguindo os fenômenos econômicos à distância, pois são partes da mesma rede de relações consideradas como totalidade social, unidade do diverso (MARX, 2008). Metodologicamente, com base em Triviños (1987) procedemos ao levantamento documental, às observações e anotações de campo, além da realização de entrevistas semiestruturadas, tratadas, em termos de significância, conforme Bardin (1977), pela análise do conteúdo. Assim enquanto referencial teórico nos pautamos em Marx (1978; 1996; 2008; 2013), Marx e Engels (2007; 2009), Thompson (1981; 1987; 1998; 2001), Mézaros (2002; 2011), Dubar (2005; 2006), Acosta (2016), Antunes (2009), Bogo (2010), Tiriba (2001; 2008; 2012; 2018), Pinto (2001; 2004; 2007), Gomes (1996; 2003; 2006), Funes (2012), Rodrigues (2012), dentre outros. A investigação nos levou à conclusão de que as identidades da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu se (re)constróem na mediação dos saberes sociais do Trabalho-Capital, contradição configurada entre o trabalho nos mutirões e trabalho nos pimentais. Para se chegar a tal conclusão, constatamos, a partir de entrevista junto a quatro mulheres e cinco homens da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, que os saberes do trabalho, caracterizados de identidade quilombola, se entrecruzam na prática de trabalho socializado do mutirão, como culturas do trabalho que se (re)constróem no contexto das relações sociais de produção, na perspectiva de luta de classes. Identificamos, ainda, que a partir das materialidades objetivas e subjetivas dos sujeitos, as transformações nas reproduções ampliadas da vida, em face da contradição em relação às reproduções ampliadas do capital, ocorreram por meio do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, observado no entorno da comunidade. Dessa forma, compreendemos que a relação dialética entre aderência e resistências à tentativa de homogeneização da comunidade, para suprir objetivos do mercado, (re)criou experiências que possibilitaram, por conseguinte, um (re)criar identidades, na contradição capital-trabalho. Assim, desde um passado de formação político-cultural, social e econômico, até o presente, os quilombos têm sido alvo de diversas tentativas de aniquilamento, tanto material quanto simbólico. (Re)construindo-se no constante fazer-se quilombola, a partir das reproduções ampliadas da vida, ao unir forças para diminuir o dispêndio do trabalho que produz subsistência e valores que destoam das reproduções ampliadas do capital, caracterizada pela produção em larga escala e divisão do trabalho, que nega experiências, presentes em: comunidades tradicionais, produções comunitárias, associações, agroecológicas, economia e cultura popular. E, nesse constante *vir a ser*, (re)constróem outras reais possibilidades de *viver bem*, como culturas do trabalho que se manifestam em experiências, a exemplo do mutirão quilombola. Resistência econômico-cultural à produção capitalista e base da constante formação da classe econômico-cultural, que vive do trabalho.

Palavras-chave: Trabalho-Educação. Resistências econômico-culturais. (Re)construção das identidades. Comunidades Tradicionais. Quilombolas.

ABSTRACT

This work analyzes the (re)construction of identities, in the confrontation between Capital and Work, starting from the materialities produced by men and women from the Quilombola Community of Tambaí-Açu, in the municipality of Mocajuba, Pará, Brazil, they build processes of resistance to determinations of the capitalist mode of production. It takes into account the enlarged reproductions of life and the enlarged reproductions of capital, which enable them to establish, according to Marx (2013), mediations that (re)construct their identities as a class. For this, we adopt the qualitative approach, based on historical-dialectical materialism, because according to Araújo (2007), we understand that social phenomena correspond to quantitative and qualitative dimensions, and also constitute culture, according to Thompson (2001), not following the economic phenomena at a distance, since they are part of the same network of relations considered as social totality, unity of the diverse (MARX, 2008). In methodological terms, we conducted, based on Triviños (1987), a documentary survey, observations and field notes, as well as semi-structured interviews, treated in terms of significance, according to Bardin (1977), by content analysis. Thus, as a theoretical framework, we base ourselves on Marx (1978; 1996; 2008; 2013), Marx and Engels (2007; 2009), Thompson (1981; 1987; 1998; 2001), Mézaros (2002; 2011), Dubar (2005). ; 2006), Acosta (2016), Antunes (2009), Bogo (2010), Tiriba (2001; 2008; 2012; 2018), Pinto (2001; 2004; 2007), Gomes (1996; 2003; 2006), Funes (2012), Rodrigues (2012), among others. This investigation led us to the conclusion that the identities of the Quilombola Community Tambaí-Açu are (re)built in the mediation of the social knowledges of Work-Capital, a contradiction between work in the community and work in the peppers. In order to reach this conclusion, we found from an interview with four women and five men of this community that knowledge of work, characterized by quilombola identity, intersects in the socialized work practice of the community, as work cultures that are (re)build in the context of social relations of production, in the perspective of class struggle. From the objective and subjective materialities of the subjects, we also identified that the transformations in the expanded reproductions of life, in the face of the contradiction in relation to the expanded reproductions of capital, occurred through the intensive monoculture of black pepper, observed around the community. Thus, we understand that the dialectical relationship between adherence and resistance to the attempt of homogenization of the community, to supply market objectives, (re)created experiences that enabled, therefore, a (re)creation of identities, in the contradiction between capital and work. From a past of political, cultural, social and economic formation to the present, quilombos have been the target of various attempts at material and symbolic annihilation. From the extended reproductions of life, (re)building on the constant becoming quilombola, by joining forces to reduce the expenditure of work that produces subsistence and values that deviate from the expanded reproductions of capital, characterized by large-scale production and division of work, which denies experiences, present in: traditional communities, community productions, associations, agroecological, economy and popular culture. And in that constant come to be (re)build other real possibilities of living well, as work cultures that manifest themselves in experiences, such as the quilombola task force. Economic-cultural resistance to capitalist production and the basis of the constant formation of the economic-cultural class, which lives from work.

Keywords: Work-Education. Economic and cultural resistance. (Re) construction of identities. Traditional Communities. Quilombolas.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – MAPA DA LOCALIZAÇÃO GEOGRÁFICA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA TAMBAÍ-AÇU (EM VERMELHO) E DEMAIS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DA REGIÃO (MUNICÍPIOS) EM TORNO DE MOCAJUBA (PA).....	37
FIGURA 2 – ÁREAS QUILOMBOLAS DO NORDESTE PARAENSE.....	38
FIGURA 3 – LOCALIZAÇÃO DA ÁREA QUILOMBOLA DE TAMBAÍ-AÇU – PARÁ	39
FIGURA 4 – EVOLUÇÃO DA ÁREA COLHIDA (MIL HA) PRODUÇÃO E PRODUTIVIDADE (KG/HA) DA PIMENTA-DO-REINO NO MUNDO DE 1965 A 2007.	67
FIGURA 5 – CARACTERÍSTICAS DA FASE DO CICLO DA PIMENTA-DO-REINO NO PARÁ, DE 1951 A 1982.	84
FIGURA 6 – PREÇOS MÉDIOS CORRIGIDOS DA PIMENTA-DO-REINO TIPO PRETA RECEBIDOS PELOS AGRICULTORES DO ESTADO DO PARÁ, DE 1952 A 1982.....	85
FIGURA 7 – EVOLUÇÃO DOS PREÇOS INTERNACIONAIS DA PIMENTA-DO-REINO, NO PERÍODO DE 1960 A 2007.....	86
FIGURA 8 – EVOLUÇÃO DA PRODUÇÃO DA PIMENTA-DO-REINO NAS MESORREGIÕES DO ESTADO DO PARÁ, DE 1990 A 2008.	87
FIGURA 9 – ROTA DA COMERCIALIZAÇÃO DA PRODUÇÃO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA TAMBAÍ-AÇU ATÉ MEADOS DA DÉCADA DE 1970 – DO RIO TAMBAÍ AO RIO CAIRARÍ.....	110
FIGURA 10: CROQUI DA COMUNIDADE QUILOMBOLA TAMBAÍ-AÇU.....	124

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1: COMUNIDADE QUILOMBOLA TAMBAÍ-AÇU: POPULAÇÃO, SOCIAL, ECONÔMICO, EDUCACIONAL	41
QUADRO 2 – MUNICÍPIO DE MOCAJUBA EM DADOS QUANTITATIVOS: POPULACIONAL, TRABALHO E RENDIMENTO, ECONÔMICO, EDUCACIONAL	44
QUADRO 3 - PERFIL DO MOCAJUBENSE NOS ANOS DE 1991, 2000 E 2010, NAS CARACTERÍSTICAS COR E RAÇA	45
QUADRO 4 – CARACTERÍSTICAS/ATRIBUTOS DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS (TIRIBA; FISCHER, 2015, P. 419)	80

LISTA DE TABELAS

TABELA 1: PRODUÇÃO AGRÍCOLA DO ESTADO DO PARÁ ENTRE 1950-1960.....	105
TABELA 2: PRODUÇÃO AGRÍCOLA – PARÁ – 1970.....	107
TABELA 3: PRODUÇÃO AGRÍCOLA DO ESTADO DO PARÁ, REFERENTE A 1980.....	115

LISTA DE SIGLAS

ACREQTA	Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo Tambaí-Açu
ACS	Assistente Comunitária de Saúde
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
BASA	Banco da Amazônia S/A
CNE	Conselho Nacional de Educação
CODOSEI	Consórcio de Desenvolvimento Sócio Econômico Intermunicipal
EJA	Educação de Jovens e Adultos
EMEIF	Escola Municipal de Ensino Infantil
ENEM	Exame Nacional do Ensino Médio
ESF	Estratégia Saúde da Família
FAPESPA	Fundação Amazônia de Amparo a Estudos e Pesquisas
FORMEC	Fórum Mocajubense de Educação do Campo
IBGE	Instituto brasileiro de Geografia e Estatística
INEP	Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira
ITERPA	Instituto de Terras do Pará
MALUNGU	Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará
MEC	Ministério da Educação
ONU	Organização das Nações Unidas
PNHR	Programa Nacional de Habitação Rural
PRONAF	Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
PROTERRA	Programa de Redistribuição de Terras
PSE-Q	Processo de Seleção Especial Para Indígenas e Quilombola/UFPA
STTR	Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais
SUS	Sistema Único de Saúde
UFAC	Universidade Federal do Acre
UFPA	Universidade Federal do Pará

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
OS SUJEITOS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA TAMBAÍ-AÇU	31
A COMUNIDADE QUILOMBOLA TAMBAÍ-AÇU: EM ASPECTOS HISTÓRICO, POPULACIONAL, SOCIAL E EDUCACIONAL	33
O MUNICÍPIO DE MOCAJUBA (PA): DADOS HISTÓRICOS, DEMOGRÁFICOS, ECONÔMICOS, SOCIAIS.....	42
A ESTRUTURA DA EXPOSIÇÃO	47
CAPÍTULO PRIMEIRO – O TRABALHO E O CAPITAL: A CONTRADITÓRIA CONSTITUIÇÃO DO SER SOCIAL	51
1.1 MULHERES E HOMENS: PRODUTORES E PRODUTOS DO TRABALHO	51
1.2 NO(S) MUNDO(S) DO TRABALHO: MULHERES E HOMENS SE MOVEM E FORMAM SUAS CLASSES	56
1.3 TRABALHO E CAPITAL: O CONTEXTO DOS ANOS 1970.....	60
CAPÍTULO SEGUNDO: O TRABALHO PARA O CAPITAL E O TRABALHO PARA OS QUILOMBOLAS	72
2.1 MUNDIALIZAÇÃO DO CAPITAL E FORMAÇÃO DOS QUILOMBOS: EXPERIÊNCIAS E RESISTÊNCIAS EM COMUNIDADES TRADICIONAIS NO TEMPO HISTÓRICO PRESENTE	73
2.2 A COMUNIDADE QUILOMBOLA TAMBAÍ-AÇU: EXPERIÊNCIAS DO TRABALHO NO CONTEXTO DA INTRODUÇÃO DO MONOCULTIVO DA PIMENTA-DO-REINO	81
2.3 SABERES E RESISTÊNCIAS: A EXPERIÊNCIA DA COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO TAMBAÍ-AÇU – MOCAJUBA (PA)	91
CAPÍTULO TERCEIRO – OS PROCESSOS DE (RE)CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES COMO FORMAÇÃO DA CLASSE ECONÔMICO-CULTURAL	99
3.1 A SOCIALIZAÇÃO QUILOMBOLA DA FORÇA DE TRABALHO: CONTRADIÇÃO CAPITAL-TRABALHO.....	101
3.1.1 <i>A experiência do trabalho e a produção do ser social coletivo: entre as mediações de primeira ordem e as mediações de segunda ordem do capital</i>	103
3.1.2 <i>Saberes e Experiências do Trabalho: Resistência-Aderência ao Capital</i>	112
3.1.3 <i>A Comunidade Quilombola Tambaí-Açu como sentido de trabalho: assimilação e negação de culturas</i>	125
3.1.4 <i>A Comunidade Quilombola Tambaí-Açu: Saberes de resistência e organização em processo</i>	129
3.1.5 <i>A ACREQTA e a Educação Quilombola: Espaços-tempo de lutas</i>	133
3.2 EXPERIÊNCIAS COLETIVAS DO BEM VIVER: PRÁTICAS DE TRABALHO SOCIALIZADO	136
3.2.1 <i>O estranhamento do trabalho: Resistência econômico-cultural ao capital e à formação da identidade</i>	147
3.2.2 <i>O papel das mulheres nos processos de resistência quilombola ao capital: O companheirismo na produção da vida</i>	155
3.3 AS/OS QUILOMBOLAS SENTEM, VIVEM E SÃO COMUNIDADE: ASSIM SE (RE)CONSTROEM E SE FORMAM NO CONSTANTE VIR A SER	161
4. CONSIDERAÇÕES	177
REFERÊNCIAS	192

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	201
APÊNDICE.....	204
APÊNDICE A – GLOSSÁRIO	204
APÊNDICE B – ROTEIRO PARA ENTREVISTAS.....	210
APÊNDICE C – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO.....	211
APÊNDICE D – CARTA DE APRESENTAÇÃO DO PESQUISADOR.....	213
ANEXOS.....	214
ANEXO A – TÍTULO DE RECONHECIMENTO DE DOMÍNIO COLETIVO DA COMUNIDADE DE QUILOMBO DE TAMBAÍ-AÇU.....	214
ANEXO B – ATA DA ASSEMBLEIA GERAL EXTRAORDINÁRIA DE ELEIÇÃO DA NOVA DIRETORIA EXECUTIVA E DO CONSELHO FISCAL DA ASSOCIAÇÃO DA COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO DE TAMBAÍ-AÇU-ACREQTA.....	218
ANEXO C – CERTIDÃO DE AUTODEFINIÇÃO DA COMUNIDADE DE TAMBAÍ-AÇU	220
ANEXO D – CNPJ DA COMUNIDADE DE TAMBAÍ-AÇU.....	221
ANEXO E - MAPA DA FIGURA 1.....	221
ANEXO F - MAPA DA FIGURA 2.....	222
ANEXO G - MAPA DA FIGURA 3.....	223
ANEXO H - MAPA DA FIGURA 9.....	224

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa analisa, a partir das materialidades produtivas da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu¹, município de Mocajuba², nordeste paraense³, a (re)construção da(s) identidade(s) na contradição capital-trabalho, como processo, com base em Thompson (1987), de formação da classe econômica-cultural, que, para Antunes (2009), vive do trabalho e não da exploração do trabalho alheio.

Pesquisas nesse sentido, realizadas no estado do Pará por estudiosas/os, a exemplo de Salles (1988), Gomes (1996; 2006; 2012), Funes (2012), Pinto (2001; 2004; 2007), tem apontado, principalmente, a questão das comunidades quilombolas, enquanto processo histórico de resistência ao estado opressor que os mantinha em cárcere no período escravista, configurado em fugas e formação de quilombos entre os séculos XVIII e XIX na Amazônia.

De tal modo, Salles (1988) analisou diversos documentos e concluiu que o processo do escravismo no estado do Pará não foi diferente das demais regiões do Brasil. A exploração e a violência ocorreram da mesma forma e, como forma de resistência, muitas negras e negros *fugiram* desse estado opressivo e formaram quilombos, conforme registrado em diversos documentos, inclusive dos governos imperiais no século XVIII e XIX.

Gomes (1996; 2006; 2012) conclui, a partir de pesquisas documental, etnográfica e memória oral, que o processo de formação de quilombos na Amazônia, ocorreu com várias formas de resistência, e afirma que: “Onde houve escravidão houve resistência. E de vários tipos” (REIS; GOMES, 2012, p. 9). No entanto, Reis e Gomes (2012) pondera que a mais típica das resistências foi a *fuga* e formação de grupos de fugidos.

Neste sentido, Funes (2012) segue a mesma linha de raciocínio de Reis e Gomes (2012), afirmando que a “[...] resistência negra é marcada pela constituição de um espaço social alternativo ao mundo do senhor, onde ser livre foi a experiência maior”, suas análises reverberam a *fuga* como principal ação de resistência negra, ou seja, a resistência no período escravista. Entretanto, Funes (2012) avança em suas análises, sugerindo que a resistência negra seja analisada por outros olhares, ao reconhecer que a temática sobre a resistência negra

¹ Sobre o significado de Tambaí-Açu ver glossário (Apêndice A).

² Embora esteja essa comunidade localizada, segundo o IBGE, entre os municípios de Baião e Mocajuba (PA), os quilombolas dessa comunidade se identificam como pertencentes somente ao município de Mocajuba, dada a construção histórica desse território e domínio territorial do município de Mocajuba (PA), este os atende enquanto Escola, Saúde, etc.

³ Sobre Mesorregião do Nordeste Paraense ver glossário (Apêndice A).

no Brasil e na Amazônia ainda é “[...] muito pouco estudada pelos historiadores” e, acrescentamos, por linhas de estudos como a do Trabalho-Educação.

Igualmente, Pinto (2001; 2004; 2007), ao se dedicar em anos de estudo sobre negras e negros do baixo Tocantins/Pará, concluiu, por meio de etnografia e memória oral, principalmente de mulheres negras, que a formação dos quilombos se deu através da *fuga* no período escravista. No entanto, vai além e afirma que a resistência desses quilombos tem-se dado pela organização e afirmação cultural configurada em rituais, danças, ritmos e cantorias, que reafirmam continuamente as resistências desses povos, ao se manterem em comunidades quilombolas até os dias atuais.

Percebe-se, portanto, que todos tiveram como foco de pesquisa, os processos históricos da constituição dos quilombos e concluíram que esse processo se deu, principalmente, a partir de fugas das negras e negros, como resistência ao escravismo na Amazônia.

No entanto, pesquisas que demonstrem como se dão as relações de trabalho no antagonismo com o capital e de como se dão as mediações/contradições nesse processo ainda não se realizaram na região compreendida neste contexto, nos municípios do nordeste paraense e suas comunidades quilombolas.

Assim, como forma de preencher as lacunas, ainda existentes no campo científico, sobre as comunidades tradicionais quilombolas e seus processos de resistência e de (re)construção das identidades, este estudo apresenta análises sobre essa temática, considerando as mediações e contradições entre Trabalho-Capital. Essa luta se configura no trabalho dos *mutirões*⁴ organizados na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu e o trabalho estranhado (próprio do modo de produção capitalista), operado pelo *monocultivo intensivo da pimenta-do-reino*⁵, implantado na região nordeste paraense, especificamente no município de Mocajuba (PA), desde a década de 1970, que perdura até o tempo histórico presente.

⁴ Trata-se de forma de trabalho, caracterizada como trabalho associado, pois une forças e diminui o dispêndio da força de trabalho. Além disso, é também um processo do trabalho, permedado de cultura popular: banguê e samba-de-cacete. Atualmente embora modificado com as metamorfoses no[s] mundo[s] do trabalho, ainda se mantém a união de forças das trabalhadoras e trabalhadores, e produz além da subsistência dos povos tradicionais quilombolas, valores, sentimentos, como amizade, cuidar do outro, elementos que compõe a cosmovisão do viver bem.

⁵ Trata-se do cultivo da pimenta-do-reino, em geral produzido por meio de monocultivo, ou seja, plantações de uma única espécie, voltada à produção em larga escala, objetivado a suprir as necessidades do mercado principalmente, internacional.

Entende-se, pois, que esse movimento, mediado por contradições entre trabalho e capital, é a base da constante *formação da classe econômico-cultural que vive do trabalho*⁶. O interesse por essa temática tem relação direta com as minhas experiências: pessoal, acadêmica e profissional. As contribuições dessas vivências propiciaram a razão desta pesquisa, pois relaciona-se com a (re)construção da minha identidade negra, à medida que avançam os estudos sobre as negras e negros na Amazônia e a inquietação sobre o que é ser “amazônida”. Por isso, ao adentrar a Universidade Federal do Pará, em 2007, no Curso de Licenciatura em Pedagogia⁷, iniciei pesquisas sobre trabalho, educação, cultura e excluídos.

Como professora da educação básica, lecionei a alunos da Educação de Jovens e Adultos (EJA) e da Educação Infantil, no município onde nasci, Santa Luzia do Pará, no período de 2008 a 2011. Em 2012, passei a morar em Mocajuba, também no estado do Pará, e a trabalhar como Coordenadora Pedagógica⁸. No ano de 2014, após ter pleiteado concurso público, tornei-me professora efetiva do município de Cametá (PA)⁹. Em 2015, fui selecionada para fazer o Curso de Especialização em Gestão e Planejamento da Educação¹⁰ e, em 2016, passei a conciliar com a minha segunda graduação: Licenciatura em Educação do Campo¹¹.

A oportunidade de somar os dois cursos favoreceu o aprofundamento teórico sobre políticas públicas educacionais e, a partir dessa experiência, somada à militância no Fórum Mocajubense de Educação do Campo (FORMEC¹²), resultou no interesse em pesquisar “Políticas Públicas e a Qualidade da Educação Escolar Quilombola em Mocajuba”¹³.

A aproximação, enquanto pesquisadora, com a Comunidade lócus deste estudo se deu, primeiramente, em julho de 2011, através de atividades acadêmicas realizadas na

⁶ Ressalta-se que esta noção-teórica, é resultado das reflexões que vem se construindo ao longo desta pesquisa. Assim vem se construindo este conceito (como primeiras noções) a partir de E. P. Thompson (1924-1993), do que pode ser a formação da classe econômica-cultural, ou seja, nota-se a inversão do conceito pensando por Thompson (1987, p. 13) que: “[...] a classe é uma formação tanto cultural como econômica”. Para as nossas primeiras noções-conceito a formação da classe é constante e é econômica-cultural, e portanto, encontra-se em experiência nas comunidades tradicionais como as quilombolas. Este conceito encontra-se em aprofundamento empírico-teórico, compreendendo que *pode vir a ser*, pela autora desta exposição.

⁷ Enquanto estudante, vivenciei os primeiros passos do Polo Universitário de Mocajuba, no sistema de Interiorização da Universidade Federal do Pará (UFPA).

⁸ De escola pública de 2013 a 2014.

⁹ Atuando no espaço rural, na escola da Vila do Areião, Cametá (PA).

¹⁰ Campus Universitário do Tocantins/Cametá, da UFPA.

¹¹ UFPA, Polo Universitário Sérgio Maneschy, de Mocajuba (PA). Ressalto, entretanto, que o curso de especialização teve duração de um ano e meio, o que propiciou a conciliação.

¹² Ver Glossário (Apêndice A).

¹³ Pesquisa realizada de 2015 a 2016.

disciplina FTM¹⁴ de História. Após esse primeiro contato, foram realizadas, na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, oficinas pedagógicas como parte do I Seminário sobre a Comunidade em parceria com Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo Tambaí-Açu (ACREQTA), com o tema: “Da cultura da Floresta à cultura de consumo: Transformações e Resistências na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu”.

Nesse evento, como registrado no trabalho de conclusão de curso¹⁵ de Serrão e Correa (2011, p. 14), participei da coordenação do GT (Grupo de Trabalho) Identidade, momento crucial para iniciar a compreensão do papel dos Quilombos na formação histórica do município de Mocajuba. Com isso, passei a interessar-me por pesquisas sobre comunidades tradicionais.

Dada a constatação da pesquisa “Políticas Públicas e Qualidade da Educação Escolar Quilombola em Mocajuba/PA”, de que a Comunidade Quilombola Tambaí-Açu não acessou algumas políticas públicas, a exemplo das políticas educacionais, voltadas às especificidades quilombolas, interessei-me pelo tema: “Comunidades Quilombolas, transformações e seus processos de Resistência” e, com este, fui aceita no Curso de Mestrado, do Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC), em 2017, o que me levou a trancar o Curso de Licenciatura em Educação do Campo.

A oportunidade de adentrar nesse Curso de Pós-Graduação tornou-se um processo importante para meu amadurecimento teórico, levando-me à identificação com a linha de pesquisa: políticas e sociedades e, no interior desta, pela relação do Trabalho-Educação, conduzindo-me ao Grupo de Estudos sobre Trabalho e Educação (GEPTE). Esse grupo de estudo foi fundamental para o debate e crescimento teórico do objeto de pesquisa, bem como tem sido importante para minha formação intelectual, dada a relação acadêmica com os seus demais participantes e dirigentes.

Desse modo, consideramos os processos de resistência, bases da (re)construção da identidade quilombola, desde que milhares¹⁶ de seres humanos, de vários territórios africanos foram trazidos ao Brasil para serem escravizados, por necessidades do capital para sua

¹⁴ Ministrada pelo Professor Dr. Edir Augusto Dias Pereira, no interior do Curso de Graduação de Licenciatura em Pedagogia – 2007. (UFPA).

¹⁵ Orientado pelo Prof. Dr. Edir Augusto Dias Pereira (UFPA).

¹⁶ Segundo Reis e Gomes (2012, p. 9), “[...] cerca de 15 milhões ou mais de homens e mulheres foram arrancados de suas terras. O tráfico de escravos através do Atlântico foi um dos grandes empreendimentos comerciais e culturais que marcaram a formação do mundo moderno e a criação de um sistema econômico mundial. A participação do Brasil nessa trágica aventura foi enorme. Para o Brasil, estima-se que vieram perto de 40% dos escravos africanos. Aqui, não obstante o uso intensivo da mão de obra cativa indígena, foram os africanos e seus descendentes que constituíram a força de trabalho principal durante os mais de trezentos anos de escravidão.

maximização, ocasionada por sua principal característica, que é a mundialização do mercado (MELLO, 2001).

Esses homens e mulheres, por necessidade de sobrevivência, precisaram (re)criar condições de resistência, saberes que (re)constroem suas identidades, (re)construindo os quilombos. Estes que foram analisados a partir de uma das 10 (dez) Comunidades Quilombolas do município de Mocajuba (Itabatinga, Mangabeira, Porto Grande, Santo Antonio de Viseu, São Benedito de Viseu, Uxizal, Vizânia, São José de Icatú, Bracinho do Icatú), que é a Comunidade Quilombola Tambaí-Açu¹⁷.

A pesquisa se sustenta na perspectiva qualitativa, com enfoque materialista histórico-dialético. Entendemos, conforme Araújo (2007, p. 19), que “[...] há unidade entre as dimensões quantitativas e qualitativas dos fenômenos, assim, assumimos um referencial materialista histórico-dialético”, pois “[...] é essencial manter presente no espírito o fato de os fenômenos sociais e culturais não estarem ‘à reboque’, seguindo os fenômenos econômicos a distância: eles estão em seu surgimento, presos na mesma rede de relações” (THOMPSON, 2001, p. 208), consideradas como totalidade social, são a síntese de muitas determinações, isto é, a unidade do diverso (MARX, 2008a, p. 258).

Para tanto, utilizamos tais procedimentos: *levantamento documental*, que se deu por meio do estado da arte¹⁸ que construímos; *observações*, que se deram antes e durante as visitas à comunidade e às residências dos sujeitos entrevistados; *anotações de campo*, realizadas por meio das observações realizadas entre 2017 e 2018, e *entrevistas semiestruturadas* (TRIVIÑOS, 1987), aplicadas com os sujeitos intencionalmente escolhidos (MINAYO, 2001). As unidades de registro coletadas foram *analisadas pelo conteúdo* (BARDIN, 1977).

Logo, esta pesquisa contribui, no campo da ciência, com a sociedade e com os povos quilombolas para a compreensão de que a (re)construção das identidades se dá como processos de formação da classe econômico-cultural (THOMPSON, 1987) que vive do trabalho (ANTUNES, 2009). Isto é, trabalhadoras e trabalhadores que produzem a vida em outros “chãos” além da fábrica, configurados como experiência civilizatória singular,

¹⁷ Registra-se que o Pará possui atualmente 258 Comunidades Quilombolas (Fonte: Comissão Pró-Índio/SP).

¹⁸ Trata-se de levantamento e análise documental, objetivado a triar documentos, a exemplo: certificação da comunidade, bem como levantamento de Trabalho de Conclusão de Curso de graduação (TCCs), monografias, dissertações e teses, livros, que tratem sobre a Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, ou que se aproximem da temática deste estudo. No total foram analisados 34 documentos, datados de 1995 a 2016, dentre estes documentos relacionados à ACREQTA, TCC's, dissertações, teses e projeto de pesquisa.

reveladora da real possibilidade de (re)construção de outras vivências humanas, solidárias e coletivas.

Portanto, a **construção do problema** deste estudo, em síntese, se deu a partir das experiências acumuladas: i) na vivência acadêmica; ii) enquanto docente da educação básica pública; e iii) participação no Fórum Mocajubense de Educação do Campo (FORMEC).

Essas vivências oportunizaram a aproximação com a Comunidade Quilombola Tambaí-Açu e com a temática sobre a (re)construção das identidades quilombolas, entendidas como processos da formação da classe econômico-cultural que vive do trabalho. As conversas informais com as pessoas, que guardam a memória¹⁹ do povo quilombola,²⁰ levaram-nos ao interesse pelo rumo da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, Mocajuba (PA), pois percebemos na fala das “pretas velhas e pretos velhos²¹” (mulheres e homens idosos da comunidade e membros da ACREQTA) os processos de resistências e saberes, resultantes do trabalho na comunidade, a exemplo da experiência²² dos mutirões quilombolas²³, marcados de um ano para outro, em que **“[...] se reuniam às vezes, até mais de trinta pessoas, pra ajudarem a limpar e plantar. Era bonito de ver e participar [...]” (Raimundo Neves Caldas, Entrevista 3)²⁴.**

Nesses mutirões construíram costumes, cultura materializada, a exemplo do “samba-de-cacete”²⁵ e “banguê”²⁶, músicas compostas pelos próprios quilombolas. Estes, dentre outros saberes do trabalho, serviram de base para a (re)construção da identidade quilombola, (re)construída, historicamente por essa gente. Seus dizeres e fazeres mostram que, a partir da década de 1970, com a introdução do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino²⁷ no município de Mocajuba (PA), em que os primeiros pimentais foram plantados na região de entorno ao Território Quilombola do Tambaí-Açu, transformaram as reprodu[ções]

¹⁹ Categoria memória, objeto de análise das mais variadas correntes teóricas, de diversas matizes, aqui a tratamos como “[...] experiência que inclui respostas mentais e emocionais dos sujeitos aos acontecimentos” (THOMPSON, 1981, p. 15 apud MAGALHÃES; TIRIBA, 2018, p. 89).

²⁰ Essas observações prévias ocorreram a partir da participação na ACREQTA.

²¹ Sobre a designação Pretos e Pretas velhas ver glossário apêndice A.

²² A experiência é aqui tratada a partir de Thompson (1981) que, em síntese, trata a categoria experiência no dizer de Ciavatta (2018, p. 72) em “seu sentido político, como experiência de classe, através da qual os trabalhadores organizam-se e resistem à opressão do sistema capitalista.”

²³ Sobre mutirões quilombolas ver glossário apêndice A.

²⁴ Liderança da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, anotações de campo.

²⁵ Sobre o samba-de-cacete ver glossário apêndice A.

²⁶ Ver glossário apêndice A.

²⁷ Ver glossário apêndice A.

ampliada[s]²⁸ da vida de toda região, impactando a Comunidade Quilombola Tambaí-Açu²⁹, como registrado nas falas de lideranças da comunidade:

[...] aqui perto chegou a ser plantado, na década de 70, mais de 60 mil pés de pimenta. Muita gente daqui da comunidade trabalharam nestes pimentais. Vinha gente até de Cametá pra cá. Os japoneses tinham grandes armazéns e o povo dormia por aí mesmo. Famílias inteiras “saía” aí mesmo, até finalizar a colheita, era muita gente [...] (**Raimundo Neves Caldas**, em 2017³⁰).

Assim, a fim de compreender as mudanças nas reproduç[ões] ampliada[s] da vida³¹ de comunidades tradicionais quilombolas, como a de Tambaí-Açu, provocadas pelas reproduç[ões] ampliada[s] do capital³², configurado na região nordeste paraense e, mais especificamente, no município de Mocajuba, pelo o monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, entre outras monoculturas, e, a partir das experiências e saberes, dos processos de resistências que (re)constroem as identidades quilombola, **indagamos**: *Como as mulheres e homens quilombolas constroem processos de resistência, ou não, às determinações do modo de produção capitalista, considerando as reproduções ampliadas da vida e as reproduções ampliadas do capital, que lhes possibilitam estabelecer, conforme Marx (2013), mediações que (re)constroem suas identidades como classe?*

Para tratar deste problema, partimos do entendimento, conforme Rodrigues (2012, p. 37), de que “[...] todo saber resulta das relações dos homens (e mulheres) por meio da categoria trabalho”. O levantamento das demais categorias indica que o ato permanente de transformação do trabalho e da construção da educação, faz com que homens e mulheres criem saberes e resistências às tentativas de homogeneização do capital. Mediações que

²⁸ As Comunidades Quilombolas tem experienciado, muitas transformações em suas formas de produzir a vida. Atravessadas pelas necessidades do capital, tem sido impactada a[s] reproduç[ões] ampliada[s] da vida das comunidades quilombolas, pensadas no plural. Embora Tiriba (2018, p. 81) trate a reprodução ampliada da vida como uma noção-conceito, baseada em “[...] Em estudos de, José Luiz Coraggio (1991), nos dá pistas para refletir sobre seus significados”. Assim nos encaminhamos ir além e propomos pensar: as reproduções ampliadas da vida e do capital, como evidência-interrogada, que “pode vir a ser” (TIRIBA, 2018), pois estudar os povos tradicionais quilombolas, na contradição trabalho-capital, pressupõe que os mesmos são constituídos de heterogenias e não de homogenias.

²⁹ Reconhecida legalmente em 2009 pelo Instituto de Terras do Pará (ITERPA).

³⁰ Fala coletada em conversa informal, durante o processo de observação na comunidade de 2017 a 2019 (Anotações de campo).

³¹ Entende-se como categoria relacionada à **mediaç[ões]** de primeira ordem, ou seja, das heterogenias do cotidiano de vida e trabalho como: a produção para subsistência, a cultura das danças, das músicas, do samba-de-cacete, do banguê, das crenças, da religiosidade, dentre outras.

³² Entende-se como categoria relacionada à **media[ões]** de segunda ordem, operada pelo capitalismo, a tornar tornar tudo e todos homogêneos, padronizados. Ao se revelar com diversas faces, o sistema capital, adentra até mesmo a relações mais íntimas dos seres humanos, impactando consciências, através de seu modo de produzir o mundo, como: produção em larga escala, divisão do trabalho, produção para o mercado, consumo, lucro, acúmulo, propriedade privada, assalariamento, monocultivos, agronegócio, comunicação, dentre outros.

(re)constroem as identidades, com base em Thompson (1987), os alicerces da formação constante da classe econômico-cultural.

Com isso, tomando como base Castells (1999, p. 25 apud BOGO, 2010), a(s) “[...] identidade(s) de resistência [são] criadas por aqueles que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica de dominação”, aqui analisada como lógica de dominação do capital. Ao transformar o trabalho em favor de seu *status quo*³³, impacta, através, por exemplo, do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino relações de comunidades tradicionais como as quilombolas.

Entretanto, ao tratar de “identidade(s) de resistência”, faz-se necessário ressaltar conforme Bogo (2010, p. 119), que:

A(s) identidade(s) de resistência, citada por Castells (1999), como intermediária entre a identidade legitimadora e a de projeto ou alternativa, é importante para se estabelecer o lugar em que se está na contestação do poder dominante. Ocorre que se optarmos apenas pela resistência, teremos a ‘estagnação’ da identidade e, com o tempo, ela perderá as forças e retrocederá. [...] Não é simplesmente ignorando a realidade que ela deixará de existir. Dessa forma é que a identidade, na atualidade, deve perseguir um projeto, em negação do projeto dominante e, sem ignorá-lo, ultrapassar os limites por ele impostos.

Nesse sentido, compreendemos que a(s) “identidade(s) de resistência” do povo quilombola se configurem como uma constante (re)construção de luta pela sobrevivência e (re)afirmação histórica. Além de resistirem, (re)constroem, em meio às contradições do processo, a permanência da comunidade que, dialeticamente, vem tentando ultrapassar os limites do *status quo* (do sistema capital), por meio do trabalho que destoa do trabalho individualizado (com alguns elementos do modelo: taylorista³⁴ - fordista³⁵), ou seja, trabalho festivo que une forças, e é materializado no saber do trabalho quilombola, em favor da organização da comunidade, conforme os nove sujeitos (quatro mulheres e cinco homens) apresentam em seus relatos.

³³ Conforme Mészáros (2011, p. 984) “[...] o *status quo* em questão é historicamente singular: envolve inevitavelmente toda a humanidade. Como todos sabemos pela história, jamais um *status quo* durou indefinidamente; nem mesmo o mais parcial e localizado. A permanência de um *status quo* global, dadas as imensas forças dinâmicas, necessariamente expansivas, que envolve, é uma contradição em termos: um absurdo que deveria ser visível até mesmo para o mais míope especialista em teoria dos jogos. Num mundo constituído por uma multiplicidade de sistemas sociais conflitantes e em mútua interação em contraste com o mundo fantasioso das escaladas e desescaladas dos tabuleiros de xadrez o precário *status quo* global caminha por certo para a ruptura. A questão não é ‘se haverá ruptura ou não’, mas ‘através de que meios’[...]”.

³⁴ Sobre Taylorismo ver glossário apêndice A.

³⁵ Sobre Taylorismo-Fordismo ver glossário apêndice A.

Percebe-se, a partir desses nove sujeitos da pesquisa, os limites impostos pelo capitalismo ao introduzir, desconsiderando impactos sociais e ambientais, o monocultivo intensivo da pimenta-do-reino na região nordeste paraense, em favor da larga produção e para suprir às necessidades do mercado mundial³⁶ e, como estes sujeitos da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, de Mocajuba, (re)construíram processos que se opõem ao trabalho individualizado, parcelado, empreendedor, dos pimentais, dando significado à experiência do mutirão quilombola, como trabalho que produz objetividades³⁷ e subjetividades³⁸. Isto é, produz além dos alimentos e subsistência, valores humanos, como a amizade.

Os mutirões quilombolas se configuram como trabalho que se opõe ao trabalho nos pimentais, pois é colaborativo, festivo, criativo e os definiu e os definem até o tempo histórico presente, em organização como comunidade quilombola.

Assim, para entender o que ressaltou Bogo (2010), precisamos: i) investigar como se operam as reproduções ampliadas do capital em comunidades tradicionais quilombolas; ii) de que forma e por que se organizam as comunidade tradicionais quilombolas; iii) qual o papel dos saberes sociais do trabalho enquanto resistência às reproduções ampliadas do capital, bem como na (re)construção da identidade quilombola, enquanto processo constante de formação da classe econômico-cultural, que vive do trabalho.

Entende-se, entretanto, conforme Bogo (2010, p. 119), que “[...] não é simplesmente ignorando a realidade que ela deixará de existir”. As evidências demonstram que esse povo encarou os fatos corroborados no trabalho para o capital, primeiramente em sua versão escravista, posteriormente explorado no sistema mercantil (pós-escravista) e, individualizado no sistema assalariado. Dentre suas diversas faces, (o capital) analisado neste contexto, no monocultivo intensivo dos pimentais na região nordeste paraense, a partir da década de 1970, implantados no entorno de comunidades tradicionais quilombolas como Tambaí-Açu, Mocajuba (PA).

Igualmente, ao encarar os fatos, (re)construíram sua história através do trabalho: (i) fugindo do escravismo, construíram os quilombos; ii) organizados em comunidades, lutaram pela liberdade e permanência dos quilombos, unindo forças (re)criam os mutirões quilombolas, forma de organização do trabalho, configurado como experiência colaborativa, não assalariada; iii) após, atravessados, de forma mais intensa, pelo monocultivo intensivo da

³⁶ Dentre os principais e maiores importadores da pimenta-do-reino estão os Estados Unidos da América (EUA), que compram a pimenta-do-reino, principalmente para a indústria de alimentos (FILGUEIRAS, 2009).

³⁷ Conforme Araújo e Teodoro (2006).

³⁸ Conforme Araújo e Teodoro (op. cit.).

pimenta-do-reino, percebem que o trabalho para o outro não constrói a comunidade, e aqueles (ou seja, nem todos) “seduzidos” ideologicamente pelo trabalho do patrão, retornam ao trabalho da roça, e (re)constróem o mutirão quilombola, isto é, a experiência base da (re)construção das identidades quilombola, entendida como processos de formação da classe econômico-cultural, que vive do trabalho.

Portanto, a pesquisa revela as experiências dos saberes do trabalho, a resistência e as identidades (re)construídas, na mediação/contradição entre capital-trabalho, na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu.

Nesse sentido, como partimos da análise sobre os processos de resistências às transformações nos mundos do trabalho, operadas, conforme expressão de Mészáros (2002), pelo “sistema capital”, apresentamos as demais categorias-base deste estudo, a saber: relações de comunidades tradicionais, saberes sociais, centralidade do trabalho, metamorfoses no(s) mundo(s) do trabalho, contradição Trabalho-Capital, processos de resistência às reproduções ampliadas do capital, trabalho como produto de valor: uso e troca (mercadoria), trabalho onto-histórico, trabalho estranhado, salário e alienação, experiência colaborativa, trabalho não assalariado, reproduções ampliadas da vida, o bem viver, formação de classe econômico-cultural.

Tomamos, portanto, a categoria trabalho, como nuclear para este problema, baseados no conceito marxiano de que o trabalho é, “[...] antes de tudo, um processo entre o homem (mulher) e a natureza. Processo este em que o homem (e a mulher), por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza” (MARX, 2013, p. 326). É por meio do princípio educativo do trabalho que se tornam o que são, que se tornam comunidade, que se unem em prol da causa comum, que se tornam seres sociais e, portanto, históricos.

Assim, a **hipótese** de que *a construção histórica-social dos povos quilombolas na Amazônia se deu à medida que foram transformados pela contradição capital-trabalho, e neste processo construíram saberes sociais, que lhes possibilitaram (re)criar suas identidade(s), através de processos de resistências enquanto constante formação econômico-cultural da classe, que vive do trabalho*, levou-nos a compreender que este povo (re)construiu um meio próprio de organização comunitária. Esta organização está baseada no trabalho colaborativo, não assalariado, experiência que destoa e resiste às reproduções ampliadas do capital, caracterizadas como trabalho individualizado, enfadonho, em que não há espaço para os atos festivos, que ocorrem, por exemplo, nos mutirões de comunidades quilombolas.

As comunidades quilombolas, historicamente, constituíram redes de economia³⁹ e, interligadas a outros quilombos e comunidades. (Re)criaram meios de comercialização do excedente, aspecto crucial à sobrevivência de seus membros, em meio às adversidades da “floresta fechada”, onde, ao se “embrenharem” na busca permanente de sua “liberdade”, (re)construíram diversos quilombos, dado o regime de trabalho escravista sob a qual foram submetidos a partir de meados do século XVIII no estado do Pará.

Quilombos e/ou mocambos, portanto, com base em Pinto (2001), que nunca foram ou estiveram isolados, pois,

Sabe-se atualmente que as teorias acerca dos quilombos, como comunidades isoladas por própria opção de seus habitantes são infundadas, pois os fugitivos resistentes do escravismo, além de se preocuparem em proteger e defender os redutos constituídos também procuravam se estabelecer em locais que favorecessem possíveis práticas econômicas (PINTO, 2001, p. 341).

Este meio próprio de organização em comunidades, que tem como base princípios coletivos do trabalho, é configurado como reproduções ampliadas da vida e tem sido alvo das transformações no trabalho, operadas pelas reproduções ampliadas do capital, a citar as intervenções ideológicas na organização do trabalho e nas relações sociais, por exemplo: i) das ações coercitivas do Estado no século XIX, com o apoio ideológico da Igreja, objetivadas a dizimar os quilombos (GOMES, 2006); ii) da exploração mercantil pós-escravismo (REIS; GOMES, 2012); iii) da introdução do monocultivo da pimenta-do-reino e outras monoculturas, incentivadas pelo Estado e Bancos, a partir da década de 1970 (FLOHRSCHÜTZ; HOMMA, 1983); iv) do avanço do agronegócio na região nordeste paraense (LIRA, 2008); v) o crescimento do latifúndio e o êxodo rural (FERNANDES, 2008).

Tomando, portanto, a hipótese de que o povo negro tem-se tornado, historicamente, expressão de resistências, o povo da Comunidade Quilombola do Tambaí-Açu, à medida que transformou a realidade em favor de suas necessidades objetivas, ao longo de suas *experiências*, (re)criou saberes do trabalho, a exemplo do mutirão quilombola, que lhes foi fundamental à resistência ao modo de trabalho individualizado, parcelado, empreendedor, desumanizante dos pimentais e a continuidade histórica da comunidade. Dessa forma, a partir das mediações entre capital e trabalho, (re)constroem as identidades quilombolas, como processos de formação da classe econômico-cultural, que vive do trabalho.

³⁹ Conforme Gomes (2006) e Pinto (2001), por não estarem isoladas, mas em constante movimento de produção através dos mutirões que envolviam outras comunidades, bem como pelo próprio processo mercantil, de venda e troca do excedente que produziam, assim construíram uma rede de economia, bastante dinâmica, em prol da sobrevivência das comunidades.

Os saberes do trabalho, materializados no mutirão quilombola, compõem as materialidades objetivas e subjetivas da produção da vida na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, baseados na caça, na agricultura, na pesca, na colheita de frutos, nos “retiros” e/ou casa de forno, no fazer da roça, da farinha de mandioca, na brincadeira do ganzá⁴⁰ e samba-de-cacete, na comercialização, ou seja, no fazer(-se) educativo do trabalho, que, no dizer de Tiriba e Fischer (2015, p. 418), é a base “econômico-cultural de primeira ordem”, que, ao trabalhar, transforma a natureza e a si mesmo, assim como na participação e organização social ao reivindicar seus direitos.

Construídos, historicamente pelos quilombolas, os saberes sociais revelam *como* ocorreram as transformações no trabalho, operadas pelas reproduções ampliadas do capital, na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, a partir da década de 1970, no âmbito das reproduções ampliadas da vida, a exemplo do processo salarial operado a pagar a produtividade diária dos trabalhadores nos grandes pimentais, impactando os mutirões quilombolas e suas manifestações culturais, como o banguê e o samba-de-cacete.

Com isso, constataram-se as *formas de* resistência às investidas das ações mercadológicas do modo de produção capitalista, configurado, por exemplo, no monocultivo intensivo da pimenta-do-reino. As resistências foram reveladas nos dizeres e fazeres dos sujeitos, principalmente (embora modificado) como a continuidade do trabalho da roça com os mutirões quilombolas até o histórico tempo presente.

Assim, as **questões norteadoras** averiguaram:

- I) *Que relação há entre as reproduções ampliadas do capital e as reproduções ampliadas da vida no contexto de comunidades quilombolas?*
- II) *Como as comunidades quilombolas têm sido impactadas com a centralidade do trabalho na lógica do mercado?*
- III) *De que forma as comunidades quilombolas (re)constróem suas identidades frente às mediações de segunda ordem do capital?*

Portanto, **objetivamos** buscar, em *termos gerais*, a análise dos processos de (re)construção das identidades dos sujeitos da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, Mocajuba (PA), com base nas resistências às investidas de homogeneização produtivo-cultural, operadas pelas reproduções ampliadas do capital. Em *termos específicos*: (I) Depreender as materialidades produtivas caracterizadas de identidade quilombola; (II)

⁴⁰ Ver glossário apêndice A.

Identificar as metamorfoses nos mundos do trabalho em face da contradição capital-trabalho;
 (III) Compreender a relação dialética entre saberes e resistências à tentativa de homogeneização produtivo-cultural, operada pelas reproduções ampliadas do capital.

OS SUJEITOS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA TAMBAÍ-AÇU

Escolhidos, intencionalmente, os nove sujeitos da pesquisa, dentre estes, quatro mulheres e cinco homens, representam a Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, Mocajuba (PA). A razão de serem estes, e não outros, está no significado destes sujeitos para essa comunidade, pois são: lideranças, membros da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo Tambaí-Açu (ACRETA), pretos e pretas velhas, que guardam a memória da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, professores e jovens militantes do movimento negro/quilombola.

Essas mulheres e homens foram, e têm sido, importantes no processo de construção da (re)afirmação negra/quilombola nessa comunidade. Dedicam-se todos os dias, a contribuir com a educação, tanto nos terreiros da comunidade quanto na escola, compartilhando seus conhecimentos sobre a história, cultura, trabalho, costumes, heranças de seus antepassados, aos mais novos (idade), por meio da racionalidade quilombola que os tornam, portanto, qualitativos.

O processo de escolha dos sujeitos da pesquisa não foi tarefa fácil, pois há um leque de possibilidades de informantes na comunidade, por isso a necessidade do cuidado e da atenção. Daí a importância de criar processos de “ensaios”, como nos diz Triviños (1987, p. 147, grifos nossos), logo, “[...] isto significou realizar contatos informais, com a maior quantidade possível de pessoas que estão envolvidas neste processo social *que nos interessa*”. Isso foi fundamental para as entrevistas que iniciaram após períodos da “cuivara”⁴¹ e dos plantios ocorridos de janeiro a março, no território da Comunidade Quilombola do Tambaí-Açu.

Ressaltamos que estas mulheres e homens, conforme pode ser confirmado no apêndice C (Termo de Consentimento) desta exposição, aceitaram que seus nomes completos fossem publicados. Assim, as/os apresentamos, respectivamente, de acordo com a ordem em que as entrevistas foram aplicadas:

1. **Raimundo Maria Gonçalves Neves** (45 anos), conhecido por “Mundico”, é nascido, criado e residente na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu. É neto de Luis Euzébio

⁴¹ Ver glossário apêndice A.

de Sousa e Benvinda Neves⁴². É casado, tem 3 (três) filhos, estudou até a quarta série primária e vive do trabalho na agricultura familiar. Membro do grupo de banguê e samba-de-cacete “Quilombauê”, é, atualmente, o presidente da ACREQTA;

2. **Elvira Neves Caldas** (62 anos), conhecida por “Biro”, é nascida, criada e residente na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu. É neta de Luis Euzébio de Sousa e Benvinda Neves. Casada, 6 (seis) filhos, estudou até a quarta série primária e vive do trabalho na agricultura familiar. É liderança da Igreja Católica, membra do grupo de banguê e samba-de-cacete “Quilombauê” e da ACREQTA;
3. **Raimundo Neves Caldas** (57 anos), conhecido por “Dico”, é nascido, criado e residente na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu. É neto de Luis Euzébio de Sousa e Benvinda Neves. Casado, 12 (doze) filhos, estudou até a quarta série primária e vive do trabalho na agricultura familiar. Foi o primeiro presidente da ACREQTA. Hoje é membro da mesma e atua como liderança evangélica da “Assembleia de Deus” na comunidade;
4. **Raimundo Silva Neves** (44 anos), conhecido por Raimundo, é nascido, criado, e residente na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu. É bisneto de Luis Euzébio de Sousa e Benvinda Neves. Viúvo, 08 (oito) filhos, estudou até a 6ª série (do ensino fundamental) e vive do trabalho na agricultura familiar. É liderança da Igreja Católica, atualmente é vice-presidente da ACRETA e membro do grupo de banguê e samba-de-cacete “Quilombauê”;
5. **João Caldas Neves** (75 anos), conhecido por João Caldas, é nascido, criado e residente na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu. É neto de Luis Euzébio de Sousa e Benvinda Neves. Casado, 11 (onze) filhos, estudou até a quarta série primária e está aposentado, mas ainda trabalha na agricultura familiar. É membro da ACREQTA e fundador/membro do grupo de banguê e samba-de-cacete “Quilombauê”;
6. **Ananias Neves Caldas** (65 anos), conhecido por “Teneca”, é nascido, criado e residente na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu. É neto de Luis Euzébio de Sousa e Benvinda Neves. Casado, 9 (nove) filhos, estudou até a quarta série primária e trabalha na agricultura familiar. É membro da ACREQTA e do grupo de banguê e samba-de-cacete “Quilombauê”;
7. **Maria Dayrlem Conceição Caldas** (21 anos) é nascida, criada e residente na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu. É tataraneta de Luis Euzébio de Sousa e Dona Benvinda. Solteira, sem filhos, estudante do segundo ano do Ensino Médio, vive do trabalho na agricultura familiar. É liderança da Igreja Católica atuando na “Pastoral da Juventude”. É membra da ACREQTA e do grupo de banguê e samba-de-cacete “Quilombauê”;

⁴² Fundadores da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, data incerta, século XIX.

8. **(Tia) Cecília Neves** (87 anos), conhecida por Tia Cecília, é nascida, criada e residente na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu. Única filha viva (caçula) de Luis Euzébio de Sousa e Benvinda Neves. Viúva, seis filhos, estudou até a quarta série primária e está aposentada como agricultora familiar. É liderança/fundadora da Comunidade Cristã Católica São Luis do Tambaí-Açu e membra honorária da ACREQTA e do grupo de banguê e samba-de-cacete “Quilombauê”;
9. **Maria Ligiane Rocha Pantoja** (35 anos), conhecida por Professora Lígia, é nascida criada e residente na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu. É neta de Luis Euzébio de Sousa. Casada, dois filhos, possui curso superior Licenciatura em Pedagogia pelo IFPA (Instituto Federal do Pará). É liderança da Igreja Católica e membra secretária da ACREQTA.

Os sujeitos (mulheres e homens) desta pesquisa, como podem ser observados na apresentação acima, são todos nascidos, criados, e moram na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu. Todos e todas trabalham na agricultura familiar, embora com “outros trabalhos”, a exemplo da Professora quilombola **Maria Ligiane Rocha Pantoja**, membros da ACREQTA, Movimento Negro/Quilombola, Movimento das Igrejas Católica e Evangélica. Assim, participam da organização e (re)afirmação, enquanto comunidade quilombola, ao serem membros atuantes principalmente da ACREQTA e do grupo cultural de banguê e samba-de-cacete “Quilombauê”, dois espaços que se configuram importantes, atualmente, no autorreconhecimento e (re)afirmação quilombola.

Essas mulheres e homens expressam as características dos que experimentam todos os dias a vida na Comunidade Quilombola do Tambaí-Açu, e, a partir das experiências, ou seja, no fazer-se, constroem processos entendidos como a formação da classe econômico-cultural. Portanto, mulheres e homens que, ao produzirem a vida, no movimento dialético de *si-outro*, produzem a si mesmos e a sociedade.

A COMUNIDADE QUILOMBOLA TAMBAÍ-AÇU: EM ASPECTOS HISTÓRICO, POPULACIONAL, SOCIAL E EDUCACIONAL

Os processos de povoamento das comunidades quilombolas⁴³ do município de Mocajuba (PA) possuem aspectos semelhantes, no que concerne à intenção de suas

⁴³ A perspectiva dos antropólogos reunidos no Grupo de Trabalho da ABA sobre Terra de Quilombo, em 1994, é expressa em documento que estabelece alguns parâmetros. De acordo com este documento, “o termo quilombo tem assumido novos significados na literatura especializada e também para grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo “ressemantizado” para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil.[...] Contemporaneamente, portanto, o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação

formações, de acordo com os trabalhos de pesquisa sobre as comunidades quilombolas já realizados⁴⁴, e que têm como bases teóricas: Salles (1988), Gomes (2006; 2015), Funes (2012), Pinto (2001, 2004, 2007, 2013), dentre outros. A motivação que os levou a se organizarem em espaços-tempo⁴⁵ de difícil acesso tem uma razão comum: fugir da exploração dos senhores detentores de terras e/ou ilhas, que os mantinham em cárcere para o trabalho escravo, e esconder-se na floresta fechada em busca da sobrevivência, pois os quilombos são:

Frutos de fugas de negros (e negras) escravos, de localidade circunvizinha e até vilas da região do Baixo Tocantins, estudos da historiografia paraense têm encontrado indícios da formação de vários quilombos no Tocantins. Alguns foram destruídos, outros jamais foram descobertos. Os quilombolas, quando ameaçados, tanto pela reescravidão como pela sobrevivência, adentraram matas, rios e igarapés e, no interior da floresta, reproduziam novos mocambos, como ocorreu no Distrito de Juaba – Cameté, Mocajuba e Baião. (PINTO, 2001, p. 337).

Nesse sentido, análises produzidas graças a relatos dos moradores e moradoras mais velhas, como **Tia Cecília** (87 anos), filha (caçula) dos fundadores da Comunidade Remanescente de Quilombo Tambaí-Açu, Luis Euzébio e Benvinda, nos ajudam a evidenciar a existência desta comunidade há mais de um século e de como essas comunidades quilombolas passaram a se (re)construir na região nordeste paraense.

Dessa forma, conforme registrado na fala de **Elvira Neves Caldas** (62 anos), a construção da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu se deu por meio de muito trabalho e esforço dos pioneiros Luis Euzébio de Sousa e Benvinda Caetana das Neves. Assim, baseada

biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebeldes mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio.[...] No que diz respeito à territorialidade desses grupos, a ocupação da terra não é feita em termos de lotes individuais, predominando seu uso comum. A utilização dessas áreas obedece a sazonalização das atividades, sejam agrícolas, extrativistas ou outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação dos elementos essenciais ao ecossistema, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade”. (O'DWYER, 2002, p 13-42)

⁴⁴ Estudos, principalmente acadêmicos, realizados com a intenção de compreensão da realidade quilombola por graduandos e especialistas UFPA, e como requisito de obtenção ao título territorial quilombola realizado pelo ITERPA, Fundação Palmares e UFPA.

⁴⁵ Com base em Tiriba (2012, p. 4), denominamos: “[...] espaços/tempos do trabalho de produzir a vida associativamente [...] aqueles espaços/tempos em que prevalecem as mediações de primeira ordem do capital, e que, coexistindo com o modo de produção capitalista, apresentam-se em diversas partes do mundo, entre elas nas comunidades onde habitam os povos originários latino-americanos”. Portanto, compreendemos, espaço[s]-tempo[s], no plural, pois ambos são movimentos, tanto se produzir para a vida como de se produzir para o sistema capital. Por serem movimentos, e atravessados pelas mediações do capital, se reconstruem nas mediações de resistência e lutas [re]criadas, contraditoriamente neste mesmo mundo, operado a tornar inexistente experiências, que destoam do receituário capitalista de sociedade.

nos dizeres e fazeres da **Tia Cecília**, a quilombola **Elvira Neves Caldas** (Entrevista 2)⁴⁶ nos disse que:

Essa minha tia Cecília, sempre ela contava... e essa minha vó, elas nos contava, como era esse Luis Euzébio, nosso avô... que foi ele quem abriu aí [onde atualmente está localizada a Igreja Católica na comunidade], que era uma mata virgem, não tinha abertura nenhuma aí. E aí foi que ele veio. Elas [tias] contam que ele veio fugido, né? Da época da escravidão. Ele veio num fundo de um barco. E ele varou pra i. E aí, ele nas andanças, não sei como, ele encontrou essa minha vó, que era do [quilombo] Icatú. E eles casaram e foi viver a vida deles. E fizeram essa abertura aí. E eles [pretas e pretos velhos] contavam, como eu sempre conto, que tudo dele era bruto. Ele [Luis Euzébio] era de negro mesmo. E eles dizem que ele era um negão. Ele era mão de pilão. Ele era tudo no bruto, como cabo de enxada e de machado. E ele que contava a história dele pros filhos. E eles [os filhos] foram descobrindo. E aí, com os tempos, com visitas de pessoas de fora de outras comunidades, e aí eles [pesquisadores] foram descobrindo, descobrindo e aí conseguiram fazer a comunidade remanescente, através desses estudos.

Nota-se que esse relato confirma o trecho referente ao documento de registro histórico da ACREQTA (2003, p. 1), ao afirmar que, “[...] diferente das demais comunidades quilombolas do município de Mocajuba (PA), a Comunidade Quilombola do Tambaí-Açu se originou bem distante da região das ilhas” [ribeirinha]. Apesar de estar localizada na região culturalmente denominada de *terra firme*, situa-se também às margens de um rio secundário chamado Tambaí-Açu. Porém, em outra dinâmica, como nos demonstra o registro histórico, da ACREQTA (2003, p. 1)⁴⁷: “[...] a formação da Comunidade – longe das regiões ribeirinhas tradicionais, em área considerada de terra firme, se concretizou através do Igarapé Tambaí-Açu, afluente direto do Rio Cairarí-Moju/PA.”

Os relatos de **Tia Cecília** (87 anos) confirmam que a Comunidade Quilombola Tambaí-Açu foi fundada por seu pai, Luis Euzébio de Sousa, e seus amigos de viagem. Ao chegarem ao Vale do Tambaí-Açu, através do Rio Cairarí, Moju (PA), desceram do barco e passaram a procurar trabalho na região. Luis Euzébio de Sousa registrou, nas conversas com seus filhos, a exemplo de **Tia Cecília** (87 anos), que ele não fez a viagem até o lugar onde atualmente é a Comunidade Quilombola Tambaí-Açu sozinho, pois foi com outros homens (amigos), que eram nominados de acordo com seu lugar de origem. **Tia Cecília** (Entrevista 8)⁴⁸ nos revelou que:

⁴⁶ Realizada na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, em 11 de abril de 2018, às 17h 43min, durou 45min 12seg.

⁴⁷ Trata-se de documento elaborado para fins de reconhecimento quilombola, para o Ministério da Cultura e Fundação Palmares (2003).

⁴⁸ Realizada na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, em 26 nov.2019, às 10h 32min, durou: 1h 25min 30seg.

Era assim que era conhecido... eles se conheciam assim, uns aos outros. Eles foram parceiro de viagem no rumo daqui, na época que chegaram por aqui. Era o meu pai, conhecido por **Piauí**, o Antonio dos Santos, era o **Pernambuco**, tinha o **Paraíba**, e o velho Quintino. Mas tinha mais outros né? O Pernambuco fez casa dele aí. O Quintino fez aí e o Antonio dos Santos também fez aí. Fez num lugar mais aí a frente, eu não cheguei a conhecer lá, pois já foi mais longe. Ele foi embora mais lá pro Cairarí. Depois da chegada deles pra cá, o papai não se acostumou com o trabalho que era pra bandas da ilha né? E aí papai saiu a andar procurando morada e trabalho, andou, andou... e aí se meteu com a mamãe, que era do [Quilombo] Icatú. E aí moravam num lugar, eles contavam, chamado Olho d'água⁴⁹. Pra lá também, depois não se acostumou. Aqui era mata. E aí ele veio e abriu o lugar aqui pra fazer casa, e aí passaram morar aqui com a mamãe desde de muitos anos. Tiveram vários filhos e eu fui a última. Com o passar dos anos muitos anos, o papai morreu. Fiquemo só nós a mamãe e os irmãos. E aí os irmãos foram casando. Antes dele (Luis Euzébio) morrer já tinha casado Joaquina, já tinha casado a Valdirene. Casou porque já tinha arrumado companheiro. Já tinha saído, e aí só ficou nós em casa, eu a Raimunda, o José, e o Cecílio.

Tia Cecília (Cecília Neves) é a única filha viva do Sr. Luis Euzébio e Dona Benvinda. Caçula, estudou na escola da comunidade, também fundada por seu pai, que trouxe, segundo **Tia Cecília** (Entrevista 8), a professora por conta própria. Assim, ela nos disse que: “[...] e aí a dona Pietra veio pra mode a gente estudar, papai arrumou a casa dela aí” e passou a morar na comunidade.

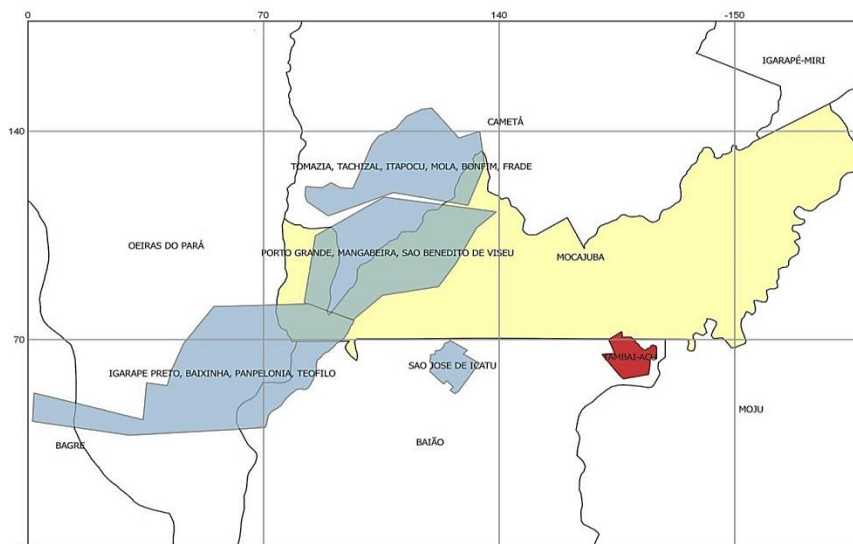
Falou-nos **Tia Cecília** (Entrevista 8) que seu pai tinha muita preocupação com a educação deles (filhos de Luis Euzébio de Sousa). Dessa maneira, foram todos educados na escola da própria comunidade com a professora Pietra.

Os povos quilombolas, possuem história que ainda não foi, e talvez nunca seja revelada, pois muitas memórias falecem sem antes serem conhecidas. **Tia Cecília** (Entrevista 8), assim como as demais pretas velhas e pretos velhos, carrega em suas experiências da vida a história da formação das comunidades quilombolas da região nordeste paraense, e, por isso, os experimentos da vida de ser quilombola se fundem com a história das trabalhadoras e trabalhadores, como **Tia Cecília** (Entrevista 8).

Nota-se que a Comunidade Quilombola Tambaí-Açu se encontra entre os municípios de Baião (PA) e Mocajuba (PA). No entanto, embora esteja entre esses territórios, é importante frisar que a comunidade se encontra, historicamente, como domínio territorial de Mocajuba. A localização geográfica pode ser observada no mapa (Figura 1), a seguir.

⁴⁹ Ver glossário, apêndice A.

Figura 1⁵⁰ – Mapa da localização geográfica da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu (em vermelho) e demais Comunidades Quilombolas da região (municípios) em torno de Mocajuba (PA).



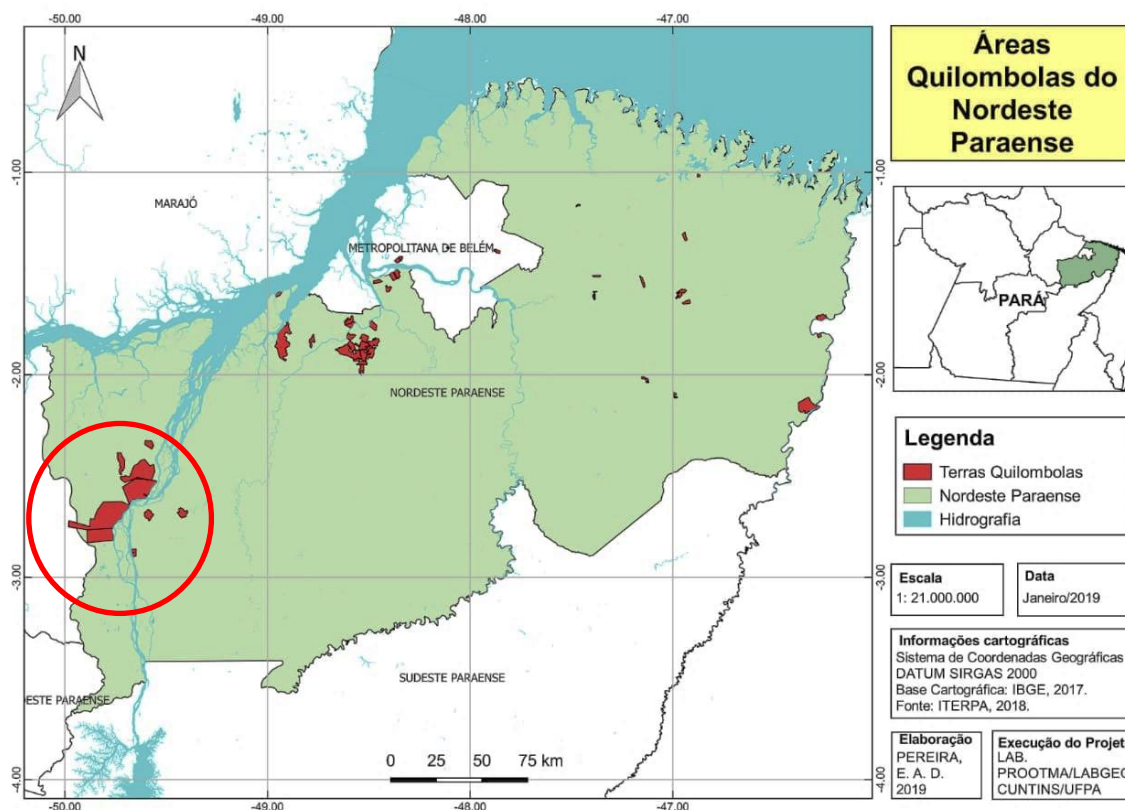
Fonte: Elaborado por Pereira (2018)⁵¹

Observa-se na Figura 1 o território da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu (em vermelho) e a distribuição geográfica no espaço territorial do município de Mocajuba e municípios vizinhos, das outras Comunidades Quilombolas já reconhecidas. Na Figura 2, apresentamos a localização de todas as Comunidades Quilombolas do nordeste paraense, reconhecidas pelo Instituto de Terras do Pará (ITERPA). Observe-se a dinâmica em que os quilombos foram se configurando, a integração dos quilombos na região e em que espaços concentraram os maiores territórios.

⁵⁰ Ver mapa em formato ampliado no anexo E.

⁵¹ Prof. Dr. Edir Augusto Dias Pereira (UFPA), geógrafo, coordenador do Laboratório Programa de Ordenamento Territorial e em Meio Ambiente (PROOTMA), do Campus Universitário do Tocantins/Cametá, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8073664444803317>, propõe-se a integrar dados de resultados de pesquisas no âmbito do Campus de Cametá de docentes de vários cursos a partir da construção de um banco de dados Georreferenciados. Os dados levantados pelas pesquisas desenvolvidas na área das ciências ambientais e afins de iniciação científica, trabalhos de conclusão de curso, especialização e mestrado ou trabalhos de campos de atividades curriculares dos cursos são sistematizados, organizados e analisados a partir de Sistema de Informação Geográfica (SIG), utilizando programas computacionais de software livre de Geoprocessamento. Fonte: <http://www.campuscameta.ufpa.br/index.php/laboratorios/135-laboratorio-prootma>

Figura 2⁵² – Áreas Quilombolas do nordeste paraense

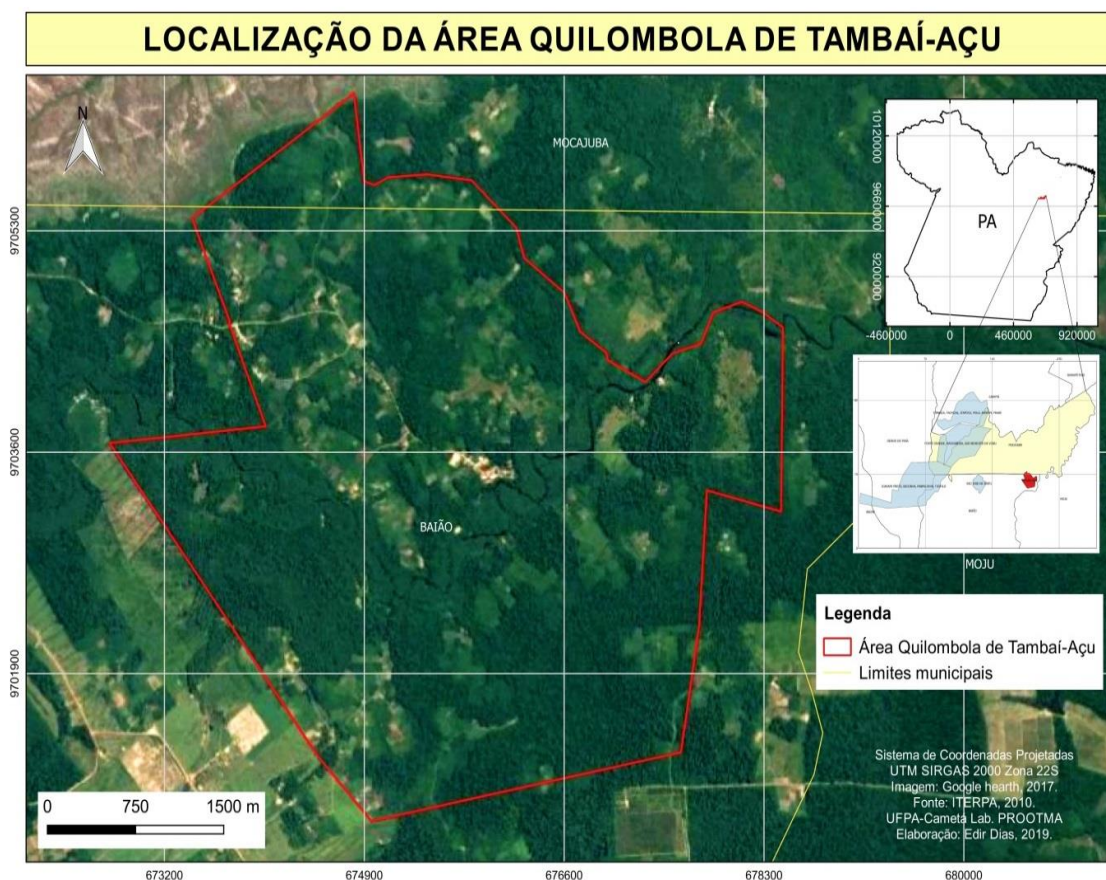


Fonte: Elaborado por Pereira (2019).

