



5533 - Trabalho - 39ª Reunião Nacional da ANPED (2019)
GT09 - Trabalho e Educação

SABERES E [RE] CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES NO CONFRONTO TRABALHO VERSUS CAPITAL EM UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA NA AMAZÔNIA PARAENSE

Ellen Rodrigues da Silva - UFPA - Universidade Federal do Pará

SABERES E [RE] CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES NO CONFRONTO TRABALHO VERSUS CAPITAL EM UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA NA AMAZÔNIA PARAENSE

Resumo: O texto apresenta resultados de parciais de pesquisa de mestrado em andamento, tratando sobre a [re]construção de identidades, configurado no confronto trabalho *versus* capital, no contexto da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu - Mocajuba/PA, Amazônia. Trata-se de investigação qualitativa, pautada no materialismo histórico-dialético, adotando-se procedimentos como revisões de literaturas, anotações de campo e entrevistas semiestruturadas com seis sujeitos da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, tratadas pela análise de conteúdo. Conclui-se que o trabalho na comunidade é permeado por interesses antagônicos, dado o confronto com o capital, corroborando para que o povo quilombola [re]construa suas identidades, contraditoriamente, entre a adesão ao modo de produção capitalista, configurado no monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, introduzido no município de Mocajuba/PA, nordeste paraense, a partir da década de 1970, e a negação a esta lógica, ao [re]criarem processos de resistência, através dos saberes do trabalho, que compõem os mutirões quilombolas.

Palavras-chave: Trabalho. Capital. Identidades. Quilombolas. Saberes.

Este texto apresenta resultados parciais de pesquisa em andamento no Mestrado em Educação e Cultura da Universidade Federal do Pará, Campus Universitário do Tocantins/Cametá, versando sobre as transformações nos mundos do trabalho da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, Estado do Pará, operadas, na perspectiva do capital, pela introdução do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino[1], no município de Mocajuba/PA, a partir da década de 1970, caracterizando-se como trabalho *enfadonho*, individualizado, parcelado e empreendedor, desumanizante. A esse monocultivo houve adesão dos quilombolas ao trabalho dos pimentais, mas, contraditoriamente, também vêm ocorrendo resistências que se engendram neste mesmo mundo material ao negarem o modo de produção dos pimentais, [re]construindo-se saberes do trabalho colaborativo, festivo, criativo, humanizante, materializado nos mutirões quilombolas.

Em termos metodológicos, buscamos responder às seguintes questões: a) Como a comunidade quilombola foi impactada com a centralidade do trabalho na lógica do mercado? b) De que forma a comunidade quilombola [re]constrói suas identidades frente às tentativas de homogeneização operadas pelo capital?

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 como 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, procedemos levantamento documental, observações e anotações de campo, além da realização de entrevistas semiestruturadas[2] com duas mulheres e quatro homens (TRIVIÑOS, 1987), tratadas em termos de significância pela análise do conteúdo (BARDIN, 1977).

Em termos estruturais, este texto compõe-se de duas seções. Na primeira, apresentamos análises sócio-históricas sobre transformações operadas pela introdução do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, a partir da década de 1970, no contexto da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, Mocajuba/Pará.

Na segunda, delinearíamos e integramos os dados empíricos às questões teóricas sobre as formas e determinações constitutivas do capitalismo que tentam homogeneizar materialidades, tanto objetivas quanto subjetivas, através de monocultivos intensivos que impactam povos de comunidades tradicionais, como as quilombolas, a fim de aniquilar processos de resistências que destoam do seu receituário, ao [re]construírem identidades coletivas, tais como a produção da vida através de práticas de trabalho colaborativos, festivos, humanizantes como os mutirões quilombolas. Por fim, apresentamos as considerações finais.

