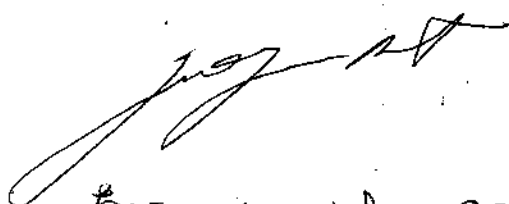


MIGUEL JAVIER ARAMBURU OTAZU

O PODER DIALÓGICO

ETNOGRAFIAS SOBRE RELAÇÕES DE TRABALHO NA AMAZÔNIA

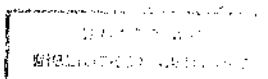


Este exemplar corresponde a
revisão final da dissertação
defendida e aprovada pela Co-
missão julgadora 27/11/92

GUITA GRIN DEBERT

Dissertação de Mestrado apresentado
ao Departamento de Antropologia do
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade de
Campinas.

Campinas, 1992



Agradecimentos

Sem o financiamento de algumas instituições públicas não poderia ter sequer começado esta pesquisa. A CAPES financiou 30 meses de bolsa e a FAPESP 12. O FAEP-UNICAMP concedeu-me uma bolsa viagem para fazer o trabalho de campo.

O programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UNICAMP, em que se enquadra esta dissertação, aprofundou minha formação em Antropologia e deu-me as condições de trabalho e respaldo institucional necessários para elaborar a pesquisa.

Impossível agradecer individualmente a todas as pessoas que me ajudaram, mas entre estas gostaria de destacar a Guita Debert que foi orientadora atenciosa e interlocutora valiosa no desenvolvimento do trabalho. Agradeço muito especialmente Teresa Caldeira que nos cursos nos mostrou, a mim e a minha geração de pós-graduandos, as questões e problemas mais instigantes sobre as formas de fazer antropologia; também, sempre que pôde, acompanhou de perto minha trajetória de pesquisa, sobretudo na fase inicial. Além dela, Suely Kofes, James Holston e Roberto Cardoso ministraram cursos de grande interesse. Mauro Barbosa de Almeida e Roberto Cardoso de Oliveira estiveram no exame de qualificação e deram sugestões valiosas para o desenvolvimento da pesquisa. Angela Tude, além de amiga, foi uma pessoa que deu apoio institucional e acadêmico sempre que precisei.

Do outro lado do Atlântico, em Barcelona, alguns dos professores que mais contribuíram para a minha formação de antropólogo e que gostaria de agradecer aqui foram Jesús Contreras, Dolores Juliano, e especialmente Ignasi Terradas, que junto com Verena Stolcke me deram o último empurrão para fazer pós no Brasil.

Outras pessoas que me prestaram inestimável ajuda foram Teresa Furtado, que fez do meuportunhol um português legível; além dela, o Ricardo, a Tatiana, a Carô e a Clara revisaram alguns textos; a Luciana, que pacientemente me ajudou a defender dos "bichos" que habitam o CPD do IFCH. Pere Petit, Merce Zegrí e Clara Mafra leram partes da dissertação e fizeram comentários

importantes; os colegas do mestrado, a Denise, o Rubinho, a Clara, a Yeda, o João, sempre foram interlocutores com quem troquei idéias, compartilhando anseios e frustrações.

No norte, a colônia de antropólogas e antropólogos catalães, el Pere, la Sara, la Clara, e, *sobretudo*, la Merce, me fizeram encontrar o familiar no desfamiliar.

No trabalho de campo foram inúmeras as pessoas e instituições que me ajudaram. No Marajó, os companheiros do Partido dos Trabalhadores e do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de São Sebastião da Boa Vista, especialmente Leôncio, Iracy e Getúlio foram as pessoas com as quais senti mais proximidade intelectual, e sempre que precisei me deram uma força. O Pastor Miguel, da Igreja do Evangelho Quadrangular, constituiu-se num interlocutor com quem me unia uma gratificante relação de alteridade. Ele ajudou-me a introduzir no meio pentecostal. Os crentes da congregação da Assembléia de Deus no rio Umarituba mostraram uma grande receptividade para com minha pesquisa. Agradeço também aos moradores da comunidade católica de Coqueiro, especialmente à família Carauá e seu decano, Seu Simeão, mestre da narrativa e da sabedoria popular; aos trabalhadores sindicalizados e suas famílias da pequena e "selvagem" comunidade de Bacuri, com quem compartilhei experiências inesquecíveis, e aos moradores do Pau de Roça. Na cidade de São Sebastião a família Jóia sempre me acolheu com muita hospitalidade.

Nas baixadas de Belém, onde moram as mulheres que trabalham nas fábricas dos Nutran, o Sindicato da Alimentação, e seu presidente o Pedro sempre se mostrou interessado pela minha pesquisa, as militantes do MMCC, Isa, Gina, Elisete, Isabel também se mostraram receptivas com minha presença nas reuniões. O grupo de mulheres operárias que frequenta as reuniões do MMCC fizeram do meu trabalho um prazer. A todas as mulheres com quem conversei e a quem entrevistei, especialmente algumas das minhas interlocutoras preferidas, como Dona Quinita, a Baixinha, Dona Lucia, e sobretudo, a Lindalva que além de "objeto" foi assistente de pesquisa, ajudando-me a selecionar informantes, me

escoltando pelas noites até a parada do ônibus; foi ela também que me levou pela primeira vez ao Marajó, sua terra natal.

A todos eles e elas gostaria de dedicar este trabalho como paliativo por tê-los sujeitado ao status de objeto de pesquisa acadêmica.

Verbum Caro Factum Est

Pde. António Vieira

Representations are Social Facts

Paul Rabinow

INDICE

Introdução.....	i
PARTE I- AO SUL DO MARAJÓ.....	14
São Sebastião da Boa Vista.....	15
capítulo 1- Mercado família e subsistência.....	20
I- A produção das olarias nas várzeas.....	24
O esgotamento dos recursos nas várzeas.....	25
O problema da agricultura nas várzeas.....	28
A transição para as olarias.....	34
Olaria e poder aquisitivo.....	36
A olaria como unidade familiar.....	40
A olaria como empresa.....	45
A olaria reavaliada.....	47
II- A lavoura no Paracuba.....	51
O rio Paracuba.....	51
O preparo do solo e as culturas.....	55
As culturas e a alimentação.....	59
Atomização familiar e o rio como espectáculo.....	63
A extração de açaí de inverno.....	68
Mão de obra na lavoura.....	76
A cooperação.....	73
capítulo 2- A terra e os homens.....	80
I- A QUESTÃO DA TERRA.....	80
A ocupação do espaço.....	80
Estrutura fundiária: dados estatísticos.....	82
A questão fundiária: a informação de campo.....	84
II- O CONFLITO DOS MORADORES DO COQUEIRO.....	95
capítulo 3- As formas complexas da patronagem.....	103
I- O aviamento na Amazônia.....	103
II- A última geração de grandes patrões.....	109
O surto da madeira e a centralização patronal.....	110
Os grandes patrões.....	113
Os efeitos do declínio.....	115
III- Os efeitos do crédito.....	119
A monetarização do tijolo.....	123
A incidência do crédito sobre a lavoura.....	125
Duas respostas à rarefação do crédito.....	129
IV- Os imperativos da sociabilidade.....	131
A proteção frente ao perigo.....	132

V- A política da sociabilidade.....	136
A violência festiva.....	136
A sociabilidade de balcão.....	140
O mercado eleitoral.....	141
VI- Reciprocidade hierárquica.....	145
VII- Qualificando o patrão: o espaço negativo.....	150
A estrutura negociada da patronagem.....	151
Exploração.....	154
Os novos patrões.....	158
O diabo e a resistência ao capitalismo.....	161
Apêndice- Seu Simeão rompe com o patrão.....	167
capítulo 4- o poderoso patrão.....	169
O campo religioso.....	170
Sociodiceia.....	172
As comunidades crentes.....	184
Apêndice- Uma leitura político-econômica da ascense.....	189
Um novo caboclo econômico?.....	190
A complexidade política do crente.....	194
capítulo 5- As desventuras do discurso emancipatório.....	198
Os especialistas e a vontade emancipatória.....	198
Ensinando política na reunião da comunidade.....	209
A ação sindical.....	212
A (des)união dos trabalhadores.....	219
A organização e a revolução cultural.....	226
Disciplina e fidelidade partidária.....	231
Parte II- TRABALHANDO PARA MUTRAN.....	236
capítulo 6- Capital e trabalho.....	238
I- O êxodo.....	238
A experiência da miséria.....	242
Ponto de saturação.....	243
O campo e a cidade.....	246
II- A ocupação das baixadas.....	248
III- O mercado dos "serviços".....	250
IV- Apresentando à família Mutran.....	256
capítulo 7- A experiência do trabalho fabril.....	260
I- O processo de trabalho.....	260
Já pensou, o que é puxar uma máquina o dia inteiro	

de cinco da manhã até seis da tarde?.....	261
II- O trabalho e o corpo.....	267
O controle da intimidade.....	269
III- Autoridade e anarquia: uma questão de gênero.....	273
IV- A retórica do terror.....	277
A morte da Charlotte.....	279
A retórica da mulherada.....	282
Apêndice- A demissão da Lindalva.....	285
capítulo 8- Organizando as operárias.....	288
O preço do sacrifício.....	288
Quem determina o preço do sacrifício?.....	290
O pessoal do sindicato e nós.....	292
O movimento de mulheres e as castanheiras.....	301
o coitadinhismo e outros modelos relacionais.....	310
Conclusão.....	315
Bibliografia.....	325

Introdução

Sobre diversas óticas, implícita ou explicitamente, a constituição da cidadania no Brasil tem sido um dos principais temas que as Ciências Sociais brasileiras vêm tratando com a intenção de criar um campo de reflexão e análise da formação de atores políticos. O trabalho que apresento aqui quer ser uma contribuição a esta problemática. Os processos de constituição de subjetividades em relações de trabalho é o recorte que faço para pensar, através de etnografias, a participação política e a cidadania na Amazônia, uma das regiões mais marginalizadas do Brasil.

Como indivíduos se colocam em relações de poder concretas e específicas?; como se fazem sujeitos, isto é, quais são as formas de sujeição a modelos de ação prática, a imagens que impõem identidades, a discursos que estabelecem verdades e a códigos normativos em contextos micro-políticos? Qual é a idéia que os indivíduos fazem de si em relação a outros e de outros em relação a si próprios numa interação que envolve diferentes posições de poder? Estas são algumas das perguntas que orientaram esta pesquisa e que visam compreender a constituição de subjetividades em realidades específicas. As relações de trabalho são sem dúvida um campo mediado por relações de poder, e a descrição e a análise etnográfica, a maneira de ver formas de interação política em situações concretas.

A dissertação é composta de duas etnografias baseadas no trabalho de campo feito na Amazônia oriental, ao norte do Estado do Pará. A Amazônia que aparece aqui é seguramente uma Amazônia diferente daquela divulgada pela mídia e estudada pela maioria dos trabalhos acadêmicos nas últimas décadas. Não é a Amazônia dos grandes projetos, dos planos de colonização, da violência dos conflitos fundiários, de garimpeiros, seringueiros ou índios. É a Amazônia pacata dos caboclos, que vivem marginalizados pelos centros de poder e pelos meios de comunicação. Os protagonistas deste trabalho são os caboclos da Amazônia, isto é, as populações depauperadas pelo colonialismo e pela dominação pós-colonial.

Das duas etnografias que formam esta dissertação, a primeira é mais abrangente nos aspectos considerados e refere-se a camponeses do sul da ilha de Marajó; a segunda, de menor extensão, focaliza as experiências de mulheres trabalhadoras em indústrias de alimentação em Belém do Pará.

A realidade etnográfica é uma realidade negociada, construída entre o analista e seus informantes. Não constitui uma realidade acabada, mas fluida e dinâmica, formada por uma arena multivocal onde confluem diferentes imagens de verdade, diferentes atores com suas próprias interpretações e práticas constituindo realidades diversas numa arena de éticas conflitantes. Assim, não nos deparamos apenas com os caboclos e suas diferentes maneiras de dar sentido a um mundo social que, longe de ser estático, apresenta-se numa dinâmica de incessante mudança. Novos atores entram em cena e se situam em relação a eles com estratégias diversas de se relacionar. Sindicatos, igrejas católicas e pentecostais, partidos políticos, grupos feministas aparecem com novas imagens, novos direitos, que articulam e reinterpretem práticas e discursos pré-existentes, atualizando relações em que, como aparecerá no decorrer da etnografia, o poder e o diálogo aparecem estreitamente ligados, re-atualizando a intersubjetividade própria do poder dialógico.

A categoria "trabalho" sempre ocupou uma posição chave nas Ciências Sociais, tendo sido objeto da análise de Marx, Weber e Durkheim. A preocupação acadêmica pelo trabalho refletia a importância que a esfera do trabalho tinha nas ações dos grupos reformadores durante a modernidade. Nas últimas décadas houve um questionamento da centralidade da categoria "trabalho" como elemento explicativo principal das relações sociais e como relação privilegiada para compreender a consciência do mundo vivido⁴. Esta descentralização, oportuna e saudável contra o "trabalhocentrismo" das ciências sociais, decorre também das

⁴ Offe (1989) faz um mapeamento do declínio da centralidade do "trabalho" nas pesquisas em ciências sociais e na própria dinâmica social das sociedades pós-industriais e do terceiro mundo.

mudanças estruturais nas sociedades ocidentais. Os mundos do trabalho a que se refere a presente pesquisa não pressupõem sua centralidade social. Nenhuma ontologia do trabalho como essência de realização humana, nenhum papel predestinado de redenção ou revolução, nenhuma transcendência privilegiada são atribuídos ao trabalho. O trabalho aparecerá aqui como um campo, entre outros, de expressividade particularmente interessante em que interatuam atores situados em posições de poder assimétricas, onde se degladiam éticas conflitantes num campo de significados polissêmicos. É neste sentido uma experiência política cotidiana que nos informa sobre a formação de identidades e moralidades políticas assim como de práticas e estratégias relacionais às quais os indivíduos se sujeitam; enfim, um palco de expressividade privilegiado para poder refletir sobre a cidadania e seus limites.

As relações de trabalho foram o ponto inicial da nossa pesquisa. Entretanto, novos focos de atenção foram aparecendo, de tal forma que outros espaços acabaram ocupando nossa atenção, como a religião, as organizações sindicais e outras formas de mobilização de grupos e constituição de atores sociais. Neste sentido, esta pesquisa teve um roteiro flexível, pois o interesse sempre foi o de procurar palcos de expressividade privilegiados para a análise de fragmentos da constituição de sujeitos em relações de poder. O "trabalho" aparece pois como uma experiência política cotidiana que envolve sujeitos colocados em diferentes posições de poder.

No Brasil a consideração do "trabalho" como um espaço onde podem ser analisados processos maiores, referentes à vida política nacional, ao desenvolvimento e à modernização das relações sociais, tem uma longa tradição nas Ciências Sociais.

Em antropologia os estudos de comunidade costumavam apresentar um capítulo onde analisavam as mudanças (ou a continuidade) nas relações de trabalho como um dos indicadores do "desenvolvimento", "modernização" ou da transformação da "comunidade" em "sociedade" (Willems, 1947; Wagley 1957). Sem ser propriamente um estudo de comunidade, desta mesma época data "Os

parceiros do Rio Bonito", de Antônio Candido, em que são analisados os processos de destruição da tradicional cultura comunitária caipira em troca da marginalidade que estas sociedades ocupam quando passam a depender do mercado.

De forma geral, os estudos sobre campesinato no Brasil têm se centrado em colocar os processos sociais no campo em relação ao capitalismo, desenvolvendo uma sociologia taxonômica de prefixos. Assim, as discussões centram-se em analisar se o campesinato era anti, pré, pseudo ou para -capitalista². Em contrapartida, existe uma extensa literatura produzida sobretudo por antropólogos norte-americanos (Wolf, Foster, Redfield) sobre as relações patrão-cliente, relações de compadrio e contratos diádicos. No Brasil, o trabalho de Maria Sylvia de Carvalho Franco, "Homens Livres na Ordem Escravocrata" (1976), reconstrói a cultura do café em São Paulo atendendo aos mecanismos de dominação pessoal como elemento explicativo da asfixia da consciência política. No entanto a dependência do sitiante frente ao fazendeiro é vista guardando um precário equilíbrio entre a aliança e o conflito.

Nos anos 60 e 70 desenvolvem-se no Brasil uma série de trabalhos onde a modernização continua sendo o tema principal, mas o recorte do trabalho fica mais específico. Estes estudos se preocuparão especialmente com os processos de migração, urbanização e proletarianização industrial dos migrantes de origem rural. Dentro desta produção acadêmica destacaria três estudos que a meu ver foram especialmente influentes: "Sociedade Industrial no Brasil" de Juarez Rubens Brandão Lopes, "Industrialização e Atitudes Operárias" de Leôncio Martins Rodrigues e "A Caminho da Cidade" de Eunice Ribeiro Durham. Estes trabalhos focalizavam os processos de "integração", "ajuste" ou

² Bernardo Sorj, comentando a produção acadêmica sobre camponeses, se expressa assim: "Um rápido balanço dos estudos rurais no Brasil nos últimos quinze anos () nos indica a clara predominância dos estudos socio-econômicos sobre as abordagens político-culturais. Foram dominantes os trabalhos sobre a adequação da estrutura produtiva da agricultura à acumulação capitalista () Os trabalhos ficam quase colados à análise sócio-econômica () muitos destes trabalhos deixam a anarga sensação de dosagem inadequada de distanciamento perante o objeto com a procura de redenção política" (Sorj, 1988:141)

assimilação do homem rural à vida urbana. Baseados em grande medida em categorias da sociologia weberiana (patrimonialismo vs racionalização, personalismo vs burocracia, etc) e marxistas (classes sociais e condição operária), atribuíam ao campo e à cidade (trabalho industrial) características próprias, e concluíam que os processos de urbanização e industrialização não levavam os trabalhadores de origem rural a adotar práticas e valores urbano-industriais, atitudes que abrangeriam as relações com o mercado de trabalho (Durham), a empresa (Brandão) e o sindicato (Rodrigues). Estes trabalhos têm ainda o denominador comum de pressupor, sem fazer trabalho de campo, as características que seriam próprias às relações sociais no interior. Contudo, as conclusões destes estudos mostraram-se certeiras quanto ao pessimismo político e, apesar da complexidade das práticas aqui apresentadas, o presente trabalho corrobora-as em grande medida.

Nos anos 80, esta visão pessimista no que diz respeito à participação política e objetivista quanto ao predomínio de conceitos e esquemas teóricos sobre a dinâmica fluída das práticas concretas foi fortemente contestada (Leite Lopes:1988; Sader e Paoli:1986; Sader, Paoli e Telles:1984). Na produção acadêmica dos anos 80, os trabalhadores eram vistos como expressando-se em múltiplas dimensões, atores integrais se fazendo sujeitos através de suas práticas. Para estes autores as antigas representações acadêmicas não se adequavam às experiências dos trabalhadores que, manifestadas nos movimentos sociais e sindicais, acabariam com os atributos de alienação e tradicionalismo que lhes foram conferidos. Os próprios movimentos sociais exigiam a revisão das interpretações anteriores. Romper com as interpretações instituídas era apresentar os trabalhadores como "sujeitos", entendendo por isto agentes que não se subordinam a qualquer tipo de dominação (especialmente às representações acadêmicas) que oferecem resistência e que são construtores de suas próprias práticas.

A noção de subjetividade que orienta o presente trabalho é diferente. Dentro de uma perspectiva influenciada por Foucault, subjetividade significa sujeição. Ao invés de ver os indivíduos

como agentes que constroem suas práticas sem qualquer tipo de determinação, os sujeitos são aqueles que se formam em relações de sujeição. O submisso e o militante são igualmente passíveis de ser analisados em sua constituição como sujeitos: o primeiro se sujeitará a sua submissão, o segundo a sua missão de libertação.

Dentro desta perspectiva epistemológica, indivíduos constituem-se como sujeitos quando entram em relação ora como agentes ("sujeitos de"), ora como pacientes ("sujeitos a"), ou como ambas as coisas³, com códigos normativos (ética), com discursos instituintes de verdades (conhecimento) e em relações de poder (política)⁴. é em torno destes âmbitos que se formam relacionalmente (não substantivamente) os sujeitos. A subjetividade é sempre relacional, e neste sentido é intersubjetividade. A subjetividade não é transitiva no sentido de um sujeito ter uma subjetividade, como é entendido usualmente o conceito de cultura -por exemplo, a cultura cabocla ou balinesa é aquela que têm os caboclos ou os balineses⁵. Entendo subjetividades como relações de sujeição aos campos referidos nas quais se desenvolve a experiência vivida dos grupos estudados e cujo processo de constituição passa pela negociação existente no trabalho de campo e pela criação e comunicação institucionais (acadêmicas) de verdades que lhes impõem identidades.

Neste campo multi-relacional constroem-se identidades conforme a imagens de "nós" e dos "outros" inseridas em relações

³ Racevskis, comentando o "o paradoxo do sujeito" em Foucault, diz: "Foucault notable achievement is to show that these two aspects do not constitute a contradiction at all () it is both an active agent and an object upon. The subject is also an object -it is a product of discourse" (1983:25)

⁴ "This form of power applies itself to immediate everyday life which categorizes the individual, marks him by his own individuality, attaches him to his own identity, imposes a law of truth on him which he recognize and which others have to recognize in him. It is a form of power which makes individual subjects. There are two meanings of the word subject: subject to someone else by control and dependence, and tied to his own identity by a conscience of self-knowledge. Both meanings suggest a form of power which subjugates and makes subject to" (Foucault, 1983:212)

⁵ James Clifford vem tentando fazer uma reformulação do conceito de cultura em termos relacionais: "In this view, "culture" is always relational, an inscription of communicative process that exist, historically, between subjects in relations of power" (1986:15; formulações similares contra a substantivização do conceito de cultura em Clifford, 1983:136;1988:273).

de conhecimento e poder. Neste contexto multivocal, com práticas sociais ambíguas e significados ambivalentes, formam-se moralidades e as subjetividades dos trabalhadores sujeitos a uma ampla gama de relações discursivas, trocas comerciais e conflitos normativos e políticos.

Com esta intenção de focalizar as relações mais que a substantividade dos grupos estudados, tento diluir o objeto de estudo fazendo duas etnografias, de modo a não circunscrevê-lo a um grupo social específico ou a uma situação dada. Não é minha intenção fazer uma comparação entre elas. As diferenças entre os dois casos estudados são marcantes: no primeiro lido com homens, no segundo com mulheres; os primeiros vendem os produtos de seu trabalho, as segundas sua força de trabalho; estas moram nas populosas baixadas de Belém, aqueles vivem em comunidades isoladas do interior amazônico. Em vez de comparação (tal como tradicionalmente usada em estudos transculturais), estabeleço uma justaposição porque procuro relações que são historicamente formadas e que transcendem as especificidades. Mas é só através das especificidades que podemos ter acesso a algo mais amplo. A técnica da montagem que Walter Benjamin popularizou unindo a dialética marxista ao teatro barroco e ao surrealismo serve para compor uma etnografia onde as partes fazem sentido umas através das outras.

Assim, a constituição de subjetividades que procuro não se dá através deste ou daquele grupo, homens ou mulheres, urbanos ou rurícolas; é a experiência e os efeitos da dominação colonial e pós-colonial na Amazônia que constitui o verdadeiro objeto de estudo, experiência que subjaz na conexão e ruptura de sentido através da contraposição dos fragmentos. Daí a não preocupação deste trabalho em guardar uma unidade ou organicidade.

As duas etnografias devem ser vistas como fragmentos que obedecem à lógica da sua dissimilitude. Os próprios capítulos e as partes dentro deles obedecem à mesma lógica fragmentária. A intenção seria a de criar um processo inacabado de conexões e rupturas de sentido como forma de debilitar a autoridade e o realismo etnográficos. A técnica da montagem significa construir

uma realidade negociada e uma imagem de verdade como experimento, que não reivindica para si uma autoridade final.

Tento ver como práticas, discursos e conceitos nativos são significativos dentro do contexto em que são produzidos e como os agentes tentam interpretar e outorgar sentido às experiências em que vivem, ao mesmo tempo que criam representações e práticas transformadoras. Para captar experiências o antropólogo se defronta com expressões (objetivações do mundo vivido segundo Dilthey) e tudo o que ele pode fazer é interpretar essas expressões. Daí a importância da palavra, do verbo, das estratégias discursivas para ter acesso a como os atores expressam essas experiências. Apesar das fontes de informação terem sido várias (análise de situações, interação dialógica no campo, dados estatísticos, documentação bibliográfica, etc), este trabalho privilegia as narrações. Elas fluem através das entrevistas e é principalmente com elas que nos defrontamos. O leitor deve ter acesso o mais diretamente possível às narrativas, embora o acesso a estas requeira outra narrativa: a etnografia que, neste sentido, não pode deixar de ser uma metanarrativa. As narrativas nativas são nossa principal informação, e são uma informação de um tipo especial.