Percebe-se que a configuração dos quilombos (círculo vermelho), embora ramificada, se concentra de forma mais integrada e com os maiores territórios na microrregião do baixo Tocantins, entre os municípios de Baião, Bagre, Cametá, Mocajuba e Oeiras (PA). Nesse processo de localização geográfica, vejamos a Figura 3, a seguir, sobre a localização geográfica da área territorial quilombola de Tambaí-Açu, no mapa do estado do Pará e do município de Mocajuba.

⁵² Ver mapa em formato ampliado no anexo F.

Figura 3⁵³ – Localização da Área Quilombola de Tambaí-Açu – Pará



Fonte: Elaborado por Pereira (2019).

Nota-se, na Figura 3, os limites municipais, a localização no estado do Pará da área Quilombola do Tambaí-Açu, Mocajuba (PA). A comunidade está a 20,6 km do espaço urbano de Mocajuba, sendo 6 km pela PA 151 (sentido Mocajuba-Baião) e mais 14 km de estrada de terra, vicinal, conhecida como Guariba, até a entrada que dá acesso ao Território Quilombola Tambaí-Açu.

Entendemos, que conhecer a história dessa comunidade é importante para compreendermos a luta e a resistência desse povo, que há mais de um século vem mantendo os seus ricos saberes. Observa-se nos relatos que deram sustentação à certificação de autoidentificação quilombola e obtenção do título da terra como comunidade tradicional, e que não foi fácil permanecer como *negras e negros* nesse espaço. Baseados nos dizeres e fazeres de **Tia Cecília**, esse documento advoga que:

Luis Euzébio de Sousa e seus companheiros chegaram as margens do Rio Cairarí fixando residência inicialmente no lugar chamado Turão onde descobriram o igarapé Tambaí-Açu, que algum tempo depois seria

⁵³ Ver mapa em formato ampliado no anexo G.

desbravado por Luis Euzébio de Sousa e seus companheiros que avançando igarapé a dentro, chegaram em um lugar abundante em caça e pesca e muita terra devoluta do Estado, onde fixaram moradia e desenvolveram um importante, promissor e próspero núcleo de povoamento que foi batizado de Tambaí-Açu, hoje Comunidade Remanescente de Quilombo de Tambaí-Açu. O isolamento geográfico da Comunidade só foi rompido nos anos 80 com a construção do Ramal São Luis de 6 km, ligando a comunidade à vicinal do Tambaí, que permitiu o acesso à cidade de Mocajuba distando 18 km da comunidade a cidade, antes do ramal nos anos 40 o acesso foi viabilizado com a construção de um ramal feito a facão pelos moradores. [...] Luis Euzébio de Sousa, casou-se com a senhora Benvinda Caetana das Neves, quilombola do Quilombo Icatú, com quem teve 06 filhos, herdeiros da cultura e da luta pelo crescimento e desenvolvimento da comunidade, uma rica e bela história que vem sendo contada por filhos, netos, bisnetos e tataranetos do senhor Luis Euzébio de Sousa e Benvinda Caetana das Neves. (ACREQTA, 2003, p. 1).

O trecho acima, referente ao documento da ACREQTA (2003), se inter-relaciona aos relatos de todos os sujeitos desta exposição. A Comunidade de Quilombo Tambaí-Açu tem, em sua formação familiar, duas raízes quilombolas da região, que são os quilombos *Tambaí-Açu* (Luis Euzébio de Sousa), e *Icatú* (Benvinda Caetana das Neves – mulher do Sr. Luis Euzébio), fundadores da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, Mocajuba (PA).

Isso revela, de acordo com Gomes (2006), que os quilombos não estavam isolados, pois havia uma ligação entre os parentes de mocambos, mesmo à longa distância, mantinham contato, encontravam-se nas festas de santos, nos trabalhos dos mutirões e formavam famílias que deram sustentação à economia e à cultura das Comunidades Quilombolas do Pará.

Portanto, segundo dados do relatório do ITERPA (2010), a Comunidade Quilombola do Tambaí-Açu possui território com área titulada de 1.824,7852 (ha.), datada de 30 de novembro de 2009. Limita-se com grandes fazendas de gado de corte e grandes plantações de monocultivo intensivo de pimenta-do-reino e açaí. No ano de sua titulação (2009), possuía população de 66 famílias. Atualmente, segundo dados da ACREQTA (ainda não oficializados) e relatado pelo o atual presidente da mesma, o quilombola **Raimundo Maria Gonçalves Neves** (Entrevista 1), há 146 famílias associadas.

Observa-se no Quadro 1, página a seguir, outros dados quantitativos referentes à Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, pois a análise desta exposição também precisa ser embasada em números, por entendemos que os dados quantitativos, embora não deem conta de expressar a totalidade dos fenômenos, sem eles tão pouco a análise se sustenta, assim conforme Mynayo (2001) acreditamos que a realidade decorre de informações tanto quantitativas quanto qualitativas. Para captar o real da melhor forma possível às questões sobre a Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, Mocajuba (PA), procuramos considerar suas particularidades, dentre elas as questões: populacional, social, econômico, educacional.

Quadro 1: Comunidade Quilombola Tambaí-Açu: população, social, econômico, educacional

POPULAÇÃO ⁵⁴			
Total	757 pessoas		
Mulheres	363	142 crianças (0 a 11 anos)	
Homens	394	216 jovens (14 a 30 anos, sendo, 116 mulheres e 100 homens)	
		46 idosos (60 a 90 anos)	
Famílias	190 famílias		
Longevidade estimada	80 anos		
SOCIAL			Atendidos
Programas Sociais/ governamental	Bolsa família		98 (famílias)
	Seguro defeso (caça e pesca)		60 (famílias)
	PNHR (Programa Nacional de Habitação Rural)		100 (famílias)
Aposentarias	Por tempo de trabalho (Agr. Familiar)		46
	Viuvez		3
Auxílios	Saúde		0
	Maternidade		0
	Deficientes		3
Organização Social	Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo Tambaí-Açu (ACREQTA), desde de 2001		
ECONÔMICO			
Agricultura Familiar	Principal produto comercializado: Farinha de mandioca		Todas as famílias possuem roças
Outros trabalhos	Prefeitura municipal		11 funcionários
	Fazendas (propriedades próximas)		Aprox. 3 famílias
	Grandes pimentais		Aprox. 30 famílias trabalham nas propriedades próximas à comunidade no período da colheita (a maioria jovens entre 18 e 30 anos)
EDUCACIONAL		Matrícula	Taxa de aprovação %
EMEIF QUILOMBOLA LUIS EUZÉBIO DE SOUSA			
Ed. Infantil	2018: 34	2019: 34	
Ens. Fund. Anos iniciais	2018: 69	2019: 66	
Ens. Fund. Anos finais	Não há turmas na comunidade ⁵⁶		---
Ens. Médio	Não há turmas na comunidade		---
Ensino Superior	Acesso ENEM	2018 = -	2019: 1
	Acesso PSE-Q ⁵⁷	2018 = 6	2019: 8
			Em 2018 = 100%

Fonte: Elaborado pela pesquisadora⁵⁸.

⁵⁴ Fonte: Dados oficiais e atualizados (2019) da Secretaria Municipal de Saúde de Mocajuba, fornecidos pela Assistente Comunitária de Saúde (ACS) Maria Terce Moreira Caldas, da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, arquivados no Posto de Saúde Pública Estratégia Saúde da Família (ESF) Sistema Único de Saúde (SUS) – bairro Centro de Mocajuba (PA).

⁵⁵ Ver: <https://www.qedu.org.br/escola/25579-emef-luis-euzebio-de-sousa/taxas-rendimento/?year=2016>. Ainda não há dados oficiais disponíveis sobre taxa de aprovação de 2018. Acesso em: 25 abr. 2019.

⁵⁶ Estudantes dos anos finais do Ensino fundamental e Ensino Médio da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu estudam na cidade no sistema de nucleação campo-cidade, e precisam se deslocar em ônibus da comunidade até à cidade todos os dias letivos. Portanto, distribuídos nas escolas da cidade.

⁵⁷ Processo de Seleção Especial Para Indígenas e Quilombola –UFPA.

⁵⁸ Com base nas entrevistas, e no levantamento de dados obtido principalmente nos *sites* do Ministério da Educação (MEC), Sistema Único de Saúde (SUS), Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP) – Legislação e Documentos.

Nota-se, no Quadro 1, que algumas informações encontram-se incompletas, tais como: o número de matrículas das séries finais do Ensino Fundamental e Ensino Médio, bem como as taxas de aprovação. Assim, registra-se que os estudantes dessas etapas de ensino da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu não estudam na Escola Municipal de Ensino Infantil (EMEIF) Quilombola Luis Euzébio de Sousa, pois ela somente recebe alunos da Educação Infantil e anos iniciais do Ensino Fundamental, ou seja, até o 5º ano. Portanto, os estudantes que finalizam o 5º ano passam a estudar na cidade, por meio do sistema de nucleação campo-cidade, o que dificulta o acesso a informações detalhadas desses estudantes, pois, encontram-se distribuídos em várias escolas no espaço urbano de Mocajuba (PA).

O MUNICÍPIO DE MOCAJUBA (PA): DADOS HISTÓRICOS, DEMOGRÁFICOS, ECONÔMICOS, SOCIAIS

A história de fundação de Mocajuba se configura, segundo documento da biblioteca digital do IBGE (2007), como um processo de doação de terras onde hoje está localizada a cidade, isto é, no estado do Pará, a 255 km da capital Belém, região nordeste do Pará. O município foi homenageado, em julho de 2018, pela passagem de seus 123 anos por um dos sujeitos quilombolas entrevistados nesta exposição, e membro do grupo de banguê e samba-de-cacete: “Quilombauê” da Comunidade de Quilombo Tambaí-Açu. Assim, o quilombola **Raimundo Silva Neves** (44 anos) nos apresentou a história de Mocajuba, por meio da música “Viva Mocajuba⁵⁹”:

Viva Mocajuba
 Viva toda hora
 Viva Conceição
 Consagrada na história
 Mocajuba derivou-se
 Da palavra mucajá
 Ela está bem situada
 No nordeste do Pará
 Surgiu com a freguesia
 Do povo lá do Maxí
 De lá foi transferida
 Pra este lugar aqui
 O sítio Mocajuba
 Pertencia a João Machado

⁵⁹ Esta música foi apresentada e premiada em segundo lugar como melhor música no festival em comemoração ao aniversário do município de Mocajuba, evento realizado em 06 de julho de 2018.

Mas ninguém se preocupa
 Que por ele foi doado
 À margem direita do Rio Tocantins
 Lugar bem situado
 Segundo Palma Muniz
 A instalação da vila
 Se deu no dia 03 do mês de fevereiro
 Do ano de 73 do século XIX
 Tem respaldo pra mostrar
 Pesquisa realizada
 Pelo Lauro Sabbá
 123 anos comemorados
 O povo quilombola
 Dessa vez foi convocado
 Estamos agradecidos a todos vocês
 Ano 2018 chegou a nossa vez
 (Raimundo Silva Neves, Grupo: Quilombauê, julho, 2018)

A música de **Raimundo Silva Neves** apresenta dados sobre a história conhecida oficialmente. Percebe-se, nas estrofes finais, que o compositor ironiza sobre a participação dos quilombolas no festival, pois a história conhecida de Mocajuba ignora o papel das comunidades tradicionais quilombolas em sua formação histórica. Conforme pode ser notado em textos oficiais sobre a história deste município⁶⁰. Neste sentido a história oficial nos diz que a formação histórica deste município⁶¹,

[...] remonta a um pequeno povoado chamado Maxi, que se formou no rio ou furo Tauaré, em época incerta, e que possuía apenas uma igreja. Pelo fato de apresentar auspicioso progresso, durante o Período Colonial, o lugar ganhou o predicamento de freguesia, dado pela Assembleia Legislativa da Província, através da Resolução nº 228, de 20 de dezembro de 1853. Como o antigo povoado de Maxi não oferecia, geograficamente, grandes perspectivas para o progresso da freguesia, resolveu-se mudá-lo para outro local. João Machado da Silva colocou à disposição do Governo Provincial um sítio de sua propriedade chamado de Mocajuba (existia no local, em abundância, uma palmeira cujo fruto chamava-se “mucajá” ou “macambo”, daí o nome Mocajuba que, em nheengatú, quer dizer “lugar abundante de mucajás⁶²”), para servir de instalação à nova sede da então freguesia de Maxi. Essa mudança foi autorizada pela Lei nº 271, de 16 de outubro de 1854. A Lei nº 707, de 5 de abril de 1872, criou a vila de Mocajuba, instituindo, assim, o Município de Mocajuba, cuja instalação ocorreu somente no dia 3 de fevereiro de 1873. Jerônimo Antônio de Farias foi o primeiro presidente da

⁶⁰ Estudos com base em Pará (1909).

⁶¹ Este mesmo texto foi encontrado no site do Consórcio de Desenvolvimento Sócio Econômico Intermunicipal (CODOSEI). Disponível em: <http://www.codesei.com.br/codesei/municipio/historia>. Acesso em: 1 abr. 2018.

⁶² Ver glossário, apêndice A.

Câmara Municipal, empossado na mesma data de instalação de Mocajuba, pelo Barão de Santarém, que estava interinamente na Presidência do Pará. (FAPESPA, 2016, p. 9).

O município de Mocajuba compõe a microrregião do baixo Tocantins e/ou Cametá, seu território tem como limites os municípios de: Cametá e Igarapé-Miri, a norte; Moju, a leste; Baião, a sul; e Oeiras do Pará, a oeste.

Conforme dados do IBGE (2016), “A mesorregião do Nordeste Paraense é uma das seis mesorregiões, Estado do Pará. Em 2016 sua população foi estimada em 1.942.216 habitantes. É formada pela união de 49 municípios, agrupados em cinco microrregiões, a saber: Bragantina, Cametá (Baixo Tocantins), Guamá, Salgado, Tomé-Açu”.

O Quadro 2, a seguir, apresenta dados atualizados do IBGE (2018) sobre população, trabalho e rendimento, economia e educação do município de Mocajuba:

Quadro 2 – Município de Mocajuba em dados quantitativos: Populacional, trabalho e rendimento, econômico, educacional

MOCAJUBA – PARÁ		
POPULAÇÃO	2010	2018
	População 26.731 pessoas	Estimada 30.736 pessoas
TRABALHO E RENDIMENTO	2010	2016
	Percentual da população com rendimento nominal mensal per capita de até 1/2 salário mínimo: 54,3 %	Salário médio mensal dos trabalhadores formais: 2,4 salários mínimos
ECONOMIA	PIB (Produto Interno Bruto) (2016)	IDHM (Índice de Desenvolvimento Humano Municipal) (2010)
	PIB per capita R\$ 9.376,98	0,575
EDUCAÇÃO	IDEB (Índice de Desenvolvimento Educacional Brasileiro) Anos Iniciais (2015)	IDEB (Índice de Desenvolvimento Educacional Brasileiro) Anos Finais (2015)
	3,7	2,7

Fonte: Elaborado pela pesquisadora⁶³.

O quadro acima apresenta os dados demográficos mais atualizados de Mocajuba, em termos oficiais. Percebe-se neles os baixos índices do PIB, IDH e, conseqüentemente, da Educação. Mocajuba é considerado, assim, um município pobre, embora sua história demonstre períodos ditos “prósperos” de desenvolvimento ocasionados pelo período da alta

⁶³ Com base em dados do IBGE (2018).

produção da pimenta-do-reino. Nota-se que tal “desenvolvimento” não esteve ao alcance de todos, e os números revelam que tal “progresso” não transformou as estruturas sociais do município e, por isso, ele se mantém, em dias atuais, principalmente do rendimento do funcionalismo público e agricultura familiar local. Registra-se, portanto, que atualmente a população mocajubense é, predominantemente, pobre e urbana.

Podemos ainda observar outros dados sobre o município em relação à sua população, segundo dados mapeados e publicados pela FAPESPA (2016), obtidos principalmente junto ao IBGE (1991-2010). O Quadro 3, a seguir, contém informações quantitativas importantes que contribuem para se entender o perfil do município de Mocajuba sobre população residente e características de afirmação por cor e raça.

Quadro 3 - Perfil do mocajubense nos anos de 1991, 2000 e 2010, nas características cor e raça

População/habitantes	Ano 1991			
	Preta	Parda	Indígena	Branco
Cor e Raça				
Número	716	13.832	-	3.827
-	Ano 2000			
Número	1.357	13.647	108	5.296
-	Ano 2010			
Número	1.765	18.746	56	5.821

Fonte: Elaborada pela pesquisadora com base nos dados do IBGE (1990-2010).

Observa-se, no Quadro 3, que houve um aumento de habitantes negros em Mocajuba, de 2000 a 2010 (considerando os números da década anterior – 1990), isso se deve aos processos de políticas de (re)afirmação quilombola que o país vivenciou, principalmente durante o governo de Luis Inácio Lula da Silva (2002-2012). Dentre essas políticas, a que concedeu títulos de comunidades de quilombo por meio do ITERPA a diversas comunidades tradicionais quilombolas do estado do Pará, dentre as quais está a Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, no dia 30 de novembro de 2009.

Outra observação que podemos fazer é que, de acordo com os números da população mocajubense, entre negros e pardos, a população não branca é predominante nesse município. Isso está relacionado ao fato de que as pessoas são levadas por questão da falta de conhecimento e/ou formação a se declararem pardos em vez de negros, levando os números a não revelarem as características reais da população mocajubense predominantemente negra.

Diante disso, torna-se necessário ressaltar que a história apregoada como oficial do município de Mocajuba (PA), sobre a formação da cidade, está incompleta, pois omite o papel dos quilombos na história e formação desse município. Assim, com base em estudos de Gomes (2006; 2012) e Pinto (2001; 2004), o território de Mocajuba foi, historicamente, espaço de batalha das tropas do Estado, enviadas nos séculos XVIII e XIX, para dizimar os quilombos, formados por negras e negros fugidos, do sistema escravista, no período colonial nesta região.

Dessa forma, pode-se afirmar, que as negras e negros têm papel essencial na história dos municípios do nordeste paraense, dentre estes, o território do município de Mocajuba, que, atualmente, é composto por 10 (dez) comunidades quilombolas, a saber: Itabatinga, Mangabeira, Porto Grande, Santo Antonio de Viseu, São Benedito de Viseu, Uxizal, Vizânia, São José de Icatú, Bracinho do Icatú e Tambaí-Açu. Com isso, podemos considerar que Mocajuba, em meio às diversidades, também é quilombola.

Reportemo-nos, assim, ao considerar o objeto da pesquisa desta exposição, a citação do IBGE (2017), a algo bastante relevante, que é a afirmação de que o município de Mocajuba “[...] já foi o maior produtor nacional de pimenta-do-reino” (entre 1983 e 1984⁶⁴), esse trecho compreende a relação histórica entre o município de Mocajuba e a introdução do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino no estado do Pará.

Estudos acadêmicos revelam que a introdução do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino no estado do Pará se deu:

[...] após a introdução da cultivar Cingapura, pelos imigrantes japoneses em 1933. [...] Nos anos de 1980 a 1983, o Brasil se tornou o país que mais produziu pimenta-do-reino em todo o mundo e nos anos de 1980 a 1982 e em 1984, alcançou a posição de maior exportador mundial de pimenta-do-reino, graças à produção paraense. Em 1990 e 1991, apesar da crise, a produção de pimenta-do-reino atingiu novo recorde mundial idêntico aquele verificado em 1982. (LOURINHO, 2014, p. 2).

A pesquisa de Lourinho (2014) se correlaciona com a fala de um dos sujeitos liderança da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu **Raimundo Neves Caldas** (Anotações de campo, 2017), ao dizer que:

[...] a comunidade mudou muito, alembro que antes da chegada da *pimenta-do-reino na década de 70*, [...] quem trouxe foi os *japoneses* a gente tinha imensos roçados, a gente plantava arroz, milho, até açúcar a gente produzia, mas a pimenta levou muita gente pros pimentais da redondeza. (grifos nossos)

⁶⁴ Dados confirmados nos relatórios dos censos agrícolas IBGE, referentes às décadas de 1980 e 1990.

Ou seja, os dados da pesquisa de Lourinho (2014) possuem correspondência com as informações sobre a chegada dos japoneses em Mocajuba (PA) e, com estes, a pimenta-do-reino. Seus pimentais foram implantados no entorno do território, atualmente reconhecido como Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, região de Mocajuba, conhecida como Vale do Tambaí-Açu. A fala do quilombola **Raimundo Neves Caldas** (Anotações de campo, 2017) destaca, além do período em que se instalaram os japoneses, as mudanças que vieram junto.

As transformações na região, seguiram as necessidades do mercado da pimenta-do-reino no mundo e tem relação com a evolução nos preços, bem como com o período em que os japoneses se estabeleceram enquanto produtores no Pará. Isso confirma a citação, que diz: “[...] nos anos de 1980 a 1982 e em 1984 (o Brasil), alcançou a posição de maior exportador mundial de pimenta-do-reino, graças à produção paraense” (LOURINHO, 2014, p. 2).

Publicações e estudos do IBGE (2012) e FAPESPA (2016) apresentam a cidade de Mocajuba com um perfil socioeconômico desenvolvido a partir de 1970, dada a produção da pimenta-do-reino. Portanto, buscaremos aprofundar a análise sobre a relação entre a introdução do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, em Mocajuba (PA), e a Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, os impactos dessas transformações na visão das trabalhadoras e trabalhadores.

A ESTRUTURA DA EXPOSIÇÃO

A dissertação está dividida em três capítulos, que se articulam em seções e subseções. Dessa forma, o primeiro e o segundo capítulos se configuram como base teórica das análises dos dados da pesquisa, apresentando alguns elementos preliminares dos achados. No terceiro capítulo, esse embasamento teórico dos dois primeiros capítulos foi integrado às questões empíricas da pesquisa de forma mais ampla, estabelecendo, com isso, as análises gerais dos achados.

Com isso, no primeiro capítulo, trouxemos à tona a análise sobre a constituição do ser social na contradição entre trabalho ontológico e trabalho para o capital. Assim, compreende-se que a categoria trabalho medeia a construção histórica do homem com a natureza e que as contradições das relações sociais construídas nesta mediação criam o mundo humano, ou seja, histórico. Entretanto, à medida que o capitalismo avança em prol de sua mundialização, cria necessidades que levam a transformar o sentido do trabalho, e adentra espaços-tempos nunca imaginados, e sua voracidade transforma as relações sociais, entre elas as mais íntimas do ser humano, na tentativa de homogeneizar as heterogenias.

No segundo capítulo, analisamos teoricamente as metamorfoses nos mundos do trabalho, seus impactos econômicos e sociais, nos modos de produzir a vida em outros chãos além da fábrica, a exemplo das comunidades tradicionais quilombolas, na conjuntura a partir de 1970 no estado do Pará.

Atravessadas pelas mediações de segunda ordem do capitalismo, no contexto da introdução de monocultivo intensivos, a exemplo da pimenta-do-reino, as comunidades quilombolas do nordeste paraense vêm (re)construindo suas identidades. Esse processo se integra às análises das metamorfoses do mundo do trabalho, pois entende-se com base em Dubar (2005), que a constituição das identidades sociais perpassam por questões tanto de ordem econômica quanto cultural e são partes do processo, conforme Thompson (1987), constante de formação da classe econômico-cultural, de acordo com Antunes (2009), que vive do trabalho.

No terceiro capítulo, expomos as análises dos achados coletados através dos sujeitos da pesquisa, principalmente nas entrevistas. Analisamos, dessa forma, a (re)construção das identidades do ser social quilombola, cuja base está nas materialidades produtivas da existência, tanto objetivas quanto subjetivas, mediadas pelos processos de resistências que se engendram na contradição Trabalho-Capital. A (re)construção das identidades do ser social quilombola, portanto, é um processo de formação constante, mediado pelas relações constitutivas na produção da vida real.

Nesse sentido, destaca-se entre os saberes do trabalho, a prática do mutirão como principal fundamento do pensar-resistir quilombola sobre a realidade, possibilitando-lhes (re)criar processos de mediação diante da tentativa de homogeneização produtiva cultural operada pelo modo de produção capitalista através da introdução de monocultivos intensivos nos espaços rurais amazônicos a exemplo da pimenta-do-reino no estado do Pará. Entende-se que, nessa contradição entre resistir e aderir ao modo de produção capitalista, o povo quilombola (re)constrói suas identidades permeadas de cultura popular, base de formação da classe econômico-cultural, que vive do trabalho.

Ao longo do tempo, a tentativa de homogeneizar as heterogenias de povos tradicionais quilombolas, por parte do modo de produção capitalista, materializa-se em um campo de contradição de saberes sociais entre capital e trabalho que produz processos de resistência e (re)constrói saberes como o mutirão e, com isso, a(s) identidade(s) quilombola. De tal modo esses processos contraditórios, dão às resistências uma perspectiva de negação-

aderência ao sistema capital, pois, os povos quilombolas, de uma forma ou de outra, também foram, em algum momento ou razão, seduzidos (embora ideologicamente) por essa lógica.

As transformações nos mundos do trabalho, operadas no contexto da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, pela introdução do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, tentaram imprimir nesses quilombolas uma *identidade de aderência* ao modo de produção capitalista.

Contudo, esse processo não se deu de forma homogênea, como ousou planejar o capital, pois em meio à precarização das condições de trabalho, os quilombolas do Tambaí-Açu resistiram à identidade do capital, (re)construindo processos de organização e alternativas ao que chamam as/os quilombolas de “trabalho pro outro” nos pimentais, configurando uma *identidade de resistência*, por meio das experiências que compõem o mutirão quilombola.

Dessa forma, observa-se a organização do trabalho nos mutirões da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu como base do processo de *formação (constante) da classe econômico-cultural, que vive do trabalho*. Essa formação da consciência tem levado, mediante organização política em associação, à (re)afirmação do ser social quilombola permeado de *cultura popular*.

Constatou-se, assim, que, embora o capital tenha fixado seus empreendimentos através de grandes pimentais no município de Mocajuba, e em constante metamorfose, introduzindo outros monocultivos na região nordeste paraense, como o Dendê⁶⁵, Paricá⁶⁶ e, mais recentemente, a produção em larga escala do monocultivo intensivo (irrigado) do Açaí⁶⁷, procurando, com isso, intensificar ainda mais o processo de homogeneização da(s) identidade(s) quilombola. Na tentativa de aniquilar as heterogenias, o capitalismo não tem tido êxito, pois o mundo humano, como vimos em Gramsci (2011), é um constante vir a ser.

Nesse movimento, os povos quilombolas, como o da Comunidade Tambaí-Açu, têm sido resistentes à *identidade individual*, parcelada, empreendedora, desumanizante imposta pelo modo de produção capitalista, e, nesse mesmo mundo objetivo, (re)criam-se, (re)constroem-se por meio de alternativas e/ou outras objetividades, a exemplo do trabalho colaborativo, criativo, festivo, humanizante, isto é, os mutirões quilombolas até o tempo histórico presente.

⁶⁵ Ver glossário, apêndice A.

⁶⁶ Ver glossário, apêndice A.

⁶⁷ Ver glossário, apêndice A.

Contudo, embora tenham os quilombolas avançado em relação à organização e luta por direitos, tendo acesso, inclusive, a algumas políticas públicas que deram a eles uma “certa” visibilidade, enquanto sujeitos de direito, ainda há muito caminho a ser percorrido, dado o processo histórico excludente operado em tornar invisíveis negras e negros deste país.

Entretanto, torna-se crucial registrar que a (re)construção das identidades quilombola, na perspectiva da *formação de classe*, pensada por Thompson (1987), além de ser um constante processo, precisa ser analisada com cuidado para não cair nas armadilhas das generalizações eurocêntricas.

Finalmente, apresentamos as *Conclusões* da pesquisa, com base no entendimento da tarefa necessária e revolucionária de se estudar as formas de resistências e (re)construção das identidades das classes trabalhadoras, como formação de classe econômico-cultural que vive do trabalho.

CAPÍTULO PRIMEIRO – O TRABALHO E O CAPITAL: A CONTRADITÓRIA CONSTITUIÇÃO DO SER SOCIAL

Neste capítulo buscamos delinear e integrar o marco teórico da pesquisa às questões empíricas, partindo do entendimento marxiano de que o trabalho nos constitui como homens e mulheres; constrói-nos como comunidade e como ser social.

Para tanto organizamos este capítulo em duas seções que se articulam. Na primeira, intitulada “Mulheres e Homens – produtores e produtos do trabalho”, tratou-se sobre o princípio do trabalho onto-histórico, que cria o homem e a mulher como humanos. O trabalho onto-histórico faz o homem e a mulher terem consciência de si, ou seja, o homem e a mulher transformam a natureza em favor de suas necessidades, e esta os transforma de forma dialética, os fazem planejar suas ações antes de executá-las, criando-se como seres históricos, o homem e a mulher pensa e faz.

Na segunda seção “No(s) mundo(s) do trabalho: Mulheres e homens se movem e formam suas classes”, analisou-se que as classes não são homogêneas e como tais vivem um constante vir a ser, portanto não podem ser vistas como um processo estático, mas no movimento entre a produção da vida e a produção do capitalismo.

Assim, na terceira seção “Trabalho e Capital: O contexto dos anos 70”. Por ter se tornado emblemático, é necessário para as análises, pois se configurou como tempo histórico passado, relacionado com o nosso presente, visto que o capital se intensificou com suas inerentes crises, ampliando suas mediações de segunda ordem e sua desumanização. Suas metamorfoses vêm tentando, embora sem êxito, universalizar as universalidades, a fim de inverter os sentidos do trabalho.

1.1 MULHERES E HOMENS: PRODUTORES E PRODUTOS DO TRABALHO

Entender o processo de constituição do ser social a partir do materialismo histórico-dialético é considerar como ponto de partida da análise a categoria *trabalho*, resultado da construção histórica do homem e da mulher. Processo que, para ser compreendido, precisa ser analisado a partir das categorias *mediação*, *contradição* e *totalidade*, de forma a refletir, conforme Marx e Engels (2009), que, pelo trabalho, o homem e a mulher se constituem, humanizando-se, à medida que modificam a natureza e a si próprios.

Assim, entendemos, de acordo com Marx (1996), que o trabalho, como constituinte do ser humano (gênese do homem e mulher), apresenta-se como elemento formativo dos sujeitos, daí derivando o seu caráter educativo, conforme Gramsci (1989). O que implica dizer

que o ser humano, ao trabalhar, educa-se e, em comunhão, constrói, no dizer de Saviani (2011, p. 7), o mundo humano construído pelo homem/mulher (o mundo da cultura), ultrapassando a concepção fragmentada de ser compreendido essencialmente como manual, braçal, mas como unidade fomentadora de um pensar-fazer(-se) em processo.

Outrossim, ao produzirem o mundo humano por meio do trabalho, e realizarem a partilha dos conhecimentos imersos, historicamente, nessa produção o homem e a mulher em sua incompletude se humanizam, em uma relação dialética, já que pensar, raciocinar e socializar são fatores determinantes para se distinguirem dos outros animais. Enquanto os outros animais precisam adaptar-se à natureza para sobreviver, homens e mulheres adaptam a natureza a si, tornando-se não somente homens, mas humanos através do trabalho, conforme o disposto por Marx (1996, p. 297-298):

Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente.

Dessa forma, os seres humanos distinguem-se dos outros seres animais através do pensar-fazer em unidade teleológica⁶⁸ (LUCKÁCS, 1981). Ao produzir o trabalho, também produzem o conhecimento, em um ato indissociável, isto é, trabalho-educação, partindo do pressuposto de que outros animais agem por instinto, enquanto os humanos fazem uso do ato de planejar, como forma de elaborar suas ações na natureza, em favor de suas necessidades, transformando o ato do trabalho em educativo.

Essa busca por suprir suas necessidades, vai constituindo no homem e na mulher uma perspectiva de incompletude, visto que necessidades atendidas tendem a produzir outras, provocando sempre processos de descobertas, produções, por meio do trabalho, conduzindo o homem e a mulher a novas possibilidades criadoras, como relações societárias, formações de comunidades, modelos familiares, movimentos sociais, etc., já que, de acordo com Marx e Engels (2009, p. 40-41),

[...] o primeiro pressuposto de toda a existência humana e de toda a história é que os homens devem estar em condições de viver para poder “fazer

⁶⁸ De acordo com Correa; Rodrigues; Araújo (2018, p. 88): “Lukács (2013), ao colocar o trabalho como fundamento ontológico de constituição do homem, caracteriza esta atividade especificamente humana como *pôr teleológico*, no sentido de que não se trata de uma tomada de consciência *a posteriori* de um ato prático que ocorre à revelia das faculdades mentais, mas de um ato que implica o pensar (o projetar) com o agir, em uma palavra, uma ação na qual imbricam-se a atividade intelectual e a atividade material”.

história”. Mas, para viver, é preciso antes de tudo comer, beber, ter habitação, vestir-se e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitam a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e de fato este é um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, como há milhares de anos, deve ser cumprido todos os dias e todas as horas, simplesmente para manter os seres humanos vivos. [...] O segundo ponto é que, satisfeita essa primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades — e esta produção de novas necessidades é o primeiro ato histórico.

Nesta busca incessante por satisfação, o homem e a mulher vão se diferenciando cada vez mais dos outros animais. Com as primeiras comunidades, instauram-se as primeiras ações de sua civilidade, entre elas a agricultura, e com as propriedades constroem novas necessidades, “[...] surgem novas esferas de trabalho, e com elas novas atividades que afastaram ainda mais o homem (*mulher*) dos animais” (ENGELS, 1999, p. 17-18, grifo nosso). Nesse sentido, ainda de acordo, com Engels (1999, p. 18),

[...] os homens (e as mulheres) foram aprendendo a executar operações cada vez mais complexas, ao propor-se e alcançar objetivos cada vez mais elevados. O trabalho mesmo se diversificava e aperfeiçoava de geração em geração, estendendo-se cada vez mais a novas atividades. À caça e a pesca veio juntar-se a agricultura, e mais tarde a fiação e a tecelagem, a elaboração de metais, a olaria e a navegação. Ao lado do comércio e dos ofícios apareceram, finalmente, as artes e as ciências; das tribos saíram as nações e os Estados. Apareceram o direito e a política, e com eles o reflexo fantástico das coisas do cérebro do homem: a religião.

À medida que o homem e a mulher passaram a se transformar, através do trabalho, suas produções foram ficando, cada vez mais, menos modestas. Em meio às necessidades e transformações operadas para humanizar-se, o homem [e a mulher] cria, e se diferencia dos outros animais, assim,

[...] o trabalho se instaura a partir do momento em que seu agente antecipa mentalmente a finalidade da ação. Consequentemente, o trabalho não é qualquer tipo de atividade, mas uma ação adequada a finalidades. É, pois, uma ação intencional. Para sobreviver o homem necessita extrair da natureza, ativa e intencionalmente, os meios de sua subsistência. Ao fazer isso ele inicia o processo de transformação da natureza, criando um mundo humano (o mundo da cultura). (SAVIANI, 2011, p. 11)

As transformações no(s) mundo(s) do trabalho, construída(s) pela mulher e pelo homem, vão criando novas necessidades, e esses “mundo(s)” vão se ampliando, se mundializando, à medida em que o pré-capitalismo vai se tornando, nas palavras de Mészáros (2011, p. 605), um “sistema capital”, as necessidades passam a se tornar necessidades de um sistema, em favor de uma classe, a burguesa. Assim operadas, essas transformações vão

consolidando um modo de produção, ou seja, o capitalismo, e com este, delinea-se a construção de um processo histórico, pautado no antagonismo de classes acentuado na sociedade de mercado.

O trabalho, com isso, passa a ter um valor. O “sistema capital” cria um “novo sentido para o trabalho” (ORGANISTA, 2006, p. 29), ou seja, passa a *coisificá-lo*. Seu valor para o homem, não é o mesmo, já que o “sistema capital” sobrevive da produção e do lucro, ou seja, da maximização do lucro ao menor custo possível. Assim, ganha um valor, e isso acaba por se configurar, nas palavras de Marx e Engels (2007), o processo que ousou chamar de “luta de classes”, afirmando: “A história de todas as sociedades até os nossos dias é a história de lutas de classes” (MARX; ENGELS, 2007, p. 48).

Esta luta, historicamente, tem sido materializada entre classes exploradas e classes dominantes. À medida que, dialeticamente, este processo vai se configurando, o sistema capital que fetichiza⁶⁹ a ideia de que o mundo está se desenvolvendo, e com isso igualizando as diferenças, o que ocorre na realidade é que, no dizer de Marx e Engels (2007, p. 48), “[...] nada mais vem fazendo do que substituir as antigas por novas classes, por novas condições de opressão, por novas formas de lutas”, ou seja, pelo que nos disse Arroyo (2010, p. 1385): “[...] por outros coletivos feitos desiguais”.

Isso implica pensar, conforme Antunes (2009, p. 197), naqueles que “[...] são o proletariado rural que vende a sua força de trabalho para o capital, eles também são parte constitutiva dos trabalhadores hoje, da classe-que-vive-do-trabalho”, pois as mulheres e homens da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu produzem a vida em outros “chãos” além da fábrica. Dentre as transformações no(s) mundo(s) do trabalho operadas pelo capitalismo, a partir da década de 1970, a introdução do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino impactaram os povos do campo. As falas das/dos quilombolas da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu revelam as mudanças no seu próprio modo de vida, quando passaram a trabalhar por salários semanais (ou quinzena trabalhada) nos pimentais, assim nos disse a quilombola **Elvira Neves Caldas** (Entrevista 2):

Quando comecei a trabaíá, eu cheguei a trabaíá, aí nos pimentar, por duzentos cruzeiros por dia. Duzentos que hoje é vinte centavo. Eu trabaíava... nós saía daqui quatro horas da manhã. Eu saía de casa, eu saía

⁶⁹ Conforme Marx (2013, p. 228), entendemos que: “Decorre daí a mágica do dinheiro. O comportamento meramente atomístico dos homens em seu processo social de produção e, com isso, a figura reificada [*sachliche*] de suas relações de produção, independentes de seu controle e de sua ação individual consciente, manifestam-se, de início, no fato de que os produtos de seu trabalho assumem universalmente a forma da mercadoria. Portanto, o enigma do fetiche do dinheiro não é mais do que o enigma do fetiche da mercadoria, que agora se torna visível e ofusca a visão”.

junto com os pessoá do Copa... [in memoriam], a mulherada... e a gente ia embora pra lá. A gente ia andando por tudo aí, e ia saí lá onde hoje é a fazenda do Amilcar, lá por onde vai pela estrada. Pra aí nós ia trabaiá a diária e hoje se chama vinte centavo, naquele tempo era cruzeiro. [...] Com a pimenta-do-reino, eu achei que mudou até assim, que é o trabalho pro outro [...], no serviço da gente, se a gente quiser entrar oito horas a gente entra, se a gente quiser sair nove a gente sai, e é assim que é, e no do outro não, você vai entrar sete horas/sete meia, sai meio-dia e de lá entra uma e meia/duas horas...

Embora esse trabalhador rural, de comunidade tradicional, tenha sido cooptado para os pimentais, caracterizados como trabalho fragmentado, regulado e, em alguns aspectos praticado no molde *taylorista-fordista*, ou seja, como:

[...] processo produtivo caracterizado, pela mescla da produção em série fordista com o cronômetro taylorista, além da vigência de uma separação nítida entre elaboração e execução. Para o capital, tratava-se de apropriar-se do *savoir-faire* do trabalho, ‘suprimindo’ a dimensão intelectual do trabalho operário, que era transferida para as esferas da gerência científica. A atividade de trabalho reduzia-se a uma ação mecânica e repetitiva[...] (ANTUNES, 2009, p. 38-39)

As/os quilombolas, passados a assalariados, não deixaram de trabalhar na roça. Nessa dupla jornada de trabalho, resistem contraditoriamente ao se negarem trabalhar exclusivamente nos pimentais, pois a ida aos pimentais, nos períodos principalmente da colheita, se configura como complemento de renda. Os quilombolas do Tambaí-Açu, Mocajuba/PA continuam até os dias atuais produzindo as suas roças, através de mutirões, ou seja, fazendo-se no movimento entre as reproduções ampliada da vida e do capital.

Portanto, o trecho da fala da quilombola **Elvira Neves Caldas** (Entrevista 2) demonstra que a “classe-que-vive-do-trabalho” (ANTUNES, 2009), contraditoriamente, em meio às investidas do “sistema capital”, constroi experiências que a faz pensar-resistir a partir de práticas colaborativas de trabalho, como o mutirão quilombola. Segundo o quilombola **Raimundo Silva Neves** (Entrevista 4)⁷⁰, mesmo “[...] **aquele que trabalhava pro outro, sempre teve o dele (a roça), ele nunca esqueceu de fazer o dele, o que mudou foi a forma por causa do mutirão**”, que, ainda diante das mudanças operadas pelo capitalismo, ao tentar aniquilar processos que destoam de seu receituário homogeneizante, resiste ao se (re)construir como trabalho colaborativo, festivo, criativo e humanizante.

Essa realidade, que se constrói com o modo de produção capitalista, transforma as relações sociais em seus pormenores e trabalhadoras/trabalhadores são, no dizer de Marx e

⁷⁰ Realizada na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, em 15 de abril de 2018, às 16h 37min, durou 1h 25min.

Engels (2007, p. 54), “[...] obrigados a se vender dia por dia, se tornando mercadoria, artigo de comércio, como qualquer outro”. Assim, os/as quilombolas trabalham nos pimentais, a fim de complementar a renda e ter acesso a instrumentos de trabalho mais aperfeiçoados, combustível para locomover-se em seus meios de transporte, vestir-se mais dignamente, pois, nem tudo que o homem e a mulher produzem podem ser possuídos por todos, já que o acesso aos bens da humanidade determinadamente encontra-se expropriado pela parcela rica da sociedade.

Portanto, o fazer-se do ser social quilombola, como formação da classe econômico-cultural, que vive do trabalho, se dá na luta histórica e dialética entre as reproduções ampliadas da vida e as reproduções ampliadas do capitalismo, configurada no contexto da contradição trabalho nos mutirões - trabalho nos pimentais.

1.2 NO(S) MUNDO(S) DO TRABALHO: MULHERES E HOMENS SE MOVEM E FORMAM SUAS CLASSES

A “classe” acontece, como vimos em Thompson (1987), a partir das conjunções sociais. Entende-se assim que a formação da classe econômico-cultural se dá no e pelo antagonismo das classes, na luta de classes, que se exprime materialmente através das condições determinadas no/pela contradição Trabalho-Capital, ou seja, entre aqueles que se movem pelas necessidades da produção da vida, ao trabalharem em mutirões, construindo roças, como forma de garantir a subsistência em oposição aos que vivem para trabalhar, na lógica de acúmulo, lucro, regulação e expropriação da força do trabalho do outro, pensada por Marx (2009), como exploração do homem pelo homem. Dessa forma, o trabalho passa a se configurar com duplo caráter: valor de uso e valor de troca.

Essas dimensões são próprias da mercadoria já que, segundo Marx (2013, p. 128), “[...] o valor de uso das coisas se realiza para os homens sem a troca, na relação imediata entre a coisa e o homem, o seu valor, ao contrário, só se realiza na troca, num processo social”, ou seja, o processo que transforma a produção do trabalho em mercadoria. Nesse processo social, conforme Marx (2013, p. 206):

[...] [a] forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem, ao contrário, absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais (*dinglichen*) que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas.

Entende-se, assim, que é a partir do valor de uso, que se determina o valor de troca. Inicia-se, aqui, um dos processos da alienação (MARX, 2013), pois o negociante, isto é, o empregador, configurado conforme o objeto deste estudo nos donos dos monocultivos intensivos da pimenta-do-reino no nordeste paraense, aliena o trabalhador rural de comunidade tradicional, a partir do momento que dá valor de uso e/ou valor de necessidade à mercadoria materializada na pimenta-do-reino, por meio da troca, isto é, a importação e a exportação desse produto.

Dessa maneira, o tempo de trabalho designado à produção passa a ser o resultado com a matéria que foi usada para tal, porque o tempo passa a ser embutido no produto. De acordo com Marx (2013, p. 205), “[...] a medida do dispêndio da força humana de trabalho por meio de sua duração assume a forma da grandeza de valor dos produtos do trabalho [...]” e o trabalho se torna portanto, *abstrato*, propriedade daqueles que detém os meios de produção e o trabalhador passa a não se ver no seu próprio trabalho, a não usufruir do produto, tornando-se, para este [trabalhador], *estranhado*.

Além disso, ocorre no desenvolvimento da produção do trabalho, enquanto valor de uso e valor de troca, a apropriação do excedente do que se produz, pois, para Marx (2013, p. 294), “[...] o incremento, ou excedente sobre o valor original, chama-se de mais-valor (*surplus value*)”. Nesse movimento, que é o mesmo que *mais-valia*, pela tradução da obra de Marx (2013) – “*Mehrwert*”, o capital se torna sistema, isto é, o capitalismo.

A divisão do trabalho operada pelo *sistema capital* se acentua, à medida que seu desenvolvimento caminha para o seu próprio colapso, vivenciado materialmente em suas crises cíclicas, que, por serem estruturais, tornaram-se constantes. Assim, de acordo com Antunes (2009, p. 206):

Em vez do adeus ao proletariado, temos um amplo leque diferenciado de grupamentos e segmentos que compõem a *classe-que-vive-do-trabalho*. A década de 80 presenciou, nos países de capitalismo avançado, profundas transformações no mundo do trabalho, nas suas formas de inserção na estrutura produtiva, nas formas de representação sindical e política. Foram tão intensas as modificações que se pode mesmo afirmar ter a classe-que-vive-do-trabalho presenciado a mais aguda crise deste século, que não só atingiu a sua materialidade, mas teve profundas repercussões na sua subjetividade e, no íntimo inter-relacionamento desses níveis, afetou a sua forma de ser.

Atingidos também pelas transformações do capital e suas crises, os sujeitos da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, atravessados pelas mediações de segunda ordem do capitalismo, em que há a intensificação da desumanização por parte desse sistema, com o

monocultivo da pimenta-do-reino, se sentiram atingidos na sua forma de ser, ao presenciarem mudanças na forma de fazer-se o mutirão quilombola.

Alguns quilombolas, “seduzidos”, conforme Marx (2013) “ideologicamente”, pelo sistema de assalariamento dos pimentais no período da colheita da pimenta-do-reino, ao serem cooptados, afetaram a dinâmica do trabalho da roça, pois passaram a se dividir entre os pimentais e o trabalho dos mutirões, e as expressões culturais dos tambores, banguê e samba-de-cacete foram suprimidas por essa divisão do tempo, pois, a partir desses pimentais, os mutirões seguiram, porém, sem a festa do convidado, anterior ao dia dos mutirões, como nos disse o quilombola **Ananias Neves Caldas** (ENTREVISTA, 6), “[...] até os homens que faziam o banguê iam para os pimentais, as mulheradas ficaram tocando aqui os mutirões sozinhas”.

Nesse sentido, a necessidade, criada pelo capital, de se trabalhar nos pimentais com diárias pagas no final do dia, constrói o estranhamento do trabalho, que se personifica como alienação, pois é “[...] interiorizada na ‘alma do trabalhador’, levando-o a só pensar na produtividade, na competitividade, em como melhorar a produção da empresa, da sua ‘outra família’” (ANTUNES, 2009, p. 206). Assim se dá o processo de *coisificação* do trabalhador, ou seja, “o trabalhador pensado para o capital” (ANTUNES, 2009, p. 203).

Porém, mesmo diante de tudo isso, vale frisar que não acreditamos na tese da “perda da centralidade do trabalho”. Acreditar nesta tese seria o mesmo que deixarmos de reconhecer as várias formas e modos de produção existentes, que vão de encontro à lógica mercadológica.

O próprio Marx (2013, p. 529) considerou as heterogeneias de comunidades tradicionais, ao citar em sua obra “O Capital”, sobre a *divisão natural do trabalho*, dizendo: “Comunidades diferentes encontram em seu ambiente natural meios diferentes de produção e de subsistência. Por isso, também são diferentes seu modo de produção, seu modo de vida e seus produtos [...]”; a exemplo das experiências de trabalho, desenvolvidas pela Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, que, de forma tradicional, (re)constroem o mutirão, base de sua formação de classe econômico-cultural, que vive do trabalho.

Os sujeitos (homens e mulheres) da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu confirmam, a partir de sua realidade objetiva, concreta, que, a prática de trabalho realizado, através dos mutirões quilombolas, foi e tem sido determinante na formação desta comunidade.

As falas do quilombola **Raimundo Maria Gonçalves Neves** (Entrevista 1)⁷¹ sobre os mutirões quilombolas, como forma de organização, revelam as contradições que se constroem no processo histórico da sociedade. Essas contradições levam-nos a acreditar que, em meio a todas as transformações no(s) mundo(s) do trabalho, há formas de trabalho que são dotadas de diferenciação, construídas em uma relação não assalariada - relação assalariada de ordem-tempo, regulada pela produção.

Na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, a ordem do tempo-trabalho segue outro ritmo, que é cadenciado pela cooperatividade e festividade humanizante dos mutirões quilombolas. Estes precisam ser considerados como meios de produção diferentes, que têm, ao contrário dos apologistas do capital, a centralidade do trabalho como leme.

O trabalho, como fator de dignidade humana, está além do foco somente da produção, pois prima por construir, nas palavras do quilombola **Raimundo Silva Neves** (Entrevista 4), “[...] **não só pra produção da roça, mas também pra construir amizade**”, isto é, trabalho que não é penoso, que aprisiona, mas que possibilita dar sentido, como trabalho que humaniza.

Portanto, o trabalho analisado aqui é o trabalho na sua dimensão onto-histórica, isto é o trabalho social, pois acreditamos, conforme Organista (2006, p. 13-14), baseado em Lukács (1981), que é a “[...] categoria trabalho que faz mediação entre o ser social e a natureza, ou seja, a categoria trabalho é que funda o mundo dos homens. Em outras palavras, é o trabalho que permite o salto ontológico que possibilita a existência social”.

Para não concluir, baseados em Antunes (2009) e Organista (2006), concordamos que “[...] o estudo do trabalho é uma questão crucial de nosso mundo, de nossas vidas, neste conturbado século XXI”. Esse pensar se apresenta como base de sustentação para o estudo do nosso objeto, que é abordagem da (re)construção das identidades, como formação da classe econômico-cultural que vive do trabalho em comunidade quilombola do nordeste paraense.

Desse modo, demonstra-se que, por meio do trabalho, o homem e a mulher se movem, se tornam histórico-sociais, constroem em coletivo sua subjetividade. O trabalho, portanto, conforme Organista (2006, p. 25), “[...] ainda é central para compreendermos a sociedade contemporânea”, na perspectiva de como se formam enquanto classe econômico-cultural.

⁷¹ Realizada na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, em 11 de abril de 2018, às 14h53min, durou 47min, 7seg.

1.3 TRABALHO E CAPITAL: O CONTEXTO DOS ANOS 1970

O capitalismo precede a mundialização, a internacionalização, a globalização. Como modo de produção, sua base é o comércio ampliado, entendimento que levou Marx (2013) à tese de que, somente com a transformação das estruturas e das relações de produção, poder-se-á passar para o outro modo de produção, ou, de acordo com Santos (2001), em uma outra globalização, o que se tornou uma necessidade, já que a burguesia criou o *sistema capital*, “[...] um mundo à sua imagem e semelhança” (MARX, ENGELS, 2007, p. 44).

A “cultura voraz” do capitalismo, pautada na competitividade, na alienação e na exploração do outro como coisa, configura-se como transformação das relações de produção: de coletiva para individuais. Dessa forma, o capital cria um modo de vida, de cultura, baseado no acúmulo e no consumo, e tenta levar o planeta a adotar a *cultura capitalista*, ou seja, a cultura do “adestramento para a transformação dos homens em máquinas” (MARX, 2007, p. 54). Assim, no processo de homogeneização, o capital tenta imprimir nos seres humanos a identidade individualista, a partir de seu modo de produzir fragmentado, parcelado, assalariado, portanto, desumanizante.

No entanto, vale frisar que esse processo, por ser humano, não é estático, ou seja, não se dá sem resistência. Historicamente, em diversos espaços-tempo, também são construídas dialeticamente experiências humanas que destoam do receituário (homogêneo) capitalista de sociedade. Outras formas de organização em sociedade emergem e estão na contramão da lógica do capital, ou seja, da ciência do *pensamento único* (SANTOS, 2001), da ebulição metamórfica do capital e das suas relações sociais, naquilo que Mészáros (2011, p. 96) chamou de “*incontrolabilidade do sociometabolismo do capital*”.

Por isso, apesar das inúmeras transformações sob a qual o trabalho vem sendo submetido, ao longo da história, continua sendo, de acordo com Mészáros (2011, p. 96), a “[...] única *alternativa estrutural* viável para o capital”, pois o “[...] preço a ser pago pelo incomensurável dinamismo totalizador (do capital) é, paradoxalmente, a *perda de controle* sobre os processos de tomada de decisão” (MÉSZÁROS, 2011, p. 97). A divisão do trabalho, que acentuou o antagonismo entre classes, contribui contraditoriamente para a ebulição da luta de classes, ou seja, de acordo com Mészáros (2011, p. 99):

Esta imposição da divisão social hierárquica do trabalho como a força cimentadora mais problemática – em última análise, realmente explosiva – da sociedade é uma necessidade inevitável. Ela vem da condição insuperável, sob o domínio do capital, de que a sociedade deva se *estruturar de maneira antagônica* e específica, já que as funções de *produção* e de *controle* do processo de trabalho devem estar radicalmente separadas uma da

outra e atribuídas a diferentes classes de indivíduos. Colocado de forma simples, o sistema do capital – cuja *raison d'être* é a extração máxima do trabalho excedente dos produtores de qualquer forma compatível com seus limites estruturais – possivelmente seria incapaz de preencher suas funções sociometabólicas de qualquer outra maneira.

Dessa maneira, observa-se que a divisão do trabalho é própria do capitalismo e necessita desse antagonismo para a própria sobrevivência. Daí a necessidade de adentrar todos os espaços-tempos⁷² humanos, configurando-se de diversas formas, a exemplo dos monocultivos intensivos introduzidos na Amazônia, desde do início do século XX, e intensificado a partir da década de 70 desse mesmo século.

A introdução da pimenta-do-reino no contexto do estado do Pará e do município de Mocajuba (PA) é a própria personificação do capital, ou seja, fragmentado, empreendedor, objetivado ao lucro, consumo e expropriação da força de trabalho do trabalhador. Nesses termos, configura-se como trabalho que desumaniza, pois individualiza o modo de ser homem e mulher de comunidades tradicionais como a Comunidade Quilombola Tambaí-Açu.

O monocultivo intensivo da pimenta-do-reino segue a lógica da divisão social do trabalho como metamorfose e controle do capital, contribui para o antagonismo de classes, primordial para a sujeição, como forma de divisão da sociedade em classes. No entanto apesar de crucial para a consolidação do capitalismo, essa *força cimentadora é pouco segura*, pois, “[...] no fundo, há uma tendência centrífuga destruidora – de todo o complexo” (MÉSZÁROS, 2011, p. 99), isto é, a *luta de classes* que pode levar à revolução e à transformação dessa realidade impositiva das relações sociais do trabalho, do *modus operandi* capitalista.

Dadas as transformações do modo de produção, em seu estágio de tentativa a se tornar totalmente regulador/controlador do trabalho e das relações sociais, o capitalismo com suas metamorfoses cria outras formas de controle sociometabólico. Porém não tão sólidas o bastante a ponto de impedir que se (re)construam outras formas de produzir a vida, a exemplo de experiências pautadas na cooperatividade, criatividade, humanizante dos mutirões quilombolas.

Nesse sentido, compreendemos que, embora o capitalismo tenha almejado se tornar universal, ou seja, global, a realidade mostra o seu contrário, pois, na prática, não tem

⁷² Compreende-se este termo no plural, por haver a necessidade de entendimento de que os povos com suas heterogeneias, produzem a vida em diversos lugares e tempos diferentes, com cosmovisões diferentes, necessidades diferentes, que ao se materializarem ocupam seus lugares e tempos, que embora modificados com as travessias do capital, resistem, permanecem na luta pela sobrevivência, contraditoriamente neste mesmo mundo do capital, também dotados de tempos-espacos que diferem dos seus. Portanto os tempos e espacos por serem movimento, são dialéticos, próprios dos seres humanos, também são históricos.

conseguido se firmar totalmente, daí a necessidade do controle, da imposição, da alienação, do acúmulo, da exploração, da coerção.

O capital, logo, em favor da manutenção de seu *status quo*, cria mitos que, nas palavras de Santos (2001), são “*fábulas*”, conhecidas por fenômenos da globalização, o mercado constrói ideias “[...] como se o mundo se houvesse tornado, para todos, ao alcance da mão” (SANTOS, op. cit., p. 9). A mundialização do capital chegou ao seu ápice com a globalização. Os mercados, o dinheiro, o lucro, o consumo, o valor de uso e valor de troca chegaram a exorbitantes formas de influenciar até mesmo as mais íntimas relações sociais. O consumo se configurou em um culto. A ideia de que o homem vale o que tem, agora se tornou regra. A corrida competitiva se tornou necessidade entre os mercados, pois o capital chegou a sua etapa voraz da mundialização, portanto, cria-se a *mais-valia universal* e com esta,

[...] tornou-se possível porque a partir de agora a produção se dá à escala mundial, por intermédio de empresas mundiais, que competem entre si segundo uma concorrência extremamente feroz, como jamais existiu. As que resistem e sobrevivem são aquelas que obtêm a mais-valia maior, permitindo-se, assim, continuar a proceder e a competir. (SANTOS, 2001, p. 15).

Dessa forma, diante das transformações cada vez mais velozes do capital, as influências desse modo de produção adentram espaços de comunidades tradicionais, das mais variadas formas, a exemplo de Comunidades Quilombolas, que se tornaram alvo das travessias de segunda ordem do capital que, de acordo com Tiriba e Fischer (2015, p. 415), baseadas em Mészáros (2006)⁷³, configuram-se como “[...] mediações que buscam assegurar o controle sociometabólico do capital”, objetivadas a aniquilar experiências que destoem de seu receituário homogeneizante.

Assim, nas tentativas de homogeneização capitalista, comunidades tradicionais quilombolas do nordeste paraense são invadidas pela alienação, por meio do trabalho assalariado, fragmentado, individualizado de monocultivos como da pimenta-do-reino, até os dias atuais.

⁷³ “A constituição do sistema do capital é idêntica à emergência de sua segunda ordem de mediações. O capital em si não passa de um modo e um meio dinâmico de mediação reprodutiva, devorador e dominador, articulado como um conjunto historicamente específico de estruturas e suas práticas sociais institucionalmente incrustadas e protegidas. É um sistema claramente identificável de mediações que, na forma adequadamente desenvolvida, subordina rigorosamente todas as funções de reprodução social – das relações de gênero e família até a produção material e a criação das obras de arte – à exigência absoluta de sua própria expansão, ou seja: de sua própria expansão constante e de sua reprodução expandida como sistema de mediação sociometabólico” (MÉSZÁROS, 2011, p. 118).

Diante do cenário das transformações do capitalismo, tomando como base o contexto a partir da década de 1970, em que o Brasil vivenciava o Regime militar (1964-1984), foi operado, em razão do capital, um culto ao desenvolvimento econômico. O Brasil foi bombardeado por “Grandes Projetos”, que se alastraram por todo o território brasileiro em nome da corrida desenvolvimentista, inclusive na região amazônica, que também foi alvo das multinacionais incentivadas pelo Regime militar a explorar as “*terras sem homens, para homens sem terra*”⁷⁴, pois:

Quando se iniciou o processo de conversão da Amazônia em espaço de ampliação e reprodução do capital com foco na integração nacional, em meados dos anos 1960, a lógica dominante pautava-se no processo de estruturação da economia nacional localizada em diversas partes do território brasileiro. Isso propiciou a formatação, no espaço regional, do modelo de desenvolvimento que estava sendo concebido no plano nacional, moldado no modelo de industrialização sustentado pelo desenvolvimento capitalista. Amparado pelo discurso da necessidade de correção das desigualdades espaciais ou desequilíbrios regionais existentes no país, até então, o Estado brasileiro concebeu uma nova estratégia de desenvolvimento para a Amazônia com base em um padrão de financiamento do planejamento regional a partir da concessão de incentivos fiscais, que se constituíram, assim, no *fundings* sobre o qual se deu o financiamento do desenvolvimento econômico da região ao longo dos últimos quarenta anos. A partir dos anos 1980, o Estado brasileiro entrou em uma crise de caráter fiscal-financeira de tal proporção que restringiu a manutenção das linhas de financiamentos do tipo *fundings* necessárias à continuidade do processo de desenvolvimento, principalmente na órbita da questão regional, inviabilizando, portanto, a manutenção do planejamento do desenvolvimento regional. Em consequência, a disponibilidade de recursos vinculados aos incentivos fiscais regionais foi se reduzindo, impondo um obstáculo à manutenção da eficácia dos instrumentos de planejamento regional no país. No caso da Amazônia, isso determinou inicialmente uma crise de governabilidade na principal instituição de desenvolvimento regional, a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (Sudam), levando-a posteriormente à decadência e extinção, em 2001. (LIRA, 2008, p. 8)

Observa-se que a corrida desenvolvimentista, operada pelo capital, capitaneado pela proteção do governo brasileiro, favoreceu o alvorecer do desenvolvimento mercadológico no Brasil, materializado na região da Amazônia paraense, em grandes projetos como o da Transamazônica e o da Hidrelétrica de Tucuruí, bem como no incentivo da vinda e

⁷⁴ Na década de 1970, os militares (1964-1985) sob a justificativa: “[...]das grandes extensões de terra na Amazônia e a política de colonização do Estado de “terras sem homens para homens sem terras”, articularam políticas de atração não apenas para o capital, mas também de grande contingente populacional necessário como força de trabalho para as imensas obras de infraestrutura que se implantavam na região. O governo da ditadura militar tirou bom proveito das tensões sociais que agitavam o nordeste brasileiro, causadas pelo crescimento da posse latifundiária e agravadas pela seca. Combinou as atividades econômicas na Amazônia com um projeto de colonização para o assentamento de nordestinos sem-terra e promoveu grandiosas campanhas e facilidades de transporte, atraindo trabalhadores com a promessa de planos para a reforma agrária, especialmente no eixo de construção da rodovia Transamazônica” (CONGILIO, IKEDA, 2014, p. 82)

permanência de grandes empresários ao estado do Pará, a exemplo dos japoneses e, com estes, o monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, empreendimentos financiados e operacionalizados pela SUDAM⁷⁵ e PROTERRA⁷⁶, como forma de suprir as necessidades do mercado mundial.

Com isso, houve a introdução do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino no município de Mocajuba, a partir da década de 1970, em que foram plantados, de início, mais de 60 mil pés de pimenta-do-reino na região de entorno da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu e que, devido às proximidades com as áreas de plantio, esta Comunidade foi imediatamente impactada com esse modo de relação de trabalho. Muitos homens, mulheres e até crianças foram cooptados para o trabalho nas plantações e colheitas dos grandes pimentais, ideologicamente seduzidos pelo sistema assalariado.

O processo do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, operado nas proximidades da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, a partir da década de 1970, configura-se como processo da própria objetividade do capitalismo, ou seja, nas mediações de primeira ordem atravessadas pelas mediações de segunda ordem do capital, em que há, conforme Frigotto (2010), a intensificação das forças de trabalho para suprir às necessidades do mercado.

As transformações das relações de trabalho na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, operadas desde o processo da introdução do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino até a cooptação de trabalhadoras e trabalhadores para colheita e manutenção dos pimentais, têm causado impactos que tentam tornar esse povo individualizado.

O modo de produção capitalista impacta de forma desumanizante diversos espaços-tempos no mundo humano, pois, através da divisão do trabalho, tentam imprimir no trabalhador a visão de sujeito individual, portanto diferente do sujeito que une forças nos mutirões quilombolas ao *fazer-se* do trabalho socializado da roça.

Nesse processo de homogeneizar as heterogenias, nem mesmo os povos e as comunidades tradicionais foram poupadas, e nem seriam; pelo contrário, as experiências que

⁷⁵ Foi no bojo dessa nova etapa do planejamento nacional do desenvolvimento regional que o Estado concebeu uma outra forma de intervenção no desenvolvimento da Amazônia. A criação da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), em 1966 (LIRA, 2008, p. 8).

⁷⁶ Ainda no início dos anos 1970, o próprio Estado criou outros mecanismos de intervenção estatal na Amazônia e no Nordeste, diminuindo os recursos financeiros originalmente vinculados à política de incentivos fiscais regionais. Foi o caso da criação do Programa de Integração Nacional (PIN) e, em seguida, do Programa de Redistribuição de Terras e Estímulo à Agroindústria do Norte e Nordeste (PROTERRA), em 1970 e 1971, respectivamente. Esses dois programas mantiveram-se com os recursos que estavam vinculados aos incentivos fiscais regionais e, em face disso, reduziram em 50% a oferta dos recursos disponíveis (LIRA, 2008, p. 9).

caminhavam na contramão do capital têm sido alvos certos do capitalismo, que tenta, a todo custo, padronizar as universalidades, com o objetivo de tornar no dizer de Arroyo (2010), “*inexistentes*” as experiências que destoam de seu receituário, transformando estes “*outros*” em “*coletivos feito desiguais*”.

Com isso, precisamos entender a historicidade da Comunidade Quilombola do Tambaí-Açu, permeada pelas travessias de segunda ordem do capital, que, nesse contexto, é caracterizado como monocultivo intensivo da pimenta-do-reino. Assim, a Comunidade Quilombola Tambaí-Açu foi analisada pela totalidade compreendida como tempo-espaço, configurado dialeticamente entre passado, presente e futuro, isto é, como processo histórico-social.

Daí a necessidade de considerar o ciclo do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino no(s) mundo(s) do trabalho, em termos mundial, nacional, regional e local, consubstanciando os objetivos desta pesquisa, que estão relacionados aos processos de resistência e (re)construção das identidades dos povos quilombolas, como formação da classe econômico-cultural que vive do trabalho, pois entendemos, conforme Bogo (2010, p. 27), que a “[...] identidade está primeiramente ligada à categoria dialética ‘unidade e luta de contrários’. Uma coisa não pode existir sem que haja o seu oposto”.

Nesse sentido, encaminhou-se que a Comunidade Quilombola do Tambaí-Açu, conforme seus sujeitos, (re)constrói-se a partir do trabalho como experiência dos mutirões quilombolas em contradição com o trabalho dos pimentais. Essa contradição é revelada nos dizeres e fazeres como o do quilombola **Raimundo Neves Caldas** (Anotações de campo, 2017), ao pontuar as mudanças, ou seja, mudanças nas relações construídas ao longo do tempo pelos coletivos da comunidade, operadas pela travessia do modo de produção capitalista, que é configurado no monocultivo intensivo da pimenta-do-reino.

Os sujeitos quilombolas revelaram que, no momento da entrada do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, no município de Mocajuba (PA), ou seja, a partir de 1970, havia na comunidade a média de 60 (sessenta) pessoas, divididas em aproximadamente 20 (vinte) famílias. Assim, o quilombola **João Caldas Neves** (Entrevista 5)⁷⁷ nos disse que “**[...] a população era pouca aqui naquele tempo. Então, não é como é agora que tem cento e poucas famílias, quase duzentas, naquele tempo era, se dava muito, era umas vinte famílias**”.

⁷⁷ Realizada na Comunidade Tambaí-Açu, em 22 de abril de 2018, às 11h15min, durou 42min 48 seg.

A fala do quilombola **João Caldas Neves** (Entrevista 5) apresenta dados aproximados da população que compunha a Comunidade Tambaí-Açu nos anos 1970, e que deste número havia duas famílias que não foram para os pimentais, pois, conforme o mesmo, **“preferiram ficar aqui na roça mesmo”**, ou seja, uma média de 15 (quinze) pessoas.

Porém, como também revelado pelos sujeitos da pesquisa, aqueles que foram para o trabalho nos pimentais não deixaram de fazer suas roças na comunidade e assim se configurou entre esses sujeitos a dupla jornada de trabalho, pois passaram a se dividir entre o trabalho da roça e o trabalho nos pimentais, ou seja, derrubavam, queimavam, limpavam e plantavam suas roças em mutirão. No período da colheita se encaminhavam aos pimentais, como nos disse **Tia Cecília** (Entrevista 8), no **“trabalho pro outro”**. Durante esse período da colheita da pimenta-do-reino, as mulheres são direcionadas a dar continuidade ao trabalho da roça, com o trabalho da capina, que, para os homens, como o quilombola **Raimundo Silva Neves** (Entrevista 3)⁷⁸, se trata de uma fase do trabalho na roça **“mais leve, e as mulheres dão conta de fazer”**.

Percebe-se a divisão do trabalho entre os gêneros, na roça, pois às mulheres se designa o trabalho “mais leve”, já nos pimentais a divisão segue pela produção, pois homens e mulheres seguem o mesmo objetivo, ou seja, colher o maior número possível de quilos de pimenta-do-reino, com vista, ao entardecer, receber pelo que fora colhido-produzido. Dessa maneira, como os períodos entre os plantios da roça não coincidem com os períodos da colheita da pimenta-do-reino, permite que os trabalhadores se dividam entre roças e pimentais.

Portanto, os relatos dos sujeitos apresentaram a conjuntura da produção agrícola do povo da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, por meio do modo de produção familiar-quilombola. Observa-se que, a partir do que nos demonstrou os sujeitos, mesmo em meio às transformações na região, o modo de produzir a vida quilombola⁷⁹ resistiu ao dar continuidade aos mutirões quilombolas, em contraponto ao trabalho parcelado, individualizado dos pimentais, (re)construindo sua base econômico-cultural.

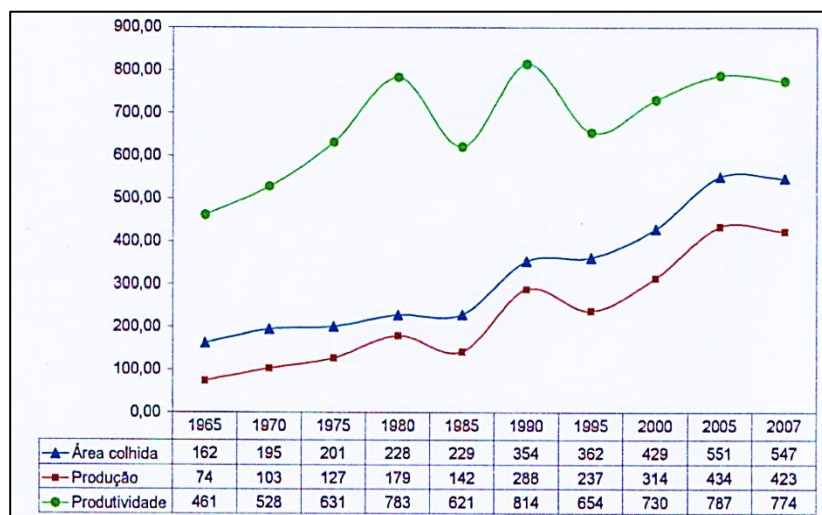
⁷⁸ Realizada na Comunidade Tambaí-Açu, em 15 de abril de 2018, às 13h10min, durou 1h 10min 6seg.

⁷⁹ Base produtiva quilombola: trata-se de toda produção agrícola para satisfazer as suas necessidades vitais e o excedente que acabam trocando ou comercializando, ou seja, segundo relatório do INCRA (2017): “Constata-se, por meio dos estudos realizados pelo INCRA e outros órgãos oficiais, que a grande maioria das comunidades quilombolas são rurais, dedicadas à agricultura, ou seja, nos quilombos é praticado o plantio de alimentos, a pecuária de grandes e pequenos animais, a pesca, o extrativismo, e várias outras atividades que são consideradas agrícolas. Em sua maioria, estas atividades são realizadas não só para o sustento da comunidade, mas também para o fornecimento ao mercado local, contribuindo para o desenvolvimento tanto das comunidades como da região em que estão inseridas.” (INCRA, 2017, p. 10)

Isto revela que, mesmo com os impactos na “forma do mutirão”, ocasionado pela introdução do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino na região do município de Mocajuba (PA), demonstrado na fala do quilombola **Raimundo Silva Neves** (Entrevista 3), o mutirão resistiu no reconstruir-se. Se antes da pimenta-do-reino se produzia muito arroz, ao ponto de se vender toneladas de excedente-ano, após a travessia nos anos 1970 do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, a produção da farinha de mandioca passou a ser a maior produção de excedente no fazer-se do mutirão quilombola e tem sido a produção da farinha de mandioca, através dos mutirões, a base de sustentação econômico-cultural da Comunidade até os dias atuais.