1. O MONOCULTIVO INTENSIVO DA PIMENTA-DO-REINO NO ESTADO DO PARÁ E AS RELAÇÕES DE TRABALHO EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS

Com a pimenta-do-reino, introduzida no Estado do Pará em 1933 pelos japoneses[3], através da cultivar Cingapura, objetivava-se a produção em larga escala, em forma de monocultivo intensivo, voltado a suprir as necessidades do mercado mundial (FLOHRSCHÜTZ, HOMMA, 1983). A pimenta-do-reino, nestes termos, se personifica como modo de produção capitalista, ou seja, conforme Marx (2013), dada a sua racionalidade voltada para a expropriação da força do trabalhador, consumo e acúmulo de propriedade.

De tal modo, a pimenta-do-reino, configurada como produção de grandes produtores, incentivados pelo Estado através de projetos, no contexto do Brasil intensificado no período militar, através de políticas de governo, a exemplo da SUDAM[4] e PRÓTERRA[5], atraiu diversos empreendedores capitalistas para o Estado do Pará, transformando a dinâmica de produção agrícola da Amazônia. Neste contexto, o monocultivo intensivo da pimenta-do-reino se expandiu no Estado paraense (FLOHRSCHÜTZ, HOMMA, op. cit.).

Logo, além dos incentivos de governo, através de consórcios com Bancos[6], a produção do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino na região nordeste paraense, onde está situado o município de Mocajuba e a Comunidade Quilombola Rambaí-Açu, se deu, e ainda se dá, por fatores climáticos, pela possibilidade de extensão das áreas de plantio e pelo baixo custo da mão-de-obra familiar, aspectos fundamentais na perspectiva capitalista para a lucratividade e competitividade com outros países exportadores, como Vietnã, que também se usa de mão-de-obra baixíssima para competir no mercado mundial da pimenta-do-reino (FILGUEIRAS, et. al, 2010).

Diante da crise dos fungos[7] que atacaram os monocultivos de pimenta-do-reino, os japoneses instalados no Estado do Pará, principalmente na região nordeste, com o intuito de abranger o empreendimento da produção da pimenta-do-reino, ramificaram-se por vários municípios. Ressalta-se que o ano de 1986, em termos de Brasil, foi considerado o ano *boom* da pimenta-do-reino, pois se tornou, graças à produção paraense, o maior produtor mundial (FILGUEIRAS, op. cit.).

Assim, a partir de 1970, na região Vale do Rio Tambaí-Açu, em torno à Comunidade Quilombola Tambaí-Açu [8], Mocajuba/PA, mais de 60 mil pés de pimenta-do-reino foram introduzidos por japoneses. Estes dados foram observados nos relatórios dos censos agrícolas (1970, 1980) produzidos e publicados pelo IBGE[9] (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) em que se constatou o aumento dos plantios e colheita da pimenta-do-reino, neste período e município, bem como pelo quilombola Raimundo Neves Caldas, ao dizer que

[...] 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 Cameté pra cá, os japoneses tinham grandes armazéns e o povo dormia por ai mesmo, famílias inteiras “saía” aí mesmo, até finalizar a colheita, era muita gente[...] (ENTREVISTA, 3[10])

A fala do quilombola Raimundo Neves Caldas (ENTREVISTA, 2) revelou-nos a sua percepção sobre as transformações na região, configuradas de forma mais intensa a partir da década de 1970. Nota-se, desta forma, como mudaram as relações de trabalho, em que muitos trabalhadores foram *seduzidos* pelo trabalho dos pimentais, dadas as suas condições de vida na região. O recrutamento para o trabalho nos pimentais levou o deslocamento de muitos trabalhadores e trabalhadoras inclusive de outros municípios, rumo ao espaço rural de Mocajuba/PA, fato este observado como mão-de-obra barata oriunda de famílias do campo.

Operadas pelas mediações de segunda ordem do capital, que, de acordo com Tiriba e Fischer (2015, p. 415), baseadas em Mészáros (2006)[11], configuram-se como “[...] mediações que buscam assegurar o controle sociometabólico do capital”, o trabalhador, no processo de introdução e manutenção do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, tem sido explorado pela *perversidade* do sociometabolismo do capital, isto é, pelo sistema de assalariamento voltado a pagar os trabalhadores por diárias, muito abaixo da força de trabalho empreendida. Neste contexto, as trabalhadoras e os trabalhadores quilombolas experienciaram o trabalho nos pimentais e, diferente do trabalho da roça, em que unem forças para produzir, alguns passaram a trabalhar individualmente, por salários pagos de acordo com a produção.