"O extraordinário e o maravilhoso são sempre relatados com a maior exatidão, mas o relacionamento psicológico dos fios da ação não é oferecido à força ao leitor. Fica a seu critério interpretar a situação tal e como a entende, e assim a narrativa alcança uma envergadura ampla que falta à informação" (Benjamin, 1975:67).

O acesso as falas dos informantes, embora conduzido pelo autor, permite a possibilidade do leitor estabelecer diferentes interpretações, debilitando o autoritarismo etnográfico.

A literatura que tematizava o encontro etnográfico popularizou a idéia de que o antropólogo não se defronta com um objeto de estudo, mas com sujeitos num diálogo que se constitui em um texto. Entretanto, o trabalho de campo como trabalho de pesquisa não é um diálogo autêntico no sentido gadameriano. O diálogo dos antropólogos está mais relacionado às técnicas de

confissão. Foucault, que analisa o diálogo hermenêutico através desta técnica, diz que "a verdade não está unicamente no sujeito, que a revelaria pronta e acabada ao confessá-la. Ela se constitui em dupla tarefa: presente, porém incompleta e cega em relação a si própria, naquele que fala, só podendo completar-se naquele que a recebe. A este incumbe dizer a verdade dessa obscura verdade" (1988:65).

A própria subjetividade a que estão sujeitos nossos caboclos não se forma apenas no contexto das relações em que vivem, a subjetividade se complementa no trabalho de pesquisa, na escrita dos resultados e sobretudo, a constituição da subjetividade acaba na leitura. O debilitamento da autoridade procura convidar o leitor a compartilhar com o autor a ingrata tarefa de constituir a subjetividade, de marcar um carimbo de identidade na testa dos nossos informantes. É no leitor que realmente acabam os mecanismos de sujeição.

O trabalho de campo em que se baseia esta pesquisa foi realizado durante 13 meses de permanência no estado do Pará entre 1990 e 1992. Neste período fizeram-se várias viagens ao sul do Marajó permanecendo lá durante cinco meses, passando o resto do tempo na cidade de Belém do Pará.

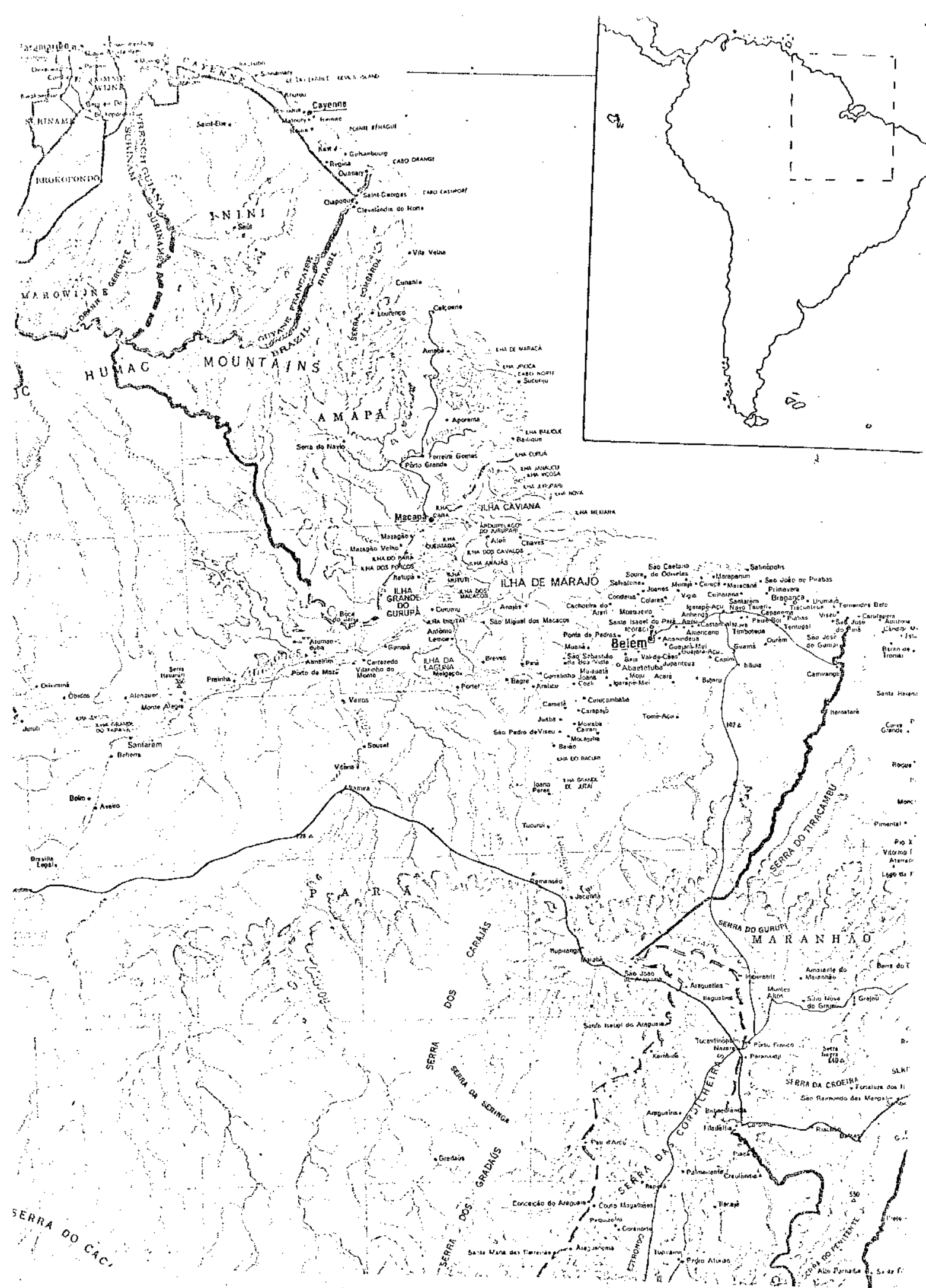
A primeira parte da dissertação, "Ao sul do Marajó" versa sobre camponeses de um município do interior paraense. No capítulo 1º tento dar uma visão geral sobre as atividades produtivas inseridas na sucessão dos ciclos econômicos, o esgotamento dos recursos naturais e a dinâmica de fragmentação e concentração familiar. Para mostrar as diversidades internas analiso dois processos diferenciados (um nas várzeas através da criação de olarias, outro na terra firme no trabalho da lavoura), onde acontecem diferentes ritmos da relação com os recursos, nas orientações econômicas, na composição familiar e na esfera pública. O capítulo 2º trata sobre a relação dos homens com a terra e sobre a relação entre os homens através da terra. A ocupação do espaço, as estatísticas oficiais, os usos costumeiros e os conflitos existentes ilustram relações sociais que envolvem

poder e sobrevivência. No capítulo 3º ocupo-me das relações de patronagem, relações que não passam tanto pelo controle da terra, mas pela comercialização dos produtos rurais; aqui os patrões são os comerciantes. Acompanho os processos de dissolução da patronagem através de uma série de elementos que dizem respeito às mudanças acontecidas nas práticas e representações da sociabilidade, nas trocas de produtos e ajudas entre o patrão e o freguês, e vejo a influência que o mercado mundial tem sobre sua dinâmica. No capítulo 4º entro no mundo da religião, analisando o discurso pentecostal e como este, além de criar modelos de sociabilidade inteiramente novos reconstitui relações sociais que estão se diluindo na esfera pública. O capítulo 5º focaliza o discurso emancipatório gerado em instituições como as comunidades eclesiais de base, o sindicato de trabalhadores rurais e o Partido dos Trabalhadores.

A segunda parte, "Trabalhando para Mutran", trata sobre mulheres que trabalham em fábricas de castanha em Belém do Pará pertencentes à família Mutran, uma família de latifundiários do sul do Pará que mantém nas suas indústrias um regime fabril despótico e desumano, e a fábrica torna-se um espaço de terror. O capítulo 6º visa estabelecer um marco de compreensão geral da constituição social do capital e o trabalho. A experiência da migração feminina para Belém, a ocupação do espaço urbano e o mercado de trabalho, assim como uma apresentação histórica da família Mutran compõem este capítulo. O capítulo 7º trata da experiência do trabalho na fábrica através de vários aspectos como o regime fabril, a relação com o corpo, as relações horizontais, verticais e de gênero, e a análise discursiva de narrativas sobre episódios de terror. Finalmente, o capítulo 8º atende as reivindicações operárias e às atividades dos grupos que tentam organizá-las, como o sindicato e um grupo feminista.

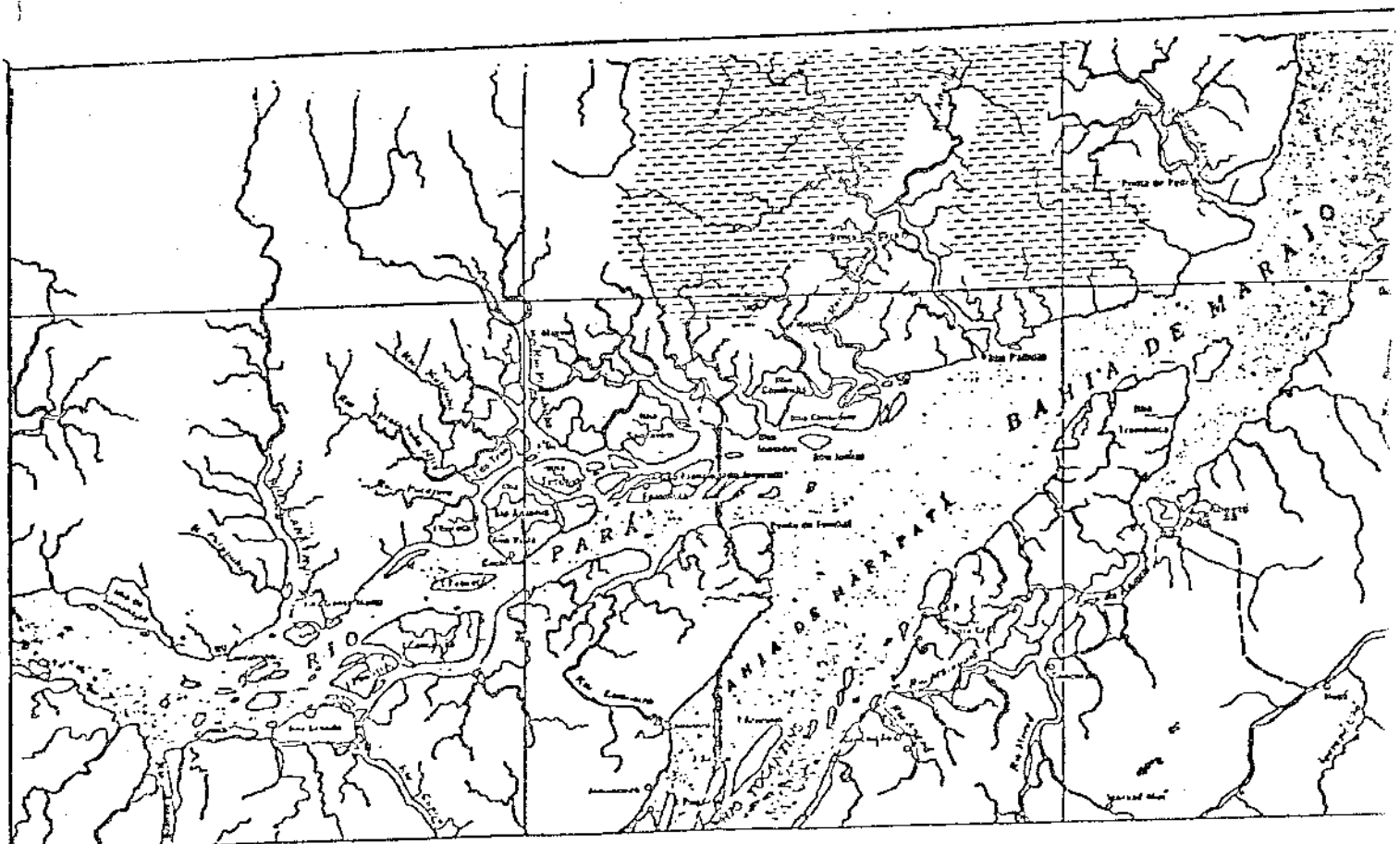
Finalmente, na conclusão estabeleço algumas ligações entre elementos que apareceram nas etnografias e que mostram a importância que a manutenção do diálogo, da comunicação e da relação negociada têm para compreender como os caboclos, as classes dominadas pelo colonialismo e pós-colonialismo na

Amazônia, têm se tornado "sujeitos de" e tentam "sujeitar a" quem ocupa posições de poder. A dialogia, mais que a hierarquia, aparece para mim como um elemento chave para entender não apenas a manutenção da pax branca, mas como um elemento constitutivo das estratégias dos dominados para impôr um canal de sociabilidade a quem ocupa posições de poder que permita administrar sua sobrevivência. A expansão dos direitos e o trabalho emancipatório dos atores que tentam divulgá-los usando uma retórica de libertação de classe, mesmo a despeito deles, não fogem de recriar a relação intersubjetiva do poder dialógico.

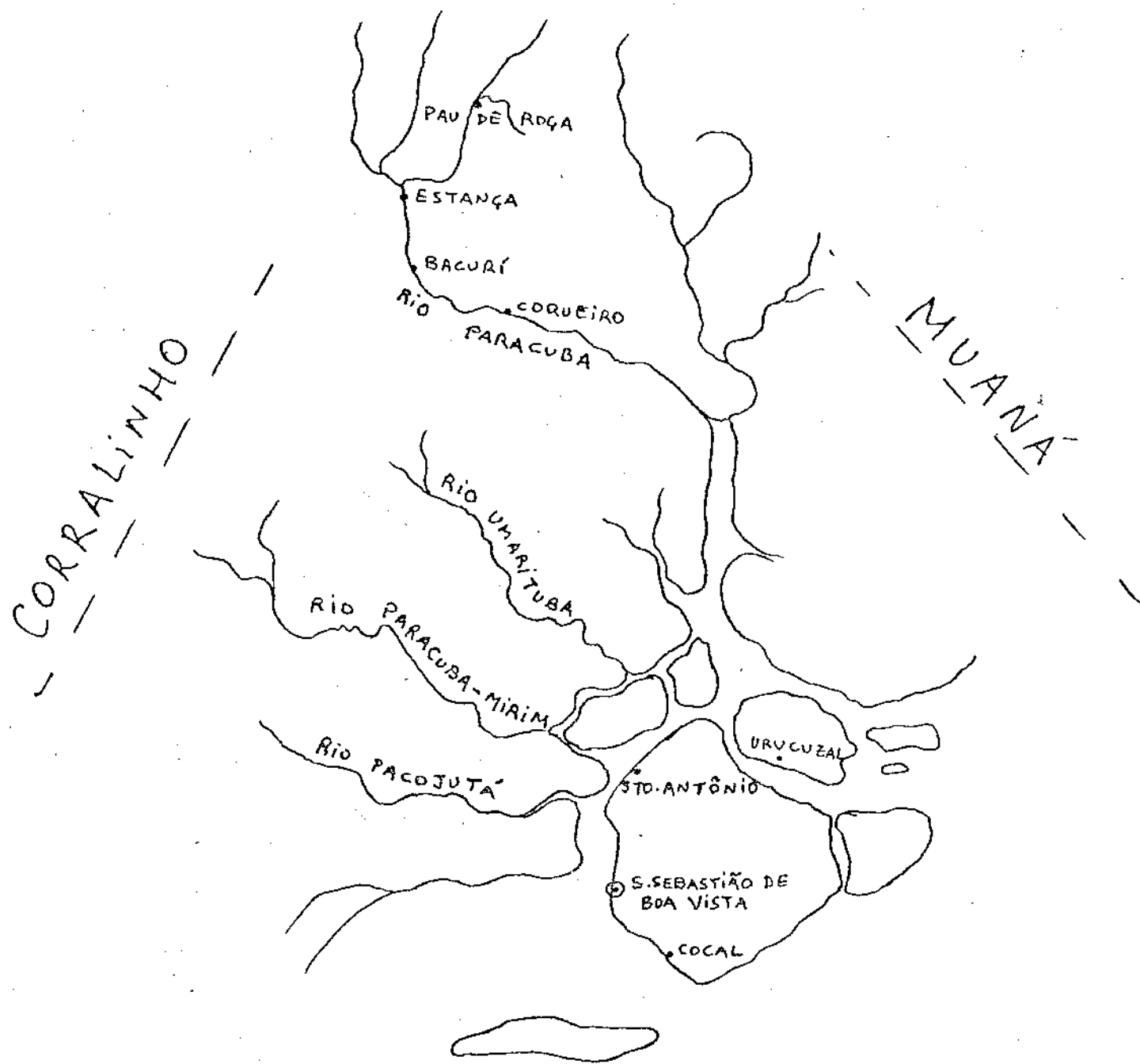


- PARTE I -

AO SUL DO MARAJÓ



ANAJÁS



SÃO SEBASTIÃO DE BOA VISTA

SÃO SEBASTIÃO DA BOA VISTA-MARAJÓ

O município de São Sebastião da Boa Vista, banhado pelas águas do rio Pará pouco antes deste se encontrar com o Tocantins e formar a Baía de Marajó, fica no lado sul da ilha do Marajó.

Segundo o censo de 1991, o município tem uma população de 14.920 habitantes, em sua maior parte rural (segundo o censo de 1980, 25% urbana, 75% rural), que vive espalhada pelo interior do município. A área do município é a mais baixa de toda a ilha do Marajó, e isto faz com que a densidade demográfica, em torno a 10 habitantes por quilômetro quadrado, seja a mais elevada da ilha.

Por quase todo o município existem restos de cerâmica marajoara que permanecem largamente sem ser estudados e indicam um povoamento pré-colonial. O que hoje é o município de São Sebastião da Boa Vista foi fundado na qualidade de freguesia em 1755 pelo governador Mendonça Furtado. Poucos detalhes da história do município estão publicados, em parte porque durante várias etapas era dependente administrativamente do município vizinho de Muana. Sabemos que por volta de começos do século XIX existiam abundantes engenhos de cana na região, região esta que foi muito tumultuada durante a revolução paraense da Cabanagem em 1836. Muitos cabanos se refugiaram no alto Paracuba fugindo da repressão do general Soares de Andréia. No final do ciclo da borracha, uma colônia de cearenses instalou-se no curso alto do rio Paracuba. Com esta colonização introduz-se um novo elemento étnico, mas que seria, segundo a expressão de Barbara Wenstein, "cabocclizado" nos anos seguintes. A borracha foi durante muitas décadas, até o final da segunda guerra mundial, o principal produto extrativo. Como consequência dos esforços realizados pelos governos norte-americano e brasileiro para a extração de borracha nos anos 40, São Sebastião da Boa Vista, constitui-se definitivamente município em 1944, quando é dotado de alguns

1. Wenstein (1985) refere-se a um processo de "cabocclização" dos nordestinos chegados à Amazônia, que se adaptaram aos sistemas de trabalho, visão do mundo e relações sócio-econômicas que se associam aos caboclos.

equipamentos urbanos, entre eles um posto de saúde. Nos anos 50 e 60, o município vive um grande crescimento econômico com a exportação de madeira através das firmas comerciais radicadas nele. Posteriormente o município exportará outros produtos: serão banana, palmito, açaí de inverno, tijolos e artesanato de cestaria.

Na Amazônia há dois tipos de áreas geográficas: as terras e as várzeas. As terras firmes não estão sujeitas à inundação dos rios e geologicamente são terrenos terciários. As várzeas sofrem a ação das marés e são terrenos recentes (quaternários) formados pela colmatagem dos rios.

No município, a ação das marés condiciona totalmente o espaço geográfico e as atividades socioeconômicas. Os rios Paracuba, Paracuba-mirim, Umarituba e Guajará têm sua origem no lado norte do município e sua embocadura em frente da ilha de Santo Antônio. Os cursos altos destes rios não chegam a sentir a ação das marés onde encontramos terras firmes não inundáveis. O curso baixo destes rios assim como as ilhas que se encontram em frente à sua embocadura são regiões de várzeas. O espetáculo visual que esta última região dá é um inacabável labirinto de rios intercalados por manchas de floresta densa. Na verdade não são tantos os rios propriamente ditos (com nascimento e embocadura) como os inúmeros "furos" e "paranás" que cortam e ligam uns rios aos outros fazendo como que tudo pareça um arquipélago de ilhas, aspecto que se perde na representação cartográfica de grande escala.

Dada a importância que as marés têm na dinâmica social é necessário pararmos brevemente sobre este fenômeno geográfico. Fruto da conjunção das águas do rio Amazonas e Pará com o Oceano Atlântico, forma-se um grande volume de água cujos fluxos e refluxos atingem em grande medida as terras, elevadas ligeiramente acima do nível médio das marés. Como consequência da atração da lua, as águas registram diariamente duas marés altas que coincidem com a passagem da lua pelo meridiano (superior e inferior) desse ponto, e duas marés baixas. Através dos igarapés,

estas marés diárias atingem os igapós e, em menor medida as várzeas baixas, conseguindo inverter a correnteza do rio Pará e seus afluentes (no Amazonas o volume de água é tão grande que a maré não chega a inverter a correnteza). Além das marés diárias, nas fases de lua nova (quando ao poder de atração da lua junta-se o do sol que permanece atrás da lua) o fluxo das águas é ainda maior e consegue atingir as várzeas baixas por inteiro. Finalmente, nos equinócios, quando o sol passa pela perpendicular do equador, as marés também são maiores, especialmente na fase de lua nova, quando se dão as grandes lançantes que tudo cobrem.

Além da atração da lua e o sol, outro fator que influencia o alcance das marés é o volume de água do rio. Na Amazônia, especialmente na sua parte oriental, as precipitações tendem a se concentrar entre os meses de janeiro a junho (período localmente chamado de inverno), aumentando assim o nível de água. No inverno as marés aumentam seu poder inundável, especialmente nas fases de lua nova e no equinócio. A região das ilhas (várzeas) torna-se completamente alagada.

A água é pois onnipresente. As comunicações terrestres são quase inexistentes, todo o transporte de pessoas e mercadorias se faz através dos rios. As ruas, tão importantes na nossa construção social do espaço, são substituídas pelos rios. "passa o tempo todo no rio, de cima para baixo" diz-se dos jovens que não querem trabalhar nas roças. O rio é o espaço de lazer, de tráfego de canoas e barquinhos, do movimento. As notícias, as pessoas, as coisas, tudo chega pelo rio.

O hábitat também está organizado em função das artérias fluviais. Todas as casas de moradia ficam na margem de rios e igarapés. Na região das ilhas, onde predominam as várzeas, a margem tem a cota mais alta, por isso as casas estão aí instaladas. Nos cursos altos dos rios aonde predominam as terras continentais, o tipo de hábitat tem mudado recentemente. Tradicionalmente as casas radicavam-se nas terras firmes longe do alcance das marés e perto das roças, eram os "centros". Só as casas de comércio permaneciam estrategicamente à beira do rio.

Nas últimas décadas, com a interiorização da educação básica, há uma tendência das famílias morarem na margem para os filhos poderem estudar.

O hábitat no interior é disperso, as casas ficam espalhadas ao longo dos rios, suspensas em palafitas. Não existem quase núcleos concentrados de povoação. As únicas aglomerações urbanas existentes ficam na ilha de Santo Antônio, em frente à embocadura dos rios Paracuba, Umarituba e Facojutá. A cidade de São Sebastião, sede do município com 25% da população, é centro da administração municipal e concentra organismos estaduais, e federais (ITERPA, INCRA, Administração de Justiça, etc), alberga serviços de saúde (com um hospital, que teve a sua origem no centro de saúde criado pelo SPVA durante a 2ª guerra mundial), de educação (com ensino primário e secundário completos) e religiosos. Hoje é também principal entreposto comercial. As vilas de Santo Antônio e Cocal, que outrora albergavam importantes firmas exportadoras de madeira com grande número de trabalhadores, hoje praticamente são vilas fantasmas.

No interior, apesar da dispersão das casas existem alguns princípios que ordenam o assentamento humano: as comunidades religiosas, a escola, o comércio. As moradias estão separadas umas das outras, às vezes, por dezenas de metros; mas, diferentemente de como parecia ser há décadas atrás, são raras as casas completamente isoladas. Dos três fatores acima mencionados, as casas comerciais eram antigamente os principais pontos de sociabilidade no interior; o espaço privado do comerciante convertia-se em centro de uma sociabilidade pública. A fixação de casas em determinados pontos dos rios chegou com a criação das CEBs nos anos setenta e posteriormente com as congregações evangélicas. Com isto recria-se a divisão do espaço que, das referências naturais (rios, igarapés, etc) passa a ser orientada por referências religiosas, onde a classificação espacial obedece ao critério que define os moradores circundantes às CEBs e às congregações crentes: são as "comunidades", estrutura territorial na qual se baseará a criação de escolas municipais nos anos 80.

