

TRABALHO-EDUCAÇÃO, ECONOMIA E CULTURA: OS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DO VALE DO GUAPORÉ E SEUS PROCESSOS DE PRODUÇÃO DA VIDA.

William Kennedy do Amaral Souza¹

Resumo

Este texto diz respeito às primeiras considerações de uma pesquisa de doutorado que por ora se inicia. O recorte empírico da pesquisa são povos e comunidades tradicionais do Vale do Guaporé em Rondônia e a Festa do Divino Espírito Santo realizada nessas comunidades. A Festa do Divino Espírito Santo, aparece como um momento de afirmação do modo de vida destes trabalhadores que apostam em elementos de solidariedade, cooperação, associativismo e benevolência em seu cotidiano e, que de certo modo se contrapõem a lógica individualista do modo de produção capitalista. A princípio, na Festa do Divino Espírito Santo do Guaporé, evidenciam-se aspectos culturais o imbricamento existente entre economia e cultura. O objetivo geral é analisar o modo de vida de povos e comunidades tradicionais, considerando as relações entre economia-cultura, trabalho-educação que conformam os processos de reprodução da vida social entre os povos e comunidades tradicionais do Vale do Guaporé. A partir do materialismo histórico, intento apreender a história, a cultura, as resistências, as contradições e o modo singular de produzir a existência destes trabalhadores. Nesse sentido é importante compreendermos a relações entre a antropologia e a economia ou as relações entre economia e cultura já que, os críticos sempre dizem que cultura é um conceito mal resolvido para a teoria marxista. Mas, sabemos que, a cultura no campo marxista aparece desde as elaborações de Marx e Engels, embora ambos não tenham escrito tratados específicos sobre o tema. Essa discussão é vital para a tese que defendo, qual seja, a de que economia e cultura formam um bloco único na constituição da vida dos trabalhadores e desse modo, é inviável a metáfora do edifício que separa base e superestrutura como se fossem instituições separadas e autônomas.

Palavras-chaves: Trabalho-educação; Economia-cultura; Povos e comunidades tradicionais; Modo de vida.

INTRODUÇÃO

“[...] o tradicional não significa o atraso, não se restringe à ideia de tradição e passado; tem um sentido político-organizativo e apresenta-se como alternativa ao modo de produção e ao modo de vida capitalistas.” (Valter do Carmo Cruz, 2012, p. 596).

Os povos e comunidades tradicionais que compõem a classe trabalhadora distinguem-se das demais comunidades pela sua história e organização social, já que a luta e a resistência pelo território têm sido condições básicas de suas vidas. Mesmo em coexistência ao modo de produção capitalista, estes povos/comunidades tradicionais têm o território como “um ambiente simbólico, místico, político, econômico” (SOUZA; BRANDÃO, 2012, p. 3), significando o

¹ Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais (UFMT), mestre em Educação (UFMT), doutorando em Educação (UFF). Professor do Instituto Federal de Rondônia – Colorado do Oeste – IFRO. e-mail: william.souza@ifro.edu.br

lugar para além de suas fronteiras geopolíticas; significados que norteiam a vida comum das pessoas que ali vivem e reconstruem valores nas experiências de trabalho associativamente.

Essa coexistência está dentro do que o historiador inglês Raymond Williams chama de cultura dominante. Dominante, mas não infundável. Williams nos diz que “temos de reconhecer os significados e valores alternativos, as opiniões e atitudes alternativas, até mesmo alguns sentidos alternativos do mundo, que podem ser acomodados e tolerados dentro de uma determinada cultura efetiva e dominante.” (WILLIAMS, 2011, p. 55). O que não significa que a cultura dominante não seja contestada. Williams continua,

[...] temos que pensar novamente sobre as fontes daquilo que não é corporativo; nas práticas, experiências significados e valores que não são parte da cultura dominante efetiva. Podemos expressar isso de dois modos. Há claramente algo que podemos chamar de alternativo à cultura dominante, e há outra coisa que podemos chamar de opositora em seu verdadeiro sentido. O grau de existência dessas formas alternativas e opositoras é ele mesmo uma questão da variação histórica constante em circunstâncias reais. (WILLIAMS, 2011, p. 55).

Então, em que medida as comunidades e povos tradicionais são tolerados dentro da cultura dominante? Como que os “espaços/tempos das culturas milenares” (TIRIBA & FISCHER, 2015) são discutidos na cultura dominante? Entender essas formações sociais por meio dos saberes que são produzidos na práxis das comunidades e povos tradicionais, é uma tarefa de reflexão instigante e gratificante. Instigante porque é preciso entender os processos pelos quais os povos tradicionais resistiram e resistem em seus espaços de luta. Gratificante porque está reflexão nos faz acreditar que a resistência é possível e sempre nos traz elementos educativos que a relação com o trabalho produz. O processo de produção da vida social engendrado nas práticas dos povos tradicionais faz com que eles tenham parte considerável do saber conhecido pela humanidade.

Em nosso país, são consideradas povos e comunidades tradicionais os grupos: indígenas, caiçara, açoriano, caipira, babaçueiro, jangadeiro, pantaneiro, pastoreio, quilombola, ribeirinho/caboclo amazônico, ribeirinho/caboclo não-amazônico (varjeiro), sertanejo/vaqueiro e pescado artesanal. Por conta da diversidade dos grupos de trabalhadores envolvidos pela expressão povos e comunidades tradicionais, é mais plausível recorrer ao modo em que esses trabalhadores fazem a produção material e imaterial da vida.

Apoiado em pesquisas de Diegues (2001), Little (2006) e Barreto Filho (2006), Valter do Carmo Cruz (2012, p 598, 599), chega a quatro pontos essenciais para o modo de vida dos povos e comunidades tradicionais:

-A relação com a natureza.

Os seus modos de vida estão diretamente ligados à dinâmica dos ciclos naturais; e suas práticas produtivas, e o uso dos recursos naturais, são de base familiar, comunitária ou coletiva. Possuem extraordinária gama de saberes sobre os ecossistemas, e esse conhecimento está materializado no conjunto de técnicas e sistemas de uso e manejo dos recursos naturais.

-A relação com o território e a territorialidade.

Essas comunidades normalmente têm longa história de ocupação territorial sobre os espaços em que vivem, sendo comum várias gerações ocuparem a mesma área. Essa história de ocupação se expressa numa relação de ancestralidade, memória e sentido de pertencimento em relação a certas áreas e lugares específicos. O território tem, para esses grupos, importância

material (base de reprodução e fonte de recursos) e forte valor simbólico e afetivo (referência para a construção dos modos de vida e das identidades dessas comunidades).

-A racionalidade econômico-produtiva.

A produção econômica dessas comunidades está assentada na unidade familiar, doméstica ou comunal; as relações de parentesco ou compadrio também têm grande importância no exercício das atividades econômicas, sociais e culturais. Há reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o modelo artesanal de produção, no qual o produtor e sua família dominam todo o processo de produção. É comum destinarem parte da produção às práticas sociais, como festas e ritos religiosos.

-As inter-relações com os outros grupos da região e auto identificação.

Essas relações 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. Isso se expressa no uso de categorias classificatórias e identitárias pelos outros grupos para nomearem e classificarem essas comunidades, bem como na utilização dessas mesmas categorias pelas próprias comunidades, para se auto identificarem e se diferenciarem dos demais.