Neste sentido, ressalta-se que o processo histórico de formação das comunidades tradicionais quilombolas no Pará é resultado das travessias operadas pelo modo de produção capitalista, pois, baseado em Mello (2001), os povos negros foram arrancados de seus territórios na África, para serem escravizados no Brasil, pela necessidade voraz da mundialização do capital.

Aqueles que conseguiram chegar vivos no território brasileiro[12], dada à barbárie vivida nos navios que os trouxeram, resistiram de várias formas, dentre estas, a principal foi a fuga do trabalho escravizado, que os levaram a construir os quilombos e/ou espaços-tempo[13] de negras e negros fugidos, que resistem até o presente tempo histórico, nas mais variadas formas de organização em comunidade (GOMES, 2012).

Assim, a Comunidade Quilombola Tambaí-Açu também é parte deste processo. No município de Mocajuba/Pará, compõe a integração de dez comunidades quilombolas, a saber: Itabatinga, Mangabeira, Porto Grande, Santo Antonio de Viseu, São Benedito de Viseu, Uxizal, Vizânia, São José de Icatú e Bracinho do Icatú.

Com o monocultivo intensivo da pimenta-do-reino, ou seja, o modo de produção capitalista, entre diversas faces, transforma as comunidades tradicionais quilombolas e se personifica mais uma vez na região nordeste paraense, como mediação de segunda ordem do capital, operada em prol do agronegócio a partir da década de 1970. O mercado mundial da pimenta-do-reino historicamente vem se construindo como um campo de investimentos e lucratividade para o capital. Atualmente, tem, entre seus maiores importadores, os Estados Unidos da América, havendo no mercado mundial grande procura por este produto, daí o grande interesse em ofertá-la, produzindo-a em larga escala, principalmente para suprir as necessidades das indústrias de alimentos.

Neste sentido, observou-se que as metamorfoses no[s] mundo[s][14] do trabalho, operadas pelo modo de produção capitalista, transformam as relações sociais. Sua voracidade adentra a espaços-tempos nunca imaginados, inclusive a subjetividade do ser humano, ou seja, as identidades, na tentativa de homogeneizar as heterogeneias dos povos do campo.

Entretanto, mesmo com a tentativa de padronização, operada de diversas formas pelo capital, as comunidades tradicionais resistem, pois ao se movimentarem todos os dias, a partir de suas materialidades, entre a reprodução ampliada do capital e a reprodução ampliada da vida (TIRIBA, 2018), [re]criam saberes[15] que se contrapõem à ordem capitalista em comunidades quilombolas, a exemplo do trabalho colaborativo, não assalariado, organizados através de mutirões, que para o quilombola Raimundo Maria Gonçalves Neves,

[...] 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[...] (ENTREVISTA, 1).

Percebe-se, assim, que os mutirões quilombolas se configuram como outros modos de produzir a vida, ou seja, em outros chãos, além da fábrica. Os povos quilombolas se contrapõem à ordem capitalista ao se [re]criarem através de mutirões que os humanizam e que não são apenas, no dizer do quilombola Raimundo Silva Neves (ENTREVISTA, 4), “[...] para produzir a roça, mas para produzir amizade [...]”, ou seja, humanização como tipo de experiência que, conforme Thompson (op. cit.), também produz sentimento, valores, consciência. Assim o também chamado, segundo Pinto (2001), *cunvidado, muxirum, putirum*, para 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, iam 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 memória), 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 ele que versou muito de isso 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. (Grifos nossos)

O encontro do mutirão quilombola tem o almoço, a janta, o chocolate com tapioca, as brincadeiras de ganzá^[16], as músicas do banguê^[17] e samba da cacete^[18], o licor de murici e jenipapo, como instrumentos de trabalho. O mutirão quilombola tem o ritmo da animação dos trabalhadores. No mutirão quilombola tem espaço para o lazer, que nos pimentais é suprimido pelo ritmo do relógio do empregador (THOMPSON, 1998); nos pimentais vende-se o tempo-força do trabalho, nos mutirões doa-se, compartilha.