A interiorização do ensino primário (até a quarta série) acontecida na década de 60, contribuiu ainda mais para fixar povoamento nas margens dos rios e desabitatar os centros. Antes da criação de escolas por comunidades, a educação escolar era inexistente ou se limitava a alguns meses de ensino realizados por professoras contratadas por grandes comerciantes.

No primeiro capítulo faremos uma descrição das atividades produtivas dos trabalhadores rurais, portanto não vamos entrar em considerações a respeito dos trabalhadores urbanos, a não ser esporadicamente.

No interior do município dominam os pequenos produtores. As relações assalariadas são raras. Existem aqui três tipos de trabalho que apresentam características de assalariamento: a troca de dívidas comerciais por dias de trabalho, que afeta os produtores mais pobres; a administração municipal fornece possibilidades empregatícias temporais como limpeza de rios ou construção de escolas e postos de saúde, e o funcionalismo público, notadamente na docência, oferece possibilidades de emprego permanente, sobretudo às mulheres; empregos em casas de comércio e barcos, em serrarias durante o inverno ou em olarias durante o verão assim como a extração de açaí de inverno representam, especialmente para os jovens, possibilidade de empregos temporários.

Devido à exaustão dos recursos nas várzeas, seus moradores tendem a trabalhar em algum tipo de manufatura, como o artesanato de cestos ou as olarias. Nas terras firmes o emprego majoritário é fornecido pela lavoura, sendo que outras atividades extrativas como o açaí de inverno também é fonte importante de renda. Nas terras firmes, por serem menos densamente povoadas, a depredação dos recursos não atingiu os níveis das várzeas, por isso a caça e a pesca continuam sendo fontes importantes de alimentação.

Passemos a um exame mais detalhado das vicissitudes dos trabalhadores rurais.

capítulo 1º MERCADO, FAMÍLIA E SUBSISTÊNCIA

Nas definições usuais da "cultura cabocla", à falta de um critério culturalista adequado, muitos antropólogos tendem a salientar a relação harmoniosa com o meio ambiente como o elemento constitutivo, a senha de identidade, da "cultura cabocla".

Por exemplo, Emílio Moran, numa definição frequentemente citada diz: "the caboclo is not a man with one avocation. He can be a horticulturalist, a rubber collector, a hired hand, a canoe-paddler, a cowboy, a collector of Brazil nuts, a fisherman, and he often earns a living from several of these pursuits simultaneously. But in each case, one thing is characteristic: he has adapted to the land of Amazonia" (1973:145). Mas, que quer dizer esta tão notada adaptação ao meio?

Seria ilusório, e acima de tudo irreal, pensar a relação com a natureza de maneira independente das relações econômicas em que está inserida. Os caboclos com que nos defrontamos aqui, como "sujeitos da" e "sujeitos à" mercantilização da economia, chegaram a um ponto de relação com a natureza em que os recursos foram em grande medida dizimados.

Segundo um famoso modelo, aplicado não apenas à Amazônia mas em geral, nas transições do campesinato de autosubsistência para o capitalismo, o mercado mundial abre as economias locais tradicionais deturpando o equilíbrio inicial. Segundo o modelo de transição desenhado por Burguer e Kitamura (1987) para a Amazônia Oriental, o sistema caboclo, enquanto permanecia fechado, guardava plena autonomia. O sistema de roças (com pouca necessidade de trabalho e de terra, e alto rendimento energético conseguido) combinado com a provisão paralela de alimentos através da caça, pesca e colheita de frutas, assegurava a reprodução tanto fisiológica do grupo, quanto das condições de uma nova reprodução (do meio). Toda uma série de manufaturas locais como a cestaria, a indústria da madeira e a do tecido, permitiam a aquisição das principais manufaturas dentro da

própria sociedade local. A divisão do trabalho era controlada pelo próprio grupo. As necessidades de produtos manufaturados importados seriam mínimas, e o pouco excedente comercializado cobriria estas sem problemas.

Segundo ainda este modelo, o crescimento populacional, a inserção no mercado e a organização extra-local da divisão do trabalho acabariam com a autonomia do "sistema fechado". A densidade demográfica pressiona o uso da terra e os recursos, o que implica numa ênfase na produção de mercadorias que por sua vez pressionaria os recursos. A degradação ecológica criada pela diminuição dos tempos de pousio baixa a fertilidade do solo, multiplica pragas e doenças, levando a uma escassez dos recursos de subsistência.

Quando se produziu esta transição? O caboclo, o camponês surgido do processo de destribalização ocorrido na colonização teria estado alguma vez fora do mercado capitalista? O mercado amazônico move-se à base de surtos desde o período colonial. As sociedades caboclas da Amazônia adaptam-se bem ao que Eric Wolf (1955), falando dos tipos de campesinato latinoamericano, chama de "comunidade aberta", caracterizada por ciclos de apogeu e depressão mercantil, mercantilização que reside largamente numa fonte de capitalização que vem de fora da comunidade (p.465), e uma contínua interação com o mundo externo, especialmente com demandas externas, tornando a comunidade campesina um epifenômeno das discontinuidades do mercado mundial¹.

A verdade do sistema mundial tem parte de verdade. O local, a natureza mais próxima tem um caráter fantasmagórico. Coisas que não têm valor nenhum se transformam em fontes de riqueza, subitamente, por um impulso que vem das partes mais distantes do globo e totalmente independente do local, impulso esse que transforma radicalmente o local. Mas, ao mesmo tempo essas mudanças são efêmeras. A dinâmica da modernidade, que Marx postulou no Manifesto Comunista, ganha uma concretude inusitada na Amazônia: tudo o que é sólido desmancha no ar. De uma ou outra

¹ "the open peasant community arise in response to the rising demand for cash crops which accompanied the development of capitalism in Europe" (Wolf, 1955:462).

forma, a voracidade do mercado mundial tem levado o caboclo a uma relação fáustica com os recursos naturais: a natureza como mercadoria. Desde o século XVII o mercado com sua ação construtora e destrutora tem marcado o ritmo da trajetória amazônica tornando-se, nas palavras de Roberto Santos, o *genius* da economia amazônica: "o genius de toda essa história de quatro séculos tem sido o mercado, a instituição central do capitalismo" (1989:38).

As épocas propícias para o estabelecimento de um modelo fechado parecem ser os lapsos temporais entre um e outro ciclo de demanda intensa do mercado mundial. Philip Parker, por exemplo, que nos anos 70 fez trabalho de campo em Limoeiro de Ajurú (município vizinho de São Sebastião), situa um destes períodos de economia fechada de subsistência entre o declínio dos preços da borracha a partir de 1912 e a expansão da pimenta do reino nos anos 70:

"All families engaged in subsistence agriculture, fishing and hunting as their principal economic activities and only occasionally collected rubber. This was a departure from the rubber boom era when most families had been dependent upon the post for foodstuffs (140) The caboclo of Limoeiro do Ajurú had a virtual excess of food sources (...) The caboclo produced his own subsistence needs, rarely producing a surplus for a sale. This absence of commercial production was prompted to a large extent by two conditions that prevailed during the decades following the rubber collapse. First, all inhabitants of Limoeiro were engaged in similar subsistence activities and thus there not exits local market for surplus production. Second, there was not extra-local market to which could be directed" (198 :144)

Aparentemente em São Sebastião da Boa Vista as coisas se passaram de maneira diferente; a produção para o mercado sempre foi importante. Nosso município é neste sentido um contra-modelo das condições estruturais em que supostamente viveriam os caboclos. Com a densidade demográfica mais alta do Marajó, a pressão sobre os recursos teve efeitos de esgotamento que precipitaram a dependência do mercado. Durante o século XX as firmas madeireiras incentivaram a produção mercantil e uma população urbana importante demandava os produtos rurais.

A seringueira, cujo período de extração coincide com as tarefas de preparo da lavoura, sempre foi atividade que ocupava muito tempo de trabalho. As necessidades do governo norte-americano nos anos 40 aumentaram os preços da borracha, o que orientou os produtores para a extração. A seringa na terra firme foi neste momento uma atividade econômica mais importante que na região das várzeas. Outros produtos extrativos desta época, como sementes oleaginosas usadas para a fabricação de sabão ou a própria madeira, também eram extraídos. Neste período, que vai da crise da borracha em 1912 até os anos 70, havia firmas comerciais que compravam grande parte da produção dos caboclos, inclusive culturas como o arroz e a cana. Estas firmas implantaram nos anos 50 e 60 uma rede comercial extramunicipal que dominava o sudeste do Marajó e o Baixo Tocantins que, segundo informações proporcionadas por habitantes de Limoeiro de Ajurú, incluía este município².

O modelo de transição para uma economia de mercado, francamente prejudicial para a subsistência cabocla, faz sentido se o pensamos como uma tendência com ritmos variados que se inicia no momento da conquista européia. Neste sentido, a produção mercantil vai se impondo em detrimento da economia de autosubsistência, mas a primeira não aparece da noite para o dia.

A memória coletiva construiu uma identidade epocal pretérita conhecida como "os tempos da fartura". Os "tempos da fartura" não significam necessariamente auto-subsistência, mas sim abundância de recursos naturais: peixe, camarão, carne de caça, frutas, açaí, etc; uma época em que a subsistência alimentar estava garantida pela natureza, e o artesanato local produzia as principais manufaturas.

O esgotamento dos recursos (e dos tempos da fartura) teve dois ritmos diferenciados, um na várzea, outro na terra firme, e ambos devem ser considerados separadamente.

² As próprias informações proporcionadas por Parker indicam a existência de dois grandes comerciantes que dominavam o interior desse município; então, de que viviam estes? De fato Parker continua uma tradição das etnografias amazônicas, inaugurada por Wagley, que consiste em falar do interior a partir da cidade, que é onde de fato transcorria o trabalho de campo.

1- As várzeas, com maior pressão populacional, exauriram antes os recursos alimentícios e aceleraram assim a dependência do mercado através da extração de produtos comercializáveis. Nas várzeas a agricultura que, como veremos depois, só era compatível com abundância de recursos alimentícios (peixe, carne) ou mercantis (palmito, madeira, seringa) será substituída por um modelo completamente diferente como é o das manufaturas. Nos centraremos em um exemplo destas novas formas de subsistência: as olarias do rio Umarituba.

2- As terras firmes, menos populosas, ainda conservam boa parte dos recursos, mas não são mais os tempos da fartura. A policultura de subsistência (com arroz, feijão, verduras, etc) que nos anos 50 garantia uma melhor alimentação, hoje concentra-se no plantio de maniva consorciado com outras culturas comercializáveis e produtos extrativos, como veremos no rio Paracuba.

1 - A PRODUÇÃO DAS OLARIAS NAS VÁRZEAS

No delta amazônico, quando se avança da margem dum rio para o interior, encontra-se, em seqüência, a várzea alta, a várzea baixa e o igapó. Junto à margem está a faixa de nível mais elevado, somente inundável durante as marés de equinócio e nas luas novas do inverno. Esta várzea alta deve sua altura maior aos detritos menores depositados na faixa mais próxima do rio. Em direção ao interior segue-se a várzea baixa, de cota menor; aqui sente-se mais o efeito inundável das marés de lua cheia e lua nova - pois nos equinócios a água não pode retomar ao rio e fica represada. A largura destas várzeas baixas é bem maior do que a das várzeas altas.

O igapó tem a cota tão baixa que no inverno fica constantemente inundado; é aqui que se acumula a água da chuva e onde têm origem os igarapés. No igapó juntam-se detritos vegetais em decomposição na água estagnada e escura, constituindo um solo argiloso e ácido. É aqui que se acha argila de boa qualidade para

a manufatura do barro. Os igapós, que formam as partes centrais das ilhas, são solos abundantes nesta região. Inaproveitáveis para a agricultura devido à sua acidez e estrutura coloidal, a população ribeirinha encontra no tijolo uma utilidade econômica que conta, aliás, com uma longa tradição no Marajó: a cerâmica marajoara anterior à conquista européia.

O esgotamento dos recursos nas várzeas

Segundo a reconstrução do passado que fazem os moradores das várzeas, a fabricação de tijolos no rio Umarituba assim como outras atividades manufatureiras em outras áreas de várzea (como a cestaria no rio Urucuzal) estão relacionadas ao esgotamento dos recursos alimentícios (caça e pesca) e ao fim de produtos extrativos com destino mercantil.

A atividade extrativa que dominou a cena durante toda a primeira metade do século, era o corte da seringueira. Depois da "batalha da borracha"⁹ a cotação do látex não fez outra coisa se não cair. O tipo "sernambí-Cametá", dominante na região das ilhas, foi paulatinamente perdendo valor até não ter mais saída comercial. Em minha primeira visita a campo, ainda pude presenciar a técnica de riscar seringa já como uma atividade muito marginal, desaparecendo posteriormente das atividades produtivas.

A extração de seringa era complementada com a abundância da carne de caça e pesca. Eram os "tempos da fartura", quando os recursos, sobretudo de proteínas animais, eram abundantes e fáceis de conseguir. Os próprios moradores das várzeas alegam que o crescimento da pressão demográfica e o uso de técnicas predatórias de caça e pesca (como uso de timbó, tapagem, explosivos, etc) dizimaram os animais. Com o colapso destes recursos, os moradores passam a ter que adquirir os alimentos

⁹ A "batalha da borracha" aconteceu durante a intervenção dos Estados Unidos na segunda guerra mundial, quando o domínio japonês do sudeste asiático cortou a provisão do látex aos aliados. Com um vasto programa de saúde e preços altos, o governo norte-americano incentivava a produção de borracha na Amazônia ao mesmo tempo em que a contribuição brasileira consistia em conduzir levas de nordestinos que iam "fazer a guerra" cortando borracha no Pará; daí o nome.

ricos em proteínas animais através do mercado, tendo que intensificar as trocas comerciais.

Na segunda metade do século há dois produtos que substituem sucessivamente a extração de borracha como principal fonte de renda: a madeira e o palmito.

A exportação de madeiras em toras dominou a economia regional nos anos 50 e 60. Nesta época, eram as firmas exportadoras que compravam a madeira dos proprietários do terreno e que se encarregavam de mandar trabalhadores cortar as árvores. Com a proibição da exportação de madeira não beneficiada em 1973, desenvolve-se grande quantidade de serrarias de pequeno porte, as denominadas "galiqueiras", com um funcionamento intermitente e sustentadas em trabalho familiar. Mas a madeira comercializável não demorou muito para acabar. Incapazes de sustentar, só com esta atividade, as necessidades familiares, a maioria das serrarias hoje está desativada ou opera marginalmente no inverno, quando a lançante permite aos moradores pegar madeira em centros longínquos.

Nos anos 70 temos ainda o palmito, que precedeu o surto do tijolo. Carvalho Brabo, que estudou os roçeiros do município vizinho de Muana a finais dos anos 70, chega a comparar a extração de palmito com o ciclo da borracha no começo do século (1979:132). O palmito tem a vantagem de proporcionar dinheiro fácil e rápido, é extraído do broto do açaizeiro, que abunda na região. Sua disponibilidade e facilidade, uma vez que é cortado de uma árvore abundante e fina, levou os produtores a recorrerem a este recurso quando precisavam de dinheiro. Exceto alguns produtores que talvez por não terem muita necessidade conservaram as palmeiras, a maioria dos moradores exauriu os açaizais em menos de uma década. A contrapartida vem com o desaparecimento do açaí, fruto produzido na mesma palmeira de onde se extrai o palmito. O corte dos palmitos dos açaizeiros velhos e improdutivos deu lugar ao corte de açaizais produtivos⁴.

⁴ Na touceira do açaizal desenvolve-se uma palmeira central e outras menores que sobem ao redor. Depois da palmeira central se tornar improdutiva, quando não dá mais açaí, ela continua crescendo e tirando nutrientes, e,

Se o palmito era nesta época a principal fonte de renda, o açaí, ao lado da farinha, é o principal alimento paraense, responsável pela maior parte dos aportes minerais e vitamínicos na precária dieta do caboclo⁵. O açaí representa também uma espécie de elemento de identidade cultural e, como tal, tem se tornado um símbolo da ação destrutora do capitalismo na cultura cabocla tradicional — "muito mais que um fruto, é sabor marajoara" disse a música do compositor paraense Milton Chaves. Recentemente tem havido uma campanha de revalorização do açaí por parte das administrações municipais com os "festivais do açaí", festas que acontecem no Marajó no mês de agosto, quando começa a safra, que tentam revalorizar a importância alimentar do açaí.

De alguma maneira este conflito entre o palmito e o açaí pode ser pensado como um confronto de duas orientações diferentes: aquela da subsistência que tem no açaí a garantia da alimentação, e a que visa a maximização dos recursos como mercadorias. E parece que deste dilema saiu vitoriosa a segunda orientação. Em qualquer caso existe uma tensão, "é mesmo necessidade, tem que correr com o açaizeirozinho".

"A madeira está praticamente acabada, né? O palmito também está acabado. Não dava lucro, mas sempre era uma inteira, sabe como que é. Enterrava de um lado o que produzia de outro. dava prejuízo, né? porque é um alimento nosso.

P— Quando vocês tiravam o palmito sabiam que ia acabar o açaí?

R— A gente baseava, né? De qualquer maneira se a gente não colaborava, se a gente não plantava, só tirava, tinha que acabar. Que aqui é o seguinte: aqui na nossa terra, aonde nós tira não carece de plantar, né? Agora só que a gente não tem assim um cuidado de preparar, né? Que se você tira, por exemplo, açaizal, mas com pouco tempo, com dois anos, três anos, já está de novo dando aquela renova de produção de açaí; mas se a gente plantasse, né? aquela produçãozinha assim para aumentar mais, mas fica só naquilo, espera que a terra dê, sabe como que é; não tem costume de plantar."

portanto, retardando o crescimento e a produção das outras palmeiras. Ao corte deste palmito, "ecologicamente correto" pois é bom para o crescimento da planta, segue-se o corte de palmito ainda produtivo.

⁵ O açaí faz parte de uma tradição alimentícia muito difundida na região que é a dos chamados "vinhos" (embora não fermentados) bebíveis, feitos de frutos oleosos com caroço grande e carne magra. Outros frutos usados da mesma forma são a bacaba, o patauá o caraná, o miriti e o marí. A importância alimentar destes frutos é grande pois a dieta cabocla é deficiente em vitaminas e minerais. O açaí por exemplo é rico em vitamina A e ferro, além de ser o que desfruta das preferências gustativas e ser o mais abundante.

"Mas também é mesmo a necessidade, né?, tem que comprar uma despesa para a gente, um alimento, então...tem que correr com o acaizeirozinho, né? Neste ano, graças a Deus, aumentou mais o preço [do palmito]"

Os principais surtos econômicos basearam-se no extrativismo; a borracha primeiro, a madeira depois, e o palmito por último, proporcionavam uma fonte de renda que permitia comprar parte da alimentação e realizar outros gastos. A reserva de caça e pesca nas várzeas foi diminuindo paulatinamente⁴ a partir da segunda metade do século, levando as famílias a uma maior dependência do mercado para conseguir atender as necessidades alimentícias.

Paralelamente a todas estas atividades extrativas, existia também um trabalho marginal na agricultura. Muitos dos produtores combinavam agricultura com extrativismo. Enquanto o extrativismo era fonte de renda, a agricultura era de subsistência. Era normal então que, conforme a sobrevivência ia dependendo mais e mais do mercado, a produção de mercadorias fosse cada vez mais importante, e a exploração agrícola das várzeas mais marginal.

O problema da agricultura nas várzeas

O problema da falta de uso agrícola das várzeas é frequentemente abordado nos estudos sobre estratégias de subsistência dos caboclos ribeirinhos. Apesar das várzeas permanecerem largamente inexploradas para a agricultura, têm características que tecnicamente as fazem mais aptas para a lavoura que as terras firmes, que é aonde se pratica a agricultura. Os solos de várzea têm maior fertilidade natural que os de terra firme, e isso deve-se à ação sedimentária das marés que depositam abundantes substâncias minerais⁶. Não só a

⁶ Rubens Lima, um agrônomo que estudou as várzeas do rio Guamá calculou que ao longo do ano as enchentes depositam oito toneladas de sedimentos minerais por hectare. (1956:36).

fertilidade natural da várzea é maior em comparação à terra firme, mas a colmatagem sedimentária é anual, a fertilidade do solo se renova constantemente.

A vantagem na composição química vê-se reforçada ainda ao analisar a estrutura física do solo da várzea. As bem drenadas várzeas possuem uma predominância de limos e argilas com uma estrutura coloidal que permite fixar os sais minerais, evitando assim a perda de nutrientes por erosão, enquanto as terras firmes arenosas não têm poder de retenção dos materiais solúveis que vão para o subsolo com as chuvas torrenciais.

Apesar das melhores características apresentadas, os solos de várzea permanecem normalmente sem uso agrícola, enquanto as terras firmes, com solos piores, vivem um processo de agricultura extensiva com rendimentos decrescentes. Este é o paradoxo que, de um ponto de vista técnico, nos proporciona a organização da produção por áreas ecológicas.

Colocado como problema, o não aproveitamento agrícola das várzeas suscitou a preocupação de estudiosos. Os agrônomos encontram na "mentalidade atrasada do caboclo" uma explicação satisfatória. Já a antropologia procura compreender por que os ribeirinhos não cultivam as várzeas.

Alguns antropólogos somam às características físicas e químicas já notadas um outro ponto de contraste. As primeiras crônicas de viagens sobre o povoamento indígena na época da conquista da região amazônica pelos europeus revelam uma grande densidade demográfica nas margens do grande rio, especialmente na parte do estuário.

Entre estes relatos destaca-se o de Carvajal, cronista do conquistador espanhol Orellana que, saindo de Quito em 1540, transpassou os Andes e começou a descer um afluente do Amazonas. Com índios hostis ao redor e não podendo remontar a correnteza, o jeito foi continuar rio abaixo. 5.000 km e um ano depois, Orellana aparecia, bordeando a ilha de Marajó, no Oceano Atlântico. Carvajal descreve-nos o tipo de hábitat, o desenvolvimento material e a complexidade social das povoações indígenas antes do contato. As sociedades que ocupavam a

desembocadura seriam de uma alta densidade demográfica; os sítios arqueológicos encontrados na ilha do Marajó também reforçam a idéia da complexidade social e uma espécie de alto grau civilizatório atingido.

Assim, o problema técnico da fertilidade diferencial dos solos de várzea e terra firme passa a ser historicizado. Como é que os descendentes de uma sociedade de alta complexidade sediada nas várzeas (o que indicaria um uso intensivo das terras cultiváveis) poderiam estar em tal estado de pobreza, com subemprego dos recursos agrícolas das terras baixas?

Eric Ross, num artigo intitulado *The Evolution of the Amazonian Peasantry* (1978) analisa o estado de colonialismo econômico gerado pelas indústrias extrativas. Fazendo uma breve história da organização do trabalho, E. Ross chega à conclusão de que o período colonial (os jesuítas e o Diretório) teve conseqüências determinantes sobre a atual organização da produção indígena. O período colonial desestruturou a sociedade comunal e, simultaneamente, converteu os índios que estavam sob seu controle em produtores de mercadorias, em exportadores de produtos extrativos. Isto implicava uma ocupação dispersa do espaço e um nomadismo que inibiria a formação duma estrutura social compacta depois de acabado o regime colonial. Esta tendência de dispersão e nomadismo só seria agravada com o ciclo da borracha.

As exigências do colonialismo e o mercado mundial criariam uma organização social incapaz de responder aos requerimentos de organização produtiva para explorar a agricultura nas várzeas. "Because varzea horticulture required considerable labor and coordination and this entire mode of production demanded a well-integrated system of labor scheduling, effective adaptation to várzea conditions encouraged a complex division of labor" (Ross, 1978:197).

Betty Meggers também se coloca o problema das várzeas num artigo onde analisa os limites ecológicos para o desenvolvimento da Amazônia. *Environment and Culture in Amazonia* (1974) chega a conclusões semelhantes às de Ross. Não apenas os relatos de

Carvajal e outros cronistas, mas também as investigações arqueológicas que a própria Meggers fez, mostram que antes da invasão européia a população indígena se agrupava em vilas de permanência indefinida, quer dizer, um hábitat concentrado e uma forma de vida sedentária. Estas sociedades teriam um grau elevado de estratificação social e divisão do trabalho que incluía a mão de obra escrava capturada em guerras expressamente feitas com este objetivo (1973:106). A disponibilidade de mão de obra abundante permitiria concentrar no verão um considerável esforço para realizar as tarefas agrícolas e capturar animais, quando o baixo nível das águas concentra os peixes num espaço reduzido e permite os trabalhos na lavoura. Culturas como o milho ou diversos tipos de animais seriam conservados através de diversas técnicas: peixe salgado, carne defumada ou guardada em óleo de tartaruga, milho enterrado em cinzas, etc. "The management of labor necessary to accomplish most of these activities between September and January lends credibility to the early accounts of social stratification and occupational division of labor among várzea population (cf:107)".