Nota-se que o aumento da produção da farinha de mandioca na Comunidade estudada se deu em paralelo ao chamado *boom* da produção da pimenta-do-reino mundialmente, graças à produção paraense na década de 1980, como revelado pelo levantamento de dados da pesquisa de Filgueiras (2009):

Figura 4 – Evolução da área colhida (mil ha) produção e produtividade (kg/ha) da pimenta-do-reino no mundo de 1965 a 2007.



Fonte: Figura-gráfico publicada na pesquisa de (FILGUEIRAS, 2009, p. 7).

A figura (4) da página anterior revela que a chegada dos Japoneses no estado do Pará, bem como a intensificação do monocultivo da pimenta-do-reino na região nordeste paraense, não foi mera coincidência. Foi, no linguajar dos economistas de mercado, resultado do aumento da *oferta e procura*, em favor do abastecimento do mercado internacional.

No processo histórico do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, torna-se necessário registrar que, apesar das transformações ocorridas no trabalho a partir da década 1970, como a revolução técnico-científica que se intensificou com a globalização e

aprimoramento de algumas ferramentas de produção, o processo de produção do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino continuou de forma totalmente manual, desde a empinação das estacas (ressalta-se que a extração das estacas até mesmo na década de 1980 ainda se dava de forma manual, conforme registrado nas falas dos sujeitos quilombolas), produção das mudas, plantação das mudas, capinação, adubação, colheita.

A produção em larga escala da pimenta-do-reino exige grande quantidade de força de trabalho, dedicação exclusiva. Neste sentido, a fala do quilombola **Raimundo Neves Caldas** (Entrevista 3) é reveladora sobre a forma de como se processa a relação trabalhador - patrão, nos pimentais, onde o trabalhador, em dedicação exclusiva, é levado ao trabalho exaustivo, pois segue um plano de trabalho pautado em horas e produção. Geralmente, recebem por quinzena trabalhada e o salário não atende a todas as necessidades do trabalhador e, nessa lógica, fica atrelado ao empregador. No relato que segue, o quilombola **Raimundo Neves Caldas** (Entrevista 3) revela sua experiência no “**trabalho pro outro**” e de como foi difícil se libertar da lógica do trabalho exclusivo-salarial “**dos patrões e negócios do dinheiro**”:

Eu trabalhei mais de 20 anos nos pimentais, só aí pro Lucy (gerente do Tamyoca, japonês) foram 23 anos. Aí eu trabalhei dois anos lá no Tamyoca e aí a gente teve um problema lá com um japonês gerente zangado, e aí a gente foi transferido para o do Lucy. A maioria do nosso povo passou a trabalhar como escravo, porque deixaram os nossos afazeres e passaram a trabalhar com os patrões, nos negócio do dinheiro, né? Da pimenta-do-reino. Aí, tem uma mudança muito grande sobre isso, a gente sentimo na pele, que não foi fácil, trabalhar pros japoneses, eu digo por mim, que não foi fácil, porque eu senti isso quando foi pra mim deixar os japoneses. Eu senti, porque pra mim vim de lá pro meu sítio, eu tive que sair de lá quase fugido. Primeiro fiz um grande roçado. Vou falar como naquele tempo: 60 (sessenta) por 80 (oitenta) metros, mandei roçar e aí quando tava maduro: olha a minha ideia para sair de lá! E aí quando foi em dezembro eu mandei fazer o roçado pra janeiro, pude vir plantar tudinho e quando vi que dava pra mim vim morar aqui, eu esperei ainda um pouco. Isso foi num sábado, eu peguei o trator, reuni tudo que tinha lá (nos pimentais) e vim embora de manhã pra cá e aqui, já tinha convidado do pessoal aqui, e aí trabalhemo o mutirão. Era uma base de vinte pessoa. E parei o trator lá, e quem podia alimpar, alimpava, quem cortava pau, cortava, quem cortava palha, cortava e eu sei que quando deu umas três horas da tarde a barraquinha já estava pronta. A barraca do tamanho dessa casa aqui, toda fechada de palha com duas portas e aí eu peguei, voltei pra lá de tarde, e aí quando eles (japoneses) chegaram lá na segunda-feira, e viram que não tinha mais nada lá, eles mandaram vim aqui perguntar e eu aí falei pra eles que eu tinha vindo embora pra cá. E quem me ajudou? Eles perguntaram, só faltou falar assim: como foi isso, se todos quase aqui trabalham lá conosco? Se quase todos aqui trabalham lá e ganham dinheiro? Eu quero saber de que você vai viver? E eu respondi – eu vou dá o meu jeito, eu cansei! E eu vim embora...

O quilombola **Raimundo Neves Caldas** (Entrevista 3) nos apresenta a situação da classe trabalhadora nos pimentais. Percebe-se, neste relato, como se dava a relação patrão - trabalhador e de como o segundo havia sido explorado, pois a experiência do quilombola **Raimundo Neves Caldas** (Entrevista 3), ao se dedicar durante mais de vinte anos como empregado dos pimentais, revela como foi tratado lá. O questionamento sobre as condições, a precarização em que trabalhavam, era visto como desavença pelo empregador e os transferiam de imediato a outras áreas de cultivo, como está explícito no início do relato acima. **Raimundo Neves Caldas** (Entrevista 3) também revelou como o salário que recebia não era suficiente para viver dignamente, pois, não deu condição a ele de construir sua casa, isto é, o salário, como vimos em Marx (2013), não paga a força de trabalho despendida pelo trabalhador, o salário é, pois, a própria alienação.

O relato apresenta as contradições do “trabalho pro outro”, pois, mesmo ao trabalhar por mais de duas décadas exclusivas nos pimentais, o quilombola **Raimundo Neves Caldas** sentiu a impressão de ter “**fugido**” do empregador. Sem saber dos seus direitos trabalhistas, abandonou o trabalho dos pimentais. O quilombola **Raimundo Neves Caldas** (Entrevista 3) nos apresenta o desdém como foi tratado após ter deixado o patrão, e a percepção análoga à escravidão que lhe causou, após ter voltado para sua roça, sem ter construído “**nada**” com o salário que recebia ao “**trabalhar pro outro**”. Para poder construir um lugar para morar no retorno à Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, contou com a ajuda de seus parentes do quilombo e, em mutirão, construíram a casa coberta de cavacos⁸⁰, com paredes de palha, para que o quilombola **Raimundo Neves caldas** (Entrevista 3) e sua família pudessem (re) fazer-se quilombolas.

Tem aqui o trabalhador uma forma de consciência de retorno à história. Nos pimentais, o trabalho foi novamente expropriado na forma de intensificação do trabalho para o mercado. O trabalho nos grandes pimentais é esforço penoso, aprisionado, unilateral (ANTUNES, 2009), análogo à escravidão, pois, é diferente das reproduções ampliadas da vida em comunidade, ou seja, do *bem viver*, pois,

[...] não se sustenta na ética do progresso material ilimitado, entendido como acumulação permanente de bens, e que nos convoca permanentemente a uma competição entre seres humanos com a consequente devastação entre seres humanos com a consequente devastação social e ambiental. O Bem Viver, em resumo, aponta a uma ética da suficiência para toda a comunidade, e não somente para o indivíduo. (ACOSTA, 2016, p. 84).

⁸⁰ Ver glossário, apêndice A.

A fala do quilombola **Raimundo Neves Caldas** (Entrevista 3) também revela o seu retorno às origens, o ato de deixar os pimentais e voltar para roça não foi um ato isolado. O retorno ao *Bem Viver*⁸¹ quilombola foi um ato de quase todos que foram trabalhar “para o outro”, ou seja, a maioria daqueles citados pelo mesmo **Raimundo Neves Caldas** (Anotações de campo, 2017) retornaram para as roças. No trabalho penoso e mal pago dos pimentais, ganharam consciência que tinham que voltar para o que tinham aprendido com seus pais, como trabalhar em mutirão, para plantar a mandioca, feijão, arroz, legumes, fazer a farinha da mandioca, tanto para subsistência como para a comercialização do excedente, conforme nos disse a quilombola **Elvira Neves Caldas** (Entrevista 2):

Chegou um momento que nós paremo, todo esse tempo nos pimental do outro e, com isso, nós fumo passando e começou de novo fazer a nossa roça e, ele (marido) se ipirriu pra não ir e não foi, e aí ele fez a nossa roça, e aí que nós fumo alevantando de novo no nosso costume que nós era acostumado, desde os nossos pais. Com a nossa volta pra nossa roça, nos voltemos a plantar e produzir mandioca, o milho, o feijão.

Nas falas dos sujeitos, o “trabalho pro outro” tirava o tempo da roça. Não dava para sobreviver na dupla jornada de trabalho, ou seja, no pimental do “outro” e na sua roça. A quilombola **Elvira Neves Caldas** (Entrevista 2) é pontual ao dizer que, com o retorno para roça, ao dedicar o tempo somente para a roça, “[...] **nós fumo alevantando de novo no nosso costume que nós era acostumado**”. O *costume herdado* de seus pais em trabalhar em outra cadência foi modificado pelo relógio do capitalista, conforme a quilombola **Elvira Neves Caldas** (Entrevista 2) nos falou, no trabalho dos grandes pimentais: “[...] **mudou, a gente trabaiava, já num outro ritmo, servindo o outro**”.

A lógica do tempo do capital diferente dos costumes do povo foi analisada por Thompson (1998). O modo de produção capitalista criou, no dizer de Thompson (1998, p. 268), o “tempo do relógio” em detrimento do “tempo da natureza”, isto é, o tempo dos costumes que os povos tradicionais no dizer da quilombola **Elvira Neves Caldas** (Entrevista 2): “[...] **nós era acostumado**”, como trabalhar em mutirão, fazer a roça, plantar o milho, o feijão, o arroz, a maniva⁸², fazer a farinha de mandioca, comercializando apenas o excedente.

O sistema capital mudou a cadência do tempo, de sentir-se, de percebê-lo e praticá-lo, de acordo com Thompson (1998, p. 272): “[...] o tempo é agora moeda: ninguém passa o tempo e sim gasta”. No entanto, embora com as mudanças no tempo, mudanças que

⁸¹ Conforme Acosta (2016, p. 23): “[...] o Bem Viver, *Buen vivir* ou *vivir Bien*, também pode ser interpretado como *sumak kawsay* (kíchwa), *suma qamaña* (aymara) ou *nhandereko* (guarani), e se apresenta como uma oportunidade para [re]construir coletivamente uma nova forma de vida”.

⁸² Ver glossário, apêndice A.

transformam muita coisa, as experiências a partir dos mutirões, resistem ao se reconstruírem, ou seja, no ato constante e dialético, que Dona **Elvira Neves Caldas** (62 anos) nos revelou ao dizer: “ **nós fumo alevantando de novo no nosso costume**”.

As mediações de primeira ordem estão relacionadas à produção de subsistência de homens e mulheres, direcionada na centralidade do trabalho, toda a produção visa à produção da vida, inclusive ao se vender ou trocar o excedente, pois, o objetivo é suprir as necessidades vitais humanas. Essas mediações, no entanto, são modificadas a partir da intensificação do trabalho para a produção em larga escala, configurando, assim, as mediações de segunda ordem do capital, ou seja, as necessidades voltadas a suprir às exigências do mercado. Nesses termos, a produção visa ao acúmulo, lucro, riqueza, tudo é vendido, torna-se mercadoria, para que, posteriormente, o trabalhador consuma, compre.

Essas metamorfoses no(s) mundo(s) do trabalho vêm sendo experienciadas na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, na contradição entre aderir e resistir a essas transformações. Nesse movimento, (re)criam os saberes do trabalho e (re)criam a si mesmos, como processo constante de formação da classe econômico-cultural que vive do trabalho.

CAPÍTULO SEGUNDO: O TRABALHO PARA O CAPITAL E O TRABALHO PARA OS QUILOMBOLAS

Dividido em três seções, este capítulo objetiva analisar o processo das metamorfoses do(s) mundo(s) do trabalho, a partir da necessidade criada pelo capitalismo em explorar o homem pelo próprio homem, reificando, da forma mais cruel, através do escravismo, negras e negros da África, arrancados de suas vidas, de seus trabalhos, de suas culturas, com o único fim de produzir em larga escala, acumular, concentrar propriedades em prol da classe burguesa.

No entanto, compreendeu-se que esse processo não se deu sem resistência, pois, onde houve escravidão houve luta e de várias formas. Dentre estas as principais foram as fugas e as construções de espaços-tempo de liberdade, isto é, os quilombos (GOMES, 2006), que, ao longo do tempo, vêm se constituindo em resistentes Comunidades Tradicionais, que se mantêm até os dias atuais por meio de formas de produção da vida, que destoam da lógica do capital, configurando-se, portanto, em formas de trabalho para o capital e formas de trabalho para os quilombolas.

Assim, a primeira seção “Mundialização do capital e formação dos quilombos: Experiências e resistências em comunidades tradicionais no tempo histórico presente” trata sobre os processos das metamorfoses no(s) mundo(s) do trabalho, que condicionaram o trabalho em sua forma mais cruel, ou seja, o escravismo, e de como nesse mesmo processo, foram configurados processos de resistência, que levaram à formação de quilombos e às comunidades tradicionais.

Por conseguinte, foram tratadas na segunda seção “A Comunidade Quilombola Tambaí-Açu: Experiências de trabalho no contexto da introdução do monocultivo da pimenta-do-reino” as questões relacionadas à formação da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu e às travessias de segunda ordem operadas pelo capital, de forma mais intensa a partir da década de 1970, levando à compreensão das necessidades dessa produção e de como essa comunidade tradicional foi impactada com a forma de trabalho, individualizada, assalariada do capital, personificada no monocultivo intensivo da pimenta-do-reino.

Finalmente a terceira seção deste capítulo aborda os “Saberes e Resistências: Experiências da Comunidade Remanescente de Quilombo Tambaí-Açu – Mocajuba (PA)”, em que são apresentadas as bases teóricas das categorias saberes e resistências deste estudo, interrelacionado ao objeto, ou seja, à realidade quilombola.

2.1 MUNDIALIZAÇÃO DO CAPITAL E FORMAÇÃO DOS QUILOMBOS: EXPERIÊNCIAS E RESISTÊNCIAS EM COMUNIDADES TRADICIONAIS NO TEMPO HISTÓRICO PRESENTE

O processo histórico da formação dos Quilombos no Brasil foi configurado por lutas em prol da “liberdade”. A mundialização do capital, a partir do mercantilismo, com o financiamento burguês para que os mercados se ampliassem, levou à exploração voraz das colônias. Nesse processo, de acordo com Mello (2001, p. 26), ao se reportar a Marx (1990), a “[...] África foi convertida numa reserva para caça comercial de negros (*blackskins*)”.

As colônias se tornaram palco de diversas atrocidades em nome do “progresso”, a citar o tráfico negreiro que transformou o atlântico em rota marítima para o desenvolvimento capitalista. Milhares de seres humanos foram retirados de seus territórios de origem, à força, para servirem de mão de obra para maximização do capitalismo. Os que chegaram vivos ao seu destino, já que os navios negreiros, conforme estudiosos como Freitas (1982), Genovese (1976) e Gomes (2003), foram sinônimos de atrocidades realizadas contra seres humanos, ao pisarem em terra firme, continuaram sendo violentados. Foram manipulados, açoitados, obrigados a trabalhar para o capital.

A história da humanidade nos revela o processo do trabalho aqui, em sua forma mais cruel, podendo afirmar, assim, que a escravidão é a forma mais perversa de coisificação do trabalho. Neste sentido conforme Reis e Gomes (2012, p. 9):

[...] a escravidão penetrou cada um dos aspectos da vida brasileira. Além de movimentarem engenhos, fazendas, minas, cidades, plantações, fábricas, cozinhas e salões, os escravos da África e seus descendentes imprimiram marcas próprias sobre vários outros aspectos da cultura material e espiritual deste país, sua agricultura, culinária, religião, língua, música, artes, arquitetura.

O *tráfico negreiro* tornou o povo, advindo do continente africano, escravizado pelo sistema produtivo no Brasil, a partir da colonização portuguesa, entre os séculos XVI e XIX. Estudos e estimativas revelam que, aproximadamente, mais de três milhões e quinhentos mil indivíduos⁸³ tenham sido trazidos durante este período. Desta forma, de acordo com Vicente Salles (1988), deste número, foram destinados ao Pará, aproximadamente, *53.217 escravizados africanos*⁸⁴.

⁸³ Conforme Fonseca (2011), em artigo intitulado *Educação e controle em relação à população negra de Minas Gerais no século XIX*.

⁸⁴ “Manipulando os documentos existentes em sua época, Baena elevou o total de escravos introduzidos no Pará desde a extinção da Companhia Geral do Comércio, nos dias do governo de João Pereira Caldas, até os do governo do Conde de Vila Flor (1778 a 1820); afirma que a importação, nesse período encerrou o total de 38.323

Os Portugueses, no período colonial, imprimiram nas páginas da História do Brasil a vergonhosa liderança escravista e, com ela, um verdadeiro etnocídio. No entanto, esse processo não se deu de forma passiva. Os negros que chegaram vivos aqui construíram uma história de luta e resistência contra a escravidão a que foram submetidos. De várias formas se opuseram a isso, como por meio de suicídios, negando-se a trabalhar, organizando rebeliões, fugindo, construindo quilombos, lutando pela liberdade. Com isso, os conflitos e fugas em busca por liberdade foram cruciais para a construção de *quilombos*, ou seja, os negros e as negras são verdadeiros *guerreiros da “liberdade”*, assim nos confirma Funes (2012, p. 540), ao dizer que:

[...] não houve aceitação tácita do escravo à sua condição social por um lado e, por outro, uma benevolência explícita, ou mesmo implícita, dos senhores. A luta de classe não deixa de existir. Há várias formas de fazê-la e é no cotidiano que o escravo constrói a sua contraordem escravista.

A luta de classes, que acontece a partir das conjunções sociais, como nos legou Thompson (1987), revela-se de várias formas. A contraordem, como nos disse Funes (2012), em relação a negras e negros escravizados, ocorreu ao se negarem a trabalhar, ao organizarem rebeliões nas senzalas, ao fugirem, ao se aquilombarem, até mesmo ao se suicidarem quando eram recapturados e reescravizados. A resistência acontecia também, quando se trincheiravam e lutavam pelos quilombos nos diversos combates com as tropas do Estado, designadas a exterminar os quilombos.

A contraordem se deu de várias formas, e ainda se dá, na permanência até os dias atuais nas diversas terras de quilombo no Brasil. As formações dos quilombos no Brasil, salvo as peculiaridades de cada região, deu-se como algo comum nesse processo histórico. Essas lutas contra a opressão foram e são basilares na formação da classe econômico-cultural, que explorada, teve que resistir e construir um processo alternativo, ou seja, organizados em mocambos e quilombos na garantia da sobrevivência, como vimos em Thompson (1987, p. 10): “A experiência de classe é determinada, em grande medida, pelas relações de produção em que os homens nasceram – ou entraram involuntariamente”.

peças, o que modifica substancialmente nossos cálculos. Até 1820, portanto, teríamos recebido 53.217 escravos africanos. Restringindo os algarismos aos negros importados, depois de 1792, verificamos que desse ano ao de 1820, houve notável incremento do tráfico e que ingressaram no Pará 30.717 indivíduos, resultando a média anual de 1.096 peças. No entanto [...] A importação de escravos não cessou em 1820. A última carregação de *negros novos* ou *brutos* da África ocorreu em 1834. Estava rompido, depois dessa data, o comércio direto com as praças negreiras da África, mas a importação de outras províncias brasileiras continuou, estimulada pela isenção de direitos de entrada, até as vésperas da assinatura da Lei Áurea” (SALLES, 1988, p. 51).

Na Amazônia Paraense esse processo ocorreu devido à peculiaridade da geografia da região. De forma específica, as negras e negros precisaram se entranhar nas matas, navegando rios, furos e igarapés, fugindo dos senhores. Formaram quilombos em lugares de mata fechada, (GOMES, 2006). Esses quilombos, de acordo com os estudos de Funes (2012), nos séculos XVIII e XIX:

[...] representavam uma ameaça constante à sociedade escravista. Eram vistos como uma “praga”, uma “chaga de longa data” e acarretavam prejuízos aos bolsos dos senhores, pois parte de seus bens se evadia para as matas, diminuindo a força de trabalho e afetando uma economia visivelmente arruinada. Cabia ao Estado acabar com esses refúgios de escravos, restabelecendo a ordem e a tranquilidade. (FUNES, 2012, p. 555).

Os mocambos no Pará, assim como em outras regiões do Brasil, foram alvo de muitas ações coercitivas do Estado nos séculos XVIII e XIX. Inúmeros conflitos ocorreram e muitas negras e negros foram mortos. Porém, “[...] os quilombos podiam ser destruídos, os quilombolas não. Com a mesma qualidade os mocambos nasciam e renasciam com o mesmo ideal em outros cantos das matas” (FUNES, 2012, p. 557).

Encontraram muitos obstáculos nas matas, porém, a partir do trabalho, transformaram a natureza em prol da sua sobrevivência ao se alimentarem e se curarem por meio de frutos, folhas, raízes, cipós e plantas, fazendo roçados, produzindo, comercializando o excedente. Tornaram a região sua aliada, construindo, dessa forma, quilombos com cultura baseada nos ensinamentos da floresta e dos indígenas. Com isso, (re)criam saberes como os mutirões quilombolas, que lhes deram condição de resistência. Típicos quilombolas com especificidades que somente podem ser encontradas na Amazônia.

Nesse sentido, os sujeitos da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu nos revelaram, em suas falas, como se compõe o conjunto destes saberes identitários e resistentes. Assim, nos apresentaram os saberes que estão inter-relacionados com o saber social do trabalho nos mutirões quilombolas. Nota-se, que há variedades na produção destes saberes do mutirão, do convidado, ou, no dizer de Pinto (2001), “*cunvidado*”. Saberes que se encontram e são compartilhados no mutirão quilombola, que, (re)construídos, nas palavras de Durrive e Schwartz (2008), em suas *atividades industriais*, intensificam e (re)afirmam, conforme Dubar (2005, p. 136, grifos nossos): a *identidade social* para si e para o outro.

De tal modo, embora tenham os negros e negras se aquilombado em lugares de difícil acesso, como em várzeas alagadas, labirintos de rios, furos e igarapés, ilhas em altos relevos difíceis de escalar, nunca estiveram isolados. A partir dos saberes herdados, de seus

ancestrais, desenvolveram uma economia voltada para subsistência, organização e comunicação com outras comunidades, mas que também produzia excedente e este era:

[...] comercializado com regatões ou vendido diretamente na cidade a “pessoas certas”. Através da relação comercial, os mocambeiros entraram no esquema de aviamento. Inseriram-se no ambiente local e assumiram importância econômica no abastecimento do mercado regional, como produtores de gêneros agrícolas e extrativos. (FUNES, 2012, p. 552).

Interessante observar o trecho anterior do estudo de Funes (2012), pois, mesmo tendo este analisado outro espaço e outro tempo da região amazônica-paraense, a realidade é comparável às falas dos sujeitos quilombolas do Tambaí-Açu – Mocajuba (PA), que também foram alvos da comercialização de seu excedente pelos regatões. Sistema de aviamento, que perdurou do século XIX ao século XX.

Conforme os relatos dos sujeitos da pesquisa, trata-se de “um certo” adiantamento (de dinheiro, ou outros produtos que necessitam) em que tratam diretamente com o comerciante, também chamado de aviador, este, às vezes, quando o trabalhador precisa de um instrumento de trabalho, como enxada, foice, ou alguma outra mercadoria, negocia. Assim o trabalhador já fica “amarrado” com o comerciante que já passa contar com a produção para que a “dívida” seja paga, com produtos do “nativo” (maçaranduba, timbuí), e da agricultura como o arroz, milho, feijão, tabaco. A fala do quilombola **João Caldas Neves** (Entrevista 5) é reveladora, pois,

[...] a negociação se dava no mesmo ano que a gente colhia. E aí eles já vinham e fazia a negociação, mas só que tanto a gente, como eles, já sabiam os fregueses que tinham e aí todo ano a gente já tinha pessoas certas pra compra, e isso era no tempo do seu José Moreira. Era o Eduardo Salame que financiava pra comprar.

A produção do excedente, no caso da Comunidade estudada, deu-se em meio às contradições do capital, como um processo de resistência, pois tudo que produziam era em favor da subsistência das famílias, embora não houvesse coletividade no resultado do que adquiriam com a venda do excedente. As famílias comercializavam a partir da figura do pai, separadamente, a produção dos roçados de arroz, milho, feijão, e outros produtos do nativo, foi crucial para a manutenção da comunidade até os dias atuais.

A produção das famílias na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu está objetivada até os dias atuais em produzirem a quantidade que necessitam para comer, e para as demais necessidades humanas, cruciais para estar em condições de construir história, ou seja, ter habitação, vestuário e ainda outras coisas (MARX; ENGELS, 2009). No dizer do quilombola

Raimundo Silva Neves (Entrevista 4), a produção no passado era desenvolvida “tudo era em mutirão”. Atualmente, embora as transformações ocorridas, principalmente com a introdução do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, a produção através dos mutirões se mantém, com trocas de dias de trabalho entre as famílias da comunidade.

Segundo os relatos, a comunidade chegou a produzir, por meio dos mutirões quilombolas, antes da chegada dos japoneses – e com estes o monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, nos anos 1970, nas proximidades da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu –, o excedente de mais de 5 (cinco) toneladas de arroz por ano. Além do arroz, meia tonelada de milho por ano, arrobas não estimadas de tabaco, a borracha da maçaranduba⁸⁵ 10 (dez) latas (de dez litros), por semana durante o período das cheias. Colhia nas matas o timbuí⁸⁶, confirmado no dizer do quilombola **João Caldas Neves** (Entrevista 5):

[...] eu vivenciei essa época, tirei muita maçaranduba, e muito timbuí. Essa maçaranduba e esse timbuí era pra exportar. Eles compravam também. Quando chegava o inverno, a gente descia o Cairarí... trabalhar pra tirar essas maçaranduba e passava o inverno pra lá. A gente fazia com o empreiteiro. A gente ia fazendo aquelas bolas de maçaranduba grande, três latas dessas latas de 10 litros, dessa lata de querosene, e aí trazia... vinha trazendo e depositando lá nos compradores, aí na boca do Tambaí. E aí quando a gente vinha era só ajustar, pegava o dinheiro. E isso era no tempo do seu José Moreira, era o Eduardo Salame que financiava pra comprar [...].

Assim, podemos afirmar, com base em estudos históricos, a exemplo de Funes (2012), que as Comunidades Quilombolas fazem parte do processo histórico econômico-cultural do Brasil. Sua produção de excedente alimentou e alimenta as cidades, e o capitalismo, assim, se encontra inserido nestas, no período anterior a década de 1970, através do sistema mercantil do aviamento, ou seja, mercado voltado a abastecer as cidades, a exemplo de Belém.

O trabalhador negro/quilombola “livre”, embora (re)construindo a resistência todos os dias, de um modo ou de outro, é reificado pela necessidade do sistema capital, ou seja, o processo que Marx e Engels (2005, p. 88) analisaram como: “A necessidade de mercados sempre crescentes para seus produtos impele a burguesia a conquistar todo o globo terrestre. Ela precisa estabelecer-se, explorar e criar vínculos em todos os lugares”.

O capital voraz não tem limites. Invade terras, apropria-se das riquezas alheias, do trabalho alheio e da consciência alheia. Cria um Estado à sua semelhança, e tenta submeter a tudo e a todos ao seu controle, porque pensa ter o poder de dar valor de uso e compra a tudo,

⁸⁵ Ver glossário, apêndice A.

⁸⁶ Ver glossário, apêndice A.

ou seja, sua necessidade de ampliação, maximização é a sua sobrevivência. Todavia, conforme Bogo (2010, p. 17),

[...] ao mesmo tempo em que se expande, cria novas contradições que se desenvolvem como forças contrárias, assim, a burguesia produz a sua própria negação. Foi assim também que o mercado e suas inovações chegaram à agricultura e à produção dos alimentos. Ávidos de lucro, as empresas avançam sobre culturas e identidades milenares; terra, sementes, pessoas, hábitos, ciclos de produção e, até códigos genéticos de algumas espécies, como se tudo pudesse ser invadido e destruído.

O capital tenta, de todas as formas, criar processos que o consolide. Porém, a história não é construída linearmente, ela é construída por contrários. Por isso, não negando a realidade, mas encarando os fatos, os quilombos que foram formados da luta pela “liberdade” precisaram criar condições para se manterem vivos. Para isso, (re)construíram saberes que lhes possibilitaram viver em comunidade, ou seja, em unidade através do trabalho, como revelado nas falas dos nove sujeitos entrevistados.

Os relatos encaminham a tese de que a experiência de trabalho, que lhes possibilitou esta unidade, foi e tem sido o mutirão quilombola, pois, produziam e ainda produzem a subsistência. O excedente que era comercializado dava, e ainda dá, condições de acesso a outros produtos que necessitavam e necessitam e não podiam e ainda não podem produzir na comunidade, a exemplo do querosene para as lamparinas (quando não havia energia elétrica), atualmente a gasolina para o transporte, jabá (charque), redes para dormir, roupas, calçados, etc.

Assim, além da produção do excedente de alimentos para comercialização, como o arroz e a farinha de mandioca, os quilombolas do Tambaí-Açu comercializam produtos do nativo, como frutos, a exemplo do bacuri e uxí, raízes, cipós timbuí, madeira de acordo com as necessidades do mercado. Ressalta-se que a madeira e os cipós de timbuí já não são mais comercializados. As áreas de reserva da comunidade restringe este comércio, pois já foram muito exploradas e, atualmente, algumas espécies encontram-se escassas.

Percebe-se, nos sujeitos, que a unidade do trabalho no mutirão quilombola foi, e tem sido, crucial para que a Comunidade Quilombola do Tambaí-Açu resista ao processo individualizante do capital, operado pelo trabalho assalariado nos pimentais.

O mutirão, de acordo com Caetano e Neves (2013, p. 266), “[...] aumenta a produção, diminui o dispêndio da força física e institui relações de solidariedade, cooperação, amizade, parceria, entre outras”. O mutirão é um saber social do trabalho que os (re)constrói em coletividade, pois, conforme o dizer do quilombola **Raimundo Silva Neves** (Entrevista 4):

“[...] O mutirão é uma necessidade para quem trabalha em comunidade”. Nesse sentido, de acordo com Pinto (2013, p. 34, grifos nossos), os “tradicionalistas ‘cunvidados’ demarcavam formas de trabalho coletivo, que se transformam conforme a vida dos habitantes desses povoados”. Assim, entendemos a comunidade como uma relação do trabalho-educação, ou seja, de identidade, que conforme Saviani (2007, p. 154):

Os homens aprendiam a produzir sua existência no próprio ato de produzi-la. Eles aprendiam a trabalhar trabalhando. Lidando com a natureza, relacionando-se uns com os outros, os homens educavam-se e educavam as novas gerações. A produção da existência implica o desenvolvimento de formas e conteúdos cuja validade é estabelecida pela experiência, o que configura um verdadeiro processo de aprendizagem. Assim, enquanto os elementos não validados pela experiência são afastados, aqueles cuja eficácia e experiência corrobora necessitam ser preservados e transmitidos às novas gerações no interesse da continuidade da espécie.

A relação de comunidade tradicional é uma relação de identidade, porque se constrói a partir do ato educativo do trabalho. Os saberes sociais são criados neste processo como ato permanente de transformação da realidade objetiva, pelo trabalho do homem e da mulher. Estes saberes são, de acordo com Rodrigues (2012, p. 37), “[...] resultado das relações dos homens por meio da categoria trabalho”, que são repassados de geração em geração.

Com isso, ampliou-se o sentido de Comunidade Tradicional, conforme Tiriba e Fischer (2015). Como algo além da diversificação de identidade cultural, buscou-se identificar a “*unidade do diverso (MARX, 1978)*” tanto econômico como cultural. Assim de modo a refletir “sobre a produção de saberes em comunidades tradicionais, debruçamo-nos sobre os atributos que podem ser considerados comuns a esses grupos, destacando que suas práticas econômicas são, fundamentalmente, práticas econômico-culturais” (TIRIBA; FISCHER, 2015, p. 410).

Nesse sentido, com base em Cruz (2012, p. 597) concordamos que as comunidades tradicionais se configuram em “[...] fortes conotações políticas, tornando-se uma categoria da prática política incorporada como uma espécie de identidade sociopolítica mobilizada por esses diversos grupos na luta por direitos”. Considerou-se, portanto, com base nas categorias expostas por Tiriba e Fischer (2015), *mediação[ões] de primeira ordem*, configuradas na produção da subsistência da comunidade quilombola Tambaí-Açu, a exemplo do fazer-se da roça de maniva, da farinha de mandioca, da própria cultura materializada na música, dança do banguê e samba-de-cacete. *Mediação[ções] de segunda ordem*, que são o produto da intensificação mercadológica, operada a individualizar, homogeneizar, em prol da perversa tríade: acumular, consumir, lucrar; resultando na produção de desumanidades.

De tal modo, Cruz (2012), ampliou-se o sentido da categoria Comunidades Tradicionais, já que se tem operacionalizado discursos, incorporados, inclusive, pelos governos, que os diferenciam enquanto povos do campo. De acordo com Tiriba (2018), precisamos tomar cuidado com os “culturalismos”, que embaçam a realidade. Entende-se que os povos tradicionais quilombolas vivem e resistem ao mover-se entre as reproduções ampliadas da vida e as reproduções ampliadas do capitalismo, pois estão também inseridos nesta lógica que não pode ser desconsiderada. Daí a necessidade de compreender os povos tradicionais quilombolas como parte da formação da classe econômico-cultural, que vive do trabalho.

O Quadro 4, que nos apresenta as características e atributos dos povos tradicionais em (re)construção e nos ajuda a compreender a indagação de Tiriba e Fischer (2015, p. 418) sobre: “[...] em que medida a *sociedade envolvente* interfere no cotidiano de vida e trabalho, na sociabilidade e na construção da identidade cultural de homens, mulheres e crianças”. A partir da perspectiva do trabalho-educação, esta indagação é respondida através de realidades objetivas como as comunidades tradicionais, a exemplo da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, Mocajuba (PA).

Quadro 4 – Características/atributos dos povos e comunidades tradicionais (TIRIBA; FISCHER, 2015, p. 419)

<p>Relação com a natureza (racionalidade ambiental)</p>	<p>Racionalidade ambiental - relação profunda com a natureza; Modos de vida estão diretamente ligados à dinâmica dos ciclos naturais; Práticas produtivas e uso dos recursos naturais são de base familiar, comunitária ou coletiva; Possuem extraordinária gama de saberes sobre os ecossistemas, biodiversidade e os recursos naturais; Acervo de conhecimento está materializado no conjunto de técnicas e sistemas de uso e manejo dos recursos naturais, adaptado às condições do ambiente em que vivem.</p>
<p>Relação com o território e com a territorialidade</p>	<p>Território tem importância material (base de reprodução e fonte de recursos); Território tem valor simbólico e afetivo (referência para a construção dos modos de vida e das identidades dessas comunidades); Grande diversidade de modalidades de apropriação da terra e dos recursos naturais (apropriações familiares, comunitárias, coletivas).</p>
<p>Racionalidade Econômico-produtiva</p>	<p>Assentada na unidade familiar, doméstica ou comunal; Relações de parentesco ou compadrio têm grande importância no exercício das atividades econômicas, sociais e culturais; Principais atividades econômicas são a caça, a pesca, o extrativismo, a pequena agricultura e, em alguns casos, as práticas de artesanato e artes; A tecnologia utilizada por essas comunidades na intervenção no meio ambiente é relativamente simples, de baixo impacto nos ecossistemas; Há reduzida divisão técnica e social do trabalho; Produtor e sua família dominam todo o processo de produção até o produto final;</p>

	<p>O destino da produção dessas comunidades é prioritariamente o consumo próprio (subsistência), além de destinarem parte da produção às práticas sociais, como festas, ritos, procissões, folias de Reis, etc.;</p> <p>A relação com o mercado capitalista é parcial: o excedente da produção é vendido e compram-se produtos manufaturados e industrializados.</p>
As inter-relações com os outros grupos da região e autoidentificação	<p>Mantêm inter-relações com outros grupos similares na região onde vivem, relações que podem ser de natureza cooperativa ou conflitiva e é mediante essas formas de interação que as comunidades constroem, de maneira relacional e contrastiva, suas próprias identidades;</p> <p>No processo de construção do sentido de pertencimento, tais grupos são considerados como diferentes da maioria da população da região onde vivem.</p>

Fonte: Quadro produzido pelas autoras com base em Cruz (2012, p. 596-602).

São as mulheres e os homens dessas comunidades que recriam suas identidades, a fim de se manterem no campo, produzindo a vida em comunidade, no fazer-se das roças, da farinha de mandioca, dos mutirões quilombolas, espaço-tempo em que se cruzam saberes das ervas, raízes, cascas, frutos medicinais, a música, a festividade do trabalho, materializado na cultura do banguê e do samba-de-cacete. Características da produção da vida que destoam do modo de produção capitalista caracterizado no trabalho individualizado, parcelado, empreendedor, rotineiro, sem lazer. Portanto, as comunidades quilombolas compõem a sociedade de forma heterogênea, “diferente”, ou seja, tradicional.

2.2 A COMUNIDADE QUILOMBOLA TAMBAÍ-AÇU: EXPERIÊNCIAS DO TRABALHO NO CONTEXTO DA INTRODUÇÃO DO MONOCULTIVO DA PIMENTA-DO-REINO

A Comunidade Quilombola do Tambaí-Açu demonstrou, por meio dos nove sujeitos entrevistados, que a relação do capitalismo com a comunidade não é algo distante, isto é, no dizer de Tiriba e Fischer (2015, p. 413), é “[...] atravessada por mediações de segunda ordem do capital”. Travessia experienciada a partir de 1970, com a introdução do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, pelos japoneses, nas proximidades da comunidade, personificado como “trabalho pro outro”, assalariado, individualizado, fragmentado, sem espaço para o lazer. Diferente do trabalho nos mutirões quilombolas caracterizado como colaborativo, festivo, humanizante. Ressalta-se, que em dias atuais as travessias de segunda ordem do capital se configuram também em outros “atravessamentos”, tais como: escola (sistematizada), televisão, celular.

Assim, a forma que os nove sujeitos da pesquisa apontam como maior impacto na identidade do trabalho da comunidade, foi e tem sido, o recrutamento de mão de obra para o

trabalho assalariado nos pimentais. Travessia de segunda ordem do capital, configurada no monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, na região nordeste paraense e município de Mocajuba/PA, implantado por japoneses desde 1970 na região do Vale do Tambaí-Açu⁸⁷, conforme nos revelou o quilombola **Raimundo Maria Gonçalves Neves** (Entrevista 1):

[...] a partir daí, começa sair os pais de família da roça. Deixam de ir pra roça pra trabalhar no mutirão... pra sair pra trabalhar nos pimentais e, não deixa de ser uma boa oportunidade pra ganhar dinheiro, mas não é uma boa alternativa pra construir sua própria vida.

O trecho da fala do quilombola **Raimundo Maria Gonçalves Neves** (Entrevista, 1), ao dizer que o trabalho nos pimentais “[...] **não deixa de ser uma boa oportunidade pra ganhar dinheiro, mas não é uma boa alternativa pra construir sua própria vida**”, nos levou ao entendimento de como a Comunidade analisada foi, no dizer de Tiriba e Fischer (2015), “*atravessada*” pelo sistema capital.

Assim, ao se pensar nos mutirões quilombolas como oposto ao “trabalho pro outro”, a fala de **Raimundo Maria Gonçalves Neves** (Entrevista 1) é reveladora de que, nos pimentais, ocorre o processo inverso, a desconstrução da comunidade, as mediações de segunda ordem do capital, lógica mercado. Nos pimentais, não há espaço para o pensar-resistir quilombola. O pensar é voltado à produção, à meta de quilos colhidos no final do dia, uma alternativa inviável para a construção da comunidade, pois a lógica mercadológica está no individual e não no coletivo, colaborativo, festivo.

Procurou-se compreender, portanto, além das aparências, a totalidade dessa realidade objetiva, aprofundando a análise sobre o processo histórico do ciclo da pimenta-do-reino no estado do Pará. Estudos acadêmicos, a exemplo de Lourinho (2014, p. 2) citado anteriormente na página 45 desta exposição, revelam que a introdução do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino no estado do Pará se deu pelos imigrantes japoneses a partir de 1933.

A pesquisa de Lourinho (2014) se correlaciona com a fala do quilombola **Raimundo Neves Caldas** (em 2017), ao dizer que “[...] **a pimenta levou muita gente pros pimentais**

⁸⁷ Ressalta-se que as primeiras mudas da pimenta-do-reino introduzidas no município de Mocajuba não foram resultado da ação dos japoneses. Esta foi introduzida neste município, através de uma ação de incentivo a produção agrícola, operada pelo governo local, na década de 1970, pelo então prefeito à época: Hildebrando Sabá Guimarães, apelido Nairo, com mudas adquiridas em Tomé-Açu e distribuídas gratuitamente para agricultores à época (Anotações de campo a partir de conversas informais com produtor Francisco Pontes, 70 anos, à época, realizada em 2018). Portanto, analisa-se, nesta exposição, a introdução da pimenta-do-reino desenvolvida pelos japoneses, como modo de produzir baseado no monocultivo intensivo e assalariamento de trabalhadores, dedicação exclusiva e os impactos deste modo de produzir na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, localizada nas proximidades em que os pimentais dos japoneses foram implantados a partir da década de 1970, ou seja, na região Vale do Tambaí-Açu, Mocajuba (PA).

da redondeza”. Os dados da pesquisa de Lourinho (2014) correspondem às informações sobre a chegada dos japoneses em Mocajuba (PA) e, com eles (japoneses), a pimenta-do-reino. Seus pimentais foram desenvolvidos no entorno do território, reconhecido em 2009, pelo ITERPA como Comunidade Quilombola do Tambaí-Açu, região de Mocajuba conhecida como Vale do Tambaí-Açu. A fala do quilombola **Raimundo Neves Caldas** (em 2017) destaca, além da instalação dos japoneses na região, as mudanças que vieram com eles.

Assim, Flohrschütz e Homma (1983) confirmam citações anteriores, de outros estudos, sobre o processo histórico da introdução do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino no estado do Pará, consubstanciado também nos relatos dos quilombolas que experienciaram esse processo em 1970, no município de Mocajuba, pois:

A introdução da cultura da pimenta-do-reino no Brasil ocorreu por volta do século XVII. Contudo foi somente em 1933, com o advento da variedade Cingapura trazida pelos imigrantes japoneses e submetida a testes de comportamento produtivo no município de Tomé-Açu, no Estado do Pará, que a pipericultura teve real, incremento no Brasil. Em meados da década de 50 com o desenvolvimento desta cultura no Estado, nosso país atingiu um estágio de autossuficiência, passando de importador a exportador de pimenta-do-reino, tendo atingido, sucessivamente, nestas cinco décadas, o quinto, o terceiro e, em anos recentes, a primeira posição como produtor e exportador mundial do produto. [...] Até o final da década de 50, essa cultura tinha como característica básica o monocultivo, sendo, predominantemente, trabalhada por agricultores japoneses. O aparecimento do fungo *Fusarium solani f. sp. piperis*, em 1957, e mais tarde, o ataque pelo vírus do Mosaico do Pepino em 1967, foram acontecimentos que alteraram, fundamentalmente, os componentes do quadro produtivo da cultura nos anos que se seguiram. Durante a década de 60, em razão da disseminação maciça destas moléstias, a atividade registrou grande mudança quanto ao seu posicionamento espacial, passando a se deslocar a partir de sua área de origem - o município de Tomé-Açu - seguindo o rumo sul-nordeste no sentido do litoral e o curso dos eixos rodoviários Belém-São Luiz e Belém-Brasília e na região do Baixo Tocantins, sendo atualmente cultivada em mais de 50 municípios paraenses. (FLOHRSCHÜTZ; HOMMA, 1983, p. 11-12).

Observa-se, a partir desta citação, que embora os japoneses tenham chegado ao Brasil no início do século XX, a partir das políticas de imigração, foi somente a partir de 1933 que iniciaram a implantação da pimenta-do-reino no estado do Pará. Os empreendedores japoneses, incentivados pelo governo brasileiro, na crise do pós-Segunda Guerra Mundial, vieram e se mantiveram no estado do Pará, através das políticas de financiamento, operadas através do PROTERRA⁸⁸, a partir de 1970 (FLOHRSCHÜTZ; HOMMA 1983).

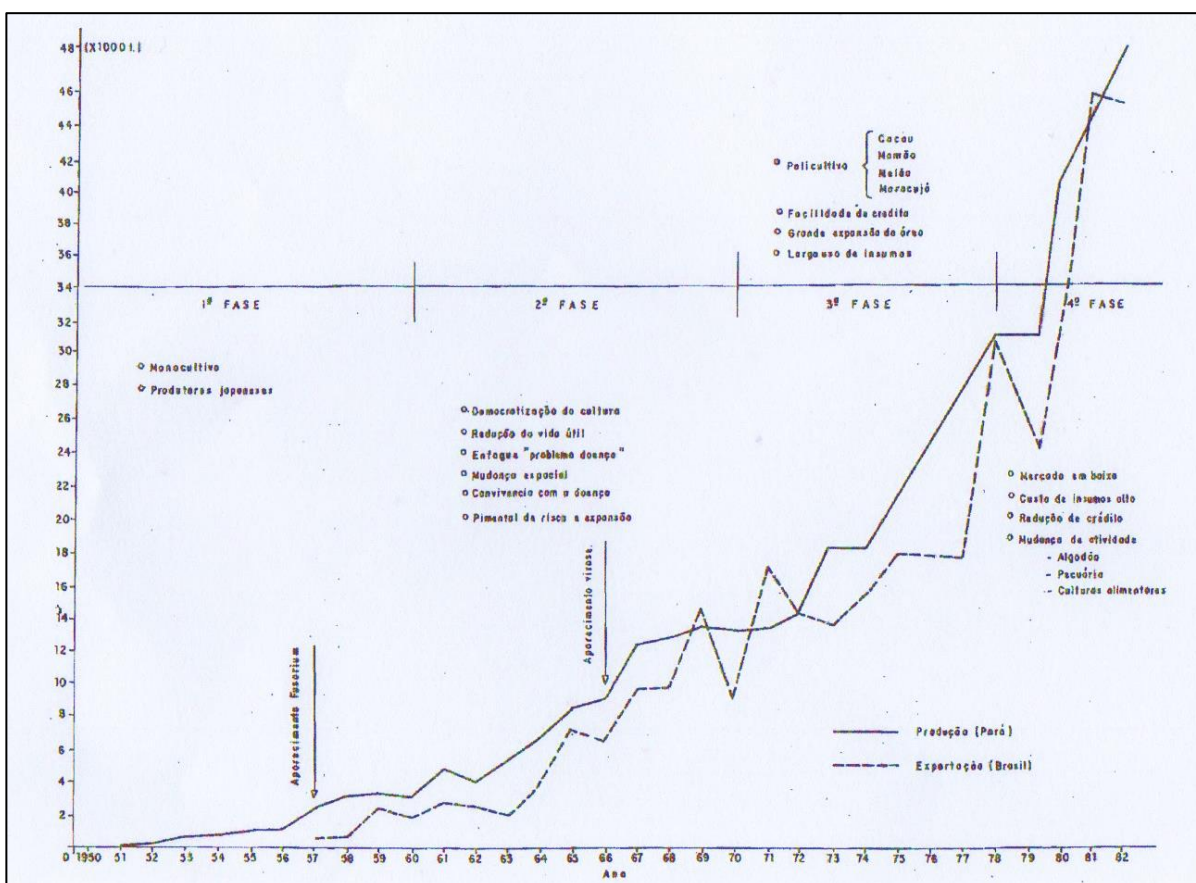
Nota-se que os incentivos aos empreendimentos agrícolas, dessa época estão relacionados ao período militar, que incentivou a produção agrícola no Brasil, a fim de suprir

⁸⁸ Programa de Redistribuição de Terras, operado no período militar (1964-1984).

as necessidades do mercado mundial. Esta lógica favoreceu a produção da pimenta-do-reino, especificamente no Pará, bem como outras produções agrícolas. No entanto, à medida que a crise mundial do capital avança nesse período, de acordo com Flohrschütz; Homma (1983) os incentivos foram se tornando escassos e isso levou muitos produtores a abandonarem seus pimentais.

Observe, na Figura 5, a seguir, o gráfico e as características das fases do ciclo da pimenta-do-reino no Pará, de 1951 a 1982.

Figura 5 – Características da fase do ciclo da pimenta-do-reino no Pará, de 1951 a 1982.



Fonte: Flohrschütz e Homma (1983).

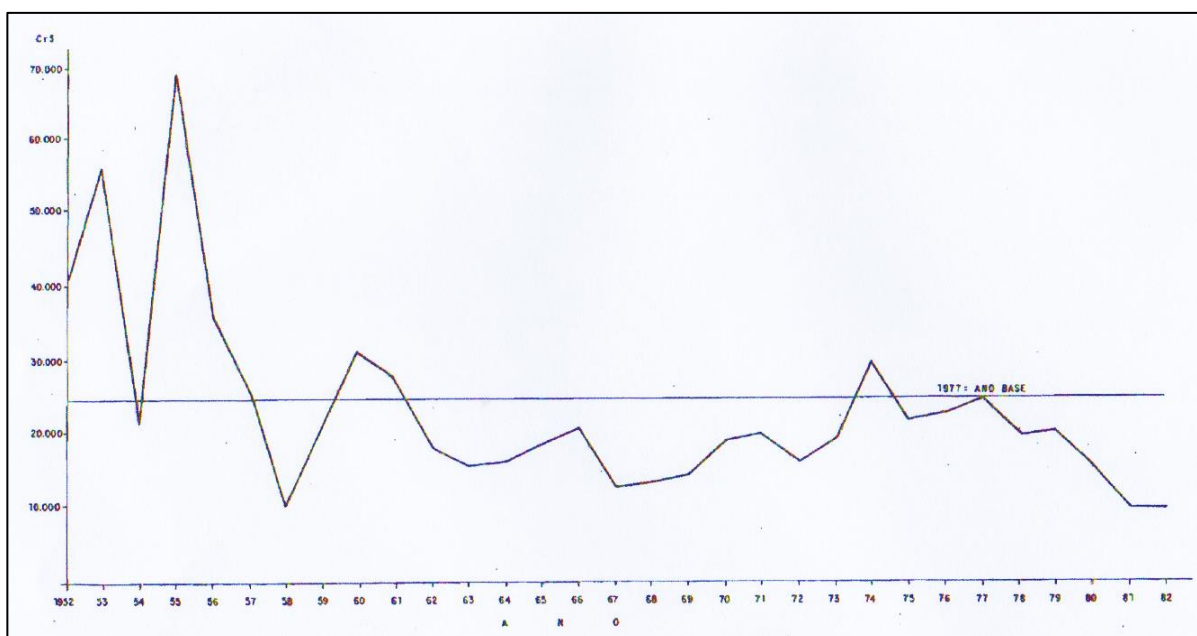
O gráfico da Figura 5 apresenta duas características principais desse período: a Produção do estado do Pará (gráfico em linha) e a Exportação do Brasil (gráfico em pontilhado). Observe que a oferta da produção do Pará seguiu, quase que predominantemente, a procura do mercado de exportação. Em termos de Brasil, em alguns momentos, houve mais produção do que procura internacional.

Ressalta-se, com base em Filgueiras (2009), que a procura pela pimenta-do-reino, mundialmente, está relacionada com o desenvolvimento das grandes indústrias de alimentos,

já que a pimenta-do-reino é um dos principais ingredientes em conservação de alimentos. Dessa forma, os Estados Unidos da América encontram-se entre os maiores importadores da pimenta-do-reino no mundo. Conseqüentemente, a oferta se dá por essa procura, daí a necessidade da produção em larga escala e ao menor custo possível. Logo, optou-se, dado o clima favorável e a mão de obra barata, pela implantação dos pimentais em solo paraense.

Nesse sentido, vejamos os preços recebidos pelos produtores de pimenta-do-reino, no período de 1952 a 1982, na figura a seguir.

Figura 6 – Preços médios corrigidos da pimenta-do-reino tipo preta recebidos pelos agricultores do estado do Pará, de 1952 a 1982.



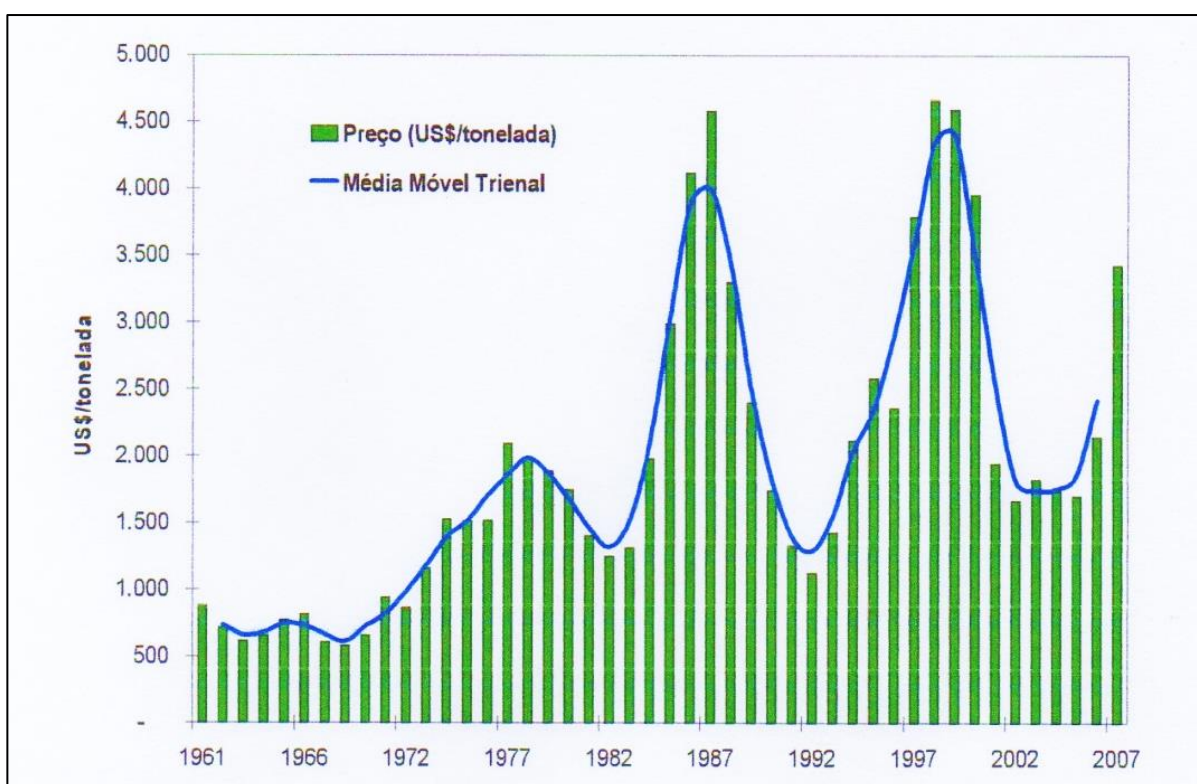
Fonte: Floherschütz e Homma (1983).

Observe no gráfico da Figura 6, acima, que os preços oscilaram bastante. Interessante que, no período correspondente ao regime militar no Brasil, os preços estavam em baixa em relação aos outros períodos. O desenvolvimento nos preços tem relação com o período em que os japoneses se estabeleceram, enquanto produtores no Pará, especificamente na região nordeste paraense, confirmando a citação anteriormente citada que “[...] nos anos de 1980 a 1982 e em 1984, (*o Brasil*) alcançou a posição de maior exportador mundial de pimenta-do-reino, graças à produção paraense” (LOURINHO, 2014, p. 2, grifos nossos).

A evolução dos preços internacionais da pimenta-do-reino é observada como oscilação de década em década. No início da 1961, os preços estavam em baixa, pois havia

grande oferta em escala mundial. Com as crises dos fungos⁸⁹ nos países asiáticos, o preço aumentou em meados da década de 1970, pois a produção caiu. No início da década de 1980, os preços sobem e caem novamente no final desta década, devido à alta produção. No início dos anos 1990, continua em baixa, mas, no final, sobe, pois os fungos atacam a produção brasileira, e assim em clima de oscilação, caminha o mercado da pimenta-do-reino no mundo. Como se percebe no gráfico, a seguir:

Figura 7 – Evolução dos preços internacionais da pimenta-do-reino, no período de 1960 a 2007.



Fonte: Figura/gráfico publicada na pesquisa de Filgueiras (2009, p. 7).

Com o mercado em alta, a necessidade da mão de obra se torna crucial para o aumento da produção. Verifica-se na fala do quilombola **Raimundo Neves Caldas** (Entrevista 3), ao se reportar a esse período de 1970 a 1980, que os pimentais dos japoneses estavam a pleno “vapor” nas plantações, e na produção, em torno da Comunidade Tambaí-Açu:

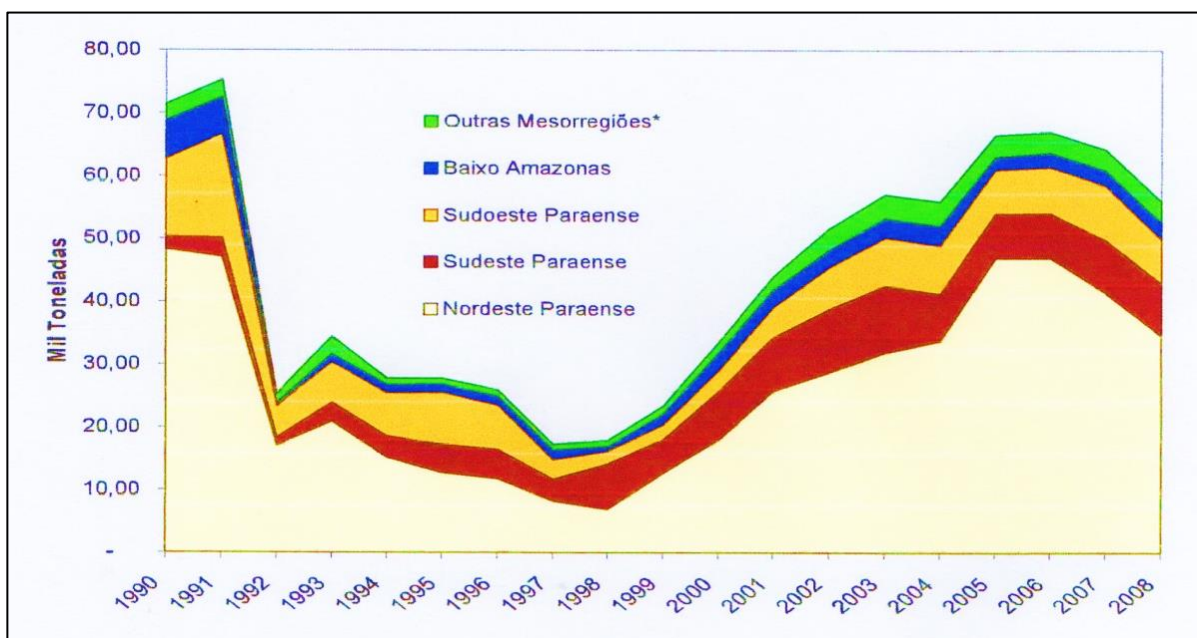
[...] a maioria do nosso povo passou a trabalhar como escravo, porque deixaram o nossos afazeres e passaram a trabalhar com os patrões no negócio do dinheiro né? Da pimenta-do-reino, [...] a gente sentimo na pele, que não foi fácil, trabalhar pros japoneses.

⁸⁹ Causada pela podridão-das-raízes pelo *Fusarium solani f. piperis* e Podridão-do-pé (*Phytophthora palmivora*)
Fonte: <http://www.ceplac.gov.br/radar/pimentadoreino.htm> . acesso 11/03/2019

Percebe-se, na fala do quilombola **Raimundo Neves Caldas** (Entrevista 3), um pouco do processo de recrutamento dos trabalhadores para o sistema assalariado. Ao dizer que “**não foi fácil trabalhar pros japoneses**”, o mesmo se reporta à precarização do trabalho nos pimentais, o ritmo de trabalho intenso e a baixa remuneração, percebida principalmente ao deixar os pimentais e voltar ao trabalho da roça. O quilombola **Raimundo Neves Caldas** (Entrevista 3) vivenciou esta forma de trabalho, em dedicação exclusiva, por mais de 20 anos.

Vale ressaltar, que a intenção deste demonstrativo da evolução produtiva da pimenta-do-reino, tem como o foco o processo do ciclo da pimenta-do-reino no estado do Pará. Nesse sentido, vejamos o demonstrativo a seguir, que apresenta a produção da pimenta-do-reino no Pará e suas mesorregiões. Nele, observa-se, como a mesorregião do nordeste paraense se destaca na produção na década de 1990, apesar da crise neste mercado, causada pela alta oferta, baixos preços e pelo ataque do fungo *fusarium*⁹⁰ nas plantações.

Figura 8 – Evolução da produção da pimenta-do-reino nas mesorregiões do estado do Pará, de 1990 a 2008.



Fonte: Figura/gráfico publicada na pesquisa de Filgueiras (2009, p. 15).

As pesquisas que fizemos sobre o ciclo da pimenta-do-reino no estado do Pará, demonstram a relação deste mercado com o município de Mocajuba, a exemplo do IBGE, (2007), que o cita como *maior produtor nacional de pimenta-do-reino* e continua ao afirmar que este:

⁹⁰ Ver glossário, apêndice A.

[...] é um daqueles municípios em que a urbanização melhorou nos últimos anos, principalmente graças a riqueza obtida com o cultivo da pimenta-do-reino, cujos reflexos são possíveis de constatar tanto em residências particulares como em órgãos públicos. (IBGE, 2007).

Os dados históricos do IBGE (2007), apresentam Mocajuba (PA) como um município dotado de um legado de desenvolvimento econômico, produzido pelo período da pimenta-do-reino. Neste sentido, aspectos de desenvolvimento estrutural e social relacionados à pimenta-do-reino ainda, são um campo pouco explorado por pesquisadores. Segundo Costa (2017, p. 66), o município de Mocajuba:

Nas décadas de 80 e 90, [...] se tornou um dos maiores produtores de pimenta-do-reino. *No auge da produção, o município produziu 40.000 quilos desse produto*, o que favoreceu decisivamente o fomento da economia local, gerando riqueza para um pequeno grupo de pessoas.

Percebe-se que Costa (2017) confirma as informações anteriores sobre o *boom* da pimenta-do-reino e, embora não seja seu foco de estudo, ensaia análise sobre os impactos causados por esse tipo de mercado em Mocajuba. A afirmação de que: “No auge da produção, o município produziu 40.000 quilos desse produto”⁹¹ coincide com a afirmação anterior do IBGE (2012), ao dizer que o município de Mocajuba foi o maior produtor nacional de pimenta-do-reino. Essas informações se configuram em evidências que tornam sólido o objeto desta exposição e reafirmam aspectos históricos de Mocajuba, com lacunas a serem reveladas.

As informações de que o município de Mocajuba foi o maior produtor nacional de pimenta-do-reino, na década de 1980, segundo o IBGE (2012) e Costa (2017), bem como as falas dos sujeitos desta pesquisa, comprovam o imenso potencial de produção de pimenta-do-reino na região do nordeste paraense, a partir da década de 1970. Assim como outros trabalhadores, muitos quilombolas do Tambaí-Açu trocaram sua força de trabalho, como mão de obra nos grandes pimentais, a baixo custo, como nos disse a quilombola **Elvira Neves Caldas** (Entrevista 2), conforme fala apresentada na página 53 desta exposição.

O ciclo da pimenta-do-reino no Pará, foi construído historicamente, com a presença maciça de mão de obra barata dos povos do campo⁹². Esta monocultura tem como base de

⁹¹ Levantamento de dados a partir da pesquisa de Trabalho de Conclusão de Curso, em História, de Souza (2013).

⁹² Conforme o Cruz (2012, p. 596-597): “Nessa dimensão mais teórico-conceitual, os termos ‘povos e comunidades tradicionais’ buscam uma caracterização socioantropológica de diversos grupos. Estão incluídos nessa categoria povos indígenas, quilombolas, populações agroextrativistas (seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco de babaçu), grupos vinculados aos rios ou ao mar (ribeirinhos, pescadores artesanais, caçaras, varjeiros, jangadeiros, marisqueiros), grupos associados a ecossistemas específicos (pantaneiros, caatingueiros, vazanteiros, gerazeiros, chapadeiros) e grupos associados à agricultura ou à pecuária (faxinais, sertanejos, caipiras, sitiantes-campeiros, fundo de pasto, vaqueiros)”.

desenvolvimento de seu processo, quase na totalidade, a força manual de trabalho, da retirada das árvores e processo de estacamento⁹³ até a plantação, limpeza e colheita.

Pode-se afirmar, portanto, que esse tipo de monocultivo precisa de muita mão de obra, e, por se tratar de *travessia de segunda ordem* (TIRIBA; FISCHER, 2015) do sistema capital, ou seja, o capitalismo em sua versão intensificada para o mercado mundial. Na tentativa de desumanização do trabalhador, todo o processo produtivo provém da minimização dos custos, pois pagava-se nos pimentais, no dizer da quilombola **Elvira Neves Caldas** (Entrevista, 2), “**20 centavos**” por diária trabalhada, enquanto se lucra milhares à custa da mais-valia, ou seja, o salário não paga a força de trabalho despendido pela trabalhadora e pelo trabalhador.

Entretanto, observa-se um processo diferente da forma de trabalho nos pimentais. Embora a fala do quilombola **Raimundo Maria Gonçalves Neves** (Entrevista 1) revele que o monocultivo intensivo da pimenta-do-reino tenha afetado cinquenta por cento da relação dos mutirões, na Comunidade estudada, os mutirões resistiram ao modo de produção capitalista. Essa resistência se configurou na “experiência que marcou a consciência popular” (THOMPSON, 1987, p. 201) desse povo, ou seja, o trabalho em mutirão⁹⁴, caracterizado como colaborativo, criativo, não assalariado e festivo, diferente do trabalho individualizado, fragmentado, assalariado, praticado nos pimentais.

Isso os manteve no *costume*, no dizer do quilombola **Raimundo Maria Gonçalves Neves** (Entrevista 1), mesmo “**com estes trabalhos**”, isto é, com as “travessias” de segunda ordem do sistema capital, personificadas nos pimentais. Entretanto, com base em Tiriba e Fischer (2015), precisamos tomar cuidado com os *idealismos* em relação às comunidades tradicionais, lembram elas, com base nas pesquisas que realizaram, sobre as contradições entre capital e trabalho que:

Se as comunidades e povos tradicionais estão atravessados, também, pelas mediações de segunda ordem é preciso, obviamente, atentar para as consequências – incluindo as reações das comunidades – das relações entre o trabalho e os processos de produção, transmissão e socialização de saberes. (TIRIBA; FISCHER, 2015, p. 421).

⁹³ Ver glossário, apêndice A.

⁹⁴ Interessante observar que o mutirão (convidado), expresso nas falas dos informantes da Comunidade Quilombola do Tambaí-açu como prática de trabalho que os define, tem sentido parecido com o saber do trabalho de Comunidade Quilombola de Matogrosso o *muxirum* este que é um tipo de atividade em que, durante a semana, eles realizavam uma ação – plantar, carpir, colher – na roça de uma pessoa, no outro dia na roça de outro e assim por diante. O trabalho que uma pessoa realizaria em uma semana é realizado coletivamente em um dia. Essa prática aumenta a produção, diminui o dispêndio de força física e institui relações de solidariedade, cooperação, amizade, parceria, entre outras (CAETANO; NEVES, 2013, p. 266).

Com as *travessias* constantes do capital na realidade objetiva das comunidades tradicionais, “todo o cuidado é pouco” na análise, pois, não há, como nos legou Freire (1989), espaço para ingenuidades em relação ao capitalismo, já que:

As bases materiais e simbólicas, econômico-culturais que fundamentam e dão sustentação à vida na comunidade (mediações de primeira ordem), são constantemente ameaçadas pela racionalidade destrutiva da sociedade produtora de mercadorias, ou seja, da sociedade capitalista (TIRIBA; FISCHER, 2015, p. 413).

Todavia, há também, em meio às contradições do capitalismo, aspectos de resistência à segunda ordem do capital, que não podem ser negados, apesar de terem sido atravessados de diversas formas para que fossem ignorados e se tornassem *inexistentes*. Os povos de comunidades tradicionais têm vivido, majoritariamente na centralidade do trabalho, ou seja, tem vivenciado o trabalho na sua forma onto-histórica, a exemplo da experiência dos mutirões quilombolas, conforme constatado por Tiriba e Fischer (2015, p. 420), nas comunidades de povos tradicionais têm resistido: “[...] o fruto do trabalho para a manutenção da vida material e simbólica das famílias e das comunidades (sobrevivência) – e não para fins de troca mercantil. A relação com a natureza é de intercâmbio e de equilíbrio vital” e:

Todos estes atributos indicam que o rico e vasto conhecimento que é produzido resulta desse modo de trabalhar e viver e nos alerta para a complexidade dos saberes e valores dos povos e comunidades tradicionais. Poderíamos citar, por exemplo, a prática do *muxirum* – denominação própria das comunidades para mutirão – que é um regime de mutualidade. Essa prática, constatada em muitas pesquisas, ilustra os vínculos entre trabalho e educação e, também, entre economia e cultura. (TIRIBA; FISCHER, 2015, p. 420).

O saber social da experiência do mutirão quilombola responde ao nosso problema: Como as mulheres e homens quilombolas constroem processos de resistência, ou não, às determinações do modo de produção capitalista, considerando as reproduções ampliadas da vida e as reproduções ampliadas do capital, que lhes possibilitam estabelecer, conforme Marx (2013), mediações que (re)constroem suas identidades como classe?

Entretanto, ao mesmo tempo em que se constroem revelações, novas provocações emergem e indicam que a classe trabalhadora tem muito que aprender com as experiências das mulheres e homens de comunidades quilombolas, pois, assim como somos frutos do trabalho, somos igualmente coletivos.

2.3 SABERES E RESISTÊNCIAS: A EXPERIÊNCIA DA COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO TAMBAÍ-AÇU – MOCAJUBA (PA)

Para início do debate desta seção, é preciso fazer algumas considerações em relação à *categoria saber*, pois, pensar o saber pressupõe duas questões que precisam ser esclarecidas, ou seja, para que se desfaça nas palavras de Saviani (2011, p. 67, grifos nossos), “uma confusão”, isto é, a:

Elaboração do saber não é sinônimo de produção do saber, pois, a produção do saber é social, se dá no interior das relações sociais, já a elaboração do saber implica em expressar de forma elaborada o saber que surge da prática social, ou seja, o saber elaborado supõe o domínio dos instrumentos de elaboração e sistematização.(SAVIANI, 2011, p. 91).

Assim, o tipo de saber, foco deste estudo, é o *saber social*, conforme vimos em Rodrigues (2012, p. 81), “[...] entendemos os saberes sociais como conhecimentos produzidos nas relações sociais, em decorrência da materialidade histórica vivida pelos trabalhadores”. De forma a dimensionar esse saber social, nós o entendemos de acordo com o objeto deste estudo, como *Valores*, conforme Quadro 1: síntese sobre a categoria saberes sociais em Rodrigues (2012, p. 83):

1. Significância dada pelos trabalhadores para questões como trabalho, educação e sua própria luta de classe. 2. Percepção valorativa sobre ações por eles desenvolvidas em oposição às do capital. 3. Elaborados por um grupo social particular em função de suas atividades e das relações que desenvolvem no plano econômico, social, político e cultural.

Considerações feitas, passamos à ampliação do que é o *saber social*. Este que define o homem e a mulher nas palavras de Marx e Engels (2009), como seres históricos. Entende-se, no entanto, que há muitas questões epistemológicas que discutem o sujeito de saber. Fazemos, então, um resumo, com base em Fischer e Franzoi (2018), pois, o saber social não é qualquer saber, trata-se de saberes que, por serem próprios dos humanos, são saberes do trabalho, estes que se constroem a partir da tríade “trabalho-saberes-experiência”, ou seja, saberes de experiências, das atividades de trabalhadoras e trabalhadores, que, portanto, servem a esta classe (trabalhadora).

Dessa forma, entende-se por saber social a relação que se realiza no e pelo coletivo, isto é, dos sujeitos que fazem *experiência*. Para ampliar mais a análise, busquemos outras contribuições para pensar sobre o que é o saber e a sua relação com a experiência. Assim, recorreremos a *ergologia*, pois estamos procurando entendê-la tal qual Fischer e Franzoi (2018, p. 200) propõem, quando afirmam que: “A ergologia debruça-se sobre ao trabalho como

experiência e a explica a partir do conceito de atividade humana de trabalho, denominada de atividade industrial”.