Esses quatro pontos formam uma base para a análise teórica do que são os povos e comunidades tradicionais, mas para além da teoria, os povos e comunidades tradicionais tem uma ação prática efetiva na luta política por seus direitos. Na atual conjuntura, em que trabalhadores pobres tem seus direitos cortados por governos adeptos do neoliberalismo mancomunados com o grande capital, a luta por direitos torna-se mais árdua. E, mesmo em contexto tão opressor apresenta resultados.²

No Vale do Guaporé, a Associação Quilombola do Forte Príncipe Da Beira (ASQFORT) e a Irmandade Do Divino Espírito Santo do Guaporé (IDE) participam e organizam a luta política. A política de territórios rurais lançada pelo extinto Ministério do Desenvolvimento Agrário também ajudou na organização dos povos e comunidades tradicionais já que, por essa política pública, foi criado o Território Rural do Vale do Guaporé que reúne trabalhadores, entidades e instituições da região para um amplo debate. Para Cruz (2012),

Apesar da tentativa de uma definição de caráter mais técnico ou teórico conceitual por parte da antropologia e da sociologia, o uso dos termos “povos e comunidades tradicionais” não se resume a uma “categoria de análise”, pois trata-se de um termo com 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. (CRUZ, 2012, p. 599).

Em um texto um tanto alentador, Lia Tiriba e Maria Clara Fischer, ao se depararem com pesquisas cujos recortes estão no estado de Mato Grosso, nos instiga afirmando que:

² Vide por exemplo, a derrubada pelo Supremo Tribunal Federal, da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) movida pelo Partido Democratas (DEM) questionando o decreto 4887/2003 que regulamenta a titulação das terras dos quilombos. A Confederação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) se articulou com diversas organizações parceiras, e lançou uma petição para a manutenção do decreto. Mais de 110 mil pessoas assinaram a petição, o que, evidentemente, ajudou a pressionar o STF.

...pensamos ser necessário ter uma visão para além das fronteiras deste extenso Estado, de maneira a tornar mais nítida a existência de um grande número de territórios onde se verifica a produção não capitalista. Referimo-nos aos povos da floresta, comunidades indígenas, quilombolas, caiçaras, ribeirinhos e outros povos e comunidades tradicionais milenares situadas na Ásia, África, nas Américas (México, Peru, Bolívia, Equador, por exemplo). Por insistirem em conservar seu modo de vida, são espaços/tempos de longa duração que perduram em diversos momentos históricos, mesmo quando o modo de produção capitalista tem hegemonia em relação aos demais modos de produção da vida social. (TIRIBA & FISCHER, 2015, pág. 408, 409).

Esta afirmação foi o mote para pensarmos uma pesquisa no Vale do Guaporé. Esta região se estende da divisa entre o estado de Mato Grosso e Rondônia e vai até as proximidades do estado do Amazonas, abarcando toda a divisa do estado de Rondônia com a Bolívia, em um espaço geográfico imenso em que apenas três rodovias chegam às margens do rio Guaporé. Isso pode indicar certo abandono do Estado por essa região e, por isso perguntamos: O que faz com que o povo da região se mantenha nesse lugar?

O turismo tem-se constituído em importante atividade para a população. Muitos ribeirinhos³ trabalham como pilotos dos barcos que conduzem pescadores esportistas Guaporé adentro. Na maioria das vezes, esses trabalhadores alugam o seu próprio barco para os pescadores, o que garante a renda do barco e do trabalho enquanto pilotos. A pesca, a caça a produção de farinha e a pequena agricultura familiar, além de uma reduzida pecuária de auto sustentação complementam a economia de subsistência.

No início dos anos 1980, o governo federal criou a Reserva Biológica do Guaporé/REBIO Guaporé, e a partir daí houve um intenso processo de desalojamento das comunidades residentes na área, sendo que somente a comunidade dos negros de Santo Antônio do Guaporé manteve-se nas terras onde sempre viveu, não aceitando a expulsão que lhe impunha a autoridade ambiental federal. Todas as demais populações tradicionais, incluindo-se duas etnias indígenas foram expulsas da área, sem nenhum tipo de benefício ou projeto de reassentamento ou indenizações.

Muitas comunidades convivem com problemas de disputa de territórios, seja com fazendeiros ou com a União. Alguns exemplos são o caso de Santa Fé, em que o problema central reside na disputa pelas terras por fazendeiros e latifundiários locais, além de parte de segmentos políticos no próprio município de Costa Marques. Para Pedras Negras o conflito é mais abrangente, pois a comunidade está situada em uma área de RESEX estadual e esteve sob a tutela de duas ONGS ambientalistas locais que causaram profundas divisões no contexto da comunidade e não conseguiram levar a bom termo os projetos de sustentabilidade propostos, primeiramente com a criação de uma pousada ecológica construída a partir do financiamento de organizações ambientalistas internacionais, posteriormente em função de projetos de pesca e manejo de recursos pesqueiros que não puderam se estruturar na região.

A comunidade de Forte Príncipe da Beira vive um drama em que sua organização e regularização, principalmente fundiária, tem no Exército Brasileiro, através do Destacamento estabelecido na região, o principal obstáculo. Segundo reportagem recente de Ana Aranda no site Amazônia Real as dificuldades aumentam dia a dia em um sutil cerceamento:

As famílias quilombolas denunciam que sofrem restrições de suas atividades produtivas, como roça, pesca e extrativismo, o que provoca o do território tradicional pela população. Na década de 1980, a comunidade tinha cerca de 4.500 habitantes. Atualmente são 276 moradores de 74 famílias, segundo

³ Quando usamos a expressão ribeirinhos, estamos associando trabalhadores dos povos e comunidades tradicionais e outros grupos de trabalhadores que vivem a beira do Rio Guaporé.

levantamento da Associação Quilombola do Forte (Asqforte). Segundo os quilombolas entre as restrições impostas pelos militares à comunidade, está a proibição de usar veículos para transportar materiais de pesca para o rio Guaporé. Sabendo que a pesca é atividade de todas as comunidades do Vale do Guaporé. (ARANDA, fevereiro de 2018).

Morador da comunidade do Forte desde os nove anos de idade e vice-prefeito de Costa Marques, Amauri Arruda, acusa o Exército de proceder “um massacre silencioso” contra as comunidades e “um apartheid”.

Eles [os militares] conseguiram tirar os direitos sociais e o pessoal foi desestimulando e indo embora. A comunidade foi diminuindo, porque eles pressionam, não deixam pescar, não deixam fazer uma roça, nada, nada. Eles vão fechando o cerco para a pessoa desistir e ir embora, denuncia Arruda. (ARANDA, fevereiro de 2018).

Para Santo Antônio do Guaporé os problemas vinculam-se à sobreposição da comunidade, residente na mesma região há mais de 200 anos com a Reserva Biológica do Guaporé REBIO – Guaporé.