Esta capacidade de concentração de trabalho e, em geral, a complexidade da organização social seria suficiente, parece sugerir Meggers, para criar um fundo de reserva ante as eventualidades fatais inerentes ao cultivo das várzeas. É que, apesar de sua alta fertilidade, as várzeas apresentariam um alto risco para o uso agrícola.

Meggers estuda as flutuações do nível de água do Amazonas e observa que num período de 50 anos (1902-53) aparecem dois níveis máximos cuja intensidade e duração estragaria qualquer tipo de cultivo de várzea. Registra também dois limites mínimos que seriam igualmente prejudiciais para as culturas. Em grande medida estas flutuações inter-anuais devem-se aos regimes de precipitações dos tributários do grande rio. Enquanto os afluentes que procedem dos Andes são responsáveis por apenas 12% das águas (e 80% das sais minerais) do Amazonas, os tributários que vêm do maciço das Guianas e do maciço central brasileiro, embora mais pobres em materiais solúveis em suas águas,

representam a maior parte do caudal do Amazonas. Estes tributários obedecem a regimes de precipitação diferentes: uns do hemisfério norte e outros do hemisfério sul; os procedentes do sul têm sua cheia entre setembro e janeiro, enquanto os do norte a têm entre maio e julho. Isto quer dizer que, normalmente, as cheias se equilibram ao longo do ano. Entretanto, se acontecer das chuvas do lado sul se atrasarem e as do norte se adiantarem, teremos uma inundação de proporções catastróficas para a agricultura das terras baixas, prejudicando inclusive culturas hidrógenas como o arroz e a cana. Do mesmo modo, se as chuvas do sul se adiantam e as do norte se demoram, as águas não chegarão a inundar em grau satisfatório, sem o qual não proporcionarão os sais minerais necessários para a renovação da fertilidade e não evitarão a erosão do solo da roça que, sem a cobertura da floresta, permanecerá exposto aos efeitos erosivos da chuva e o sol.

"Evolution of Amazonia as a habitat for man cannot be based on averages; however it is the fluctuations that set the limits, and these are both large and unpredictable. Most crucial are irregularities in the intensity and duration of the rainfall, which not only affect the seasonal round but also cause pronounced differences in the date and magnitude of high and low water levels on the várzea" (95)

Estes importantes limites ecológicos para a agricultura de subsistência nas várzeas não foram um empecilho insuperável para que os índios que habitavam as terras baixas antes da conquista fossem bem adaptados a um uso agrícola das várzeas. Com a chegada dos europeus e com as demandas do mercado mundial, o quadro é profundamente alterado, e a mudança de uma economia de subsistência para uma de produção de mercadorias se consolidaria com base em uma lógica que já não seria a dos indígenas anteriores à conquista, mas aquela imposta pelos europeus.

Ross e Meggers colocam a ênfase na desestruturação da organização comunal do trabalho que, segundo eles inviabilizaria o uso agrícola das várzeas, dados os requerimentos de trabalho comunal que estas têm.

O geógrafo francês Pierre Gourou e o antropólogo Charles Wagley, tentando também explicar a ausência de agricultura nas várzeas, nos proporcionam um argumento mais prosaico: as populações ribeirinhas não cultivariam as várzeas devido à predominância de mandioca na dieta cabocla. A mandioca não resiste a longos períodos de inundação, o que a torna incultivável nas várzeas baixas. Wagley diz que para mudar a agricultura deve-se mudar primeiro o gosto do caboclo; Eric Ross diz que a mandioca é consequência e não causa da não exploração agrícola da várzea, uma vez que os índios que viviam nas várzeas não tinham na mandioca a dependência nutricional que hoje têm seus descendentes.

Voltando ao nosso rio, a história local tem seus próprios matizes a fazer. Em primeiro lugar é importante fazer notar que o poder explicativo da mandioca como desestimulante do cultivo das várzeas não deveria ser subvalorizado. A farinha de mandioca ou "farinha d'água" é o principal alimento e responde pela maior parte da provisão de calorias. A farinha acompanha todo e qualquer tipo de comida, especialmente e de maneira insubstituível os outros dois alimentos mais consumidos na região: o peixe e o açaí. Consensualmente, não se pode comer peixe ou açaí sem farinha, e quando há crise de farinha eles preferem pagar cinco ou seis vezes o preço normal a substituí-la por outros cereais mais baratos. A dieta gira em torno da farinha, e ela cria uma dependência total. Os sindicalistas que viajam para encontros e congressos em outros pontos do Brasil levam a farinha consigo. Os cearenses e seus descendentes que colonizaram o rio Paracuba e se misturaram com paraenses substituíram o feijão pela farinha. Enfim, a importância da farinha na dieta é tal que fica difícil pensar numa lavoura de subsistência que é incapaz de produzir o alimento que é responsável por mais de 50% das calorias consumidas. É isso porque o cultivo de mandioca nas várzeas baixas é de alto risco, e as várzeas altas, onde pode ser mais viável, ocupam uma superfície muito pequena na região do rio Pará.

Em qualquer caso, como dizia E. Ross, se o problema da mandioca não é causa e sim consequência, este constitui um sério handicap para o proveito agrícola das várzeas. Não podemos explicar a transformação histórica do uso das várzeas só através da mandioca, porém hoje, esta parece ter um papel fundamental. Em certo sentido, a consequência virou causa.

O ribeirinho, tal como ele é hoje, é um produtor de mercadorias. Apesar das várzeas não terem tido uma utilização para a criação de uma agricultura de subsistência, elas sustentaram, por vezes, uma agricultura comercial. Na primeira metade do século XIX, nas várzeas do sul do Marajó e do Baixo Tocantins desenvolvia-se a cultura da cana de açúcar. Não temos muita informação de como era organizada a produção, do acesso ao uso da terra e das formas de comercialização da economia da cana nesta época. Mas, de qualquer maneira, o que sabemos é que as condições não deviam ser muito boas para os trabalhadores escravos ou livres que, nessa região, se sublevaram, mataram os brancos e queimaram os cartórios em 1836, nas revoltas da Cabanagem.

No século XX temos outro exemplo de uso agrícola das várzeas de São Sebastião da Boa Vista. As firmas exportadoras de madeira possuíam também máquinas beneficiadoras de arroz e estas asseguraram durante décadas sua compra aos produtores. No momento em que as firmas faliram e acabou a compra de arroz os produtores deixaram automaticamente de plantá-lo.

Depois do domínio colonial as várzeas sempre produziram mercadorias, fossem elas de origem extrativa ou agrícola, com as quais se conseguia o dinheiro necessário para comprar farinha para se alimentar.

A transição para as olarias

De qualquer maneira, o cultivo das várzeas, mesmo de mandioca, não é inexistente atualmente. Se o extrativismo foi desde 1870 a principal fonte de renda para os ribeirinhos, esta atividade está longe de ser uma fonte de renda estável e contínua. Os surtos dos diferentes produtos sucederam-se, com

seus ciclos de preços altos e baixos, e a agricultura de subsistência sempre foi (e ainda é) uma alternativa para a crise da economia extrativa. Existem atividades extrativas como a madeira ou o palmito que não ocupam o tempo integral de trabalho da maioria dos produtores, que são usadas como uma forma de complementar renda.

Ao mesmo tempo, conciliar extrativismo e agricultura é difícil porque quando há necessidade de dinheiro urgente (para casos de doença ou crises de alimentos) recorre-se ao extrativismo predatório ou à proletarização ocasional. Conforme as demandas de um mercado que não controlam e à medida que cada vez têm menos autonomia e dependem mais do mercado, a agricultura de subsistência é cada vez mais marginal nas várzeas.

Analisando a formação de olarias nos anos 80, podemos observar algumas tendências dos produtores em termos de necessidades, preferências e aspirações para recompor um quadro de estratégias que entrou em crise com o esgotamento dos recursos como a madeira, o palmito e a pesca de subsistência.

Os informantes descrevem a situação anterior à generalização das olarias na última década como caracterizada pela fragmentação produtiva. Alguns dos atuais oleiros conseguiam sobreviver só com a extração e beneficiamento de madeira em serrarias, mas a maioria diversificava as fontes de renda entre uma agricultura marginal, empregos fortuitos e diversas indústrias extrativas.

"Nós tinha que, como já lhe disse antes, tirar madeira, tirar palmito e cortar seringa. Hoje não, nós trabalha só nesse serviço, todos filho. Quando trabalhava em madeira e meus filhos eram mais grandinhos, um trabalhava para um, outro trabalhava com outro, outro trabalhava com outro e a mulher trabalhava por aí [como merendeira numa escola]"

Esta situação típica do caboclo de várzea, conseguindo atingir as necessidades da reprodução familiar através de vários quebra-galhos, significava uma dispersão do trabalho familiar e uma situação de incerteza; as olarias, pujantes até o final dos anos 80, apresentavam-se como uma ocupação que agrupava, numa

mesma empresa, as forças produtivas de uma família, proporcionando uma ocupação contínua e estável. A opção pela olaria foi se tornando mais e mais clara conforme os recursos que significavam fonte de renda iam se acabando. Os paus cortados, cada vez mais finos e de escasso valor comercial, não encontravam comprador; os palmitos dos açaizeiros velhos e improdutivos foram dando lugar a açaizais produtivos; a carne de caça e o peixe do rio, que já tinham entrado numa curva declinante décadas atrás, entravam em fase terminal.

De alguma maneira, a formação de uma olaria podia ser vista como um mecanismo de ascensão social e não apenas como única saída para a exaustão dos recursos. Podemos ver alguns aspectos onde se manifestam os significados culturais que há em montar uma olaria no rio Umarituba.

Olaria e poder aquisitivo

As primeiras olarias começaram no rio Umarituba financiadas pelos grandes comerciantes que monopolizavam a exportação da madeira nos anos 70 (ver cap. 3.2). Nesta época estas olarias pioneiras não respondiam bem às características familiares, eram pequenas empresas que trabalhavam com mão de obra assalariada. O preço do tijolo, em ascensão pelo crescimento de Belém, assegurava a prosperidade do negócio. Elas foram acumulando capital e investindo na compra de motores que iam alugando para as olarias que, conforme a crise dos recursos e o preço em ascensão do tijolo, se multiplicavam.

Com o aluguel dos motores para as novas olarias, os arrendatários comprometiam-se a vender o tijolo para os proprietários dos motores, e estes revendiam a um preço maior para os barcos. Desta maneira, pelo controle dos motores conseguiam um controle sobre o produto. É importante fazer notar que, nessa época, os grandes oleiros atuavam como patrões, no duplo sentido de sustentar mão de obra assalariada nas suas olarias e de comercializar o produto de outras olarias produzido com os motores deles.

"Aí para baixo tinha uns, tem dois, antigamente três; anos atrás eles eram barão daqui. Casiano e Miguel Boné. E todos os barcos que passavam por aqui, todos vinham à olaria por intermédio deles, ganhavam tudo porque pegavam o material e ganhavam.... e o dono da olaria.... Esse Casiano tinha doze motor, parece que alugava todas as olarias, tinham que vender para ele....quem trabalhava ganhava uma mixariazinha. Agora esse daí abaixo caiu mesmo, acabou, está dando murro...tira barro, faz tijolo, agora está sabendo o que é bom."

Muitos produtores que decidiram entrar no ramo do barro tinham que se sujeitar a este contrato. Mas, com a eletrificação da região do Baixo Tocantins no anos oitenta, uma grande quantidade de motores de segunda mão entra no mercado e os faz mais acessíveis, fazendo com que os produtores prefiram entrar num financiamento para a compra do "motor próprio" a continuar alugando-o. Aqui vai acabar o monopólio que as primeiras olarias tinham sobre o resto.

Dentre todos os elementos necessários para a instalação da olaria (maromba, forno, prateleira, batelão), o motor é o mais importante e decisivo. Indispensável para a produção de tijolos, é também peça fundamental para seu transporte. Antes de mais nada, um motor é importante pela sua versatilidade. O mesmo motor que se utiliza para girar a maromba e fazer tijolos na olaria pode ser instalado numa embarcação para viajar mais rápido e de maneira mais independente, podendo se fazer compras na sede do município (a duas horas de motor) a um preço mais barato que no rio. Numa região onde a energia animal não existe e onde não há energia elétrica apesar dos apenas trezentos km da hidroelétrica de Tucuruí, esses pequenos motores são decisivos no transporte ou na produção de tijolos. Como não há energia elétrica, aparelhos do tipo geladeira, televisão, etc, praticamente inexistem. Com isto, os motores tornam-se o principal elemento através do qual se manifesta o prestígio de uma pessoa ou família, e sua riqueza conta-se pelo número de motores que possui.

Neste contexto é compreensível que a instalação da olaria através do "motor próprio" seja um grande momento na vida dos oleiros. É o que se observa nos depoimentos sobre a aquisição dos

meios de produção nos quais contam-se com todo detalhe os tratos e os modos de pagamento, reproduzindo literalmente diálogos, lembrando datas exatas, recriando com perfeição o momento da aquisição.

"Aí, foi buscar ele, era 30 de novembro do ano retrasado () eram 3.h da tarde, e eu estava sem almoçar ainda."

"Eu falei com o homem e ele disse:

- é você que precisa do motor?
- preciso mesmo, muito mesmo
- olha, aí está seu motor
- mas como pode ser meu motor?
- se você me arranja 150.000 em dinheiro você leva o motor, amanhã mesmo você vai trabalhar com ele"

As condições para comprar o motor e o resto do equipamento da olaria não foram fáceis. A necessidade de dinheiro para a compra do motor e o resto do material da olaria deu um último empurrão à depredação dos recursos naturais, especialmente no palmito, que com a expansão das olarias acabou definitivamente. A formação duma olaria era encarada como uma viagem sem volta para um mundo completamente mercantilizado em que o sustento poderia ser comprado.

Normalmente a compra do motor implicava um endividamento prolongado, fosse com algum patrão anterior ou com o vendedor do motor. As condições de pagamento eram muito variadas e podiam ser feitas em dinheiro ou tijolo. Um produtor pagou 75 milheiros de tijolo por um motor. No ritmo "médio" de uma olaria -seis milheiros por semana- este produtor ficaria 13 semanas trabalhando exclusivamente para pagar o motor, o que é de fato impossível, pois tem também que pagar óleo, dependendo dos casos terá que pagar reboque do batelão, e até um empregado, sem contar as despesas de alimentação e da casa. A aquisição do motor significa condições muito duras de trabalho e vida durante um ano ou dois. É normal que este esforço nos seja descrito como uma luta, um embate bélico entre o homem e suas duras condições de existência.

"A gente foi lutando, eu com meus filhos, assim que a gente foi levando até que conseguimos"

"Eu pelejei até que eu..."

"Passei muita dificuldade, passei fome, todos meus filho, minha família, conseguimos pagar o motor. No começo foi muito difícil, muita fome para poder saldar as contas do motor"

"A gente estava com aquele grande compromisso de comprar o motor com tempo limitado, então a gente temia não cobrir a conta do motor e o dono do motor tomar da gente, sabe? Eu já tinha dado entrada noutro motor, aí já estava entrando em outro sacrifício"

"A gente comprou tudo fiado, muito enrascado, num tempo destes compramos tudo fiado. Que eu não gosto de contar farolagem, comprei o casco fiado, comprei madeira fiada, comprei o material para a palafita, tudo fiado. E a gente já pagou"

Mas, se o esforço feito para adquirir coisas é mostrado como uma grande façanha, não deixa de ser relevante a frequente minimização, através de diminutivos, das coisas conseguidas com tanto esforço e tanto sacrifício. O motor vira "motorzinho", a olaria torna-se "nessa nossa olariazinha que é uma besteira", e assim sucessivamente; "aluguei um motorzinho, trabalhei um ano com motor alugado, aí arranjei uma condiçãozinha para comprar essezinho que está aí agora. Agora graças a Deus o que tem já é nosso". Paradoxalmente, os relatos sobre aquisição de motores (meios de produção/bens de consumo) expressam o orgulho da vitória ante as adversidades e a constatação de que o conseguido é uma coisa mínima. Se o sacrifício foi muito grande, o conseguido foi muito pouco. Vitória e tanto, não deixa de ser uma vitória de pobre, parecem querer dizer. A identidade minimalista subjaz ao progresso aquisitivo.

A aquisição dos meios de produção é uma grande vitória na vida, pois percebem que com isso conseguiram sair um pouco do estado de pobreza: adquiriram coisas. Em comparação ao poder aquisitivo das atividades produtivas anteriores à generalização das olarias, estas conseguem atingir um novo patamar aquisitivo.

"Então, nessa época nós achamos que a olaria, ela teve mais assim, um pouco mais avanço para nós que a própria lavoura, sabe como que é? Ela dava mais uma margem de recursos, enquanto na lavoura, vou lhe dizer com toda sinceridade, nós não adquirimos nada, nós não adquirimos nada, só para comer e muito enrascado (...) Então nós achamos que já produzimos um bocadinho, que nós já compramos um motor, já trocamos de novo, novamente o batelão, novamente agora, né? Enrascado mas fizemos com ajuda de Deus"

"Nós estamos lutando assim, nesse trabalho do barro, eu consegui, porque antes eu tinha muita vontade de comprar um motorzinho pra gente, e não conseguia, com outros serviços [serraria, carpintaria, banana, mandioca] E aqui já, graças a Deus, já consegui".

A olaria como unidade familiar

Uma das consequências da instalação de olarias foi o reagrupamento familiar em torno da figura do "chefe de família". Com o progressivo esgotamento dos recursos, a economia familiar tinha ficado cada vez menos autônoma. As famílias foram obrigadas a diversificar suas estratégias para conseguir renda, num processo em que a subsistência ia se tornando mais dependente de relações de mercado. Esta diversificação de estratégias trazia consigo a fragmentação do grupo familiar e a inviabilidade deste como unidade de produção. Num contexto onde a lavoura era inexistente ou marginal, a terra não jogava um papel importante de agregação. Os filhos iam casando e estabelecendo residência fora da casa paterna, e procurando seus próprios modos de sobrevivência, fosse cortando madeira ou palmito para vender ou se empregando em serrarias ou olarias. Os filhos menores que ainda residiam na casa paterna também se empregavam desde que entravam em idade de trabalhar. Às vezes a própria mulher conseguia emprego como professora ou merendeira numa escola. Entretanto, o pai raramente entrava em relações de emprego, continuava "lutando" com sua rocinha e com os produtos extrativos.

Contrastando com essa situação, a olaria tem sem dúvida um efeito agregador. Os filhos voltam para a casa do pai e suas estratégias de subsistência passam a ser reorientadas através do núcleo familiar de origem, que funciona como catalisador e

direcionador do trabalho e da renda; concentra o trabalho dos seus membros e redistribui os lucros. A família volta a funcionar como unidade de produção.

No esquema das olarias, todos os membros ativos passam a orientar suas vidas através da olaria. Os filhos casados permanecem na órbita familiar até que seus próprios filhos estejam em condições de ajudar no trabalho, momento em que normalmente se separam da empresa familiar e empreendem a montagem de sua própria olaria. Isto provoca uma redução da idade de entrada no trabalho dos filhos do novo empreendedor, tal é a necessidade da força de trabalho familiar na produção de tijolos.

"Depois que montei minha olaria, meu trabalho está certo. Todo dia de manhã a gente já sabe o que vai pegar. Eu trabalho com meus filhos, são todos pequenos, que me ajudam um pouquinho, são quatro. O maior [assinando um menino de uns doze anos] me ajuda bem.

P- Eles não vão à escola?

R- Não senhor, estão parados de estudar estes dias, não deu para botar eles na escola, têm que me ajudar, que eu não tenho quem me ajude e não posso ficar parado"

Existe uma relação direta entre o tamanho da família e a capacidade produtiva. O tipo de família de oleiros mais representativa é a formada por um casal de mais de quarenta anos com seus filhos solteiros e os casados com filhos ainda pequenos. De alguma maneira este tipo de composição da mão de obra é o ideal para o funcionamento da olaria, pois a abundância de trabalhadores faz com que todas as fases do processo de trabalho possam ser feitas de modo simultâneo, evitando assim interrupções e conseguindo uma produção continuada.

O processo de trabalho da olaria se divide em duas fases básicas:

1- o corte de barro no igapó e seu transporte no batelão até a olaria; esta fase é feita por adultos jovens;

2- a transformação do barro em tijolo requer três ou quatro pessoas, uma que pisa o barro na maromba, outra que corta o bloco de barro que sai da maromba em unidades de tijolo, e mais uma ou duas para colocar o tijolo a secar nas prateleiras.

Uma família grande pode realizar as duas primeiras fases concomitantemente enquanto uma família pequena, sem filhos adultos, terá que pagar no mínimo, uma pessoa para ajudar a tirar o barro, deixando de usar a maromba enquanto durar essa tarefa. Assim, enquanto uma família grande pode produzir seis milheiros por semana, uma família pequena produz três e terá que descontar um terço do valor do tijolo produzido para pagar um empregado. Nestas condições, esta nova família de oleiros dificilmente arrumará recursos para adquirir o equipamento necessário, vendo-se obrigados a alugar uma parte deste, reduzindo a margem de lucro familiar.

Nestas condições difíceis, é normal que a retenção no núcleo familiar se prolongue ao máximo. A tendência é a formação de "clãs" familiares⁷ cuja cabeça é a figura do dono da olaria, patriarca, chefe da família que com o controle dos meios de produção faz aumentar sua influência na dinâmica social. A família que, no estado de fragmentação produtiva anterior tinha perdido unidade e homogeneidade, recupera, com a expansão das olarias, uma importância sem precedentes. A figura bíblica dos filhos voltando à casa do pai torna-se realidade.

O pai é a figura visível, representa a família publicamente. Ante os comerciantes, os candidatos, a prefeitura, os pesquisadores, ele é o porta-voz autorizado. Ele compra, vende, negocia, organiza a produção, redistribui a renda entre os membros da família. Ele é o dono e o chefe da família. Ele tem a autoridade, o que não equivale a dizer que seja autoritário. Ele controla e tem influência sobre um grupo familiar grande. Seu status como chefe da família é inquestionado.

O interesse do Chefe da família em reagrupar o grupo fica claro em depoimentos sobre a decisão de montar a olaria:

"Aí os filho foram crescendo, os dois' mais velho, e eu pensando como eu poderia ficar junto deles, né? e eles de mim, para que a gente pudesse trabalhar sempre juntos. Observei que

⁷ Se a olaria faz da família uma unidade de consumo e até certo ponto também uma unidade de consumo, não podemos dizer que represente uma unidade de residência tendência após o casamento (tomado no seu sentido amplo: casamento ritual, ajuntamento ou "rapto da noiva") 'é a construção de uma casa para o novo casal.

eles não tinham interesse, não tinham vontade, parece que, de aprender a profissão de carpinteiro. Eu pensava assim, na situação deles. Então conversando com eles mesmo, despertaram a idéia que a gente poderia lutar para ver se mais tarde a gente conseguia montar uma olaria."

"Hoje nós trabalha só nesse serviço, todos filho. Quando trabalhava em madeira e meus filhos eram mais grandinhos, um trabalhava para um, outro trabalhava para outro, e a mulher trabalhava por aí [ela trabalhou de servente numa escola]. Todos os dias graças a Deus estão trabalhando juntos no serviço. Então para mim se torna mais fácil de que se estivesse na lavoura porque para mim mantê-los no serviço da lavoura no centro... esses meninos trabalhando de empregado em outras olarias, em outras serrarias por aí."

Com o reagrupamento familiar na olaria, a influência do dono/pai/chefe aumenta, mas o seu poder é exercido como pai protetor. Ele realiza o trabalho mais arriscado na olaria que é o de pisar o barro na maromba. Esta tarefa que consiste em "pisar" (com o pé ou a mão) na boca da maromba de tal forma que o barro seja homogeneamente distribuído no eixo, é a atividade mais perigosa, representando um alto índice de acidentes de trabalho. Os oleiros calculam que deve haver uns trinta aleijados no rio Umarituba para um parque aproximado de 150 olarias. O tipo de aleijamento vai desde o corte da ponta de um dedo, acidente muito comum, até a falta de um dedo inteiro ou quebra múltipla dos ossos do pé. O serviço da maromba é simbolicamente reservado ao pai, mas, de fato, qualquer um acaba pisando o barro; o importante é que está prescrito que o pai da família se encarrega da maromba porque é o serviço mais perigoso e ele tem que assumir o risco.

"Uma vez atorou aqui, graças a Deus que emendou, está quase por sumir. É um trabalho muito pesado, muito sacrificado, é muito arriscado, tem que trabalhar com muito cuidado. É só eu mesmo que piso barro na maromba, não gosto de meus filhos fazerem. Mulecada passa lá na boca da maromba por teimosia deles, mas não é eu que gosto, cada vez que eles passam por lá esculhambo eles."