Para tanto, é fundamental aprofundar a análise a partir de Schwartz (2011) e Thompson (1987), pois ambos “[...] discutem o trabalho e/ou a produção das classes sociais como experiência, ou seja, como processos e resultados da intervenção humana, a qual é condicionada, mas não determinada, historicamente” (FISCHER; FRANZOI, 2018, p. 200). Estudos como estes nos embasam e contribuem para entender a experiência, como intrínseca aos saberes do trabalho, conforme Freire (1996), é a forma de se problematizar o que é *ser* e *estar* no (*com o*) mundo.

Todo o exposto nos levou à compreensão de que o *sujeito de saber* se apropria do saber, por meio de uma construção coletiva, *experiências* (THOMPSON, 1987), que lhe dão, de acordo com Dubar (2005, p. 136, grifos nossos), identidade que é o resultado a um só “[...] tempo estável e provisório, individual e coletivo, subjetivo e objetivo, biográfico e estrutural, dos diversos processos de socialização que, conjuntamente, constroem os indivíduos e definem as instituições”.

Nesse sentido, o saber social, por ser coletivo, precisa ser compreendido como *saberes*, por haver uma troca mútua, na construção histórica do homem e mulher. Relação que *condicionada* “[...] restitui a relação identidade para si/identidade para o outro ao interior do processo comum que a torna possível e que constitui o processo de socialização” (DUBAR, 2005, p. 136). Assim, de acordo com Rodrigues (2012, p. 57),

[...] os saberes são uma totalidade de conhecimentos resultantes da articulação presente-passado que permeia a existência dos seres humanos, considerando-se a dupla natureza da construção material dos homens: as condições de vida que encontram elaboradas antes do seu nascimento e aquelas que resultam de sua própria ação atual no mundo.

No entanto, com base em Rodrigues (op. cit.), é necessário ressaltar que, diante da lógica dicotômica do capital, há um antagonismo entre os saberes: entre aqueles que atendem aos trabalhadores e aqueles que atendem ao capitalismo. Nota-se, portanto, como na divisão de classes, a mesma lógica, isto é, o *conhecimento científico* (pensamento único) supervalorizado apropriado pela classe burguesa, enquanto que o saber do *senso comum*, é levado a ser desconsiderado, por pertencer em geral, à classe determinada a fazer o trabalho descolado do pensar, ou seja, a classe trabalhadora.

Descolar o saber do fazer tem sido o objetivo principal, no processo do trabalho capitalista. Desta maneira, o sistema capital tenta tornar utilitários os *saberes tácitos*⁹⁵ dos trabalhadores, para a maximização da produção. No entanto, precisamos compreender, conforme Gramsci (1989, p. 7), que: “Não existe atividade humana da qual se possa excluir toda intervenção intelectual, não se pode separar o *homo faber* do *homo sapiens*”, pois acreditamos, conforme Tiriba (2001, p. 89-90), na centralidade do trabalho “sob outra lógica (centrada no homem integral e não no mercado)”.

Considerando, pois, que todo saber (social) resulta do trabalho, pode-se afirmar que, esse ato produz cultura, ou melhor, a “cultura do trabalho”, materializada nos saberes sociais do trabalho, a exemplo do que vem sendo construído nas Comunidades Quilombolas, como: o saber colaborativo; o festivo do mutirão; o da produção da farinha; das redes de economia para a venda do excedente, por meio dos “regatões”, no comércio da Boca do Tambaí e ponte do Turão, e Tauaré (no passado) e, atualmente no mercado municipal de Mocajuba (PA); o saber do “samba-de-cacete” e do “banguê”.

Saberes que resistem, contrariando a lógica do mercado pensada de forma unilateral, centrada no consumo, no lucro e no acúmulo por meio do trabalho individualizado. Já os saberes, historicamente construídos pelos quilombolas, têm como principal objetivo o contrário, ou seja, a produção da subsistência das famílias, em que comercializam apenas o excedente e ainda produzem sentimentos, valores, cultura.

Esses saberes constituem, conforme Tiriba (2008), “[...] estratégias de sobrevivência e/ou de produção de uma nova sociedade, estas experiências são “como ‘escolas’ de produção, de uma cultura do trabalho”, o que pode, de forma herdada ou por afirmação, ser (re)construída, como processos de formação da classe econômico-cultural que vive do trabalho, pois, segundo Thompson (1987, p. 10): “A consciência de classe é uma forma como essas experiências são tratadas em termos culturais: encarnadas em tradições, sistemas de valores, ideias e formas institucionais”.

Nesta perspectiva, como a classe acontece em relações às *experiências* vivenciadas, é uma questão de formação da consciência de *si-para-si*, pois homens e mulheres comportam também uma dimensão de identidade de classe que pode ser relacionada à definição dada pela *ergologia* como “*corpo-si*”, isto é, o saber como o ato educativo do trabalho, o qual perpassa da perspectiva que:

⁹⁵ Entende-se como “[...] aquele que não se exprime formalmente, é desenvolvido na experiência individual; é difícil e, as mais das vezes, impossível exprimi-lo em uma linguagem codificada, formalizada, e ele se liga geralmente a uma situação específica (JONES; WOOD, 1993, p. 3 *apud* ARANHA, 1997, p. 14).

A experiência só pode ser formadora se supomos que há nesse ser a tentativa contínua de integrar os acontecimentos, um ser concebido como uma totalidade vivente, um ser tão enigmático como se queira imaginar que possa encarar os encontros da vida e que possa fazer continuamente escolhas de uso de si mesmo. (SCHWARTZ, 2011, p. 57)

Assim, entende-se que a identidade de classe tem relação, também, com as experiências que constroem os *saberes sociais do trabalho* e estes “[...] podem ser entendidos como aquele mobilizado, modificado e/ou (re)criado em situação de trabalho. Situa-se, portanto, no polo da experiência de trabalho” (FISCHER; FRANZOI, 2018, p. 209).

A busca por compreender como se constitui a formação da classe econômico-cultural, que vive do trabalho, tem-nos levado a ampliar a perspectiva, do contraditório processo de (re)construção dos quilombos, diante das determinações da realidade objetiva, do sistema capital, pois, segundo Castro e Guimarães (1991, p. 3; 10 *apud* FISHER; FRANZOI, 2018, p. 202):

[...] a questão não é apenas “trazer de volta os trabalhadores”, como escreveu Burawoy, mas reintroduzir o “sujeito desaparecido”, como sugeriu Thompson (1990). [...] o arcabouço analítico burawoyiano, ressentido-se da ausência de dimensões centrais, como a divisão sexual do trabalho, as relações étnicas e de gênero.

Pensar os sujeitos como sujeitos de saber, portanto, históricos, é incluí-los com todas as suas dimensões e identidades no foco do conhecimento. Precisamos ir além do que já se pensou sobre trabalhadores e trabalhadoras e suas resistências na fábrica, e procurar entendê-los em experiências de outros chãos. Assim, através dos saberes sociais do trabalho, que vão sendo (re)construídos de geração e geração, dialeticamente se consolidam as resistências, com várias formas, nas lutas sociais.

Nota-se, pois, que falar de *experiências* pressupõe várias nuances, já que essa categoria, no dizer de Ciavatta (2018, p. 59), carrega em termo, uma “historicidade polissêmica”, ou seja, para Ciavatta (2018, p. 59;70, grifos nossos):

O termo experiência vem do grego e seu sentido é de conhecimento pelos sentidos. Na língua portuguesa, pode significar experimento, experimentação, prática de vida, habilidade, perícia, prova, demonstração, conhecimento transmitido pelos sentidos, conhecimento acumulado pela humanidade. No entanto, o tema experiência de classe em E. P. Thompson (1924-1993) [...] parte da dialética marxista que tem na totalidade uma questão teórica e metodológica fundamental. A historicidade dos sujeitos, das classes sociais, das condições de vida e de trabalho e das lutas de classe estão presentes em todas as suas obras. [...] Portanto, temos por objetivo examinar o conceito de *experiência* de classe que, em Thompson, está intrinsicamente ligado à sua reflexão sobre o que chamou de “o fazer-se” da

classe trabalhadora nas suas condições de vida e de trabalho (THOMPSON, 1987). Na historicidade de suas análises, o autor amplia o conceito de classe para além das determinações econômicas, considerando-as, mas incluindo os demais aspectos da vida social (moradia, saúde, religião, grupos sociais e políticos etc.).

Os estudiosos de E. P. Thompson, em sua maioria, delinearão suas pesquisas mais no conceito de classe do que no conceito de experiência (CIAVATTA, 2018). Porém, este cenário vem se transformando, pois alguns já percebem a necessidade de ampliar horizontes e estudam a categoria experiência de Thompson (1987), “[...] para pensar as experiências de classe e os movimentos sociais de resistência, das *classes trabalhadoras* contra a opressão capitalista” (CIAVATTA, 2018, p. 70).

Nesse sentido, Rodrigues (2012), tomado pelas experiências e saberes apreendidos e compartilhados enquanto pesquisador na Amazônia, durante suas pesquisas de campo, focado em analisar saberes linguísticos dos quilombolas, nos relata em sua tese sobre: “Saberes Sociais e lutas de classes” o que seria resistência quilombola, naquele contexto, configurado na “disputa de saberes entre os trabalhadores e o capital” (RODRIGUES, 2012, p. 17). Embora não tenha sido os Remanescentes de Quilombo de Cameté, seu objeto de estudo, o mesmo imprimiu em suas análises, aspectos pertinentes, para se entender um processo que leva um povo a construir “saberes de resistência”, pois,

[...] partindo-se da premissa marxiana de que o capital busca de todas as formas dominar o trabalhador, fazendo-o aceitar como seus os pensamentos daquele, não se poderia perder de vista que o silenciar do capital linguístico-cultural dos trabalhadores, como o dos remanescentes de quilombos de Cameté, implicava necessariamente a destituição de elementos que os fortalecessem enquanto fração de classe, impondo-lhes uma homogeneização linguageira, via escola, e que em nada contribuía para a diminuição das desigualdades sociais a que estavam mergulhados, senão fortalecimento do capital por meio do fomento de uma pretensa consciência comum. Todavia, já nesse período nos chamava a atenção certa *resistência desses sujeitos* diante dos avanços do capital. Ou seja, mesmo a *escola* imprimindo valores burgueses, via *saberes instituídos* como necessários ao aprendizado escolar, notava-se, por parte dos remanescentes dos quilombos de Cameté, a intensificação de alguns saberes linguísticos como que fortalecendo o sentimento de classe, de comunidade, como que lhes possibilitando unidade para os embates político-sociais necessários para atendimento de suas necessidades pelo poder público local. (RODRIGUES, 2012, p. 17)

Nota-se nas análises de Rodrigues (2012), que ele buscou conceituar como “saberes de resistência” ou “*saberes de contestação social*” outras formas de compreensão da realidade, e estes, no contexto dos quilombos, como *formação da classe econômico-cultural, que vive do trabalho*, são materializados na: linguagem, organização em associação, cobrança

ao poder público pela melhoria da escola (como direito), luta por se manterem na comunidade com qualidade de vida. A luta social, portanto, resistência, conforme Tiriba (2008), configura-se como “escola” na ampliação de saberes sociais, que podem levar à consciência de classe.

Dessa forma, partindo da premissa de que “[...] o trabalho é o princípio primeiro, para se entender a sociedade e, portanto a educação” (FISCHER, 2015, p. 151), procurou-se construir, através deste aporte teórico apresentado, o entendimento da mediação dos saberes sociais, com a resistência quilombola, a fim de compreender, por exemplo, a relação do *trabalho socializado dos quilombolas*, configurado nos mutirões, com a perspectiva dos *saberes do trabalho*, caracterizado por Fischer e Franzoi (2018, p. 209-210), como:

[...] aquele mobilizado, modificado e/ou (re)criado em situação de trabalho. Situa-se, portanto, no polo da experiência de trabalho. [...] Podemos dizer, então, que, à luz da ergologia, analisar o estado dos saberes do trabalho implica assumir a ideia do trabalho como experiência, num entendimento da experiência como ‘saberes que podem se acumular no tempo de encontro com situações variáveis, históricas.’ (SCHWARTZ, 2010, p. 38). Neste sentido, o saber é manifestação e resultado da história produzida pelos sujeitos em atividade de trabalho. No enfrentamento das infidelidades do meio e na busca de tornar o trabalho visível, o ‘corpo si’ vivencia verdadeiras ‘dramáticas de uso de si’. Nesses casos, as normas que antecedem o agir no trabalho são retrabalhadas, a partir de julgamentos e escolhas individuais e coletivas que resultam em saberes.

Considera-se, dessa forma, que os processos de resistências, construídos como estratégia de sobrevivência, a exemplo das formações dos quilombos, são materializados em saberes do trabalho, os denominados mutirões.

A interface desses saberes levou os quilombos da região do baixo Tocantins (nordeste paraense) a desenvolverem um meio próprio de vivência. As experiências de *cooperatividade e auto-organização* (PISTRAK, 2018), construídas nos quilombos, através do trabalho, foram fundamentais para que estes resistissem até o espaço-tempo presente. Espaço-tempo pensando conforme Fischer e Franzoi (2018, p. 201-202), que, ao recorrerem a Marx (apud ENGUITA, 1989, p. 9), responderam o que é o tempo? Dizendo: “[...] o tempo é o espaço em que se desenvolve o ser humano”. Ou seja, este tempo é denso. Denso de subjetividade do trabalhador, incluído aqui o seu saber, em parte apropriado pelo capital, em parte não.

Assim, embora as palavras do quilombola **Raimundo Neves Caldas** (Entrevista, 3) revelem que “**a comunidade mudou muito**” com as transformações das relações de trabalho, ao longo da história, os quilombolas resistem. Suas comunidades persistiram, mesmo com as

investidas do capital, operadas através, do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, a fim de suprir às necessidades do mercado mundial.

Suas formas de trabalho, com base nos mutirões quilombolas, se contrapõem à lógica do sistema capital, pois os mutirões quilombolas se configuram em um trabalho associado. Nessa perspectiva, mesmo tendo absorvidos aspectos da lógica do mercado, como o ato de trabalhar por diárias nos grandes pimentais, os mutirões quilombolas formam a unidade dos saberes do trabalho, (re)construídos como resistência, na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, pois, o capital não dá opções de escolha, as escolhas são (re)construídas. Os quilombolas (re)constróem a escolha de sobreviverem na produção da vida, para isso precisam (re)criar saberes colaborativos, pois viver em comunidade, coletivamente, tornou-se possibilidade de sobrevivência e luta por direitos.

Dessa forma, entendemos os mutirões quilombolas como organização do trabalho para a resistência ao processo de homogeneização produtivo-cultural do sistema capital, que centraliza o trabalho para o mercado, em detrimento ao trabalho onto-histórico.

Nessa direção, todos os nove sujeitos (homens e mulheres) entrevistados revelaram o saber do mutirão quilombola como de *saber do trabalho, resistente e identitário*. Entende-se, pois, que o *saber identitário de resistência* pressupõe três aspectos: primeiro, que o saber aqui é entendido como *saber social do trabalho*; segundo, que a identidade neste estudo parte da perspectiva da *identidade de classe*, ou seja, a identidade que provém do trabalho *onto-histórico*, em contradição com o trabalho *estranhado* do capital, que conforme Bogo (2010, p. 41): “A principal referência que forjou a identidade de gênero humano está no trabalho, ou, se preferirmos, na atividade social em que as pessoas desempenharam e desempenham suas funções sociais para produzirem seus meios de vida”. O terceiro aspecto, é o da resistência e esta é entendida como resultado da compreensão de que “todo ser social é um ser cultural incompleto” (BOGO, 2010, p. 58), e que:

[...] a consciência, portanto, é desde do início um produto social” (MARX & ENGELS, 2002), mas a identidade não se esgota na representação do momento presente, porque envolve, também e necessariamente, esse vir a ser, agora não no sentido metafísico que vem do além da história, mas no sentido que as expectativas criam para o futuro. Por isso mesmo como nos disse Gramsci (2004) “A história é um contínuo fazer-se” (BOGO, 2010, p. 58).

Dessa forma, a resistência se configura, conforme já analisamos, por uma *luta de contrários*, pois “[...] as formas de identidade estão marcadas pela aceitação e manutenção do

presente, ou pela resistência a ele, ou pelo desejo de destruição e transformação do poder presente” (BOGO, 2010, p. 59).

Como no dizer do quilombola **Raimundo Neves Caldas** (Entrevista 3), se “**muda muito**”, ou seja, o mundo é dialeticamente uma constante transformação. Os saberes sociais do trabalho, a exemplo dos mutirões quilombolas, que agem em oposição à lógica do capital, associam sujeitos, os unem em causas comuns. Assim, a luta pela sobrevivência e organização, causa crucial para formação da classe econômico-cultural, que vive do trabalho, é o exemplo de que “[...] o projeto mais do que cultural precisa ser político e consciente” (BOGO, 2010, p. 59). Portanto, a formação das classes é um constante vir a ser.

CAPÍTULO TERCEIRO – OS PROCESSOS DE (RE)CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES COMO FORMAÇÃO DA CLASSE ECONÔMICO-CULTURAL

Em três seções, este capítulo apresenta os resultados da pesquisa, como base na contradição Capital-Trabalho e nos processos de (re)construção das identidades de trabalhadoras e trabalhadores quilombolas, que, de acordo com Thompson (1987), trata-se de processos da formação da classe econômico-cultural que, para Antunes (2009), vive do trabalho.

As análises se concretizaram por meio da unidade abordagem qualitativa e materialista, histórico-dialético em que registros coletados, por meio de observações e entrevistas com nove sujeitos quilombolas, foram elucidados através do referencial teórico, tratado nos dois capítulos anteriores desta exposição. Assim, tem-se o trabalho e suas dimensões ontocriativas como, “[...] fundamento das relações viscerais entre trabalho e educação, pois percebemos e apreendemos os fenômenos da natureza e, neste encontro, modificamos a nós mesmos; produzimos cultura e nos produzimos como seres de cultura” (TIRIBA; FISCHER, 2015, p. 407).

Dessa forma, a partir do entendimento da (re)construção da identidade onto-histórica, do povo quilombola, concordamos com Dubar (2006), que não há *identidade* com forma única. Buscaremos, como isso, evidenciar com base na categoria “identidade social” (DUBAR, 2005), o que poderia significar, conforme Bogo (2010), a “identidade de classe”. As evidências comprovam que as comunidades tradicionais quilombolas nos legaram um modo de vida e a real experiência humana, pois, de acordo com Tiriba e Fischer (2015, p. 407), é “[...] na relação com o outro ser humano, com outros grupos e classes sociais, que produzimos saberes sobre possíveis maneiras de (ser)estar no mundo”.

Assim, nas últimas décadas, a pretexto do fim da história, a lógica do capital tem sido perversa, com experiências que destoam do seu receituário (FRIGOTTO, 2010). Daí a necessidade de entendermos os processos de resistências e transformações da identidade social quilombola, sob o prisma da luta de classes, pois entendemos a (re)construção das identidades como processos da formação da classe econômico-cultural (THOMPSON, 1987) que vive do trabalho (ANTUNES, 2009).

Portanto, por meio destas análises, objetivou-se responder: *Como as mulheres e homens quilombolas constroem processos de resistência, ou não, às determinações do modo de produção capitalista, considerando as reproduções ampliadas da vida e as reproduções*

ampliadas do capital, que lhes possibilitam estabelecer, conforme Marx (2013), mediações que (re)constroem suas identidades como classe?

Logo, a exposição deste terceiro capítulo apresenta em sua **primeira seção**: *A socialização quilombola da força de trabalho – Contradição Capital-Trabalho*, que objetivou entender a (re)construção das identidades como processos da formação da classe econômico-cultural, composta também de povos tradicionais (trabalhadoras e trabalhadores), como os quilombolas.

Segue-se, nestes termos, as subseções, a saber: 1) *A experiência do trabalho e a produção do ser social coletivo: Mediações de primeira ordem e mediações de segunda ordem do capital*. Objetiva analisar as materialidades produtivas tanto objetivas quanto subjetivas da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu; 2) *Saberes e Experiências do Trabalho: Resistência-Aderência ao capital*. Nesta subseção, analisa-se a personificação do capital e a percepção a partir da prática do “trabalho pro outro” como diferente do trabalho nos mutirões; 3) *A Comunidade Quilombola Tambaí-Açu como sentido de trabalho: Assimilação e negação de culturas*. Nesta subseção, buscou-se compreender como os processos de resistências econômico-cultural ao capitalismo, se operam de diversas formas, inclusive no fazer-se religioso da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu.

Já nas subseções que seguem, a resistência ao capital foi aprofundada pelas análises de auto-organização. Vejamos: 4) *A Comunidade Quilombola Tambaí-Açu: Saberes de resistência e organização em processo*, em que foram analisados os processos de organização da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu em Associação e autorreconhecimento quilombola, fundamentais para terem acesso aos direitos, enquanto políticas públicas; 5) *A ACREQTA e a Educação Quilombola: Espaços-tempo de lutas*. Nesta subseção, analisou-se alguns aspectos da relação crucial entre movimentos sociais e processos de luta pela Educação do Campo e Educação Quilombola.

Na **segunda seção** intitulada: *Experiências coletivas do Bem Viver: Práticas de trabalho socializado*, procurou-se compreender a prática de trabalho mutirão quilombola como experiência base dos processos de formação da classe econômico-cultural, que vive do trabalho. Para tanto seguiu-se análises a partir de duas subseções, a saber: a) *O estranhamento do trabalho: Resistência econômico-cultural ao capital e a formação da identidade*; b) *O papel das mulheres nos processos de resistência quilombola ao capital: O companheirismo na produção da vida*.

Finalmente, a **terceira seção** deste capítulo tratou sobre os processos de (re)construção da(s) identidade(s), a partir do entendimento de que as/os quilombolas sentem, vivem e são comunidade e, assim, se (re)constroem e se formam no constante vir a ser.

3.1 A SOCIALIZAÇÃO QUILOMBOLA DA FORÇA DE TRABALHO: CONTRADIÇÃO CAPITAL-TRABALHO

Resultado da produção de mulheres e homens, as materialidades produtivas, conforme Marx e Engels (2009), tanto objetivas quanto subjetivas⁹⁶, são construídas para suprir às necessidades vitais de mulheres e homens, tais como: alimentação, vestuário e lazer. Assim como seus saberes sociais, contidos na música, no “retiro” do fazer da farinha de mandioca, no mutirão quilombola, na cura através das plantas medicinais, nas benzedeadas, curandeiras e parteiras, na expressão de sua religiosidade, espiritualidade, no *bem viver*⁹⁷ de todas e todos, entre outras. Entendendo, pois, conforme Saviani (2011, p. 13), que “[...] o que não é garantido pela natureza tem que ser produzido historicamente pelos homens, e aí se incluem os próprios homens”, ou seja, a própria construção do mundo humano e/ou (mundo da cultura), analisado no contexto da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, Mocajuba (PA).

As materialidades produtivas de um povo perpassam pela unidade econômico-cultural, ou seja, pela “[...] conexão da estrutura social e política com a produção” (MARX, 2009, p. 30). Nesse sentido, Marx (2009) continua:

A produção das ideias, das representações, da consciência está em princípio diretamente entrelaçada com a atividade material e o intercâmbio material dos homens e mulheres, linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens e mulheres aparece aqui ainda como direta exsudação (*direkter Ausflu*) do seu comportamento material. O mesmo se aplica à produção espiritual como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens e mulheres são os produtores das suas representações, ideias etc., mas, os homens e mulheres reais, os homens e mulheres que realizam (*die wirkenden Menschen*), tal como se encontram condicionados por um determinado desenvolvimento das forças produtivas e pelas relações (*Verkehr*) que a estas corresponde, até as suas formações mais avançadas. A consciência (das *Bewusstsein*) nunca pode ser outra coisa senão o ser

⁹⁶ Conforme Araújo e Teodoro (2006, p. 73): “Para Marx o ‘econômico’ significava as condições de produção de existência, a relação dos homens entre si no processo de produção da própria vida. É claro que a vida tem um caráter determinante sobre a consciência. Mas este determinismo não pode ser entendido de forma mecânica. Produção material não é produção econômica, mas produção dos meios de vida que pressupõe elementos objetivos e subjetivos. ‘Produzir seus próprios meios de vida’ deve ser entendido como produção dos bens materiais e imateriais necessários à sobrevivência humana. Produção da objetividade e da subjetividade (VAISMAN, 1997). Produção dos meios de vida é produção de si próprio”.

⁹⁷ Conforme Acosta (2016, p. 23), “[...] pode ser interpretado como *sumak kawsay* (kíchwa), *suma qamaña* (aymara) ou *nhandereko* (guarani), e se apresenta como uma oportunidade para construir coletivamente uma nova forma de vida”.

consciente (das *bewusste Sein*), e o ser dos homens é o seu processo real da vida. (p. 31)

A mulher e o homem, ao transformarem a natureza, em favor de suas necessidades, criam o seu mundo humano (mundo da cultura), composto de relações com outras mulheres e homens. Nessas relações, produzem materialidades, heterogenias, com universos diferentes, de várias formas de se produzir a vida, a exemplo das objetividades e subjetividades (re)construídas em comunidades tradicionais, como as quilombolas ao (re)construírem práticas de trabalho que, diferente do trabalho para o capital, são baseados na colaboração, criatividade e na união de forças dos mutirões.

Isso os confirma em sua gênese, como consequência da relação identitária entre trabalho-educação. Logo, os saberes sociais que se inter-relacionam na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, também são resultantes dessas materialidades produtivas ou saberes do trabalho, que se configuram em objetividades e subjetividades, experiências e costumes herdados, e que designam os traços da (re)construção da(s) identidade(s) quilombola.

As experiências dos sujeitos, em condição de “pretas velhas e pretos velhos”, ou seja, portadores de muitos saberes sociais, tanto da produção objetiva quanto subjetiva da vida, repassam como um dever aos mais jovens a racionalidade quilombola, a exemplo do trabalho colaborativo, festivo dos mutirões.

Na prática de trabalho dos mutirões quilombolas, forma-se a unidade de saberes, da experiência da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, onde os saberes se cruzam, no fazer(-se) educativo do trabalho. Neste contexto, crianças, jovens e até mesmos os adultos, aprendem como é ser quilombola, a partir do significado dos seres da natureza, “os encantados”⁹⁸, do ser do outro, do modo de se falar, das músicas, danças do banguê e do samba-de-cacete, da devoção aos Santos e Santas, enfim, principalmente, de respeitar e desejar o *bem viver* de todas e todos na comunidade. *Bem viver* pensado com base nas experiências dos povos da América do Sul, ou seja:

Vivir Bien es recuperar la vivencia de nuestros pueblos, recuperar la Cultura de la Vida y, recuperar nuestra vida en completa armonía y respeto mutuo con la madre naturaleza, con la Pachamama, donde todo es VIDA, donde todos somos uywas, criados de la naturaleza y del cosmos, donde todos somos parte de la naturaleza y no hay nada separado, donde el viento, las estrellas, las plantas, la piedra, el rocío, los cerros, las aves, el puma, son nuestros hermanos, donde la tierra es la vida misma y el hogar de todos los seres vivos” (CESPEDES, 2010, p. 10-11 *apud* CAETANO, 2018, p. 183).

⁹⁸ Ver glossário, apêndice A.

Visão cosmológica⁹⁹ em que os saberes ancestrais do cuidar do outro são a base de se praticar a vida, ou melhor, de vivê-la na perspectiva do que buscou sintetizar Acosta (2016, p. 28):

O Bem Viver supõe uma visão holística e integradora do ser humano imerso na grande comunidade da *Pacha Mama*. Não se trata de “viver melhor”, supondo diferenças que, no fim das contas, conduzem a que poucos vivam às custas do sacrifício de muitos. Nas palavras do jornalista Pablo Stefanoni, “a questão se complexifica, sem dúvida, quando este ‘viver bem’ que seria não desenvolvimentista, não consumista e inclusive não moderno-ocidental – é confrontado ao ‘viver melhor’, que implicaria, pelo capitalismo, que outros vivam pior”.

Através do *Vivir Bien*, espera-se que os homens vivam bem e não vivam melhor, pois, viver melhor pressupõe que alguém viva pior e viver bem, nos termos do Bem Viver, pressupõe que o *outro* precisa estar bem para que *eu* esteja bem, ou seja, o cuidar do outro (ACOSTA, 2016), a exemplo da prática de trabalho mutirão, que, ao produzir a subsistência, produz o próprio ser, humanizando-o, através de valores, saberes e cultura.

Compreende-se, assim, que atos de cooperatividade, como os praticados em Comunidades Quilombolas, a exemplo do Tambaí-Açu até os dias atuais, em que unem forças através de mutirões para contribuírem um com o outro na produção da vida. Pode e deve ser classificado como práxis do *bien vivir* (ACOSTA, 2016), pois se diferencia da forma de produção pensada, no consumo, no lucro, na produção em larga escala, em prol de suprir as necessidades do mercado em detrimento das necessidades humanas, próprias das práticas de trabalho no modo de produção capitalista.

3.1.1 A experiência do trabalho e a produção do ser social coletivo: entre as mediações de primeira ordem e as mediações de segunda ordem do capital

As materialidades produtivas da **agricultura quilombola**, estimada segundo os relatos dos sujeitos entrevistados, consideraram dois momentos na construção histórica da comunidade, isto é, dado o impacto causado pela introdução do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino na região do Vale do Tambaí-Açu, Mocajuba (PA), pelos japoneses, a partir de 1970. Diante desse contexto, os sujeitos fizeram uma comparação do que e como produziam antes e depois desse período.

⁹⁹ “El cosmos como un sistema de creencias, el corpus como el sistema de conocimientos y la praxis en los procesos de producción, así como la interrelación de rituales, representaciones y simbolismos, esta compleja interrelación es lo que satisface las necesidades tanto materiales como espirituales, pues para el conocimiento tradicional, ‘naturaleza y cultura son aspectos que no se pueden separar’ (pág. 108)” (BANEGAS; CORDERO, 2018, p. 17).

Antes da introdução do monocultivo intensivo nessa região, onde foram plantados por japoneses mais de 60.000 pés de pimenta-do-reino, segundo os relatos, o **arroz** se configurava como o que mais se produzia, inclusive para comercialização do excedente. Os relatos estimam de 5 (cinco) a 10 (dez) toneladas, ou mais, por ano, conforme fala do quilombola **Ananias Neves Caldas** (Entrevista 6). A média era de 1 (uma) e/ou meia tonelada por família, sendo que havia, à época, 12 (doze) famílias aproximadamente, na comunidade. Disse-nos assim o quilombola **Ananias Neves Caldas** (Entrevista 6) que:

[...] a gente fazia uma previsão... olha, a gente vai colher de 800 a uma tonelada e meia, a gente vai colher. Então eles [os contratantes] deixavam aquelas sacas de lona né? De 60 kg. E aí eles deixavam 15 a 20 sacas pra gente, por família. Aí eles deixavam por exemplo, aqui pra minha família, deixava de 15 a 20 sacas. Mas só que era barato, naquela época. Eu alembro que nós colhemos um arroz... nós e a família do Augustinho (*in memoriam*). Dali o marido da tia Cecília, lá na vila né? Nos colhemos um arroz pra gente pagar o contrato da compra de um cavalo, de sociedade, [...] e aí eu alembro que a gente levou dois cascos¹⁰⁰ grandes, que tava tubado de arroz, pra gente levar pra vender lá na boca do Tambaí, lá onde os compradores vinha nos esperar, lá... pra fazer o pagamento e aí nos levamos esses dois cascos grandes que ia de vinte e dois a trinta e duas sacas de arroz [60 kg] (grifos nossos).

Esta alta produção e comercialização do excedente, dentre outros produtos o arroz, nos anos que antecedem a introdução do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino no município de Mocajuba, deu-se pela alta procura no mercado de alimentos no período pós-Segunda Guerra Mundial, em que o Brasil foi incentivado a produzir, entre outros bens de consumo, os alimentos, principalmente a partir da década de 1950 (PRADO JUNIOR, 2006). O governo brasileiro iniciou a corrida desenvolvimentista, incentivando a criação e manutenção de várias empresas para a larga produção, dentre elas as de alimentos, tanto para o consumo interno quanto para o externo (PRADO JUNIOR, 2006).

Referente à produção agrícola do estado do Pará, a Tabela 1 na página a seguir apresenta os produtos mais ofertados e comercializados no estado, entre os anos de 1950 a 1960, segundo o *Censo Agropecuário* (IBGE, 1960). Assim, havia mercado para produtos como arroz, milho, extrativos vegetais e fumo/tabaco. Dentre esses produtos, a produção da pimenta-do-reino chama a atenção, pois, mesmo que tenha sido pequena a produção na década de 1950, já havia mercado no estado do Pará, ou seja, esta informação se correlaciona com a introdução da pimenta-do-reino no estado do Pará já em percurso pelos japoneses.

¹⁰⁰ Ver glossário, apêndice A.

Tabela 1: Produção Agrícola do estado do Pará entre 1950-1960

PRODUÇÃO AGRÍCOLA – PARÁ – 1950 a 1960		
PRODUTO	QUANTIDADE	
Arroz	Cultivo simples	Cultivo associado
	12.656 t	52.207 t
Milho	Cultivo simples	Cultivo associado
	5.346 t	34.903 t
Pimenta-do-reino	Produção total	5.073 t
Extrativismo vegetal	Borracha	10.903 t
	Madeira	321.374 m ³
	Andiroba	3.723 t
	murumuru	012 t
	ucuuba	681 t
Fumo/tabaco na folha	Cultivo Simples	Cultivo Associado
	6.073 t	93 t
Fumo/tabaco de corda	Produção total	1.466 t

Fonte: Elaborada pela pesquisadora com base nos dados publicados pelo IBGE, Censo Agrícola 1960.

Os relatos dos sujeitos da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu apresentam as transformações no(s) mundo(s) do trabalho, a partir da introdução do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, na região Vale do Tambaí-Açu, Mocajuba (PA), ou seja nas proximidades desta comunidade, na década de 1970, em que a produção do arroz caiu bastante. O relato do quilombola **Raimundo Maria Gonçalves Neves** (Entrevista 1) revela que diminuiu a produção do arroz e passou a ser somente para o consumo, pois:

[...] A produção diminuiu, a comercialização também, pois o arroz se produz pouco, o milho é pouco, a única que se produz mais é a farinha, mas mesmo assim não se entra mais ninguém pra comprar. Primeiro porque se tem as grandes indústrias que produzem o arroz, o milho e o feijão. O comercio ficou para os grandes empresários, e o outro impasse é a produção, porque se não tem, não tem o que comprar [...]

Percebe-se, na fala do quilombola **Raimundo Maria Gonçalves Neves** (Entrevista 1), as observações levantadas sobre a diminuição da produção do arroz em dois pontos: primeiro, em relação ao mercado e ao surgimento das grandes indústrias de alimentos, ocasionando a baixa procura da produção de alimentos da Comunidade; segundo, pela baixa produção ocasionada pelos trabalhadores cooptados para os pimentais.

O *milho* também foi bastante produzido, antes da introdução do monocultivo da pimenta-do-reino, nas proximidades da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, operado pelos

japoneses. Embora o foco fosse para alimentação dos “xerimbabos”¹⁰¹, havia a venda do excedente para os regatões. Chegaram a produzir, por ano, meia tonelada por família, segundo o quilombola **João Caldas Neves** (Entrevista 5):

O que a gente produzia, nessa época, era arroz, milho... que nessa época a gente vendia muito [...] era o que a gente mais produzia. Era o arroz, pra vender, assim fora... era o arroz. O milho a gente não vendia muito, se muito que dava era meia tonelada, por causa das criação [...].

Com a entrada do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, nos arredores da comunidade, implantado pelos japoneses, adotando um sistema de trabalho, ritmado para a produção em larga escala e a suprir às necessidades do mercado mundial, muitas trabalhadoras e trabalhadores foram recrutados, desde a derrubada da mata para a empinação das estacas, plantação das mudas de pimenta-do-reino, limpeza dos pimentais, até a colheita.

Observou-se, nos relatos dos sujeitos, dada a proximidade desses monocultivos com o território da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, a mudança na dinâmica do trabalho na comunidade, a exemplo do milho, que passou a ser produzido muito pouco, segundo relato do quilombola **Raimundo Maria Gonçalves Neves**:

[...] houve uma queda muito grande, isso é verdade. Então muitas pessoas deixaram de plantar arroz, de plantar milho. Apesar do milho ser mais comum de plantar. [...] então, houve uma diminuição muito grande. Como eu falei, o pessoal que faziam uma e meia hectare deixaram de fazer. Uns deles passaram a fazer meia hectare [...]. (Entrevista 1)

Essa diminuição na produção da comunidade se deu principalmente, porque muitos trabalhadores quilombolas passaram a se dividir entre o trabalho da roça e o trabalho dos pimentais. Percebe-se, novamente, na fala do quilombola **Raimundo Maria Gonçalves Neves** (Entrevista 1) a sua compreensão sobre oferta e procura, e de como foram impactados com as grandes indústrias, de outros monocultivos, operados por grandes empresas, que passaram a plantar, arroz, feijão, milho, dentre outros produtos, de forma mecanizada, levando muitos trabalhadores da agricultura familiar a comprar em vez de plantar, pois a procura por seus produtos diminuiu, não havia, portanto, mercado para a produção do excedente.

Nesse sentido, a tabela da página seguinte indica para que direção o mercado de alimentos se movimentava no estado do Pará, a partir de 1970, conforme o Censo Agrícola IBGE, referente à produção dessa época.

¹⁰¹ Ver glossário, apêndice A.

Tabela 2: Produção Agrícola – Pará – 1970.

PRODUÇÃO AGRÍCOLA – PARÁ – 1970		
PRODUTO	QUANTIDADE	
Arroz	Cultivo associado	Cultivo misto
	76.601 t	1.506 t
Arroz em casca	Produção microrregião: Baixo Tocantins	Produção município: Mocajuba
	7.010 t	762 t
Mandioca	Produção microrregião: Baixo Tocantins	Produção município: Mocajuba
	Total: 144.883 t	Total: 8.357 t
Milho	Cultivo associado	Cultivo misto
	61.789 t	3.144 t
Milho em grãos	Produção microrregião: Baixo Tocantins	Produção município: Mocajuba
	3.842 t	396 t
Pimenta-do-reino	Produção total	14.821 t
	Por microrregiões: Baixo Tocantins	286 t
	Por município: Mocajuba	32 t
Extrativismo vegetal (em Mocajuba)	Borracha	203 t
	Madeira	Mil m ³
Fumo/tabaco (em Mocajuba)	Na folha	Em corda
	4 t.	2 t

Fonte: Elaborada pela pesquisadora com base em dados publicados pelo IBGE (1970).

Observe na Tabela 2 acima que a produção, em termos do estado do Pará, aumenta e já se percebe o despontar da produção em larga escala, em termos de microrregiões e municípios e, como pode ser notado, Mocajuba (PA) já se apresenta como produtor de pimenta-do-reino, também. Entretanto, nota-se que toda a produção, como o arroz em casca e o milho, se apresenta em queda em relação à década anterior, porém com aumento da produção da mandioca, nesse município.

A partir das necessidades do capitalismo, voltado à produção de alimentos por meio de monocultivos, que exigem grandes áreas de plantio em larga escala, causa impactos ambientais irreversíveis, a exemplo do que ocorrera, na região do Vale do Tambaí. Áreas enormes de terras devolutas foram ocupadas pelos grandes produtores, o que ocasionou o desmatamento de grandes áreas para o plantio da pimenta-do-reino, que, além de exigir áreas

extensas, também exige que as estacas, em que se planta a pimenteira (trepadeira), seja de madeiras específicas, por conta da durabilidade, entre estas a maçaranduba¹⁰² e o acapu¹⁰³, espécies, segundo os sujeitos, abundantes na região naquela época.

Assim, práticas de trabalho de comunidades tradicionais, como as quilombolas, a exemplo do *extrativismo*, ou seja, coletas de *frutos, raízes, cascas e plantas medicinais* das matas, bem como extração de *látex, seringueiras e maçarandubas*, e também *cipós*, como o *timbuí*, foram comprometidos pela ação voraz dos grandes produtores, por necessitarem de grandes áreas de terras e das árvores para os estacamentos.

Os impactos ambientais na região de entorno da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, ocasionados pelo monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, modificou os costumes e a *produção do extrativismo*, pois, havia outros produtos que, no dizer do quilombola **Raimundo Maria Gonçalves Neves** (Entrevista 1), era “[...] **outras coisas que se produzia do nativo**”. Nesse sentido, a fala do quilombola **João Caldas Neves** (Entrevista 5) nos revela como a comunidade comercializava esses produtos, antes da travessia do monocultivo da pimenta-do-reino:

[...] A gente vendia lá na boca do Tambaí. E a gente comercializava... eles compravam nosso arroz e levava pro Moju, pra Belém. A gente vendia e comprava coisas lá. Esses barcos vinham até aí comprar, na boca do Tambaí. Antigamente, os barcos vinham até lá no Turão. Vinha o barco do [...] um barco grande do tamanho do céu do Brasil¹⁰⁴, eles vinham buscar a **maçaranduba** [...] tirei muita maçaranduba, e muito **timbuí**. Essa maçaranduba e esse timbuí era pra exportar. Eles compravam também... quando chegava o inverno, a gente descia o [Rio] Cairarí, pra trabalhar, pra tirar essas maçarandubas e passava o inverno pra lá. A gente fazia com o empreiteiro. A gente ia fazendo aquelas bolas de maçaranduba grande... três latas, dessas latas, de 10 litros, dessa lata de querosene. E aí trazia, vinha trazendo e depositando lá nos compradores, aí na boca do Tambaí. E aí quando a gente vinha, era só ajustar, pegava o dinheiro, [...] e foi se acabando com o tempo e nem pense a monstruosidade de árvores de maçaranduba e que se estragou com isso... com esse comércio. E isso era no tempo do machado, se fosse no tempo do motosserra, era demais rápido que se ia derrubar tudo [...]

A comercialização se dava a partir do sistema de aviamento, em que a negociação se dava por meio de atravessadores, a fim de abastecer as grandes cidades, como a capital Belém do Pará. Percorriam em grandes e pequenas embarcações entre rios, furos e igarapés à procura das produções agrícolas de comunidades no interior do Pará (GOMES, 2006). Assim, entre

¹⁰² Ver glossário, apêndice A.

¹⁰³ Ver glossário, apêndice A.

¹⁰⁴ Céu do Brasil: trata-se de uma barco grande que faz o transporte de passageiros e comércio, via Mocajuba-Cametá e vice-versa. (Anotações de campo, 2018)

estes atravessadores, destacavam-se os regatões¹⁰⁵, também conhecidos como marreteiros que, por andarem em embarcações de pequeno porte, atracavam em portos de difícil acesso, a exemplo do porto da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu.

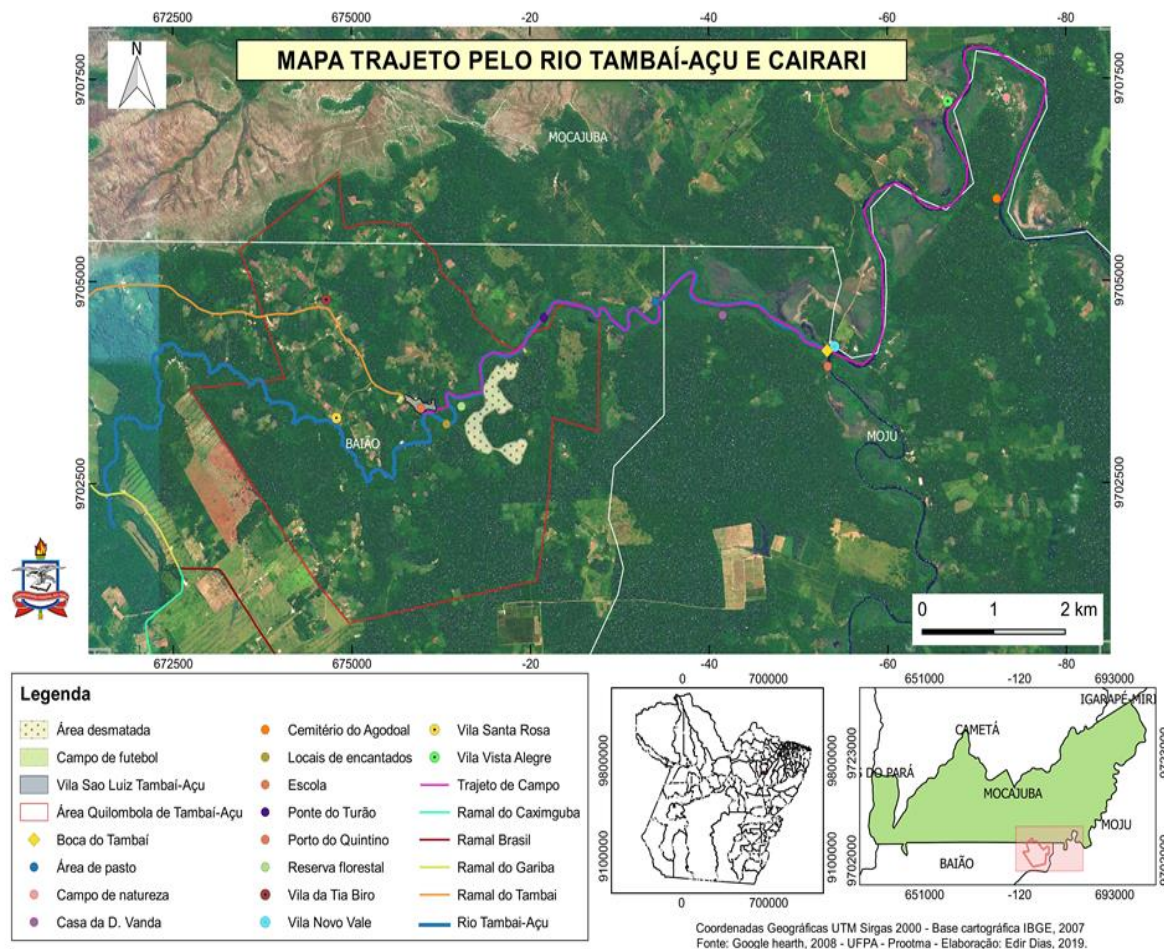
Nota-se, assim, na figura 9 do mapa na página seguinte, como se configura a dinâmica da região Vale do Rio Tambaí-Açu, onde a Comunidade encontra-se localizada. Percebe-se, no mapa, a localização de pontos de comércio estratégicos até meados da década de 1970, conforme os sujeitos relataram. O quilombola **João Caldas Neves** (Entrevista 5) relatou como é a “boca do Tambaí-Açu”, local em que os rios Tambaí-Açu e Cairari se encontram, daí o nome “boca do Tambaí-Açu”. Nesse local, os grandes barcos atracavam à espera da negociação com os produtores da região.

Atualmente, nesse ponto de comércio, já não há a casa de comércio do “Velho Quintino” (*in memoriam*) e os grandes barcos que vinham de Belém via rios Moju e Cairari, também já não entram mais até a “boca do Tambaí-Açu”, no entanto encontra-se na mesma região um povoado chamado Novo Vale, localizado na rota de encontro dos rios Cairari-Tambaí-Açu, conforme pode ser observado no ponto geográfico indicado na cor azul claro do mapa.

Observa-se, no trajeto de cor azul escuro, o rio Tambaí-Açu e a ponte histórica do Turão (ponto geográfico de cor roxa) em que os batelões/regatões, no “gingado do faia”, como nos informou os sujeitos, vinham encontrar com os barcos carregados de arroz, da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu.

¹⁰⁵ Ver glossário, apêndice A.

Figura 9¹⁰⁶ – Rota da Comercialização da Produção da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu até meados da década de 1970 – do rio Tambaí ao rio Cairari.



Fonte: Google Earth (2008) – Elaborado por Pereira (UFPA/PROOTMA, 2019).

O mapa da figura 9¹⁰⁷, dentre as informações que apresenta, destaca a localização do cemitério onde se encontra enterrado o fundador da Comunidade, o quilombola Luis Euzébio de Sousa (ver ponto Cemitério Algodal). Essas informações foram fornecidas pela quilombola **Tia Cecília** (87 anos), filha de Luis Euzébio e matriarca dessa comunidade. Nota-se, também, outra informação de destaque sobre o local chamado “Boca do Tambaí-Açu”: os pontos geográficos da casa onde faziam comércio de toda sua produção com o citado Velho Quintino (*in memoriam*, um dos amigos de Luis Euzébio de Sousa), lugar em que os grandes barcos atracavam à espera da comercialização dos produtos da região Vale do Tambaí-Açu.

¹⁰⁶ Ver mapa ampliado no anexo H.

¹⁰⁷ É importante destacar que o mapa acima resultou-se da curiosidade em conhecer o local onde está enterrado o fundador da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, viagem realizada na embarcação chamada “rabeta”, em que se realizou a expedição em 19 de setembro de 2018: “[Re]descobrimo o Quilombo Tambaí-Açu”, com os quilombolas Raimundo Silva Neves, Aldo da Conceição Silva Serrão, Vanda Marçal (neta de senhor Quintino, comerciante do período anterior a 1970 e amigo de Luis Euzébio), Ellen Rodrigues da Silva Miranda (Anotações de campo, 2018).

Nesse sentido, o quilombola **Raimundo Neves Caldas** (Entrevista 3) nos revela a forma de como ocorria a comercialização dos “*produtos nativos*” (extrativismo), pois havia procura desse comércio, principalmente por regatões, que adentravam à comunidade em favor de suprir pedidos e encomendas da cidade, já que muitos destes “produtos do nativo” serviam como medicina alternativa. Esse comércio ocorrera no período anterior à entrada do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino. Os “produtos do nativo” são caracterizados pelos quilombolas como:

[...] formas de trabalho que tinha aqui na comunidade, com meus pais e meus irmãos, que eu aprendi tirar da própria natureza o nosso sustento. Digamos assim, o alimento, da *caça*, a *maçaranduba*, o *timbuí*, o *breu*.¹⁰⁸ Essas eram as coletas. Tinha frutas da época, *uxi*¹⁰⁹, *bacuri*¹¹⁰ que a gente pegava na mata, pra comer, pra vender e comprar as coisa, né? (Entrevista 3)

Observa-se que, com a travessia de segunda ordem do capital, operada pelo monocultivo da pimenta-do-reino, o extrativismo da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu foi bastante afetado. Os japoneses e outros grandes pimentalistas que usaram as árvores para fazer estacas e plantar a pimenta-do-reino, causaram a escassez de algumas espécies. Os sujeitos nos revelaram como foram alvo da necessidade voraz dos pimentalistas¹¹¹, por estrutura meios para a produção da pimenta-do-reino. Assim, o quilombola **João Caldas Neves** (Entrevista 5) nos disse que:

[...] As estacas, pra esses pimentais, saíram, a maioria daqui, do nosso território... dessa área daqui do Tambaí, daqui da comunidade. As dos japoneses foram tirado lá do outro lado do rio, do terreno deles lá. E agora pra nós sobreviver? Nós demos nossas estacas. Aqui, nesse nosso meio, tinha estaca, muito pau, muito *jarana*¹¹², muito *acapu*. Eu, pra lhe dizer a verdade, eu cheguei vender dez mil estacas em um ano. Tinha um tá que tinha pimental... Teve um ano que eu tirei 10 mil, e o compadre tirou 10 mil também, e não era assim como hoje, que cada qual tinha sua área, a gente invadia o do outro assim, e tava tudo bem, porque era só um lote só. E aí a gente ia tirar pra onde tinha, pra lá nós ia tirar. Ali, naquela parte, onde era o centro do papai a gente ia lá trabalhar. Que agora tá mais perto da estrada, tinha demais acapu e a jarana. Eu tirei foi muito milheiro de estaca lá [...] (grifos nossos).

As vozes dos sujeitos despontam a experiência da destruição causada por si mesmos, contraditoriamente, em prol da necessidade dos pimentalistas. As falas revelam como foram

¹⁰⁸ Ver glossário, apêndice A.

¹⁰⁹ Ver glossário, apêndice A.

¹¹⁰ Ver glossário, apêndice A.

¹¹¹ Embora tenha sido introduzido o monocultivo intensivo da pimenta-do-reino no Brasil e no Pará, pelos japoneses, estas plantações não foram cultivadas apenas por japoneses, outros empresários inclusive brasileiros também investiam em pimenta-do-reino, na região nordeste paraense.

¹¹² Ver glossário, apêndice A.

cooptados para esse tipo de trabalho. Trabalho para a produção em larga escala, “trabalho pro outro”, travessia de segunda ordem do capital operadas e voltada a atender ao mercado mundial.

Ao se perceber explorado pelas necessidades do mercado da pimenta-do-reino, o quilombola **João Caldas Neves** (75 anos) diz que: “[...] **pra nós sobreviver, nós demos nossas estacas**”. Observa-se que, atravessados pelas mediações do capital, não tiveram tempo de pensar nos impactos e sentem que precisavam sobreviver, pois o sistema capital não dá tempo para escolhas e determina: entrega e sobrevive, ou vende as terras e vai embora.

3.1.2 Saberes e Experiências do Trabalho: Resistência-Aderência ao Capital

O capital, personificado no monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, assim como em outros lugares e outros monocultivos, atua em prol do atendimento das exigências do mercado. Nessa lógica, com base em Marx (2013), ocupam e desocupam os espaços-tempo¹¹³ dos povos do campo, em prol da homogeneização produtiva cultural, operada por meio da alienação do salário, no consumo, lucro, acúmulo, bem como na exploração da força do trabalhador por meio da mais valia. Os povos do campo-quilombolas, a exemplo do que experimentam a Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, denunciam em seus dizeres e fazeres que o “desenvolvimento” voraz do capital os levou à percepção de que:

[...] depois que chegou o desenvolvimento e aí com o povo que vinha de fora, o que a gente fez? O povo começaram o desmatamento. Começou o desmatamento e tudo foi ficando mais difícil. E aí acabou o timbuí, a maçaranduba, acabou a caça. E aí eles tiveram que se virar pra fazer alguma coisa. E aí eu passei a observar que a partir disso aí, as pessoas passaram a trabalhar *pros* patrões. E aí começaram a trabalhar pros japônês, passaram a trabalhar com o pessoal que vinha de fora (**Raimundo Neves Caldas**, Entrevista 3)

Percebe-se que as necessidades do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino condicionam o trabalhador, ideologicamente, a sua própria destruição; destroem os seus meios de vida, para que o trabalhador se sinta atrelado à “única” forma de trabalho “promissora”, ou

¹¹³ Conforme Santos (1988, p. 9-13), o espaço é tempo, pois, está em movimento; o espaço é resultado da ação dos homens e mulheres sobre o próprio espaço, ou seja: “[...] O espaço não é nem uma coisa, nem um sistema de coisas, senão uma realidade relacional: coisas e relações juntas. Eis por que sua definição não pode ser encontrada senão em relação a outras realidades: a natureza e a sociedade, mediatizadas pelo trabalho. Não é o espaço, portando, como nas definições clássicas de geografia, o resultado de uma interação entre o homem e a natureza bruta, nem sequer um amálgama forma pela sociedade de hoje e o meio ambiente. O espaço deve ser considerado com um conjunto indissociável de que participam, de um lado, certo arranjo de objetos geográficos, objetos naturais e objetos sociais, e, de outro, a vida que os preenche e os anima, seja a sociedade em movimento. O conteúdo (da sociedade) não é independente, da forma (os objetos geográficos), e cada forma encerra uma fração do conteúdo. O espaço, por conseguinte, é isto: um conjunto de formas contendo cada qual frações da sociedade em movimento. As forma, pois têm um papel na realização social”.

seja, a assalariada, “[...] pois o patrão faz com que o trabalhador viva unicamente para aumentar o capital e só viva à medida que o exigem os interesses do mercado” (MARX; ENGELS, 2007, p. 66).

O próprio trabalhador conclui, assim, que, com a destruição da floresta, só lhes resta o trabalho dos patrões, e o capital tenta dar o “*xeque-mate*”, pois o trabalhador se encontra, neste estágio, encurralado, sem perspectiva e, assim, vai ao encontro do patrão, “[...] pois na sociedade de mercado o capital é independente e pessoal, enquanto que o indivíduo que trabalha não tem nem independência e nem personalidade para o capital” (MARX; ENGELS, 2007, p. 66). A ideologia do capital está, portanto, em tentar destruir os outros meios de sobrevivência do trabalhador, para que este se torne trabalhador para o mercado.

Entretanto, em meio às metamorfoses do trabalho e suas contradições (MELLO, 2001), ocasionadas a exemplo do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, desenvolvido na região do Vale do Tambaí-Açu, a Comunidade precisou se (re)criar, (re)construindo, com base nestas transformações, sua base econômica produtivo-cultural. Observa-se, porém, que houve momentos em que o povo da comunidade foi “seduzido” pela remuneração de seu trabalho, desde a venda de frutos e raízes, que antes era para a família, até a extração de árvores para o comércio aos grandes pimentalistas.

Algumas famílias quilombolas trabalharam (e ainda trabalham) para os grandes pimentalistas. Vivem em meio à contradição de trabalhar em suas roças e, durante principalmente a safra da pimenta-do-reino (processo produtivo da colheita), trabalham por produção¹¹⁴, pois precisam de outros bens de consumo, como bicicletas, motos, combustível (gasolina), roupas, óleo de cozinha, etc.; trabalho para o “outro”, como forma de complementação de renda.

Assim, o modo de produção capitalista adentra a comunidade, coopta trabalhadores e, nas relações que se constroem nos grandes pimentais, o sistema capital influencia comportamentos individualistas, que acabam se reproduzindo dentro da comunidade, como, por exemplo, quando alguns se negam ao trabalho nos mutirões e preferem trabalhar por diárias nos pimentais da região.

Ocorre, nesse processo, o estranhamento do trabalho, pois, o trabalhador perde o controle de sua própria produção e passa a ser controlado pelo capital através do salário,

¹¹⁴ Atualmente, assim como no passado, os grandes pimentalistas pagam no período da colheita por quilo colhido (processo manual), ou seja, não por diárias. O quilo colhido é pago em média de 30 a 40 centavos. Entretanto, o quilo vendido para comercialização em preços atualizados está entre R\$ 6,00 e R\$ 7,00. Um trabalhador/a colhe em média 100 kg por dia, e o pagamento ocorre geralmente por semana (Anotações de campo, 2018).

condicionado a produzir mais trabalho, produção, diárias, em um círculo vicioso e alienante (MARX; ENGELS, 2007).

No entanto, os povos do campo, contraditoriamente, resistem ao se manterem nesse campo de interesses antagônicos, (re)construindo possibilidades de sobrevivência, inclusive da própria identidade. Desse modo, a Comunidade Quilombola Tambaí-Açu se (re)cria em um processo de ressignificação de seus saberes, herdados e modificados na contradição entre capital e trabalho, a exemplo do fazer da *farinha de mandioca*, que era usada antes apenas para a subsistência das famílias, passou a ser, a partir da década de 1980, o produto com maior produtividade e fonte de recurso (financeiro) para os trabalhadores/as dessa comunidade.

Nesse sentido, observa-se, na Tabela 3 da página a seguir, o aumento da produção da mandioca e da pimenta-do-reino, conforme o Censo Agrícola IBGE (1980). A produção da pimenta-do-reino aumentou consideravelmente nessa década, ao comparar com a década anterior. Nota-se a quantidade de pés de pimenta-do-reino em Mocajuba. Ressalta-se que os números estão relacionados à produção na década de 1980. Conforme Lourinho (2014), essa foi a década *boom* da produtividade da pimenta-do-reino, no Brasil, graças à produção paraense.

Tabela 3: Produção Agrícola do estado do Pará, referente a 1980.

PRODUÇÃO AGRÍCOLA – PARÁ – 1980				
PRODUTO	QUANTIDADE			
Arroz em casca	Produção microrregião: Baixo Tocantins	Produção município: Mocajuba		
	11.388 t	532 t		
Mandioca	Produção microrregião: Baixo Tocantins	Produção município: Mocajuba		
	Total: 293.830 t	Total: 7.552 t		
Milho em grãos	Produção microrregião: Baixo Tocantins	Produção município: Mocajuba		
	5.766 t	167 t		
Pimenta-do-reino	Produção total: Pará		59.842 t	
	Por microrregiões: Baixo Tocantins		13.853 t	
	Por município: Mocajuba	Total	Quant. pés	Plantados em 1980
		1909 t	1.437.153	248.383
Extrativismo vegetal (em Mocajuba)	Borracha		---	
	Madeira		Mil m ³	
Fumo/tabaco (em Mocajuba)	Na folha		Em corda	
	1 t.		0 t	

Fonte: Elaborado pela pesquisadora com base no Censo Agrícola (IBGE, 1980).

Considerando o histórico da produção da mandioca na Comunidade estudada, os sujeitos (mulheres e homens) não estimam a quantidade produzida de farinha de mandioca, na época anterior à entrada da pimenta-do-reino, pois, no dizer do quilombola **Ananias Neves Caldas** (Entrevista 6), “**era só pra alimentação**”, o mesmo continua que, além da farinha de mandioca: “[...] **tinha o feijão, o milho, a fava**¹¹⁵, **a gente plantava girimum**¹¹⁶, **maxixe, tudo a gente tinha de um pouco pra nossa alimentação, mas a gente colhia muita fava, muita fava, esses daí não era pra vender**”.

Entretanto, entre as décadas de 1980 e 1990, durante o *boom* da pimenta-do-reino, o produto *farinha de mandioca*, passou a ser o que mais se produzia na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu. Houve aumento da produção, pois pararam de plantar arroz e aumentaram as áreas de plantio da mandioca. Essa produtividade está relacionada na tabela do Censo Agrícola de 1980. Segundo o quilombola **João Caldas Neves** (entrevista 5), a produção estimada variava de 50 a 60 sacas, a cada duas semanas, pois,

[...] a farinha (de mandioca) a gente passou a vender mais, e o que mais a gente cultivava era pra farinha. Nessa década de 70 em diante, passou a ser a farinha. Foi a farinha, que até hoje tá prevalecendo na nossa produção [...]

¹¹⁵ Ver glossário, apêndice A.

¹¹⁶ Trata-se da mesma abóbora (Anotações de campo, 2018).

Olha, nessa época aí de 1970 a 1980, eu sempre como o meu pai, a gente acostumava fazer... naquele tempo não era hectare¹¹⁷ era braça né? A gente media uma vara com terçado, assim, e cortava lá em cima, o cumprimento da altura da gente e o terçado cortava e media sessenta braças¹¹⁸. Sessenta por sessenta por cem, e aí era aquele enorme de roçado. Eu acho que dava mais de duas hectare cada roçado, de sessenta por sessenta, na braça né? Aí a gente fazia muita farinha pra vender, [...] Naquele tempo, [década de 1980] pra vender [comercializar] já entrava aqui caçamba da prefeitura. E a gente dava de metade pra fazer assim... eu alembro que teve um ano, que eu dei pra um pessoal aí do Igarapé-açu, [...] e o pessoal aí do Igarapé-açu eu dei de meia pra eles fazer. E eles colocavam de cinquenta paneiros na água, que naquele tempo era na água que colocava. Agora já não se usa quase. Era na mandioca mole da água. Aí fazia duas semanas e eu ia contratar a caçamba pra vim buscar, [...] e aí levava 50 sacos, 60 sacos que cabia dois alqueiro, sacos de dois alqueiros,¹¹⁹ que falava. Era no menos 30 sacos que a gente fazia, por carrada, era por carrada. A gente fazia muita farinha. Eu cheguei alugar forno de cobre pra fazer essa farinha aqui. Era de duas em duas semana a produção. Era em duas semana, pra levar negócio de trinta a sessenta sacos de farinha. A gente conseguia produzir muita farinha, mesmo com a pimenta-do-reino [...].

Registra-se, que a fala do quilombola **João Caldas Neves** (Entrevista 5) revela que a farinha da mandioca prevalece, atualmente, o que mais se produz e, portanto, se comercializa o excedente de toda produção da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu. No seu dizer, é a farinha de mandioca que **“até hoje tá prevalecendo na nossa produção”**. Produção esta intensificada para suprir as necessidades do mercado local e regional, a partir de 1980. O quilombola revela que, à medida que foi se intensificando a produção, o modo de produzi-la também foi modificando com o tempo, e, para aumentar a produção, hoje, já não se usa a mandioca na água, isto é, já passa diretamente pelo triturador, conhecido por caititu¹²⁰, os fornos de cobre podem inclusive ser alugados para maior produção.

Toda essa produção é resultado da socialização do trabalho a partir dos mutirões quilombolas, que ocorriam, inclusive, segundo **Raimundo Silva Neves** (Entrevista 4) até para a comercialização, pois, iam à cidade fazer a venda do excedente em **“comboios de cavalos quando não tinha outro transporte para levar”**.

Percebe-se que a Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, desde a experiência das redes de economia do campo, com outras comunidades, até o comércio com os **“batelões”¹²¹**

¹¹⁷ Hectare, conforme o Dicionário Unesp (op. cit., p. 703), trata-se de unidade de medida de área, equivalente a dez mil metros quadrados. Símbolo: ha.

¹¹⁸ Braças, conforme o Dicionário Unesp (op. cit., p. 197), trata-se de unidade de medida de comprimento, equivalente a 1.828, 8 m.

¹¹⁹ Alqueire, conforme o Dicionário Unesp (op. cit., p. 53), trata-se de unidade de medida de área, equivalente a 48.400 m², em MG, GO e RJ, a 24.200 m², em SP, e 27.225 m², nos estados do NE do Brasil.

¹²⁰ Ver glossário, apêndice A.

¹²¹ Ver glossário, apêndice A.

e outros comerciantes da cidade, também se movimentava e ainda se movimentava contraditoriamente de acordo com as necessidades do comércio local. Já os pimentais e outros monocultivos se despontam, enquanto produção em larga escala, em prol de suprir às necessidades do mercado, nacional e internacional.

Dessa forma, os quilombolas (re)constroem modos diferentes de fazer economia, pois, ao contrário dos monocultivos, diversificam sua base produtiva, mantendo viva a comunidade e sua economia de base familiar, caracterizada como resistente ao *modus operandi* capitalista. Assim, vivem o comércio apenas do excedente, garantindo com isso as necessidades básicas (vitais) da comunidade.

A produção da vida, ou seja, a subsistência quilombola é bastante diversificada até os dias atuais. No sentido da diversificação, havia, segundo relatos dos sujeitos, um produto bastante cultivado consumido pelas famílias, antes da travessia de segunda ordem do capital, materializada no monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, que é a chamada **fava**.

Os sujeitos não estimam quantidade, mas havia produção por parte de todas as famílias, conforme a fala do quilombola **Raimundo Neves Caldas** (Entrevista 3) para **“alimentação das famílias a gente plantava a fava. A fava era bastante, a fava é igual um feijão, só que é maior. Esses produtos que a gente plantava além do arroz, era pra nossa alimentação e sobrevivência”**.

A introdução do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino impactou o modo de produção familiar da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, Mocajuba (PA). Isto está claro nos relatos dos sujeitos da pesquisa. O modo de produzir do capital condicionou a comunidade à diminuição de suas produções para subsistência. Alguns assumiram os pimentais como trabalho, por um tempo suficiente para impactar a produção da comunidade.

A tentativa de supressão da produção para subsistência quilombola, por parte do capital, ao intensificar a procura por alimentos, afetou até mesmo a subjetividade quilombola, pois práticas humanizantes de trabalho, como os mutirões, chegaram a ser ameaçadas pela lógica de produção em larga escala, voltada unicamente para as necessidades do mercado, em detrimento das necessidades da comunidade. Fato observado quando algumas famílias que experienciaram o trabalho nos pimentais, também ensaiaram a produção da **pimenta-do-reino** na comunidade.

Os sujeitos da pesquisa avaliam que algumas famílias da comunidade conseguiram produzir a pimenta-do-reino, mesmo em pouca quantidade, na década de 1980, apesar do custo-produção da pimenta-do-reino ser considerado alto para realidade quilombola. No

entanto, na década de 1990, conseguiram empréstimos (financiamento) pelos Banco da Amazônia (BASA) e Banco do Brasil. Porém, as mudas oferecidas por esses projetos, foram de má qualidade, somadas à crise ocasionada pelo *fuzarium* (fungo), seus pequenos pimentais foram destruídos e, conseqüentemente, toda a produção.

Os relatos apresentam a persistência de alguns sujeitos da comunidade, em produzir a pimenta-do-reino. Assim, no final da década de 1990, tornou a haver produção de pimenta-do-reino na comunidade, a partir de outros financiamentos do Banco do Brasil, por meio do Programa Nacional para Agricultura Familiar (PRONAF)¹²².

Dentre os nove sujeitos pesquisados, cinco tiveram acesso aos Projetos do PRONAF no final da década de 1990. Mesmo não sabendo estimar a quantidade que produziram de pimenta-do-reino nesse período, eles relataram a experiência de se trabalhar com a pimenta-do-reino na agricultura familiar. Assim, o quilombola **Ananias Neves Caldas** nos disse que:

Nós ideemos de plantar também. E aqui era quase tudo, quase tudo aqui teve pimental. Quase tudo aqui os pequenos tinham trezentos pé, quinhentos, setecentos. Então, nós peguemos um projetozinho aí no centro no nosso retiro e, quando chegou na hora de nós colher a pimenta, eu me senti muito bem com pimental e muita gente lá. Infelizmente que nós fomos mal tratados, porque nós não tivemos condição, não tivemos um técnico pra dá atenção mesmo, e nós não tivemos como fazer essa adubação. Como você sabe o pimental só vai pra frente se for adubado. Então nós fazia aquele trabalho, aquele ano, foi no final da década de 90. E essa oportunidade da gente ter pimental aqui foi logo que os japoneses foram embora, aqui de frente. Esse japoneses aí, a gente trabalhou com eles, a gente trabalhou uns tempos, mas era sempre no tempo da colheita. (Entrevista 6).

Nota-se que a perspectiva do trabalho como educativo (cf. GRAMSCI, 2011) se materializa contraditoriamente no “trabalho pro outro”, ou seja, para os grandes pimentalistas. Os sujeitos que tiveram a experiência de trabalhar nos grandes pimentais, através das relações que construíram nesses espaços, perceberam que também podiam produzir a pimenta-do-reino. Assim construíram saberes de assimilação à cultura da pimenta-do-reino, isto é, à prática de produzi-la.

Percebe-se, na fala do quilombola **Ananias Neves Caldas** (Entrevista 6) sua apropriação sobre saberes técnicos, aprendidos no fazer-se do trabalho nos pimentais. Estes saberes técnicos da pimenta-do-reino, lhe dão base para questionar o descaso como foram

¹²² O Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF), principal política pública brasileira de crédito para as unidades familiares de produção, completou 22 anos em 2017. Durante pouco mais de duas décadas, o valor total das operações do Programa atingiu R\$ 200 bilhões. Os recursos foram aplicados na efetivação de cerca de 28,5 milhões de contratos, com inadimplência em torno de 1%. Esses números ressaltam a capilaridade de uma política consolidada, que se tornou referência em financiamento da agricultura familiar (BRASIL, 2017).

tratados pelos bancos, que financiaram os projetos, mas que não disponibilizaram apoio técnico, para que pudessem perceber e tratar os fungos que destruíram suas plantações.

Nos grandes pimentais aprenderam, na “lida” do trabalho, a cultivar a esperança da possibilidade de possuir pimentais em seu território, como nos revelou o quilombola **Ananias Neves Caldas**: “[...] através deles (japoneses) a gente trabalhando, muitos sentiram que era bom, que era como a gente pegar mais um dinheirinho e, melhorar um pouco mais a condição, e ter mais uma condição de comprar certas coisas, que tinha precisão”. Observa-se, nos dizeres dos sujeitos, como foram ideologicamente “seduzidos” pela lógica do mercado para possuir, ganhar dinheiro e melhorar de vida através do monocultivo da pimenta-do-reino. Com a pimenta-do-reino, tem-se a percepção ideológica (MARX, 2009) de que podem melhorar as condições de vida na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu.

Todavia, ao se dividirem em trabalho nos pimentais e trabalho nos mutirões, mesmo recebendo remuneração, pensada ideologicamente como vantagem, já que aumentaram um pouco a renda, com o dinheiro que recebiam nos pimentais, o que ocorrera, na realidade, foi o aumento das dificuldades na comunidade. O trabalho individual nos pimentais afetou diretamente o trabalho socializado dos mutirões, que diversificava a produção para a subsistência dos sujeitos da comunidade. Nessa lógica de ficar, como nos disse o quilombola **Raimundo Neves Caldas** (Entrevista 3), “[...] iguá a papagaio indo e vindo” para os pimentais e para os roçados, condicionou o desaparecimento de alguns produtos, como a fava, e a diminuição da produção de alimentos e pequenas criações como porco, galinhas, dentre outros.

Assim, a produção da vida na Comunidade se tornou um campo de contradição entre capital e trabalho. Com isso, estes passaram um bom tempo se dividindo entre mutirões e pimentais. Movimento atualmente avaliado como “**trabalho pro outro**”, que, no dizer da quilombola **Tia Cecilia** (Entrevista 8), nunca “**trabalhou em pimentá**”, nos ensina que o “**trabalho pro outro não produz a comunidade**” e continua o “**trabalho pro outro não te dá tempo pra mais nada, é só trabalhar, trabalhar... No trabalho pro outro, tu se escraviza a tua, sô**”.