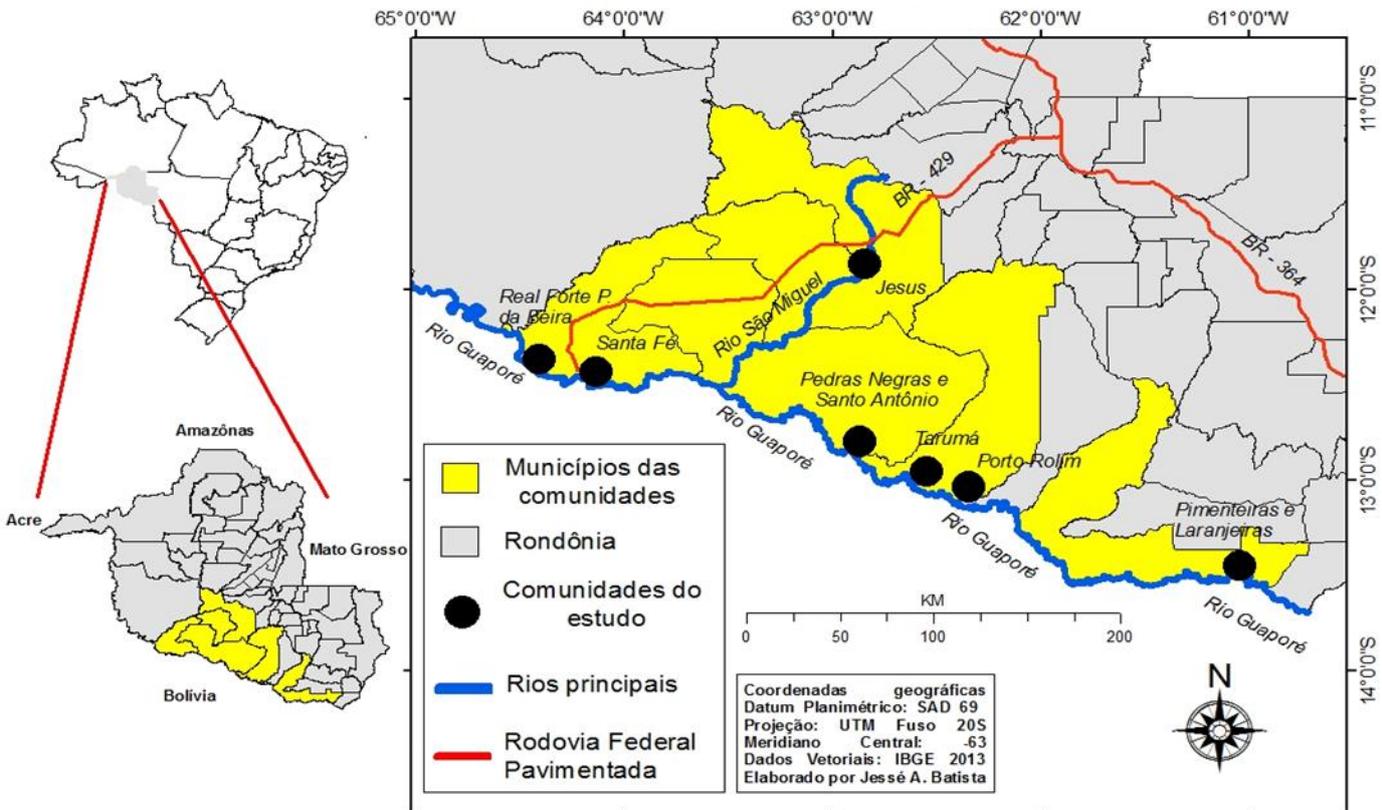
A comunidade de Jesus situada no vale do São Miguel, numa região limítrofe à REBIO Guaporé, marcada pela forte presença de latifundiários que se apropriaram de um projeto de colonização denominado Primavera e que, progressivamente se apropriaram das terras que antes pertenciam à comunidade. Esta comunidade conta com o apoio do IBAMA, que percebe sua utilidade como fator de amortização dos impactos causados por fazendeiros à REBIO Guaporé. Entretanto, os fazendeiros percebem a comunidade de negros como um obstáculo a seus interesses e atuam de forma ilegal, invadindo suas terras, explorando sua madeira e alterando as relações sociais internas da comunidade na medida em que dividem os interesses do grupo e criam expectativas antes não pensadas por seus membros.

Na região, a posse da terra é uma questão que afeta interesse de uma elite fundiária local e nacional, uma vez que alguns dos maiores proprietários fundiários locais vivem em outros estados da União e especulam com as terras da região do Vale do Guaporé.

A população guaporeana pode ser identificada tanto como remanescentes de quilombos, quanto como populações tradicionais ou ainda camponeses agroextrativistas, seringueiros pescadores, ribeirinhos. No caso em pauta, o cerne da discussão é a identidade quilombola, que pode ser averiguada na trajetória histórica que evidencia seus vínculos com o passado escravo e quilombola da sociedade colonial guaporeana e por sua ancestralidade negra ligada aos escravos aquilombados do Vale do Guaporé. Essa identidade assume uma importância essencial, pois determina um conjunto específico de direitos e de possibilidades que como seringueiros, coletores, ribeirinhos ou apenas população tradicional, os guaporeanos não teriam.

Com o passar do tempo, os quilombolas se misturam a indígenas, agricultores tradicionais, migrantes de outras regiões e hoje podemos discutir as especificidades de uma identidade ribeirinha guaporeana que pode ser constatada pelos padrões socioculturais específicos, tais como as formas de fazer e de produzir, as estruturas familiares, as tradições religiosas, seus saberes ambientais, as relações com o mundo natural, as formas de manejo dos recursos naturais e seu universo mítico-religioso e também, a identificação de sua territorialidade específica, como um espaço de vivência, produção, lazer e refúgio da comunidade.

RECORTE ESPACIAL DA PESQUISA



*No mapa onde se vê comunidades do estudo, significa que são comunidades ribeirinhas.

Esses trabalhadores fazem parte do campesinato brasileiro que sofre com as investidas do agronegócio sobre as suas terras. E porque podemos chamá-los de camponeses? Uma das premissas é que os ribeirinhos do Vale do Guaporé, estão na constituição indicada por Carvalho (2005) dizendo que:

O campesinato, enquanto unidade da diversidade camponesa, se constitui num sujeito social cujo movimento histórico se caracteriza por modos de ser e de viver que lhe são próprios, não se caracterizando como capitalistas, ainda que inseridos na economia capitalista. (CARVALHO, 2005, p. 171).

Alguns teóricos (MARTINS, 1981; MOURA, 1986; SHANIN, 2005) apontam para a permanência e a resistência do campesinato ao longo da história. Os pensadores que partilham essa perspectiva atestam que o campesinato resiste e permanece se articulando ao longo da história. De um modo ou de outro, a persistência da presença camponesa depende das estratégias de mudanças que, ao mesmo tempo, possam responder ao crescimento da produtividade do trabalho – uma exigência da convivência com as leis de reprodução do próprio sistema capitalista – e garantir a lógica reprodutiva baseada na família que é própria da racionalidade camponesa. Por exemplo, de um certo tempo para cá, os ribeirinhos do Vale do Guaporé além de trabalharem como pescadores artesanais, passaram a incorporar o trabalho de pilotos de barcos para pescadores esportivos que, geralmente, vem de outras regiões do país divertirem-se nas águas do Guaporé. Para Caetano e Neves:

As comunidades quilombolas/rurais/tradicionais coexistem paralelamente à realidade da zona urbana e resistem com o seu modo de vida e identidades específicas. Elas carregam tradições, costumes, normas, concepções oriundas de uma cultura tradicional de seus antepassados. Geralmente, demonstram intensa relação com a natureza, já que dependem dela para a reprodução ampliada da vida. (CAETANO; NEVES, 2013, p.7-8).

Para entendermos a constituição da identidade ribeirinha, principiamos pelos escritos marxianos que nos indicam que o ser humano é produtor de sua história, compreendemos que homens e mulheres, os quais vivem da sua força de trabalho, constroem experiências e saberes ao longo da sua trajetória de vida, em sua prática diária, nas relações com seus pares, no trabalho, na igreja, na associação. Dessa forma, esses saberes não provêm necessariamente da instituição escolar, não se resumem a conhecimentos prévios, ou se encontram sistematizados em manuais, mas são produzidos na sua práxis cotidiana.

Em outras palavras, é a partir do trabalho que homens e mulheres produzem suas vidas e desenvolvem relações sociais. E exatamente nesse ato de produzir a vida que o homem se educa e produz saberes que permearão a sua existência para sempre, em um processo que não se esgota. Porque o **saber** só existe em decorrência do **fazer**.

É a consciência moldada por esse agir prático, teórico, poético ou político que vai impulsionar o ser humano em sua luta para modificar a natureza. A consciência é a capacidade de representar o ser de modo ideal, de colocar finalidades às ações, de transformar perguntas em necessidades e de dar respostas a essas necessidades.