Entretanto, as transformações no[s] mundo[s] do trabalho, a partir da década de 1970 no Estado do Pará, mudaram a dinâmica dos mutirões. De tal modo, atravessado pelas necessidades de segunda ordem do capitalismo, através de monocultivos intensivos, a exemplo da pimenta-do-reino, as comunidades quilombolas do nordeste paraense tem dialeticamente [re]criado o mutirão no seu fazer-se. Nos dias atuais, os mutirões seguem mesmo sem o batuque dos tambores, pois, hoje, o banguê e o samba-de-cacete se tornaram um grupo cultural chamado “Quilombauê”, com apresentações em dias comemorativos, como aniversários, dentre outros eventos.

Neste contexto, a Comunidade Quilombola Tambaí-Açu vem [re]construindo suas identidades enquanto comunidade tradicional, no confronto entre dois modos de vida: um voltado à reprodução ampliada da vida e outro a reprodução ampliada do capital.

Assim, [re]criam, até o tempo histórico presente, saberes do trabalho^[19] que une forças, festivo, colaborativo, criativo humanizante, como os mutirões quilombolas, base para a formação da identidade econômica-cultural que mantém a comunidade e destoa da desumanizante identidade do capital pautada no consumo, acúmulo, exploração, que, no dizer de Mészáros (2011, p. 185), trata-se do “[...] domínio absoluto sobre todos os seres humanos, mesmo na forma mais desumana, quando estes deixam de se adaptar a seus interesses e a seu impulso para a acumulação”.

2. IDENTIDADES DE COMUNIDADES QUILOMBOLAS: ENTRE A NEGAÇÃO E ADERÊNCIA AO MODO DE PRODUÇÃO CAPITALISTA

Analisamos, nesta seção, os processos de [re]construção das identidades^[20] do ser social quilombola, cuja base está nas materialidades produtivas da existência, tanto objetivas como subjetivas, mediadas pelos processos de resistências que se engendram no confronto trabalho *versus* capital. A [re]construção das identidades, pois, é entendida como processo de formação mediado pelas relações constitutivas na produção da vida real, que perpassam tanto da ordem econômica como cultural (THOMPSON, 1987).

Neste sentido, destaca-se entre os diversos saberes sociais a experiência do mutirão como principal fundamento do pensar-resistir quilombola sobre a realidade, possibilitando-lhes [re]criar processos de mediação à 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 neste conflito, entre resistir e aderir ao modo de produção capitalista, o povo quilombola [re]constrói, conforme Dubar (2005), a consciência de *si-outro*, isto é, a base da formação da identidade econômico-cultural.

Historicamente, a tentativa de homogeneizar as heterogeneias de povos tradicionais quilombolas, por parte do modo de produção capitalista, tem-se materializado em um campo de confronto de saberes sociais entre capital e trabalho. Esse confronto produz processos de resistência que [re]constrói saberes como o mutirão e com isso [re]constrói identidades quilombolas. Deste modo, estes processos dão as resistências um caráter *contraditório*, ou seja, uma perspectiva de negação-aderência ao sistema capital que Thompson (1998, p. 20) nomeou como *deferente-rebelde*, pois os povos quilombolas de uma forma ou de outra também foram, em algum momento e/ou razão, “seduzidos” por esta lógica, como nos revelou a quilombola Elvira Neves Caldas, recrutada ao trabalho de colheita nos pimentais na década de 1980:

Quando comecei a *trabaiá*, eu cheguei a *trabaiá* aí nos *pimentar* por duzentos cruzeiros por dia, duzentos que hoje é vinte centavo, eu *trabalhaiva*, nós saía daqui quatro horas da manhã eu saía de casa, eu saía junto com os *peçoá* do copa, 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, 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 (ENTREVISTA, 2)

O dizer da quilombola Elvira Neves Caldas (ENTREVISTA,2) apresenta a forma como as transformações no[s] mundo[s] do trabalho foram operadas, no contexto da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, Mocajuba/PA, pela introdução do monocultivo intensivo da pimenta-do-reino e de como estas transformações tentaram imprimir nestes quilombolas uma *identidade de aderência* ao modo de produção capitalista.

Entretanto, as tentativas do racionalismo do capital de homogeneizar as heterogeneias não obtiveram êxito em sua totalidade, pois, de acordo com Vendramini e Tiriba (2014, p. 55), mesmo: “[...]Imersas no sistema capitalista, nos dias atuais, outras culturas do trabalho se manifestam nas experiências marcadas pela resistência econômica e cultural à produção capitalista”. A partir da experiência nos pimentais, a trabalhadora e o trabalhador perceberam, assim como no dizer da quilombola Elvira Neves Caldas (ENTREVISTA,2), que o “[...] trabalho pro outro [...]” é diferente do seu modo produzir a vida tradicionalmente na comunidade, assim param de trabalhar “pro outro” e, como nos disse a mesma, “[...] voltemos de novo ao trabalho que nós era acostumado”.

Desta forma, ao nos revelar a quilombola Tia Cecília (ENTREVISTA, 6): “[...] nunca trabalhei em pimenta [...]”, pois construiu a consciência traduzida em seu dizer que “[...] o trabalho pro outro não produz a comunidade [...]”, entende-se que os quilombolas [re]constroem, na formação da consciência (THOMPSON, op. cit.), os mutirões e o fazer-se quilombola.

Em meio à precarização das condições de trabalho, os quilombolas do Tambaí-Açu, Mocajuba/PA, resistiram ao capital, [re]construindo processos de organização e alternativas, ao que chamam as quilombolas Elvira Neves Caldas (ENTREVISTA, 2) e Tia Cecília (ENTREVISTA, 6) de “trabalho pro outro”, ou seja, ao trabalho nos pimentais, configurando uma *identidade de resistência* [21] econômico-cultural; através dos saberes do trabalho, colaborativo, festivo, criativo que compõem o mutirão quilombola.

Neste sentido, observa-se a organização do trabalho nos mutirões da Comunidade Quilombola Tambaí-Açu como base do processo da formação [constante] da classe, conforme Thompson (op. cit.), econômica-cultural, que vive do trabalho (ANTUNES, 2009) permeado de cultura popular (THOMPSON, op. cit.).

Constatou-se assim que, embora o capital tenha fixado seus empreendimentos através de grandes pimentais no município de Mocajuba, desde 1970, em meio às metamorfoses dos dias atuais, continua introduzindo outros monocultivos na região nordeste paraense a exemplos do Dendê [22], Paricá [23] e mais recente a produção em larga escala do monocultivo intensivo (irrigado) do Açaí [24], procurando, com isso, intensificar ainda mais o processo de homogeneização das identidades dos povos do campo [25], como os quilombolas. No entanto, mesmo tentando *aniquilar* as heterogeneias, o capitalismo não tem tido êxito, pois o mundo humano, como já vimos, é um constante *vir a ser* (THOMPSON, op. cit.).

Nesse movimento, os povos tradicionais quilombolas, como da Comunidade Tambaí-Açu, têm sido resistentes à *identidade individual, parcelada, empreendedora, previsível e desumanizante* imposta pelo modo de produção capitalista e, neste mesmo mundo, objetivo, se [re]criam, se [re]constroem através de alternativas e/ou outras objetividades, a exemplo do trabalho colaborativo, criativo, festivo, humanizante materializado nos mutirões quilombolas até o tempo histórico presente.