Igualmente, os quilombolas que experienciaram o “trabalho pro outro”, personificado no monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, implantado nos arredores da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, pelos japoneses, concluíram com o tempo que o “trabalho pro outro” afetava negativamente a comunidade, pois suprimia algumas características do mutirão quilombola, a exemplo do ato festivo do banguê e do samba-de-cacete, nas brincadeiras do

convidado. Com isso, abandonam a lógica dos grandes pimentalistas, porém contraditoriamente tentam produzir pequenos pimentais na comunidade.

Estimulados pelo PRONAF, já no início dos anos 2000, contraditoriamente, conseguiram produzir a pimenta-do-reino, através de mutirões, como revelado na experiência da quilombola **Elvira Neves Caldas** (Entrevista 2). Segundo ela, esses projetos da pimenta-do-reino, embora com os percalços causados pelos próprios projetos dos bancos, contribuíram para melhorar as condições de vida daqueles que conseguiram produzi-la, pois, como ela nos disse:

Eu peguei o primeiro projeto, era bem aqui. Nessa área aqui era o meu pimental. E aí, a pimenta mais cara que eu vendi lá, foi de três reais (o quilo), já aqui com produção minha, da minha família. Mas, eu posso dizer, que essa pimenta me ajudou muito, eu tirava lá, de lá do banco, e ia fazendo. Eu morava numa casinha de paia e aí pegou fogo. E com o dinheiro dessa primeira pimenta, eu fui comprando madeira, pra conseguir esta casa [...]. Eu tenho até hoje um liquidificador que eu comprei com os últimos quilos da pimenta, nesse pimental, os últimos quilos. Foi noventa reais aquele liquidificador que eu disse que iria comprar, pra ficar uma coisa de lembrança. E eu tenho ele (liquidificador) até hoje, mas já faz muitos anos. (Entrevista 2)

Observa-se que a produção da pimenta-do-reino, para o pequeno produtor, agricultor familiar, tem outro sentido, pois não acontece em larga escala, nem como monocultivo. Na agricultura familiar, a pimenta-do-reino é trabalhada em formato de consórcio com outras plantas, ou seja, com frutíferas, leguminosas, etc. Há registros de experiências do cultivo da pimenta-do-reino aliado ao açaí, ao cumaru¹²³ e à castanha-do-pará, inclusive, com substituição das estacas por árvores que se adaptam à planta da pimenta-do-reino.

Entretanto, embora com mudanças na forma de se produzir, a lógica de atender ao mercado não se altera. A ordem de exploração do trabalho pelo capital continua a mesma, pois, mesmo em pequena quantidade e mesmo sendo a pimenta-do-reino produzida na agricultura familiar, o resultado dessa produção atenderá apenas a algumas famílias, dando continuidade à pobreza. Para o mercado, não há sentido que todos da comunidade produzam, já que o mercado sobrevive do movimento da oferta e da procura. Por isso, a ele não interessa a superprodução, mas a lógica da necessidade da procura, ou seja, da competição.

Assim, as desigualdades, que são parte da sobrevivência do capital, continuam e, nessa lógica, nunca existirá espaço para todos, pois os espaços sempre serão limitados, determinados, condicionados a manter o *status quo* da classe dominante (FRIGOTTO, 2010).

¹²³ Ver glossário, apêndice A.

Por isso, o socialismo do bem viver (pensado pela Bolívia e pelo Equador), nos faz refletir sobre o viver bem, em vez de viver melhor, pois o viver melhor é próprio do capitalismo, porque pressupõe que sempre haverá alguém em situação pior. Já o viver bem é pensar que o bem precede o bem do outro (ACOSTA, 2016), ou seja, precede a organização do trabalho, como forma de unir forças, diminuir o dispêndio e, conseqüentemente, aumentar a produção que dará condição de sobrevivência igual para todos. Princípios estes correlacionados à prática do trabalho mutirão, caracterizado como forma de trabalho socializado, que não visa apenas à produção, mas valores, sentimentos, cultura.

Nesse sentido, vale ressaltar que, no histórico tempo presente, mesmo atravessados pelo sistema capital, os quilombolas têm conseguido manter a produção para subsistência da comunidade, por meio das roças construídas em mutirões. Os relatos dos sujeitos confirmam a preocupação de todos, com a segurança alimentar de seus familiares, ao afirmarem produzir, além de alimentos que rendem excedente para a comercialização, outros para o consumo das famílias, como legumes, etc. Isso tem sido crucial para a permanência e a sobrevivência dessa comunidade, como saberes que produzem o *bem viver*.

De tal modo, o quilombola **Raimundo Neves Caldas** (Entrevista 3) nos relatou que já houve uma plantação paralela à roça do arroz, milho e mandioca, que eles produziam e vendiam bastante, fruto de um saber ancestral, que é o *tabaco*¹²⁴. Confirmou-nos que: “[...] **muitas coisas que se plantava, muito, muito mesmo, era o tabaco, era plantado muito, nós trabalhava muito com tabaco, pra venda, a gente trabalhava muito**”.

Igualmente, o quilombola **Ananias Neves Caldas** (Entrevista 6) nos revelou também que já se produziu e se vendeu muito tabaco. Ambos nos relataram que trabalharam muito nessa produção, porém não sabem precisar quantas arrobas chegaram a vender, só informam que era muito o tabaco produzido, chegava encher os quartos por inteiro e passavam horas enrolando “**enviras**”, para poder levar e vender. Iniciavam na “**boca da noite**” e só finalizavam pela madrugada. Conforme o quilombola **Ananias Neves Caldas** (Entrevista 6), o:

[...] tabaco a gente plantava e vendia o arroba aí... por aí. A gente vendia aquelas arrobas de tabaco de mole, que a gente falava [...] A gente plantava, naquela época, além do arroz, era com o tabaco. Porque naquela época, meu pai trabalhava muito com tabaco. Nós tinha uma preocupação né? Pois era muito tabaco que a gente colhia. Ele plantava, insemiava aquela semente e depois tirava. Ele deixava um quadro no meio do roçado, que era plantar esse tabaco lá. E pensa num serviço que a gente tinha de toda madrugada. A

¹²⁴ Ver glossário, apêndice A.

gente metia nas cordas, naquelas cordas de fio de envira né? Quer dizer, um quarto como esse aqui da casa, se você chegasse aqui, você ia ver o quarto tubado de tabaco. As vezes a gente pegava da “boca da noite” até nove horas arrumando aquilo, pra vender, mas era naquela papagaiada grande, naquela rodada grande... era animado. E aí, quando era negócio de quatro horas da manhã, pula de novo, pra trabaiá de novo e tinha dia que a gente amanhecia o dia com a mão vermelha, daquela tinta que o tabaco largava, das cordas do tabaco... E era isso.

Contudo, embora sejam dotados do saber da produção do tabaco e tenham sido grandes produtores de tabaco no passado, pois havia mercado, ou seja, havia procura, atualmente não há registro de produção para comercialização nessa comunidade. Portanto, observa-se que a comunidade possui um histórico de muito trabalho, atrelado a diversos saberes do trabalho, tais como: saberes da produção do arroz; do milho; da mandioca; da fabricação da mandioca e seus derivados; da produção de tabaco, da fava; saberes extrativistas; ambientais; de subsistência; do mutirão; da cultura popular, banguê e samba-de-cacete; das ervas medicinais; da cura, das crenças, das parteiras; da comercialização do excedente; técnicos da produção da pimenta-do-reino; dentre outros. Estes saberes se (re)constroem na contradição dos saberes sociais para o trabalho-capital.

Os dizeres e os fazeres demonstram que a materialidade produtiva quilombola do Tambaí-Açu era bastante diversificada, antes da implantação dos grandes pimentais na região. Os relatos também apresentam que houve a diminuição de alguns produtos e o aumento de outros, dada a oscilação da oferta e da procura do mercado. E assim se movem e se (re)criam entre as reproduções ampliadas da vida e as reproduções ampliadas do capital.

Está claro que essa comunidade, mesmo com as investidas de homogeneização produtiva-cultural do sistema capital, configurado no contexto da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, no monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, conseguiram manter muitos de seus costumes e saberes, isto é, suas materialidades produtivas que, conforme Tiriba e Fischer (2015), são a base econômico-cultural da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu.

Ressalta-se, neste sentido, que as subjetividades configuradas nos saberes do trabalho, como do *mutirão*, (re)construídas nesse processo, foram cruciais para a resistência ao modo de produção individualista, fragmentado, penoso e sem lazer dos pimentais. A produção da *mandioca*, cujas roças são produzidas através de mutirões, mesmo com outros trabalhos na comunidade, como o serviço público, ou seja, tipo de “trabalho pro outro”, tem sido, até o tempo histórico presente, base da comercialização do excedente no mercado local, abastecendo também a região.

Percebe-se que, nos mutirões, a produção material da vida na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu se (re)constrói, assim como a identidade, no movimento constante de si, para si, como processo da formação da classe econômico-cultural, pois, de acordo com Thompson (1984, p. 34, grifos nossos): “A consciência é definida pelos homens (*e mulheres*) ao viver sua própria história e, ao final, é a única definição”. Da mesma maneira, a produção material da vida da Comunidade analisada é composta também de subjetividades, que são experienciadas como cultura popular, nos saberes do *banguê* e do *samba-de-cacete*, que adentram, inclusive, as celebrações (até os dias atuais) dos domingos na Igreja Católica, na expressão da *religiosidade* da comunidade, nos *tambores e batuques*, que dão o tom da *espiritualidade*, entendidos:

[...] como processos de criação e recriação da realidade humano-social, as culturas do trabalho vão se constituindo no contexto das relações sociais de produção, determinadas, em grande medida, pela classe que mantém o poder material e simbólico. Imersas no sistema capitalista, nos dias atuais, outras culturas do trabalho se manifestam nas experiências marcadas pela resistência econômico e cultural à produção capitalista. Indo ao encontro da palavra economia, do grego *Oikos* (casa) e *nemo* (eu distribuí, eu administro) e da palavra cultura (cultivar, criar, cuidar, tomar conta), podemos dizer que na economia popular (Tiriba, 2001), o objetivo do trabalho não é a reprodução do capital, mas a reprodução ampliada da vida. (VENDRAMINI; TIRIBA, 2014, p. 55).

Daí a compreensão com base em Thompson (1987) e Antunes (2009) de que a formação da classe que vive do trabalho é tanto cultural quanto econômica, ou seja: “O fazer-se da classe *trabalhadora* é um fato tanto da história política e cultural quanto da econômica” (THOMPSON, 1987, p. 17, grifos nossos). Nesse sentido, Vendramini e Tiriba (2014) nos ajudam a concluir que a classe que vive do trabalho, composta de povos tradicionais como os quilombolas, vem formando a si própria, tanto como foi formada.

Diante das transformações que vêm (re)construindo a comunidade, observou-se que, atualmente, nas festas dos *Santos*, que foram no passado grandes irmandades (organizadas em romarias), os *saberes culinários* exalam cheiros e sabores, que reportam à ancestralidade. Na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, as casas são próximas uma das outras, todos se conhecem, todos acompanham a vida mutualmente. Há um sentimento forte do *bem viver*, da ajuda mútua, da *preocupação com o outro*, todos sabem quem está no *trabalho da roça*, quem foi à cidade, se já chegaram, se as crianças foram ou se estão na escola da comunidade. A organização geográfica da comunidade pode ser observada conforme o croqui da Figura 10:

Figura 10: Croqui da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu.



Fonte: Elaborado pelo quilombola Tiago Neves¹²⁵.

Nota-se que o croqui da Figura 10 demonstra a forma como a Comunidade Quilombola Tambaí-Açu encontra-se organizada. Em relação às residências, observa-se que se encontram próximas umas das outras. O rio Tambaí-Açu atravessa e banha toda comunidade.

Essa organização do espaço geográfico propicia que, quando há doentes na comunidade, todos saibam, se visitem, se mediquem com *ervas*, fruto de ricos *saberes herdados*. Ao falecer alguma ou algum membro da comunidade, tem-se o costume do *preceito*, isto é, de se respeitar o luto e, durante muitos dias, a comunidade silencia.

Mantem-se o costume rotineiro de *visitas* um ao outro, de perguntar, *saber do outro*, bem como dos *círculos* de conversas nos banhos de rio, no final da tarde. Nos *retiros* e/ou *casa de forno-farinha*, compartilham os saberes das melhores *raízes de mandioca*, dos *frutos*, das *folhas e sementes medicinais*, marcam as datas dos mutirões, onde os saberes se (re)encontram, se (re)criam e (re)constroem a(s) identidade(s) quilombola. Trata-se, portanto,

¹²⁵ Estudante do quarto semestre do Curso de Licenciatura em Pedagogia, turma 2017, da UFPA, Campus: Cametá. É bisneto de Luis Euzébio de Sousa e Benvinda Neves, fundadores da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu.

de experiências que formam a(s) identidade(s) de classe, em oposição ao modo de vida privado do capital.

Portanto, a produção da vida e da identidade na Comunidade Quilombola do Tambaí-Açu se (re)constrói na unidade objetiva-subjetiva das materialidades, isto é, na (re)construção histórica de base econômica-cultural. Experiência civilizatória, heterogênea, que destoa da cultura capitalista individualizante, consumista, homogeneizante, que tenta violentar, no dizer de Thompson (1987, p. 346), a “natureza humana”.

3.1.3 A Comunidade Quilombola Tambaí-Açu como sentido de trabalho: assimilação e negação de culturas

Os sujeitos da Comunidade analisada, revelaram que a história de sua formação se funde com a (re)construção de sua religiosidade. O dizer da quilombola **Tia Cecília** (Entrevista 8), e dos demais entrevistados na pesquisa, transparece que, o que se entende por comunidade é o mesmo que Comunidade Cristã Católica. Isto foi constatado porque, ao serem perguntados sobre o trabalho que lhes dá identidade, como comunidade quilombola, reportam primeiramente aos mutirões, ou seja, à cultura que está em sua matriz africana e, posteriormente, com o fato de terem sido reconhecidos como Comunidade Cristã Católica, na década de 1980, pela Paróquia de Mocajuba (PA), como sua primeira forma de organização institucional.

Nesse sentido, vale ressaltar, que todos compreendem a comunidade, relacionada ao processo de construção das comunidades de base da Igreja Católica, ou seja, para estas e estes sujeitos, a Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, antes de se tornar Comunidade de Base Católica, se estabelecia como comunidade dividida por quatro irmandades, a saber: Santa Maria, São João, São Tomé e São Benedito, sendo que este último, segundo o quilombola **João Caldas Neves** (Entrevista 5), não recebia missa, somente foi reconhecido como Santo de devoção após a década de 1970.

Recebiam a visita do padre, porém, de forma assistemática, isto é, quando eram pagas as missas, que se realizavam nas casas dos “donos e donas” dos santos. Segundo o quilombola **João Caldas Neves** (Entrevista 5), um dos primeiros coordenadores de base da comunidade, esse processo:

[...] foi assim que foi se dando... e as famílias foram crescendo né? Dentro da nossa comunidade, até que a gente resolveu formar, naquele tempo trabalhava... e a nossa religião era romaria, era reza nas casas. Uma missa por ano em cada. Era três missa que tinha aqui no Tambaí. Era, uma lá em casa, que era do São João, mês de junho. Uma na casa do velho Melquiades,

que era São Tomé e a outra lá, da velha Tia Cecília, que era Nossa Senhora das Graças. Essa era a nossa religião. São Benedito não tinha. O São Benedito da Sabá, foi só depois da década de setenta, que a gente aderiu ele, pois eles celebravam lá na casa deles, mas não tinha missa lá. Não era constante todo ano, como os nossos. Era lá na minha irmã Sabá, mãe do Adilson, e aí ela tinha esse Santo que ela celebrava. Era o Santo de devoção dela. E aí, quando nós construímos a comunidade, aí que foi fundado a Comunidade Cristã. E aí, ela pediu: como ia ficar o São Benedito? Já que só ia ter o padroeiro que o velho Quintino que trouxe [São Luis], em homenagem ao velho que abriu o lugar aí? Que era o Luis Euzébio de Sousa. E aí foi, o Marcílio perguntou pra ele [Quintino]: que Santo poderia trazer como padroeiro da comunidade? Ele disse: olhe eu sugiro que seja São Luis porque foi o seu Luis Euzébio que abriu o lugar aqui. E aí, escolheram ele (São Luis) e aí nós fomos registrar e aí era até eu o coordenador da comunidade. Era presidente que se chamava, não era nem coordenador, era presidente. E aí, a Sabá perguntou: mas compadre como é que vai ser a missa do meu Santo? Escolheram São Luis e o São Benedito? E aí eu falei: eu vou conversar lá e aí eu joguei lá pro Padre e aí ele falou: olha vai ser o seguinte vai ser duas missas lá no Tambaí, uma é do padroeiro em junho e a outra vai ser do Santo de devoção que é o São Benedito. E aí ficou assim né? E desde esse tempo pra cá [...].

Observa-se que havia “certa” resistência ao São Benedito e esse fato reverbera nas irmandades, nas romarias, como o quilombola **João Caldas Neves** (Entrevista 5) nos falou, pois, a Igreja Católica não reconhecia essas manifestações religiosas. Assim, tendo a oportunidade de adentrar a comunidade, procurou sistematizar essas manifestações de acordo com a sua doutrina. Percebe-se, com isso, o companheirismo entre os quilombolas, ao negociarem com o padre a existência dessas manifestações dos donos e donas dos santos. Experiências dotadas de coletividade, do *vivir bien*, pois a devoção a santos como São Benedito tinha (e ainda tem) um significado forte de espiritualidade, que os fizeram questionar diante da percepção das transformações na comunidade, dizendo “Como vai ficar o São Benedito?”, bem como o companheirismo ao homenagear o fundador da Comunidade Luis Euzébio de Sousa.

A resistência pela devoção a São Benedito também está registrada no relato da quilombola **Tia Cecília** (Entrevista 8). Esta nos descreveu todo o processo de reconhecimento da Paróquia de Mocajuba à Comunidade Cristã Católica São Luis do Tambaí-Açu.

Revelou-nos a quilombola **Tia Cecília** (Entrevista 8), que o Padre Bernardo¹²⁶ foi quem ministrou a primeira missa na comunidade. Este, para fundar a comunidade como cristã, fez exigências como: que todos os casais se casassem, que as crianças fossem batizadas e comungassem, sob pena do contrário, de não receberem mais nenhuma missa. Não aceitou nenhum Santo já venerado nas “romarias” (Santa Maria, São João, São Tomé, São Benedito),

¹²⁶ Realizada em 23 de janeiro de 1974 (Anotações de Campo).

como santo padroeiro, pedindo que os apresentasse um novo Santo. Assim, tiveram a ideia, a partir de um dos amigos do Sr. Luis Euzébio, o chamado Quintino (*in memoriam*), que o Santo padroeiro fosse em homenagem ao fundador da comunidade, portanto, São Luis Gonzaga. Embora a escolha do Santo padroeiro tenha se firmado em São Luis Gonzaga, a devoção a São Benedito resistiu e, com o passar do tempo, foi acolhido pela comunidade como Santo de devoção. A quilombola **Tia Cecília** (Entrevista 8), assim, falou que:

Eu ajudei muito a organizar esta comunidade. Olha, eu e Agostinho [esposo] trabalhamos muito, e trabalhamos. Nós larguemos o culto a nossa Senhora das Graças, porque o Padre pediu pra comunidade. Ele pediu antes de formar a comunidade, ele [padre] nos disse: Que Santo vocês festejam aqui? E nós falemos: Nossa Senhora das Graças, Santa Maria, São João, São Tomé e São Benedito. Ele [padre] disse: mas eu não quero nenhum desses Santo, pra ser festejado aqui. Vocês têm que procurar um padroeiro, pra cá. Não quero nenhum desses aí. E aí nós ficou: Que padroeiro nós vamos arrumar? E aí vira daqui, vira dacolá... E aí o velho Quintino, que morava ali na buca do Tambaí, nós escreveu de lá, dizendo pra nós: que era pra nós escolher o padroeiro São Luis, porque foi quem abriu a comunidade aqui. E agora? E agora anda atrás deste Santo. E de lá eu nem sei quem foi que deu a ideia. Nos encontrou esse Santo em Belém. Eu não sei, não me alembro quem foi a pessoa que trouxe este Santo de lá. Eu sei que quem adquiriu, foi uma pessoa daí de Mocajuba. Eu creio, que sabia do movimento aqui e adquiriu esse Santo pra cá, pra nós. E aí veio, esse Santo. E naquele tempo, quem se movia era eu e Agostinho (*in memoriam*). Então veio São Luis. E aí um dava palpite pra cá, outro pra lá, e tinha um que dava ideia, eu quero tár Santo, e aí outro dizia quero outro Santo. E Melquiades disse que queria que o Santo fosse no nome dele, e o velho Quintino pulou lá que não, o Santo tinha que ser com o nome daquele que abriu a localidade aqui. E aí foi, que foi que veio São Luis né? São Luis Gonzaga. E aí veio o Santo, e teve a grande festa do São Luis Gonzaga. E é por isso que o Santo Padroeiro daqui é São Luis, por causa do meu pai que era Luis Euzébio, aquele que abriu a localidade aqui [...].

Assim se deu a (re)construção da religiosidade na Comunidade Quilombola do Tambaí-Açu, a partir de “[...] determinações que não se restringem às bases econômicas, propriamente ditas, mas como um entrelaçamento entre vida material, social, (religiosa) e cultural, mediadas pela experiência, pela ação humana” (VENDRAMINI; TIRIBA, 2014, p. 63), de irmandades, “romarias”, donos e donas de santos determinados pela ancestral cultura africana aos santos padroeiros e de devoção determinados pela doutrina Cristã Católica.

Percebe-se, dentre os Santos, que a devoção a São Benedito foi resistente à tentativa de homogeneização religiosa, por parte da Igreja Católica e, mesmo levados a assimilar a sua doutrina, conseguiram se (re)afirmar na comunidade. Atualmente, a devoção a São Benedito, ainda é presente, com grande festa no dia 05 de outubro, e o Santo Padroeiro, também venerado, é festejado no mês de junho (São Luis Gonzaga). As missas e festejos religiosos na

Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, nos dias atuais, ainda é espaço do soar dos batuques dos tambores, chocalhos, afoxé, pandeiros, dentre outros, que embalam os cantos em louvor a Jesus Cristo e aos Santos.

Ressalta-se que, atualmente, os cristãos¹²⁷ na Comunidade possuem outras representações. Além do catolicismo, encontram-se nessa comunidade, representações da Igreja Evangélica Assembleia de Deus e os Batistas, que contribuem com a reeducação religiosa voltada aos princípios éticos, morais, da doutrinação cristã. Observa-se que tais movimentos também têm sido determinantes para as transformações de comportamento da comunidade, no que se refere às expressões de cultura popular, no sentido de homogeneizar as heterogenias.

Assim, outras expressões de religiosidade, a exemplo das religiões de matriz afro, não se apresentam explicitamente na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu. No entanto, observa-se que ainda há crença em benzedeiros, curandeiros/os, dentre outras. A partir de relatos coletados em conversa informal, concluiu-se que há pessoas na comunidade que frequentam terreiros (Umbanda e Candomblé) em outros lugares, porém, não ousam falar sobre o assunto.

Entre os sujeitos entrevistados, houve falas que revelam a (re)existência de pessoas na comunidade que “incorporam”, que são médiuns, que vivem sua espiritualidade de forma oculta, possuindo uma gama de saberes acumulados sobre ervas medicinais, crendices, dentre outros saberes que se escondem e se camuflam para (re)existir.

O não se revelar, nesse contexto, se torna uma forma de (re)existir, pois, infelizmente, enfrentam muitos preconceitos, discriminação. A experiência da espiritualidade se manifesta de diversas formas, e se (re)cria, se resignifica, no constante vir a ser (humano). A religiosidade quilombola é, pois, espaço-tempo de resistência às tentativas de homogeneização cultural imposta pelo capital em suas diversas faces, ao manter traços de ancestralidade africana vivos.

Nesses termos, a Comunidade Quilombola Tambaí-Açu (re)cria sua religiosidade entre negação e assimilação à religiosidade Cristã. As experiências da cultura religiosa africana na comunidade, mesmo alteradas, à medida que o capitalismo avança, em suas diversas faces, ainda se manifestam nos instrumentos, nos batuques e tambores, nos cultos da Igreja Católica, nas comidas, nas crendices, nas ervas medicinais, nos Santos, nos

¹²⁷ CF. Weber (1983).

“encantados”, processos esses de confronto entre homogeneização cultural e heterogeneias culturais, movimento condicionado pela contradição capital-trabalho.

Na tentativa de homogeneização das heterogeneias, operadas pelo capital, as ações de doutrinação Cristã, pregadas pelas Igrejas, têm favorecido esse processo, pois, levam seus “discípulos” a criarem preconceitos em relação às outras formas de se (re)ligar a Deus (Oxalá), a exemplo das religiões de matriz afro, tema este dotado de contradições e debates, que o tempo-espaço desta dissertação não nos permite aprofundar.

3.1.4 A Comunidade Quilombola Tambaí-Açu: Saberes de resistência e organização em processo

O processo de organização política da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu vem se construindo por meio da Associação Comunidade Remanescente de Quilombo Tambaí-Açu (ACREQTA). O caminhar do percurso até se chegar ao que a ACREQTA atualmente representa para comunidade um processo importante e tem-se (re)construído no autorreconhecimento de ser quilombola e de viver em comunidade. Peculiaridades estas, que definem os povos quilombolas, e têm sido apropriadas pelo Estado, como forma de exigência ao acesso às políticas públicas para os povos quilombolas no Brasil.

Ressalta-se, entretanto, que o ser quilombola é dotado de uma amplitude, complexa e heterogênea, que não há como ser definido em três linhas conceituais, como vêm fazendo os governos, as leis e os decretos deste país.

Assim, a Constituição Federal de 1988 reconhece a existência ,como reparação social desses povos, e dá margem para que se institucionalizem por meio de associações. Nesse contexto, a ACREQTA, fundada a partir da Associação de Moradores do Tambaí-Açu, em 1999, é resultado do autorreconhecimento de ser preto, preta, trabalhador e trabalhadora que vivem em comunidade, forma de resistência que os visibiliza, contraditoriamente, no seio da sociedade.

Segundo o quilombola **Raimundo Neves Caldas** (Entrevista 3), primeiro presidente da ACREQTA, ela resultou de um processo longo e complexo. Nos primeiros debates sobre autorreconhecimento quilombola, a maioria não se afirmava, dado o processo histórico de exclusão operado pelo capitalismo, desde a reificação do escravismo até o racismo em dias atuais. Entende-se, conforme Mello (1999, p. 65), que: “A razão moderna (capitalista) sempre foi fundamentalmente econômica (pragmática) e não racial (moral): ‘a escravidão não nasceu do racismo; ao contrário, o racismo [é que] foi uma consequência da escravidão (WILLIAMS,

1975, p. 24)”. Desse modo, não se afirmar quilombola é a demonstração de como o escravismo foi e ainda é impactante para quem tem ancestralidade negra no Brasil.

A decadência dos grandes pimentais, na década de 1990, deixou muitos trabalhadores desempregados, e os que ficaram na região procuraram se organizar para enfrentar a crise. Nasceu, com isso, em 1999, na região do Vale do Tambaí-Açu, a Associação de Moradores do Tambaí-Açu, em que muitos dos seus membros eram da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu – que ainda não havia passado pelo processo de reconhecimento quilombola. Desse modo, o pioneiro desse processo, o quilombola **Raimundo Neves Caldas** (ENTREVISTA, 3), nos relata como foi configurada a ACREQTA:

Comecei a ver que os pimentais [dos japoneses] não tinham futuro. Estavam levando o farelo, tava morrendo tudo. Então não tinha esperança ali, isso nos anos de 96, 97, 98. Em 99, fundamos a Associação de moradores. De 97 pra 98, começou a decadência da pimenta e aí eu vi que não tinha saída. Eu cheguei a trabalhar muitos anos lá. Eu vivi lá e aprendi. Quando os pimentais morreram tudo lá, eu já tinha vindo embora e o trabalho já estava sentado aqui. Quando eu ia pra lá, como sempre digo pro pessoal aqui, a gente saía daqui 5h da manhã e ia caminhando aqui pelo pessoal do Copa até lá no Lucy. Todo dia, ia e voltava, iguá papagaio, e aí com tempo a gente foi pondo na cabeça: mas o que nós estamos fazendo? E aí chegou o momento, que eu disse, não, a gente precisa tomar uma decisão, e a gente criou a Associação. Não foi fácil, a Comunidade não aceitou criar a Associação porque pensavam na terra, do governo tomar as terra, que eles tinha, e que não tinha documentação, era devoluta. E aí eu falei com o seu Nestor, ali depois da ponte, e ele aceitou fazer a reunião lá. E aí teve a reunião e a Associação foi fundada pra lá, Associação de Moradores do Tambaí-Açu.

Observa-se que, no primeiro ensaio de organização em Associação, houve um conflito entre aqueles que não queriam participar da Associação de Moradores do Tambaí-Açu, afetados pela decadência dos pimentais dos japoneses, na região de entorno à comunidade. Esse “não participar” estava relacionado à desinformação e ao medo de perder suas terras para o Estado, já que seus territórios não eram registrados, ou seja, tratava-se de terras devolutas, ocasionando a resistência em não aderir a essa forma de organização. Também aceitavam que a sede da Associação de Moradores do Tambaí-Açu se instalasse dentro dos limites da comunidade.

Nesse processo, por meio da participação de outros Movimentos Sociais, como o Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTR), o quilombola **Raimundo Neves Caldas** conhece o Movimento Social Negro/Quilombola, que lhe possibilitou compreender-se como a si mesmo e à sua autoidentificação negra. Ao se aproximar das lideranças da Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará

(MALUNGU)¹²⁸, construiu parcerias que iniciaram estudos sobre a Comunidade Tambaí-Açu, com o objetivo de reconhecimento quilombola. Com isso, a partir de 2000, a Comunidade Tambaí-Açu passou a receber estudiosos para contribuir no reconhecimento quilombola e:

[...] em 2001 passamos a nos reconhecer como Remanescentes de Quilombo, através da Associação Quilombola, mudou-se somente o nome, mas com CNPJ sendo o mesmo da Associação de Moradores do Tambaí-Açu. Esse processo não foi fácil. Não foi fácil por um lado porque foi um período muito longo, porque na época, ainda existiam os primeiros filhos, os meus tios, que eram filhos de Luis Euzébio. Fizeram a abertura aqui junto com meu avô Luis Euzébio. Então na época veio o pessoal da Regional (Malungu) que trabalhava na época e o Dr. Sérgio, que vieram fazer a primeira pesquisa na comunidade. Então eles [tios] que tinham medo de se identificar com as pessoas, eles se negaram né? Diziam que não eram mulatos e não quiseram se reconhecer. E a partir de 2001, que eu passei a conhecer através dos encontros fora e através do trabalho da minha esposa, que é a agente comunitária de saúde [...] e aí todo mês ela encaminha os dados da comunidade né? Das pessoas que nasce, que adocece, que morre e envia pro governo. E aí através destes dados e deste trabalho se tornou fácil. E aí os estudiosos vieram diretamente com ela. E aí, com isso, nos chamaram. E aí eu e com eles [parentes] se declaramo que a gente era mesmo, tinha identidade. E aí foi muito fácil, esse auto reconhecido. E aí eu peguei, como já tava com a Associação de Moradores montada né? E aí foi fácil porque a gente já tinha uma associação. E aí a gente só fizemo mudar só o nome da Associação e inserir outros membros daqui da comunidade. E aí passou de Associação de Moradores para Associação Remanescente. E aí, daí pra frente, graças a Deus, só tivemos trabalho de mudar o estatuto algumas coisas e acrescentar e registrar em cartório, isso foi em 2001. (Entrevista 3).

O direito à titulação de propriedade de terras quilombolas e da preservação de suas culturas tornou-se garantido na Constituição Federal de 1988, mais especificamente em seus artigos 68, 215 e 216. Tal direito foi conquistado a partir de muitas lutas e reivindicações do Movimento Negro Nacional.

Os vários documentos produzidos relacionados aos direitos humanos – a CF 1988, no Brasil; a Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ratificado pelo Decreto nº. 5.051, de 19 de abril de 2004, que trata do direito à autodeterminação de Povos e Comunidades Tradicionais; e a Lei nº. 12.288, de 20 de julho de 2010, do Estatuto da Igualdade Racial – juntos se tornaram cruciais para que Comunidades Quilombolas, como a de Tambaí-Açu, pudessem ser reconhecidas e certificadas pelo Estado, como ocorreu em 30 de novembro de 2009.

¹²⁸ A palavra MALUNGU tem origem africana e significa companheiro/a. Disponível em: <http://malugupara.wordpress.com>. Acesso em: 15 out. 2018.

O despertar das lideranças da Comunidade Quilombola do Tambaí-Açu para o autorreconhecimento foi importante para (re)afirmação da identidade quilombola. A (re)afirmação da identidade quilombola tem se intensificado, ao longo destes quase 20 anos de organização em associação (ACREQTA). A consciência de si, ou seja, de negra/negro, com um passado e presente pautado em muita luta e trabalho, tem-se (re)construído como característica humana de superação. O ser negro/negra não é sinônimo de inferioridade, mas de luta por liberdade, pela sobrevivência, pelos direitos, pela produção da vida com base não no individualismo, mas na união, no mutirão que os dignifica, humaniza, portanto, identifica como povo de luta e povo trabalhador.

Atualmente a ACREQTA é composta por 146 famílias associadas, seu Presidente **Raimundo Maria Gonçalves Neves** (Entrevista 1) encontra-se no segundo mandato, com os demais diretores a saber: **Raimundo Silva Neves** (Vice-Presidente), Ana Cleide Viana Neves (Secretária Geral), José Hallef Conceição Caldas (Segundo Secretário), Adilson Neves Costa (Tesoureiro), Jorgevaldo Costa Lopes (Segundo Tesoureiro), os membros do Conselho Fiscal efetivos são: **Raimundo Neves Caldas**, Maria Ivanice Correa Braga, **Maria Ligiane Rocha Pantoja**, suplentes: Marcia Priscila Lima Marques, Michel Moreira Caldas, Rosiana Costa Neves, equipe esta que perdurará até 2020. A ACREQTA foi fundada oficialmente em 14 de novembro de 2001 e estiveram anteriormente à frente, como lideranças da ACREQTA, os senhores **Raimundo Neves Caldas** e Adilson Neves Costa.

A partir da organização em Associação, a comunidade teve acesso a algumas políticas de governo, entre elas, o Programa Nacional de Habitação Rural (PNHR). Com esse programa, 100 (cem) famílias foram beneficiadas com casas, o que tornou mais dignas as moradias na comunidade. O acesso às políticas públicas, a exemplo do sistema de cotas, para adentrar a universidade, tem contribuído com a formação e permanência dos jovens na comunidade.

Portanto, a organização em Associação, bem como em outros movimentos sociais negros/quilombolas, tem sido crucial para o povo da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, enquanto (re)construção da(s) identidade(s) quilombola, como processo (constante) de formação da classe econômico-cultural que vive do trabalho.

3.1.5 A ACREQTA e a Educação Quilombola: Espaços-tempo de lutas

A luta histórica em termos da Educação Quilombola tem sido pauta de debate na ACREQTA. Compreendendo que a Educação Quilombola é uma bandeira de luta constante do Movimento Nacional Negro/Quilombola, é válido ressaltar que, em termos de povos do campo, a Educação Quilombola, com suas especificidades também é parte da luta pelos direitos à Educação do Campo. Nesse sentido, ao nos reportarmos ao processo histórico das políticas públicas no Brasil e da luta dos movimentos sociais ao acesso à Educação do Campo, bem como à Educação Quilombola, é necessário entender que ambas, conforme Caldart (2007, p. 72), “[...] não se tratam de qualquer política pública”, pois:

[...] nasceu tomando/precisando tomar posição no confronto de projetos de campo: contra a lógica do campo como lugar de negócio, que expulsa as famílias, que não precisa de educação nem de escolas porque precisa cada vez menos de gente, a afirmação da lógica da produção para a sustentação da vida em suas diferentes dimensões, necessidades, formas. E ao nascer lutando por direitos coletivos que dizem respeito ao público, nasceu afirmando que não se trata de qualquer política pública [...]. É importante ter presente que está em questão na Educação do Campo, pensada na tríade Campo – Política Pública – Educação e desde os seus vínculos sociais de origem, uma política de educação da classe trabalhadora do campo, para a construção de um outro projeto de campo, de país, e que pelas circunstâncias sociais objetivas de hoje, implica na formação dos trabalhadores para lutas anticapitalistas, necessárias a sua própria sobrevivência: como classe, mas também como humanidade.

A Educação do Campo e a Educação Quilombola, como políticas públicas, é uma visão antes de tudo, de identidade de classe, pois a tríade Campo, Política Pública e Educação nos apresenta, em essência, que há uma luta anterior às políticas públicas no Brasil, que é a luta pela sobrevivência por meio do trabalho dos povos do campo. Essa luta iniciou na disputa do direito à terra, ou seja, primeiro à garantia vital de sobreviver no campo, viver da roça, produzir o próprio alimento por meio da agricultura familiar e viver em comunidade.

Suprida a necessidade do acesso-direito à terra, inicia-se uma nova luta: a da permanência na mesma. Com isso, constroem-se outras necessidades, de acordo com Marx (1945, p. 32): “[...] o instrumento de satisfação já adquirido conduz a novas necessidades – e esta produção de novas necessidades é o primeiro ato histórico”. As novas necessidades para viver plenamente no campo conduzem aos debates sobre Educação; não qualquer educação, mas uma educação do campo-quilombola, com aspectos da luta, dos direitos, do reconhecimento, de identidade, de política pública, e esta, por estar no campo do campo, se interrelaciona a outras políticas. Para tanto, necessita estar vinculada a um projeto social de

classe, o que vem ocorrendo nos últimos anos com a (re)construção da organização do Movimento Quilombola no município de Mocajuba.

O campo de diversidade em que está inserida a Educação do Campo é composto por povos, como os Quilombolas, com bandeiras de lutas que também estão no campo de atuação da luta pela Educação do Campo, isto é, a luta pela Educação Quilombola. A partir da Constituição de 1988, dada a luta e reivindicação do Movimento Nacional Negro, os direitos dos quilombolas foram contraditoriamente visibilizados, a partir do reconhecimento dos Remanescentes de Quilombo, que deu base ao direito de regularização de seus territórios (HAGE, 2013).

Esse marco da CF 1988 levou o Movimento a outras lutas, ou seja, à luta pelo acesso às políticas públicas para quilombolas. Algumas dessas lutas avançaram e conseguiram, entre outras coisas, que leis e decretos de direito fossem legitimados, porém, como de “costume”, o Brasil tem uma tradição em tentar garantir os direitos por meio de leis, entretanto, sabe-se que somente leis e decretos não produzem prática e, assim, em favor de manter viva a pressão, as bandeiras de luta dos movimentos sociais se tornaram constantes.

A ACREQTA e a Educação Quilombola têm-se tornado, portanto, um campo de atuação importante para a resistência da comunidade aos moldes urbano-homogeneizante da Educação Escolar. A EMEIF Luis Euzébio de Sousa¹²⁹, nas pessoas de suas professoras e professores, bem como nos demais funcionários, tem sido resistente ao modelo urbano de Educação, procurando (re)construir a história da Educação da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu por meio de sua matriz histórica, cultural e social.

Dessa forma, reconhecendo o papel do Movimento Social Negro/Quilombola, ao lutarem pela (re)construção da Educação Quilombola, instituindo suas diretrizes a partir da resolução Conselho Nacional de Educação CNE 08/2012, bem como através das leis nº. 10.639/2003 e nº. 11.645/2008, que dispõem sobre a obrigatoriedade do ensino da cultura afro-brasileira nas escolas de todo o país, os professores da EMEIF Quilombola Luis Euzébio de Sousa, por iniciativa própria, ou seja, sem encaminhamento e coordenação dos sistemas de educação escolar local, vêm desenvolvendo de forma a considerar as especificidades da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, Mocajuba (PA).

¹²⁹ Localizada na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, fundada em 1936, por Luis Euzébio de Sousa, reconhecida pelo Estado na década de 1940, em 1983 passando a ser administrada pelo município de Mocajuba.

Nesse sentido, a professora quilombola **Maria Ligiane Rocha Pantoja** (Entrevista 9)¹³⁰ nos relatou que a história da Comunidade é levada a sério na Escola e sempre tem atividade sobre os temas que abordam o trabalho, a cultura, os valores, memória dos pretos e pretas velhas da comunidade, os costumes, os saberes, pois, ao falar sobre a comunidade, como a mesma nos disse, é crucial falar sobre a importância do mutirão, porque ele:

[...] é cultural para nós. Os mutirões são uma necessidade, hoje, para comunidade, assim como no passado, pois, eu como professora, sempre oriento meus alunos sobre o que é o mutirão, o que significa para nós. Sempre que há espaço, a gente conversa em sala de aula sobre o mutirão, a gente orienta as crianças sobre o mutirão e, na prática, a gente faz o mutirão com as crianças duas vezes aqui na comunidade: no largo da Igreja, que é a “varrição” das festas dos Santos, tanto o padroeiro como o de devoção, neste período a gente limpa todo o terreiro da comunidade em frente e ao lado da Igreja [Católica]. Essa limpeza sempre ocorre antes das festas do padroeiro e antes da Festa do São Benedito. E aí a gente faz o mutirão da limpeza. Nestes dias, a gente sempre faz assim: a gente se envolve com as crianças da escola, os pais dos alunos, e é chamada toda a comunidade para este momento. Mas como já falei, a gente já não consegue reunir como antes, no passado, pois, alguns sempre estão trabalhando por outros lugares, fora da comunidade. E aí acontece de não vir todos os pais, mas mesmo assim, acontece este mutirão, com as crianças, com os adultos que vem pra fazer a capina... e aí outros vão puxando, e as crianças vão ajudando a carregar no carrinho para outro espaço, e esse é o trabalho que eles fazem. E aí gente explica o significado do mutirão para todas as crianças da escola, não só eu, mas todos os professores. Quando chega esta época, a gente trabalha o tema na escola, a gente conta a história para elas [crianças] porque mudou, e como é importante o coletivo. Assim, a gente também já trabalha o banguê, por exemplo. Em 2017, fizemos toda uma memória sobre o banguê, principalmente no mês de novembro, o mês da consciência negra. Inclusive, tem crianças daqui, que já tocam o banguê com os mais velhos.

Percebe-se, na fala da professora quilombola **Maria Ligiane Rocha Pantoja** (Entrevista 9), a importância do pertencimento, no fazer(-se) da escola. A experiência da educação escolar quilombola na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu tem-se tornado diferencial, a partir da participação e mobilização dos professores que são da própria comunidade. A estes têm-se considerado a identidade com o povo quilombola, aspecto fundamental para a construção da educação que defende o projeto de sociedade da comunidade, ou seja, o projeto de (re)construção da(s) identidade(s) quilombola.

Dessa forma, percebe-se que a luta quilombola está além do direito pela terra, isto é, não perpassa apenas pelo título da terra, mas, por outros direitos. Para a permanência da classe trabalhadora do campo no campo, a luta dos movimentos sociais tem-nos sido

¹³⁰ Realizada em 28 de novembro de 2018, as 16h, na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, durou 20min 32 seg.

educativa, ou seja, como nos faz pensar Arroyo (2003, p. 5): “[...] o aprendizado dos direitos vem das lutas por essa base material. Por sua humanização. [...] A luta pela vida educa por ser o direito mais radical da condição humana”.

Esta constatação de que a luta está além da terra, ou seja, pela permanência nela, vale-se da história dos movimentos sociais do campo, assim como o Movimento Negro/Quilombola, que vem ocupando espaço nos debates, que viabilizam as políticas públicas direcionadas a quem realmente precisa. Políticas públicas para quem o nosso país e a nossa história possui uma triste dívida social, que são os povos negros, remanescentes da luta pela liberdade, da luta pela sobrevivência, ou seja, os quilombolas brasileiros que, para se ter acesso a algum direito, precisa ir à luta pela garantia da lei, pela prática da lei. O povo quilombola, parafraseando a letra da música “Comida” (TITÃS, 1987)¹³¹, não quer só comida, quer terra, comida, saúde, moradia e educação de qualidade.

As análises indicam que a luta pela implementação, de fato, das políticas públicas no campo, perpassa, pelo que nos disse a Professora quilombola **Maria Ligiane Costa Pantoja** (Entrevista 9), pela “**necessidade do mutirão**”, isto é, do sentido educativo do trabalho socializado, bem como da auto-organização (PISTRAK, 2018) que as comunidades quilombolas já possuem como experiência, de forma a ser base da união de forças, organização dos movimentos sociais, pois a consciência de ser e estar no mundo dos povos do campo/quilombola foi, e é, condição essencial de transformação da realidade.

3.2 EXPERIÊNCIAS COLETIVAS DO BEM VIVER: PRÁTICAS DE TRABALHO SOCIALIZADO

Prática de trabalho que se contrapõe à lógica do capital, base da identidade social dos povos quilombolas da região nordeste do Pará, a exemplo da Comunidade Quilombola do Tambaí-Açu, Mocajuba (PA), o *mutirão* também chamado de *cunvidado* ou:

Putirum, simboliza a união de várias pessoas como uma única e grande família que indistintamente associava trabalho e lazer. Estes se processavam da seguinte forma: a “companhia” convocava os habitantes do povoado para executar uma determinada tarefa do roçado, por exemplo, o plantio que era mais comum, marcava-se o dia deste. Na noite anterior ao “cunvidado” acontecia o encontro dos participantes, que “desinibidos” com alguns goles de cachaça promoviam o Samba-de-cacete. (PINTO, 2004, p. 97).

Percebe-se que, embora o objetivo do mutirão seja comum entre outras comunidades tradicionais, ou seja, de unir forças para diminuir o dispêndio do trabalho como forma de

¹³¹ Álbum: “84-94 – Um” (1987).

cooperatividade e trabalho ontocriativo¹³², também produz valores cruciais para vida de comunidades quilombolas do nordeste paraense, bem como de outras comunidades tradicionais e regiões do Brasil. Conhecida inclusive como *muxirum*, essa experiência do trabalho assim como outras culturas “[...] não se reaparece da mesma forma” (THOMPSON, 1988, p. 303) e se diferencia nas definições dos rituais que a compõem.

Com isso, os mutirões realizados na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, que, segundo o quilombola **João Caldas Neves** (Entrevista 5), é o mesmo convidado, possuem elementos diferentes em relação às outras comunidades quilombolas do nordeste paraense, tal qual nos revelou Pinto (2007), pois, em seus estudos sobre as comunidades quilombolas do município de Cametá, observou-se uma forma “teatral” de fazer o mutirão, com representações de “capitua, pastoras, soldados, cavadores de cova, general das flores, sangueiro e o guaxini” (PINTO, 2007, p. 42), que não foi observado nos mutirões do quilombo Tambaí-Açu; assim:

Nos povoados de Mola e Tomázia, no município de Cametá, onde esta prática cultural ainda se faz presente, homens e mulheres e crianças transformam-se em *atores de uma peça teatral*. A véspera do Convidado, à noite, parentes, vizinhos e amigos reunidos rezam uma ladainha, que é oferecida ao “santo advogado do dono do convidado”, em seguida se divertem dançando o Samba-de-cacete. Enquanto os participantes do convidado divertem-se embalados pela música, pela pinga, pelo estrondar convidativo e rústico dos tambores do Samba-de-cacete, familiares do dono do roçado se encarregam de preparar toda a alimentação a ser distribuída no dia seguinte. Pela manhã após um reforçado café com beiju ou bolacha, mingau de arroz e feijoada com bucho e mocotó, inicia-se o convidado ou Putirum, quando após uma breve oração de “pedido de proteção e encomendação dos trabalhos a Deus” e santos venerados, que é rezada na beira da roça, entram em cena os atores (como capitua, pastoras, soldados, cavadores de cova, general das flores, sangueiro e o guaxini) para uma animada, fantástica e amistosa batalha entre homens e mulheres. O trabalho todo transcorre ao som de músicas, versos e gritos de incentivos, próprios do Convidado, nos quais a regra para a vitória consiste na destreza dos soldados no ato de abrir as covas e na rapidez das pastoras em jamais deixar a cova sem muda. O fim do Convidado, assim como o alcance da vitória, é demarcado pela conquista de uma bandeira, símbolo do convidado ou Putirum, que foi plantada pelo dono do convidado no fim do roçado. (PINTO, 2007, p. 42).

Embora, com algumas diferenças elementares, os mutirões do quilombo Tambaí-Açu, Mocajuba (PA), possuem semelhanças com os de outras comunidades quilombolas e, dessa forma, também possuem o *banguê* e o *samba-de-cacete*, como ritmo do trabalho. O mutirão quilombola do Tambaí-Açu também é compreendido como festivo, alegre, momento

¹³² O homem, ao criar, se cria, isto é, conforme Saviani (2011, p. 155) “[...] o produto dessa ação, o resultado desse processo, é o próprio ser dos homens”.

de brincadeira, de comunicação, de ajudar o outro, de criar amizade, de namorar, de debater os rumos da comunidade. Nos mutirões, os saberes se cruzam e se (re)constroem. O mutirão é um trabalho educativo, organizativo, resistente e identitário. Assim, o convidado, segundo o quilombola **João Caldas Neves** (Entrevista, 5), é:

[...] o mesmo mutirão, a gente fala convidado, porque a gente saía convidando, mas é o mesmo mutirão. Era a forma de reunir o povo pra trabalhar e olha, quando havia, assim, um grande convidado, quando era grande o convidado, é quando falo que era um roçado grande. A gente marcava, por exemplo, terça feira, era o meu convidado e aí todo mundo chegava, já na segunda-feira à tarde. Ia todo mundo pra lá, já pra tá lá cedo na terça feira, e aí acontecia. Surgia o banguê né? E o samba-de-cacete também. E aí a gente que ia com o banguê, levava o velho Toleco [*in memoriam*], ele era o cara, mesmo deficiente, ele tocava cuíca sabe? Ele era o compositor, ele só olhava ali e enversava na hora mesmo. Quando a gente tava tocando, ele tava ouvindo e inventava os versos na hora. Ele era do Juaba, mas casou com uma mulher daqui. [...] Ele tocava muito, ele inventou muita das músicas que nós canta. Muitas dessas músicas ele que inventava. E foi ele que versou muito disso que nós canta até hoje, que ficou na cabeça, e a gente lembra até agora. Muita coisa a gente também inventou, mas ele também contribuiu muito. Ele era muito bom de versar e, aí a gente tocava a noite inteira, bebendo cachaça, era comendo. E quando era no outro dia de manhã cinco horas o pessoal já tava de pé pra sair pra roça.

O encontro do mutirão tem o almoço, a janta, o chocolate com tapioca, as brincadeiras de ganzá¹³³, as músicas do banguê e samba da cacete, o licor de murici e jenipapo, além dos instrumentos de trabalho. O mutirão, que tem o ritmo da animação dos trabalhadores, possui um espaço para o lazer, que nos pimentais é suprimido pelo ritmo do relógio do empregador, pois, nos pimentais, vende-se o tempo-força do trabalho; nos mutirões, doa-se, festeja-se, compartilha-se. Nesse sentido,

[...] não deixa de ser verdade que o moral elevado dos trabalhadores era sustentado pelos altos ganhos da colheita. Mas seria um erro ver a situação da colheita como resposta direta a estímulos econômicos. É igualmente um momento em que os ritmos mais antigos irrompem em meios aos novos, e uma porção do folclore e dos costumes rurais pode ser invocada como evidência comprovadora da satisfação psíquica e das funções rituais – por exemplo, a obliteração momentânea das distinções sociais – da festa do fim da colheita. “Como são poucos os que ainda sabem”, escreve M.K. Ashby, “o que era trabalhar a noventa anos! Embora os deserdados não tivessem grande participação nos frutos, eles ainda assim partilhavam a realização, o profundo envolvimento e a alegria do trabalho” (THOMPSON, 1998, p. 274)

Nos mutirões quilombolas, assim como observado por Thompson (1998, p. 74) em colheitas (agricultura) de outros povos do campo, “[...] eles partilham a realização do

¹³³ Ver glossário, apêndice A.

profundo envolvimento e a alegria do trabalho”, dialeticamente também visam à produção e aos “ganhos”, no entanto, como o mesmo ressaltou, esses estímulos não podem ser vistos apenas como econômicos, pois tratam-se de costumes do trabalho ontocriativo, portanto cultural.

Assim, como em outros mutirões, ou “cunvidados” de comunidades tradicionais da região nordeste paraense, “reza-se” em agradecimento por mais um dia trabalho, segundo a quilombola **Elvira Neves Caldas** (Entrevista, 2), “[...] **rezamo antes de iniciar os trabalhos, junto com a família do dono do convidado**”. Característica dos saberes do trabalho, que (re)cria o mundo humano ao também produzir valores e/ou a *consciência costumeira* de se realizar tais atos que se configuram em resistência (THOMPSON, 1998), pois, nos pimentais, com a lógica do tempo voltado à produção, rituais que tiram a atenção do trabalho em termos do sistema de fábrica foram suprimidos, porém nos mutirões ainda se mantêm os rituais festivos, como forma de resistência *teimosa* (THOMPSON, 1998) às tentativas de homogeneização cultural pelo capital, ao imprimir no trabalhador o trabalho unicamente para a produção, acúmulo e lucro de mercado.

O trabalho dos patrões e o trabalho dos mutirões possuem, no dizer dos sujeitos quilombolas do Tambaí-Açu, formas diferentes de trabalho. Enquanto os “[...] **mutirões são organizados para se ajudarem**” (Entrevista 3), no “**trabalho pro outro**” se individualizam, pois, nos pimentais, o ritmo do trabalho é pago pela produção, no cumprir da meta, isto é, no cumprir do horário, no dizer da quilombola **Elvira Neves Caldas** (Entrevista 2): “**no do outro, tu entra sete horas, sete meia, sai meio dia, e de lá entra uma e meia, duas horas**”. O trabalho do outro, ou seja, do empregador, nos “chãos” dos pimentais é regulado pelo relógio, assim como no ritmo dos “chãos” da fábrica (THOMPSON, 1998).

A mudança na dinâmica do trabalho, observada pelos quilombolas ao diferenciar trabalho nos mutirões e trabalho nos pimentais, é operada por alguns elementos dos moldes *taylorista-fordista*, baseados na repetição e divisão de tarefas. Nesses termos, o trabalho tem sido objetivado à produção em larga escala, fortemente centrado na noção de tempo, ritmo voltado à eficiência de produzir o máximo, o mais rapidamente possível (GRAMSCI, 1976).

No “trabalho pro outro”, a meta a ser alcançada perpassa pelo objetivo em obter o rendimento máximo dos trabalhadores. Para tanto, fragmenta-se o tempo, pois o ritmo de produção, assim como em máquinas, é central para as reproduções ampliadas do capital (GRAMSCI, 1976). Daí a importância do relógio, do cronômetro, das sirenes, do controle do

gerente. Elementos simbólicos que fragmentam o tempo e o próprio homem, deslocando o pensar do fazer, transformando os sentidos do trabalho (ANTUNES, 2009).

Com as transformações sociais, o trabalho, a partir das necessidades do capital, passa a ter sentidos antagônicos, ao se processar em formas como trabalho que: medeia a formação humana ao produzir sua própria existência, isto é, o trabalho como princípio educativo, ontocriativo e o trabalho para destruição humana, em que as ações passam a se operar em seu contrário, ou seja, a humanização pela desumanização, a emancipação pela degradação, liberdade pela escravidão, a vida pela morte. O sistema capital sobrevive, portanto, das desumanidades (TUMOLO, 2003). Essa perspectiva nos leva a concluir que os mutirões quilombolas, criativos, festivos e colaborativos, são experiências de trabalho que associam trabalhadores e destoam do trabalho para o capital, pois:

[...] se o trabalho, numa forma social genérica, é “um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza” (Marx, 1983:149), ou seja, é o elemento determinante na constituição da própria natureza humana, no capitalismo a construção do gênero humano, por intermédio do trabalho, se dá pela sua destruição, sua emancipação se efetiva pela sua degradação, sua liberdade ocorre pela sua escravidão, a produção de sua vida se realiza pela produção de sua morte. Na forma social do capital, a construção do ser humano, por meio do trabalho, se processa pela sua *nilização*, a afirmação de sua condição de sujeito se realiza pela negação desta mesma condição, sua *hominização* se produz pela produção de sua reificação. (TUMOLO, 2003, p. 8).

A forma social do trabalho para o capital personifica a degradação do homem pelo próprio homem nos campos de produção, do lucro, do consumo e da concentração, já as reproduções ampliadas da vida fundamenta-se na ajuda mútua, no cuidar do outro, por meio do trabalho colaborativo dos mutirões, por exemplo, em que a produção é a própria humanização, pois, tem a centralidade do trabalho como produtor de si e dos outros, e não o seu contrário.

Na perspectiva do trabalho voltado à hominização¹³⁴, o som do início, meio e fim das atividades na roça, ou seja, da produção nos mutirões, diferente dos chãos da fábrica, das sirenes e dos olhares dos gerentes dos pimentais, que controlam o tempo de chegada e saída, não se finaliza no final do dia. Antes, durante, e depois, ou seja, até o anoitecer e noite adentro, o mutirão quilombola vive. No mutirão, é o som festivo do “ganzá”, isto é, do samba-de-cacete e banguê, que dão o tom, e o ritmo do trabalho da roça, da hora que se inicia e da

¹³⁴ Cf. Engels (1896).

hora que finaliza, ou seja, os mutirões produziram, e ainda produzem, mesmo modificados, a vida na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu.

O “trabalho pro outro” é ideologicamente “sedutor”. Lá o trabalho tem preço, tem salário, porém não tem lazer e não tem amizade, no dizer do quilombola **Raimundo Neves Caldas** (Entrevista 3), “[...] **no trabalho dos patrões, o povo ficou muito para si**”. Porém, mesmo atravessado pelas mediações de segunda ordem do capital, e, por isso, às vezes, incorporado por suas modificações no modo de se produzir a vida, o mutirão vem resistindo às tentativas de assimilação ao fazer-se como trabalho colaborativo, festivo, não assalariado, que produz subsistência e também valores de *bem viver* e, deste modo, se (re)constrói, no contínuo vir a ser quilombola. No passado, conforme o quilombola **Raimundo Silva Neves**:

[...] eles faziam o roçado tudo em mutirão. Derribavam, queimavam e depois incuivaravam, em mutirão. Plantavam em mutirão, capinavam em mutirão. E aí essa experiência de quando adoecia uma pessoa, aqui dentro da comunidade, no outro dia cedo, todo mundo tava sabendo, porque chegava o mutirão e já comunicava e aí na época quando eles adoeciam né? E ficava uma pessoa mal mesmo assim né? Eles se reunia todas as famílias e iam pra lá, pra ajudar a fazer a roça desse que adoeceu. E ficavam lá plantados até a pessoa ficar boa. Então a experiência do mutirão ajudou muito nessa comunicação. E nesses mutirões havia o banguê né? Então eles se divertiam com o banguê, eles tocavam o banguê, eles faziam eles mesmo os instrumentos deles. Chegavam no mutirão de véspera, matava o porco né? Eles se divertiam, já de noite, bebendo cachaça e dançando o banguê. E quando era de manhã cedo, todo mundo já tava na roça. Plantavam e quando eles vinham da roça, antes de servi o almoço, já tava rolando o banguê de novo. E aí depois do almoço, eles iam pra roça de novo, e na volta rolava até de noite... a noite toda. E assim eles se divertiam com a dança do banguê e o samba-de-cacete. E isso que acontecia, era o convidado. (Entrevista 4)

O mutirão, que mobilizava e ainda mobiliza, que comunicava e ainda comunica, (re)cria redes de solidariedade¹³⁵. Nos dias atuais, esses saberes vêm-se (re)significando, (re)construindo. O acontecer do mutirão, no dizer do quilombola **Raimundo Silva Neves** (Entrevista 4), que mobilizava, produzia a vida e fazia a comunidade, atualmente se torna cada vez mais necessário, pois é condição de sobrevivência da comunidade. O mutirão quilombola, historicamente, construiu saberes, cultura e identidade, oposta ao trabalho para o

¹³⁵ Com base em Frigotto (2009, p. 189) entendemos a solidariedade nesta exposição como um ato educativo do trabalho, pois: “[...] o trabalho como princípio educativo em Marx, não está ligado diretamente a método pedagógico nem à escola, mas a um processo de socialização e de internalização de caráter e personalidade solidários, fundamental no processo de superação do sistema do capital e da ideologia das sociedades de classe que cindem o gênero humano. Não se trata de uma *solidariedade psicologizante* ou moralizante. Ao contrário, ela se fundamenta no fato de que todo ser humano, como ser da natureza, tem o imperativo de, pelo trabalho, buscar os meios de sua reprodução – primeiramente biológica, e na base desse imperativo da necessidade criar e dilatar o mundo efetivamente livre. Socializar ou educar-se de que o trabalho que produz valores de uso é tarefa de todos, é uma perspectiva constituinte da sociedade sem classes”.

“outro”, ou seja, individualizado, fragmentado, assalariado, presente nos pimentais. Saberes sociais que produzem a vida, a consciência, a organização, a religiosidade, a política e a educação. Conforme o dizer do quilombola **Raimundo Maria Gonçalves Neves** (Entrevista 1):

Em todos os aspectos do trabalho que vejo, o mutirão, de todas as formas, foi quem contribuiu muito pra que a gente pudesse ter uma comunidade formada e hoje reconhecida, identificada, como comunidade quilombola. Uma comunidade que é de um povo que tem uma história.

A cultura do trabalho, materializada na prática produtiva do mutirão, se configura na “[...] sintomática dissociação entre as culturas dos [*trabalhadores*] e a cultura do (capital) [...]. É difícil não ver essa divisão em termos de classe, pois [...] muitas das disputas clássicas dizem respeito tanto aos costumes, aos salários e condições de trabalho” (THOMPSON, 1998, p. 16, grifos nossos).

Nota-se que o mutirão, em suas diversas formas, como nos disse o quilombola **Raimundo Maria Gonçalves Neves** (Entrevista 1), tem sido base da (re)construção das identidades quilombola. O mutirão quilombola, nos dias atuais, se (re)constrói com as necessidades da comunidade, ou seja, no cuidar do outro ao se organizar em associação, no inquietar-se de suas bandeiras de lutas, na participação dos movimentos quilombolas da região, o que não é diferente do passado, pois, como nos disse o quilombola **Raimundo Silva Neves** (Entrevista 4), o “[...] **mutirão não era só pra produção da roça, ele tinha sentido de amizade**”, ou seja, produziu e ainda produz subsistência e organização.

O mutirão quilombola continua sendo entendido no tempo histórico presente, conforme Thompson (1998, p. 17), como:

[...] herança importante de definições e expectativas marcadas pelo costume. O aprendizado, prática produtiva da vida, ou seja, que como iniciação em habilitações dos adultos, não se restringe à sua expressão formal na manufatura (tradicional, costumeira), mas também serve como mecanismo de transmissão entre gerações.

Nos mutirões, como princípio educativo do trabalho (GRAMSCI, 2011), aprendem e reproduzem a vida, ou seja, como mecanismo de transmissão, educam de geração em geração a racionalidade da centralidade do trabalho, isto é, do trabalho voltado à produção e força humana, partilhada, solidarizada, oposto, ao trabalho na perspectiva da maquinaria e/ou da fábrica (MARX, 2007), configurado dentre outras formas, no monocultivo intensivo da pimenta-do-reino. Desse modo, o povo quilombola do Tambaí-Açu entende que o mutirão:

[...] não é só pra produzir (alimentos), mas pra ajudar pra que todos possam ter. O mutirão serve pra mim ajudar e ajudar o outro, também né? O mutirão pra mim, ajuda a comunidade e se ele acabar, acaba a comunidade também. O mutirão é uma necessidade pra nossa comunidade, se acabar o mutirão, vai prejudicar a nossa comunidade. (Dayrlem, entrevista 7)

No olhar da juventude, o mutirão ajuda a si mesmo e ao outro, ou seja, como trabalho que humaniza a mulher e o homem. O mutirão e a comunidade estão inter-relacionados pelo ato educativo do trabalho. No mutirão produzem a vida, produzem consciência. Para a jovem quilombola **Dayrlem** (Entrevista 7): “[...] o mutirão já é cultural¹³⁶ pra nós, a gente convida e as pessoas vão. Quando a gente tá lá no mutirão a gente percebe eles (pessoas da comunidade) felizes ajudando um ao outro, eles são felizes ajudando o outro”. Assim, quando a mesma compara a felicidade de quem trabalha na roça com o trabalho do outro, nos diz:

No caso do trabalho pro outro, eles são felizes também. Eles recebem o dinheiro né? Mas a gente percebe que eles não têm a roça deles. Eu acho que eles viveriam melhor trabalhando pra si mesmo. Eu percebo que, às vezes, eles não são felizes trabalhando só pro outro. (Entrevista 7)

O “trabalho pro outro”, no dizer dos sujeitos da Comunidade Quilombola do Tambaí-Açu, tende a ser enfadonho. Não sobra tempo para o festejo, para comunidade, para as festas dos Santos, para os cultos (religiosidade), pois o ritmo do trabalho na lógica do capitalismo segue o relógio do patrão, isto é, do objetivo da oferta e da procura. O trabalhador recebe por produção, pois é o salário quem dita a regra no capitalismo; é a ideologia do salário imputada no trabalhador, o estímulo à produção em larga escala, para que o trabalhador não se perceba explorado, mas valorizado, como um objeto de valor como qualquer outro (MARX, 2013) e “[...] nestas circunstâncias o trabalhador luta para manter-se ou para se tornar mercadoria” (FRIGOTTO, 2010, p. 65).

Assim, nessa luta entre manter-se como ser que trabalha e produz sua própria existência ou vender a sua força de trabalho, a consciência se (re)constrói por meio do *estranho* “trabalho pro outro”. Nesse sentido, a quilombola **Tia Cecília** (Entrevista 8) nos disse que:

[...] o meu sobrinho, o filho da minha irmã ali, trabalha ali pra esse pimentar... é sábado, é domingo, é dia santo, é tudo enquanto. Eu digo: meu

¹³⁶ Conforme Thompson (1998, p. 22): “[...] não podemos esquecer que ‘cultura’ é um termo emaranhado, que, ao reunir tantas atividades e atributos em um só feixe, pode na verdade confundir ou ocultar distinções que precisam ser feitas. Será necessário desfazer o feixe e examinar com mais cuidado os seus componentes: ritos, modos simbólicos, os atributos culturais da hegemonia, a transmissão do costume de geração a geração e o desenvolvimento do costume sob forças historicamente específicas das relações sociais e de trabalho”.

Deus do céu, eles trabalha pra uns pimenta pra ir, pra fora. Eu digo: Não. Deixa tá o serviço, depois eu faço. Tem dia pro trabalho, mas tem dia de ir pra missa, pro festejo, não é só trabalhar, trabalhar. Não tira dia pra ir pro culto, é só pra este trabalho, mas gente, eu digo: acaba com isso! Vocês tão se escravizando atua sô [...] (Entrevista 8)

O “trabalho pro outro”, nos pimentais, se apresenta, no dizer daqueles que construíram consciência de si e da comunidade, como um martírio, cansativo, que não sobra tempo, que escraviza. Nesse sentido, Marx (2008, p. 87) analisou o estranhamento do trabalho, ou seja, é:

Através do trabalho *estranhado*, *exteriorizado*, o trabalhador engendra, portanto, a relação de alguém estranho ao trabalho – do homem situado fora dele – com este trabalho. A relação do trabalhador com o trabalho engendra a relação capitalista (ou como queira nomear o senhor do trabalho) com o trabalho.

O Trabalho *estranhado* é configurado nos trabalhos dos pimentais trabalho *exterior* “**pra fora**”, como nos disse a quilombola **Tia Cecília** (Entrevista 8). Trabalho que se engendra na relação do modo de produção capitalista, sem festejo, sem banguê, samba-de-cacete, que não se identifica com o modo de produzir a vida na Comunidade Quilombola do Tambaí-Açu, Mocajuba (PA).

Assim, conforme nos relataram os sujeitos da comunidade Quilombola do Tambaí-Açu, os rituais festivos presentes nos rituais de coletividade, como no mutirão em prol do bem comum, da produção, da não larga escala, escalas que se diferenciam dos rituais de trabalho do grande capital, têm possibilitado o (re)fazer-se quilombola. No capitalismo, os sujeitos estão coletivamente presentes, mas estes estão presentes na perspectiva do trabalho rotineiro, em que não há espaço para o lazer, para diversão.

Os rituais do mutirão se transformaram com a intensificação do capitalismo, a partir da década de 1970, período em que “*Nunca mudou tanta coisa em tão pouco tempo*” (FRIGOTTO, 2010, p. 63). Estágio esse do capital, em que a força de trabalho passa a constituir-se numa preocupação visceral, de tal sorte perversa (FRIGOTTO, 2010), imprimindo e introjetando nos trabalhadores a lógica mecânica do trabalho, configurada dentre diversas faces, como o monocultivo intensivo da pimenta-do-reino. Os pretos e pretas velhas relatam, como o quilombola **João Caldas Neves** (Entrevista 5), que essas transformações mudaram toda a dinâmica do trabalho que, até meados da década de 1970, se configurava em mutirões permeados de festividade, em que:

[...] tu não ficava porre, e quando era no outro dia, tu tava bom pra trabalhar, pra fazer o serviço. E aí saía pra roça, e aí quando terminava, às vezes dez, onze horas da manhã, a gente voltava e aí, sujo mesmo, o pau quebrava de novo, dançando e muita comida. Naquele tempo, a comida, a mesa, era arrumada no chão... Pra ti ver a diferença de hoje, daquele tempo pra cá, no meio da casa... aquele enorme, as vezes era no tupé, mas as vezes não tinha tupé nada, era no aterro mesmo, redondo de pratos e de vasilhas de comida, quem quisesse ia tirando. Agora não, a gente vai servindo nos pratos né? Como hoje é diferente, muito diferente... mas é assim que era, a pessoa comia, comia, até não querer mais e largar e tinha vez que a gente deitava porre e alegre. Na volta pro roçado, a gente cantava também, e lá era dobrado, que a gente falava nesse tempo. Era cantando dobrado, e tinha gente que era demais bom pra controlar a voz assim... de duas vozes, de três a quatro vozes... era demais lindo de ver e ouvir, e eles [todos] cantavam lá. A nossa cultura, que a gente construiu, hoje a nossa criançada não sabe, só sabe este banguê, e o samba-de-cacete, que a gente mostra como é. (Entrevista 5)

Ao considerar o passado e o presente, a cultura do mutirão se configura, conforme Thompson (1998), como experiência modificada, isto é, do trabalho que vem sendo (re)construído, na produção da vida na Comunidade Quilombola do Tambaí-Açu. Percebe-se, na fala do preto velho, quilombola **João Caldas Neves** (Entrevista 5), que a nostalgia está além do lembrar dos mutirões no passado e se confronta com a preocupação de se manter a cultura viva. Eles (os mais velhos) lembram, para não deixar que se esqueça, a história do trabalho da comunidade, história esta permeada de resistência, pois, a resistência dos povos tradicionais se configura de várias formas, mesmo inseridas na sociedade capitalista, outros modos de trabalho se (re)construíram e resistem nos chãos das comunidades quilombolas.

Atualmente, como nos relataram os sujeitos da Comunidade, os rituais festivos contidos, no banguê e samba-de-cacete dos mutirões foram suprimidos pelas mediações de segunda ordem do capital. Alguns dos homens, principalmente aqueles que tocavam o banguê e o samba-de-cacete passaram a se dedicar no trabalho dos pimentais, enquanto as mulheres ficaram cuidando dos mutirões. Essa divisão entre trabalho nos mutirões e trabalho nos pimentais transformou o samba-de-cacete e o banguê em grupo cultural.

Percebe-se que, as reproduções ampliadas da vida na comunidade foram e ainda são impactadas pelas reproduções ampliadas do capital e, nessa contradição, as identidades quilombolas se (re)criam. Assim, embora resistente, os mutirões quilombolas não ocorrem como no passado.

Nesse sentido, os sujeitos quilombolas do Tambaí-Açu revelaram que, desde a fundação da comunidade pelo quilombola Luis Euzébio de Sousa até a década de 1980, há memória dos atos festivos do mutirão, com o banguê e o samba-de-cacete. Entretanto,

mediados pela intensificação do monocultivo da pimenta-do-reino, o banguê e o samba-de-cacete passaram a não dar mais o tom do ritmo do trabalho na roça. Logo, o banguê e o samba-de-cacete se reconstruíram no grupo cultural de Tambaí-Açu: Quilombauê, compondo-se dos dois ritmos, atualmente se apresenta em datas comemorativas, nas festas dos santos e em outros eventos, quando são convidados.