O trabalho como princípio educativo vincula-se, então, à própria forma de ser dos seres humanos. Somos parte da natureza e dependemos dela para reproduzir a nossa vida. E é pela ação vital do trabalho que os seres humanos transformam a natureza em meios de vida. Se essa é uma condição imperativa, socializar o princípio do trabalho como produtor de valores de uso, para manter e reproduzir a vida, é crucial e “educativo”.

Na Ideologia Alemã, Marx e Engels (2007, p. 24) asseveram que “a primeira premissa de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos”. E, para que isso ocorra, faz-se necessário que homens e mulheres produzam a sua existência a partir da satisfação das suas necessidades tanto materiais quanto imateriais, que eles possam, conscientemente, ter o controle dos meios pelos quais essa produção possa ocorrer. É nessa dimensão que o ser humano pode manter-se vivo e desenvolver-se como verdadeiramente humano, criando e mantendo as condições concretas para sua sobrevivência e sua existência autônoma. Os autores complementam dizendo que:

O primeiro pressuposto de toda a existência humana, e, portanto, também, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poderem “fazer história”. Mas, da vida, fazem parte, sobretudo comer e beber, habitação, vestuário e ainda algumas outras coisas. O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e a verdade é que esse é um ato histórico, uma condição fundamental de toda história, que ainda hoje, tal como há milhares de anos, tem de ser realizado dia a dia, hora a hora, para ao menos manter os homens vivos (MARX; ENGELS, 2007, p. 40-41).

É importante notar que as estratégias que os ribeirinhos do Vale do Guaporé desenvolvem para sobreviver diante das relações capitalistas atuais têm como base os saberes anteriormente apreendidos. Como ressalta Tiriba (2001), é fundamental que os trabalhadores transformem suas vivências pregressas e atuais em experiências propriamente formadoras, isto é, em terem efetivamente o trabalho como princípio educativo.

Thompson enfatiza que a experiência permite perceber e reconhecer as ações humanas fazendo a história que, por sua vez, é feita por agentes efetivos e não uma história em que predominam estruturas sem sujeito. São as experiências cotidianas “herdadas ou partilhadas” e de lutas que contribuem para o seu fazer, ou seja, para a constituição das identidades dos trabalhadores e trabalhadoras. A constituição dos ribeirinhos camponeses do Vale do Guaporé é um grande exemplo de que o trabalho cria a identidade e a visão de mundo dos grupos sociais, ou seja, ao realizar o seu estar no mundo por meio do trabalho o povo ribeirinho do Vale do Guaporé aprende e apreende os saberes que serão validados pela experiência.

A princípio, parece-nos que um elemento importante para a investigarmos o modo de vida dos ribeirinhos do Vale do Guaporé, é pensarmos a lógica de mutualidade e reciprocidade com a qual que eles enfrentam o dia a dia. Marcel Mauss (2003, p. 67) chama essa lógica de “forma-dádiva de riqueza”, e ela se distingue da forma-mercadoria. A forma-mercadoria não tem memória social, o comprador pode esquecer o vendedor tão logo pague com dinheiro pela coisa que comprou. A forma-dádiva da riqueza ao contrário nunca esquece; ela deve ser retribuída no futuro: a dádiva tem memória. Em síntese, enquanto sob o capitalismo as pessoas são meio para obter coisas (ou, na formulação marxiana: as relações entre pessoas tomam a forma de relações entre coisas), nas sociedades onde vigora a forma-dádiva as coisas são meio para acumular relações sociais – isto é, visam diretamente criar vínculos permanentes entre pessoas. Por isso que os ribeirinhos repartem os frutos da pesca, da roça e das criações. Isso pode ser visto como uma resistência ao egoísmo e ao individualismo.

E as relações sociais formam o alicerce das relações culturais, ou seja, ao se relacionar socialmente, os homens formam o arcabouço da cultura. Por outro lado, as relações culturais irão pautar as relações sociais. Em nosso objeto de pesquisa, qual seja, a relação entre trabalho-educação e economia-cultura presente no modo de vida de ribeirinhos do Vale do Guaporé, isso fica visível, por exemplo, quando os ribeirinhos usam a “troca de iscas”. Esse artifício consiste no fato de que um ribeirinho pegue parte de suas iscas e troque com outro ribeirinho que encontre pelo rio, mesmo que as iscas sejam equivalentes, sejam a mesma espécie de isca, é de bom tom trocar um pouco. Segundo eles, “ao trocar iscas eu estou dizendo ao meu amigo que desejo a ele uma boa pescaria. Se não troco iscas é porque não gosto daquela pessoa”. Ou como afirma Eagleton (2011, p.14) “Se a natureza é sempre, de alguma forma, cultural, então as culturas são construídas a partir do tráfico incessante com a natureza a que chamamos trabalho”.

Esse pode ser um elemento de agregação social e de sentido de comunidade que faz com que mesmo com as dificuldades impostas pela lógica capitalista, parte dos trabalhadores do campo insistem em ficar no campo, pois ali estão suas raízes, seus costumes e é nesse ambiente que eles encontram, em sua perspectiva, conforto, tranquilidade, segurança e maior qualidade vida. Nesse espaço, costuma-se ter um melhor uso dos conceitos de solidariedade e reciprocidade, porque:

Na comunidade há o espaço da festa, do jogo, da religiosidade, do esporte, da organização, da solução dos conflitos, das expressões culturais, das datas significativas, do aprendizado comum, da troca de experiências, da expressão da diversidade, da política e da gestão do poder, da celebração da vida (aniversários) e da convivência com a morte (ritualidade dos funerais). Tudo adquire significado e todos têm importância na comunidade camponesa. Nas comunidades camponesas as individualidades têm espaço. As que contrastam com o senso comum encontram meios de influir. Os discretos são notados. Não há anonimato na comunidade camponesa. Todos se conhecem. As relações de parentesco e vizinhança adquirem um papel determinante nas relações sociais do mundo camponês. Nisto se distingue profundamente das culturas urbanas e suas mais variadas formas de expressão. (GÖRGEN, 2009, p. 5).

Nesse sentido é importante compreendermos as relações entre a antropologia e a economia ou como nos ensina Thompson, as relações entre economia e cultura. Ele afirma que “É essencial manter presente no espírito o fato de os fenômenos sociais e culturais não estarem “a reboque”, seguindo os fenômenos econômicos a distância: eles estão em seu surgimento, presos na mesma rede de relações” (THOMPSON, 2001, p. 208).

Importante momento dessa manifestação entre economia e cultura na região, acontece na Festa do Divino Espírito Santo do Guaporé. Essa festa é o segundo festejo religioso mais antigo da Amazônia e reúne em seu encerramento cerca de cinco mil pessoas, devotos ou turistas que aproveitam este momento de congregação do “povo guaporeano”. A festa é um momento em que se evidenciam as relações entre economia e a cultura ribeirinha. Na feitura da Festa do Divino Espírito Santo do Guaporé, os indivíduos decidem coletivamente a organização do trabalho em prol de um evento grandioso, cujo resultado deve trazer alegria e um bem-estar para toda a população do Vale do Guaporé. E já que trabalho é o processo que deve garantir a reprodução da vida, esse processo deve ser prazeroso. Na Festa do Divino Espírito Santo do Guaporé, evidenciam-se aspectos culturais como a religiosidade, a devoção e, sobretudo a coletividade que nos mostram o imbricamento existente entre economia e cultura. Participar da festa é algo central na vida dos ribeirinhos. O trabalho empreendido por todo o ano tem duas metas bem definidas: garantir à reprodução da vida material com produtos que serão consumidos no dia a dia, e a compra de mercadorias necessárias a vida e, acumular dinheiro e bens para ajudar e participar efetivamente da Festa do Divino. Nas palavras deles:

Eu trabalho o ano todo para uma coisa só: participar da Festa do Divino. É por isso que eu pego firme no serviço. E não dispenso serviço não. Trabalho na minha roça, cuido dos meus bois, piloto barco para os turistas que vem pescar.... O que tiver de fazer eu faço. Sei que trabalhando firme o Divino Espírito Santo vai me permitir participar da Festa. (Seu Anacleto, entrevista concedida a Souza et all, 2015).