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

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

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A investigação tem nos levado à conclusão de que as resistências ao modo de produção capitalista na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu têm se dado na mediação dos saberes do trabalho, a exemplo do ato festivo, colaborativo, criativo, humanizante dos mutirões, contrário às transformações operadas pelas necessidades do capital, ao implantarem monocultivos intensivos como a pimenta-do-reino, em favor da produção em larga escala e a suprir as necessidades do mercado mundial.

Tal movimento tem possibilitado [re]criar a identidade quilombola como formação de classe econômica-cultural, que vive do trabalho, pois a partir dos mutirões, se organizam e lutam por seus direitos.

Portanto, esta exposição buscou delinear e integrar a teoria com a empiria, apresentando alguns achados da pesquisa, enquanto processos de formação da classe econômico-cultural que vive do trabalho neste contraditório mundo humano.

Assim, como perspectiva de encaminhamentos a outras questões e outros estudos, propomos continuar pensando de que forma estes mutirões podem ser configurados como elementos do *bem viver*, bem como, vem se [re]construindo as identidades entre os jovens quilombolas no atual contexto do capitalismo e de que forma a Universidade pode ir além de seus muros, aprender e contribuir com experiências humanizantes, materializadas em comunidades tradicionais como as quilombolas.

Por fim, com base em Vendramini e Tiriba (op. cit., p. 70), enfatizamos que, como não há neutralidade na ciência, o compromisso deve ser com a verdade, de ir além das aparências, compreender radicalmente o processo histórico que constitui a ação humana, pela experiência da vida material. Compromisso necessário, dado o tempo-espaço presente em que experiçamos em nosso país, povos tanto do campo como da cidade vivenciando a supressão de direitos conquistados com luta.

REFERENCIAL

ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho**. [2.ed., 10.reimpr. rev. e ampl.]. - São Paulo, SP : Boitempo, 2009.

ARAÚJO, 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. 2007. Disponível em: www.ufpa.br/ce/gepte, acesso em: 18.05.2017.

CALDART, Roseli Salete. et al. (Org.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro/São Paulo: EPSJV/ Expressão Popular, 2012.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

DUBAR, Claude. **A socialização: construção das identidades sociais e profissionais**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FISCHER, Maria Clara Bueno, Naira Lisboa Franzoi. **Experiências e Saberes do Trabalho: Jogo de luz e sombras**. In: MAGALHÃES, Lívia Diana R. e Lia Tiriba, (org). *Experiência: o termo ausente? Sobre história, memória, trabalho e educação*. Navegando. Uberlândia/Minas Gerais. 2018.

FILGUEIRAS, Gisalda Carvalho, Alfredo Kingo Oyama Homma, et. al. **Conjuntura do mercado da pimenta-do-reino no Brasil e no mundo**. ICSA/UFPA. Belém, 2010.

FLOHRSCHÜTZ, Gerhard Hubert Hermann e Alfredo Kingo Oyama Homma (org.). **O processo de desenvolvimento e**

nível tecnológico de culturas perenes: O caso da pimenta-do-reino no nordeste paraense. EMBRAPA-CPATU. Documentos, 23. Belém – Pará, 1983.

GOMES, Flávio S. J. Reis, F. S. Gomes (Org.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil.** 1ª ed. São Paulo: Claro Enigma. 2012.

MARX. Karl. **O Capital I.** Tradução: Rubens Enderle. Editora Boitempo. São Paulo. 2013.

_____. **Contribuição à crítica da economia política.** Tradução: Florestan Fernandes. -2ª ed. Expressão Popular. São Paulo. 2008.

MELLO, Alex Fiuzu de. **Modo de produção Mundial e Processo Civilizatório: Os horizontes históricos do capitalismo em Marx.** Editora Paka-Tatu. Belém. 2001

MESZÁROS, Stíván. **Para além do Capital: rumo a uma teoria da transição.** Tradução Paulo Cezar Castanheira, Sérgio Lessa. - 1.ed. revista. - São Paulo : Boitempo, 2011.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **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.