De tal modo, ressalta-se que, nos dias atuais, o mutirão embora transformado, os atos festivos ainda se apresentam, porém, sem o banguê e o samba-de-cacete. Os atos festivos hoje se constituem nos almoços, nas rodas de conversa antes, durante e depois dos mutirões, nas “contações” de causos e vêm sendo (re)construídos como produção humana contínua de trajetória histórica quilombola. O mutirão resiste, segundo todos os sujeitos (mulheres e homens) entrevistados. O mutirão, como unidade e definição de si-para-si, é:

A forma de trabalho que nos define. Pra mim é o mutirão, o mutirão contribuiu bastante pra resistência dessa comunidade, e naquele tempo, eles produziam arroz, mandioca, abóbora, maxixe, milho, fava... então era essas culturas aí que eles produziam. Eles produziam muito para o consumo, porque não se comprava muita coisa na cidade. Eles plantavam e consumiam, [...] Como tava dizendo aquele que trabalhava pro outro, sempre teve o dele, ele nunca esqueceu de fazer o dele. O que mudou foi a forma por causa do mutirão. O pessoal da época do meu pai, e da minha época, mesmo indo pro outro não esqueceu. (Entrevista 4).

Aqueles que não deixaram esquecer o mutirão repassaram aos mais jovens esse valor, ainda vivo. O mutirão *recriado* é ressignificado como experiência prática do trabalho, pois, sua fonte, conforme Thompson (1998, p. 86), “[...] é a (própria) práxis (produtiva)”¹³⁷, dessa maneira,

[...] os mutirões continuaram com esses que ficaram, mesmo com os pimentais dos japoneses. Aí, a gente continuava aqui fazendo nossas roças, mas já enfraqueceu um pouco né? Mudou um pouco, pois muitos daqueles que iam, que podiam tá ajudando no mutirão, já teve que sair pra ir pra lá trabalhar por hora né? E eles iam pra lá e a população era pouca aqui, naquele tempo, então... não é como é agora, que tem cento e poucas famílias, quase duzentas. Naquele tempo se dava muito era umas vinte famílias. Então modificou, mas algumas coisas continuaram, como o mutirão que ficou ainda, ficou prevalecendo as brincadeiras, mas enfraqueceu porque eles saíam e não tinha tempo na dedicação do mutirão. (Entrevista 5)

O mutirão que, embora atravessado pelas mediações de segunda ordem do capital, configuradas nos monocultivos intensivos no estado do Pará, mesmo com outras formas de se

¹³⁷ A práxis produtiva é, assim, a práxis fundamental porque nela o homem não só produz um mundo humano ou humanizado, no sentido de um mundo de objetos que satisfazem necessidades humanas e que só podem ser produzidos na medida em que se plasmam neles fins ou projetos humanos, como também no sentido de que na práxis produtiva o homem se produz, forma ou transforma a si mesmo. (VÁZQUEZ, 2007, p. 228-229)

fazer, não perde o seu sentido, isto é, da ajuda mútua, colaborativa, pois: **“Os convidado hoje ganharam outro sentido, que é parecido o trabalho de troca de dia, tipo hoje eu vou pra ti, amanhã tu vai pra mim [...]”** (Entrevista 3).

A experiência da prática de trabalho do mutirão, foi e vem sendo, crucial para a organização da comunidade. Essa experiência humana, composta de diversos saberes, constrói a economia e a cultura do povo quilombola, pois, conforme Thompson (1981, p. 182),

[...] homens e mulheres também retornam dentro deste termo (experiência) – não sujeitos autônomos, “indivíduos livres”, mas como pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos, e em seguida “tratam” essa experiência em sua *consciência* e sua *cultura*.

O mutirão, no histórico tempo presente, produz, portanto, a consciência da necessidade, ou seja, de se organizar, de lutar por seus direitos. O mutirão vive e se (re)constrói nas ações que o unem, ao se mobilizar para (re)construir o barracão, limpar o terreiro para as festas dos Santos, nas ações que realizam em prol da luta por direitos, ao se mobilizarem para dialogar com o governo municipal. Assim, resiste em ações na comunidade realizada em prol de alguém que está doente, ao irem fazer os serviços do roçado deste (doente); resiste em atitudes, como, por motivo de morte, silenciam em coletivo durante muitos dias, respeitam o preceito; resiste quando acompanham as grávidas, fazendo visitas, orações; resiste ao respeitarem os donos dos Santos da Comunidade, no dizer do quilombola **Raimundo Silva Neves** (Entrevista 4), **“o São Bendito da tia Sabá”**.

O mutirão resiste, portanto, em práticas caracterizadas de *bem viver*, a exemplo do cuidar do outro, do se preocupar com o outro e com a comunidade, no cuidar dos rios, no cuidar da terra, no plantio da roça, no trabalho dedicado aos movimentos sociais (STTR, ACREQTA, MALUNGU), na dedicação dos trabalhos nas igrejas, na escola. O mutirão resiste como trabalho que produz a comunidade, que a mantém unida na diversidade. É, portanto, comunicação, organização e cooperatividade.

A partir dos mutirões quilombolas, as mulheres e homens são, por conseguinte, um contínuo fazer-se, e esse processo se materializa na vida, portanto, nas experiências. No ato contínuo da (re)construção histórica, mulheres e homens (re)fazem a sua própria natureza, isto é, a cultura do trabalho.

3.2.1 O estranhamento do trabalho: Resistência econômico-cultural ao capital e a formação da identidade

O entendimento de que o trabalho nos constitui, como mulher e como homem, como comunidade, como ser social, nos leva à compreensão de que o mundo construído pelo trabalho é *econômico-cultural*, pois, compreendemos, conforme Dubar (2006, p. 4), que: “Não há uma dominância absoluta de uma forma identitária sobre as outras. Em diferentes contextos históricos e culturais é possível encontrar configurações diversificadas de identificação de si e dos outros e, portanto, do mundo”.

Nesse sentido, afirmar que a identidade é algo além da cultura é entendê-la como um processo de formação constante da classe que vive do trabalho, ou seja, tanto em termos econômicos como culturais. Como produto do trabalho, a (re)construção das identidades corrobora-se no(s) mundo(s) do trabalho, isto é, nos mais diversos chãos do trabalho. De acordo com Thompson (1981, p. 16): “[...] o que queremos dizer é que, ocorrem mudanças no ser social que dão origem à experiência modificada; essa experiência é determinante, no sentido de que exerce pressões sobre a consciência social existente”, mudanças estas construídas no interior das relações sociais, operadas na contradição das reproduções ampliadas da vida e as reproduções ampliadas do capital, que, ao modificarem as experiências, (re)criam a consciência de ser e estar no mundo, e, nesse movimento, (re)criam suas identidades.

Entendemos, assim, que é a produção da vida que determina a consciência do ser social, ou seja, o indivíduo (eu) se constitui à medida que transforma a sua realidade, em favor das suas necessidades (com os outros), pois, “[...] como exteriorizam (*äufsern*) a sua vida, assim os indivíduos o são. Aquilo que eles são, coincide, portanto, com a sua produção, *com o que produzem e também com o como produzem*” (MARX; ENGELS, 2009, p. 24-25). Portanto,

[...] o ato de agir sobre a natureza transformando-a em função das necessidades humanas é o que conhecemos com o nome de trabalho. Podemos, pois, dizer que a essência humana do homem é o trabalho. A essência humana não é, então, dada ao homem; não é algo que precede a existência do homem. Ao contrário, a essência do homem é um feito humano. É um trabalho que se desenvolve, se aprofunda e se complexifica ao longo do tempo; é um processo histórico. (SAVIANI, 2007, p. 154).

Entretanto, nesta construção dialética da relação trabalho-educação, como (re)construção das identidades, deparamo-nos com o trabalho que não dignifica a mulher e o homem e, na *luta dos contrários* (LENIN, 1981), (re)constroem a si mesmos, como processo histórico da formação constante da classe econômico-cultural que vive do trabalho, pois o “[...] ser humano, desde do nascimento, é um constante vir a ser” (BOGO, 2010, p. 103), isto

é um processo econômico-cultural (THOMPSON, 1987), assim compreende-se, de acordo com Dubar (2005, p. 133, grifos nossos), que:

A identidade social é uma articulação entre duas transações: uma “interna” e uma “externa” entre o indivíduo e as instituições com as quais ele/ela se interage, ou seja, subjacentes, tanto aos processos “*culturais*” quanto as estratégias de ordem “*econômica*”.

Processo que se configura, dialeticamente, no movimento de estranhamento¹³⁸ do trabalho (MARX, 2008), ou seja, o movimento do capital, que dá sentido contrário, ao valor de uso (sentido ontológico), que temos do trabalho, isto é, cria o sentido do valor de troca, e o trabalho a ser pago como salário se torna mercadoria também (MARX, 2013).

Assim, a classe trabalhadora troca sua força, suas mãos, seu intelecto, pelo salário do empregador, e, nessa vivência trabalhador-empregador, de acordo com Bogo (2010, p. 104): “As classes se enfrentam e se ultrapassam, ocupando umas o lugar das outras sempre com novas caracterizações e qualificações dando identidade à história de povos e nações que se autodeterminam no formar das circunstâncias”. O capital, materializado no monocultivo da pimenta-do-reino e na experiência das relações de trabalho que produz, leva o trabalhador a personificar o “trabalho pro outro”, de forma a se conscientizar da diferença entre o trabalho da roça e o trabalho dos pimentais, pois o “trabalho pro outro”, no dizer do quilombola **Raimundo Neves Caldas** (Entrevista 3), é,

[...] trabalho do empregado [...], a gente saía daqui cinco horas da manhã e ia caminhando aqui pelo pessoá do Copa, até lá nos pimentais (dos japoneses), todo dia, ia e voltava, iguá papagaio. Aí com o tempo a gente foi pondo na cabeça, mas o que nós estamos fazendo? E aí chegou o momento que eu disse: não, a gente precisa tomar uma decisão, e a gente criou a Associação.

Primeira associação (de moradores) e, com esta, inicia-se o processo de reconhecimento quilombola, pois, conforme Fischer e Franzoi (2018), é no e a partir do trabalho que ocorre o movimento do espaço-tempo, que “[...] em parte é apropriado pelo capital, mas em parte não”, e assim o trabalhador, na experiência do trabalho e da produção para o consumo, contraditoriamente, também (re)cria consciência de si e formas de organização que o possibilitam resistir à forma de trabalho operada a torná-lo “[...]‘sujeito

¹³⁸ Trata-se, segundo Marx (2008, p. 81), do processo de: “Apropriação do objeto, que tanto aparece como estranhamento (*Entfremdung*) que, quanto mais o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, do capital. [...] Tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio (*fremd*) que ele (trabalhador) cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e] tanto menos [o trabalhador] pertence a si próprio”. O trabalho e o produto de seu trabalho se tornam no e pela apropriação do capital, estranho ao trabalhador, pois ele não se sente parte do que ele mesmo produziu, isto, se configura em trabalho estranho.

desaparecido’, como sugeriu Thompson (1990)” (CASTRO; GUIMARÃES, 1991, p. 10; 13 apud FISCHER; FRANZOI, 2018, p. 202).

Assim, compreendendo o mundo teleologicamente (LUKÁCS, 1981), entende-se que o trabalho “[...] é a condição básica e fundamental de toda a vida humana. E em tal grau que, até certo ponto, podemos afirmar que o trabalho criou o próprio homem” (ENGELS, 1999, p. 4). Dessa forma, Saviani (2007, p. 154, grifos nossos) afirma que a “[...] relação entre trabalho e educação é uma *relação de identidade*, pois os homens aprendiam a produzir sua existência no próprio ato de produzi-la. Eles aprendiam a trabalhar trabalhando”.

Portanto, entende-se que a (re)construção das identidades se constrói no-pelo trabalho e na contradição entre trabalho ontocriativo e trabalho estranhado, materializados no trabalho dos mutirões e trabalho nos pimentais.

As identidades que se configuram nesse contínuo *vir a ser* são identidades (re)construídas, como processo de formação da classe econômico-cultural, que vive do trabalho, ou seja, no dizer de Bogo (2010, p. 104): “A identidade de classe se forma quando há reações concretas de lutas para não aceitar passivamente aquilo que está estabelecido por força da classe dominante”. Neste sentido, a formação dos quilombos, como luta oposta ao escravismo e, posteriormente, com as resistências das comunidades quilombolas, se deu por meio de materialidades produtivas que destoam do modo de produção capitalista, baseado nos mutirões, que os levam a se autorreconhecerem, se organizarem e lutarem por seus direitos.

O homem e a mulher quilombola, à medida que ganham consciência de si, percebem, através do ato educativo dos mutirões, que é este que os humaniza, ou seja, não é o trabalho estranhado, configurado no escravismo e nas diversas formas do modo de produção capitalista, como ainda experiencia a comunidade Quilombola do Tambaí-Açu ao vivenciarem (nem todos) os pimentais da região no entorno à comunidade.

A percepção de que, no dizer da quilombola **Tia Cecília** (Entrevista 8), “[...] **o trabalho do outro não produz a comunidade**”, dá condição de afirmarmos que a identidade social quilombola do Tambaí-Açu, provém da contradição trabalho-capital, ou seja, o que aponta Thompson (1998, p. 20):

A identidade social de muitos trabalhadores mostra também uma certa ambiguidade. É possível perceber no mesmo indivíduo identidades que se alternam, uma *deferente*, a outra *rebelde*. Adotando outros termos, esse foi um problema que preocupou Gramsci. Ele observou o contraste entre a “moralidade popular” da tradição do folclore e a “moralidade oficial”. Seu “homem-massa” podia ter duas consciências teóricas (ou uma consciência contraditória): a da práxis e a “herdada do passado e absorvida

acriticamente”. [...] Gramsci também insistia que a filosofia não era apenas apropriação de um indivíduo, mas provinha de experiências compartilhadas no trabalho e nas relações sociais, estando “implícita na sua atividade e na realidade, unindo-o todos os companheiros de trabalho na prática do mundo real [...]”. Assim, as “duas consciências teóricas” podem ser vistas como derivadas de dois aspectos da mesma realidade: de um lado, a *conformidade* com o *status quo*, necessária para sobrevivência, a necessidade de seguir a ordenação do mundo e de jogar de acordo com as regras impostas pelos empregadores, os fiscais dos pobres etc. De outro lado, o “*senso comum*”, derivado da experiência de exploração, dificuldades e repressão compartilhada com os companheiros de trabalho.

Nota-se que a consciência (re)construída dos quilombolas como **Tia Cecília** (Entrevista 8), em relação ao “trabalho pro outro”, é tanto econômica quanto cultural, pois perpassa de elementos antagônicos como a *deferência* e a *rebeldia* ou a *conformação* e o *senso comum*, contradição operada pelas mediações, reproduções e travessias do capital, ao tenta tornar os seres humanos seres homogêneos, portanto, unidimensionais para o trabalho na perspectiva fabril e da maquinaria. Assim, os saberes sociais se confrontam entre aqueles que atendem o trabalhador e aqueles que atendem ao capital.

O mutirão que dignifica os sujeitos da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu como trabalho que produz a vida, organização, configura-se como resistência econômico-cultural ao trabalho do capital, baseado na produção e acumulação individual, assalariado, dos pimentais. Nesse sentido, o quilombola **Raimundo Silva Neves** (Entrevista 4) diz que:

Quando a pimenta-do-reino chega, ocorreu assim: o pessoal que trabalhava no sistema do mutirão passou a trabalhar pros patrões e largaram mais de trabalhar no mutirão que se tinha, pra trabalha só pra si. E começaram a trabalhar pro outro, e se ocupavam a trabalhar com o trabalho do outro. E se esqueceram de fazer o mutirão. E aí, com o passar do tempo, o pessoal viram que o serviço do outro era muito puxado, e aí uns começaram a parar de trabalhar pro outro e continuaram a roça. E aqueles que não foram mais, deram exemplo que trabalhar pro outro não dava muito resultado, e aí passaram a parar.

O trabalho estranhado (MARX, 2008), materializado no “trabalho do outro”, aquele que é apropriado pelo empregador, como mercadoria, é configurado dentre outras formas, no sistema de monocultivo, intensivo, da pimenta-do-reino, no nordeste do estado do Pará. A fala do quilombola **Raimundo Silva Neves** (Entrevista 4) revela a diferença entre o trabalho dos patrões e o trabalho dos mutirões, e de como o primeiro não se relaciona com a lógica da comunidade, isto é, da experiência do mutirão e/ou da racionalidade quilombola.

O trabalhador, no dizer do quilombola **Raimundo Silva Neves** (Entrevista 4), que leva a se “**ocupar a trabalhar pro outro**” e não pra si mesmo, ou seja, o “trabalho pro

outro”, é *estranho*, “[...] assim também a atividade do trabalhador não é sua autoatividade. Ela pertence a outro, é a perda de si mesmo.” (MARX, 2008, p. 83). O trabalhador não consegue se ver neste trabalho que lhe é “externo”, pois o trabalho nos pimentais aparece para o trabalhador, no dizer de Marx (2008, p. 83), como se “o (trabalho) não fosse seu próprio, não lhe pertencesse, como se ele (trabalhador) no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro”.

No entanto, ao tomar a consciência, do trabalho enfadonho dos pimentais, conforme as palavras do quilombola **Raimundo Silva Neves** (Entrevista 4), “[...] **com o passar do tempo, o pessoal viram que o serviço do outro era muito puxado e aí uns começaram a parar de trabalhar pro outro e continuaram a roça**”, percebem, a partir das suas experiências, o tipo de trabalho com que se identificam e retornam ao trabalho em comunidade, transferindo aos seus descendentes a “*experiência modificada*” (THOMPSON, 1981, p. 16).

Como nos disse o quilombola **Raimundo Silva Neves** (Entrevista 4): “[...] **aqueles que não foram mais deram exemplo que, trabalhar pro outro não dava muito resultado e aí passaram a parar**”. Isso, conforme Thompson (1981, p. 16), foi e é *determinante* para a consciência social, passo crucial para a formação de si-outro, isto é, a identidade. A tomada de consciência do “trabalho pro outro”, os trouxe de volta dos pimentais, ao perceber como trabalho que não dava resultado para a comunidade. (Re)criam, então, sua identidade com o trabalho dos mutirões, ou seja, o que lhes é de costume, portanto, cultural.

O que não dá resultado, como nos disse o quilombola **Raimundo Silva Neves** (Entrevista 4), é a individualização ocasionada pelo salário, pois não paga a força do trabalho despendido pelo trabalhador/a. Assim, nessa *luta de contrários*, o trabalhador resiste, retorna ao trabalho que herdou de seus antepassados e reconstrói sua própria identidade, configurada no dizer dos nove sujeitos, na prática de trabalho do mutirão, pois, de acordo com Dubar (2005, p. 135), a “[...] identidade nunca é dada, ela é sempre construída e deverá ser (re)construída, em uma incerteza maior e menor e mais ou menos duradoura”. A identidade, como processo de formação da classe econômico-cultural, que vive do trabalho, se (re)constrói ao perceber-se explorado, inter-relacionado ao ato de construção de alternativas, isto é, o saber do trabalho mutirão.

Nesse sentido, os processos citados por Dubar (1997): *relacional* e *biográfico*, em que o primeiro se configura na *identidade para o outro*, e o segundo na *identidade para si*, sendo estes processos subjetivamente correspondentes ao que se pode compreender como

identidades herdadas e identidades visadas, ou seja, se correspondem no movimento dialético da (re)construção das identidades (DUBAR, 2005).

Entendemos, portanto, que o resultado do trabalho é cultura e, assim, analisamos a prática do trabalho do mutirão, como uma prática que (re)constrói as identidade(s) no plural (DUBAR, 2005) da Comunidade Quilombola do Tambaí-Açu, Mocajuba (PA). Se (re)constróem na contradição entre trabalhar no mutirão e/ou trabalhar no pimental, ou seja, processos em que o aspecto econômico não foi e não é único e crucial à formação da(s) identidade(s).

Essa formação da identidade do trabalhador também perpassa pelo cultural, isto é, dos saberes e experiências vividas em comum, em coletivo, a exemplo da unidade em se reunir no mutirão, pois a identidade é “[...] o resultado a um só tempo estável e provisório, individual e coletivo, subjetivo e objetivo, biográfico e estrutural, dos diversos processos de socialização que, conjuntamente, constroem os indivíduos e definem as instituições” (DUBAR, op. cit., p. 136).

O saber do mutirão faz parte dos processos que definem o ser quilombola do Tambaí-Açu, pois é composto de materialidades subjetivas e objetivas, e sua prática perpassa tanto pelo indivíduo como pelo coletivo, e, em conjunto, em unidade, constrói e define indivíduos conforme nos apresentou Dubar (2005).

Nos mutirões quilombolas, os saberes e as experiências se entrecruzam na socialização *eu-outro*. Nesse movimento, reconstrói o *si* (eu) e o *outro* (comunidade), pois a racionalidade do mutirão, criativo, festivo, colaborativo, humanizante está presente nos saberes do “retiro” (casa de forno/farinha), nas rodas de dança ao som do samba-de-cacete e banguê, nos costumes, nas ervas, na religiosidade, nas festas dos Santos padroeiros, etc. A partir da relação visceral do trabalho-educação, produzimos cultura e nos produzimos como seres de cultura (TIRIBA; FISCHER, 2015), pois é no e pelo mutirão que a(s) identidade(s) quilombola acontece e se (re)cria.

Outrossim, entende-se a formação da classe econômico-cultural como um fenômeno histórico que parte, com base em Thompson (1987), de uma perspectiva que está além somente dos trabalhadores dos chãos da fábrica, dos proletariados, assalariados. No dizer de Antunes (2009), trata-se de “outros coletivos”, que, mesmo não sendo assalariados, vivem do trabalho, a exemplo dos quilombolas, trabalhadoras e trabalhadores, de comunidades tradicionais presentes, portanto, em outros “chãos”.

As organizações dos trabalhadores no século XVIII, de acordo com Thompson (1987), desde as pequenas aglomerações de “dissidentes”, até as grandes “sociedades” pautadas em tradições, crenças, ideologias, compostas por artesãos e outros tipos de trabalhadores não assalariados, configuram-se em aspectos cruciais para a formação da(s) classe(s) trabalhadora(s). Nesse sentido, ao se pensar a “hegemonia”¹³⁹, em Gramsci (1968), podemos sustentar que os quilombolas compõem a classe trabalhadora, assim como as diversas classes subalternas tanto da cidade quanto do campo.

Nos processos constantes de formação da(s) classe(s) trabalhadora(s), estas acumularam experiências que condicionaram a (re)construção das identidades. Isto ocorreu por meio do ato educativo das formas de organização, lutas por direitos, disputas, conflitos, manifestações, atos pedagógicos cruciais, que vão de encontro ao determinismo econômico, confirmando a premissa de que a formação de classe perpassa também pela cultura. Isto é, pelo processo dialético econômico-cultural, configurado, no dizer de Thompson (1987, p. 170), como: “[...] uma magnífica descrição dos primeiros estágios da autoeducação política de uma classe” e continua: “[...] *essas* experiências marcou (e têm marcado) a consciência popular” (THOMPSON, 1987, p. 201, grifos nossos).

Portanto, podemos afirmar que o principal aspecto de formação da classe trabalhadora, em sua totalidade, é que esta não é homogênea. Daí a importância de considerar a diversidade dos sujeitos em suas lutas e historicidade, ou seja, em suas formações de *identidades econômico-culturais*.

Identidade[s] que se formam a partir das experiências – “eu-outro”, ou seja, dos saberes do trabalho, pois, conforme Dubar (2005, p. 135): “A divisão interna à identidade deve ser enfim esclarecida pela dualidade de sua própria definição: identidade para si e identidade para o outro são ao mesmo tempo inseparáveis e ligadas de maneira problemática”. Logo, entende-se que, se “[...] aquilo que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais da sua produção da vida” (MARX, ENGELS, 2009, p. 25), os quilombolas do Tambaí-Açu são o que são pelo trabalho-cultura.

¹³⁹ Trata-se de um conceito de Antonio Gramsci (1891-1937), que constitui a ampliação da classe trabalhadora, ou seja, a “[...] inclusão das massas camponesas, ampliando a base da hegemonia [...] preparando com isso, o futuro sistema hegemônico da classe [trabalhadora] operária-camponês”. (PORTELLI, 1977, p. 64). Na concepção gramsciana, a hegemonia da classe trabalhadora se dá pelo processo, não apenas da sociedade política, tal qual frisou Lênin, mas como um processo que perpassa da sociedade civil mais a sociedade política, ou seja, do conjunto composto da direção cultural e ideológica.

3.2.2 O papel das mulheres nos processos de resistência quilombola ao capital: O companheirismo na produção da vida

O trabalho nos pimentais recrutou e ainda recruta muitas trabalhadoras quilombolas e, nessa experiência, elas acabam também levando suas crianças. As mulheres são vistas pelos patrões como melhor mão de obra para colheita e capina, pois o trabalho é considerado como se precisasse de mais delicadeza no trato, e menor remuneração. Esses elementos foram coletados nas falas tanto dos homens quanto das mulheres.

Buscou-se, assim, fazer uma breve análise deste achado, pois em relação as mulheres, tem sido construída uma história de invisibilidade no que diz respeito ao trabalho. Às mulheres, tem sido condicionada historicamente, a negação de seu papel, enquanto trabalhadoras e, quando se trata de mulheres negras, então, essa invisibilidade ganha tons mais intensos, ao tentar torná-las “desaparecidas” dos processos da vida real.

Nos pimentais implantados a partir da década de 1970, na região Vale do Tambaí-Açu, como já citado pelo quilombola **Raimundo Neves Caldas** (Entrevista 3), muitos homens e mulheres foram recrutados. Havia, no período da colheita, uma eminente imigração de trabalhadores e trabalhadoras de outros municípios, que se instalavam com suas famílias até finalizar a colheita. Esta dinâmica de trabalho ainda ocorre nos dias atuais.

Esse processo de recrutamento ao trabalho dos pimentais, também se deu na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, onde alguns homens e mulheres se arriscavam mata a dentro, em caminhada, rumo aos pimentais implantados pelos arredores, como nos disse a quilombola **Elvira Neves Caldas** (Entrevista 2): “[...] nós saía daqui quatro horas da manhã, eu saía de casa. Eu saía junto com os pessoá do Copa [*in memoriam*]. A mulherada, e a gente ia embora pra lá. A gente ia andando por tudo aí, e ia saí lá” nos pimentais dos japoneses.

A quilombola **Elvira Neves Caldas** (Entrevista 2) vivenciou o trabalho nos pimentais e nos fala com apropriação de como o dedicar-se ao trabalho dos patrões, influenciada pelo salário, mudou a dinâmica da sua vida e da comunidade. Assim, no seu dizer, com a entrada dos pimentais na região, “**mudou eu com a minha roça**”, ou seja, o monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, implantado nos arredores da comunidade, mudou segundo **Raimundo Silva Neves** (Entrevista 4), a “**forma do mutirão**”, e com este mudou o *eu*, mudou a roça, mudou a *comunidade*.

Os mutirões nas vozes das “mulheradas”, tanto para aquelas que foram, quanto para aquelas que não foram trabalhar nos pimentais, têm o significado de produção da comunidade.

Nesse sentido, para a quilombola **Tia Cecília** (Entrevista 8), que faz questão de dizer **“nunca trabalhei em pimentá”**:

Os convidados (mutirões) era pra derribar, roçar, plantar. Fazia os cunvidados grandes. Plantavam, juntava muita gente, porque naquele tempo o povo era animado. Os velhos de hoje, eram novos, e as criançadas tavam tudo pequeno. E naquele tempo, [...] no tempo do nosso pai, eles faziam o banguê, já tinha o banguê, o samba né? O trabalho era animado [...] (Entrevista 8)

O dizer da quilombola **Tia Cecília** é revelador de como o **“trabalho animado”**, festivo, movimentava a comunidade, reunia, mobilizava e assim como trabalho que educa, construiu a consciência da união de forças para diminuir o trabalho pesado, aumentar a produção e dar condição de sobrevivência a todos.

Dessa forma, mesmo tendo experienciado o **“trabalho pro outro”**, a quilombola **Elvira Neves Caldas** também traduz o mutirão como:

[...] muita brincadeira, quando chegavam na casa pela tarde, era muita brincadeira... e não tinha confusão não. Eles vinham, tinha porco, era animado, trabaiavam [...] Os mutirão era muito animado. Eu era bem nova nessa época, eu alembro que cada um de nós que ia, levava o que tivesse. Quem não tinha comida, levava farinha, levava bacaba. A gente ia, trabaiava, comia, comia, e sobrava comida e a gente vinha cheia, mas também a gente trabaiava [...] (Entrevista 2)

Percebe-se a tradução do trabalho como **“brincadeira”**, animado, festivo, colaborativo, companheiro, que não se materializa nos pimentais, pois *lá* o trabalho é operado em outro ritmo, isto é, no relógio. Não há espaço, embora haja coletivos, para o lazer que se opera nos mutirões. O momento da alimentação é suprimido pelo tempo da produção. Comem, mas não apreciam, não degustam, não **“brincam”**. O trabalho nos mutirões é pesado, é cansativo, mas é livre, é festivo, assim não é enfadonho como o **“trabalho pro outro”**.

Nos mutirões, no dizer da **“mulherada”**, há a divisão do trabalho. Para a quilombola **Dayrlem** (Entrevista 7), o trabalho da cozinha é bem atrativo, assim ela nos disse: **“[...] eu gosto de ficar na cozinha, fazendo a comida com as outras pro mutirão”**, e continua a descrever a divisão dos trabalhos no mutirão entre homens e mulheres dizendo:

Pra fazer o mutirão, os adultos, saem convidando, mais os da família né? Eles saem, convidam as famílias, aí a gente vai pra roça. Os adultos cortam a maniva, e vão cavando, e a gente vai só colocando a maniva e fechando o buraco. Aí tem a divisão do trabalho: um corta, outros vão plantando. Os homens cortam a maniva e cavam o buraco e as mulheres vão jogando e fechando o buraco. Quando a gente chega no roçado tem o café, depois tem a merenda, e aí quando termina todo o trabalho tem o almoço, todos juntos

[...]Eu não lembro da brincadeira do banguê no convidado, eu só ouço minha mãe dizer que era assim, mas eu nunca vi o convidado com banguê não. Hoje não tem banguê no convidado [...] (Entrevista 7)

A jovem quilombola **Dayrlem** (Entrevista 7), em seus vinte e um anos de vida, nos revela como os jovens da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu vêm (re)construindo junto com os mais velhos (pai, mãe, tios, tias, avós) o mutirão e, em contradição com o trabalho dos patrões, suas identidades. A jovem quilombola **Dayrlem** (Entrevista 7) demonstra sua apropriação do trabalho nos mutirões, pois participa com sua família, desde criança na (re)construção deste.

O mutirão, como experiência herdada e modificada (THOMPSON, 1998), é base da constituição e manutenção da produção da vida na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu e se configura como resistência econômico-cultural ao “trabalho pro outro” nos pimentais, pois mantém vivo o trabalho da roça. Portanto, a subsistência e os valores como de unir forças para ajudar um ao outro.

A divisão do trabalho entre homens e mulheres, observada pela jovem quilombola **Dayrlem** (Entrevista 7), nos mutirões da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, nos dias atuais, também foi observada por Pinto (2004, p. 102), durante suas pesquisas em comunidades tradicionais quilombolas da região do baixo Tocantins, nordeste paraense, assim:

Ao som do sopro de uma corneta, que marcava o momento esperado para o plantio, os homens com as enxadas na mão se espalhavam pelo roçado formando eitos – espécie de alinhamento – e agilmente removiam a terra formando covas. Atrás dos cavadores iam as mulheres, velhos e crianças, com paneiros cheios de mudas, depositando de uma a duas mudas em cada cova e simultaneamente cobrindo-a com a terra – geralmente a terra é puxada com os pés.

Percebe-se com isso que, nos mutirões quilombolas, o trabalho é dividido entre trabalho mais “leve” para as mulheres e crianças, e trabalho mais “pesado” para os homens. Há preocupação dos homens, ao designarem os trabalhos “leves” às mulheres, como relação de companheirismo, pois não se percebe nos sujeitos que, ao designarem trabalho leve e trabalho pesado, façam isso por se sentirem superiores, mas como ato de cuidar do outro. E isso é diferente da lógica dos pimentais, onde também se opera esta divisão, pois, *lá* as mulheres, no dizer do quilombola **João Caldas Neves** (Entrevista 5), são vistas como muito “**boas para a colheita, elas colhem mais que os homens**”, colheita aqui como forma de maior produção, lucro de mercado.

Nas roças da comunidade, isso também acontece. A capina e a colheita são direcionadas às mulheres, pois, como nos disse o quilombola **Raimundo Silva Neves** (Entrevista 4), “[...] **é um trabalho que elas dão conta**”. Os homens fazem a parte mais “pesada” do roçado, não que elas (mulheres) não consigam fazer, pois, na ausência dos homens, as mulheres já fizeram mutirões para se ajudarem diante da tripla jornada de trabalho, em cuidar da roça, da casa e da família.

Dessa forma, foi observado o reconhecimento de todos os homens entrevistados, pois percebem que não foi e não é fácil o trabalho da “mulherada”, tanto da roça quanto dos outros trabalhos. A divisão das mulheres entre vários trabalhos na lida diária, em uma dinâmica de trabalho triplo – roças, casa e cuidar das crianças – foi importante para a resistência dos mutirões na saída de alguns homens ao “trabalho pro outro”. A persistência das mulheres no trabalho da roça, com vistas à sobrevivência dos filhos, foi crucial para a manutenção da comunidade.

Assim, o reconhecimento de **Ananias Neves Caldas** (Entrevista 6), ao afirmar: “[...] **se elas precisar, elas consegue**”, pois se unem em mutirão quando percebem que, sozinhas, não vão conseguir realizar todas as tarefas a elas direcionadas. Demonstra que as mulheres da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu foram e ainda são cruciais em assegurar a produção da vida nessa comunidade.

A divisão do trabalho entre homens e mulheres, no mutirão, também foi observada em termos do formato das “**brincadeiras**” relacionadas à festividade do convidado, pois as mulheres, no dizer dos homens, são “**fracas**” para algumas “**bebidas**”, já que:

Nós se organizava né? Assim naquela época, do que a gente chama convidado né? Pra gente tocar o serviço da gente, a gente fazia aqueles convidado pra tocar o serviço da gente, como roçage. E aí vinha a planta, fazia aquelas plantas, aqueles convidado animado, matando porco. Com aqueles convidado grande e, naquela época tinha muita bebida né? Eu lembro que a gente fazia aqueles licor de muruci¹⁴⁰, de jenipapo...¹⁴¹ fazia aquele licor pra dá pra aquelas mulheradas que são mais fracas, a gente fala né? E aí pra ser animado o serviço da planta sabe? As mulheradas entravam animadas e homens também com licor, a bebida mais forte pra fazer o trabalho. E assim a gente tocava o serviço. (Entrevista 6).

Os dizeres e fazeres dos homens da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu revelam um “certo” cuidado com as mulheres, pois a elas designam os trabalhos mais “leves”. Alguns homens da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, antes de irem trabalhar nos pimentais

¹⁴⁰ Ver glossário, apêndice A.

¹⁴¹ Ver glossário, apêndice A.

(década de 1970), faziam os mutirões com as mulheres, na derrubada da mata, na cuivara¹⁴² e até no plantio. Passadas essas etapas, dirigiam-se aos pimentais e as mulheres encaminhavam o restante da produção da roça, juntas, uniam-se e faziam mutirões femininos.

Nesse contexto, o quilombola **Ananias Neves Caldas** (Entrevista 6) nos revelou o seu reconhecimento de que as “**mulheradas**” foram responsáveis por “**segurar**” os mutirões, ou seja, a comunidade, enquanto estavam dedicados aos trabalhos dos patrões dos pimentais, pois,

[...] as que não foram, não quiseram ir pros pimentais, elas continuou com o mutirão, porque essa minha mulher aqui, elas trabalhavam né? Elas se reuniam aí umas oito, nove, dez mulherada. Aí nas roças dela, e elas falaram – olha bora trabalhar no mutirão e nas nossa roça. E elas iam, naquela animação. Hoje se trabalhava pra uma, outro dia pra outra e assim elas iam acabando com o que tinha de trabalho na roça. Assim, uma ajudando a outra. Se era pra ficar uma semana e pouco trabalhando aqui, e aí direto só num dia eles acabavam, porque, numa semana, eram seis dias pra trabalhar só ela, só uma, e aí elas entravam de nove a dez mulheres e só num dia elas terminavam. Então era uma vantagem. Então o nosso ficava pronto e aí já ia aprontar a de outra, e assim ia, amanhã é de um, depois de amanhã outro, e assim ia. Elas, mulherada, se reuniam pra ajudar uma as outras, porque alguns de seus maridos estavam nos pimentais. Outros estavam em outros afazeres e aí elas ficavam sozinha. E se viram que no mutirão elas se ajudavam mais. E assim fizeram. E aí a capina da roça ficava pra mulherada. E aqui se tinha um dizer que sempre a capina da roça era a mulher que fazia. Mas a gente tinha o entendimento que não era só pra mulher, o homem também, se quisesse fazer, também podia fazer, ajudar, quer dizer o homem também faz né?

O relato do quilombola **Ananias Neves Caldas** (Entrevista 6) nos apresenta sua experiência com o trabalho das “mulheradas”, que foram e são fundamentais no (re)criar-se do mutirão. O papel das mulheres em manter o mutirão, enquanto os maridos trabalhavam “pro outro”, foi crucial para que a comunidade não morresse. Ao ficarem, demonstraram que o trabalho da comunidade é o que dignifica, é o que dá subsistência e valores como a união que manteve, e ainda mantém a comunidade, e tem provado, todos os dias, a real possibilidade de outras vivências humanas e solidárias.

Comparável com relatos de outros homens quilombolas, em outras pesquisas como de Pinto (2004), ao estudar homens e mulheres quilombolas de outras comunidades do baixo Tocantins, observou-se semelhanças significativas entre elas no que concerne à divisão do trabalho. Deste modo, Pinto (2004, p. 130) nos faz pensar que:

¹⁴² Conforme Pinto (2001).

A mulher rural (quilombola) ao se entregar aos trabalhos da roça garante a subsistência e em consequência disso sobrevive e luta pela sobrevivência de seus descendentes. Ela é uma artista da vida porque em meio a todos os sacrifícios e sofrimentos da vida dura de trabalho que vive faz de seu cotidiano uma escola de onde acumula saberes consagrados na sua experiência de vida. As trabalhadoras rurais são mulheres “camaradas” e companheiras dos homens – como eles e elas mesmas dizem em Umarizal.

No Quilombo Umarizal, Baião (PA), conforme nos revelou Pinto (2004), os homens, assim como no Quilombo Tambaí-Açu, Mocajuba (PA), reconhecem a importância das mulheres na produção do trabalho, pois, para eles, elas foram e são “companheiras”. Entretanto, é válido ressaltar, conforme Pinto (2004, p. 137), que:

O momento do sobreviver é o momento do poder. É no âmbito da luta pela sobrevivência que se evaporam a “fragilidade” e a “dependência” das mulheradas negras rurais na região do Tocantins/Pará, [...] Mulheres sofridas, calejadas, envelhecidas pela dureza da vida e ressecadas pelo sol escaldante do dia-a-dia cortam com machado, encoivam, plantam, capinam e colhem. A elas estão designadas as tarefas ditas mais “leves” dos trabalhos da roça. Mas a elas também cabe o ato de gerar, parir, cuidar e alimentar os filhos. Atividades que se acumulam ultrapassando as barreiras da noção de “leves”, ganhando uma densa complexidade, mas possível para essas mulheres, que na labuta do cotidiano na luta pela sobrevivência tornam-se fortes, independentes e detentoras de poderes.

A jornada exaustiva das mulheres, embora reconhecida por alguns homens, ainda é um campo de debate, pois ainda prevalece o elemento patriarcal, em termos de trabalho. Contudo, as mulheres da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu sempre procuraram ocupar seus espaços, na(s) Igreja(s), na Associação, na organização dos mutirões, ou seja, embora os homens procurem estar sempre à frente, enquanto lideranças na comunidade, as mulheres também vêm (re)construindo seus espaços, e se dividem entre as tarefas das roças, das famílias, da comunidade. As atividades laborativas voltadas às mulheres rurais são, conforme Thompson (1998, p. 287), “[...] os trabalhos mais árduos e prolongados de todos”.

No recriar de suas práticas, as mulheres e os homens da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu se (re)constroem. No processo de (re)afirmação quilombola, o ser quilombola mulher também se (re)afirma, e os homens também se (re)criam, daí a necessidade da educação, nos espaços (escolas) da família, dos movimentos sociais, nas escolas sistematizadas, nas igrejas, nos mutirões, no grupos culturais, a exemplo do “Quilombauê”, enfim, em todos espaços-tempos do fazer-se humano, pois,

[...] as mulheres do campo além de lidarem, historicamente, com desigualdade de gênero, discriminação e exclusão social, tem o seu bem viver desafiado, cotidianamente, pelo agronegócio, pela degradação da

natureza e pela sedução de seus filhos pelo trabalho assalariado. (NEVES, 2017, p. 261 apud CAETANO, *et al.*, 2018, p. 185).

Assim, na contradição entre as reproduções ampliadas da vida e as reproduções ampliadas do capital, as mulheres e suas identidades se (re)constroem tanto para si quanto para os outros, já que:

[...] O entendimento dessa sociedade (patriarcal-racista-capitalista) exige compreender que as classes sociais não são meras abstrações, mas sim relações sociais que envolvem antagonismos inscritos em uma materialidade de corpos reais, que possuem sexo/sexualidade, raça/etnia. (CISNE, 2018, p. 213).

Nesse sentido, entender as mulheres quilombolas, enquanto gênero e luta, não é sinônimo de fragmentação da classe, mas de inseri-las no campo de debate da hegemonia (GRAMSCI, 1976), pois as lutas das mulheres também são parte dos processos de formação da classe econômico-cultural que vive do trabalho.

Compreendê-las como parte da classe econômico-cultural em formação é compreendê-las como parte das heterogeneias que compõem a classe trabalhadora em constante formação. Assim, conforme Cisne (2018, p. 213, grifos nossos), a: “Unidade exige, todavia, o reconhecimento das diferenças. Do contrário seria homogeneidade, (logo não sendo) homogênea é permeada e constituída pelas relações de sexo e raça”.

Portanto, para continuarmos pensando, dado o espaço restrito desta dissertação, as mulheres quilombolas são fundamentais em quaisquer processo de organização. Como vimos, suas forças de trabalho têm sido comumente importantes para a conservação da sociedade como está. Embora os avanços tenham direcionado à ampliação dos espaços da mulher, estas continuam na luta por romper com a subordinação do homem associado à mulher, que, de uma maneira ou de outra, ainda se manifesta como a própria concepção da propriedade privada (CISNE, 2018, p. 216). Entretanto, luta-se, nesses termos, continuamente para que transformações ocorram, não somente no campo econômico, mas também nos campos da cultura e dos valores.

3.3 AS/OS QUILOMBOLAS SENTEM, VIVEM E SÃO COMUNIDADE: ASSIM SE (RE)CONSTROEM E SE FORMAM NO CONSTANTE VIR A SER

A(s) identidade(s) quilombola(s) são resultantes do contínuo processo dialético de *vir a ser*, ou seja, da (re)construção de *si-outro*. Neste sentido, com base em Fiabani (2005) e Moura (1959; 1993), entendemos que as negras trabalhadoras e os negros trabalhadores da

África, ao serem atravessados pelas mediações do sistema capital, na era Moderna, foram trazidos para o Brasil e escravizados por mais de três séculos no período Colonial.

No Brasil, determinados pelo sistema capital ao trabalho forçado, foram impedidos de se relacionarem entre si (negros e negras africanos). Estrategicamente, os escravizadores misturavam as diversas etnias e línguas, assim, embora as negras e negros fossem todos do mesmo continente, faziam parte de povos com especificidades diferentes, dificultando a socialização, que poderia levá-los à formação de rebeliões (FIABANI, 2005).

Diante deste etnocídio, as trabalhadoras negras e os trabalhadores negros precisaram criar ações de resistência, pois o processo de escravismo não se deu passivamente, como vimos em Reis e Gomes (2012), onde houve escravidão, houve resistência de várias formas. Nesse processo de reconstrução de *si-outro* (DUBAR, 2005), a necessidade de recriação dos costumes, crenças, espiritualidade, saberes, portanto, as culturas, se tornaram cruciais para a sobrevivência desses povos.

Assim, as fugas se configuraram como o principal processo de contraposição ao escravismo, o que levou à construção de inúmeros espaços-tempo, de liberdade do trabalho, pois, as negras e os negros não fugiam do trabalho, mas do escravismo. Esses espaços-tempo de liberdade do trabalho se tornaram espaços-tempo da miscigenação entre negros, indígenas e outros coletivos de gente, que, também oprimidos pelo sistema capital, procuravam lugar para trabalharem livremente.

Entretanto, de acordo com Funes (2012), não houve processo de resistência negra que não tenha sido (ao menos tentada) reprimida pelo escravismo. Os espaços-tempo de liberdade das negras e dos negros que resistiram ao escravismo foram alvo de diversas investidas repressivas do capital, por meio do “Estado” e com as bênçãos da “Igreja”.

Nesse processo de confronto de interesses entre o sistema escravizador e as negras e negros (MELLO, 2001), a denominação para os espaços-tempo de liberdade se tornou crucial para o fenômeno das fugas. Entende-se por espaço-tempo a construção histórico-social dos povos e o movimento que define outras necessidades, outras lutas, (re)construindo constantemente o ser social, ou seja, o ser do homem (e da mulher) em novos espaços e novos tempos (movimento) (SANTOS, 1988). O termo Quilombo foi, assim, expresso pelo escravizador com o significado de “espaço de negro (negra) fugido(a)” (MOURA, 1959).

Esse termo foi, portanto, adotado pelo escravizador para que as tropas do Estado, bem como os capitães do mato, e a própria sociedade escravista pudessem ter acesso a um

conceito, do que seriam estes espaços-tempo de liberdade, construídos a partir das fugas de negras/negros do trabalho escravizado (FIABANI, 2005).

Desse modo, o termo “Quilombo”, embora tenha significado africano, foi apropriado pelo escravizador para recapturar (negras e negros) e reescravizá-los. Percebe-se, com isso, que a denominação para as negras e os negros que fugiam da escravidão e formavam espaços-tempos de liberdade, a exemplo de mocambos, calhambolas, terras de pretos, terras de santo, cerca, etc., se tornara uma preocupação para o escravizador, pois, precisavam reescravizá-los (FIABANI, 2005).

Os primeiros registros de tentativa de se nomear os espaços-tempos de liberdade das negras e negros foi de iniciativa do escravizador e não pelos trabalhadores que, escravizados, fugiam em busca de liberdade, ou seja, o primeiro registro que se tem do termo Quilombo foi atribuído à Coroa portuguesa, datada de 2 de dezembro de 1740, que significava: “[...] toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (MOURA, 1959, p. 11).

Percebe-se que o termo quilombo, apropriado pelo escravizador, designou os espaços-tempos, a fim de puni-los, e, ao mesmo tempo (embora sem êxito), torná-los inexistentes e/ou no dizer de Thompson (1990), “sujeitos desaparecidos”. Todavia, como vimos em Fiabani (2005), mesmo sendo esta designação proferida pelos escravizadores, aos poucos os próprios movimentos sociais de resistência negra foram se apropriando do termo, como o caso do Quilombo de Palmares. Mas a palavra *quilombo* “[...] é uma incorporação à língua portuguesa de um termo africano que significa esconderijo”. (SOUZA, 2012, p. 20).

Nesse sentido, diante das várias designações para os espaços-tempo de liberdade construídos pelas resistências negras, o fato é que ser quilombola, mocambeiro, calhambola, terreiro de pretos e pretas, terra de santo, etc., no Brasil, é uma luta constante de (re)construção identitária e (re)afirmação de experiências sociais, isto é, está além das designações e termos.

Desse modo, entender a formação da identidade dos povos negros no Brasil tem-se tornado espaço de inúmeros debates epistemológicos, no campo acadêmico. Porém, essa exposição não pretende levantar bandeira para correntes teóricas, muito menos procura um consenso sobre qual é a melhor definição para *identidade*, pois não nos usamos de profissão de fé, o que se pretende é contribuir com o debate, assim como Thompson (1981, p. 181): “Estamos interessados em fazer avançar a história e o entendimento de Marx, e não na marxologia”, analisando a identidade quilombola, como um processo de formação de

identidade social, isto é, a partir das condições materiais e objetivas dos sujeitos, ou seja, das experiências, na produção da vida.

Dessa forma, conforme Dubar (2005), entende-se que há um processo contínuo de construção de significado para o indivíduo, que perpassa da relação umbilical de *si-outro*, o que, para Castells (2010, p. 22), se trata de *atributo cultural*, e que *atributos se prevalecem* na formação da identidade. Entendemos, entretanto, que a construção da identidade se dá no, pelo e através do trabalho, que cria o mundo da cultura. No dizer de Castells (2010), traduz se em *matéria-prima*, ou seja, toda essa matéria prima, para o nosso entendimento, faz parte do mundo da cultura, o mundo humano, criado através do trabalho.

De acordo com Bogo (2010, p. 118), ao se reportar a Castells (1999, p. 24): “Uma vez que a construção social da identidade, sempre ocorre em um contexto marcado por relações de poder”, lembra que “é nelas que precisamos nos fixar para entender que ela (identidade) também tem, na vida social, natureza de classe” (BOGO, 2010, p. 118).

A formação da identidade não perpassa apenas de um processo de afirmação individual, isto é, somente de “identidade cultural”, tal qual, também, não é somente um processo econômico. Trata-se do processo econômico-cultural, que forma o ser social integralmente, na unidade *si-outro*, ou seja, as identidades são fruto das relações sociais compostas de modos de vida e modos de produção, que, através da criticidade, entendemos como um processo histórico e, portanto, construído por mulheres e homens.

O processo de formação das *identidades* é algo heterogêneo, pois, entende-se que a *identidade social* resulta da articulação entre duas transações, que perpassa tanto de processos *culturais* quanto de estratégias de ordem *econômica* (DUBAR, 2005). Nesse sentido, devemos considerar o longo processo histórico de resistência quilombola ao *status quo* do capital ao (re)criar possíveis formas de viver que se contrapõem à lógica mercadológica, a exemplo da prática de trabalho dos mutirões.

Trabalhadoras e trabalhadores quilombolas que se constituem como processo dialético tanto econômico quanto cultural, desde o sistema escravista operado pelo modo de produção capitalista até o espaço-tempo presente, ao se (re)criarem por meio de práticas de trabalho como os mutirões, que destoam do trabalho para o capital, personificados, no trabalho dos pimentais.

Assim, considera-se que há exatamente 100 anos, após a assinatura da Lei Áurea (1888), a luta dos Movimentos Sociais Negros no Brasil levou ao reconhecimento legal dos territórios quilombolas, a partir da Constituição de 1988, artigo 68 do Ato das Disposições

Constitucionais Transitórias (ADCT), conferindo direitos territoriais: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 2015, p. 159).

O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais (CF. 1988), muito restrito, direcionado à questão fundiária, ou seja, territorial. Embora considerado significativo, não repara os danos causados pela escravidão no Brasil, pelo contrário, a tentativa de homogeneizar as comunidades negras como remanescentes deu sentido comparável ao que a Coroa portuguesa tentou designar como quilombo no século XVIII (FIABANI, 2005).

Daí a importância de se manter as pressões dos movimentos sociais, para que esse direito se amplie, ocorrendo, com isso, a construção de um conjunto de leis complementares a esse dispositivo (FIABANI, 2005). A legitimidade do direito à territorialidade dos quilombolas garantiu a propriedade da terra, direitos sociais e culturais, e tem levado as comunidades tradicionais quilombolas a (re)construírem, (re)afirmarem suas identidades e especificidades históricas, por meio da luta pela implementação desses direitos conquistados, porém a luta deve ser permanente.

As necessidades de (re)construção e (re)afirmação identitária têm levado pesquisadores, como O’dwier (2002), a estudar a *identidade quilombola*. Sabe-se que, no Brasil, nem todas as pretas e pretos se reconhecem ou se identificam com este conceito, pois há no país diversas denominações para as comunidades negras. Essa diversidade tem causado muito debate no meio acadêmico, nos movimentos sociais negros/quilombolas e,

[...] inclusive, na esfera do legislativo, com a formulação de anteprojetos de lei que visam regulamentar a aplicação do artigo (68 da Constituição Federal de 1988). Agências de governo, como a Fundação Cultural Palmares, do Ministério da Cultura, e o INCRA, criaram suas próprias diretrizes e procedimentos para o reconhecimento territorial das chamadas comunidades rurais quilombolas. (ODWIER, 2002, p. 05, grifos nossos)

As disputas de interesses econômicos engessam processos de reconhecimento territorial quilombola. Por isso, a luta pelos territórios tem sido crucial no processo de autorreconhecimento identitário das negras e negros quilombolas, mesmo que, segundo Fiabani (2005), o processo de autoidentidade não se limita a esse aspecto, possui uma relação direta com o território. Os movimentos sociais têm conseguido, assim, reverter ideologias racistas-classistas sobre remanescentes de quilombos.

Nesse sentido, contribuimos com este debate, analisando a formação da identidade quilombola, como identidade social. Buscando assim, compreender como os processos de

formação de identidades se configuram na contradição das materialidades da vida, ou seja, das necessidades dos povos tradicionais e necessidades do capital, pois, entende-se que a identidade quilombola decorre de processos determinados, isto é, na luta de contrários.

Como o nosso enfoque de pesquisa é o materialismo histórico-dialético, precisou-se partir da realidade concreta, ou seja, das determinações objetivas da vida, que levam o sujeito a se afirmar quilombola. Assim entendemos como um processo econômico-cultural, em que homens e mulheres se constituem no movimento constante das conjunções sociais (THOMPSON, 1987).

Igualmente, entendemos com base em Dubar (2005) que o termo quilombola, designado pelo Estado, é uma identidade com aspectos objetivos, ou seja, *identidade para o outro*. Entretanto, importa rever, como ponto de partida para análise, a *identidade para si*, isto é, os aspectos da subjetividade do indivíduo, para que possamos entender como se forma a identidade quilombola na interrelação subjetiva-objetiva, ou melhor, na relação intrínseca entre o econômico e o cultural.

Dessa forma, entendemos que a mulher e o homem quilombola são resultados das relações sociais, por meio da categoria trabalho. O trabalho define a mulher e o homem pela transformação da natureza, que os constroem. Mulheres e homens são o que são, pelo trabalho. No e pelo trabalho, constroem relações sociais que os levam a se afirmarem como são.

Porém, na construção histórica da sociedade, dialeticamente, criam-se processos que tentam moldar as estruturas sociais e, com isso, criam mecanismos que tentam homogeneizar heterogenias, a exemplo de comunidades tradicionais quilombolas. Logo, em vez de se perguntar ao sujeito o que é ser quilombola, perguntamos: *Que formas de trabalho contribuíram para a história da comunidade e da identidade negra?*

Assim sendo, o dizer do sujeito **Raimundo Maria Gonçalves Neves** expõe que o trabalho é condição para *si* e *outro*, pois,

[...] em todos os aspectos do trabalho que vejo, que é a questão do mutirão, parceria. Porque não só no cultivo da cultura, ou da agricultura, mas também em termos de parceria nos momentos de doenças ou em outras atividades que a comunidade vem executando. Então o mutirão, de todas as formas, foi quem contribuiu muito pra que a gente pudesse ter uma comunidade formada e hoje reconhecida. Identificada como comunidade quilombola, uma comunidade que é de um povo, que tem uma história [...] (Entrevista 1).

O contexto ao que **Raimundo Maria Gonçalves Neves** se refere é o do período em que os mutirões aconteciam embalados com muita festividade e cultura, assim:

[...] no tempo do meu pai, eles faziam a brincadeira na véspera do mutirão, que era no caso, por exemplo, se fosse meu amanhã, hoje a brincadeira era aqui na minha casa. E aí o pessoal iam trabalhar cedo e quando voltavam, a brincadeira continuava. Na época era samba-de-cacete, era o banguê. Eles tocavam, então era assim que funcionava. Eu vivenciei pouco estes momentos mais antigos, eu era criança, mas alembro[...] (Entrevista 1).

Os mutirões envolviam todas da comunidade e das comunidades vizinhas, até meados de 1980, pois, a partir dos japoneses e seus pimentais, o saber do trabalho mutirão foi “atravessado”, com a introdução do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino na região de entorno à comunidade. Entretanto, **Raimundo Maria Gonçalves Neves** (Entrevista 1) afirma que a prática dos mutirões contribuiu para a unidade da comunidade e, portanto, à resistência ao trabalho, individualizado, parcelado, assalariado operado pelo sistema capital.

Os mutirões, segundo o quilombola **Raimundo Maria Gonçalves Neves** (Entrevista 1), têm sido base da organização que os levou e leva a se reconhecer como quilombolas. Prática de trabalho como resistência econômico-cultural ao *modus operandi* capitalista, presente no chão da vida quilombola, que até os dias atuais ainda recruta trabalhadores ao sistema assalariado do agronegócio e suas diversas faces.

Portanto, discutir a identidade, a partir do método marxiano, pressupõe compreender os processos históricos como luta de classes. É preciso entender as relações de classe, que se engendram no mundo material e de como, neste mesmo mundo material, se constroem processos que se contrapõem à lógica de homogeneização, imposta pelo capital. Esses processos, são resistências que contribuem diretamente para a (re)construção da identidade quilombola da Comunidade Tambaí-Açu, Mocajuba (PA), como formação constante da classe econômico-cultural que vive do trabalho.

O processo de contraposição, aqui analisado, é o processo da contradição Trabalho-Capital, materializado, no monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, na região nordeste paraense. Processo este que impactou e impacta relações de produção, a exemplo das comunidades tradicionais, desde que esse monocultivo foi introduzido no estado do Pará, nos anos de 1933, com a empresa Cultivar Cingapura de propriedade japonesa, conforme os dados levantados por Lourinho (2014).

Assim, a travessia de segunda ordem do capital (MÉSZÁROS, 2011), configurada nos grandes pimentais no município de Mocajuba (região nordeste paraense), a partir da década de 1970, levou mulheres e homens da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu a (re)construírem processos que se contrapusessem à lógica do capital, possibilitando estabelecer mediações (resistência) às metamorfoses nos mundos do trabalho.

Através das mediações de primeira ordem, que movimenta os seres sociais à subsistência, a exemplo da venda do excedente do que produzem na roça para, conforme **Raimundo Maria Gonçalves Neves** (Entrevista 1), “[...] **fazer outras coisas, pra comprar outras coisas**”, ou seja, adquirir dinheiro para suprir às necessidades, como: combustível para seus veículos e assim poder se locomover; pagar a conta da energia elétrica; comprar produtos que não se produz na comunidade, a exemplo de calçados, roupas, redes para dormir, dentre outros.

Logo, entende-se que, por meio da contradição Trabalho-Capital, a Comunidade Quilombola do Tambaí-Açu (re)construiu práticas de resistência. Os povos formam sua(s) classe(s) a partir de suas identidades [re]construídas, resultantes das conjunções sociais. Homens (e mulheres) são resultado de “[...] experiências comuns (herdadas ou partilhadas), que contribuem a sentirem e articularem a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens (*e mulheres*) cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus” (THOMPSON, 1987, p. 10, grifos nossos).

Portanto, a resistência econômico-cultural, configurada em mutirões, fruto das conjunções sociais, analisadas nesta exposição, desde a luta contra o escravismo à luta pela (re)construção dos quilombos, é base para a identidade quilombola (re)construída historicamente, como processo de formação da classe econômica-cultural (THOMPSON, 1987) que vive do trabalho (ANTUNES, 2009).

Sendo o capital materializado também no monocultivo intensivo da pimenta-do-reino e introduzido vorazmente em comunidades tradicionais no estado do Pará, a exemplo do que ocorrera a partir da década de 1970 no município de Mocajuba, fazemos a relação com a obra de Thompson (1987), por entender que este, ao estudar as transformações nos séculos XVIII e XIX, constatou que estas impactaram as relações sociais de produção.

Dessa maneira, com base em Thompson (1987), o capital materializado no racionalismo, a exemplo da Igreja, tentou aniquilar a base material dos sujeitos, impedindo que se fizessem manifestações culturais, como: festas de santos, reuniões nas tabernas, outras atividades culturais denominadas “profanas” e/ou “orgias”, punindo sistematicamente quem as fizesse. A Igreja tinha o controle. No entanto, dialeticamente, as diversidades, as singularidades dos sujeitos impedidos de se expressarem, construíram, neste processo, relações de classe que os levaram a se organizar.

Ocorreram, de forma similar, porém não igual, os processos de resistência dos povos quilombolas. Atravessados de várias formas com o sistema capital, os/as negros/negras, desde

sua saída (obrigados, açoitados, explorados, reificados, estranhados) da África, vêm configurando no Brasil, até os dias atuais, processos de contraposição ao estado de segregação, imposto pelo capital. Privados de liberdade por diversos aspectos, negros e negras, como ato de contraordem, fogem, lutam e (re)constroem os quilombos.

Os quilombos, como base econômico-cultural, (re)construíram resistências, como os mutirões para encararem a realidade individualista imposta pelo capital. Com a travessia de segunda ordem, operada pelo monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, o tempo se tornou fragmentado, impactando o mutirão, que, em sua liberdade, criatividade, cultura e doação, é capaz de unir forças para o trabalho e ser contrário à forma fragmentada, parcelada e empreendedora dos pimentais, que somente visam o trabalho para produção e lucratividade.

Os mutirões se configuram em organização do trabalho que se contrapõe ao modo de trabalho do capital, pois é contrário à lógica de só trabalhar, trabalhar, trabalhar e não sobrar tempo para o lazer, ou seja, para si mesmo e para a comunidade.

Nos pimentais, segundo as mulheres e homens entrevistados, faltavam a cultura dos quilombos e o lazer, dada a intensificação do trabalho e suas metamorfoses, pois, o capital é:

[...] um modo social de organização cujo tecido estrutural do conjunto de suas relações sociais tem como objetivo central e permanente a maximização da acumulação de capital. Possui, como leis imanentes e necessária, a acumulação, a concentração e a centralização. É uma sociedade que produz para produzir, isto é, somente se interessa por produzir bens úteis para o consumo enquanto portadores da virtude do lucro, da mais-valia e, portanto, da acumulação ampliada do capital (BELUZZO, 1980) [...] (FRIGOTTO, 2010, p. 67).

O Capital e suas mediações precisam destruir materialidades-produtivas que destoam de seu receituário. Na contradição trabalho-capital, as identidades se (re-)criam, se intensificam, se (re-)afirmam, pois as materialidades produtivas dos povos, a exemplo dos quilombolas, são diferenciadas. Essas necessidades distintas, não contempladas nas materialidades do modos de produção capitalista, produzem contradições de várias ordens e, nessas, reconstroem-se as identidades sociais (DUBAR, 2005). Assim, as materialidades produtivas da Comunidade Quilombola se diferenciam do “trabalho pro outro”, como nos disse a quilombola **Elvira Neves Caldas** (Entrevista 2), porque, no trabalho dos mutirões, o trabalho é:

[...] em conjunto, e a gente se sentia bem, por que não tinha trabalho que a gente não desse conta, como de capina. A gente trabalhava em conjunto. Nós se reunia muitos, mulherada, pra trabalhar e trabalhava nos trabalho de cada pessoa, de cada família né? E trabalhava também no trabalho da comunidade. E

a gente ia aprendendo. Todo mundo se serviam ali, trabaiando, conversando, e a gente conseguia. Com o trabalho pro outro, mudou a gente e passamo a trabaiá já num outro ritmo, servindo o outro. [...] No mutirão, um ajudava o outro e depois a gente fazia, assim o convidado. E aí a gente tinha o direito de dá a comida, de dá a merenda, lá. Os convidado era muito animado. A gente fazia as brincadeiras, mas eram as brincadeiras mais animadas, como esse que a gente tem até hoje o banguê. E eles faziam o samba-de-cacete. Eles fazia muito animado, eu me alembro [...] tinha capadão [porco]. Com a pimenta-do-reino, eu achei que mudou, até assim, que é o trabalho pro outro. No serviço da gente, se a gente quiser entrar oito horas, a gente entra. Se a gente quiser sair nove a gente sai. E é assim que é. E no do outro, não. Você vai entrar sete horas, sete meia, sai meio dia e de lá, entra uma e meia, duas horas. Hoje nós entende, e já tamo parando já, de trabalhar pro outro. Com a nossa volta pra nossa roça, nos voltemos a plantar e produzir mandioca, o milho, o feijão. E a gente produzia muito feijão, desse feijão branco que é igual o do sul. Não é daquele miudinho, ainda tem até numa garrafa aí, um pouco, que a gente não deixa faltar. E a gente vendia muito feijão, porque o pessoal deixou de plantar. É igual, hoje, a farinha de tapioca. Quando eu tenho roça avortada, eu vendo muito. Se pela semana santa, se eu tivesse, eu tinha pego muito dinheiro. Era encomenda de todo lado. E aí nós voltemos a fazer a nossa roça, a nossa farinha, a nossa economia também, porque a gente também tem que economizar né? Porque as coisas são muito caro, a gente vai economizando e a nós vamos vivendo [...].

Entende-se, dessa forma, que as materialidades produtivas da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu se configuram como reproduções ampliadas da vida. Ao produzirem seus alimentos, suas subsistências, produzem a si mesmos, em uma relação dialética com a natureza e com os outros, experienciadas nos movimentos e contradições da vida.

Nesse sentido, o capital, que visa acumular, concentrar e centralizar, tenta, em favor de seu *status quo*, homogeneizar as relações sociais, e esse movimento busca descaracterizar relações de produção, como o mutirão, prática de trabalho dos povos tradicionais quilombolas. As investidas do modo de produção capitalista impactam as singularidades, mas os sujeitos, ao se perceberem afetados, ampliam as suas necessidades e se organizam, mantendo, mesmo modificado, o mutirão.

As comunidades tradicionais quilombolas têm vivido, historicamente, experiências com base na centralidade do trabalho, forma de produzir baseado no trabalho colaborativo, não assalariado, portanto, ontológico, e isso tem construído contradições, diante da ordem hegemônica. O capital tem buscado o estado contrário, ou seja, a homogeneização produtivo-cultural, nos campos, por exemplo: do trabalho, cultural, social, etc., a fim de padronizar, universalizar as universalidades (SANTOS, 2001), para aniquilar possibilidades de organização contra-hegemônicas.

Porém, mesmo com a tentativa de padronização, operada de diversas formas pelo capital, que levou alguns sujeitos quilombolas, inclusive, a aceitarem o monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, ao trabalharem por diárias nos pimentais, principalmente nos períodos da colheita, como complemento de renda, as comunidades tradicionais quilombolas resistem. Há evidências de elementos, nas dimensões: forma de produzir, organização (religiosa e política), saberes, que se contrapõem à ordem capitalista, a exemplo da prática de trabalho mutirão permeada de cultura popular, como o banguê e o samba-de-cacete, que ainda sobrevive, embora modificado, até os dias atuais.

Nessas comunidades, a prática de trabalho organizado nos mutirões quilombolas, conforme afirma o quilombola **Raimundo Silva Neves** (Entrevista 4), é um trabalho que “[...] **nos define. Pra mim, o mutirão contribuiu bastante pra resistência dessa comunidade**”.

Percebe-se, no dizer do quilombola **Raimundo Silva Neves**, que a prática de trabalho que lhes deu e dá identidade é o mutirão, que é resultado da resistência econômico-cultural deste povo, a forma de trabalho operado nos pimentais, ou seja, o *modus operandi* capitalista. A partir dessa afirmação, sustentamos que o mutirão é base identitária da comunidade quilombola do Tambaí-Açu e tem-se (re)criado na organização da comunidade como Remanescente. Sendo resistente às diversas formas de investidas do capital, que tem levado dialeticamente alguns da comunidade a aceitarem processos homogeneizantes do capital, a exemplo do trabalho “pro outro” (assalariado), nos grandes pimentais da região, em forma de complementação de renda.

O mutirão na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, Mocajuba (PA), tem sido resistente à lógica do trabalho para o capital, isto é, ao trabalho assalariado, havendo famílias, conforme nos relatou **Dayrlem** (Entrevista 7), que não trabalham nos pimentais do “outro”, ou seja, somente trabalham na comunidade. Eis o seu ponto de vista:

[...] eu vejo a resistência em ir para o trabalho do outro, em algumas famílias aqui. Pois, tem famílias aqui que prefere trabalhar só aqui, só pra si, e não gostam de trabalhar pro outro, que é o nosso caso, o caso da minha família. Aqui em casa, a gente não trabalha pro outro, as pessoas daqui (comunidade) que não vão trabalhar pro outro, trabalha só na roça aqui. Mas essas famílias que não vão, são poucas, não são muitas. Essas famílias que não trabalham pro outro existem aqui, eu posso citar nós, a nossa família, a gente só trabalha no nosso.

Portanto, é necessário afirmar que, atualmente, há famílias que permanecem na comunidade com o trabalho que produz a subsistência e os valores. E, embora modificados (THOMPSON, 1998), resistem economicamente e culturalmente ao “trabalho pro outro”, isto

é, ao trabalho dos homens de negócio (FRIGOTTO, 2010), por meio da forma de produção, associada do mutirão. Podemos afirmar, com base nos sujeitos, que o mutirão (re)construído, continua contribuindo para a identidade social desse povo, que, organizados em Associação, como determinação do Estado, entendem, conforme **Tia Cecília** (Entrevista, 8), que o ato de se (re)afirmarem quilombola:

[...] foi bom pra nós, né? Tem gente que diz: Ah! Porque é Associação de pretos. Eu digo: quem de nós que não é preto? Quem de nós não quer ser preto? Tem gente que não quer. E pra nós, eu digo: eu que não me renego, porque minha mãe era preta, meu pai também é, e nós sempre fumo trabalhador.

A identidade quilombola é, pois, fruto dos “chãos” do trabalho construído pelas mãos (corpos) das negras e negros, que, ao construírem a história, com base nas experiências da vida, se identificam e se (re)afirmam pertencentes ao povo trabalhador. Isto ocorre, pela resistência e sobrevivência à reificação, cada vez mais intensa, do capitalismo. Se organizam, definem seu projeto de sociedade, de viver e permanecer no campo, produzindo a vida, (re)construindo constantemente a consciência de ser social. Quilombolas que se (re)constróem todos os dias, com base na herança das pretas e pretos velhos que, no dizer da quilombola **Tia Cecília** (Entrevista 8), não se renegam, porque têm consciência de que são povo preto, de luta, de resistência, trabalhador.

O não se renegar e se organizar em associação se tornou um ato de resistência ao modo capitalista de organização da sociedade, ou seja, pautado no lucro, acúmulo, concentração da propriedade privada. (Re)afirmarem-se quilombola foi condição fundamental para que pudessem manter a comunidade, com o seu território, legalmente constituído. O capital vem tentando aniquilar as experiências quilombolas de organização em comunidade. Em seu processo destrutivo, conseguiu suprimir muitas áreas do quilombo, pois, houve alguns sujeitos que venderam suas terras, e o território quilombola foi suprimido pela ação voraz do capitalismo, personificado nos pimentais, fazendas de gado e, mais recente, os monocultivos de dendê e açaí.

A (re)afirmação do ser social quilombola vai de encontro à lógica do mercado. Nessa lógica, experiências que destoam de seu receituário precisam ser aniquiladas no campo material e simbólico. Por isso, a prática do mutirão se configura como resistência econômico-cultural, pois é (re)construído, constantemente, ao contrário da lógica perversa do capital, que padroniza, que fragmenta, que individualiza através do fetiche ideológico do trabalho

assalariado, que nada mais faz que manter as trabalhadoras e trabalhadores em estado de pobreza.

A experiência da prática do mutirão quilombola foi, e tem sido, crucial para a organização da comunidade. Essa experiência humana, composta de diversos saberes sociais, constrói a consciência e a cultura do povo quilombola, pois,

[...] homens e mulheres também retornam dentro deste termo (experiência) – não sujeitos autônomos, “indivíduos livres”, mas como pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinantes como necessidades e interesses e como antagonismos, e em seguida “tratam” esta experiência em sua consciência e sua cultura. (THOMPSON, 1981, p. 182).

Experiências e resistências ao capitalismo configurado como trabalho que não permite o festivo, pois atrapalha o ritmo da produtividade, ou seja, o trabalho em formato fabril e mecanizado, voltado para a produção que produz mais trabalho, como o círculo vicioso de exploração do homem pelo próprio homem (MARX; ENGELS, 2007).

No trabalho que, para os quilombolas, é chamado “trabalho pro outro” e não para construir a si mesmo, o humano desaparece. Há somente o trabalho como máquina de derrubar árvores, extrair estacas, empiná-las, produzir mudas, plantá-las, cuidar, irrigar, capinar, colher, pôr para secar ao sol, ensacar, armazenar... etapas do trabalho rotineiro, da alta produção, do salário no final de semana. O trabalho nos pimentais é previsível, calculado, fragmentado, já nos mutirões não, a “brincadeira” a animação, o lazer é garantido. Nos mutirões se reúnem, se unem pela produção de todos. Nos mutirões, como nos disseram os nove sujeitos entrevistados da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, **“é muito animado”**, pois se ajudam, se sentem felizes em ajudar, cuidar do outro. Nos pimentais é diferente, pois a alegria é individual, está relacionada ao salário que paga a produção individual, não causa, portanto, a felicidade coletiva da produção nos mutirões.