A Festa é tão grandiosa e importante para o Vale do Guaporé, que o cortejo passa por quatro cidade brasileiras, vinte e quatro comunidades ribeirinhas no lado brasileiro e nove comunidades ribeirinhas no lado boliviano. A Festa dura aproximadamente 50 dias e termina sempre no domingo de Pentecostes.

No modo de pensar dos devotos, a festa é realizada para agradar o Divino Espírito Santo a partir do momento em que se faz alguma “promessa” ou quando se pretende retribuir alguma “graça” recebida. Entre as graças recebidas, os devotos colocam a boa colheita, a boa pesca, o bom serviço do dia a dia. Essas são noções nativas por meio das quais se expressa de modo sensível a relação de troca entre os devotos e o Divino Espírito Santo. Essa relação é interpretada por meio das categorias da dádiva e da contra dádiva, estabelecendo-se simbolicamente uma relação permanente com o Espírito Santo.

O trabalho individual e coletivo envolvido no conjunto das atividades de preparação e realização das festas deve ser interpretado como parte desse intenso e permanente circuito de trocas. Assim, as categorias da dádiva e da contra dádiva estendem-se de forma difusa a todo o conjunto de ações e modalidades de trabalho realizadas pelos membros da comunidade de devotos ao longo de todo o ano. Todas as ações que direta ou indiretamente venham a contribuir para a realização da festa (sejam realizadas por homens, mulheres, por jovens, crianças ou idosos) são classificadas como “trabalho para o Divino”. Há evidentemente os que reconhecidamente trabalham mais ou trabalham menos; mas todo o conjunto de ações realizadas adquire esse status de trabalho voltado para o Divino. Analisando a comunidade de Santo Antonio do Guaporé, Teixeira (2004) ressalta:

A produção é, então, calculada para atender às necessidades domésticas e ao conjunto dos eventos tradicionais da comunidade e isto não implica, necessariamente na formação de excedentes, [...] até mesmo as famílias mais desprovidas de Santo Antônio reservam parte de seus recursos para determinadas atividades sociais como é caso da Festa do Divino. (TEIXEIRA, 2004, p. 370).

Nesse prisma, a festa representa uma ocorrência importante para a história cultural dos povos ribeirinhos da “Amazônia”, pois, na sua concepção essas manifestações culturais são feitas para demonstrar atos de sociabilidade religiosa locais. Nessa concepção, a festa do Divino configura-se em momentos de expressão da religiosidade popular local. Entende-se por religiosidade popular, uma mistura cultural entre os ritos da Igreja com as práticas de sentido indígena e as manifestações afro-brasileiras. Isso remete a noção de que a religiosidade popular é um emaranhado de múltiplas facetas expressadas culturalmente de várias formas.

Para o povo o fato de festejar com atos religiosos essas manifestações, pode ser visto como valores místicos que os ribeirinhos atribuem ao Divino, como forma de atender os seus anseios e suas necessidades físicas e espirituais. Provavelmente não fosse isso, a festa não tivesse sobrevivido durante esse tempo todo. Visto que há um esforço da cultura local em repassar esses ensinamentos que são passados dos pais para filhos ao longo dos tempos, no sentido da preservação das manifestações consuetudinárias.

É interessante notar que os devotos sempre são categóricos em afirmar que o Divino estava presente muito antes de qualquer autoridade eclesiástica, ou seja, o Santo era médico, pai, protetor e consolador. “No começo, só existia a floresta, o rio, os habitantes que aqui viviam e o Divino para nos ajudar.” Esta frase do devoto Chico Território, narra um pouco da história desta peregrinação religiosa. No plano brasileiro, as festas do Divino, de São Benedito entre outras, possibilitavam aos negros um mecanismo cultural de resistência à dominação dos senhores, ensejando possibilidades de criação de espaços de afinidades étnicas, que garantissem um mínimo de identidade e independência a seus participantes.

No caso dos ribeirinhos do Guaporé o espaço da religiosidade também é um espaço de trocas e prestações. Trabalhar nas tarefas da Festa do Divino é algo tido como grandioso e para muitos ribeirinhos-quilombolas é essencial para manter o bem-estar do ano todo e a luta para garantir o seu estar no mundo:

O que eu mais gosto na minha vida é poder trabalhar na Festa do Divino. Já faz 40 anos que eu trabalho na Festa, sempre na cozinha, fazendo a comida para o povo. Eu digo que é isso que me dá forças para enfrentar o trabalho do ano todo, os problemas da vida, as dificuldades que o “governo” não resolve, não ajuda. (D. Maria Antônia, entrevista concedida a Souza et all, 2015).

Maurice Godelier, notável antropólogo marxista francês, ao comentar o “Ensaio sobre a Dádiva” de Marcel Mauss, nos deixa a pista para a explicação:

O que mais me impressionara, como à maioria dos leitores do “Essai sur le don”, fora ver Mauss apontar a existência, no seio das mais diversas formas de trocas e prestações, de uma mesma força encarnando-se em três obrigações, distantes mas encadeadas, e que precipitava as pessoas e as coisas em um movimento que, cedo ou tarde, trazia as coisas de volta às pessoas e fazia coincidir o ponto de chegada de todos estes dons e contra dons com seu ponto de partida. (GODELIER, 2001, p.21).

Por esse motivo é importante entender se a reprodução da vida realizada pelos ribeirinhos é uma forma de enfrentamento ao modo capitalista de produção. Esse modo de vida

é uma cultura alternativa a cultura do consumo instigada pelo capitalismo? Sendo alternativa, pode se tornar opositora? Se for opositora, em que medida pode ser incorporada a cultura dominante? Existem ações do modo de produção capitalista para tornar a tradição da Festa do Divino em atração comercial e assim, passa-la a cultura dominante? Quais teriam sido as formas encontradas por essas populações para sobreviver nessa região, sem a presença do Estado e em meio a grandes adversidades? Qual o papel da educação – formal ou popular - na sustentação desse modo de vida? Se a cultura tem uma materialidade e as relações econômicas não estão separadas das relações culturais, em que medida analisar as relações econômicas do Vale do Guaporé nos ajuda a compreender o modo de vida desses trabalhadores?

A nossa hipótese é de que as relações econômico-culturais que os ribeirinhos estabelecem no processo de produção da vida social – mediadas pelos saberes tradicionais herdados, partilhados e transmitidos de geração em geração – são elementos fundamentais que tornam possível a vida deste povo em um lugar marcado pelas contradições entre trabalho e capital. Estimula-me a ideia de que as relações econômico-culturais e os saberes adquiridos na experiência têm tornado possível a vida deste povo naquele lugar. Essa seria uma possibilidade de emancipação?

As relações econômico-culturais são uma problemática “esquecida” pelo materialismo histórico. Ao longo do desenvolvimento e do desdobramento da teoria marxista, a cultura foi um termo menor para as análises dentro desse método. Entendida como categoria própria da antropologia, a cultura aparece pouco no materialismo histórico. Afinal por onde andou a antropologia marxista? O marxismo não seria uma teoria que se preocupasse com a cultura? O marxismo é uma teoria que se presta apenas para as sociedades capitalistas industrializadas? Se assim for, com qual ferramenta teórica nós analisaremos as comunidades tradicionais espalhadas pelo Brasil? Essas comunidades dependem da industrialização, mas o seu dia a dia não é de uma sociedade industrializada.