_____. **Escravidão, fuga e a memória de quilombos na região do Tocantins.** PUC. São Paulo. 2001.

TIRIBA, Lia. **Fios invisíveis do (s) mundo (s) do trabalho: A experiência à lupa.** . In: MAGALHÃES, Lívia Diana R. e Lia Tiriba, (org). Experiência: o termo ausente? Sobre história, memória, trabalho e educação. Navegando. Uberlândia/Minas Gerais. 2018.

_____. Maria Clara Bueno FISCHER. **Espaços/tempos milenares dos povos e comunidades tradicionais: notas de pesquisa sobre economia, cultura e produção de saberes.** Texto referência da Mesa Redonda Comunidades tradicionais, produção associada e produção de saberes, no SEMIEDU 2014, UFMT, em 26/11/2014. Publicado na R. Educ. Públ. Cuiabá, v. 24, n. 56, p. 405-428, maio/ago. 2015.

THOMPSON. E. P. **A formação da classe operária inglesa v. I, II, III.** 4ª ed. Paz e Terra. São Paulo. 1987.

_____. **Costumes em Comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional.** Trad.: Rosaura Eicheberg. Companhia das Letras. São Paulo. 1998.

_____. **Modos de dominação e revoluções na Inglaterra.** In: NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sergio. (Org.). As peculiaridades dos ingleses e outros artigos. Campinas: Editora da UNICAMP, 2001. p. 269-281.

VENDRAMINI, Célia Regina, Lia Tiriba. **Classe, cultura, e experiência, na Obra de E. P. Thompson: Contribuições a pesquisa em educação.** Revista HISTEDBR Online, Campinas, nº 55, p. 54-72, mar 2014 – ISSN: 1676-2584.

[1] Denominada cientificamente de (*Piper nigrum* L.), a pimenta do reino 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)

[2] Ressalte-se que as mulheres e homens entrevistados nesta pesquisa aceitaram que seus nomes completos fossem publicados, conforme termo de consentimento por eles assinados.

[3] Dezesseis de setembro de 1929. Nesta data, desembarcava o primeiro grupo de imigrantes japoneses em Belém, no Estado do Pará, formado por 43 famílias, totalizando 189 pessoas. Esse fluxo em direção ao Estado se deu ao longo do século XX, basicamente, durante dois períodos: de 1929 a 1937 e de 1952 a 1962. Vários aspectos motivacionais contribuíram para a vinda desse povo oriental para o Pará. As motivações variam de acordo com os períodos de imigração. De acordo com o professor de História da Escola de Aplicação (antigo NPI) da Universidade Federal do Pará (UFPA) e mestre em História Social da Amazônia, Tatsuo Ishizu, é imprescindível levar em conta em quais circunstâncias a imigração ocorreu. “Para sinalizar as causas desse fluxo populacional, é necessário considerar o contexto histórico em que o fenômeno aconteceu. No período de 1929 a 1937, é possível apontar, como motivação do imigrante, a possibilidade de ele ser dono de 25 hectares de terras no Pará. Já para o governo do Estado, na época, a chegada dos japoneses resolveria o problema do despovoamento. Enquanto, para o governo japonês, o fluxo seria a saída para o grande número de camponeses empobrecidos desde a Reforma Meiji, (1868), a qual resultara em convulsões sociais”, explica o docente. Pós-guerra - No segundo período de imigração, a partir de 1952, as motivações foram outras. Segundo o historiador, os estrangeiros vieram para o Pará em busca de encontrar, fora do Japão, condições de vida melhor. No que tange ao governo local, a produção de juta, na Bacia Amazônica, fora o que mais despertou o interesse pela imigração. Quanto ao governo japonês, o fluxo se deu, sobretudo, de acordo com Tatsuo Ishizu, como uma solução para o problema social criado com o retorno dos japoneses da região continental da Ásia, após o fim da Segunda Guerra Mundial. No primeiro período de imigração japonesa no Estado do Pará, os estrangeiros se concentraram nos núcleos coloniais. A maior colônia era a do Acará (a qual, na década de 1940, passou a se chamar Tomé-Açu). As outras eram, conforme relata o pesquisador, as colônias de Monte Alegre e de Castanhal. Na segunda fase da chegada dos japoneses, o número desses núcleos coloniais aumentou consideravelmente. Fonte: <https://ww2.ufpa.br/imprensa/noticia.php?cod=5212> acesso em <<30/03/2018>>.