Os mutirões são fundamentais à vida da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, como nos disse a quilombola **Tia Cecília** (Entrevista 8), na comunidade tem felicidade, pois, **“[...] eu nasci, me criei, eu sempre fui daqui, sempre fui feliz aqui. O que a minha filha já fez pra mim ir embora pra Belém, eu digo a ela: Hum! eu vou nada! Eu quero nada! não tenho *custume de cidade não, sô*”**. A consciência, como nos disse Marx e Engels (2009), é determinada pela vida e não o seu contrário. A fala da quilombola **Tia Cecília** (Entrevista 8) é reveladora, pois práticas de trabalho como o mutirão, por estarem na contramão do capitalismo, produzem consciência, valores, para além da produção de subsistência, a exemplo da felicidade em *viver bem*, viver em comunidade. Por isso, configura-se como

resistência econômico-cultural e, ao (re)construir consciência, (re)constrói identidades, como parte dos constantes processos de formação da classe econômico-cultural que vive do trabalho.

Então, os pretos e pretas velhas da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu encaminham o sentido do trabalho, como prática de Viver Bem, em comunidade às crianças e à juventude. Todos os sujeitos (mulheres e homens) apresentaram como se sentem quilombolas a partir da produção da vida, junto com seus pais. Todos lembraram a aprendizagem do mutirão, desde crianças, como trabalho que ajuda o outro, que ajuda quem está doente, que une forças, que (re)cria sentimentos de pertencimento, de animação, festividade, experiências que se (re)criam todos os dias, em cada criança e jovem quilombola.

Assim nos disse a Professora quilombola **Maria Ligiane Costa Pantoja** (Entrevista 9), ao descrever sobre o papel educativo dos mutirões, que aprendeu com seus pais o valor do trabalho, ao participar da prática com todos:

Eu cheguei a participar dos mutirões, mas como eu era muito criança, ainda, eu lembro só do plantio. A gente se juntava com outras crianças e nossos pais. A gente ia pra lá, pra roça, e aí o que a gente gostava de fazer lá, era quando ia uma mulher adulta na frente, ia semear as manivas e a gente ia cobrir. A gente gostava de cobrir o buraco. E aí quando a gente estava já próximo do cavador, e aí a gente metendo a maniva e cobrindo com a terra. E aí eles iam incentivando, animando e falando – bora meter a maniva! A gente (criança) ficava todo animado por ajudar a fazer aquele trabalho. A gente se animava, a gente ia com elas (mulheres) que ensemeavam. Era muito bom, a gente gostava muito. [...] Eu lembro também de fazer farinha no retiro, com a minha mãe (que ficara viúva bem jovem). A gente sofria, mas era junto, pois sozinho a gente não conseguia. Então tudo era junto...

Observa-se que as crianças e jovens participavam, e ainda participam, das atividades do mutirão, que se estende à festividade de estarem juntos fazendo as tarefas. Ao pensar na luta da mãe, a Professora quilombola **Maria Ligiane Costa Pantoja** lembra do sofrimento, ao ter ficado órfão de pai ainda criança, e do trabalho que ficou mais pesado. Entretanto, conseguem superar as dificuldades, conforme o dizer de **Ananias Neves Caldas** no “**ajuntamento**”, pois a união que diminui a força de trabalho na roça, também diminui a carga das “perdas” da vida. Assim, as crianças se educam na *escola do trabalho*, onde aprendem a habilidade do trabalho coletivo, que perpassa pela habilidade de dirigir e pelo necessário obedecer quando for preciso (PISTRAK, 2018). E nesse aprender a ser, compreendem na prática que, juntos, têm mais força para enfrentar qualquer obstáculo, experiências de trabalho-cultura (re)passadas de geração em geração (THOMPSON, 1998).

O mutirão não é só para a produção da roça, o mutirão é uma prática de Bem Viver, permeada de cultura. Nos mutirões há, no dizer do quilombola **Raimundo Silva Neves**, “a situação de ajudar o outro quando tá doente, porque nós que trabalhamos em comunidade a gente tem que olhar essa parte do nosso outro que tá doente”, ou seja, o *eu-outro* que precisa estar mutuamente bem. Assim, nesse cuidar do outro, pensar no outro, preocupar-se com o outro, a cultura do banguê e samba-de-cacete se (re)cria. O quilombola **Raimundo Silva Neves** (Entrevista 4), dotado de herança da musicalidade de seu povo, nos apresentou, dentre outras composições, a seguinte:

Forró da ilha, não me contento
 Eu gosto de dançar
 No banguê do centro (2x)
 Ó vira meu bem no samba
 Não chore que ele não vem
 Mas ante tu dançar comigo
 Que em toda vida eu te quero bem (2x)
 Hora quem me mandou bater este samba
 Pensava que não sabia (2x)
 Se este samba fosse em casa
 Esse samba amanhecia (2x)
 Eu bato esse samba
 Eu faço barulho
 Até o dia arraiá (2x)
 Eu canto com alegria
 Na luz do dia
 E do luar (2x)
 (Grupo cultural de Banguê e Samba-de-cacete do Tambaí-Açu: Quilombauê)

Registra-se que todos demonstram, embora nem todos sejam membro do grupo “**Quilombauê**”, sentimento de pertença em relação ao grupo, pois é considerado patrimônio cultural da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu. Suas composições retratam, assim como em outros grupos de banguê e samba-de-cacete do nordeste paraense, a produção da vida, e cantam no formato de duas, três vozes, que chamam de “**dobrado**”. As músicas são sobre a lida da roça, os relacionamentos, os seus amores e desamores, os momentos de dor, de partida de entes queridos, e mais recente, músicas sobre as lutas do movimento social quilombola.

O quilombola **Raimundo Silva Neves** (Entrevista 4), membro do grupo “Quilombauê”, nos falou do banguê e samba-de-cacete, como necessidade de continuar

(re)criando a comunidade, pois, é parte da história, permeada de ancestralidade africana. Assim como os demais sujeitos entrevistados (mulheres e homens), suas palavras registraram o ato de trabalho socializado do mutirão que **“não tem fim”**, que precisa do banguê para (re)fazer e que estão (o grupo Quilombauê), como nos disse: **“trabalhando para que volte às suas origens”**, ou seja, aos mutirões.

O mutirão, que não se finaliza no soar das sirenes, mas quando o trabalho de homens e mulheres (cavadores, semeadores e enche buracos), indica que **“[...] todas as enxadas se encontraram e, no formato de cruz, parecem agradecer a Deus por finalizar mais um mutirão, é demais bonito ver este momento” (Raimundo Silva Neves, entrevista, 4)**. As enxadas que simbolizam o fim, também simbolizam o novo início, pois assim que finalizam o mutirão já marcam ali mesmo o próximo, e a produção da vida continua no mutirão, prática de bem viver que resiste até os dias atuais e evidencia que ainda resistirá por muito tempo.

4. CONSIDERAÇÕES

Os tempos difíceis que estamos experimentando, de supressão e violação de direitos, reafirmam a necessidade de estudarmos as categorias: TRABALHO, RESISTÊNCIA e IDENTIDADE, como tarefa revolucionária. Nos últimos anos, grandes confrontos políticos e ideológicos vêm transformando o Brasil numa curva à direita. Vivenciar essas experiências, mediadas pelos estudos durante o curso de mestrado, tem nos levado a compreender a relevância científica e sociopolítica desta pesquisa, que expomos neste tempo presente.

Assim, a pesquisa tratou sobre as condições objetivas do mundo material e as assimilações e resistências socioculturais ao capitalismo, que se engendram na dinâmica desse mesmo mundo material, para que, dessa forma, possamos compreender as alternativas socioculturais, econômicas e políticas que se (re)constroem nesse processo.

De tal modo, a pesquisa buscou resposta para o seguinte problema: *Como as mulheres e homens quilombolas constroem processos de resistência, ou não, às determinações do modo de produção capitalista, considerando as reproduções ampliadas da vida e as reproduções ampliadas do capital, que lhes possibilitam estabelecer, conforme Marx (2013), mediações que (re)constroem suas identidades como classe?*

Encontramos, a partir da investigação, com base em documentos, observações, anotações de campo e entrevistas, o entendimento de que é por meio da prática de trabalho, denominado mutirão pelas comunidades tradicionais, que a Comunidade Quilombola Tambaí-Açu vivencia a resistência à lógica perversa, individualista do capital, operada através do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, a partir da década de 1970 até os dias atuais, e, portanto, à tentativa do capital de homogeneizar as bases produtivas-culturais dos povos do campo.

Dessa forma, delinearemos, a seguir, os resultados a que chegamos.

Em *termos de resistência*, compreendemos que, por estar inserida no sistema capital, a resistência quilombola, no(s) mundo(s) do trabalho, se dá na mediação contraditória entre aderência-resistência ao modo de produção capitalista, configurado no agronegócio e seus monocultivos. O povo da Comunidade Quilombola do Tambaí-Açu, Mocajuba (PA), assim, tem resistido econômica e culturalmente no e pelo trabalho.

Nessa perspectiva, compreende-se que esta pesquisa não elegeu apenas o trabalho, mas as trabalhadoras e os trabalhadores, suas culturas, suas experiências de formação de classe, a partir das formas históricas em que se situam e se apresentam, no(s) contraditório(s) mundo(s) do trabalho (TIRIBA, 2018).

Nesse sentido, as Comunidades Quilombolas (re)construíram processos de resistência que compõem o saber experiencial à organização do trabalho. Esse saber em experiência, até os dias atuais, organiza a comunidade contrapondo-se à lógica perversa do capital, pois, possibilita que a trabalhadora e o trabalhador determine o seu tempo de trabalho, permitindo pausas para viver a cultura, para viver o lazer, em contraposição à lógica do trabalho para o capital, que intensifica o tempo-espaço do trabalho. O sujeito nos pimentais somente é responsável por partes da produção, tais como derrubar árvores, extrair estacas, empiná-las, fazer mudas, plantar, irrigar, capinar, roçar (com foice ou roçadeira), colher, secar, ensacar, armazenar, carregar/descarregar o transporte para comercialização. Com isso, inviabiliza outras dimensões da existência humana.

Este achado foi observado, porque, entre a adesão e a resistência no/pelo trabalho, alguns sujeitos da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu foram “seduzidos” ideologicamente pelo trabalho assalariado nos pimentais, implantado na região Vale Tambaí-Açu, no entorno da Comunidade, a partir dos anos 1970, por japoneses, e a tomada de consciência externada na fala dos sujeitos da pesquisa, de que o desencanto com esses trabalhos “pro outro”, iniciou ao percebê-los como análogos à escravidão.

Em *termos de (re)construção da(s) identidade(s)*, conclui-se que, em relação aos quilombolas, ela se tem dado como processos de formação constante da classe econômico-cultural que vive do trabalho. Logo, a linha teórica que conduziu, como “fio de Teseu” (TIRIBA, 2001), esta análise, foi a do Trabalho-Educação.

De tal modo foram considerados estudos já consolidados de outras linhas teóricas, como contribuição inegável à ciência sobre processos de (re)construção da identidade quilombola, como formação da classe econômico-cultural, que vive do trabalho. Por isso, acreditamos que, em certa medida, este estudo é interdisciplinar, entretanto, sem uso de dogmas ou profissão de fé (TIRIBA, 2018). Acreditamos, portanto, que esse trabalho contribuirá, com pesquisadores/as e, comunidades tradicionais quilombolas, como tarefa coletiva.

A pesquisa buscou compreender *outras* culturas do trabalho e, por conseguinte, *outras* dimensões de formação humana, que provam a real possibilidade de outras vivências e coletividades que destoam do receituário capitalista. Assim, tendo o Trabalho como princípio educativo (GRAMSCI, 1989), a investigação desta pesquisa concluiu que, em termos de (re)construção da(s) identidade(s), a identidade da Comunidade Quilombola do Tambaí-Açu,

Mocajuba (PA), vêm se (re)construindo até o tempo histórico presente, na contradição capital-trabalho.

Essa contradição se configura nas *mediações de primeira ordem*, ou seja, os costumes, as crenças, a religiosidade, as danças, as músicas, as festividades, os convidados, os mutirões, o banguê, o samba-de-cacete, o cuidar do outro, o bem viver, *atravessadas* pelas *mediações de segunda ordem do capital*, configuradas no monocultivo intensivo da pimentado-reino, a partir da década de 1970, no nordeste paraense, em que o trabalho foi intensificado como exigência do mercado mundial, com alguns elementos dos moldes *fordista-taylorista*, ou seja, fragmentado, individualizado, mecanizado, assalariado, que suprimiu o pensar do fazer (ANTUNES, 2009).

Nesta conjunção social, as consciências se (re)constroem ao observar a diferença entre trabalho nos pimentais e trabalho nos mutirões, (re)construindo as bases da identidade enquanto processo de formação da classe econômico-cultural, que vive do trabalho. A diferença entre o trabalho para o capital e trabalho para o quilombola está na forma do mutirão, trata-se de uma prática de trabalho que possibilita o lazer e a cultura, ou seja, a relação com outro, mas, contraditoriamente, também (re)cria e tem se recriado a capacidade do saber da autogestão que, conforme Pistrak (2018, p. 52), “[...] significa, também, a habilidade de dirigir quando necessário, e obedecer quando é preciso”. Elementos próprios da organização do trabalho coletivo, (re)criado em prol da produção, não apenas da subsistência em termos vitais, mas também em termos de valores, como o companheirismo, a colaboração, o cuidar do outro. Na autogestão aprendem que não há necessidade de serem geridos por outros que não sejam da comunidade, e no fazer-se se auto-organizar.

Contraditoriamente, o mutirão contribui para a produção e comercialização do excedente. Mesmo produzindo socializadamente, o resultado da produção não é dividido coletivamente, ou seja, o resultado da produção é particularizado entre as famílias da comunidade. Entretanto, esta particularização não gera riqueza e desigualdade entre as famílias, pois a produção tem seguindo a mesma média entre todos, pois ajudam-se mutuamente movidos pelo sentimento de pertença a uma comunidade.

A autogestão do mutirão propicia, além da produção, a cultura e o lazer, ou seja, a produção de valores que o trabalho nos pimentais suprime em razão da produção em larga escala, consumo, concentração, lucro.

Dessa forma, de modo a responder: *Que relação há entre as reproduções ampliadas do capital e as reproduções ampliadas da vida no contexto de comunidades quilombolas?* A

investigação constatou que há *mediações* configuradas como resistência-aderência ao modo de produção capitalista e, nesta contradição, as trabalhadoras e os trabalhadores vão se (re)criando, formando sua identidade como classe econômico-cultural, que vive do trabalho.

As mediações de resistências são as próprias reproduções ampliadas da vida. Mediações de primeira ordem, que resistem às mediações de segunda ordem do capital, ao manterem práticas de trabalho e de cultura, como mutirões quilombolas, permeados de saberes ancestrais africanos que se entrecruzam com saberes amazônicos, através de ritmos, batuques e tambores do banguê e samba-de-cacete. A religiosidade, benzeções, parteiras, curas com ervas medicinais, raízes, frutas, chás, “garrafadas”; suas crenças, as donas e donos de Santos, os saberes das melhores raízes de mandioca, na forma de fazer a farinha de mandioca, a tapioca, o beiju de massa, a cocada, o “retiro” ou casa da farinha; o se preocupar com o outro, cuidar do outro, viver em comunidade, portanto o viver o “Bem Viver”.

O mutirão quilombola, atividade de trabalho de autogestão, é considerado por todos os sujeitos da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, como a própria resistência da comunidade. Seu fundamento sustenta-se no trabalho colaborativo, que produz companheirismo, amizade, uma rede de solidariedade por onde circulam experiências e saberes gestados na contradição capital-trabalho.

Em termos das transformações no(s) mundo(s) do trabalho e os impactos na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, descobriu-se que, ao experienciarem as travessias de segunda ordem do capital, de forma mais intensa a partir de 1970, as/os sujeitos *têm sido impactadas/os com a centralidade do trabalho na lógica do mercado*, por meio do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, objetivado suprir as necessidades do mercado internacional. Para isso, tem recrutado muitas trabalhadoras e trabalhadores aos campos de trabalho nos pimentais, entre estes alguns quilombolas da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu.

Nesses pimentais, as trabalhadoras e trabalhadores quilombolas vivenciaram o trabalho diferente do trabalho da autogestão em suas roças, ou seja, o trabalho no molde fabril, rotineiro, enfadonho, em que não há espaço para o lazer, a festividade, a cultura dos mutirões, do cuidar do outro, do Bem Viver, portanto, o trabalho mecanizado e desumanizado do capital.

Entretanto, mesmo “*seduzidos*” ideologicamente pelo sistema de assalariamento, operado nos pimentais, ao trabalharem, principalmente nos períodos da colheita, como forma de complementação de renda, a experiência do trabalho nos pimentais não foi suficiente para

destruir o sentido do trabalho no mutirão quilombola. Mesmo tendo vivenciado o trabalho, no dizer dos sujeitos “pro outro”, isto é, nos pimentais, o saber social do trabalho mutirão, embora modificado, tem-se (re)criado, como resistência econômico-cultural ao sistema capital, personificado no monocultivo intensivo da pimenta-do-reino.

Em *termos de (re)construções de saberes*, o mutirão se constitui como prática de Bem Viver da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu e nos ajuda a responder: *De que forma as comunidades quilombolas (re)constroem suas identidades frente às mediações de segunda ordem do capital?*

Essa inquietação foi respondida ao compreender que as Comunidades Tradicionais Quilombolas, como a do Tambaí-Açu, se (re)constroem no seu fazer-se, ou seja, ao resistirem ao modo de produção fragmentado, mecanizado do capital. Logo, o mutirão, conforme a fala de todas e todos os sujeitos desta pesquisa, tem-se configurado, como principal processo de resistência, ao modo de produção individualista dos grandes pimentais, no entorno da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, Mocajuba (PA). Se diferencia em termos de prática de trabalho socializado, que os mantêm unidos.

O mutirão, portanto, configura-se na Comunidade como o trabalho que lhes dá identidade coletiva, pois tem como base a socialização do trabalho e sua autogestão. No entanto, mesmo sendo um trabalho de prática coletiva, modificou-se a partir das metamorfoses do(s) mundo(s) do trabalho que impactaram a comunidade, em termos dos saberes simbólicos ressignificados pela prática do mutirão, como o banguê e samba-de-cacete que se esmiuçou e se diluiu. Atualmente seus componentes resistem às tentativas das mediações do capital a torná-lo estilizado, procurando manter sua essência, mesmo não sendo, hoje, instrumento metodológico do mutirão, como foi no passado. Resiste, como ato educativo, com o propósito de introduzir as novas gerações nos saberes herdados das ancestralidades e os saberes que se (re)constroem na contradição do capital-trabalho.

Nesse sentido, os mutirões, mesmo sem o soar dos tambores e as músicas do samba-de-cacete e banguê, permanecem. Ainda é organizado como força colaborativa que move o modo de produzir quilombola da Comunidade Tambaí-Açu. Assim, os sujeitos nos revelaram que o banguê e o samba-de-cacete não estão presentes nos mutirões em dias atuais, por dois fatores: primeiro, porque seus primeiros membros já estão cansados para o trabalho na roça, portanto, hoje, aposentados rurais, não trabalham na roça como antes; segundo, porque o mutirão foi modificado em sua forma, ao não se realizarem como no passado. Os convidados do dia anterior ao mutirão, em que o dono recebia em sua casa os trabalhadores, com festa,

janta, almoço e muito ganzá, o ato do convidado, foi suprimido pelo relógio do trabalho “pro outro”.

Atualmente o mutirão se modificou e, como nos disseram os sujeitos, configura-se em “troca de dias” de trabalho entre as famílias. Entretanto, mesmo modificado, o ato festivo dos mutirões ainda ocorre nos cafés da manhã, “merendas” e almoços, realizados pelos donos dos mutirões. Nas pausas do trabalho para a alimentação, as trabalhadoras e os trabalhadores se divertem ao contar histórias, fazer brincadeiras com o outro, contar piadas, ali mesmo, antes de finalizar, já fica marcado (agendado) o próximo mutirão.

Outro achado importante em relação aos mutirões é o papel das mulheres, tanto no passado quanto no presente. Os sujeitos da pesquisa foram unânimes na afirmativa de que as mulheres foram e são relevantes no processo de resistência da prática do mutirão. Com o monocultivo da pimenta-do-reino, algumas se dividiram entre a casa e os pimentais. Com o objetivo de ajudar nas despesas das famílias, elas percorriam longas distâncias entre ir e vir dos pimentais com seus esposos nos períodos da safra. Entretanto, aquelas que optaram por ficar na Comunidade, foram cruciais para a sobrevivência dos mutirões e, portanto, da vida na Comunidade, pois foram estas que mantiveram as roças após as travessias de segunda ordem do capital, operadas por meio dos pimentais.

Os homens (esposos) ideologicamente seduzidos pelo trabalho nos pimentais, como ato de companheirismo, faziam o trabalho “mais pesado” da roça. Isso não como ato de não reconhecimento da capacidade das mulheres, pois sabiam, como nos disse o quilombola **Ananias Neves Caldas: “as mulherada conseguem”**, ou no dizer de **Elvira Neves Caldas: “juntas não há trabalho que não demos conta”**. Assim, (re)construíram o mutirão, na ausência dos homens, ao irem nos seus dizeres **“trabalhar pros outros”**.

Logo, *em termos de saberes do trabalho*, a Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, resiste ao capital por meio dos mutirões, que se fazem como prática colaborativa-coletiva da força de trabalho, que os une para a produção. Assim mesmo sendo particularizado, o resultado da produção entre as famílias, e, *em termos de cultura*, a partir das transformações operadas pelo “trabalho pro outro” que suprimiram o banguê e o samba-de-cacete da prática do mutirão, o lazer se configura, nos dias atuais, na preparação e degustação do café com beiju de massa, do chocolate com tapioca, no almoço, nas muitas conversas, piadas e risadas. Registra-se, portanto, que o banguê e o samba-de-cacete ainda existem, em dias atuais, na comunidade como patrimônio cultural. O Grupo “Quilombauê” se apresenta em festividades

de Santos, eventos da Associação e aniversários no quilombo e comunidades vizinhas, quando convidados.

Nota-se, portanto, que as relações de trabalho, coletiva e colaborativa, continuam, resistem. No entanto, as modificações causadas pelas metamorfoses do trabalho, particularizaram o ato festivo do banguê e do samba-de-cacete. As transformações operadas pelas mediações do capital contribuíram até mesmo para a particularização da *poiése*, constituída nos mutirões quilombolas.

Em *termos de saberes da religiosidade*, constatou-se uma relação com o trabalho, configurando-se como consciência organizativa. A pesquisa revelou que, ao (re)construírem o Mutirão, os sujeitos incorporaram elementos da religiosidade africana, como as romarias, cultos e irmandades, de forma que são realizadas rezas no início e no término dos trabalhos. Dessa forma, os saberes da religiosidade agregaram, aos mutirões, valores que fortaleceram a vida em comunidade, enquanto trabalho festivo e humanizado.

Atualmente, além de aprender a conviver com as assimilações da Igreja Católica, a comunidade se divide entre as assimilações com outras igrejas cristãs, como Batistas, Assembleia de Deus, dentre outras que vêm adentrando-a nos últimos anos. Assim, entre resistir-aderir, (re)constroe(m) sua(s) identidade(s) religiosa(s). Essa contradição entre a(s) identidade(s) religiosa(s) favorece as tentativas de homogeneização do capital, pois a homogeneização cultural do capital também perpassa pela apropriação da religiosidade ocidental, ou seja, cristã.

Em *termos de organização política*, encontrou-se saberes históricos-sociais da Associação, pois, no trabalho nos pimentais, experienciaram a negação de diversos saberes e costumes que resultam na negação, inclusive humana, de se viver em comunidade. No ritmo mecanizado, operado nos pimentais, aqueles que, “seduzidos” ideologicamente pelo trabalho assalariado vivenciaram o monocultivo da pimenta-do-reino, (re)construíram a consciência de que o trabalho que os dignifica é o trabalho nos mutirões, e nos pimentais, conforme o relato de **Raimundo Neves Caldas** (Entrevista 3), é análogo à exploração escravista.

Nesse processo de (re)construção de consciências, fundam a Associação de Moradores do Tambaí-Açu (1999), com o propósito da luta coletiva e do acesso a políticas públicas. Ressalta-se que esse primeiro formato de Associação foi rejeitado pela maioria dos sujeitos da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu. A ausência do Estado gerou o temor da perda do bem mais precioso para os sujeitos da Comunidade: suas terras. Temor dissolvido com a integração e articulação das lideranças da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu com o

Movimento Negro Quilombola Paraense MALUNGU, por meio do qual (re)constróem os processos de (re)afirmação da identidade quilombola na Comunidade.

Estudos antropológicos, no início da década de 2000, reconstruíram a história de formação do Quilombo Tambaí-Açu, por meio da memória das pretas e dos pretos velhos, e a generosa experiência humana foi revelada. Ressalta-se, conforme o quilombola **Raimundo Neves Caldas** (Entrevista 3), que esse processo não foi fácil, pois muitas pretas e pretos não se reconheceram “quilombolas”, apesar de se dizerem filhos de pretos, mas não quilombolas. Isso é compreensivo pelo fato de o conceito quilombola ter sido introduzido apenas na (recente) Constituição Federal de 1988.

Assim, superadas as questões conceituais, em 2001 foi instituída a Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo Tambaí-Açu (ACREQTA), que integrou, de forma definitiva, a Comunidade ao Movimento Negro Quilombola e a construção de uma agenda de lutas por políticas públicas, que levaram à Titulação do Território Quilombola de Tambaí-Açu, concedido pelo ITERPA (30 de novembro de 2009) e, ao reconhecimento - Certidão de Autodefinição Quilombola pela Fundação Palmares (28 de março de 2012), em cumprimento à Constituição Federal de 1988. Por meio da ACREQTA, foi possibilitado o acesso a algumas políticas de governo, tais como: “Luz para todos”, água encanada e, mais recentemente, “habitação rural pelo PNHR”, além de outros programas sociais.

A *não* Autodefinição Quilombola, observada nos primeiros passos da (re)construção da comunidade, enquanto território de quilombo, foi entendida como um processo de negação à *identidade objetiva*, introduzida pelo Estado como forma de legalizar as terras de pretos no Brasil. Assim, (re)criam a denominação “Quilombola” para designar esses territórios, isto é, conforme Dubar (2005), a *identidade objetiva* é aquela que vem do *outro*. Compreende-se, assim, que, ao se negarem como quilombolas no primeiro momento dos processos de autodefinição designado pelo Estado, negam a intensificação da identidade adotada pela lógica do capital, ou seja, a mesma que tornou seus ancestrais escravos. Observam como se o Estado estivesse tentando reescravizá-los, e, assim, o que recusam é a identidade escrava imposta (objetiva), que ainda se configura em outras faces do racismo.

(Re)afirmar-se quilombola foi, e tem sido, importante enquanto visibilidade aos povos tradicionais neste país e enquanto luta por direitos. Esses movimentos têm possibilitado a legalidade de seus territórios através da titulação. Entretanto, com a “certa” visibilidade dos povos quilombolas, acentuou-se também os conflitos em relação à propriedade privada, e propriedade coletiva, sobre quilombolas e não quilombolas. Mesmo assim, os quilombolas

sabem lutar e a resistência histórica desse povo tem sido base para as bandeiras de suas lutas. Logo, eles se fazem “quilombolas” todos os dias ao produzir a vida no e pelo trabalho-cultura, que une forças, que comunica e organiza.

Em *termos da (re)construção da(s) identidade(s)*, conclui-se que esse processo se dá na constante formação da classe econômico-cultural, que vive do trabalho. Isso implica dizer que não há como enquadrar conceito estáticos sobre a identidade do ser social quilombola em (re)construção, pois a *identidade quilombola* também perpassa de processos identitários impostos e intensificados pelo capitalismo, configurada em *identidade excludente*, que remete ao escravismo.

Os quilombos são territórios (re)construídos como espaços-tempos de liberdade contrários ao trabalho escravo vivenciado pelos negros arrancados dos territórios africanos. Nesses espaços-tempos de liberdade, (re)criam suas culturas, suas vidas, no e pelo trabalho, onde constituíram as Comunidades Tradicionais Quilombolas até o tempo histórico presente. Ao (re)construí-las, (re)constroem a si mesmos, isto é, suas identidades.

Esse movimento de (re)construção da(s) identidade(s) se configura na contradição capital-trabalho, em que as questões culturais, inerentes a esse processo, não podem ser vistas como se estivessem à distância, como nos disse Thompson (2001), pois, trata-se do mesmo processo, ou seja, tanto econômico quanto cultural.

A contradição capital-trabalho, como constatado, configurou-se mais intensamente a partir da década de 1970, momento em que o(s) mundo(s) do trabalho passava por transformações. Assim, operou-se na região de entorno da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, a implantação do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, diferente do trabalho nos mutirões.

A esse processo de aderir-resistir ao modo de produção capitalista operado nos pimentais, alguns trabalhadores da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu foram recrutados ao trabalho do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino. Nessa experiência, vivenciaram o trabalho fragmentado, pois, nos pimentais, individualizam-se as tarefas de capina, colheita, etc.

Ocorre, neste modo de produzir, o estranhamento do trabalho (MARX, 2008b) e na (re)construção da consciência do significado do trabalho “pro outro” (re)constroem a identidade do ser trabalhador/a. À medida que o sujeito percebe que o trabalho nos pimentais é diferente do trabalho nos mutirões, já que nos pimentais não há união de forças, não há festividade, não há cooperatividade, muito menos valores do cuidar do outro como

experienciam na comunidade, retornam ao trabalho a que são acostumados. Esses/as que retornam dão exemplo de que o “trabalho pro outro” não produz a comunidade. Assim, (re)iniciam o processo de (re)construção do mutirão, dos seus trabalhos, dos seus valores, da sua cultura. Nesse movimento constante da (re)construção da consciência de si e da comunidade, (re)constróem a(s) identidade(s), entendidas, com base em Thompson (1987), como processo de formação da classe econômico-cultural que, para Antunes (2009), vive do trabalho.

Em termos de experiência humana, a Comunidade Quilombola de Tambaí-Açu se integra às generosas e solidárias experiências do Bem viver. Antes de ser atravessada, de forma mais intensa, pelas mediações de segunda ordem do capital, a Comunidade Quilombola Tambaí-Açu vivenciou as reproduções ampliadas da vida, para atender às mediações de primeira ordem, como: a subsistência; o lazer; a festividade; a cooperatividade; a colaboração; a socialização do trabalho; a poesia, as músicas e os ritmos do banguê e samba-de-cacete; o agitado e festivo comércio do excedente nas tabernas de negociação, em que se encontravam, compartilhavam conhecimentos; os saberes que se cruzavam nos “retiros” e nas casas de farinha; as redes de solidariedade que transgrediam o território da Comunidade e onde transitavam experiências e saberes; os valores inerentes aos mutirões, como cuidar do outro, preocupar-se com o outro, viver em comunidade.

Com a chegada do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, ou seja, do modo de produção capitalista em sua forma mais voraz, voltada a suprir às necessidades mercadológicas, essas metamorfoses do trabalho, impactam as comunidades tradicionais, como as quilombolas, e com o Tambaí-Açu não foi diferente. O fato de seu território estar nas proximidades dos grandes monocultivos implantados a partir da década de 1970, no município de Mocajuba, favoreceu o recrutamento da mão de obra de algumas mulheres e alguns homens quilombolas para o “trabalho pro outro”, ou seja, dos pimentais.

Esse recrutamento, objetivado a alguns pela “sedução” do trabalho assalariado, impactou negativamente a lógica de coletivização, ou seja, do sentido comunitário do trabalho auto-organizado pelos mutirões. O sentido comunitário de se cuidar do outro, observado na fala do quilombola **Raimundo Silva Neves**, na realização dos mutirões em que não são apenas para produção de alimentos, mas também para produzir amizade.

Em contraponto ao sentido do trabalho nos mutirões, está o trabalho “pro outro”. Nos pimentais, os sujeitos vivenciam o trabalho em outro ritmo, como nos disse a quilombola **Elvira Neves Caldas** (Entrevista 2), “**servindo o outro**”. Trabalho que intensifica as rotinas,

que segue o relógio, com hora para iniciar, hora para terminar e com pausas na produção, não como nos mutirões voltados ao almoço, à festividade, mas na lógica de descansar para iniciar tudo de novo, da mesma forma e no mesmo ritmo da produção fabril. O trabalho na lógica capitalista nega o sentido do Bem Viver Quilombola, do cuidar do outro, cuidar da comunidade.

O mutirão e suas dimensões ontocriativas, tanto objetivas quanto subjetivas, se materializam nos saberes festivos, culturais e humanizantes, como o companheirismo, a poesia, a música e a dança dos samba-de-cacete e banguê. Nos saberes culinários, nas ervas medicinais, na religiosidade (espiritualidade), nos saberes do meio ambiente, no respeito e no preocupar-se com o outro, com a natureza, a água, o ar, a terra, a floresta e os animais. Mutirão quilombola, como espaço-tempo do respeito aos seres da natureza, dos “encantados”, da ajuda mútua, do cuidar do outro, do conhecimento de si e da comunidade.

No entanto, o mutirão como prática de Bem viver tem resistido à lógica do capital, pois, ao cuidar do *outro*, constrói o bem a si mesmo, já que o Bem Viver implica que para *eu* estar bem o *outro* precisa estar bem também (ACOSTA, 2016).

A pesquisa provou, dentre outros achados, que os sujeitos, diante da lógica do capital, (re)construíram o saber de uma produção comunitária, que, embora não tenha socializado diretamente o que produziram, construíram saberes de uma economia voltada para a subsistência, para a organização e para a comunicação de todos. Economia para subsistência diferente do que se opera na economia para o capital, enquanto intensificação da produção para o acúmulo de propriedade, lucro, consumo, dinheiro e riqueza. Produção capitalista configurada em monocultivos, agronegócio, para a larga escala, objetivada a suprir às necessidades do mercado, em detrimento do ser humano e do seu Bem viver.

O Bem Viver, conforme Acosta (2016, p. 84), “[...] aponta a uma ética da suficiência para toda a comunidade e não somente para o indivíduo. Sua preocupação central, portanto, não é acumular para então viver melhor”, como ousa imprimir o capitalismo, ou seja, o contrário do sentido do Bem Viver, ao tentar inviabilizar a sobrevivência e (re)construção das comunidades, a exemplo do que se tentou realizar na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, desde sempre, entre outras formas, ao recrutá-los ao trabalho assalariado no agronegócio.

A suficiência da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu foi, portanto, apontada nesta pesquisa, por meio do mutirão. O mutirão foi e tem sido base da resistência econômico-cultural às travessias de segunda ordem operadas pelo capitalismo na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu. Já que o que se opera, a partir da classe hegemônica, é tentar tornar,

no dizer de Arroyo (2010), “inexistentes” as experiências dos povos do campo e, dentre estes, dos quilombolas. Historicamente, o que se tem construído, hegemonicamente, é tentar tornar os povos de comunidades quilombolas coletivos de sujeitos desiguais, ou seja, aniquilar possibilidades de organização social que se contrapõem ao projeto capitalista de sociedade.

Dentre as grandes e pequenas lutas das trabalhadoras e trabalhadores do(s) mundo (s) do trabalho estão as experiências e saberes das Comunidades Quilombolas do nordeste paraense, que vivem e experimentam, nos seus “chãos” e/ou terreiros, a produção da vida, portanto, a real possibilidade de outras vivências humanas e solidárias. Dimensões dos saberes sociais do trabalho, ou seja, de práticas de Bem Viver, base para a (re)construção do projeto de emancipação da(s) classe(s) trabalhadora(s).

Nesse sentido, a pesquisa encaminha *perspectivas de novos estudos sobre a real experiência humana Quilombola*, pois visam à (re)construção das identidades, como processos de resistência econômico-cultural, isto é, como processos constantes de formação da classe econômico-cultural que vive do trabalho, composta por suas diversas, grandes e pequenas lutas, verificadas, conforme Thompson (2001), na agência humana e na consciência costumeira, ou seja, tanto em termos econômicos quanto culturais.

O sistema capital não reconhece e ignora experiências humanas, como a dos quilombolas, apesar das evidências, pois, só para as Américas, vieram quinze milhões de mulheres e homens negros, pessoas que foram arrancadas de suas famílias, de suas terras, de suas culturas, de suas religiões (REIS; GOMES, 2012). Arrancadas à força, porque, assim que eram capturados, eram jogados em navios para atravessar o Atlântico, onde grande parte morria durante a viagem, para serem escravizados. Para o Brasil, vieram mais de seis milhões de mulheres e homens negros (REIS; GOMES, op. cit.).

Porém, a história registra que, em qualquer lugar do mundo onde houve escravidão, houve resistência, e, no Brasil, não foi diferente (REIS; GOMES, op. cit.). A resistência levou esses povos a construir alternativas que pudessem lhes oferecer a tão sonhada liberdade. Liberdade de poder viver de acordo com a sua cultura, com a sua religião, de acordo com seus valores, saberes e experiências. A partir da luta por liberdade, organizaram os quilombos, no Brasil, e não foram poucos. A história talvez nunca consiga registrar todos os quilombos (re)construídos.

Nesses quilombos, (re)construíram-se como comunidades tradicionais, experiências humanas generosas e solidárias, que têm atraído os olhares da Universidade (o saber sistematizado, científico), por se tratarem de experiências relevantes, reveladoras de que, na

dialética da contradição capital-trabalho, são gestados *outros* projetos de sociedade. Projetos estes que “vão na contramão” da lógica do capital e se alicerçam em valores como o cuidar do outro, a exemplo dos mutirões quilombolas, permeados de: cultura; lazer; festividade; saberes e experiências da medicina alternativa, pautada em ervas, raízes, frutos. Saberes e experiências da produção da farinha de mandioca, seus “retiros”, as melhores raízes, os melhores sabores. Saberes e experiências da espiritualidade, o viver em comunidade, preocupar-se com os outros, com a natureza, com a vida em todas as suas dimensões.

As experiências de trabalho socializado, auto-organizado, em percurso nas Comunidades Tradicionais, em seus diversos espaços-tempos, precisam ser analisadas, estudadas, pesquisadas, como práticas do Bem Viver, que se inserem na luta contra-hegemônica da classe trabalhadora à lógica do capital, baseada na exclusão, na fome, no desemprego na ameaça à vida.

Daí a necessidade da compreensão científica dos processos de (re)construção da(s) identidade(s) quilombola na contradição capital-trabalho. Já que, como afirma Acosta (2016, p. 59), o capitalismo com seu modo de “desenvolvimento” não cumpriu e não cumprirá o que prometeu, pois “A promessa feita há mais de seis séculos em nome do progresso – e ‘reciclada’ há mais de duas décadas em nome do desenvolvimento – não se cumprirá”. A pobreza no mundo, em números, é a prova dessa realidade, pois, segundo a Organização das Nações Unidas (ONU), 10% da população mundial ainda vive na pobreza extrema; cerca de 1,3 bilhão de pessoas vivem na chamada “pobreza multidimensional” – sem renda, sem saúde, sem educação (ONU, 2018). Isso torna a (re)construção do Bem Viver na comunidade humana necessária para (re)construção do projeto de sociedade para além do capital.

As Comunidades Quilombolas precisam (re)construir este saber do trabalho, como se (re)constrói na produção da vida a(s) identidade(s). As comunidades precisam (re)construir constantemente o saber do trabalho do mutirão quilombola, como estratégia de fortalecimento de suas bandeiras de luta, e a educação tem papel fundamental nessa jornada. O mutirão que, no dizer dos sujeitos, está “ganhando” outras formas, precisa se (re)construir como saber social do trabalho, em favor da luta dos movimentos sociais quilombolas e da (re)construção da identidade do Bem Viver Quilombola.

Diante de tudo que foi investigado, levantado, encontrado, analisado, finalizamos o nosso trabalho não com conclusões prontas e acabadas, mas com outras perguntas, o que é próprio da (re)construção do conhecimento.

Assim, indagamos: experiências como as dos quilombolas do nordeste paraense possuem viabilidade para contribuir com a (re)construção de um projeto contra-hegemônico, capaz de encaminhar o nosso mundo para além do capitalismo, como constatou Mészáros (2011), por meio da tese da incontrolabilidade do capital?

As experiências de (re)construção da(s) identidade(s) quilombola têm viabilidade básica para contribuir com a construção de *outro* mundo possível, já que esta(s) identidade(s) vêm se construindo na contradição capital-trabalho, ou seja, na luta de classe?

Essas experiências, *a seu modo*, tempo e espaço, vêm (re)construindo-se como possibilidade real de vivências humanas coletivas, com base em práticas de trabalho, como o mutirão, que, além de produzir as mediações de primeira ordem, também produz valores, sentimentos, Bem viver, contraditoriamente neste mesmo mundo material, sistematizado pelo capitalismo.

Assim, podemos afirmar que essas experiências podem contribuir com um projeto contra-hegemônico, haja vista que os apologistas do capital pontuam que tais experiências tendem a desaparecer, bem como desaparecerá a centralidade do trabalho, sendo, portanto, engolidas pelo sistema capital?

Vivências humanas como a dos quilombolas, pautadas na centralidade do trabalho, cuja trajetória remonta há mais de 400 anos, são reveladoras da resistência da classe trabalhadora e da utopia de que outros projetos de sociedade são possíveis. Dessa forma, faz-se necessário que a rede de solidariedade entre os quilombos (re)construa redes de integração com outras experiências de Bem viver, que já estão em percurso, ou seja, já estão em experiência, em diversos espaços-tempos deste nosso mundo, gestando processos de enfrentamento ao capital e a todas suas mazelas.

Nesse sentido, já despontam projetos de sociedade humanizantes, solidários, e sustentáveis, que alimentam e são alimentados por movimentos sociais, como: Movimento Negro/Quilombola, Movimento dos Sem-Terra, Movimento de Mulheres do Campo e da Cidade, Movimento das Civilizações Andinas, Indígenas da América Latina, dentre outros, pois a constituição do(s) mundo(s) humano é um constante vir a ser.

Todo esse movimento perpassa pela (re)construção da(s) identidade(s) na contradição Trabalho-Capital. Identidades (re)construídas na resistência alicerçada em uma extraordinária vivência humana, que mescla saberes ancestrais com saberes modernos. Dialeticamente, busca se afirmar como *identidade de projeto*, fundamentada em uma nova forma de viver solidária e sustentável, onde a centralidade do ser humano se sobrepõe à

questão econômica, tornando o processo mais humano, rompendo com a lógica predadora do capital imposta aos homens e à natureza, e projetando-se como uma proposta de Bem Viver.

Entretanto, convém ressaltar que, apesar das evidências do fracasso do capitalismo como projeto societário e da força transformadora do projeto de Bem Viver, é necessário intensificar o debate, apropriar-se da educação como princípio educativo do trabalho, a exemplo do que está em experiência na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu com seus mutirões. Isto é, trabalho socializado, auto-organizado, que precisa ir para as escolas sistematizadas, que educam as crianças e os jovens da classe econômica cultural, que vive do trabalho e está em constante formação. O futuro destas experiências humanas está, portanto, fundamentalmente relacionado com o Trabalho-Educação.

REFERÊNCIAS

ACREQTA – Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo São Luis de Tambaí-Açu. **Relato Histórico, Econômico, Social e Cultural do Quilombo de Tambaí-Açu Mocaçuba**. Mocaçuba, PA, 2003. Mimeo.

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver**: Uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução: Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária; Elefante, 2016.

ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do trabalho**: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2009.

ARAUJO, Ronaldo. **O marxismo e a pesquisa qualitativa como referências para investigação sobre educação profissional**. In: RELATÓRIO de Pesquisa do Projeto de Pesquisa “Práticas Formativas em Educação Profissional: em busca de uma didática de educação profissional”, financiada pelo CNPq. Belém, 2007. Mimeo. Disponível em: <http://www.ufpa.br/ce/gepte>. Acesso em: 18 mai. 2017.

ARAUJO, Ronaldo; TEODORO, Elinilze Guedes. Aproximações para entender a subjetividade numa perspectiva Marxista. **Revista Trabalho & Educação**, v. 15, n. 1, jan./jun. 2006.

ARANHA, Antônia Vitória S. **O conhecimento tácito e a qualificação do trabalhador**. *Revista Trabalho e Educação*, Belo Horizonte, n. 2, p. 12-30, ago./dez. 1997.

ARROYO, Miguel G. Pedagogia em Movimento: o que temos a aprender dos movimentos Sociais. **Currículo sem Fronteiras**, v. 3, n. 1, p 28-49, jan./jun. 2003.

_____. Políticas educacionais e desigualdades: à procura de novos significados. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 31, n. 113, p. 1381-1416, out./dez. 2010.

AURÉLIO. Dicionário Aurélio Online. [s.l.], 2018. [Recurso eletrônico] Disponível em: <https://dicionariodoaurelio.com>. Acesso em: 09 abr. 2019.

BACCHI, Lilian M. A.; GOULART, Augusto C.P.; DEGRANDE, Paulo. **Revista Cultivar Grandes Culturas**, n. 32, set. 2001. Disponível em: <https://www.grupocultivar.com.br/artigos/doencas-no-solo>. Acesso em: 5 mai. 2018.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BANEGAS, José Efraín Astudillo; CORDERO, Miguel Angel Galarza. El Trabajo Comunitario en la Práctica del Buen Vivir: Comuna Manteña de Agua Blanca – Ecuador. **Revista Trabalho Necessário**, v. 16, n. 31, p. 12-35, 2018. ISSN: 1808-799X Disponível em: <http://periodicos.uff.br/trabalhonecessario/article/view/27370/15911>. Acesso em: 8 set. 2018

BORBA, Francisco S. **Dicionário UNESP do Português Contemporâneo**. São Paulo: Piá, 2011.

BOGO, Ademar. **Identidade e luta de classes**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

BRASIL. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm. Acesso em: 11 out. 2018.

_____. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acesso em: 11 out. 2018.

_____. **Pronaf completa 22 anos com números importantes para a história do Programa**. Brasília, DF: MDA, 2007. Disponível em: <http://www.mda.gov.br/sitemda/noticias/pronaf-completa-22-anos-com-n%C3%BAmeros-importantes-para-hist%C3%B3ria-do-programa>. Acesso em: 23 abr. 2018.

_____. Lei nº 11.645, de 10 março de 2008. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 2008. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm. Acesso em: 11 out. 2018.

CAETANO, Edson; NEVES, Camila Emanuella Pereira. Saberes da produção associada: implicações e possibilidades. **Trabalho & Educação**, Belo Horizonte, v. 22, n. 3, p. 259-274, set./dez. 2013.

CAETANO, Edson; RAMOS, Anatólia D. de O.; AZEVEDO, Eva E. F. do Nascimento. A produção associada em Comunidades e Povos Tradicionais em Mato Grosso: pesquisas e reflexões coletivas do GEPTE/UFMT. **Revista Trabalho Necessário**, v. 16, n. 31, p. 165-190, 2018. ISSN: 1808-799X. Disponível em: <http://periodicos.uff.br/trabalhonecessario/article/view/27376>. Acesso em: 8 set. 2018.

CALDART, Roseli Salette. Sobre Educação do Campo. In: SANTOS, Clarisse Aparecida dos (org.). **Por uma Educação do Campo**. Brasília, DF: MDA, 2007. p. 67-86.

CALDART, Roseli Salette *et al.* (org.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro: EPSJV; São Paulo: Expressão Popular, 2012.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____. **O Poder da Identidade**. Tradução: Klauss Brandini Gerhardt. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

CIAVATTA, Maria. A historicidade do conceito de Experiência. In: MAGALHÃES, Livia Diana R.; TIRIBA, Lia. **Experiência: o termo ausente?** Sobre história, memória, trabalho e educação. Uberlândia, MG: Navegando Publicações, 2018.

CISNE, Mirla. Feminismo e marxismo: apontamentos teórico-políticos para o enfrentamento das desigualdades sociais. **Serv. Soc. Soc.**, São Paulo, n. 132, p. 211-230, maio/ago. 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0101-6628.138>. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/sssoc/n132/0101-6628-sssoc-132-0211.pdf>. Acesso em: 8 set. 2018.

CONGILIO, Célia Regina; IKEDA, Joyce Cardoso Olímpio. A ditadura militar, expansão do capital e as lutas sociais no sudeste paraense. **Revista Lutas Sociais**, São Paulo, v. 18, n. 32, p. 79-90, jan./jun. 2014. Disponível em: http://www4.pucsp.br/neils/revista/vol.32/celia_e_joyce.pdf. Acesso em: 23 mai. 2018.

COSTA, J. P. A. **Gênero, saberes e poder**: O protagonismo de mulheres negras na organização política e social da Comunidade Remanescente de Quilombos São José de Icatu –

Mocajuba/PA. 2017. Dissertação (Mestrado), orientada pela Profa. Dra. Benedita Celeste de Moraes – Programa de Pós-Graduação em educação e Cultura, Campus Universitário do Tocantins/Cametá, Universidade Federal do Pará, Cametá, PA, 2017.

CORREA, Raimundo Nonato Gaia; RODRIGUES, Doriedson do Socorro; ARAUJO, Ronaldo Marcos de Lima. Práxis Produtiva, Metamorfoses no Mundo do Trabalho e Processo de Constituição de Identidade entre Trabalhadores na Amazônia Paraense. **Revista Trabalho Necessário**, v. 16, n. 31, p. 85-111, 2018. ISSN: 1808-799X. DOI: <https://doi.org/10.22409/tn.16i31.p27385> Disponível em: <http://periodicos.uff.br/trabalhonecessario/article/view/27385>. Acesso em: 8 set. 2018.

CRUZ, Valter do Carmo. Povos e comunidades tradicionais. In: CALDART, Roseli Saete *et al.* (org.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro: EPSJV; São Paulo: Expressão Popular, 2012. p. 594-600.

DUBAR, Claude. **A socialização: construção das identidades sociais e profissionais**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **A crise das identidades: a interpretação de uma mutação**. Tradução: Catarina Matos. Porto: Afrontamentos, 2006.

DURRIVE, Louis; SCHWARTZ, Yves. Glossário da ergologia. **Laboreal**, Torino, v. 4, n. 1, p. 23-28, jul. 2008. Disponível em: http://laboreal.up.pt/files/articles/2008_07/pt/23-28pt.pdf. Acesso em: 19 jun. 2018.

EMBRAPA. **Trilha ecológica: espécies**. Brasília, DF: EMBRAPA, [s.d.]. Disponível em: <https://www.embrapa.br/agrossilvipastoril/sitio-tecnologico/trilha-ecologica/especies>. Acesso em: 25 abr. 2019.

ENGELS, Friedrich. **Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem**. Alemanha: Edição Ridendo Castigat Moraes, 1999 [1ª edição de 1896].

ENGUITA, Mariano F. **A Face Oculta da Escola: educação e trabalho no capitalismo**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

FAPESPA – Fundação Amazônia de Amparo a Estudos e Pesquisas. **Estatística Municipal. Mocajuba**. Belém: FADESP, 2016. Mimeo.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Educação do Campo e Território Camponês no Brasil. In: SANTOS, Clarice Aparecida dos (org.). **Educação do Campo: campo – políticas públicas – educação**. Brasília, DF: Inca; MDA, 2008. (NEAD Especial; 10)

FIABANI, A. **Mato, Palhoça e Pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes [1532-2004]**. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

FILGUEIRAS, Gisalda Carvalho. **Conjuntura do mercado da pimenta-do-reino no Brasil e no Mundo**. Belém: UFPA, 2009.

FISCHER, Maria C.; FRANZOI, Naira Lisboa. Experiência e Saberes do Trabalho: Jogo de luz e sombras. In: MAGALHÃES, Lívia Diana R.; TIRIBA, Lia. **Experiência: o termo ausente? Sobre história, memória, trabalho e educação**. Uberlândia, MG: Navegando, 2018.

FLOHRSCHÜTZ, Gerhard Hubert Hermann; HOMMA, Alfredo Kingo Oyama (org.). **O processo de desenvolvimento e nível tecnológico de culturas perenes: o caso da pimenta-do-reino no nordeste paraense**. Belém: EMBRAPA-CPATU, 1983. (Documentos; 23)

FONSECA, Marcus Vinicius. **Relações étnico-raciais e Educação no Brasil**. Rio de Janeiro: Maza, 2011.

FREITAS, Décio. **O escravismo brasileiro**. 2. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. 19. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

_____. **Pedagogia da Autonomia: Saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FRIGOTTO, G. **Educação e a Crise do Capitalismo Real**. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. A polissemia da categoria trabalho e a batalha das idéias nas sociedades de classes. In: **Revista Brasileira de Educação** . v.14 n. 40. jan./abr.

FUNES, Eurípedes A. Nasci nas matas, nunca tive senhor. História e memória dos mocambos do baixo Amazonas. In: REIS, João; GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

GENOVESE, Eugene Dominick. **A economia política da escravidão**. Rio de Janeiro: Pallas, 1976.

GOMES, Flávio dos Santos. Ainda sobre os quilombos: repensando a construção de símbolos de identidade étnica no Brasil. In: REIS, E.; ALMEIDA, M. H. T. de; FRY, P. (org.). **Política e Cultura**. Visões do passado e perspectivas contemporâneas. São Paulo: ANPOCS/Hucitec, 1996. p. 197-221.

_____. **Experiências atlânticas: ensaios e pesquisas sobre a escravidão e o pós-emancipação no Brasil**. Passo Fundo, RS: UPF, 2003.

_____. Nos labirintos dos rios, furos e igarapés: camponeses negros, memória e pós-emancipação na Amazônia, c. XIX e XX. **História Unisinos**, set./dez. 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=000124&pid=S0002. Acesso em: 1 jul. 2018.

_____. **Mocambos e Quilombos – Uma história do campesinato negro no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

GRAMSCI, Antonio. Americanismo e Fordismo. In: _____. **Maquiavel a Política e o Estado Moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

_____. Americanismo e fordismo. In: _____. **Maquiavel, a política e o estado moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

_____. **Os intelectuais e a Organização da Cultura**. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

_____. **Escritos políticos**. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004. V.1.

_____. **Cadernos do cárcere**. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. 2011. V. 2.

HAGE, Salomão Antonio Mufarrej e Maria Bárbara da Costa Cardoso. Educação do campo na Amazônia: Interfaces com a educação quilombola. **Revista Retratos da Escola**, Brasília, v. 7, n. 13, p. 425-438, jul./dez. 2013.

IBGE. **Censo Agrícola 1960**. Rio de Janeiro: IBGE, 1960. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/45/ca_1960.pdf . Acesso em: 15 mar. 2019.

_____. **Censo Agrícola 1970**. Rio de Janeiro: IBGE, 1970. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/45/ca_1970.pdf . Acesso em: 15 mar. 2019.

_____. **Censo Agrícola 1980**. Rio de Janeiro: IBGE, 1980. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/45/ca_1980.pdf . Acesso em: 15 mar. 2019.

_____. **Mocajuba**. Rio de Janeiro: IBGE, 2007. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/mocajuba/historico>, Acesso em: 1 abr. 2018.

_____. **Cidades**. Rio de Janeiro: IBGE, 2016. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/cidades>. Acesso em: 15 dez. 2018

_____. **Cidades**. Rio de Janeiro: IBGE, 2018. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/cidades>. Acesso em: 15 dez. 2018

LENIN, V. I. **Obras Completas**. Tomo XLII. *Cuadernos Filosóficos*. 1914-1915. *Versão editorial Cartago*. México: Editora Akal – 34, 1981. Tradução em Espanhol. Disponível em: <https://historiaycritica.wordpress.com/2012/11/08/lenin-tomo-xlii-cuadernos-filosoficos>. Acesso em: 11 ago. 2018.

LIRA, Sérgio R. B. A Crise do Estado Brasileiro e o Financiamento do Desenvolvimento da Amazônia. **Revista Econômica do Nordeste**, Fortaleza, v. 39, n. 1, jan./mar. 2008.

LOURINHO, Marcela Pereira. Conjuntura da pimenta-do-reino no mercado nacional e na Região Norte do Brasil. **Enciclopédia Biosfera**, Centro Científico Conhecer, Goiânia, v. 10, n. 18, 2014.

LUCKÁCS, György. **O trabalho**. Tradução: Ivo Tonet. Extraído de *Per L'ontologia Dell'essere Sociale*. Tradução: Aberto Scarpioni. Roma: Riuniti, 1981. Mimeografado. V.2.

MAGALHÃES, Lívia Diana R.; TIRIBA, Lia. **Experiência: o termo ausente?** Sobre história, memória, trabalho e educação. Uberlândia, MG: Navegando Publicações, 2018.

MARX, Karl. Para a crítica da economia política. *In*: _____. **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

O Capital. São Paulo: Fundação Vitor Civita; Nova Cultural, 1996.

_____. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução: Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008a.

_____. **Manuscritos Econômicos Filosóficos**. Tradução: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2008b.

_____. **O Capital I**. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Ideologia Alemã**. Edição Ridendo Castigat Moraes. [s.l.]: Rocket, 1999. *E-book*. Disponível em: <http://www.jahr.org>. Acesso em: 15 jul. 2018.

_____. Manifesto do Partido Comunista. In: BOGO, Ademar (org.). **Teoria da Organização Política**: escritos de Engels, Marx, Lênin, Rosa, Mao. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

_____. **Manifesto Comunista**. Edição Osvaldo Coggiola. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Ideologia Alemã**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____. **18 de Brumário de Luís Bonaparte**. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MCGRATH, David. Parceiros no crime o Regatão e a Resistência Cabocla na Amazônia tradicional. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 2, n. 2, dez. 1999.

MELLO, Alex Fiúza de. **Marx e a Globalização**. São Paulo: Boitempo, 1999.

_____. **Modo de produção Mundial e Processo Civilizatório**: Os horizontes históricos do capitalismo em Marx. Belém: Paka-Tatu, 2001.

MÉSZÁROS, I. **Para além do capital**: rumo a uma teoria da transição. Tradução: Paulo Cezar Castanheira, Sérgio Lessa. Campinas, SP: Ed. Unicamp; São Paulo: Boitempo, 2002/2011.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Pesquisa Social**: teoria, método e criatividade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da senzala**. São Paulo: Zumbi, 1959.

O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). **Quilombos**: Identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: FGV; Associação Brasileira de Antropologia, 2002.

OIT. **Decreto n.º 5.051, de 19 de abril de 2004**. Promulga a Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais. [s.l.], 2004. Disponível em: http://www.rcdh.ufes.br/sites/default/files/1989%20Convencao%20OIT%20169%20com%20Decreto%205051-2004_0.pdf. Acesso em: 18 nov. 2017.

ONU – Organização das Nações Unidas. **Jovens são metade da população global afetada pela pobreza, alerta relatório da ONU**. [s.l.], 20 set. 2018. [Recurso eletrônico]. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/jovens-sao-metade-da-populacao-global-afetada-pela-pobreza-alerta-relatorio-da-onu>. Acesso em: 15 fev. 2019.

ORGANISTA. José Henrique Carvalho. **O debate sobre a centralidade do trabalho**. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

PARÁ. **Annaes da Biblioteca e Arquivo Público do Pará**, v. 9, p. 243-319, 1909. Disponível em: <http://ufdc.ufl.edu/AA00013075/00007/257j>. Acesso em: 1 abr. 2018.

PARÁ. **CD Pará**. Belém: Governo do Pará, s.d. [1 CD-ROM] Disponível em: <http://www.cdpara.pa.gov.br>. Acesso em: 25 abr. 2019.

PARANÁ. **Tabaco nicotina**. Curitiba, s.d. Disponível em: <http://www.denarc.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo>. Acesso em: 26 abr. 2019.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Escravidão, fuga e a memória de quilombos na região do Tocantins**. São Paulo: PUC-SP, 2001.

_____. **Nas Veredas da sobrevivência:** memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos. Belém: Paka-Tatu, 2004.

_____. **Memória, oralidade, danças, cantorias e rituais em um povoado amazônico.** Cametá, PA: BCMP, 2007.

_____. Samba-de-cacete: ecos de tambores africanos na Amazônia Tocantina. *In: Tambores e Batuques:* Sonora Brasil/Circuito 2013-2014. Rio de Janeiro: Sesc, Departamento Nacional, 2013. p. 28-37.

PISTRACK, Moisey Mikhaylovick (1888-1940). **Fundamentos da escola do trabalho.** Tradução: Luiz Carlos de Freitas. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

PORTAL Amazônia de A a Z. Disponível em: <http://www.amazoniadeaaz.com.br/cidades/o-que-e-breu/>. Acesso em: 25 abr. 2019.

PORTELLI, H. **Gramsci e o bloco histórico.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

PRADO JUNIOR, Caio. **História Econômica do Brasil.** São Paulo: Brasiliense, 2006.

REIS, J. J.; GOMES, Flávio S. (org.). **Liberdade por um fio – História dos Quilombos no Brasil.** São Paulo: Claro Enigma, 2012.

RODRIGUES, Doriedson do S. **Saberes sociais e luta de classes:** um estudo a partir da colônia de pescadores artesanais Z-16 Cametá/ Pará, 2012. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Instituto de Ciências da Educação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará:** sob o regime da escravidão. 2. ed. Belém: Secretaria de Estado da Cultura; Fundação Cultural do Pará “Tancredo Neves”, 1988.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do Espaço Habitado.** Fundamentos teórico e metodológico da Geografia. São Paulo: Hucitec, 1988.

_____. **Por uma outra globalização:** Do pensamento único a Consciência Universal. 6. ed. Rio de Janeiro e São Paulo: Record, 2001.

SAVIANI, Dermeval. Trabalho e educação: fundamentos ontológicos e históricos. **Revista Brasileira de Educação**, v. 12, n. 34, p. 152-165, jan./abr. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/a12v1234.pdf>. Acesso em: 8 set. 2018.

_____. **Pedagogia histórico crítica:** Primeiras aproximações. 11. ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2011.

SCHWARTZ, Yves. A experiência é formadora? **Revista Educação e Realidade**, v. 35, n. 1, p. 35-48, jan./abr. 2010. Disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/educacaoe-realidade/article/view/11030/7181>. Acesso em: 19 jun. 2018.

_____. Qual sujeito para qual experiência? **Revista Tempus – Actas de Saúde Coletiva**, v. 5, n. 1, p. 55-67, 2011. Disponível em: <http://www.tempusactas.unb.br/index.php/tempus/article/view/916/927>. Acesso em: 19 jun. 2018.

SENADO FEDERAL. **Constituição da República Federativa do Brasil [1988].** Brasília, DF: Editora do Senado Federal, 2015.

SERRÃO, Aldo C. S.; CORREA, Graziela Maia. **Da Cultura da Floresta a Cultura de Consumo: Transformações e Resistências na Comunidade Quilombola São Luis de Tambaí-Açu**. Orientado pelo Prof. Dr. Edir Augusto Pereira. Mocajuba, PA, 2011. Mimeo.

SHANLEY, Patrícia, *et al.* **Frutíferas e plantas úteis na vida amazônica**. 2. ed. Brasília, DF: Ministério do Meio Ambiente, Centro para a Pesquisa Florestal Internacional (CIFOR), 2010.

SOUZA, Laura Olivieri Carneiro de. **Quilombos: Identidade e Historia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

SOUZA, Marcileia Wanzeler de. **Os Múltiplos Espaços de Trabalho: Sítio, Centro, Acomodação e Conflito em Mocajuba entre 1970-1990**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Faculdade de História, Campus Universitário do Tocantins/Cametá, Universidade Federal do Pará, 2013.

THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica do pensamento de Althusser**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. **Tradición, revuelta y consciéncia de clase**. Barcelona: Editorial Grijalbo, 1984.

_____. **A formação da classe operária inglesa: a árvore da liberdade**. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1987. V.1.

_____. *Crawling from the wreckage: the labour process and the politics of production*. In: KNIGHTS, David; WILLMOTT, Hugh (org.). **Labour process theory**. Londres: The Macmillan Press, 1990. p. 95-125.

_____. **Costumes em Comum**. Estudos sobre a cultura popular tradicional. Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Modos de dominação e revoluções na Inglaterra*. In: NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sergio (org.). **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2001. p. 269-281.

TIRIBA, Lia. **Economia Popular e Cultura do Trabalho**. Pedagogia(s) da produção associada. Porto Alegre: Unijuí, 2001. (Coleção Fronteiras da Educação)

_____. *Cultura do trabalho, autogestão e formação de trabalhadores associados na produção: questões de pesquisa*. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 26, n. 1, p. 69-94, jan./jun. 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva/article/view/2175-795x.2008v26n1p69/9566>. Acesso em: 13 set. 2018.

_____. **Trabalho, educação e produção associada: fios do “econômico” e do “cultural” na tessitura de relações sociais não capitalistas**. 2012. Projeto de pesquisa – Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2012. Mimeo.

_____. *Fios invisíveis do(s) mundo(s) do trabalho: A experiência à lupa*. In: MAGALHÃES, Lívia Diana R.; TIRIBA, Lia (org.). **Experiência: o termo ausente? Sobre história, memória, trabalho e educação**. Uberlândia, MG: Navegando, 2018.

_____. *Reprodução ampliada da vida: o que ela não é, parece ser e pode vir a ser*. **Otra Economía**, vol. 11, n. 20, p. 54-87, julio-diciembre. 2018.

TIRIBA, Lia; FISCHER, Maria Clara Bueno. Espaços/tempos milenares dos povos e comunidades tradicionais: notas de pesquisa sobre economia, cultura e produção de saberes. **R. Educ. Públ.**, Cuiabá, v. 24, n. 56, p. 405-428, mai./ago. 2015.

TRIVIÑOS, Augusto N. S. **Introdução as pesquisas em ciências sociais**: A pesquisa qualitativa em Educação. São Paulo: Atlas, 1987.

TUMOLO, Paulo Sergio. O significado do trabalho no capitalismo e o trabalho como princípio educativo: Ensaio de análise crítica. **Revista Trabalho Necessário**, n. 1, p. 1-21, 2003. DOI: <https://doi.org/10.22409/tn.1i1.p2919>. Disponível em: <http://periodicos.uff.br/trabalho-necessario/article/view/2919/2411>. Acesso em: 14 set. 2018.

VÁZQUEZ, A. S. **Filosofia da práxis**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales – CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007.

VENDRAMINI, Célia Regina; TIRIBA, Lia. Classe, cultura, e experiência, na Obra de E. P. Thompson: Contribuições à pesquisa em educação. **Revista HISTEDBR Online**, Campinas, n. 55, p. 54-72, mar. 2014. ISSN: 1676-2584.

WEBER, M. **A Ética Protestante e Espírito do Capitalismo**. 3. ed. Tradução: M. Irene de Q. F Szmrecsányi e Thomás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo: Pioneira, 1983.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ARROYO, Miguel G. **As matrizes pedagógicas da educação do campo na perspectiva da luta de classes**. Palestra proferida no Evento de Extensão “O Protagonismo dos Movimentos Sociais na Educação do Campo”. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2006. Mimeo.

AMORIM, Maria Joana Pompeu. **Etnografia do Cunvidado: Trabalho e Lazer de Grupos Familiares em Tomásia, Cametá – Pará**. 2000. Dissertação (Mestrado em Planejamento de Desenvolvimento) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2000.

BRAVERMAN, Harry. **Trabalho e capital monopolista**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

CAETANO, Edson. Considerações sobre o binômio Trabalho e Educação: um olhar pantaneiro. **Trabalho Necessário**, v. 9, n. 13, edição especial, p. 1-18, 2011. Disponível em: <http://periodicos.uff.br/trabalhonecessario/article/view/6848>. Acesso em: 30 mar. 2018.

ClAVATTA, Maria. Trabalho como princípio educativo. In: PEREIRA, Isabel Brasil; LIMA, Julio César França (org.). **Dicionário da Educação Profissional em Saúde**. Rio de Janeiro, Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, 2009. p. 408-415.

ENGELS, Friedrich. **A situação da classe trabalhador em Inglaterra**. Tradução: Anália C. Torres. Porto: Afrontamentos, 1975.

FISCHER, Maria C. O trabalhador no centro de propostas de pesquisa-formação para o trabalho associado. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 26, n. 1, p. 95-117, jan./jun. 2008. Disponível em: <http://www.perspectiva.ufsc.br>. Acesso em: 27 out. 2018.

FRANCO, Maria Laura P. B. **Análise de Conteúdo**. Brasília, DF: Liber Livro, 2007.

FRANZOI, Nara Lisboa; FISCHER, Maria Clara Bueno. Saberes do Trabalho: Situando o tema no campo Trabalho-Educação. **Trabalho Necessário**, Rio de Janeiro, ano 13, n. 20, p. 147-172, 2015. ISSN: 1808-799X. DOI: <https://doi.org/10.22409/tn.13i20.p8617>. Disponível em: <http://periodicos.uff.br/trabalhonecessario/article/view/8617>. Acesso em: 4 set. 2018.

FRIGOTTO, G. Educação, crise do trabalho assalariado e do desenvolvimento: teorias em conflito. In: _____. **Educação e crise do trabalho: perspectivas de final de século**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998. p. 25-54.

_____. O enfoque da dialética materialista histórica na pesquisa educacional. In: FAZENDA, I. (org.). **Metodologia da pesquisa educacional**. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2001. p. 69-90

_____. Concepções e mudanças no mundo do trabalho e o ensino médio. In: FRIGOTTO, Galdêncio; ClAVATTA, Maria; RAMOS, Marise (org.). **Ensino Médio Integrado: Concepção e contradição**. São Paulo: Cortez, 2005.

GOMES, Flávio dos Santos. Gênero, Etnicidade e Memória na Amazônia: notas de pesquisas etnográficas em comunidades negras. In: ÁLVARES, M. L. M.; SANTOS, E. F. dos; D'INCAO, M. A. (org.). **Mulher e Modernidade na Amazônia**. Belém: GEPEN/CFCH/UFPA, 1997. p. 151-180.

GRAMSCI, Antonio. **Concepção dialética da história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

GUERINO, Mariana de Fátima. **O movimento dos saberes na produção da vida na Comunidade Quilombola Campina de Pedra**. 2013. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Instituto de Educação, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2013.

KOPNIN, P. V. **A dialética como lógica e Teoria do conhecimento**. Tradução: Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Tradução: Célia Neves e Alderico Toríbio. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

_____. Dialética da Moral e Moral da Ética. In.: **Revista Civilização Brasileira**. Ano III, n. 15, setembro, Rio de Janeiro, 1967.

MARX, K.; ENGELS, F. **Formações econômicas pré-capitalistas**. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

MOURA, Clóvis. **Quilombos - Resistência ao Escravismo**. São Paulo: Ática, 1987.

_____. **História do Negro Brasileiro**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1992.

NETTO, José Paulo. **O que é o marxismo**. 9. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006. (Coleção Primeiros Passos)

_____. **Introdução ao estudo do método de Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

NEVES, Camila Emanuella Pereira. **A produção associada em capão verde: entre bananas, saberes e utopias**. 2012. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2012.

PAIVA, João Daltro. **Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável do Baixo Tocantins**. Belém: PTDRS/MDA, 2011.

PEREIRA, Edir Augusto Dias. Amazônia tocantina: o território. In: OLIVEIRA, José Pedro Garcia; RODRIGUES, Doriedson do S.; SILVA, João Batista do Carmo; MENDES, Odete da Cruz (org.). **Educação, Ciência e Desenvolvimento da Amazônia Tocantina: Diálogos Científicos**. Cametá, PA: UFPA/Campus Universitário do Tocantins/Cametá, 2012.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Filhas das matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina**. Belém, PA: Açaí, 2010.

RODRIGUES, D. S. Trabalho e Educação: Investigações em Comunidades Tradicionais a emergência de um novo. **Revista Trabalho Necessário**, v. 16, n. 31, p. 4-11, 2018.

SANTOS, Lirian Keli dos. **Trabalho, produção associada e produção de saberes na comunidade tradicional IMBÊ-MT**. 2013. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em de Educação, Instituto de Educação, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2013.

SANTOS, Milton. **Economia Espacial: Críticas e Alternativas**. São Paulo: EDUSP, 1978.

SATO, Michèle *et al.* **Mapeando os territórios e identidades do Estado de Mato Grosso**. Cuiabá: UFMT, 2013.

SAVIANI, Dermeval. O trabalho como princípio educativo: as novas tecnologias. *In: _____*. **Tecnologias, Trabalho e Educação**: um debate multidisciplinar. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

SILVA, José Bittencourt da. População tradicional amazônica *versus* racionalidade estatal: “Decifra-me ou te devoro”. *In: RODRIGUES, Doriedson do S.; SEIBT, Cezar Luís; GARCIA, José Pedro (org.)*. **Educação e Desenvolvimento Regional**: desafios e perspectivas. Cametá, PA: CUNTINS/Cametá, 2012.

TIRIBA, Lia. Cultura do trabalho, produção associada e produção de saberes. **Educação Unisinos**, v. 10, n. 2, p. 116-122, mai./ago. 2006.

TIRIBA, Lia; FISCHER, Maria Clara Bueno. Saberes do trabalho associado. *In: CATTANI, Antonio D.; LAVILLE, Jean-Louis; GAIGER, Luis Inácio; HESPANHA, Pedro*. **Dicionário Internacional da Outra Economia**. Coimbra: Almedina, 2009. p. 293-298.