A antropologia, desde seus primórdios, se esforçou em entender sociedades não capitalistas, (ou pré-capitalistas) e enfrentou a naturalização a-histórica das categorias da economia política burguesa. A antropologia, que se ancora na ideia de cultura e a definição dessa ideia abarca praticamente a vida humana em sua plenitude, não generaliza as ideias. Há a necessidade de perceber as particularidades de cada povo, de cada comunidade. Por conta disso, é comum dentro dos debates antropológicos a advertência de que o marxismo não poderia servir como teoria útil para a antropologia, porque este teria um suposto caráter economicista-reducionista (SINGER, 2011). O que nos parece uma afirmação rasa. O próprio Engels já dizia:

De acordo com a concepção materialista, o fator decisivo na história é, eu última instância, a produção e a reprodução da vida imediata. Mas essa produção e essa reprodução são de dois tipos: de um lado, a produção de meios de existência, de produtos alimentícios, habitação, e instrumentos necessários para tudo isso; de outro lado, a produção do homem mesmo, a continuação da espécie. (ENGELS, 1984, p.10).

Por “produção do homem mesmo”, entendemos que é necessário observarmos as múltiplas determinações da realidade para definirmos como os homens são e atuam socialmente. Fica-se com a impressão que é uma chamada do marxismo para o debate com a antropologia. E, se observarmos a história da antropologia veremos que, a ciência antropológica e o marxismo sempre mantiveram um debate profícuo e muito tenso. Parece-nos que, não é possível falar de cultura sem relacioná-la as suas bases materiais.

Maurice Godelier (1974) afirma que conceitos e procedimentos epistemológicos marxistas são importantes para a análise antropológica. Para ele, um modo de produção determinado corresponde a um modo de organizar a sociedade, existindo correspondência entre as relações econômicas (infraestrutura) e as relações sociais (superestrutura). Mas qual a relação

entre o marxismo de Godelier e o estruturalismo antropológico? Podemos dizer que há em comum é a ideia de analisar as relações sociais como totalidades, já que:

Só um enfoque estruturalista ou um enfoque marxista se ocupam explicitamente em buscar, sob a diversidade das semelhanças e diferenças, uma ordem subjacente, a lógica invisível das propriedades objetivas das relações sociais e suas leis de transformação. (GODELIER, 1974, p. 28).

Sobre as divergências entre estruturalismo e marxismo, Godelier (1977) destaca que Lévi-Strauss separa o estudo da forma das relações sociais da análise de suas funções. Ele jamais estuda sociedades concretas, totalidades orgânicas específicas, ou seja, não estuda o problema da articulação real dos níveis estruturais numa sociedade. Enfim, Lévi-Strauss não analisa as infraestruturas, a análise das relações entre seres humanos entre si na apropriação da natureza.

Criticando Lévi-Strauss (1973), Godelier procura elucidar a distinção entre imaginário e simbólico. E o faz contrariando Lévi-Strauss, para quem o simbólico triunfaria sobre o imaginário e sobre o real (GODELIER, 2001). Godelier afirma a prevalência do real, embora possa haver simbólico e imaginário. O marxismo parte do real para a sua análise.

Há o real (visível) e há o simbólico e o imaginário (invisível), e a tarefa da antropologia marxista é encontrar a junção desses elementos para realizar a análise. Essa junção está na cultura porque é ela o elemento que faz o imbricamento das estruturas sociais. Por isso, a análise deve ser sempre do conjunto das relações:

[...] todo o problema reside no fato de os antropólogos funcionalistas e, frequentemente, aqueles que se dizem marxistas, conceberem, de maneira espontânea e não científica que as relações de produção só podem existir sob uma forma que as distingue e as separe de outras relações sociais, como é o caso das relações de produção no modo de produção capitalista. Ninguém contestará que representa um progresso em relação ao empirismo abstrato e associacionista a recusa de estudar as relações sociais separadamente, para as tomar, pelo contrário, no seu conjunto e nas relações recíprocas, quer dizer, supondo que elas formem um sistema de relações. (GODELIER, 1977, p. 61-62).

Sabendo que a antropologia é, por excelência, a disciplina que se dedica a cultura, Thompson reivindica o diálogo entre os marxistas e a antropologia. Em uma passagem significativa e representativa do pensamento e da obra de Thompson, ele faz referência a antropologia e ao auxílio que os antropólogos poderiam prestar ao entendimento das lacunas na obra marxiana. Essa alusão vem do que ele considerava um silêncio na obra de Marx e a quanto o esforço de preencher esse silêncio tinha sido fundamental em seus trabalhos:

Há uma preocupação que corre ao largo de toda a minha obra, inclusive antes que eu percebesse totalmente o seu significado. Esta preocupação se refere ao que considero um verdadeiro “silêncio” em Marx, silêncio que se encontra na área que os antropólogos chamariam sistemas de valores. Não que Marx não tenha dito nada que possa preencher esse “silêncio”, mas há um “silêncio” em relação a reflexões de tipo cultural e moral. (THOMPSON, 1979, p. 315).⁴

Para Thompson, as reflexões sobre cultura devem ter por base a ideia de experiência como o elemento que permite perceber e reconhecer as ações humanas fazendo a história que,

⁴ Este texto de Thompson encontra-se somente em língua espanhola. A tradução foi feita pelo autor do artigo.

por sua vez, é construída por agentes efetivos e não uma história em que predominam estruturas sem sujeito. São as experiências cotidianas “herdadas ou partilhadas” e de lutas que contribuem para o seu fazer, ou seja, para a constituição das identidades dos trabalhadores e trabalhadoras. Talvez seja esse o sentido dado pelos ribeirinhos à constituição de sua identidade. Para Thompson, a experiência é a base material de produção de tantos saberes e resulta da totalidade de experiências e culturas do trabalho de uma classe, em constante formação.

Talvez o modo como cada indivíduo vivencie as situações interferem nas decisões, porque uns lembram-se sempre dos demais e acreditam em uma luta constante enquanto outros acreditam que as lutas dependem de cada grupo.

A transformação da vida material determina as condições dessa luta e parte de seu caráter, mas o resultado específico é determinado apenas pela luta em si mesma. Isso significa que a transformação histórica acontece não por uma dada base ter dado vida a uma superestrutura correspondente, mas pelo fato de as alterações nas relações produtivas serem vivenciadas na vida social e cultural, de repercutirem nas ideias e valores humanos e de serem questionadas nas ações, escolhas e crenças humanas (THOMPSON, 2001, p. 263).

Quando os primeiros escravos fugidos da mineração em Mato Grosso adentraram o Vale do Guaporé, houve uma transformação nas relações produtivas, o que se refletiu em sua vida material, por isso Thompson afirma que “o que muda, assim que o modo de produção e as relações produtivas mudam, é a experiência dos homens e mulheres existentes. (THOMPSON, 2001, p. 260). O problema é o apontado por Tiriba quando se refere aos trabalhadores:

Para o trabalhador, o problema está em como ir além das estratégias de sobrevivência e dos novos estilos de relação entre capital e trabalho, criando as condições para que, no interior mesmo dessa sociedade, germinem os elementos de uma nova cultura do trabalho e, com ela, novos valores, novas relações econômicas e sociais (TIRIBA, 2001, p.93).