[4] Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia

[5] Programa de incentivo agrícola desenvolvido no período militar no Brasil (1964-1984)

[6] Banco da Amazônia (BASA) e Banco do Brasil

[7] Podridão-das-raízes causadas por *Fusarium solani* f. *piperis* e Podridão-do-pé (*Phytophthora palmivora*) Fonte: <http://www.ceplac.gov.br/radar/pimentadoreino.htm> >> acesso 11/03/2019

[8] Comunidade legalmente reconhecida pelo Estado como Comunidade de Quilombo em 2009, pelo ITERPA (Instituto de Terras do Pará).

[9] Conforme dados obtidos em: <https://biblioteca.ibge.gov.br>

[10] Fala coletada em conversa informal, durante o processo de observação na comunidade, de 2017 a 2019, registrada em anotações de campo.

[11] 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. (MESZÁROS, 2011, p. 118 – versão digital)

[12] Afirma-nos Gomes (2012, p. 09) em “*Liberdade por um fio*” que: “A escravidão de africanos nas Américas consumiu cerca de 15 milhões ou mais de homens e mulheres 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”.

[13] Com base em Tiriba (2012, p. 4), denominamos que: “[...] espaços/ tempos do trabalho de produzir a vida associativamente [...] são 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”.

[14] Conforme HOSBSBAWN, Eric J. *Mundos do trabalho*. Tradução: Waldea Barcellos e Sandra Bedran. 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 2000.

[15] Entendemos saberes neste trabalho como próprio do “ser sócio-histórico, resultado de um conjunto de relações, indivisível – um corpo-si ativo, embora condicionado pelas circunstâncias históricas em se insere. (FISCHER, FRANZOI, 2018, p. 207)

[16] Palavra de origem africana é atribuída ao instrumento musical chocalho em forma de cilindro, com grãos ou pedras soltas dentro (Fonte: Dicionário, Unesp, 2011). Para os quilombolas do Tambai-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)

[17] “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)

[18] “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 secos 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 estrofas 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 sirirá, devido a sua música mais “tradicional” intitular-se “Sirirá”. [...] 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. (PINTO, 2013, p. 32)

[19] Entendemos saberes do trabalho, a partir de Fischer e Franzoi (2018, p. 209), como “aquele mobilizado, modificado, e/ou [re]criado em situação de trabalho. Situa-se portanto, no polo da experiência de trabalho.”

[20] Neste trabalho, consideramos identidade como processo de formação da classe econômico-cultural (THOMPSON, 1987) que vive do trabalho (ANTUNES, 2009).

[21] Conforme CALTELLS, Manoel. *O Poder da Identidade*. Tradução Klaus Brandini Gerhardt. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

[22] O dendzeiro (*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. Fonte: << <http://www.sedap.pa.gov.br> , acesso em 12/04/2019>>

[23] A espécie *Shizolobium amazonicum* (paricá) 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 12/04/2019>>

[24] Alimento típico amazônico (*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. Fonte:

[25] Nessa dimensão mais teórico-conceitual, os termos “povos e comunidades tradicionais” buscam uma caracterização sócio-antropológica 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, caiçaras, varjeiros, jangadeiros, marisqueiros), *grupos associados a ecossistemas específicos* (pantaneiros, caatingueiros, vazanteiros, geraizeiros, chapadeiros) e *grupos associados à agricultura ou à pecuária* (faxinais, sertanejos, caipiras, sitiante campeiros, fundo de pasto, vaqueiros). (CALDART, et. al, 2012, p. 597, 598)