"Constantemente no trabalho que é mais fácil de acontecer acidentes, é eu que gosto de estar, que é na maromba. Dificilmente os meus filhos trabalham na maromba, enquanto outro

de fora a gente não deixa, não gosto. Pode até parar o serviço mas não gosto que outro de fora esteja, até genro, que esteja trabalhando na maromba, para evitar, que se acontecer, por exemplo, um prejuízo com um trabalhador de fora, tem um compromisso muito sério porque quem não tem nada, não poderia quase pagar em saúde, em doente, não vai poder sustentar outro, né? Então eu prefiro estar todo dia trabalhando no serviço da maromba. meus filhos é difícil eles trabalharem."

Ao pai corresponde então a responsabilidade do serviço mais arriscado, do mais sacrificado. Ele se sacrifica pela sua família; se acontecer qualquer coisa é melhor que seja com ele, não apenas por uma questão econômica (no caso de ter empregado) mas principalmente por ser ele o responsável e guardião do bem-estar familiar.

O trabalho na olaria é um trabalho familiar, mas eventualmente (nas famílias pequenas) pode haver alguém de fora da família nuclear que trabalha com salário. Frequentemente este empregado também pertence à família só que num grau menor (cunhado, genro, etc). O status deste tipo de empregado é híbrido entre o assalariamento e o parentesco.

Os acidentes de trabalho com a maromba fornecem-nos um exemplo deste caráter híbrido; diz um empregado que perdeu o dedo trabalhando na maromba de um parente: "escapuliu minha mão, escorregou por cima da banda de baixo, só sei que na hora que puxei a mão, estava faltando um dedo", o dono não ressarciu as despesas hospitalares e ele não reclamou nenhum tipo de indenização formal ou informal; "Não, não fiz questão, porque é gente da família, né? cunhado. Não foi tanta culpa dele, mas sim que foi no serviço dele, mas..."

Esta relação de parentesco sobrepõe-se à própria relação empregatícia, e a unidade familiar a uma percepção empresarial. No caso de um acidente de trabalho, a reivindicação de indenização, especialmente via justiça, está sujeita à reprovação social. Vejamos o depoimento de Iracy, na época presidente do sindicato de Trabalhadores Rurais, relatando um caso que aconteceu no rio envolvendo justiça e família, elementos que são percebidos como pertencentes a dimensões diferentes. Os enfeites retóricos são especialmente significativos:

"Já teve gente de se acidentar na olaria, numa olariazinha, e ir pra justiça. Cunhado já levou outro cunhado pra justiça. Quando o cara chegou lá na justiça, ele se apresentou lá com boa roupa, né? Ele era o queixoso. E o outro que foi, coitado, não tinha roupa para ir lá e foi com roupa velha. Chegou lá na hora e [o juiz] perguntou a ele

- É teu cunhado?

- É

- E ele tem com o que te pagar?

E ele que era o queixoso, disse:

- Eu diria que não

Ele não tinha mesmo com o que pagar".

A olaria como empresa

Já vimos como eram os empregos antes da multiplicação das olarias. Extrativismo, agricultura de subsistência e empregos em outras olarias ou serrarias eram as situações mais comuns. A formação da olaria significa para muitos deles uma mudança radical de situação.

Muitos deles, que pagavam renda pelo uso da terra, passam a controlar os meios de produção, passam a ser "donos".

"Trabalhava assim no mato dos outros, sabe? Então achei que trabalhava mais para os outros do que para mim. Aí eu larguei da roça. Dava quase metade [1/3] do roçado para o dono da propriedade. Então não dava para mim, pensei que a olaria... porque dizia que o negócio ia ficar melhor, né?"

Outro produtor que sempre trabalhou de empregado, numa idade avançada decidiu montar uma olaria; "Não faz muito tempo que me liberei 'vou largar de trabalhar de empregado para os outros' porque só trabalho para os outros; e para mim...." Este produtor, conhecido no rio como um homem pobre que nunca teve nada, define assim sua nova situação como oleiro: "Eu estou mais para lá que para cá, com 65 anos, já muitos serviços não dou conta de fazer, só ficar na gerência mesmo". De empregado a gerente há um salto qualitativo e a imagem do empresário transparece através da linguagem.

Embora a maioria das olarias, orientadas a cobrir as despesas da subsistência, se baseiem no trabalho familiar, parece

que os donos possuem expectativas de um maior empreendimento empresarial com contratação de empregados e aumento da produção. É o que se observa freqüentemente quando se toca na questão das possibilidades que abriria o financiamento.

"Financiamento tem pouco mesmo. Se tivesse, por uma parte melhorava, né? porque produzia mais, tinha mais condição de produzir. Porque tinha mais condição da gente trabalhar, pagar mais, né? Uma olaria, vamos dizer com umas dez pessoas para trabalhar produz muito"

"Se a gente tivesse o dinheiro 'embora, embora' vira gente para trabalhar, e metia mais produção aí, e mais gente para trabalhar e aí produzia muito mais"

Outra pista que indica a concepção da olaria como empresa é a maneira como se realiza a contabilidade. Se perguntados a respeito do lucro líquido, eles têm a tendência de fazer incluir nos gastos de produção o salário de empregados inexistentes.

"Eu pelo menos, aí na olaria que nós temos, um milheiro de tijolo pra chegar na prateleira está saindo por cinco, quase seis mil cruzeiros. Ainda mais com reboque. Paga o barro, gasta óleo, paga empregado, faz tudo, o milheiro de tijolo vai chegar na prateleira por sete mil, aí o cara só tem três pra fazer o resto do trabalho [o preço do milheiro era 10.000]. Se nós fosse pagar [empregado], né? mas como a gente faz tudo!"

Este depoimento ilustra bem a frequente inclusão do empregado na contabilidade da olaria. A citação acima é um raro exemplo de contabilidade aritmética, embora o preço do tijolo na prateleira tenha começado em cinco e acabado em sete mil. Normalmente não realizam um cálculo em que discriminem cada um dos gastos de produção e a porcentagem que estes gastos representam sobre o preço de venda. O que existe é um balanço que, "grosso modo", aparece no resultado final ("dá pouco" ou "não dá nada"). Neste cálculo, que na verdade não é, tendem a incluir o pagamento de empregados que na verdade não são.

"Tem muitas olarias que trabalha só o dono da casa com os filhos. E se fizessem ordenado naquilo para pagar, aí isso não dá

mais. Porque se eu fosse fazer ordenado para pagar não dava, não dava mesmo"

"Se fosse pagar gente não cobre as despesas de jeito nenhum"

Durante meu trabalho de campo a presença de salário nas olarias limitava-se às famílias pequenas que pagam um empregado para tirar o barro. Na imensa maioria das olarias o trabalho é familiar e a forma salário está ausente.

A colocação desse problema -inexistente- é relevante já que sempre aparece contemplado no imaginário contábil dos donos das olarias. Analisada como desejo ou expectativa frustrada, esta maneira de contabilizar gastos coloca a presença do salário num plano de economia familiar em que aparentemente está ausente.

A olaria reavaliada

A formação de olarias, cujo modelo eram as primeiras empresas prósperas e com trabalhadores assalariados, representava uma ascensão, mas esse panorama vai mudar junto com a política econômica. Nos anos 70 e 80, com o crescimento urbano, sobretudo de Belém e Macapá, a demanda por tijolos aumentava e com ela o preço. A crise econômica que, como é sabido, tem no setor da construção civil sua primeira vítima, coincide com a popularização das olarias no rio Umarituba. Com a demanda urbana estagnada, o preço do tijolo perde da inflação constantemente. A crise se instala na produção de tijolos e os oleiros vêem como seu produto vai perdendo poder de compra num sistema que os tornou completamente dependentes dos mecanismos de formação de preços.

A esperança inicial e a decepção posterior transparecem com clareza nos depoimentos:

"Que naquela altura a gente pensava que era o ideal, aquela altura poderia ser mesmo. Acontece o seguinte: que depois que a gente começou também organizar o serviço de olaria, né? todo o mundo, né? pegou a mesma profissão. Todo mundo está se englobando no negócio da olaria. Já tem muita olaria"

"Pensei que a olaria...porque dizia que o negócio ia ficar melhor, né? No tempo que tinha essas olarias por aqui era um tempo mais fácil, estava mais bom, né? Mas agora ficou num certo tempo para cá que não tem mais condição"

"Pensei que fosse melhor, né? Mas quando acaba é pior que estar empregado"

"Eu achei que o negócio do barro dava mais, Ah! é onde eu me enganei, quer dizer dá, isso [dinheiro] o barro dá, mas tem que comer, né?"

As queixas e reclamações ante a situação pauperizada são constantes.

"Nossa realidade aqui é muito carente, tem esses trabalhos, com esses trabalhozinhos, tem uma dificuldade muito grande, porque primeiro, a gente tem uma despesa muito grande, para a gente concluir um trabalho tem uma despesa muito grande, e a produção realmente não cobre, não compensa, fica muito longe. Dentro disso, o que mais atinge a gente é a fome. A produção que a gente colhe não é suficiente para a gente comer"

"Se trabalha muito e o resultado é omissso, que realmente a gente não se alimenta capazmente com a produção sua do jeito e qualidade, trabalha marido, trabalha mulher, trabalha filho, trabalha filha, e se não saber o que está fazendo no fim da semana, do mês, da quinzena não dá para cobrir, e mal alimentado. No interior você não tem o seu leite pra tomar, você não tem hora pra almoçar, hora para jantar...Realmente não tem isso"

"Estamos trabalhando só para comer e olhe lá, tem dia que nem a gente come, tem dia que ninguém tem farinha, ninguém tem café, ninguém tem açúcar, né? A gente trabalha porque não tem outro serviço para a gente fazer aqui"

"O preço do tijolo está muito baixo. O que nós estamos fazendo, mestre, não está dando para cobrir as despesas, né? Só está dando por uma parte que um dia a gente come, outro dia a gente não come, um dia a gente come, um dia a gente não come, a gente vai passando a vida meio difícil. A gente vai levando, né?"

Esta situação eventualmente pode ser agravada devido a interrupções na produção. Defeitos no motor são frequentes, pois a maioria deles são de segunda mão e não têm uma manutenção adequada. Os produtores vão consertando os motores até que não aguentem mais. Cordas substituem correias, parafusos são trocados por fibras vegetais ou pedaços de pau. Quando o motor pifa podem

ficar mais de uma semana parados. Doenças do chefe de família em unidades produtivas pequenas representam também microcatástrofes familiares.

A transição para as olarias significou, como já foi dito, uma entrada em cheio no sistema de trocas comerciais, o que aliás não era exatamente uma novidade numa região que desde o século XVII organiza hegemonicamente a sua economia em torno da produção de mercadorias. Com os recursos naturais acabados, a agricultura torna-se de novo uma alternativa possível ante a perda do poder aquisitivo do tijolo. Agora, que tipo de alternativa é a agricultura e como esta é encarada pelos produtores? Vale a pena ver as nuances que toma esta nova reflexão sobre "escolha ocupacional".

Vimos que, uma vez adquiridos os meios de produção em condições difíceis, tendo que aplicar trabalho intensivo e fazendo sacrifícios na economia familiar, as coisas não se tornaram todo o fáceis que deviam ser. A malnutrição, a fome, a falta de um fundo de reserva para casos de doença, a incorporação sistemática do trabalho infantil, a situação de indefesa frente às paradas na produção tornam as olarias insatisfatórias. A alimentação é o principal problema que afeta as famílias de oleiros, e por isso a mudança que alguns deles fizeram da agricultura para a olaria é reavaliada em função desta última atividade proporcionar, pelo menos, um mínimo de sustentação alimentar.

Muitos deles se colocam a possibilidade de começar uma lavoura de subsistência em que a alimentação está garantida, a organização do tempo é mais flexível e o ritmo de trabalho menos pesado.

"Trabalhando na lavoura a gente tem mais descanso, tem tempo de fazer um marisco... Nesse trabalho aqui [a olaria] a gente tem que estar todo dia. Se falhar um dia de trabalho aí, atrasou o serviço. Esteja com a barriga cheia, esteja com fome, você tem que trabalhar. Na lavoura não, você vai o dia que quiser, não está devendo. Tem menos dinheiro, mas o trabalho é menos sacrificado que aqui na olaria"

"Na lavoura acontece o seguinte: o cara de manhã ele tem a farinha, tem a tapioca para fazer beiju, tem arroz para fazer mingau, tem macaxeira e outras muitas vantagens que na olaria você não tem, né? Na olaria se trabalha hoje porque precisa produzir, cê não recebe hoje, porque daqui com cinco dias ou seis dias ou dez dias você começa receber, né? Só disso mesmo, comer todo dia no fundo não dá"

Entre os que querem passar para a agricultura estão muitos dos que trabalham com material alugado e ainda não adquiriram os meios de produção. A maioria dos que depois de tanto esforço feito já são donos do equipamento da olaria não têm tão claras as vantagens da agricultura.

Se o tempo de retorno do trabalho investido nas olarias é de uma ou duas semanas, na lavoura os alimentos demoram muito mais do que isso para chegar à mesa depois de terem sido plantados.

"Os centreiros [do alto Umarituba] que têm terra pra fazer lavoura, eles largaram as terras deles para vir trabalhar no trabalho do barro porque o trabalho do barro é o seguinte: ele pode dar pouco, mas é quase justo, né? Tem muitas plantas de quatro meses, três meses, mas muitas é do ano. Mas se ele não tem uma ajuda para ele progredir, ele não tem condição de fazer nada, fica no mesmo sofrimento, pior do que um de nós, trabalha tanto e não tem nada, não arruma nada"

Se em muitos sentidos a formação de olarias tinha todos os sintomas de ascensão social (reagrupamento familiar, concepção empresarial e aumento do poder aquisitivo), não é de estranhar a existência de certa vertigem ante a agricultura.

Se a rigidez do ritmo do trabalho na olaria é contraposto a flexibilidade da organização do trabalho na roça, o trabalho agrícola é visto como mais pesado, pois requer um maior esforço físico e está mais sujeito às inclemências do tempo. Consensualmente, o trabalho na roça é mais "sacrificado". O "índice de sacrifício", colocado sempre em termos relacionais -um trabalho é mais ou menos sacrificado que outro-, deve ser entendido ao pé da letra: os trabalhadores sacrificam seu corpo, sua saúde, sacrificam-se fisicamente. Uma atividade mais

sacrificada é aquela que produz um desgaste físico maior. O trabalho na roça ocupa o último lugar no ranking das profissões. "Eu lhe digo assim, se nós largar, por exemplo, o serviço da olaria e voltar para a lavoura sem trabalhar na olaria, a gente não tem mais....está desacostumado, né? E a gente vai encontrar uma dificuldade muito séria". Ao ver a formação de olaria como ascensão social, a mudança para a lavoura não deixa de ter um certo ar de descenso. Há gente que o tem muito claro: "Eu para a lavoura não volto mais".

Parece que os oleiros estão num beco sem saída, "e olha não se vê outra condição. Vamos largar, para onde se vai? O trabalho da agricultura aqui que me criei, poderia dizer que tem algum progresso? não se enxerga nada. O lavrador passa pior ainda que aquele que está trabalhando com barro. Na pequena mentalidade que tem, só olha para essa conjuntura, essa conjuntura que é só massacrado. Olhar para a nossa classe, só vai andando para trás; se olhou na classe dos empresários é outra coisa, aí nem se compara a situação"

Em qualquer caso, antes de olhar para a "classe dos empresários", vamos conhecer melhor o trabalho na agricultura e seus problemas. Do rio Umarituba vamos para o norte do município, para o interior da ilha do Marajó, onde as terras são mais altas e as pessoas, talvez por lá não haver tantos igapós, dedicam-se a cultivar os solos. Vamos para o rio Paracuba.

2-A LAVOURA NO RIO PARACUBA

O rio Paracuba

Deixando as águas barrentas do rio Umarituba e dirigindo-nos para o norte, subimos o rio Paracuba. Este rio adentra bastante para o interior do Marajó até perto da divisa do município de Anajás, no centro da grande ilha. Subindo o rio Paracuba a partir da povoação de São Miguel (pertencente ao

município de Muaná), as águas tornam-se escuras e a natureza adquire um aspecto mais fantástico. A paisagem das ilhas das várzeas dá lugar a um terreno mais continental, assentado sobre uma plataforma de origem terciária, onde este rio é a única via de comunicação. O rio Paracuba é como uma grande avenida central que vai desfilando ante a hiléia, que, mejestosa e imperturbável, contempla a subida e descida das águas e de seus passageiros.

Tudo se torna mais selvagem à medida que subimos, rio acima, o Paracuba. As águas negras outorgam um tom mais escuro ao verde da floresta, dando-lhe um aspecto meio tétrico. A menor densidade demográfica e a extensão do terreno continental trazem de volta a presença animal: a voracidade dos peixes que, por falta de fitoplâncton (o que provoca a tonalidade escura), parecem famintos de tudo o que cai no rio; perto das cabeceiras dos rios os jacarés e as onças começam a aparecer com mais frequência; ou até "vampiros", que pelas noites entram nas casas e chupam o sangue de quem dorme sem a luz da lamparina.

A influência das marés deixa-se sentir até Estância, uma comunidade de crentes que está a dez horas de motor da cidade de São Sebastião. Para cima da Estância, quatro horas remando contra a correnteza, está Pau de Roça, área habitada pelos descendentes de cearenses que chegaram por volta de 1910 para explorar a borracha.

Na região do Pau de Roça, antes dos primeiros cearenses chegarem, existia um povoamento de gentes que "eram igual a índio" e que seriam "do tempo da Cabanagem", segundo contam os cearenses velhos. Esta é a única referência concreta que a memória oral nos oferece sobre o grande evento que abalou a região no século passado. É interessante fazer notar que esta informação se transmite na memória oral dos cearenses, cujos ascendentes não viveram os episódios da Cabanagem, enquanto nenhuma referência concreta nos é dada por paraenses, que guardam a esse respeito um misterioso silêncio. Existe documentação que prova o assentamento de cabanos (que fugiram da repressão de

1836) na margem alta do rio e que durante algum tempo depois hostilizaram as forças militares⁹.

Ao que parece, a região do Paracuba e o Pau de Roça em particular, ricas em seringa, não foram exploradas intensamente até a primeira década do século. Por volta de 1910 dois cearenses "compram" (de quem?) os terrenos e começam a explorar a seringa com trabalhadores que traziam do Ceará. Estes trabalhadores vinham no começo do verão e, com o final da safra, voltavam para o Ceará. Segundo dizem seus descendentes, alguns vinham acompanhados de suas famílias. Estas duas características, a volta ao Ceará depois da safra e a presença de famílias, descaracterizam o sistema de trabalho no seringal (o regime de barracão), tal como nos foi transmitido pela literatura. Também não aparece na memória a lembrança destes tempos como especialmente tirânicos.

Com os preços da seringa em franco declínio, os patrões não conseguiram enriquecer. Prova disso é que, por volta dos anos 20, os filhos dos donos do terreno e algumas famílias de trabalhadores resolveram não voltar mais para o Ceará, ficando no Pau de Roça, isolados do mundo, cultivando roças de subsistência e comercializando a seringa no verão e a semente de cuba (semente oleaginosa) no inverno.

Na década de 40 a guerra mundial provoca uma alta nos preços da seringa e os habitantes de Pau de Roça vão para outras regiões com seringais virgens; uns para o norte, para o município de Anajás, trabalhando em regime de barracão para outros patrões cearenses. Os seringueiros de Pau de Roça viviam com as famílias, e os filhos foram se casando entre si, até o ponto de, vinte anos depois, voltarem para Pau de Roça e a comunidade ter se reproduzido sem incorporar elementos de fora. Os velhos

⁹ Na documentação recolhida por George Hurley sobre as operações militares de repressão aos rebeldes, aparecem notícias referentes ao município de Muaná sob cujo controle estava a então vila de São Sebastião da Boa Vista. Os informes militares nos dão conta de intensos combates acontecidos no rio Paracuba onde foram se refugiar os cabanos. Os rebeldes subiram os rios Paracuba e Guajará e permaneceram aquilombados nesta região (coincidente com o atual Pau de Roça), liderados pelo lendário Côco, que tinha sido comandante cabano de Muaná (Hurley, 1936: 36-42).

seringueiros contam a precariedade das condições de trabalho no barracões de Anajás: não podiam cultivar roças (a safra da borracha e as tarefas de preparo da roça coincidem na mesma estação) e, quando havia crise de mantimentos no barracão, o patrão não liberava para comprar as regações que, aliás, pagavam um preço melhor pela borracha. A situação tornou-se insustentável, e quarenta famílias abandonaram o seringal em torno de 1960.

Nos anos 30 e 40, outras famílias do Fau de Roça descem o rio Paracuba, então escassamente povoado, e vão ocupando o espaço, uns se apossando de terras, outros comprando ou pagando renda. A eles juntam-se os "soldados da borracha"*, que acabariam ficando no Pará.

O rio Paracuba tem uma presença nordestina marcante, embora tenha havido entrecruzamento com os caboclos paraenses e seja difícil identificar traços de identidade diferenciada. No começo do contato entre paraenses e cearenses geravam-se representações em que os nordestinos seriam bravos e perigosos, pois freqüentemente iam armados. Hoje em dia parece difícil estabelecer qualquer tipo de diferenciação cultural entre eles. Sobrevivem apenas algumas peculiaridades da fala e velhas imagens, que pintam os cearenses como bravos, de caráter aberto e comunicativo e mais trabalhadores.

Como já foi dito, o rio Paracuba nasce no interior da ilha, e a ambas as margens se estende uma superfície continental cuja cota raramente é atingida pelas enchentes. Estas terras altas são as chamadas "terras firmes". A atividade produtiva predominante é a agricultura, embora esta seja complementada freqüentemente com extrativismo.

Vamos nos deter, num primeiro momento, em descrever como é o trabalho da lavoura, e posteriormente veremos as outras maneiras de complementar a renda.

* Os "soldados da borracha" foram nordestinos mandados compulsoriamente a riscar seringa em cumprimento dos deveres militares durante a segunda guerra mundial.

O preparo do solo e as culturas

Estigma do atraso da cultura cabocla, o sistema de roça e derruba é herdado da tradição indígena. Vejamos brevemente as características deste sistema de trabalho agrícola.

O preparo da roça começa no início do verão (estação seca) com a roçagem, que consiste em clarear a floresta com o machado tirando cipós, arbustos e árvores pequenas. Com esta operação prepara-se o leito de vegetação seca onde caíram as árvores grandes e depois prossegue-se com a derruba dos paus maiores. O corte das árvores é uma das tarefas mais arriscadas para os trabalhadores e mais delicadas para o sucesso do preparo da roça, porque da boa distribuição das árvores caídas dependerá uma queimada que distribua as cinzas por todo o terreno.

Depois de deixar secar toda a vegetação durante uns dias inicia-se a queimada, a parte mais polêmica do sistema de trabalho. A queimada é a tarefa de maior impacto ecológico realizada pelo homem indígena, cuja destruição provocada pelo fogo faz baixar a capacidade de sustentação do meio ambiente. Ao mesmo tempo através da queimada deposita-se no solo uma grande quantidade de matéria orgânica (feita mineral) contida nas cinzas, sem a qual os solos de terra firme não teriam fertilidade suficiente para sustentar culturas¹⁰, já que são solos com uma composição química muito pobre.

O problema do rebaixamento do nível ecológico provocado pelas queimadas inexistente quando a rotatividade é espaçada, já que a vegetação florestal consegue se recuperar com muita rapidez (Lingue, Adis, Furtz & Junk, 1987:39). A degradação ecológica acontece quando se produzem queimadas na mesma área com intervalos de tempo pequenos.

Com as primeiras chuvas do inverno, o solo arenoso da terra firme deixa filtrar a matéria orgânica depositada através das cinzas, atingindo desta maneira as raízes mais profundas e

¹⁰ "Cada hectare recebe com a cinza uma adubação química equivalente a cerca de 1600 quilos de cloreto de potássio, 1986 quilos de carbonato de cálcio e 192 quilos de superfosfato triplo (Lima, 1956:75).

permitindo assim que estas aproveitem em maior medida os nutrientes contidos no material orgânico queimado.

O terreno da roça fica assim coberto de cinzas e com um monte de paus mal queimados que tiram espaço para o plantio e dificultam as tarefas agrícolas. Estes restos de materiais mal queimados cumprem ainda uma função protetora do solo, protegendo-o da ação erosiva da chuva e do sol (Meggers, 1974:105).

Estas tarefas ocupam os meses mais secos do verão, pois do sucesso da queimada depende a fertilidade do solo. Em torno dos meses de outubro e novembro começa a ser feito o plantio. Uma vez plantada, a roça só precisa de capinas - a retirada da vegetação que grela na roça e impede um crescimento adequado das culturas.