É preciso uma expansão da criticidade para o enfrentamento da tarefa de pensar as soluções para a vida cotidiana. Nessa perspectiva, é pela consciência crítica que, ao se compreender a historicidade, ela se constrói a partir do enfrentamento das situações-limites que se apresentam, ou seja:

É ao longo do processo de trabalho e de outras instâncias de produção de sua existência que o grupo de trabalhadores elabora suas perguntas, busca suas respostas, volta a reelaborar as perguntas, confrontando cotidianamente as condições objetivas do mundo vivido com o mundo sonhado (TIRIBA, 2001, p.219).

Além disso, ninguém está pronto e acabado, todos somos frutos do nosso contexto histórico. Dessa forma, Gramsci afirma que:

Deve-se conceber o homem como uma série de relações ativas (um processo), no qual, se a individualidade tem a máxima importância, não é todavia o único elemento a ser considerado [...] todo indivíduo é não somente a síntese das relações existentes, mas também da história destas relações, isto é, o resumo de todo o passado (GRAMSCI, 2006, p.39).

Importante aqui é pensarmos também o modo como o trabalho implica no conceito de cultura. Essa questão foi amplamente discutida por Gramsci (2006), principalmente no plano

da luta hegemônica e como expressão da organização político-econômica dessa sociedade, no que se refere às ideologias que cimentam o bloco social. Por essa perspectiva, a cultura deve ser compreendida no seu sentido mais amplo possível, ou seja, como a articulação entre o conjunto de representações e comportamentos e o processo dinâmico de socialização, constituindo o modo de vida de uma população determinada. Portanto, cultura é o processo de produção de símbolos, de representações, de significados e, ao mesmo tempo, prática constituinte e constituída do/pelo tecido social, assim implícita no ato de trabalhar que promovem a história humana. Assim a produção da cultura na concepção marxista é um ato político. Por isso que Williams (1969) diz que a cultura deve ser continuamente refeita e redefinida pela prática coletiva de seus membros, e não aquela em que valores criados pelos poucos são depois assumidos e vividos passivamente pelos muitos.

Mas ao longo da história das ideias, aqueles que criticam o materialismo histórico sempre afirmaram que cultura é um conceito mal resolvido para a teoria marxista. Mas, sabemos que, a cultura no campo marxista aparece desde as elaborações de Marx e Engels, por mais que ambos não usassem esse termo ou tenham escrito tratados específicos sobre o tema. Em seus trabalhos, essa discussão é recorrente, principalmente, aliada às discussões sobre a constituição do ser social. Essa discussão é vital para a tese que defendo, qual seja, a de que economia e cultura formam um bloco único na constituição da vida dos trabalhadores e desse modo, é inviável a metáfora do edifício que separa base e superestrutura como se fossem instituições separadas e autônomas.

Aqui, o materialismo histórico quer garantir o homem como centro das atividades, negando ou invertendo as explicações idealistas e teológicas que afirmavam a predisposição da vida humana por um destino previamente definido. Não existe nada fixo e imutável. Mesmo na fatídica “metáfora do edifício”, separando a sociedade em base e superestrutura.

Então, devemos dizer que quando falamos de “base”, estamos falando de um processo, e não de um estado. E não podemos atribuir a esse processo algumas propriedades fixas a serem posteriormente traduzidas aos processos variáveis da superestrutura. (WILLIAMS, 2011, p. 47).

Em outras palavras, Williams está nos dizendo que há movimento entre base e superestrutura e que esse movimento é a ação humana que é permeada de cultura. As ações dos trabalhadores em seu cotidiano formam um conjunto de práticas culturais que dão a sustentação necessária para a análise marxista.

Temos que reavaliar a “superestrutura” em direção a uma gama de práticas culturais relacionadas, afastando-a de um conteúdo refletido, reproduzido ou especificamente dependente. E, fundamentalmente, temos de reavaliar “a base”, afastando-a da noção de uma abstração econômica e tecnológica fixa e aproximando-a das atividades específicas de homens em relações sociais e econômicas reais, atividades que contêm contradições e variações fundamentais e, portanto, encontram-se sempre num estado de processo dinâmico. (WILLIAMS, 2011, p. 47).

O diálogo e a incorporação da antropologia, levou a escola dos estudos culturais, sobretudo Thompson e Williams, a rever e repensar o marxismo, não superficialmente, mas em seus elementos centrais, como se pode perceber nessa passagem:

Se desejo efetuar uma junção não apenas com a antropologia social, mas, também com a antropologia marxista, estou convencido de que devo abandonar o conceito, curiosamente estático, de base e superestrutura, pelo qual, na tradição marxista dominante, a base vem identificada com o

econômico, afirmando uma prioridade heurística das necessidades e comportamentos econômicos diante das normas e sistemas de valores. (THOMPSON, 2001, p. 252-253).

E essa discussão é importante em nossos dias em que é fácil notar que o conceito de cultura, tem se tornado polissêmico. É utilizado para se referir aos costumes e hábitos de um povo, às diferentes maneiras de expressão artística, a um modo da civilização ou aos saberes que determinado grupo produz, criando assim diversos segmentos como, por exemplo: cultura da infância, cultura da favela, cultura do homem do campo ou cultura do indígena, do surdo, do cego, entre outros. De acordo com Eagleton (2011, p.9) a “cultura é considerada uma das duas ou três palavras mais complexas de nossa língua [...]” Mais complexa do que o termo cultura, para o autor, somente o termo “natureza”, que é o seu oposto. Portanto, cultura é a atividade humana acumulada, envolve a ação do ser humano e sua relação com a natureza, para produzir sua existência. Definindo etimologicamente, cultura significa: lavoura, cultivo, ou seja, é um elemento que deriva da natureza, de sua transformação pela ação humana. Mas, como apontamos anteriormente, com o advento do pensamento pós-moderno o termo cultura se pluralizou, está fragmentado e, portanto, relativizado. O termo cultura tornou-se “politicamente correto”, usado como uma forma de falar sobre identidades coletivas.

Nesse modo de raciocínio, pensar a cultura desatrelada de um projeto histórico emancipador tem sido a regra, sob a hegemonia ideológica do capital, preocupando-se cada vez mais com as diferenças existentes entre os seres humanos do que com as suas semelhanças. Devido à grande produção teórica desse conceito não se encontrar no campo marxista, tem se promovido o debate sobre o tema da cultura sem relacioná-la à base material na qual é produzida e isto é feito com intenso apelo ao ponto de vista idealista e a-histórico. Isso acaba corroborando um processo de banalização e esvaziamento do conceito de cultura. Definir, portanto, o conceito de cultura a partir da perspectiva marxista, na atualidade, demanda um esforço no sentido de relacioná-lo com a história da humanidade, destarte, com a formação do ser social.

Em *A Ideologia Alemã* (2007), Marx e Engels explicam a produção da vida e a construção histórica da cultura a partir das relações sociais baseadas na propriedade privada dos meios de produção e na exploração do homem pelo homem. Estas relações e suas condições levam à construção de uma dada ideologia, que é determinada por essas condições de existência. Conhecer todo esse sistema é visto como necessário para que entendamos o desenvolvimento da cultura. Ainda nessa obra, são lançados os princípios básicos que orientam as elaborações no campo marxista, tais como: a indissociabilidade entre a teoria e a realidade, a determinação em última instância da base material sobre a consciência, o confronto necessário entre aparência e essência, uma ontologia do homem e por sua vez, da sociedade. Assim a cultura no campo do materialismo histórico dialético, aparece como produto e ao mesmo tempo formadora do gênero humano e de maneira alguma desatrelada da base material da existência.

As narrativas podem revelar práticas sociais que se inserem numa cosmovisão que entende o ambiente na perspectiva da totalidade, diferente do homem moderno que possui uma ótica dualista da relação sociedade-natureza. A partir do conhecimento e das práticas sociais presentes nos seus modos de vida, acredito que poderemos apreender a diversidade histórica das interações entre as populações do Vale do Guaporé e a natureza e como estas detêm uma atitude de respeito ao meio em que vivem, embaladas nos seus ritmos.