APÊNDICE

APÊNDICE A – GLOSSÁRIO

Acapú - Nome Científico: *Vouacapoua americana* Aubl. Da família: *leguminosae caesalpinoideae*. Árvore não muito alta, de belo aspecto, bastante ramificada com folhagem escura e belas (no início da estação chuvosa, de janeiro a março, conforme os lugares e os anos). No período da flora se destaca por suas flores amarelas pequenas que tornam o visual da árvore maravilhoso. Fonte: Pará (s.d.).

Açaí - Alimento típico amazônico, palmeira (*Euterpe oleracea* Mart.). Atualmente produzido através de monocultivos, em larga escala, para suprir as necessidades do mercado e indústria de alimentos tais como: suco, palmito, dentre outros, tanto a nível nacional como mundial (SHANLEY, et al., 2010, p. 167).

Banguê - “O banguê é uma espécie de cantoria acompanhada de dança; é formado por um grupo de pessoas, que cantam em duas vozes, improvisando os versos musicais. Semelhante ao samba de cacete, possui letras que traduzem algum fato pessoal, popular ou regional. Episódios vividos, que musicados, passam de uma geração a outra. Os instrumentos mais comuns que acompanham as melodias do banguê são o roufo, a bandurra, a caixa, o violão, o reco-reco, o bumbo e o pandeiro. É uma dança rápida, saltadinha. Os dançarinos ou casais saem para roda (sala) a fim de dançar de rosto bem “coladinho” enquanto os bustos e quadris têm que se manter afastados. (PINTO, 2001, p. 340)

Bacuri - Trata-se, conforme Shanley (et. al. 2010, p. 55), de um fruto cujo nome científico é *Platonia insignis* Mart. O nome bacuri vem da língua tupi-guarani, na qual “ba” significa cair e “curi” significa logo, ou seja, o bacuri é uma fruta que cai logo que amadurece. [...] O bacurizeiro é natural do estado do Pará. [...] Ocasionalmente é encontrado na floresta alta.

Batelão – Tipo de embarcação, construído pelos povos da Amazônia, com capacidade média de carregamento de 2.000 kg ou mais. Usado para carregar (no passado), cana de açúcar para os engenhos, barro para as olarias, lenha para as caldeiras dos engenhos, para escoar a produção, a exemplo do arroz, milho, e produtos do nativo, como maçaranduba, castanha do pará, borracha de seringueira, palha de buçu (cobertura para telhado), cipó de timbuí, dentre outros produtos, bem como, para a comercialização feita pelos regatões, que adentravam as comunidades de difícil acesso. Neste tipo de embarcação também se tinha o costume de transportar pessoas falecidas, e as remadas seguiam um protocolo específico para enterro, ou seja, remadas rápidas, com pequenas batidas nas laterais da embarcação. Este ritmo de remadas eram conhecidas entre as comunidades ribeirinhas, que ao ouvirem, mesmo a longas distâncias, já identificavam que se tratava de um cortejo fúnebre. Suas características tem como dimensões 15 metros de comprimento e 5 metros de largura, e geralmente não eram fundos. Seus remos (em média cinco) conhecidos como faia (cumpridos e estreitos), eram direcionados (no *gingado do faia*) por três remadores, sendo dois que iam na proa chamados proeiros e um na poupa (parte de trás) que era chamado piloto, este tinha o papel de não deixar o barco perder a direção nas diversas curvas dos furos, rios e igarapés. (Anotações de campo)

Breu - (*Protium heptaphyllum* March) é uma árvore comumente encontrada em matas de terra firme, em solo argiloso, da região amazônica, Bahia, Minas Gerais e Goiás. E também no Suriname, Colômbia, Venezuela e Paraguai. [...] A casca, da maioria das espécies, é rica em resina aromática que é utilizada para fins medicinais, em rituais religiosos, como incenso em terreiros, igrejas, ou ainda como material de calefação de barcos. [...] Os principais usos do breu são para acabamentos internos, móveis populares, marcenaria, construção em geral, carpintaria, caixotaria, carvão, entalhes, esquadrias, lambris, cabos de vassoura. [...] Algumas espécies possuem seiva que pode ser utilizada como combustível. Fonte: PORTAL Amazônia de A a Z (s.d.).

Cavaco - Trata-se de telhado de madeira, tradicionalmente produzido com Jarana (árvore) (*Holopyxidium jarana*). É produzido de forma rústica. Apesar de difícil ainda encontra-se na

comunidade casas cobertas de cavaco, pois proporciona um ambiente mais agradável, frio (Anotações de campo, 2018).

Casco – Tipo de canoa, própria da Amazônia, é caracterizada por embarcação de pequeno porte. (Anotações de campo, 2018).

Caititu – Embora seja o nome de uma espécie de porco do mato amazônico, aqui trata-se de instrumento de produção elétrico, pois por ser contornado por “dentes” de ferro, que parecem a pelagem dura do animal caititu, assim foi denominado, já que que tritura a mandioca. Esse instrumento causou mudança na forma de fazer a farinha tradicionalmente, pois, permitiu que não se ponha mais a mandioca na água para amolecer. Com este processo de trituração a massa da mandioca vai direto para a prensa outro instrumento introduzido no lugar do típico **tipiti** (instrumento de trabalho com a mesma função de prensa da massa de mandioca, feito com palha de jacitara – espécie de palmeira amazônica) para a intensificação da produção da farinha da mandioca. Anotações de campo (2018), baseadas em conversas informais com os moradores do território Quilombola Tambaí-Açu.

Cuivara – processo de trabalho da roça organizado em mutirões. Corresponde ao período de limpeza da roça, após a queima do roçado, em que ficam partes das árvores chamadas de capoeirões (árvores de pequeno porte, que estão em fase de [re]constituição natural de floresta), que são derrubadas e queimadas para que os trabalhadores da roça, replantem seus roçados. Este processo da produção em roças ocorre todos os anos. (Fonte: Baseado nas observações e conversas informais, ocorridas entre os anos de 2017 e 2018, na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, e registradas nas anotações de campo da pesquisadora).

Cumaru - É uma árvore com um perfume agradável e que por isso é utilizada como matéria-prima para a indústria cosmética. Essa árvore possui várias propriedades medicinais, além de ser útil para diversos fins. [...] O nome científico do cumaru é *Dipteryx odorata*. A espécie é pertencente à família das *fabaceae*, leguminosas e, é muito comercializada no presente. Fonte: <https://www.greenme.com.br/usos.beneficios/6617-cumaru-beneficios-como-usar> . Acesso em 25 abr. 2019.

Dendzeiro – Espécie cientificamente conhecida como *Elaeis guinensis Jacq*, é uma palmeira existente nas regiões tropicais e originária da África. A cultura foi introduzida no continente americano a partir do século XV, e produz o óleo conhecido no Brasil como azeite de dendê, e no mundo, como Palm Oil, sendo utilizado para diversos fins na indústria de alimentos, cosméticos, higiene e limpeza, agroenergia e biocombustíveis. Site do SEDAP. Disponível em: <http://www.sedap.pa.gov.br>. Acesso em: 12 abr. 2019.

Estacamento – Deriva-se da palavra estaca – segundo o Dicionário Unesp de Português Contemporâneo (BORBA, 2001, p. 550). Trata-se de: “1. pilar para alicerce numa construção: Estacas aparentes davam sustentação às paredes. 2. pau aguçado que se finca na terra; cerca de estacas. 3. Haste ou ramo que se coloca na terra para criar raízes: A hortelã só se multiplica por estaca.

Encantados - Trata-se de protetores da natureza, materializados em cobras, botos (lendas do boto - rosa, preto), em aves (lenda da Matinta Perêra), “visage”, pedras, correnteza do rio, árvores, peixes, outros animais, amuletos, crendices, ervas medicinais, dentre outros. (Anotações de campo, 2018).

Fava - Trata-se, segundo o Dicionário Unesp (BORBA, 2011 p. 601), de “planta leguminosa de pequeno porte, caule aéreo e vagem grande e fruto com aspecto de bainha”.

Fórum Mocajubense de Educação do Campo (FORMEC) – Fundado em 2011, pela Turma de Licenciatura em Pedagogia 2007, Mocajuba, UFPA, em parceria com o Grupo de Pesquisa em Educação do Campo da Região Tocantina (GEPECART), Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação do Campo na Amazônia (GEPERUAZ) e outros movimentos sociais da região do baixo Tocantins.

FTM – Fundamentos Teóricos e Metodológicos. Disciplina ministrada no interior de cursos de licenciatura.

Fusarium - A murcha de fusarium, ou fusariose, causada pelo fungo *Fusarium oxysporum* f. sp. *vasinfectum*, ocorre no nordeste brasileiro desde 1935, e em São Paulo desde 1957/58, disseminando-se para outros estados. As variedades plantadas na época eram suscetíveis à doença, o que gerou a necessidade de obtenção de variedades resistentes, pois é esta a única medida de controle economicamente viável. Os sintomas da doença são variáveis, dependendo do grau de resistência da variedade e das condições ambientais. Plantas afetadas são menores, com folhas e capulhos menores. Os sintomas se iniciam pelas folhas basais, que amarelecem, secam e caem. Murcha das folhas e morte prematura das plantas ocorre em variedades suscetíveis. Cortando-se o caule ou raiz transversalmente, pode-se notar o escurecimento dos feixes vasculares. Ocorre obstrução dos vasos pela formação de estruturas de barreira pela planta (que tenta se defender do fungo) e presença de micélio e esporos do próprio patógeno, resultando em resistência ao livre fluxo da seiva e, conseqüentemente, em sintomas de murcha. A disseminação do patógeno pode se dar pela semente e por partículas de terra contaminada, arrastadas pelo vento e pela água. Uma vez contaminadas, as áreas de cultivo permanecem nessa condição por um longo período, pois o organismo sobrevive no solo, produzindo esporos de resistência (os clamidosporos) e sobre restos culturais de algodão ou outros materiais orgânicos. Ao contrário de outras formas de *Fusarium oxysporum*, que são altamente específicas, a do algodoeiro apresenta hospedeiros secundários, como algumas variedades de soja, amendoim, quiabeiro, fumo e alfafa. O fungo possui diversas raças fisiológicas, e apenas o algodoeiro e o quiabeiro são suscetíveis à raça 6, presente no Brasil e Paraguai. Alfafa, fumo e soja são resistentes a essa raça. Em condições ambientais apropriadas, perdas extremamente altas ocorrem quando as cultivares são suscetíveis e os solos pesadamente infestados. Fonte: Bacchi, Goulart e Degrande (2001).

Ganzá - Palavra de origem africana é atribuída ao instrumento musical chocalho em forma de cilindro, com grãos ou pedras soltas dentro (Fonte: BORBA, 2011). No dicionário Aurélio Online (2018) é atribuído a 1 - Chocalho feito de um cilindro de metal que contém pedras ou sementes. 2 - Tambor feito a partir de um tronco escavado. 3 - Dança acompanhada desse tambor. 4 - O mesmo que reco-reco. Já para os quilombolas do Tambaí-Açu, trata-se de brincadeira em formato de disputa entre dois músicos na composição de pequenos versos sobre assuntos do cotidiano. (Fonte: Anotações de campo, 2018).

Jarana - Nome Científico: *Holopyxidium latifolium* *Sinonímea*, é popularmente conhecida por castanha-jarana, jarana-da-folha-grande. Origem: Amazônia brasileira, mais especificamente Pará. Família: *Lecythidaceae*. Altura: até 30 metros. Finalidade: a madeira é pesada, dura, de grande durabilidade mesmo quando utilizada em ambientes externos, o que a torna própria para postes, moirões, estacas e dormentes, e ainda cabos de ferramentas e outras aplicações que precisem de madeira resistente. Os frutos são consumidos por roedores. Fonte: <http://www.maniadeamazonia.com.br>. Acesso em: 25 abr. 2019.

Jenipapo - *Genipa americana* é muito conhecido, principalmente, nas regiões Norte e Nordeste do Brasil. Os indígenas guaranis já conheciam e utilizavam de várias formas, na alimentação, para uso medicinal e como tinta. Os quilombolas, dentre outros povos do campo, também a usam para fazer licor. Fonte: Adaptado de <https://www.greenme.com.br/alimentar-se/alimentacao/6518-jenipapo-beneficios-como-comer>. Acesso em 26 abr. 2019.

Maçaranduba – Nome científico: *Manilkara huberi*, popularmente conhecida por: maçaranduba; maçaranduba-balata (MA), maçaranduba-da-terra-firme (AM), maçaranduba-mansa. Fonte: EMBRAPA (s.d.). Produz também uma espécie de seiva, látex, comercializável.

Maniva - Trata-se, conforme os sujeitos da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, da planta em que a raiz é a mandioca e desta se faz a farinha de mandioca, seu caule é usado como reprodução da planta, pois, através de seus pedaços, ao serem semeados, nascem outras plantas. Seu nome científico é

Manihot esculenta Crantz. A sua raiz (mandioca) é base alimentar dos povos da Amazônia. Suas folhas também são base da culinária amazônica, estas são base/ingrediente entre outros pratos da tradicional maniçoba. (Anotações de campo, 2018).

Mesorregião Nordeste Paraense – trata-se de uma das seis que compõem o estado do Pará. Em 2016, segundo o IBGE, sua população foi estimada em 1.942.216 habitantes. É formada pela união de 49 municípios, agrupados em cinco microrregiões, a saber: Bragantina ou Caetés, Cametá, Guamá, Salgado, Tomé-Açu. Fonte: IBGE (2016).

Monocultivo intensivo da pimenta-do-reino – Trata-se da própria descrição da forma de trabalho operada nos pimentais, em que as atividades de trabalho são fragmentadas e repetitivas, configurando-se com elementos dos moldes taylorista-fordista, analisados nesta exposição. Assim entende-se por monocultivo intensivo a característica de se produzir algumas espécies vegetais, em larga escala, desconsiderando outras culturas, ou seja, plantando-as em formato de linhas e espaçamentos que facilitam o trabalho de limpeza, colheita, etc. Nos pimentais, o trabalho fragmentado é direcionado pelo dono (patrão) ou gerente, através destes se faz o recrutamento das/dos trabalhadores/as para produzir as seguintes etapas: **1. Limpeza da área** - onde serão plantadas as pimenteiras, feita no período em que as chuvas cessam, por ainda se usarem da queima para limpeza da área, essa etapa causa grande impacto ambiental; **2. Derrubada de árvores** (específicas) e extração das estacas; **3. Empinação das estacas** - exige muita força de trabalho e é feita de maneira totalmente manual; **4. Produção de mudas** - exige espaço específico e técnica adequada, diante da necessidade da delicadeza no trato, e dedicado cuidado; **5. Plantação das mudas** – exige muita força de trabalho e técnica adequada; **6. Limpeza dos pimentais**, no passado, esta etapa do trabalho era feito com enxada, nos dias atuais se trabalha com máquina-roçadeira, movida a gasolina, que aligeira o processo, já que principalmente, no período das chuvas, o trabalho da limpeza necessita ser feito várias vezes. O processo da limpeza exige técnica, pois pode danificar a planta, ou seja, a pimenteira. **7. Replantação de mudas** - Os pimentais dependem bastante dos fatores climáticos. Geralmente, dependendo da rigorosidade do período seco as pimenteiras morrem, e são replantadas no período chuvoso, este trabalho exige técnica, pois há recomendações específicas sobre o lugar onde se planta e se aduba, esta etapa do trabalho é feita geralmente por homens; **8. Adubação** – O processo de adubação do pimental exige bastante mão de obra. As/ os trabalhadores/as se dividem em duplas, um carrega o adubo (no carrinho de mão) e o outro aplica a adubação na planta (pimenteira). Ressalta-se que, no processo de adubação há diferença entre grandes produtores e os pequenos produtores da agricultura familiar, já que na agricultura familiar geralmente prevalece a adubação orgânica, de custo baixo, acessível ao pequeno produtor e os grandes pimentalistas aplicam a adubação química, que exige grande investimento financeiro; **9. Amarração das pimenteiras** – após o processo de adubação, as/os trabalhadores/as, em menor quantidade, fazem a amarração, pois, por serem trepadeiras, tem-se o cuidado de amarrá-las nas estacas, para que as mesmas se agarrem mais rápido à madeira, sustentando assim os cachos de pimenta-do-reino, essa etapa é feita geralmente por mulheres. Cada pimenteira em fase de colheita, produz em média 3kg; **10. Irrigação** – No passado, a necessidade de irrigação dos pimentais não se operava, pois os períodos regulares de chuva supriam o cultivo. Entretanto, observa-se atualmente, que devido as mudanças climáticas, causadas também pelos desmatamentos, que afetam a regularidade das chuvas, vem condicionando que se crie, formas de se manter a umidade nos pimentais, nos períodos de estiagem. Assim, os grandes produtores já se usam de sistemas automáticos de irrigação, por meio de engenharia hidráulica especializada. Ressalta-se porém, que estes sistemas tem custo-produção elevado e os pequenos agricultores familiares, optam por sistemas alternativos e orgânicos, como de manter a umidade por meio de cobertura nos plantios tanto por cima como no solo, com folhagens secas, caroço de açaí, dentre outras formas. Configura-se desta forma, que os sistemas de irrigação automáticos, não são para todos e causam grandes impactos ambientais, pois exige grande volume de água para que se processe; **11. A colheita** – o processo da colheita é o que mais exige mão de obra. No passado envolvia segundo os sujeitos entrevistados, famílias inteiras, incluindo crianças, pois trata-se da etapa do trabalho no pimental, que não necessita de técnica especializada, e até os dias atuais, a colheita recruta bastante mão de obra. A colheita acontece em paralelo a **(12.) limpeza dos grãos**, feita em espécies de peneiras, que posteriormente são postos ao sol para a **(13.) secagem em lonas**, revirados de tempo em tempo, com uma espécie de rodo, que após

alguns dias, são **(14.) ensacados, (15.) pesados, (16.) armazenados** e levados à **(17.) comercialização; 18. Poda de formação das pimenteiras** – ou seleção das mudas, também é uma etapa fundamental do trabalho nos pimentais, pois ajuda na formação das pimenteiras. Etapa feita no mês de novembro, já que o clima se torna mais ameno e propício para que as plantas se recuperem na chegada do período de chuvas; **19. O pagamento** – As/os trabalhadores/as recebem o pagamento (salário) do trabalho produzido, geralmente por semana (6 dias), ou , quinzena (quinze dias). No período da colheita o pagamento do seu trabalho varia de acordo com a produção do que se colhe. O quilo colhido é pago atualmente entre 15 e 20 centavos. A joranda de trabalho se dá em média de 8/9h por dia, iniciando as 7h e finalizando as 17/18h, com uma única parada para o almoço (12h), retornando no período da tarde, a partir das 13h em diante. (Anotações de campo, 2018)

Mutirões quilombolas - Também chamado pelos quilombolas de muxirum, convidado ou: “Putirum é uma forma de trabalho coletivo caracterizado pelo sistema de troca de dias; na região do Tocantins ganhou regras ritualizadas de antigos quilombos que tinham por finalidade celebrar e partilhar em grupos tarefas dos trabalhos das roças, principalmente as do plantio da roça de mandioca. Nos povoados de Mola e Tomázia, no município de Cametá, onde esta prática cultural ainda se faz presente, homens e mulheres e crianças transformam-se em atores de uma peça teatral. À véspera do Convidado, à noite, parentes, vizinhos e amigos reunidos rezam uma ladainha, que é oferecida ao “santo advogado do dono do convidado”, em seguida se divertem dançando o samba de cacete. Enquanto os participantes do convidado se divertem, embalados pela música, pela pinga, pelo estrondar convidativo e rústico dos tambores do samba de cacete, familiares do dono do roçado se encarregam de preparar toda a alimentação a ser distribuída no dia seguinte. Pela manhã após um reforçado café com beiju ou bolacha, mingau de arroz e feijoada com bucho e mocotó, inicia-se o convidado ou Putirum, quando após uma breve oração de “pedido de proteção e encomendação dos trabalhos a Deus” e santos venerados, que é rezada na beira da roça, entram em cena os atores (como capitua, pastoras, soldados, cavadores de cova, general das flores, sangueiro e o guaxini) para uma animada, fantástica e amistosa batalha entre homens e mulheres. O trabalho todo transcorre ao som de músicas, versos e gritos de incentivos, próprios do Convidado, nos quais a regra para a vitória consiste na destreza dos soldados no ato de abrir as covas e na rapidez das pastoras em jamais deixar a cova sem muda. O fim do Convidado, assim como o alcance da vitória, é demarcado pela conquista de uma bandeira, símbolo do convidado ou Putirum, que foi plantada pelo dono do convidado no fim do roçado. (PINTO, 2007, p. 42).

Mucajá - Fruto amazônico (nome científico: *Acrocomia aculeata*), da culinária amazônica. Principal ingrediente do conhecido mingau de mucajá. Curiosamente e tradicionalmente vendido no dia de finados, em frente ao cemitério de Mocajuba (Fonte: observação do dia a dia mocajubano feita por esta pesquisadora desde 2007).

Muruci – *Byrsonima crassifolia* é uma árvore da família Malpighiaceae, ordem Malpighiales. Murici vem do Tupi-guarani e quer dizer “árvore pequena”. Com esse fruto, podemos fazer sucos, cremes e licor. Fonte: Adaptado de <https://www.greenme.com.br/ usos-beneficios/6064-murici-beneficios-saude-muito-mais>. Acesso em: 26 abr. 2019.

Olho d’água - Lugar, onde mina água cristalina, fonte de água, nascente de rio ou olho d’água. (Anotações de campo, 2018).

Paricá - Espécie de nome científico *Shizolobium amazonicum*, possui aceitação do comércio madeireiro por apresentar rápido crescimento, fuste reto e madeira com elevada cotação no mercado interno e externo, vem sendo bastante cultivada pelas empresas madeireiras da região norte e nordeste do país, principalmente nos estados do Pará e Maranhão. Fonte: <http://www.ciflorestas.com.br>. Acesso em: 12 abr. 2019.

Pretas e Pretos velhos – Trata-se de termos que reportam à ancestralidade africana, que tem os Pretos-Velhos e as Pretas-Velhas como representação da *ancestralidade e sabedoria*. Carregam em

suas memórias a produção da vida das *terras de pretos*. Fonte: Site Geledes. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/ancestralidade-ago-meus-pretos-velhos>. Acesso em: 25 abr. 2018.

Pimenta-do-reino – É uma planta denominada cientificamente de (*Piper nigrum* L.) é classificada como commodity, ou seja, “[...] produtos que são produzidos para serem transacionados unicamente no mercado – nesse caso específico, no mercado internacional – e está associado a um tipo de organização da produção que representou historicamente a integração das economias e sociedades periféricas à divisão do trabalho no sistema capitalista internacional” (CALDART et al., 2012, p. 136)

Regatão - “O regatão é um comerciante ambulante que viaja entre centros regionais e comunidades rio acima, comercializando mercadorias para pequenos produtores caboclos e comerciantes do interior em troca de ‘produtos regionais’, agrícolas e extrativistas. O regatão tem uma história longa e controversa na Amazônia: de um lado, é visto como um pioneiro heróico, trazendo a civilização para produtores isolados na floresta (GOULART, 1968); de outro, como um atravessador sem escrúpulos, explorando os pobres da zona rural e roubando comerciantes locais em seus negócios (PENA, 1973). Mas, apesar das diferenças de opinião, ninguém tem dúvida da importância do regatão para a sociedade e a economia amazônica. Junto com o caboclo e seu patrão, ele formava a base do sistema de aviação e o nexo da luta para controlar o excedente que o sistema produzia. Jogando nos dois lados da luta entre caboclo e patrão, o regatão tem sido uma força decisiva em vários períodos da história econômica e social da Amazônia, ajudando a construir, manter e, mais tarde, dismantlar o sistema mercantil que dominou a região até os meados do século vinte” (MCGRATH, 1999, p. 57).

Samba-de-cacete - Para Pinto (2013, p. 32): “É uma espécie de batucada com participação de todos os presentes naquele momento, vem da improvisação, onde as músicas surgem livremente no momento, ou, então, canta-se as já tradicionais, passadas de uma geração para outra. Recebe o nome de samba de cacete porque os únicos instrumentos musicais são dois tambores, ou tambouros, como também é comumente denominado na região, de aproximadamente um metro e meio de comprimento, feitos pelos próprios habitantes das povoações negras rurais a partir de troncos ocos de árvores resistentes, como jareua, acapu, maçaranduba e cupiúba, os quais são ritualisticamente escavados no interior, tendo em uma das extremidades um pedaço de couro amarrado com cipó ou corda de curuanã, além de quatro cacetinhos de madeira. No momento do samba sentam-se em cima de cada tambor dois batedores, também chamados de tamborineiros ou caceteiros, que ficam de costas um para o outro. Aqueles que ficam do lado que tem o couro batucam com as mãos e os que ficam na outra extremidade batem com os cacetinhos. Os batedores cantam as estrofes das músicas enquanto os dançarinos e as dançarinas, em tons unissonantes, fazem o coro. As letras das músicas são constantemente voltadas à vida cotidiana dos habitantes das povoações remanescentes de quilombolas. Estão relacionadas a temas como trabalho, louvação aos santos, modos de resistência, defesa da natureza e encantos e desencantos amorosos. Podem ser improvisadas ou tradicionais, sendo essas últimas transmitidas oralmente entre as gerações. A melodia, assim como a dança, começa em ritmo lento e vai evoluindo até tornar-se alucinante. A dança é solta, as mulheres geralmente giram em torno de si mesmas, gestualizando conforme a letra da música, esquivando-se para que os cavalheiros não consigam tocá-las. Estes, por sua vez, gingando ao ritmo da música, tentam, sem sucesso, tocar os pés das damas. O samba de cacete também é conhecido na região do Tocantins como siriá, devido a sua música mais “tradicional” intitular-se “Siriá”. [...] O samba parece ser nos povoados negros rurais, acima de tudo, uma saudação ao trabalho, uma vez que o momento que antecede cada pausa do samba de cacete é denominado fornada, uma alusão a um dos atos da feitura da farinha de mandioca, quando a massa ao secar no forno é denominada pelos roceiros e roceiras da região tocantina de fornada.

Tabaco - O tabaco é uma planta cujo nome científico é *Nicotiana tabacum*, da qual é extraída uma substância chamada nicotina. Começou a ser utilizada aproximadamente no ano 1000 a.C., nas sociedades indígenas da América Central, em rituais mágico-religiosos, com o objetivo de purificar, contemplar, proteger e fortalecer os ímpetus guerreiros, além disso, esses povos acreditavam que essa substância tinha o poder de prever o futuro. A planta chegou ao Brasil provavelmente pela migração de tribos tupis-guaranis. A partir do século XVI, seu uso foi introduzido na Europa, por Jean Nicot, diplomata francês vindo de Portugal, após ter-lhe cicatrizado uma úlcera na perna, até então incurável.

No início, utilizado com fins curativos, por meio do cachimbo, difundiu-se rapidamente, atingindo Ásia e África no século XVII. No século seguinte, surgiu a moda de aspirar rapé, ao qual foram atribuídas qualidades medicinais, pois a rainha da França, Catarina de Médicis, o utilizava para aliviar suas enxaquecas. No século XIX, surgiu o charuto que veio da Espanha e atingiu toda a Europa, Estados Unidos e demais continentes, sendo utilizado para demonstração de ostentação. Por volta de 1840 a 1850, surgiram as primeiras descrições de homens e mulheres fumando cigarros, porém, somente após a Primeira Guerra Mundial (1914 a 1918), seu consumo apresentou grande expansão. Fonte: Paraná (s.d.).

Tambaí-Açu - Na língua Tupi-guarani, a palavra ta+api ou tambá = fundo + í (y) = água, portanto água-funda, ou rio profundo. Enquanto a palavra Açu= grande, comprido, longo. Assim concluímos que Tambaí-Açu significa = rio profundo e comprido. Em termos geográficos, trata-se de rio secundário, afluente do rio Cairari, município de Moju (PA). Fonte: Adaptado. Dicionário Tupi-Guarani. Disponível em: <https://www.dicionariotupiguarani.com.br>. Acesso em: 12 mar. 2018.

Taylorismo – Conforme Mészáros (2011, p. 977), trata-se de: 1) fragmentar profundamente as tarefas e as habilidades de trabalho, expurgando assim a habilidade da força de trabalho, de forma a minimizar, e até anular, o poder de controle dos trabalhadores e se lhe possam designar as tarefas fragmentadas a alguma maquinaria à qual os trabalhadores se fixem como meros apêndices. Ao mesmo tempo, 2) a questão da intensidade pode ser em parte administrada por meio de dispositivos instrumentais, como a linha de montagem veloz, que – junto com a maioria dos métodos e técnicas organizacionais industriais exploradores, como o taylorismo – força os trabalhadores a aplicar suas energias até a exaustão (acelerada pela extrema monotonia das detalhistas tarefas executadas); e, em parte, pela compulsão econômica e/ou política imposta ao trabalho, sob o domínio do capital, pela regulamentação da extração de trabalho excedente.

Taylorismo-fordismo - Conforme Antunes (2009, p. 38-39), entendemos que, “De maneira sintética, podemos indicar que o binômio taylorismo/ fordismo, expressão dominante do sistema produtivo e de seu respectivo processo de trabalho, que vigorou na grande indústria, ao longo praticamente de todo século XX, sobretudo a partir da segunda década, baseava-se na produção em massa de mercadorias, que se estruturava a partir de uma produção mais homogeneizada e enormemente verticalizada. [...] Esse padrão produtivo estruturou-se com base no trabalho parcelar e fragmentado, na decomposição das tarefas, que reduzia a ação operária a um conjunto repetitivo de atividades cuja somatória resultava no trabalho coletivo produtor dos veículos. [...] Uma linha rígida de produção articulava os diferentes trabalhos, tecendo vínculos entre as ações individuais das quais a esteira fazia as interligações, dando o ritmo e o tempo necessários para a realização das tarefas.

Timbuí - Cipó usado para amarrar sacas, fazer paneiros e vassouras. Usado também para amarrar pimenteiras, bem como para chás, rituais religiosos. Algumas lendas amazônicas, como a do Curupira, reportam ao cipó timbuí, como aquele que o engana, ao servir como fio para amarrar os pedaços de pau, bem amarrado com a ponta para dentro, para o Curupira não conseguir desamarrar. O cipó timbuí assim é denominado pelos povos do campo como resistente, por esta característica foi muito comercializado. Atualmente escasso nas matas da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu. (Anotações de campo, 2018).

Uxi - Trata-se, segundo Shanley et al. (2010, p. 151), de uma fruto cujo nome científico é *Endopleura uchi* (Huber) Cuatrec, a árvore deste fruto conhecida por uxizeiro é grande com cerca de 25 a 30 metros de altura, 1 metro de diâmetro, ou 3 metros de rodo. O uxizeiro é originário da Amazônia brasileira. É uma espécie silvestre da mata alta de terra firme e ocorre frequentemente [...] nas regiões dos Furos [rios e igarapés].

Xerimbabos - Palavra indígena Tupi-Guarani que significa: animal domesticado e/ou tornado animal de estimação (BORBA, 2011).

APÊNDICE B – ROTEIRO PARA ENTREVISTAS



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
 CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO TOCANTINS-CAMETÁ
 PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CULTURA – PPGEDUC

ROTEIRO PARA ENTREVISTAS – Semiestruturadas

LEVANTAMENTO DE DADOS SOBRE SABERES SOCIAIS E PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA IDENTITÁRIA: O Trabalho em Comunidade Quilombola no Nordeste Paraense de 1970 a 1990.

Dados da Identificação:

Nome completo: _____

Data de nascimento: __/__/____ Sexo: () Masculino () Feminino

Mãe _____

Pai _____

Local de nascimento: _____

Estado civil: () solteiro/a () casado/a () mora junto com companheira/o

Tem filhos? () Não () Sim Quantos? _____

Endereço: _____

Data da entrevista: __/__/____ hora: _____

Localização Geográfica

- ✓ Município: MOCAJUBA/BAIÃO - PARÁ
 - ✓ Distrito: ESPAÇO RURAL
 - ✓ Localidade: COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO TAMBAÍ-AÇÚ
- Coordenadas Geográficas:
- Longitude:
- Altitude:
- E (m):

Perguntas:

- No seu entendimento que formas de trabalho contribuíram para a história da comunidade e da identidade negra?
- Como ocorreram as mudanças nas formas de trabalho na comunidade a partir da década de 1970, momento que coincide com a introdução intensiva do monocultivo da pimenta do reino no município de Mocajuba?
- Diante das transformações que ocorreram no trabalho percebeu-se alguma resistência na comunidade? Como ocorreu? Por quê?

APÊNDICE C – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO TOCANTINS-CAMETÁ
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CULTURA – PPGEDUC

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Eu, RAIMUNDO NEVES CALDAS portador do RG. Nº 1899343, CPF: 12584258234 aceito participar da pesquisa intitulada "SABERES SOCIAIS E PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA IDENTITÁRIA: O Trabalho em Comunidade Quilombola no Nordeste Paraense" desenvolvida pelo (a) acadêmico (a)/pesquisador(a) ELLEN RODRIGUES DA SILVA MIRANDA e permito que obtenha RELATOS, FALAS (fotografia / filmagem / gravação) de minha pessoa para fins de pesquisa científica. Tenho conhecimento sobre a pesquisa e seus procedimentos metodológicos.

Autorizo que seja identificado (a) nominalmente, que o material e informações obtidas possam ser publicados em aulas, seminários, congressos, palestras ou periódicos científicos. As fotografias, filmagens e/ou gravações de voz ficarão sob a propriedade do pesquisador pertinente ao estudo e, sob a guarda dos mesmos.

Comunidade Quilombola do Tambaí-açú, Mocajuba-Pará, 15...de
...ABRIL..... de 2018....

Raimundo Neves Caldas

Nome completo do pesquisado


Acadêmico/Pesquisador:

Ellen Rodrigues de Silva Miranda

Prof. Dr. Dorildson do Socorro Rodrigues
Coordenador Geral do Campus Universitário do Tocantins/UFGA-Cametá

Professor Orientador:

APÊNDICE D – CARTA DE APRESENTAÇÃO DO PESQUISADOR


 SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
 UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
 CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO TOCANTINS-CAMETÁ
 PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CULTURA – PPGEDUC

CARTA DE APRESENTAÇÃO DO PESQUISADOR

Cametá, ____ de ____ de 20__.

Senhor (a)

Por meio desta apresentamos o(a) pós-graduando(a) ELLEN RODRIGUES DA SILVA MIRANDA, Mestrando em EDUCAÇÃO E CULTURA, matriculado (a) nesta Instituição de ensino sob o nº. 201727170008, que está realizando a pesquisa intitulada **“SABERES SOCIAIS E PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA IDENTITÁRIA: O trabalho em Comunidade Quilombola do Nordeste Paraense de 1970 a 1990”**. O objetivo do estudo é *analisar os processos de construção dos saberes identitários dos sujeitos da Comunidade Quilombola Tambai-açú, Mocajuba/Baião-Pa, com base nas resistências às investidas de homogeneização operadas pelas ações mercadológicas do capital no período de 1970 a 1990.*

Na oportunidade, solicitamos autorização para que realize a pesquisa através da coleta de dados: entrevista e observação, com gravador de voz.

Uma das metas para a realização deste estudo é o comprometimento do pesquisador (a) em possibilitar, aos participantes, um retorno dos resultados da pesquisa. Solicitamos ainda a permissão para a divulgação desses resultados e suas respectivas conclusões, em forma de pesquisa, conforme termo de consentimento livre que será assinado pelo participante. Esclarecemos que tal autorização é uma pré-condição.

Agradecemos vossa compreensão e colaboração e nos colocamos à disposição para, em caso de dúvida, prestar outros esclarecimentos pelo telefone: Tel.: 3781-1182 - Ramal 241 ou pelo e-mail: ppgeduc@ufpa.br


Atenciosamente,



Prof. Dr. DORIEDSON DO SOCORRO RODRIGUES (Orientador)

Profª. Drª. GILCILENE DIAS DA COSTA
 Coord. do Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura – UFPA/Cametá
 Portaria nº 3828/2016

ANEXOS

ANEXO A – TÍTULO DE RECONHECIMENTO DE DOMÍNIO COLETIVO DA
COMUNIDADE DE QUILOMBO DE TAMBAÍ-AÇU

 **GOVERNO DO ESTADO DO PARÁ**
SECRETARIA ESPECIAL DE PRODUÇÃO
INSTITUTO DE TERRAS DO PARÁ

Livro:

Folha:

TÍTULO DE RECONHECIMENTO DE DOMÍNIO COLETIVO que o Governo do Estado do Pará, através do Instituto de Terras do Pará – ITERPA, outorga a **COMUNIDADE DE QUILOMBO DE TAMBAÍ-AÇU**, através da **ASSOCIAÇÃO DA COMUNIDADE DE REMANESCENTES DE QUILOMBO DE TAMBAÍ-AÇU (ACREQTA)**, pessoa jurídica de direito privado, inscrita no CNPJ sob o nº **03.105.289/0001-00**, área de terras localizada nos municípios de **MOCAJUBA** e **BAIÃO - ESTADO DO PARÁ**.

O **GOVERNO DO ESTADO DO PARÁ**, representado pela Excelentíssima Senhora Governadora do Estado, **ANA JULIA CAREPA** e o **INSTITUTO DE TERRAS DO PARÁ – ITERPA**, representado pelo seu Presidente, **JOSÉ HEDER BENATTI**, com base no disposto dos artigos 215 e 216 e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Carta Federal; dos artigos 285, 286 e 322 da Carta Estadual, Lei Estadual nº 6.165/1998, Decreto Estadual nº 3.572/1999 e Instrução Normativa nº 02/1999 - ITERPA, **RECONHECE O DOMÍNIO** de uma área de terras com ocupação e uso por famílias remanescentes de quilombos da **COMUNIDADE DE QUILOMBO DE TAMBAÍ-AÇU**, nos municípios de **MOCAJUBA** e **BAIÃO**, expedindo **TÍTULO DE DOMÍNIO COLETIVO**, gravado com **CLÁUSULA DE INALIENABILIDADE**, em nome da **ASSOCIAÇÃO DA COMUNIDADE DE REMANESCENTES DE QUILOMBO DE TAMBAÍ-AÇU (ACREQTA)**, pessoa jurídica de direito privado, inscrita no CNPJ sob o nº **03.105.289/0001-00**, representada pelo senhor **Adilson Neves Costa**, portador do R.G. Nº 4149553 – SSP/PA e CPF Nº 676.050.102-06, qualificado como presidente da referida associação.

A área de terras objeto deste reconhecimento, localizada no rio Tambaí-Açu, nos municípios de **MOCAJUBA** e **BAIÃO**, foi apurada na demarcação administrativa realizada através do processo nº **2005/175.105**. Mede **1.824,7852 ha** (mil, oitocentos e vinte e quatro hectares, setenta e oito ares e cinquenta e dois centiares), perímetro de **20.544,17m**, na forma de um polígono **IRREGULAR** de trinta (30) lados, foi arrecadada e matriculada em nome do Estado do Pará, no Cartório de RI da Comarca de MOCAJUBA, sob o nº 1.438, a fl. 137 do Livro nº 2-B, em 02/06/2009; e no Cartório de RI da Comarca de BAIÃO, sob o nº 1.039, a fl. 152 do Livro nº 2-D, em 05/06/2009, conforme consta do Processo Administrativo de Arrecadação nº **2008/328607-ITERPA**. Tem como limites e confrontações: **Ao Norte**: Do vértice **D5LM-0077** ao vértice **D5LM-0081**, com uma distância de **1.666,94** metros e com azimute plano de **55°21'38"**, confrontando com **campo natural**; do vértice **D5LM-0081** ao vértice **D5LM-0080**, com uma distância de **677,07** metros e com azimute plano de **171°49'46"**, confrontando com **terras devolutas do Estado**; do vértice **D5LM-0080** ao ponto **D5LP-0022**, com uma distância de **92,13** metros e com azimute plano de **102°09'31"**, limitando com a **margem esquerda do igarapé Casemiro**; do ponto **D5LP-0022** ao ponto **D5LP-0023**, com uma distância de **139,57** metros e com azimute plano de **64°41'29"**, limitando com a **margem esquerda do igarapé Casemiro**; do ponto **D5LP-0023** ao ponto **D5LP-0024**, com uma distância de **285,24** metros e com azimute plano de **87°42'24"**, limitando com a **margem esquerda do igarapé Casemiro**; do ponto **D5LP-0024** ao ponto **D5LP-0025**, com uma distância de **402,25** metros e com azimute plano de **94°53'26"**, limitando com a **margem esquerda do igarapé Casemiro**; do ponto **D5LP-0025** ao ponto **D5LP-0026**, com uma distância de **543,33** metros e com azimute plano de **134°27'00"**, limitando com a **margem esquerda do igarapé Casemiro**; do ponto **D5LP-0026** ao ponto **D5LP-0027**, com uma distância de **224,39** metros e com azimute plano de **162°12'34"**, limitando com a **margem esquerda do igarapé Casemiro**; do ponto **D5LP-0027** ao ponto **D5LP-0028**, com uma distância de **424,21** metros e com azimute plano de **129°44'31"**, limitando com a **margem esquerda do igarapé Casemiro**; do ponto **D5LP-0028** ao ponto **D5LP-0029**, com uma distância de **329,15** metros e com azimute plano de **154°22'19"**, limitando com a **margem esquerda do igarapé Casemiro**; do ponto **D5LP-0029** ao ponto **D5LP-**

1



GOVERNO DO ESTADO DO PARÁ
SECRETARIA ESPECIAL DE PRODUÇÃO
INSTITUTO DE TERRAS DO PARÁ



Livro:

Folha:

0030, com uma distância de **268,89** metros e com azimute plano de **126°17'30"**, limitando com a **margem esquerda do Igarapé Casemiro**; do ponto **D5LP-0030** ao vértice **D5LM-0082**, com uma distância de **75,62** metros e com azimute plano de **162°56'32"**, limitando com a **margem esquerda do Igarapé Casemiro**; do vértice **D5LM-0082** ao ponto **D5LP-0031**, com uma distância de **360,53** metros e com azimute plano de **116°53'50"**, limitando com a **margem direita do rio Tambai-Açu**; do ponto **D5LP-0031** ao ponto **D5LP-0032**, com uma distância de **321,96** metros e com azimute plano de **45°12'00"**, limitando com a **margem direita do rio Tambai-Açu**; do ponto **D5LP-0032** ao vértice **D5LM-0090**, com uma distância de **275,46** metros e com azimute plano de **71°33'15"**, limitando com a **margem direita do rio Tambai-Açu**; do vértice **D5LM-0090** ao ponto **D5LP-0033**, com uma distância de **245,24** metros e com azimute plano de **21°42'23"**, limitando com a **margem direita do rio Tambai-Açu**; do ponto **D5LP-0034** ao ponto **D5LP-0035**, com uma distância de **263,19** metros e com azimute plano de **72°21'22"**, limitando com a **margem direita do rio Tambai-Açu**; do ponto **D5LP-0034** ao ponto **D5LP-0035**, com uma distância de **221,36** metros e com azimute plano de **116°17'54"**, limitando com a **margem direita do rio Tambai-Açu**; do ponto **D5LP-0035** ao vértice **D5LM-0083**, com uma distância de **176,47** metros e com azimute plano de **126°08'50"**, limitando com a **margem direita do rio Tambai-Açu**; **A Leste**: Do vértice **D5LM-0083** ao vértice **D5LM-0088**, com uma distância de **1.421,06** metros e com azimute plano de **180°03'45"**, limitando com terras de **Jurandir Martins Filho**; do vértice **D5LM-0088** ao vértice **D5LM-0091**, com uma distância de **666,59** metros e com azimute plano de **286°08'35"**, limitando com terras de **Jurandir Martins Filho**; do vértice **D5LM-0091** ao vértice **D5LM-0089**, com uma distância de **1.049,89** metros e com azimute plano de **183°48'01"**, limitando com terras de **Jurandir Martins Filho**; do vértice **D5LM-0089** ao vértice **D5LM-0070**, com uma distância de **998,19** metros e com azimute plano de **187°57'45"**, limitando com terras de **Jurandir Martins Filho**; **Ao Sul**: Do vértice **D5LM-0070** ao vértice **D5LM-0104**, com uma distância de **2.689,15** metros e com azimute plano de **259°01'49"**, limitando com a **travessa Copa**. **A Oeste**: Estação ao vértice **D5LM-0075** com uma distância de **707,62** metros e com azimute plano de **317°24'48"**, confinando com terras de **José Adimar Pereira Dias**; do vértice **D5LM-0075** ao vértice **D5LM-0076** com uma distância de **2.953,95** metros e com azimute plano de **323°35'48"**, confinando com terras de **José Alyrio Wanzeller Sabbá**; do vértice **D5LM-0076** ao vértice **D5LM-0085** com uma distância de **1.333,67** metros e com azimute plano de **84°49'11"**, confinando com **Terras Devolutas do Estado**; do vértice **D5LM-0085** ao vértice **D5LM-0078** com uma distância de **827,26** metros e com azimute plano de **339°37'21"**, confinando com **Terras Devolutas do Estado**; do vértice **D5LM-0078** ao vértice **D5LM-0079** com uma distância de **17,43** metros e com azimute plano de **353°18'57"**, confinando com **Terras Devolutas do Estado**; do vértice **D5LM-0079** ao vértice **D5LM-0077** com uma distância de **885,86** metros e com azimute plano de **337°12'16"**, confinando com **Terras Devolutas do Estado**. A descrição topográfica da área presentemente concedida, resultado do procedimento de georreferenciamento administrativo concluído em 30 de novembro de 2008, sob responsabilidade do técnico em agrimensura **Tomaz de Nazaré Sena Ferreira**, de registro no CREA nº 128-TD/PA e Código de Credenciamento no INCRA D5L. Obedece ao seguinte **Memorial Descritivo**: "Inicia-se a descrição deste perímetro no vértice **D5LM-0081**, definida pela coordenada geodésica de Latitude **2°39'20,83"** Sul e Longitude **49°25'39,22"** Oeste, Elipsóide **Sirgas 2000** e pela coordenada plana UTM **9.706.343,199m** Norte e **674.808,389m** Leste, referida ao meridiano central **51° WGr**; deste, confrontando com **terras devolutas do Estado**, seguindo com uma distância de **677,07** metros e com o azimute plano de **171°49'46"**, chega-se no vértice **D5LM-0080** de coordenada **N = 9.705.673,002m** e **E = 674.904,615m**; deste, seguindo pela **margem esquerda direita do Igarapé Casemiro**, nos seguintes trechos, com uma distância de **92,13** metros e com o azimute plano de **102°09'31"**, chega-se no ponto **D5LP-0022** de coordenada **N = 9.705.653,598m** e **E = 674.994,677m**; deste, seguindo com uma distância de **139,57** metros e com o azimute plano de **64°41'29"**, chega-se no ponto **D5LP-0023** de coordenada **N = 9.705.713,265m** e **E = 675.120,855m**; deste, seguindo com uma distância de **285,74** metros e com o azimute plano de **87°42'24"**, chega-se no ponto **D5LP-0024** de coordenada **N = 9.705.724,699m** e **E = 675.406,371m**; deste, seguindo com uma distância de **402,25** metros e com o azimute plano de **94°53'36"**, chega-se no ponto **D5LP-0025** de coordenada **N = 9.705.690,386m** e **E = 675.807,153m**; deste, seguindo com uma distância de

m

A



GOVERNO DO ESTADO DO PARÁ
SECRETARIA ESPECIAL DE PRODUÇÃO
INSTITUTO DE TERRAS DO PARÁ



Livro:

Folha:


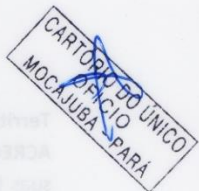
543,33 metros e com o azimute plano de $134^{\circ}27'00''$, chega-se no ponto **D5LP-0026** de coordenada **N = 9.705.309,896m** e **E = 676.195,018m**; deste, seguindo com uma distância de **224,39** metros e com o azimute plano de $162^{\circ}12'34''$, chega-se no ponto **D5LP-0027** de coordenada **N = 9.705.096,237m** e **E = 676.263,577m**; deste, seguindo com uma distância de **424,21** metros e com o azimute plano de $129^{\circ}44'31''$, chega-se no ponto **D5LP-0028** de coordenada **N = 9.704.825,027m** e **E = 676.589,766m**; deste, seguindo com uma distância de **329,15** metros e com o azimute plano de $154^{\circ}22'19''$, chega-se no ponto **D5LP-0029** de coordenada **N = 9.704.528,261m** e **E = 676.732,131m**; deste, seguindo com uma distância de **268,89** metros e com o azimute plano de $126^{\circ}17'30''$, chega-se no ponto **D5LP-0030** de coordenada **N = 9.704.369,103m** e **E = 676.948,864m**; deste, seguindo com uma distância de **75,62** metros e com o azimute plano de $162^{\circ}56'32''$, chega-se no vértice **D5LM-0082** de coordenada **N = 9.704.296,807m** e **E = 676.971,047m**; deste, seguindo pela **margem direita do rio Tambaí-açu**, nos seguintes trechos, com uma distância de **360,53** metros e com o azimute plano de $116^{\circ}53'50''$, chega-se no ponto **D5LP-0031** de coordenada **N = 9.704.133,707m** e **E = 677.292,574m**; deste, seguindo com uma distância de **321,96** metros e com o azimute plano de $45^{\circ}12'00''$, chega-se no ponto **D5LP-0032** de coordenada **N = 9.704.360,572m** e **E = 677.521,029m**; deste, seguindo com uma distância de **275,46** metros e com o azimute plano de $71^{\circ}33'15''$, chega-se no vértice **D5LM-0090** de coordenada **N = 9.704.447,730m** e **E = 677.782,339m**; deste, seguindo, com uma distância de **245,24** metros e com o azimute plano de $21^{\circ}42'23''$, chega-se no ponto **D5LP-0033** de coordenada **N = 9.704.675,579m** e **E = 677.873,040m**; deste, seguindo com uma distância de **263,19** metros e com o azimute plano de $72^{\circ}21'22''$, chega-se no ponto **D5LP-0034** de coordenada **N = 9.704.755,351m** e **E = 678.123,845m**; deste, seguindo com uma distância de **221,36** metros e com o azimute plano de $116^{\circ}57'54''$, chega-se no ponto **D5LP-0035** de coordenada **N = 9.704.654,975m** e **E = 678.321,142m**; deste, seguindo com uma distância de **176,47** metros e com o azimute plano de $126^{\circ}08'51''$, chega-se no vértice **D5LM-0083** de coordenada **N = 9.704.550,883m** e **E = 678.463,639m**; deste, confrontando com **Jurandir Martins Filho**, nos seguintes trechos, seguindo com uma distância de **1.421,06** metros e com o azimute plano de $180^{\circ}03'45''$, chega-se no vértice **D5LM-0088** de coordenada **N = 9.703.129,827m** e **E = 678.462,092m**; deste, seguindo com uma distância de **666,59** metros e com o azimute plano de $286^{\circ}08'35''$, chega-se no vértice **D5LM-0091** de coordenada **N = 9.703.315,164m** e **E = 677.821,788m**; deste, seguindo com uma distância de **1.049,89** metros e com o azimute plano de $183^{\circ}48'01''$, chega-se no vértice **D5LM-0089** de coordenada **N = 9.702.267,578m** e **E = 677.752,204m**; deste, seguindo com uma distância de **998,19** metros e com o azimute plano de $187^{\circ}57'45''$, chega-se no vértice **D5LM-0070** de coordenada **N = 9.701.279,008m** e **E = 677.613,928m**; deste, confrontando com a **travessa Copa** com uma distância de **2.689,15** metros e com o azimute plano de $259^{\circ}01'49''$, chega-se no vértice **D5LM-0104** de coordenada **N = 9.700.767,296m** e **E = 674.973,917m**; deste, confrontando com **José Adimar Pereira Dias**, com uma distância de **707,62** metros e com o azimute plano de $317^{\circ}24'48''$, chega-se no vértice **D5LM-0075** de coordenada **N = 9.701.288,284m** e **E = 674.495,066m**; deste, confrontando com **José Alyrio Wanzeler Sabbá**, com uma distância de **2.953,95** metros e com o azimute plano de $323^{\circ}35'48''$, chega-se no vértice **D5LM-0076** de coordenada **N = 9.703.665,804m** e **E = 672.742,001m**; deste, confrontando com **terras devolutas do Estado**, nos seguintes trechos, com uma distância de **1.333,67** metros e com o azimute plano de $84^{\circ}49'11''$, chega-se no vértice **D5LM-0085** de coordenada **N = 9.703.786,222m** e **E = 674.070,224m**; deste, seguindo com uma distância de **827,26** metros e com o azimute plano de $339^{\circ}37'21''$, chega-se no vértice **D5LM-0078** de coordenada **N = 9.704.561,712m** e **E = 673.782,167m**; deste, seguindo com uma distância de **17,43** metros e com o azimute plano de $353^{\circ}18'57''$, chega-se no vértice **D5LM-0079** de coordenada **N = 9.704.579,025m** e **E = 673.780,138m**; deste, seguindo com uma distância de **885,86** metros e com o azimute plano de $337^{\circ}12'16''$, chega-se no vértice **D5LM-0077** de coordenada **N = 9.705.395,695m** e **E = 673.436,918m**; deste, confrontando com **campo natural** com uma distância de **1.666,94** metros e com o azimute plano de $55^{\circ}21'38''$, chega-se no vértice **D5LM-0081**, ponto inicial da descrição deste perímetro.

Todas as coordenadas aqui descritas estão georreferenciadas ao Sistema Geodésico Brasileiro, a partir da estação ativa da RBMC de Belém de coordenadas N (9844131,659)

m

R

ANEXO B – ATA DA ASSEMBLEIA GERAL EXTRAORDINÁRIA DE ELEIÇÃO DA NOVA DIRETORIA EXECUTIVA E DO CONSELHO FISCAL DA ASSOCIAÇÃO DA COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO DE TAMBAÍ-AÇU-ACREQTA

ASSOCIAÇÃO DA COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO DE TAMBAÍ-AÇU
Fundada: 27 de outubro de 2001 CNPJ:03.105.289/0001-00
Endereço: PA-151-Ramal São Luis Tambai-Açu
Cep:68.420-000 Mocajuba-Pará

ATA DA ASSEMBLEIA GERAL EXTRAORDINÁRIA DE ELEIÇÃO DA NOVA DIRETORIA EXECUTIVA E DO CONSELHO FISCAL DA ASSOCIAÇÃO DA COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO DE TAMBAÍ-AÇU-ACREQTA, REALIZADA EM 30 DE OUTUBRO DE 2016.

Aos 30 dias do mês de outubro do ano de dois mil e dezesseis, as 09:00 horas, no Centro Comunitário da Comunidade de São Luis de Tambai-Açu, Município de Mocajuba, reuniu-se em Assembleia Geral Extraordinária, os sócios da ACREQTA, com a finalidade de elegerem a Nova Diretoria Executiva e o Conselho Fiscal da Associação para o período de 2016 a 2020, conforme Edital de Convocação devidamente divulgado e que consta do seguinte teor: a) Eleição da Nova Diretoria Executiva e do Conselho Fiscal para o período de 2016 a 2020. Por unanimidade foi escolhido a senhor Raimundo Maria Gonçalves Neves, para presidir os trabalhos, que por sua vez convidou a Senhora Ana Cleide Viana Neves, para secretariar. Abertos os trabalhos o Presidente ressaltou a importância da Associação como instrumento de lutas e de promoção do desenvolvimento sustentável e solidário da Comunidade. Dando prosseguimento a Assembleia o Presidente solicitou-me que procedesse a leitura do Edital de Convocação, em seguida informou aos presentes que havia sido registrada somente uma chapa concorrente a Diretoria Executiva e ao Conselho Fiscal, que depois de verificada e apreciada a chapa única foi submetida a votação e eleita por unanimidade, ficando assim constituída: **Diretoria Executiva : Presidente – Raimundo Maria Gonçalves Neves, portador do CPF:687.315.592-15 e RG:2603228; Vice-presidente - Raimundo Silva Neves, portador do RG:3066301 e CPF:642.464.932-87; Secretário Geral- Ana Cleide Viana Neves, portadora do RG:7336784, e CPF:029.973.182-03; Segundo Secretario – José Halleff Conceição Caldas, portador do RG:7217522, e CPF:038.608.882-93; Tesoureiro – Adilson Neves Costa, portador do RG:4149553, e CPF:676.050.102-06; 2º Tesoureiro: Jorgevaldo Costa Lopes, portador do RG:6026198, e CPF:535.559.612-68 ; e para membros do Conselho Fiscal Efetivos: Raimundo Neves Caldas, portador do RG:1899341 e CPF:125.842.582-34; Maria Ivanice Correa Braga, Portadora do RG:5523108, e CPF:967.396.142-53; Maria Ligiane Rocha Pantoja, Portadora do RG:4877041, e CPF:789.038.662-15; e para suplentes do Conselho Fiscal: Marcia Priscila Lima Marques, Portadora do RG:5914246 e CPF:001.030.222-01; Michel Moreira Caldas, Portador do RG:613998, e CPF:535.559.452-20; Rosiana Costa Neves, Portadora do RG:2004807 e CPF:357.080.932-34, todos brasileiros (a), paraenses, residentes e domiciliados no**

Território Quilombola de Tambai-Açu e membros em pleno gozo de seus direitos da ACREQTA. O Presidente depois de apurados os eleitos, deu-lhes imediata posse, para suas funções e atribuições que se iniciam nesta data. Ficando livre a palavra e como ninguém desejasse usá-la o Presidente eleito proferiu as seguintes palavras " fruto de muita luta é verdade que já conquistamos importantes direitos mais também é verdade que muito ainda precisamos conquistar, e nesta luta é fundamental recorrermos aos valores que marcam a nossa identidade como o trabalho coletivo, o respeito as pessoas e ao meio ambiente, o companheirismo, a solidariedade e a participação de todos ", em seguida suspendeu a sessão pelo tempo necessário para a lavratura desta Ata, o que eu fiz em duas vias de igual teor, em folhas digitadas e, após reaberta a sessão, a mesma foi lida e aprovada e segue assinada pelo Presidente da Assembleia, por mim que secretariei, e por todos os presentes ao ato.

Mocajuba-Pará, 30 de outubro de 2016.

Raimundo Maria Gonçalves Neves

Raimundo Maria Gonçalves Neves

Presidente da Assembleia Geral

Ana Cleide Viana Neves

Ana Cleide Viana Neves

Secretária da Assembleia Geral

ESTADO DO PARÁ
COMARCA DE MOCAJUBA
CARTÓRIO DE REGISTROS DE PESSOAS JURIDICAS
PROTOCOLO: 01. FLS. 43. Nº 335
REGISTRADO NO LIVRO COMPETENTE
LIVRO Nº A-01
FOLHAS Nº 289
NUMERO 335
APRESENTADO PARA REGISTRO NESTA DATA
MOCAJUBA, PÁ, 09 DE MARÇO DE 2017

CARTÓRIO DO ÚNICO
 OFÍCIO
 MOCAJUBA - PARÁ



ANEXO C – CERTIDÃO DE AUTODEFINIÇÃO DA COMUNIDADE DE TAMBAÍ-AÇU



REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES

Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

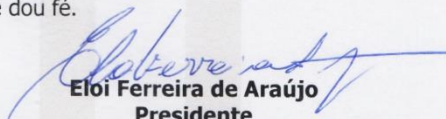
Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTODEFINIÇÃO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, Convenção nº 169, ratificada pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004 e nos termos do processo administrativo desta Fundação nº 01420.007057/2010-31 **CERTIFICA** que a **COMUNIDADE DE TAMBAÍ-AÇU**, localizada no município de MOCAJUBA/PA, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 014, Registro n.1.650, fl.067, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 98, de 26 de novembro de 2007, publicada no Diário Oficial da União n.º 228 de 28 de novembro de 2007, Seção 1, f. 29, **SE AUTODEFINE COMO REMANESCENTES DE QUILOMBO.**

Eu, **Alexandro Anunciação Reis**, (Ass.)....., Diretor do Departamento de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí. Brasília/DF, **28 de março de 2012.**

O referido é verdade e dou fé.


Eloi Ferreira de Araújo
Presidente
Fundação Cultural Palmares - FCP
Ministério da Cultura - MinC

ANEXO D – CNPJ DA COMUNIDADE DE TAMBAÍ-AÇU

Comprovante de Inscrição e de Situação Cadastral**Contribuinte,**

Confira os dados de Identificação da Pessoa Jurídica e, se houver qualquer divergência, providencie junto à SRF a sua atualização cadastral.

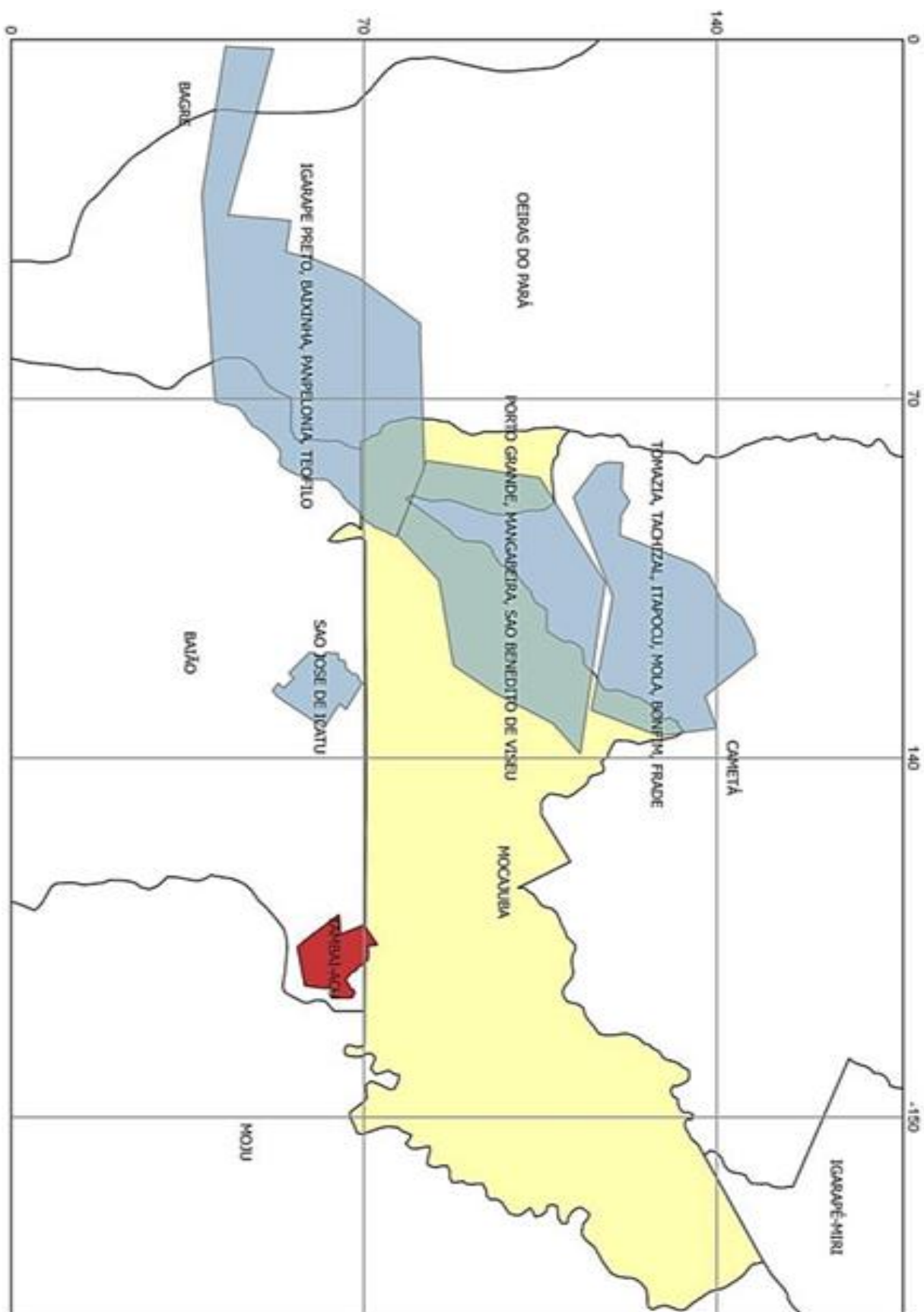
		REPUBLICA FEDERATIVA DO BRASIL	
CADASTRO NACIONAL DA PESSOA JURÍDICA			
NUMERO DE INSCRIÇÃO 03.105.289/0001-00	COMPROVANTE DE INSCRIÇÃO E DE SITUAÇÃO CADASTRAL		DATA DE ABERTURA 20/04/1999
NOME EMPRESARIAL ASSOCIACAO DA COMUNIDADE DE REMANESCENTES DE QUILOMBO DE TAMBAI-ACU			
TITULO DO ESTABELECIMENTO (NOME DE FANTASIA) ACREQTA			
CÓDIGO E DESCRIÇÃO DA ATIVIDADE ECONÔMICA PRINCIPAL 91.99-5-00 - Outras atividades associativas, não especificadas anteriormente			
CÓDIGO E DESCRIÇÃO DA NATUREZA JURÍDICA 399-9 - OUTRAS FORMAS DE ASSOCIACAO			
LOGRADOURO VILA TAMBAI-ACU	NUMERO S/N	COMPLEMENTO	
CEP 68.420-000	BAIRRO/DISTRITO INTERIOR	MUNICIPIO MOCAJUBA	UF PA
SITUAÇÃO CADASTRAL ATIVA		DATA DA SITUAÇÃO CADASTRAL 16/10/2004	
SITUAÇÃO ESPECIAL *****		DATA DA SITUAÇÃO ESPECIAL *****	

Aprovado pela Instrução Normativa SRF nº 200, de 13 de setembro de 2002.

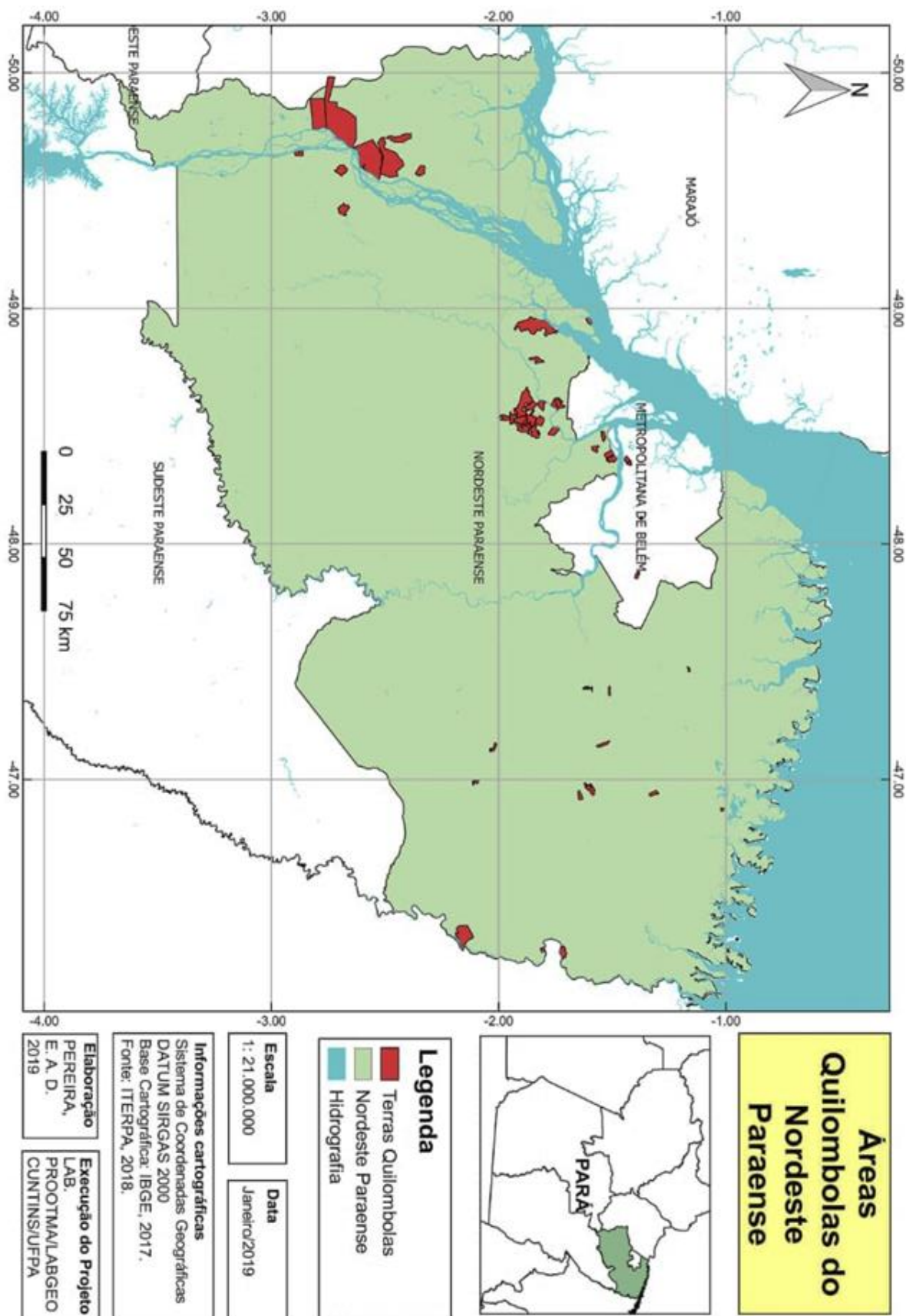
Emitido no dia **11/03/2005** às **10:13:23** (data e hora de Brasília).

[Voltar](#)

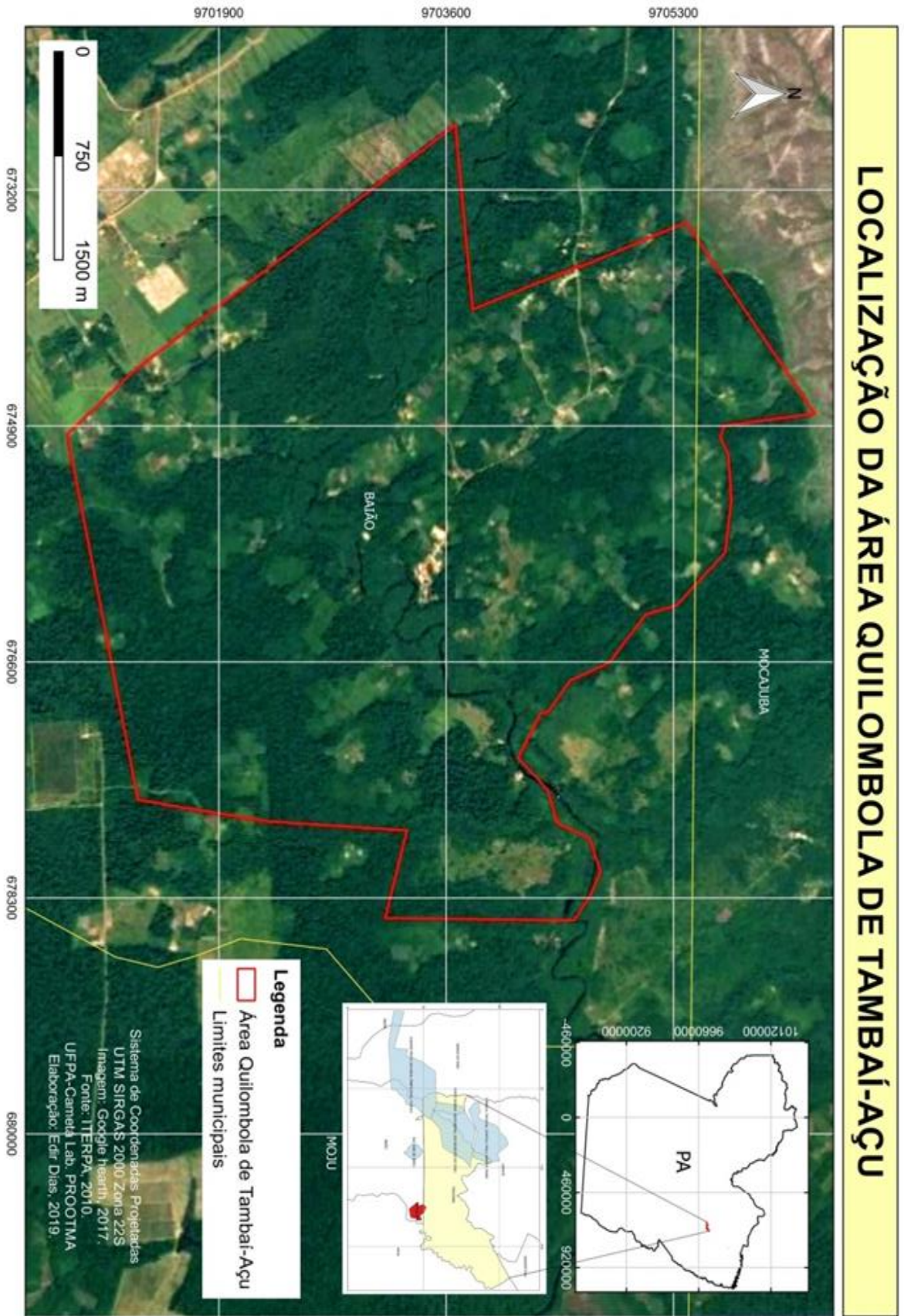
ANEXO E – Mapa da figura 1



ANEXO F – Mapa da figura 2



ANEXO G – Mapa da figura 3



ANEXO H – Mapa da figura 9