A fertilidade do solo de terra firme é tão pobre que no máximo aguenta dois plantios seguidos no mesmo terreno, sendo que no segundo ano (com a exceção do milho) há um decréscimo acentuado da produtividade. Por isso, as tarefas de preparo da roça devem ser feitas todo ano para ter sempre uma roça com o ótimo de produtividade.

Entre os autores que estudam o sistema de queima e derruba existem duas posições claramente definidas; ecólogos e antropólogos ressaltam a adaptabilidade que este sistema representa às sérias limitações que oferecem os solos e o clima amazônicos. Burguer e Kitamura citam um estudo que mede o balanço energético de sistemas agrícolas e ressalta que este sistema tem uma relação entre energia consumida (incluindo o beneficiamento de mandioca) e energia alimentar obtida das mais favoráveis encontradas em agricultura (1987:451).

Do ponto de vista de técnicos em desenvolvimento e agrônomos em geral, os métodos deste tipo de cultivo extensivo deveriam ser radicalmente mudados: através do uso intensivo de fertilizantes e da mecanização da agricultura (Condurú, 1973:241), da mentalidade agrícola do "nosso caboclo" (Lima, 1956:72) ou da superação dos limites das aspirações e da pobreza de seu instrumental de trabalho (Banco da Amazônia, 1966:158).

O fato é que esta agricultura extensiva cria insatisfação entre os produtores com que lidamos.

"Eu tenho visto certos repórteres, né? essas coisas que o cara fica plantando, né? colhe e já vai plantando, às vezes faz quatro ou cinco plantas só num lugar desses, e seguido. E aqui nós não, não fazemos isso. Planta aquela vez e pronto, fica capoeira, e daí dentro de três, quatro anos que a gente vai roçar novamente para poder plantar. Por quê que nós não podemos fazer isso?"

"A gente planta pouco, né? que a terra não oferece muita condição de produção mesmo, nossa terra aqui é falida, ela é fraca, talvez porque a gente não tem conhecimento, não tem... A técnica não é própria para conhecer a terra, como preparar a terra para preparar banana, né? e outras coisas aí. Talvez por isso não produz uma coisa satisfatória"

"Que a gente não tem técnica, que a técnica até hoje é do índio".

O camponeses mostram insatisfação com a técnica de cultivo; sabem, porque ouviram falar ou porque assistiram na televisão ou em alguma viagem, que em outros lugares usam técnicas diferentes com uma produção maior. Se o sistema de preparo da terra parece que é melhor adaptado às condições ambientais existentes que a agricultura de climas temperados, não é o que os produtores querem. Eles sonham com uma agricultura mecanizada, com fertilizantes químicos e uso intensivo do solo.

O primitivismo e atraso do atual sistema também é notado pelo secretário de agricultura -engenheiro agrônomo e filho do prefeito- do município: "Eles têm uma prática rudimentar, uma agricultura altamente primitiva, técnica do índio mesmo. Então, já pensou para ti introduzir na mentalidade do cara uma nova técnica?"

No entanto, como vimos, não parece que os produtores se aferrem à técnica ancestral por convencimento de que esta seja a melhor. Segundo este secretário de agricultura, haveria entre os produtores certa relutância à introdução de novas culturas:

"Até para introduzir uma cultura aí se torna difícil, porque por exemplo, uma determinada área que tem condição de ser implantada uma cultura permanente, café vamos supor. Ele não vai plantar café, ele vai dizer "pô, desde meus ancestrais todo, nunca plantaram café" E tu sabendo que dá mas ele não quer, só a

maniva, só a maniva. Nem se você fornecer tudo para ele, só se tu fosse plantar tudo lá"

Os produtores, por sua vez, queixam-se da falta de assistência técnica para a introdução de novas culturas.

"Eu acho que o engenheiro agrônomo devia vir saber para que que serve aquela terra, para que tipo de planta. A gente não teve nenhuma informação dele"

"Quando nós começamos fazer esse serviço, quando aprontamos, queimamos, coivaramos, tudo, eu foi avisar ele [secretário de agricultura] para ele espiar na terra para ver o que era que prestava, né? Que nós fizemos para banana, mas se não prestasse a terra para banana nós podia plantar outra coisa, né? Aí eu avisei, ele disse que vinha, marcou um tempo, não veio, aí o roçado estava praticamente pronto para meter o legume, né? Esperamos, não chegou, aí vamos plantar banana mesmo, porque de qualquer maneira nós temos que plantar, aproveitar logo(...) Então, para nós não interessa uma coisa dessas, né? para ver o que é que serve, se for banana... e se não, serve para outra coisa, né? Aí a gente vai dar jeito de arrumar a semente, o seu filho, sei lá o que for, né? para plantar"

"Eu acho que a terra, eu calculo na minha besteira, que nós não é conhecedor bem da terra, né? o que a terra dá, mas eu acho que muita coisa que nós já plantamos e a gente colhe, mas a gente não colhe com vontade porque a gente planta pouco, né? Porque a terra que é boa para certas coisas, a gente sabe que ela dá mesmo porque a gente planta dois três pernas, e o bicho vem que é uma beleza, né? Mas só que a gente não tem uma técnica para ver qual é a terra que dá pro feijão, a experiência, a técnica de saber qual é o tipo de legume que dá, né?"

Os lavradores mostram interesse por aumentar o leque de culturas. Outras culturas que não as usuais significam uma aprendizagem, porque os produtores têm o conhecimento de poucas culturas, e para isso demandam um conhecimento e ajuda técnica que vem de fora, de um lugar autorizado. Na fala anterior vimos como o sistema de "ensaio e erro" (plantar uma espécie para "ver se dá"), que é o sistema de aprendizagem tradicional camponês, não funciona em condições de uma economia de pequenos produtores voltados para o mercado (Committee on Selected Biological Problems in the Humid Tropics, 1982:91). O "sistema de ensaio e erro" não é suficiente para a introdução de novas culturas, é preciso

assistência técnica e, sobretudo, apoio financeiro externo, em suma, segurança.

As culturas e a alimentação

A mandioca é notadamente o plantio hegemônico já que cresce bem nas terras firmes e constitui a matéria prima com que se faz a farinha d'água, principal alimento regional.

A maniva, o tipo de mandioca predominante, é principalmente uma cultura de subsistência, embora seja vendida por muitos produtores; é plantada nas roças junto com um pouco de milho, batata doce, jerimum, maxixe, cana, etc. A cultura estritamente comercial é a banana¹¹, que é plantada majoritariamente por produtores com certos recursos, pois esta cultura precisa de solos férteis e representa uma cultura de alto risco devido às pragas. Para fazer um roçado de banana é preciso abundância de terra e mão de obra; abundância de terra, porque a rotatividade é espaçada já que normalmente se desmata floresta virgem ou "capoeirão" (capoeira com a fertilidade natural restituída), pois a banana consome grandes quantidades de nutrientes e necessita de solos férteis. Por este motivo, precisa-se de mais força de trabalho que na lavoura de mandioca. Cortar os paus grossos da mata virgem requer mais trabalho aplicado que a derrubada das árvores finas de uma capoeira. O plantio de banana necessita também de três ou quatro capinas, enquanto o plantio de mandioca é menos exigente no tratamento, geralmente uma capina é suficiente. A bananeira é facilmente atingida por diferentes fungos que estragam o plantio, motivo pelo qual agricultores perto do limite de subsistência dificilmente se arriscam com este cultivo.

¹¹ O termo "roçado" indica um campo plantado com banana e, em uma extensão mais ampla, a terra destinada a culturas comerciais. "Roça" designa o plantio de maniva e em um sentido geral significa o terreno destinado à subsistência familiar.

As famílias com abundância de terra e mão de obra podem ter um roçado de banana para comercializar e outro de maniva para consumo, mas a maioria dos produtores tem uma roca de maniva na qual intercalam alguma banana para vender.

Dentro do âmbito da subsistência familiar, a mandioca tem se tornado ao longo dos anos uma monocultura. Por um lado, o aumento da densidade demográfica faz da terra um bem escasso, a rotatividade se comprime sobre uma superfície cada vez menor. Por outro lado, a orientação comercial da produção tira mão de obra disponível para a lavoura de subsistência, a qual se concentra na produção de rendimentos mais seguros: a maniva. O cultivo de mandioca é um sistema bastante efetivo de produção alimentar que não precisa de muito trabalho humano, dá-se em solos pouco férteis e é resistente a pestes (Moran, 1974:146)¹².

Entretanto, a dependência alimentar da farinha de mandioca sempre foi grande, o que criou uma dieta desequilibrada. Estudos sobre nutrição nos anos 50 mostram este peso desproporcionado de farinha de mandioca na dieta cabocla. Dante Costa, numa apreciação sem dúvida exagerada, diz que 71% das necessidades calóricas dos caboclos são proporcionados pela farinha d'água (1965:49). O peso da farinha na alimentação (que segundo estes estudos manifestaria a influência cultural indígena) e a falta de verduras e legumes provocaria uma deficiência de vitaminas e sais minerais causadores de uma má nutrição endêmica, facilitando algumas das principais doenças na região como cáries dentárias por falta de cálcio, vermes por insuficiência de ferro, anorexia por déficit de vitamina B₁, e assim por diante (Castro, 1959). A má nutrição seria também a causa onde "residem as explicações da apregoada preguiça dos povos equatoriais" (cf. 61).

No caso do norte do Pará, a riqueza vitamínica do açaí e de outros frutos compensaria algumas deficiências nutritivas da alimentação. No entanto, no ecossistema amazônico apesar da

¹² Este movimento da policultura para a monocultura provocado pelo encurtamento do período de descanso da terra, aumento da densidade demográfica e inserção no mercado mundial, é um processo generalizável aos cultivos de subsistência de pequenos produtores nos trópicos úmidos (Committee on Selected Biological Problems in the Humid Tropics, 1982:99).

diversidade natural de espécies frutíferas ser grande, a quantidade é pouca. Não existe o costume de plantar estas árvores frutíferas, o homem colhe os frutos que a natureza dá espontaneamente¹³.

É importante frisar que a introdução de novas culturas é encarada pelos produtores como produção de mercadorias e não como destinada a conseguir uma melhora na alimentação. Isto pode ser melhor visto num depoimento de um produtor onde se coloca a questão da escolha entre culturas de subsistência e culturas comercializáveis.

"Será que não servia essa terra para plantar pimenta do reino? Porque eu calculo que uma terra dessas é muito fácil prestar. Eu acho que uma planta dessas, eu tenho para mim que não carecia um pedaço desse todo, será? Não carecia a gente fazer uma roça grande assim, fazia um pedacinho, plantava ali 500 covas de pimenta do reino, né? A gente trabalhava menos porque pelo menos a gente roçava um pedacinho desse aqui, plantava umas 500 árvores de pimenta do reino, agora ia tratar aquilo, preparava tudo aquilo e pronto, eu acho que dava menos serviço do que a gente fazer uma roça enorme, né? Tem gente que faz um enorme dum roçado, duma roça, às vezes queima e não planta, não tem condição, aí o mato vem e toma conta e pronto"

O informante avalia aqui o trabalho investido e a renda obtida. Qualquer que seja o lugar que a alimentação ocupe neste cálculo, aparece subordinado à produção de mercadorias: o que interessa é produzir o máximo de renda com o menor trabalho possível. No entanto, as condições em que vivem os produtores impede-os de se voltarem de maneira exclusiva para a agricultura

¹³ Os agentes que tentam modificar condutas se defrontam com a atitude contemplativa do caboclo. O secretário de agricultura, por exemplo expressa-se assim: "Essas fruteiras regionais aqui, cupuaçu, pupunha, bacuri, castanha, manga, 'o senhor vai plantar, amanhã quando o senhor vê, vai ter um monte de fruta, que todo ano é vai ter uma safra, são culturas permanentes'. Quê! o cara não quer nada, quer a mandioca... é a mentalidade, não dá. Não sei que diabo de psicologia têm na cabeça".

O presidente do sindicato incita os camponeses, em reuniões que faz pelas comunidades, a mudar de atitude ante a crise de alimentos: "Eu estou preocupadíssimo porque não temos aquilo que a gente precisa, aquilo que a gente sabe fazer, por exemplo, para plantar uma pupunheira, é preciso chamar um técnico? para saber onde a pupunheira vai se virar e dar o casco? isso não é preciso. Nossos antepassados fizeram assim. Se você não tiver o que comer a tendência é morrer de fome. Não podemos esquecer essa questão aí, não podemos. Não dá, vale a pena a gente se reunir, vale a pena a gente analisar porque a gente clareia as idéias. Agora por onde eu passei ninguém está se preparando para isso".

comercial. Do seu ponto de vista, o secretário de agricultura vê assim a questão da agricultura comercial:

"Tem uma mentalidade os caboclos, eles ouvem falar numa determinada cultura que tem dado dinheiro, aquilo eles querem. Eles ouvem falar na pimenta do reino, porque a pimenta do reino, dá dinheiro. Um tempo atrás, eles só queriam saber de pimenta do reino, tinha gente atrás porque queriam plantar pimenta do reino. Rapaz, pimenta do reino não é assim, é um plantio caro, precisa ser financiado (...) Mas eles não, eles querem pimenta do reino (...) Olha já trabalhei aí com esse pessoal para convencê-los para eles trabalharem em horta comunitária, horta doméstica, horta escolar, e não saiu até agora uma horta, só faz dois canteiros; e já é horta aquilo para eles"¹⁴

Comprimido entre sua orientação para a produção de mercadorias e as dificuldades econômicas para fazê-la efetiva, assim se compõe a imagem do caboclo despreocupado e incapaz de cuidar-se por si mesmo. Para qualificar melhor, um outro depoimento do secretário de agricultura serve como expoente do que a classe dominante local pensa do produtor do interior¹⁵.

"Mata um viado de vinte kilos, né? Dá para ele comer e a família dele uma semana. Tendo um açaí no posto ele não sai da rede meu irmão. Vinte kilos e ele só se embalando e fazendo filho. Aí o filho que vai pro mato. às vezes a mulher sai, apanha o açaí, faz tudo, e ele quer que na hora esteja tudo na mesa para ele comer. Caboclo é muito sacana, preguiçoso para caramba. Não é todos, mas uma boa porcentagem, meu amigo, não quer nada mesmo. Só essa vidinha mesmo, fazer filho e não está nem aí, não se preocupa por nada"

Enfim, para analisar as estratégias de subsistência parece ser necessário olhar com um pouco mais de sutileza as práticas

¹⁴ A pimenta do reino foi a primeira cultura de pequenos produtores a dar bons rendimentos. Introduzida por colonos japoneses na região de Tome-açu, esta cultura precisa de grandes investimentos para a compra de madeiras que sustentam as plantas e, sobretudo, precisa de financiamento a longo prazo (o ciclo da pimenta é de quatro anos). As colônias japonesas organizadas em cooperativas e com investimentos do governo japonês e estadual do Pará, colheram muito bons resultados. A pimenta do reino serviu como modelo de desenvolvimento de uma agricultura comercial na região. Por volta de 1978, Parker notava que em Limoeiro, por causa da pimenta do reino, 96% da farinha consumida no município era importada (1981:307). Em geral, os caboclos paraenses não tiveram nem a assistência técnica nem as vias de financiamento de que desfrutavam os japoneses. Muitos pequenos produtores ficaram endividados e perderam suas terras por causa da mudança para a pimenta.

¹⁵ Alguns informantes assinalam a autonomia e flexibilidade do trabalho na roça como preferível à disciplina dos assalariados: "O trabalho de empregado ganha mais. Mas o trabalho é pior, porque o empregado com vento ou com chuva tem que ir, é mandado, né? O caboclo que trabalha assim na roça vai se quiser, né?"

concretas. A mercadorização das orientações econômicas, o crescimento populacional, o conseqüente esgotamento dos recursos tem levado a uma alimentação pior. Entretanto, se inquirimos sobre a falta de uma policultura que responda melhor pelas necessidades alimentícias, vamo-nos encontrar com mudanças culturais que, em parte, respondem ao problema da falta de uma agricultura que tenda a preencher as necessidades da subsistência.

Atomização familiar e o rio como espetáculo

Muitos produtores assinalam a desestruturação familiar como causa da inviabilidade de uma policultura que eleve o nível alimentício. A desagregação familiar como unidade de produção, cria sérias dificuldades para um tratamento adequado dos trabalhos agrícolas. Muitos produtores, pais de família, queixam-se do desinteresse dos jovens em trabalhar na lavoura. É o que eles respondem se perguntados porque não plantam arroz ou feijão, como se plantava nos tempos antigos:

"Não planta pelo seguinte: quando o moleque fica deste tamanho o pai já põe para fora pra estudar, outros já pega emprego, e é assim que acontece. Falta um pouco de organização, porque tu já sabe, uma família organizada é uma bença, agora uma família desorganizada, quando o filho está deste tamanho 'olha meu filho, vamos embora para nós trabalhar' e às vezes não tem uma certa moral para ele mesmo, né? O filho começa bater o pé e ele não vai, aí vai só ele [o pai]. Aí vai, vai, vai, e o filho vai tomando a porta do pai, vai embora e fica o pai. Assim que acontece, é por isso que o nosso Brasil é desse tipo. às vezes a gente encontra uma casa que tem cinco ou seis filhos homem, mas o pai não governa, cada um trabalha para si, e o pai morre às vezes novinho porque trabalhou tanto e..."

"Que acontecia naquele tempo? Naquele tempo não colocava os filho pra estudar. Quem morava no seu sítio ficava no seu sítio, não era preciso sair de lá, e toda a família a sua atividade era plantar. Uma boa parte do que eles precisavam de alimentação, eles tinham, eles produziam. Que que acontece no dia de hoje? As crianças não ficam mais no retiro, fica pra beira do rio. Aqui no rio Paracuba na beira do rio não dá para fazer plantio. os filhos vão para beira do rio para estudar. É claro que esse tempo que ele vai levando de estudo, ele vai perdendo incentivo para ir trabalhar na roça. Quando ele não tem mais condição de estudar por aqui, ele imagina de ir para a cidade. O que está se dando no

dia de hoje é exatamente isso. As crianças vão estudar na beira do rio porque nos sítios não se tem a escola, e ele vai perdendo o incentivo de plantar. É claro que a gente vê hoje que a produção diminuiu bastante. Naquela época não tinha escola e ele se acostumava na roça, se acostumava como plantar, como tirar capim de perto de uma planta. Hoje dificilmente uma criança faz isso. Se ele tiver um pouquinho mais de chance, ele já quer ir para a escola da cidade, e dificilmente ele volta pro interior, ele acha difícil de voltar, aquele silêncio do interior, aquela televisão que no interior não tem e que na cidade ele já viu, mesmo que não seja dele. Essa questão aí é que está tirando o incentivo do pessoal voltarem a produzir aquilo que eles precisavam para se alimentar"

Já se fez referência anteriormente ao movimento populacional para a beira do rio, acontecido na década de 70 e 80 com a formação das comunidades e de maneira mais importante com a interiorização da educação. As famílias deixaram suas casas ao lado do terreno que cultivavam e vão morar no rio, deixando as roças de terra firme a uma ou mais horas de caminhada. De um isolamento familiar passa-se a uma "sociabilidade do rio" específica, que faz parecer o mundo da roça e o mato como estranho e distante. Segundo alguns informantes, as novas práticas sociais geradas à beira do rio afastam os membros mais jovens de trabalhar na lavoura, onde o trabalhador atravessa o mato para chegar à roça e fica isolado na clareira aberta no meio da floresta. Leôncio, o presidente do sindicato, colocava este desestímulo do trabalho na roça como um dos principais problemas ao bem estar familiar no rio Paracuba.

"Este vir morar no rio, esse relacionamento assim com esse movimento, o jovem perde o incentivo de ir trabalhar na roça, porque ele já acha longe. Uma hora de viagem para chegar na roça e outra para voltar ele acha cansativo, se ele tiver outra maneira de se empregar, de levar uma mercadoria dentro duma canoa. Então assim ele acha a vida mais acertada. Ainda não entendeu que quem constroi é o trabalhador. Se não houver uma consciência de que a classe mais importante do mundo é o trabalhador porque ele é quem produz, eles vão se afastando da lavoura. Nós temos que fazer uma campanha de conscientização para que as famílias comecem novamente plantar aquilo que precisam para se alimentar"

A não inserção dos jovens no trabalho da lavoura é mais verdadeira em uns setores do rio que em outros - em função do maior ou menor isolamento. A educação pode explicar o movimento da população para o rio mas, certamente, a educação não tira os filhos das roças; o contrário, sim, parece ser o caso. Segundo as professoras com as quais conversei, o índice de assistência regular às aulas não atinge 30% dos matriculados, índice que triplica quando há merenda escolar. Dos 6 aos 16 anos as crianças têm tempo para realizar as três ou quatro séries que oferecem as escolas do interior. A porcentagem que continua a estudar na cidade é irrisória.

Para os jovens, seguramente, a roça no interior da floresta não atrai tanto como o movimento de pessoas na beira do rio. Contemplar as canoas subindo e descendo o rio, controlar as atividades de cada um, aonde vai fulano, de onde vem sicrano é o maior passatempo que, aliás não é exclusivo dos jovens. É impressionante a curiosidade que sentem por tudo o que passa pelo rio. Os cultos, as reuniões, qualquer coisa é interrompida para ver quem passa pelo rio; todos se levantam, giram a cabeça e depois comentam.

O rio é o principal espetáculo na beira do rio, que desta maneira funciona como um *boulevard* onde as pessoas passeiam, como um espaço de lazer onde os adolescentes passam o tempo que, segundo os adultos, deveria ser dedicado ao trabalho. A "cultura espetacular" do rio recria a figura do caboclo como *flâneur*, caracterizado como um misto de consumismo, ociosidade e malandragem; em todo o caso, uma personagem adversa às atividades produtivas.

Para os jovens o rio é o centro de sociabilidade, como a rua o é para os adolescentes (de classes baixas) de uma cidade. "Não querem mais saber de centro, querem estar na beira. Não querem mais, querem é estar olhando pra água". O tipo de sociabilidade de rio seduz mais os jovens que a solidão do trabalho no mato. Encontrar pessoas, conversar, rir de situações engraçadas, falar de boatos e fofocas: passar o tempo no rio significa estar informado de tudo. Como espaço de lazer para os

homens, o rio complementa-se com jogos de bola, com idas aos comércios para beber cachaça, etc.

Esta sociabilidade de rio não é barata. Dentro desta "subcultura" de jovens do rio, os "donos do rio" são os elementos materiais de prestígio como tênis, relógios, rádios ou qualquer tipo de objeto eletrônico que valha dinheiro e distinção, além de outros hábitos próprios desta sociabilidade como fumar, beber cachaça ou freqüentar festas. Para este tipo de expectativas que são as próprias dos jovens, surge como necessidade inadiável o acesso a dinheiro líquido. Plantar mandioca ou banana para um ano depois trocá-la por comida não parece se adaptar aos planos aquisitivos de muitos adolescentes do rio Paracuba. "Os jovens querem é ter dinheiro no bolso todo dia" por isso eles priorizam empregos assalariados; trabalhar para um ou outro de maneira intermitente: para a Prefeitura, para algum comércio, em algum barco, e sobretudo de "peconheiro" tirando açaí no inverno, atividade que dá bastante dinheiro em pouco tempo. Em qualquer caso estas orientações dos jovens, atribuídas pelos adultos e constatadas no trabalho de campo, informam-nos a existência de uma cultura do efêmero -típica por outra parte da intermitência dos ciclos econômicos na trajetória amazônica- e da mercantilização da imagem na esfera pública como elementos novos e com conseqüências diretas sobre a organização da produção familiar.

Os jovens em alguns setores do rio passam o tempo entre os subempregos temporários e o desemprego ou, como é chamado no rio, na "vadiagem", que exprime a cultura de lazer do rio e que, segundo as pessoas mais velhas, estaria produzindo uma subcultura marginal que levaria os jovens à parasitagem e ao roubo. Isto cria uma situação conflitante no interior das famílias. Um pai de família me contava, desolado, como seus três filhos na idade entre 15 e 20 anos não o ajudavam no seu trabalho, o que era para ele o principal problema que enfrentava. As mudanças nas práticas de sociabilidade advindas da mudança das residências para a beira do rio criaram esta situação.

De fato são poucas as ofertas de emprego, mas mesmo assim há uma clara diferença entre adolescentes e adultos na valorização do emprego assalariado. Nas opiniões destes últimos, que são nosso "objeto" de pesquisa, transparece a preferência pelo trabalho autônomo ante responsabilidades que não são individuais, mas familiares. O emprego, nas condições instáveis próprias do rio, está prescrito para os rapazes solteiros. Depois de casar e ter filhos começam a procurar uma fonte de renda mais estável.