É disso que fala a cacique Valda, que é filha de um senhor negro, neto de escravos e uma senhora indígena da etnia Ajuru. Valda traz consigo a responsabilidade de lutar por dois grupos que a legislação brasileira considera distintos, mas que na realidade guaporeana estão imbricados. Valda nos ensina:

Eles [os moradores] têm consciência que a gente tem que preservar o que a gente tem. Eles sabem que a gente tem que preservar, que a gente tem que

cuidar disso aqui [...] A gente quer conservar essa mata. Aqui a pessoa pode ir no mato, ela tira palheira para ela cobrir uma casa... Ela tira os paus para poder fincar na terra e fazer toda essa armação, entendeu? E aqui, você quer uma semente para você fazer artesanato, você vai lá, você consegue. Você quer uma planta medicinal você vai no mato, as vezes você encontra aquela planta que você quer. Então, as pessoas aqui, elas têm toda essa consciência que eles têm que conservar o que a gente ainda tem. Acho que todas as pessoas aqui que você falar vão te dizer a mesma coisa que a gente tem essa consciência que é da natureza que nós tiramos o nosso sustento, essa nossa vida boa que a gente leva aqui – isso aqui para mim é uma vida muito boa, uma vida maravilhosa... (Cacique Valda, entrevista concedida a Souza et all, 2015).

O depoimento de Valda e de outros moradores também revelam uma consciência ecológica que faz parte de uma concepção que Joan Martinez Alier (2007) denomina de “ecologismo dos pobres”, cujo eixo principal não é uma reverência sagrada à natureza, mas, antes, um interesse material pelo meio ambiente como fonte de condição pela subsistência. No Guaporé o tempo da natureza é que indica as atividades das populações remanescentes de quilombos. E essa conjunção com a natureza é atribuída à obediência e devoção ao Divino Espírito Santo. Como indica a fala de seu Natanael, morador de Pimenteiras:

Nós sabemos que é o Divino que protege a gente e protege o que é da gente. Essas matas, o rio Guaporé, os peixes, as coisas da mata, as caças e os frutos da mata existem e nos ajudam porque o Divino nos protege. Agora, não adianta pedir ajuda ao Divino e não se dedicar a Ele. É preciso se consagrar ao Divino, rezar muito e fazer os sacrifícios da Festa. Quer dizer, o povo chama de sacrifício, mas para mim é alegria poder trabalhar na Festa. Se a gente se dedica ao Divino, o Divino se dedica a nós e, aí, a pesca é boa, a caçada é boa, as plantas dão frutas boas. É assim. (Seu Natanael, entrevista concedida a Souza et all, 2015).

Incorporando os preceitos de Tiriba (2001), compreendemos que embora estejam inseridos dentro de uma sociedade capitalista, os ribeirinhos utilizam conjecturas diferentes, como os de solidariedade, cooperação, ou seja, vivem a vida a partir de uma perspectiva diversa da lógica capitalista. Isso nos aponta que as estratégias associativas de trabalho e de sobrevivência, fundadas em relações de doação, cooperação e reciprocidade, têm sido fundamentais para a preservação de melhoria da qualidade de vida de um grande contingente da classe trabalhadora.

Referências

ALIER, Joan Martinez. **O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração**. São Paulo: Contexto, 2007.

ARANDA, Ana. **Exército e remanescentes quilombolas disputam área no Vale do Guaporé (RO)**. Disponível em: <http://amazoniareal.com.br/exercito-e-remanescentes-quilombolas-disputam-area-no-vale-do-guapore-em-rondonia/> Acesso em: 15 de fevereiro de 2018.

BARRETO FILHO, H. T. Populações negras: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. In: ADAMS, C.; MURRIETA, R. S. S.; NEVES, W. A. (org.) **Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade**. São Paulo: Annablume, 2006.

CAETANO, Edson; NEVES, Camila Emanuella Pereira. Saberes da produção associada: implicações e possibilidades. *In: Revista Trabalho e Educação*, v. 22, n.3, Belo Horizonte. 2013.

CARVALHO, Horácio Martins. (org.). **O campesinato no século XXI: possibilidades e condicionantes do desenvolvimento do campesinato no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2005.

CRUZ, Valter do Carmo. Povos e comunidades tradicionais. *In: CALDART et al. Dicionário da educação do campo*. Rio de Janeiro: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

DIEGUES, Antonio Carlos Santana. **O mito moderno da natureza intocada**. Editora HUCITEC. NUPAUB/USP. São Paulo, 2001.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

GODELIER, Maurice. **Antropología y Economía**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1974.

_____. **Horizontes da Antropologia**. Lisboa: Edições 70, 1977.

_____. **O enigma do dom**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GÖRGEN, Frei Sérgio Antonio. **Agricultura camponesa**. Santa Cruz do Sul, RS: Cadernos de Estudos Cooperfumos. 2009.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere: os intelectuais, o princípio educativo. Jornalismo**. Tradução de Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural Dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1973.

LITTLE, Paul Elliot. **Mapeamento conceitual e bibliográfico das comunidades tradicionais no Brasil**. Brasília: Departamento de Antropologia da UnB, 2006. (Mimeo.).

MARTINS, José de Souza. **Os camponeses e a política no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1981.

MARX, Karl; ENGELS Friedrich. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify. 2003.

MOURA, Maria Margarida. **Camponeses**. São Paulo: Ática, 1986.

SHANIN, Teodor. A definição de camponês: conceituações e desconceituações – o velho e o novo em uma discussão marxista. *In: Revista NERA*. Ano 8, n. 7 pp. 1-21. Presidente Prudente Jul./Dez. 2005.

SINGER, Peter. **A vida que podemos salvar: Agir agora para pôr fim à pobreza no mundo.** Lisboa: Editora Gradiva, 2011.

SOUZA, Angela Fagna gomes; BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Ser e viver enquanto comunidades tradicionais. *In: Revista Mercator*, Fortaleza, v. 11, n. 26, p. 109 a 120, nov. 2012. Disponível em: <<http://www.mercator.ufc.br/mercator/article/view/724>>. Acesso em 10/012018.

SOUZA, William Kennedy do Amaral et all. **Devoção e fé na Festa do Divino Espírito Santo do Guaporé.** Anais do X Congresso Norte Nordeste de Pesquisa e Inovação. Rio Branco, AC: Editora IFAC, 2016.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues. **Campesinato negro de Santo Antônio do Guaporé: identidade e sustentabilidade.** Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – Naea, Universidade Federal do Pará – UFPA, Belém. 2004.

TIRIBA, Lia. **Economia popular e cultura do trabalho. Pedagogia(s) da produção associada.** Ijuí:Unijuí, 2001.

_____; FISCHER, Maria Clara Bueno. Espaços/tempos milenares dos povos e comunidades tradicionais: notas de pesquisa sobre economia, cultura e produção de saberes. *In: Revista de Educação Pública*. Cuiabá, v. 24, n. 56, p. 405-428, 2015.

THOMPSON, Edward Palmer. **Tradición, revuelta y consciencia de clase.** Barcelona: Crítica, 1979.

_____. **A miséria da teoria ou um planetário de erros - uma crítica ao pensamento de Althusser.** Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1981.

_____. Folclore, antropologia e história social. *In: NEGRO, Antônio Luigi; SILVA, Sérgio. As peculiaridades dos ingleses e outros artigos.* Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura e Sociedade.** São Paulo: Cia Editora Nacional, 1969.

_____. **Cultura e Materialismo.** São Paulo: Editora Unesp, 2011.