"Aqui o salário, por exemplo, que estão pagando é pouco, muito pouco, porque, por exemplo, para nós que tem família não dá. A gente trabalha muito para ganhar pouco. Vale mais a pena ficar aqui, fica perto da família. O dia que a gente arruma a gente come, o dia que a gente não arruma passa fome"

"Quando era solteiro não tive oportunidade de empregar-me, aí depois que arrumei família ficou mais difícil, né?"

"Eu gosto mais trabalhar na roça, dá mais dinheiro, porque a gente custa aprontar elas, mas quando apronta é dinheiro seguro. Trabalhando de empregado, a gente fica trabalhando porque é dinheiro e tem patrão, né? Depois que parou, acabou tudo. E a roça quando vem a época de mexer nela, tanto faz ter patrão como não ter, ela está pronta a servir a gente"

Para os jovens do rio Paracuba, os empregos intermitentes permitem-lhes a aquisição de coisas que eles querem (tabaco, bebida, objetos de prestígio em geral). Todavia, quando casam têm que procurar um sustento seguro independentemente da casa paterna: o limiar entre um estado e outro é o casamento. Enquanto os jovens permanecem dentro da órbita familiar não estão senão marginalmente integrados à produção familiar da roça. Assim, a mão de obra aplicada na agricultura é insuficiente para o plantio de policulturas, e a mandioca continua sendo a melhor escolha entre as possíveis, resultante da equação trabalho/fertilidade do solo/rendimento calórico. O que acontece, dizem alguns, é uma desvalorização do trabalho de roça entre os jovens.

"Se fazer uma pesquisa com jovens e perguntar que que ele gostaria ser na vida, se era marreteiro ou trabalhador de roça, eu penso que uma boa parte, a maioria, ia dizer que ele gostaria

de ser marreteiro, gostaria de ficar dentro da casa e vender mercadorias pra alguém que venha comprar: porque eles entendem que é uma vida mais fácil e ganha dinheiro um pouco mais rápido"

A extração de açaí de inverno

No rio Paracuba as tarefas de verão na agricultura são complementadas com a extração de açaí no inverno. Normalmente a frutificação do açaí se dá no verão, mas nos rios de águas negras como o rio Paracuba, devido a condições microclimáticas, as árvores têm duas safras, uma no verão e outra no inverno.

No verão, quando a oferta de açaí é grande, os grandes centros urbanos servem-se dos setores circundantes. No inverno a oferta de açaí se restringe muito, e setores distantes, como o rio em questão, oferecem açaí a preços altos para os centros urbanos, principalmente Belém e Abaeté.

Este açaí de inverno que começou a ser comercializado a finais da década dos 70 é responsável pelo maior ingresso de renda na região, e sua extração domina a economia no inverno. Ao contrário das culturas agrícolas, o açaí é silvestre, oferecido pela floresta. Tudo que o extrator tem a fazer é subir nas árvores (6 ou 7 metros de pau finíssimo) e, uma vez lá em cima, cortar o casco. Para melhorar a produtividade há produtores que capinam o açaizal uma ou duas vezes por ano. O açaí dá com mais profusão nas margens do rio; em alguns centros de terra firme o açaí também é natural, mas em geral nas terras firmes precisa ser plantado, e isso raramente acontece. Os produtores oferecem duas razões para isto: plantar açaí é investir trabalho numa planta que demora três ou quatro anos para dar fruto, são poucos os produtores que se podem dar esse luxo, e estes açaizais que ficam longe do rio e, portanto, das moradias, estão sujeitos a roubos e ao corte do palmito.

Em geral todos os moradores extraem o açaí para a venda no terreno circundante à casa. Os que são proprietários exploram seus próprios terrenos e os que não o são trabalham como "peconheiros"⁴⁶, recebendo um salário dos proprietários ou

⁴⁶ Chamam-se "peconheiros" porque usam a "peconha" para subir às árvores. A "peconha" é uma espécie de laço, às vezes feita com a própria folha do açaizeiro que, colocada nos pés, facilita a subida à árvore.

explorando como "meeiros" um determinado terreno, em cujo caso a metade do valor do açaí é do dono e a comercialização é tarefa do extrator, tendo este que procurar as melhores condições de venda.

Seja como proprietário ou como "peconheiro", a renda conseguida na safra de inverno (dois ou três meses), é grande. "é um recurso que Deus deixou que foi uma beleza pro povo". Na região do Pau de Roça, exatamente na cabeceira do rio onde os açaizais são extensos, produz-se um autêntico *rusã*, como essas imagens que a literatura nos deixou do período áureo da borracha: adolescentes acendendo cigarros com notas, jogos de cartas com profissionais do jogo que se deslocam até lá para ganhar dinheiro, grandes festas, farras e bebedeiras. O inverno é animado no Pau de Roça. Eles falam que é "garimpo". Toda uma tropa de marreteiros invade o rio Paracuba no inverno oferecendo mercadorias em troca de dinheiro quente¹⁷.

Podemos discriminar três conseqüências da extração do açaí de inverno:

1- O pequeno proprietário e o peconheiro, apesar da glória efêmera, depois da safra voltam para a sua pobreza. No começo do surto do açaí muitos deles deixaram de fazer roças porque o dinheiro proporcionado pelo açaí era suficiente para comprar farinha que, assim, saía mais em conta do que plantá-la. Aconteceu, como conseqüência disto, que o preço da farinha subiu, e eles viram-se obrigados a plantar de novo.

Os médios e grandes proprietários conseguiram acumular capital que lhes permitia a compra de motores. Como já foi assinalado, os motores permitem uma maior autonomia e abrem possibilidades de crescimento econômico. Os motores no rio Paracuba começaram com o açaí, cuja renda possibilitou o aumento progressivo do "parque" de motores no rio. O aumento de motores em circulação traz consigo o aumento do número de marreteiros e,

¹⁷ A marretagem do açaí de inverno no rio Paracuba é inclusive uma atividade de produtores da região das ilhas, que sobem o rio com seus motores para vender mercadoria ou comprar açaí. Isto constitui-se numa forma de compensar a falta de atividade econômica no inverno no setor de várzeas. Murrieta, Brondizio, Siqueira e Horan registram o mesmo fenômeno para o município de Ponta de Pedras (1989:152).

por conseguinte, a "democratização comercial". Além de motores para o transporte, grandes proprietários de açaizais conseguiram juntar dinheiro suficiente para a compra de conjugados (gerador e motor), o que possibilitou o aumento das comodidades como televisão, geladeira, etc.

2- Ao contrário das várzeas, os preços altos pagos aos produtores pelo açaí desestimularam o corte de palmito. Um açaizeiro produz, em média, 60 litros de açaí todos os anos e um único palmito. Em fevereiro de 1992 o preço da produção anual de açaí de uma árvore equivalia ao preço de 30 palmitos. Os produtores combinam a extração de açaí e o corte de palmito de açaizeiros velhos que impedem o crescimento das árvores contíguas. O corte de palmito sempre é uma reserva de valor à qual os produtores lançam mão em momentos de necessidade. O cálculo econômico não funciona em determinados momentos em que se precisa de dinheiro com urgência. A crise dos mecanismos de proteção do sistema de patronagem -que veremos no capítulo 3º- cria esta descoberta financeira dos produtores ante as necessidades apremiantes, e o palmito é a principal fonte de reserva nestes casos.

Como mostra da fragilidade do sistema podemos ver um exemplo: no inverno de 1992 as chuvas demoraram a chegar, o que atrasou a frutificação dos cascos de açaí criando uma safra muito pequena. Com os preços da farinha muito altos, os pequenos proprietários (e posseiros) de açaizais viram-se obrigados a cortar palmito para subsistir.

3- Como consequência do valor do açaí e do palmito, as margens, terras que não servem para o cultivo de mandioca ou banana e portanto permanecem incultivadas, passam a ser revalorizadas. A valorização econômica das margens, onde ficam as moradias, vai entrar em choque com direitos e costumes consuetudinários do uso das terras ribeirinhas, criando conflitos sobre a posse da terra, exemplo este que veremos no próximo capítulo.

Mão de Obra na Lavoura

A mão de obra na lavoura é familiar, e a capacidade de produção da unidade doméstica depende da sua composição interna entre produtores e dependentes. Na verdade, esta divisão não é rígida, pois todos são produtores e dependentes entre si, já que entre eles se divide o trabalho necessário para a reprodução familiar. Entretanto, o trabalho na lavoura é realizado quase sempre por homens, especialmente a roçagem, a derruba e o coivaramento. O plantio e a colheita são feitos por homens e mulheres. Na casa do forno, onde se faz a farinha, também trabalham homens e mulheres, sendo que no verão, quando há coincidência com as tarefas de preparo da roça, a farinha é feita quase sempre por mulheres e crianças. Outras atividades externas realizadas num espaço público como a extração de açaí, a caça ou a pesca, são tarefas masculinas. As mulheres ficam mais restritas ao espaço doméstico, nos cuidados com crianças menores, no preparo da comida, lavagem de roupa, etc. Este trabalho doméstico ocupa a maior parte do dia devido ao número elevado de filhos sempre há algum no colo da mãe), e à inexistência de aparelhos que facilitem as tarefas da casa. O fogão a gás, por exemplo, que existe em várias casas, permanece a maior parte do tempo inativo por causa da dificuldade em obter botijões, transportados da cidade, sendo a comida sempre feita em fogão a lenha. A mulher só se vê parcialmente liberada deste trabalho quando não tem crianças pequenas para cuidar e as filhas maiores se encarregam do trabalho da casa¹⁰.

Dissemos que a capacidade de produção de uma unidade familiar é condicionada pela composição familiar entre produtores

¹⁰ Uma exceção a este esquema de correspondência entre espaço público/trabalho masculino e espaço privado/trabalho feminino é o trabalho no funcionalismo público nas escolas do interior, feito quase exclusivamente por mulheres. Em cada "comunidade" (unidade territorial organizada em torno a uma Comunidade Eclesial de base ou a uma congregação pentecostal) existe uma escola que ocupa 10 ou 12 mulheres (cada comunidade reúne aproximadamente 50 famílias). Existem dois tipos de trabalhos nas escolas: as merendeiras, que na verdade trabalham como faxineiras e recebem 40% do salário mínimo; as professoras, que se dividem entre as que não completaram o primeiro grau e que ganham 60% do salário mínimo, e uma minoria que tem o primeiro grau completo e recebe o salário mínimo. Este trabalho feminino é encarado como uma "ajuda" dentro do grupo familiar, dado o irrisório salário e o descaso com que a administração municipal trata seus funcionários, que normalmente recebem o pagamento com um mês ou mais de atraso e ainda sofrem um desconto de 8% sobre seus salários para pagar um misterioso e compulsório plano de aposentadoria.

e dependentes e relativizamos esta diferenciação posto que a reprodução familiar não passa apenas por esta divisão, mas depende também das orientações dos membros que compõem a família. E estas, como já vimos, nem sempre são coincidentes.

Vimos como muitos produtores, pais de família, queixavam-se da falta de solidariedade dos filhos, jovens que, ainda residindo com a família, preferem outras orientações empregatícias às de trabalho na roça. Temos que considerar também o trabalho infantil já que é comum que meninos desde os 6 anos de idade comecem a trabalhar na roça, embora os pais digam que estão estudando. Enfim, os tipos e as orientações econômicas e de composição interna das famílias mudam muito de uma unidade para outra, e de um setor para outro. Existe o pai trabalhando com os filhos, existe o pai jovem trabalhando com as crianças, existe o pai idoso trabalhando com a mulher liberada dos cuidados de crianças, e existe o pai trabalhando sozinho. Em todos os casos e à diferença do que afirmava o secretário de agricultura -que o caboclo ficava se embalando na rede, fazendo filho, enquanto o restante da família trabalhava para ele-, a figura chave é o pai de família. É ele quem leva o peso do trabalho na lavoura e quem deve proporcionar à família os meios de sobrevivência.

A mão de obra familiar aplicada à lavoura determina a produtividade da roça. Por exemplo, um pai de família trabalhando só dificilmente poderá fazer a derruba de mata virgem, porque ele não poderia, sozinho, derrubar as árvores grandes. O que suas forças permitem é derrubar uma capoeira de quatro ou cinco anos. Neste tipo de produção familiar, o produtor vê-se preso ao cultivo de capoeiras pouco férteis, com rendimentos decrescentes.

Da mesma maneira, pouco trabalho investido na lavoura representa um tratamento não adequado do plantio, sobretudo pela falta de capinas, o que impede um desenvolvimento maior do tubérculo. Unidades familiares com desequilíbrio entre produtores e dependentes, seja pela composição interna ou pela orientação de seus membros, ver-se-ão obrigadas também a colher a mandioca antes do ponto ótimo de amadurecimento. Se as manivas utilizadas têm em média um ciclo vegetativo de 12 meses, estas famílias têm

que recorrer à mandioca com 8 ou 9 meses. Disto derivam os seguintes efeitos negativos:

1- A mandioca colhida será menor porque não se desenvolve em todo o seu potencial.

2- A mandioca não amadurecida produz uma quantidade menor de farinha; se para fazer um quilo de farinha normalmente são necessários dois de mandioca, se esta não está madura serão precisos três quilos.

3- Inicia-se um círculo vicioso pois, se a mandioca começa ser colhida com 8 meses, logicamente a maniva na roça acabará antes, e na próxima safra serão obrigados a colher, de novo, antes de tempo.

Dutros fatores que também condicionam a produção são o acesso à tecnologia e a propriedade da terra. A tecnologia disponível para o trabalho na agricultura depende mais das relações políticas que dos recursos econômicos. A posse de motosserras facilita o corte de árvores, assim como motores que movem a tarisca ralam a mandioca mais rápido. Não ter a propriedade da terra e pagar renda é outro fator limitante. Dentro desse quadro, a forma de superar alguns destes limites é a cooperação.

A cooperação

O "putirão" ou convite não afeta a todos os membros de uma unidade territorial, por ténue que esta seja na Amazônia -vamos supor os membros de uma comunidade, os moradores de um mesmo igarapé ou lado direito de um rio, ou qualquer outra diferenciação territorial que quisermos; o "putirão" é formado por redes de pessoas que já têm uma relação estreita, sejam parentes, amigos, ou estejam unidos através de uma relação de parentesco fictício¹⁹ (Wagley, 1957:106; Brabo, 1979:45). Isto

¹⁹ Estas relações de parentesco fictício são importantes nas redes de sociabilidade. A mais importante e conhecida é o compadrio, especialmente no que diz respeito a prestações de trabalho, o "compadrio horizontal" entre pobres seja por ritual cristão (o batismo) ou "pagão" (compadres de fogueira nos solstícios). Além destes laços mais ou menos formalizados, existem relações parentais classificatórias que, sem serem mediadas por rituais, criam uma rede de pessoas com as quais se estabelece parentesco enunciativo. É quando uma pessoa chama outras, brincando mas demonstrando por isso que gosta delas e as considera amigas; de "meu sogro", "minha cunhada", "meu genro", etc.

quer dizer que o chamamento ou convocatória não vai destinado a receptores anônimos. O convite é personalizado e dirigido a determinadas pessoas com as quais se tinha previamente uma relação de amizade e confiança especiais. Este tipo de cooperação não pode ser chamada de mutirão, nem "putirão" (que seria a designação amazônica), senão que tem o esclarecedor nome de "troca de dias".

Na troca de dias, um produtor pede ajuda a um grupo reduzido e a ele devolve a ajuda posteriormente. A rede de cooperação é restrita, e o centro desta rede é uma pessoa, ou seja, os membros da rede de ajuda de um produtor não cooperam necessariamente entre si. Neste sistema existe um controle maior dos dias trocados e, por conseguinte, da sua restituição. A diferença do mutirão é que na troca de dias não há festa e a comida é por conta de cada um, quem faz o chamamento não tem a obrigação de dar de comer a seus convidados.

A "troca de dias" é uma maneira de concentrar muito trabalho em pouco tempo. Um produtor pode ter necessidade de fazer alguma tarefa em pouco tempo, por exemplo, queimar uma roça antes de chegar o inverno, ou qualquer outra coisa para acabar logo o preparo da roça. Como ele não tem dinheiro para pagar trabalhadores, ele paga com a promessa de restituir o dia de trabalho. Mas o modelo cognitivo, igual ao da olaria, continua sendo o salário; os mesmos produtores avaliam idealmente as trocas de dias trabalhados como se fossem pagos em salário. É a salarização (imaginária) do trabalho na troca de dias.

"Se fôssemos botar a bico de lapiseira tudo [dias trabalhados e remuneração], não compensava não, porque a gente que não faz, não faz conta de nada, mas se a gente fosse fazer mesmo não dá lucro nenhum"

"Quando acaba a gente não tira de lá nem quase o trabalho que a gente tem"

As necessidades de trabalho alheio dão-se mais em certas tarefas do que em outras. A derruba é especialmente adequada para

a cooperação porque vários trabalhadores podem cortar grandes árvores podendo plantar assim em terras virgens, com uma fertilidade natural melhor que a capoeira. Outras tarefas em que se costuma pedir colaboração são a coivara e a planta.

A cooperação não parece servir tanto para um aumento da produtividade do trabalho (uma tarefa feita por seis homens requer o mesmo trabalho que seis tarefas feitas por um só homem) como para dar mais animação ao trabalho. Segundo o que eles dizem, é mais fácil trabalhar acompanhado que sozinho, "não é fácil trabalhar só no meio do mato". Para os caboclos a floresta é perigosa, não apenas devido às cobras e onças, mas também por causa dos outros bichos, os bichos malignos que flecham, encantam ou aparecem - a selva é um meio hostil para eles.

Segundo a memória local, o mutirão propriamente dito foi introduzido com as comunidades. A igreja, com a formação de comunidades, incentivou o mutirão na construção e manutenção da casa de culto e também promoveu a criação de roças comunitárias feitas em trabalho de mutirão. Mas estes trabalhos comunitários não obtiveram muito sucesso.

A segunda tentativa de introdução de trabalho em mutirão veio com os grupos organizados pela prefeitura em 1990; cada grupo, que variava entre 6 e 12 membros, tinha um coordenador que era escolhido pelos seus componentes. Na organização destes grupos, casualmente em ano de campanha eleitoral, a prefeitura dava alimentação básica e instrumentos de trabalho.

A prefeitura dava terçado, machado, enxada e botas de borracha para cada produtor, além de um motor para a tarisca e uma moto-serra para três ou quatro grupos. A Prefeitura também bancava a alimentação dos grupos em dias de trabalho com uma cesta básica que, segundo a oposição, era tirada da merenda escolar. A cesta básica mensal por trabalhador era composta por 1 quilo de café, 1 quilo de charque, 1 quilo de arroz, 1 quilo de feijão e um quarto de quilo de macarrão.

Os dias de trabalho de mutirão por semana variavam de uns grupos a outros; o limite mínimo exigido pela prefeitura era dois dias por semana para que o resto dos dias fossem dedicados a

outras atividades, especialmente a procurar alimentação. A área de terreno plantada por cada produtor também variava mas, em geral com a promessa de ajuda, as roças eram acima da área média normal (1.5 ha). Também não havia nenhuma prescrição por parte da prefeitura com respeito às culturas que deveriam ser plantadas, e a cultura que dominava era a maniva. Parece que as condições eram suficientemente flexíveis para se acomodarem ao gosto dos produtores.

Os motivos alegados para o fracasso desta experiência fomentada pelo poder público municipal são vários:

1- Os grupos, ao todo mais de 60 ao longo do município, começaram a trabalhar; foram repartidos os instrumentos e as cestas básicas. A primeira dificuldade veio com o destino da tecnologia mais sofisticada, os motores. Os motores para a tarisca e as moto-serras foram entregues a pessoas de confiança política do prefeito e dessas mãos não saíram. Alguns produtores iam protestar com o prefeito e este dizia que os motores eram para as comunidades mas, no rio, os que se apossaram dos motores falavam que eram doações pessoais do prefeito em troca do seu trabalho como cabos eleitorais. Embora o assunto fosse para a Câmara Legislativa onde o vereador do Partido dos Trabalhadores denunciou o caso, a Prefeitura nada fez por devolver os motores aos grupos.

2- O fato dos grupos serem organizados em ano eleitoral (1990, eleições para governador) fez com que os produtores já encarassem as promessas de ajuda com muita desconfiança.

Muitos produtores com recursos, que politicamente eram de oposição, se negaram a entrar nos grupos

"Porque que ele [o prefeito] pegou o pessoal para formar grupo? Porque o pessoal já trabalhava em grupo, e ele só pra ficar com o grupo, ele disse 'eu repasso uma cesta básica' e aí em vez de ter um grupo só da comunidade pode ter dez grupos, entendeu? porque eles são espertos demais"

"Eu já tenho uma boa prática. Então quando ele inventou esse negócio de mutirão, eu disse 'é só pela política que está fazendo isso, para todo o mundo votar para ele, né?, pelo candidato dele'. E muitos disseram que não era não, que ia

progredir. Eu disse 'duvido que não é' porque todos os projetos que ele faz é conforme a política, e próximo à política ele forma um projeto, disse que dá uma ajuda pro trabalhador, depois que passou a política, oh!"

De fato, o que aconteceu foi que depois da eleição acabou a cesta básica. Muitos trabalhadores se sentiram traídos:

"A proposta foi muito boa, muito bonita, nós ia ter uma ajuda para facilitar. Era dez para fazer um grupo de umas roças muito grande, grande mesmo. Começamos a fazer, aí a gente já fiado, sabe? na promessa, largou outras coisas pra fazer só aquele trabalho. Que o sofrimento estava chegando mais ainda que quando a gente estava por nossa conta (...) Ficamos animados porque prometeu para capina. Fracassou as propostas dele, ele não cumpriu. Essas roças pra meter a mão nelas, fomos repartindo e debucando, fazendo caminho para poder dividir, quer dizer que sem recursos para preparar é preferível largar. Não tivemos recursos para capinar porque ele que se prontificou, não deu"

3- A maioria dos grupos desmanchou-se depois da eleição. Em muitos outros grupos alguns membros o abandonavam quando suas roças estavam prontas. Isso parece ter sido bastante frequente e recriou a desconfiança existente frente ao trabalho em mutirão e aos mecanismos de cooperação e solidariedade horizontal. "Grupo é bom se todo o mundo é unido"

"O que falta é união, não tem união. Aqui quando a gente forma um grupo vamos dizer para trabalhar, aí quando é um, dois dias não querem mais, já sai fora, pranta a dele e ele vai saindo. Se um pega o serviço dele primeiro, pronto, ele não vai mais. Teve gente que fez isso com nós. Nossa roça ninguém queimou e ninguém plantou por esse motivo. Trabalhamos para outros, nós foi o último a ficar, aí pronto, quando foi no fim tudo abandonou-se e ficou só nós. Quando findamos o serviço não tinha mais condição porque chegou o inverno. Aí nós paramos com esse negócio, começamos trabalhar só nós, né? com nossas forças, aí foi prestando. Agora nós faz nossa roça, nosso roçado. A gente troca dia com um, troca dia com outro"

"A coisa mais custosa que eu acho é da gente acertar uma opinião assim igual. Cada um tem um ideal. O mutirão é bom, quando todos pensam que é bom. A união é boa, mas é custoso a gente conseguir ela. A unidade é que faz a coisa render, faz a frente, faz a coragem de todos, produz mais, mas é que é custoso na opinião"

O sistema de mutirão, ao exigir um compromisso de trabalho com várias pessoas, adquire uma rigidez que não combina com as necessidades de procurar alimentação. O compromisso assumido no mutirão não se sobrepõe à liberdade que o indivíduo arroga para si, para procurar o sustento segundo seu próprio calendário e suas estratégias cotidianas de subsistência. Podemos ver a rigidez que o mutirão significa para a subsistência familiar na fala de um produtor que abandonou o grupo antes de ter acabado o ciclo de restituições de trabalho:

"Aí eu um dia eu disse: 'rapaz, para mim não tenho condição de trabalhar assim' porque isso é um compromisso. Tu sabe como é, eu tenho meu compromisso já pelo grupo, e ainda tenho compromisso pela minha família. Porque eu quando vou comer cesta básica eu almoço, mas a minha mulher com meus filhos não almoçam, porque não deixa, né? só vem aquele fininho de comer para cada dia um, né? e quer dizer que para mim não dá, porque às vezes quando eu chego, que que eu vou jantar? Eu não deixei nem para a mulher almoçar quando mais para eu jantar, né?"

O compromisso de trabalho no mutirão não deixa espaço para os homens complementarem a manutenção alimentar da família. Nestas circunstâncias, o mutirão é um sistema amplo de reciprocidade de trabalho em detrimento da subsistência familiar.

"A gente chega do trabalho, né? aí pega o caniço e numa hora destas está no rio, pescando para deixar comida em casa porque eu tenho que trabalhar amanhã para aquele um ali, e eu sei que eu vou almoçar mas aí o pessoal que fica aqui em casa né? Então tem que estar de dia no trabalho e de noite no rio, no rio, no mato... A vida é cansaça pro pobre, e quando vai e arruma é que é bom, e quando vai e não arruma? No outro dia vai trabalhar com sono, e aqui o pessoal fica com fome"

A troca de dias, ao contrário do mutirão, é mais flexível porque a rede de reciprocidade é mais reduzida e o espaço de autonomia que o produtor tem para organizar suas estratégias é maior. A troca de dias é baseada numa rede pequena de pessoas com relações fortes (de amizade ou parentesco) onde há confiança e solidariedade, ao contrário do mutirão cujos fracos laços de relação interpessoal não conseguem superar a desconfiança, sendo

que o compromisso ou obrigação moral de restituir o trabalho é menor.

Para corroborar isto podemos dizer que os dois grupos que, no rio Paracuba, onde estavam concentrados a maioria dos mais de 60 grupos, subsistiram até o ano seguinte, eram redes de vizinhança e parentesco que já funcionavam no sistema de troca de dias. Estes grupos continuaram trabalhando em regime de mutirão. Neste sistema organizado por eles, sem subsídio da prefeitura, o dono da roça se encarrega de dar comida para todos os que comparecem ao trabalho, incluída uma tropa de crianças que são levadas pelos pais para comer no mutirão ao mesmo tempo que ajudam no trabalho. Desta maneira resolve-se, em parte, o problema da alimentação. Um destes grupos, inclusive, montou uma casa de forno coletiva para mais de doze famílias, uma experiência espontânea e sem precedentes, ao que eu saiba, e que pode contribuir a um melhor rendimento do trabalho. Este grupo deu um prazo à pessoa que tomou conta do motor dado pela prefeitura para restituí-lo à casa de forno coletiva. Se esta pessoa não o devolvesse eles iam assaltar sua casa e tomar o motor pela força.

O coordenador deste grupo vê assim a iniciativa empreendida:

"A questão do mutirão a meu ver significa não esperar por aquilo que o prefeito promete, porque a gente sabe que é uma enganação, né? através da organização acredito que a gente chega lá, né? Enquanto a gente fica nessa conversinha assim, esperando um quilinho de charque por mês, acredito que é difícil"

No entanto, esta é uma experiência isolada. Vários produtores ficaram esperando a ajuda da prefeitura no ano seguinte.

"Aí foi mais um atraso para muita gente, que muita gente esperando essa arrumação aí [esta básica] não fez roça, teve grupo aí em cima que não fizeram, esperando esse negócio aí melhorar mais, bateu o tempo da chuva e não queimou (...) confiando no prefeito, na ajuda que ele estava dando. Agora têm que comprar até a farinha. E ainda diz que o prefeito é bonzinho"

Capítulo 2º A terra e os homens

1- A QUESTÃO DA TERRA

A interligação dos (1) fatores históricos de ocupação de áreas, (2) usufruto da terra e (3) normas e a práticas jurídicas pode ser caracterizado como uma enorme confusão. é impossível destrinchar todos os mecanismos que interferem na situação fundiária. Com o risco de deixar alguns pontos pouco claros, vamos-nos centrar na questão do controle da terra como cenário para analisar relações de poder dos atores envolvidos, o que nos servirá para adiantar muitos dos elementos próprios das relações de patronagem.

A ocupação do espaço: dados históricos

Fazer uma história da ocupação da área é uma tarefa problemática dada a fluidez dos processos que criavam os usos costumeiros e direitos (pretendidamente) legais sobre a terra.

A colonização europeia da ilha do Marajó começa no século XVII com os portugueses, que ocupam principalmente o norte da ilha, região rica em campos e própria para a criação de gado. A presença inicial dos europeus na ilha é por conta das ordens missionárias (mercedários, carmelitas, de Santo Antônio e sobretudo jesuítas). No século XVIII, o sul da ilha -região de várzeas, próprias para culturas hidrógenas como a cana- é colonizada com a criação de engenhos. Áreas de terra vão ser dadas a particulares em regime de sesmaria. Com as reformas pombalinas, as fazendas dos jesuítas tornam-se Fazendas Nacionais, que mais tarde serão privatizadas e dadas a "contemplados"; concomitantemente, a coroa portuguesa doa terras a novos colonos sesmeiros.

A ocupação do sul da ilha por colonos portugueses está diretamente vinculada à economia da cana de açúcar e, mais especificamente, à fabricação de cachaça que era mais lucrativa

especificamente, à fabricação de cachaça que era mais lucrativa para os donos de engenho que o açúcar demandado pela metrópole⁴.

A informação de que dispomos sobre a época da expansão de engenhos e canaviais nesta região e as tensões que, sem dúvida, existiram com a população índia destribalizada (por causa do controle da terra e das relações de trabalho) é muito precária e insuficiente. Não podemos definir se o domínio econômico era baseado no controle da terra ou no processo de comercialização. De qualquer forma, sabemos pelas revoltas de 1836 acontecidas na região que os arquivos municipais que guardavam os registros de terra foram queimados, o que deixa claro que, sobretudo nas regiões de várzeas, já existiam tensões pelo controle da terra.

Na segunda metade do século XIX a exploração da borracha no Marajó não significou colonização. Sem dúvida, nesta época, a terra valorizou-se, e novos aforamentos foram concedidos a particulares, especialmente das terras mais continentais que deviam permanecer devolutas. Em São Sebastião da Boa Vista a colonização demográfica por meio de cearenses só viria a acontecer na virada do século somente nas terras altas, perto do centro da ilha, um área com baixíssima densidade demográfica e que não parece ter sido explorada anteriormente. Em torno de 1910, com os preços da borracha em curva declinante, há uma troca na elite que controla o comércio da borracha, que vai dar espaço às novas famílias portuguesas que dominarão a economia local no presente século. Estas famílias portuguesas, donas de firmas comerciais, vão basear seu poder mais na comercialização que na propriedade de terras.

Os mecanismos usados para ocupar o espaço vão ser vários: aforamentos, doações de terra a particulares, compra, aquisição através de dívidas comerciais, ocupação tradicional da terra (a posse), títulos falsos, etc. A isto devemos somar o desconhecimento da legislação. Legalmente a maioria das

⁴ Durante o período colonial a Metrópole proibiu várias vezes os senhores de engenho de produzir aguardente. Durante o funcionamento da Companhia de Comércio, na segunda metade do século XVIII, os preços do açúcar eram garantidos. Com a desapareição da Companhia decresceu cada vez mais a produção de açúcar em proveito da produção de aguardente vendida regionalmente e que conseguia maior lucro para seus fabricantes. "Por volta de 1850, a produção de açúcar branco no Pará não chegava a 1/3 da produção de aguardente" (Niranda Neto, 1974:62).

"propriedades" são posses. Uma lei federal ainda vigente dita que as áreas de várzea são da Marinha, logo, não podem ter proprietário. Os títulos de posses ou propriedades que estão registradas no INCRA ou figuram nos cartórios não têm a homologação federal. Além destes mecanismos há as práticas e usos da terra tradicionais: muitas áreas eram ocupadas por famílias, que as usavam sem maiores problemas de demarcação ou cadastro.

Estrutura fundiária: dados estatísticos

O Estatuto da Terra estabelecia a obrigatoriedade do Cadastro de Imóvel Rural através do ato declaratório do proprietário, do titular do domicílio útil, ou de seu possuidor a qualquer título, inclusive enfiteutas, foreiros, usufrutários e posseiros. Mesmo assim, em 1976, dos 101.206 ha. do município apenas 59.221 ha. estavam cadastrados (mais de 40% permanecia sem cadastro); em 1991 a área cadastrada sobe para 93.189 ha. estando ainda 8% da terra sem cadastrar.

O cadastro faz-se por declaração pessoal, na maioria dos casos sem demarcação nem medição das terras. Um produtor explicava-me como, de cinco pedaços de terra que tinha comprado com superfícies completamente diferentes, o cadastrador do INCRA resolveu colocar 100 ha. para cada pedaço sem maiores problemas. Os próprios produtores desconhecem a área exata de seus terrenos, sabem que "vai até aquela seringueira", que "vara aquele igarapé", etc.

É impossível saber qual a porcentagem de terra devoluta, aforada, comprada e com escritura, comprada e com título falso, apossada e sem título e outros tipos de anomalias e singularidades.

O cadastro do INCRA especifica o número de estabelecimentos e área assim como os responsáveis pelo terreno (sem especificar o tipo de vínculo). Geralmente, quando se analisa a concentração de renda mede-se o número e área dos estabelecimentos, independentemente dos proprietários. Vamos adotar aqui outro método. Nos centraremos no total de área sujeita a uma pessoa,

independentemente dela possuir ou deter um ou vários estabelecimentos.

Vamos fazer uma divisão em quatro tamanhos de superfície:

1- 0-55 ha, esta divisão obedece à definição de "módulo rural" de 55 ha para o município²;

2- 56-200 ha. 200 ha. é o limite a partir do qual é obrigatório legalizar a posse ou propriedade segundo a legislação federal;

3- 201-1000 ha;

4- mais de 1000 ha.

Apresentamos os dados do cadastro do Incra de 1976 e 1991 para ter uma idéia da evolução da estrutura fundiária, contemplando tanto a porcentagem de responsáveis por tamanho do estabelecimento sobre o total deles (% res) quanto a porcentagem de área sobre o total de terras cadastradas (% a.c.):

	0-55 ha.		56-200 ha.		201-1000 ha.		+ 1.000 ha.	
	%res	%a.c	%res	%a.c	%res	%a.c	%res	%a.c
1977	49,1	6,9	29,3	18,3	18,3	42,9	13,1	31,9
1991	50,2	7,2	30,3	15,7	16,2	37,7	13,3	39,5

Com relação a 1976, o cadastro de 1991 apresenta um ligeiro aumento das propriedades pequenas e grandes e diminuição das médias, o que em princípio pode ser interpretado como uma fragmentação das propriedades por herança combinada ao aumento da grande propriedade por compra. Mas a variação é tão leve que simplesmente as diferenças podem ser devidas a que a porcentagem de terras cadastradas é maior em 91 (92%) que em 1977 (40%).

Dados levantados pelo IDESP para a região de Marajó-subzona Breves, onde se enquadra São Sebastião, mostram como a década de setenta apresenta desconcentração fundiária³ em relação à década

² "Módulo rural" é a unidade de extensão da terra por micro-região homogênea que, segundo o Estatuto da Terra, é "direta e pessoalmente explorada pelo agricultor e sua família, lhes absorve toda a força de trabalho, garantindo-lhes a subsistência e progresso social e econômico com área máxima fixada para micro-região homogênea e tipo de exploração, e eventualmente trabalhando com ajuda de terceiros".

³ O índice de Gini, usado para medir a concentração fundiária, é de 0,8 em 1970 e de 0,5 em 1980 (IDESP, 1991:99).

de sessenta, o que é confirmado com a informação recolhida no campo.

Mesmo com esta tendência, os dados de 1991 indicam concentração fundiária. Com uma população rural estimada⁴ em 9.500 habitantes e 518 responsáveis cadastrados, se fizermos uma estimativa de seis membros por família, as duas terças partes das famílias não teriam acesso a terra. É desta terça parte que teria acesso a terra, a metade estaria abaixo da unidade que define "módulo rural" estabelecida para a micro-região homogênea em que está incluído o município (55 ha.), e abaixo da qual as unidades domésticas estariam em condições de subsistência precária. Entretanto, o trabalho de campo oferece dados que nos permitem matizar bastante esta perspectiva sombria.

A questão fundiária: a informação de campo

A informação de campo proporciona elementos que flexibilizam em boa medida o pessimismo que emana dos dados estatísticos. As informações de campo aparecem organizadas nos seguintes itens:

- 1- O acesso à terra
- 2- Os recursos e a gênese da ambição
- 3- A renda negociada
- 4- Para além de consenso

1- O acesso à terra. Geralmente os titulares das posses são os decanos(as) de famílias extensas. Ou seja, o membro mais idoso da família tem a posse e dele dependem as famílias nucleares de seus filhos e filhas, podendo ser três, quatro, cinco ou mais famílias. Um homem que tem o título de posse da

⁴ No censo de 1980, o município tinha 12.610 habitantes, dos quais, 3.145 de população urbana e 9.465 rural. No censo de 1991 a população era de 14.920. Na época do levantamento dos dados, a distribuição populacional por setores do município ainda não estava pronto. Mas podemos fazer uma estimativa tendo em conta a evolução da taxa de crescimento da população rural.

Na década de 50 a população rural cresceu 2,8% anual e a urbana 4,0%; na década de 60 a população rural crescia 1,8% e a urbana 7,5%; na década de 70 a população rural a um ritmo de 0,2% ao ano e a urbana a 5,6% (Oliveira, 1986:151).

Se temos em conta que nos 60 é o pico da urbanização por causa do apogeu das firmas comerciais, a taxa de crescimento da população urbana deve ter se mantido constante com respeito aos anos 80, e deve também haver absorvido o crescimento vegetativo da população rural que não deve ter crescido nesta década.

terra não transfere o título até morrer. Quando morre, o título é transferido para os filhos e filhas. O mais comum, portanto, é que uma posse abrigue e sustente várias famílias. Todos os filhos herdam a terra sem distinção de ordem de nascimento ou sexo. A repartição verbal da terra (qual pedaço corresponde a cada um) entre os filhos nem sempre acontece.

"Mamãe tem uma parte, não sabe nem aonde que fica, né? que não é dividido o terreno. Até uma parte é da época dessa velha aí. Aí a mamãe é filha dela, né? aí toma conta já. Mas não sabe bem onde fica, aí é difícil, né? Não posso dizer nem que eu tenho. Nós somos meia dúzia de irmãos já"

Os informantes consideram que as dificuldades burocráticas e econômicas de usar os mecanismos legais existentes inibem a repartição dos terrenos entre os herdeiros.

"Ninguém ainda dividiu não. Estão trabalhando tudo no bolo. Porque eu tive vontade de fazer isso, pensei, mas é que pra gente fazer um serviço desses, uma divisãozinha, para cada um pedacinho pra cada filho, tudo bem ajeitado, é preciso gastar dinheiro. É quem vai fazer o serviço, fazer uma demarcação, uma divisão, é preciso gastar dinheiro. Eu digo, os filhos eles que se entendam. Os herdeiros que vão se entender, se eles arengarem... Eu antes de morrer já tenho dito, se vocês arengam pelo que eu deixo, causa de vocês, mas vocês podem não se arengar porque são tudo irmão. Vocês lá que se entendam"

Às vezes, depois da morte do pai ou da mãe, um irmão, em geral o mais velho, passa a ser o titular e a terra continua sem ser dividida legalmente embora cada irmão use uma parte do terreno.

"F- Porque que não dividiram a terra para os quatro e está só no nome de um irmão?"

R- Porque ninguém quis mesmo. É incômodo ir lá na Boa Vista, iii! Cada qual tirou sua parte, eu tirei a minha, minha irmã tirou a sua, cada um tirou um pedacinho, aí pronto. Quando é pra nós pagar o direito se ajusta e pronto. Porque pra gente ir daqui na Boa Vista é meio bronca. Nós não tem barco, os caras que tem barco querem um tesouro, e isso não dá nem uma, nem dois, nem três, nem quatro viagens, então...."

A dificuldade de lidar com os mecanismos legais chega a tal ponto que há casos de compras "informais" de terrenos. A compra não é registrada em nenhum cartório, nem o novo terreno é sequer cadastrado. A pessoa que compra paga sua parte do imposto ao antigo dono e este paga como se a terra ainda fosse sua. Evidentemente estes casos são mediados por uma boa relação entre as partes, normalmente de parentesco. O mais comum, entretanto, é que um novo "proprietário" de terra cadastre logo o terreno e pague o imposto religiosamente para assim assegurar seus direitos sobre a terra.

Todos estes mecanismos familiares de uso da terra colocam-se em contraste com as estatísticas oficiais e com os dispositivos jurídicos através dos quais o Estado efetiva seu poder normativo. O desafio não é tanto em relação ao conteúdo das leis ou à individualização da propriedade da terra mas às técnicas burocráticas de controle.

Uma observação de campo, infelizmente pouco trabalhada, leva-me a sugerir a existência de uma tendência de casamento entre pessoas que, por herança, têm acesso a terra e pessoas que não têm. A existência deste tipo de união é bastante estendida e faz sentido dentro dos valores locais de estender o acesso à terra, enquanto a concentração fundiária (via união matrimonial de herdeiros) não representa um incremento significativo na renda.

Outro dado que relativiza as estatísticas é a existência de ocupantes e invasores, que veremos mais adiante.

2- Os recursos e a gênese da ambição. O problema da terra é minimizado pelos atores, especialmente pelos proprietários. A escassez de terra não se coloca como problema fundamental e, de fato, a maioria das terras permanece inexplorada. Poderíamos dizer que há um desperdício de terra como recurso. O baixo preço das culturas tradicionais faz com que as terras não sejam muito valorizadas².

² Como comparação podemos ver o Valor da Terra Nua (VTN), critério que o INCRA utiliza como referência para orientar o valor da terra em transações fundiárias, que é de 498 (VTN/ha.) para São Sebastião e municípios da

Apesar de ser uma agricultura extensiva que todo ano exige um novo desmatamento, o espaço cultivado anualmente por uma família raramente supera dois hectares. Dependendo de suas potencialidades produtivas (técnicas e de mão de obra), o ciclo de rotatividade dos plantios pode ser maior ou menor. Em casos de desmatamento de selva virgem, para completar um ciclo (para o solo recuperar sua fertilidade natural) não são necessários mais de 20 ha.

É claro que o espaço não é usado apenas para a agricultura. A caça e a pesca não conhecem restrições territoriais. Diferentemente do regime de fazendas do norte do Marajó, na região sul qualquer um pode caçar e pescar em qualquer terreno, havendo pois livre acesso a estes recursos. Quanto aos frutos, existe uma lógica parecida: como ninguém os planta, em princípio pertencem à natureza e ninguém pode barrar o direito das pessoas a eles⁴.

As coisas mudam quando os produtos extrativos são vistos como mercadorias, quando as restrições de acesso e a invocação dos direitos de propriedade aparecem. É o que vai acontecer sobretudo com o açaí e o palmito, o que vai criar uma valorização dos terrenos da beira dos rios de superfície continental e uma reavaliação da relação com as terras.

"Antigamente esses lugar da vargem [beira], esses lugar baixo que tem açaizal não tinha valor, ninguém se interessava, nem falar de comprar nem nada, porque não vendia nada, não vendia açaí. Agora é mais interessado esses terrenos da vargem onde tem açaizal de que os da terra [firmel]. Porque os da terra dá planta, mas é que o açaí dá mais ligeiro, dá mais ligeiro do que tudo, quer dizer dá mais ligeiro no dinheiro"

"De antes não tinha esse negócio do caboclo ter essa..., aquela coisa de ter um terreno e fazer maior possível no terreno. Eles eram uma gente assim, que eles não tinham uma certa coisa nos terrenos. Se por exemplo, uma pessoa fazia um negócio, ele fazia porque a produção daí era só mesmo a rocinha deles e outras

região em geral, enquanto para municípios com graves problemas fundiários como Rio Maria ou Conceição de Araguaia é de 1395 VTN/ha.

⁴ Parker oferece o mesmo tipo de informação para Limoeiro de Ararú. Em torno de 1970 o açaí era livre e ninguém invocava o direito de propriedade (1981:276)

coisas, né? cortar seringueira e essas coisas, era, não tinha outra produção. Olha o palmito e o açaí era só para bebedeira, não tinha mais... tinha grandes açaizais, essa área à baranda era contaminada de açaizal e açaizal mesmo porreta, né? Mas eles não tinham essa imbição, né? Já de uns certos tempos para cá que começou esse negócio. Eu acho que com 10, 15 anos que começou esse negócio aí, que aí veio já aquela coisa do camarada já ter aquela imbição um pouquinho e nesse tempo não tinha"

Nesta última fala aparece com clareza o surgimento de uma nova relação dos homens com a terra: a ambição. Este elemento explicativo afeta não apenas a relação dos homens com a terra, mas também a relação entre os homens através da terra. Com este novo elemento tudo passa a ser reavaliado, o que era abundante se torna escasso, e o valor da terra passa a ser pensado tendo como critério o preço dos produtos que há nela, valor que vem determinado por mercados externos. A "imbição" iguala valor a preço.

Com as flutuações dos preços dos produtos regionais muda a valorização dos terrenos. Nas várzeas, por exemplo, os igapós, terrenos completamente inúteis até a expansão das olarias, vão adquirir novo valor como produtores de matéria prima para a fabricação de tijolos. O barro passa a ser vendido por 1/6 do preço do milheiro de tijolo, mas frequentemente é trocado pela prestação de algum serviço. Nas terras altas, as margens dos rios vão ser valorizadas com a extração de açaí de inverno.

Contudo, em geral a terra continua sendo vista como um problema secundário para os produtores -sobretudo para os proprietários, que continuam passando a imagem de abundância de terras. "Aqui é bem poucos que trabalham na terra dos outros, cada um tem seus pedacinhos por aí. Um ou outro que não tem, dá um pedacinho e faz, não precisa cobrar nada. Não tem necessidade de cobrar nada"

3- A renda negociada. A política de rendas ilustra os usos e direitos costumeiros sobre a terra. Não existe um padrão unificado de tipos de renda. A renda é uma negociação, em que cada parte tem diferente poder de barganha segundo as relações

que unem o proprietário ao arrendatário. Entre parentes, por exemplo, pode ser comum a isenção de renda ou uma negociação mais favorável ao arrendatário. Levam-se também em conta as condições de quem está arrendando a terra. Por exemplo, se o arrendatário passa por grandes dificuldades, é de se esperar uma maior elasticidade por parte do proprietário. Um produtor que ficou doente durante um ano e cuja roça foi feita com o trabalho da mulher e amigos não pagou renda: "Eu cheguei de lá, só que a mulher já tinha começado a arrancar, aí tirou a mandioca. Daí, desse pedacinho de terra que não só era nossa não, ninguém não pagou nada, acharam que por eu estar doente... não disseram nada"

A flexibilidade se mostra também na renda diferencial por culturas. A renda é diferente segundo as culturas, não existindo uma renda única pelo direito de uso do terreno. Tradicionalmente, quando a principal cultura destinada ao mercado era a banana, a mandioca era isenta de renda. Os roçados de banana pagam uma renda que pode variar entre 15 e 25% do preço da banana. Esta margem de variação depende da relação entre as partes, mas de maneira mais importante a variação dá-se em função do preço atingido pelo produto. Com o aumento dos preços da farinha devido ao incremento da população urbana e à restrição da oferta de farinha nas várzeas, a mandioca é sujeita também ao pagamento de renda igual ao da banana, rondando os 20%. Mas, como já foi assinalado, os produtores têm poder de negociação.

"Do roçado e roça ninguém apoiou isso, porque é muito caro para nós pagar 20%. Nós não aceitamos, aceitamos no palmito, agora no roçado e na roça ninguém aceitou porque é muito"

O açaí de inverno e o palmito, que têm os maiores lucros, pagam as maiores rendas, normalmente 50% do valor. Como o açaí de inverno é a maior atividade econômica, isto leva alguns autores que têm estudado os camponeses da região a dizer que os arrendatários são meeiros, quando na verdade o sistema em seu conjunto é bem mais flexível⁷.

⁷ Ver, por exemplo, sobre Ponta de Pedras, Murrieta, Brondízio, Siqueira e Moram: "A maior parte dos moradores ribeirinhos é constituída de meeiros; entregam a meia, que representa 50% da produção final, ao proprietário

Podemos dizer que todos estes mecanismos que flexibilizam o pagamento de rendas estão direcionados a garantir um nível mínimo de subsistência do rendeiro. Através da flexibilidade do sistema, o proprietário de terra compensa os benefícios obtidos em condições normais com a provisão de certa segurança em condições excepcionais⁹. Nos casos em que o detentor da terra funcionava como comerciante (especialmente nos casos de grandes proprietários), a relação comercial frequentemente se sobrepõe à relação da terra, não sendo incomum que a cessão do direito de uso da terra passe a imagem de ser um favor¹⁰.

Esta espécie de aliança tácita ainda é sujeita a uma tensão entre as partes onde, além de valores e normas populares sobre o que é a renda justa, assistimos a uma relação de forças, uma negociação, em que cada parte tenta ganhar o que o outro arroga para si.

Estes direitos, mais ou menos consensuais em relação à subsistência dos que dependem de terras controladas por outros, reforçam-se quando os produtores quebram esta aliança precária e resolvem não pagar renda. O não pagamento de renda acontece especialmente em certas circunstâncias.

É normal que moradores que levam bastante tempo trabalhando em terras de um proprietário deixem de pagar renda. O que determina o critério que define quanto é "bastante tempo" não é padronizado.

da terra que ocupam. Normalmente, o sistema da meia é aplicado apenas à extração do açaí, a atividade mais rendosa" (1989:151)

⁹ James C. Scott teoriza sobre estes mecanismos dentro do que ele chama de "subsistence ethic", sistema normativo das sociedades camponesas que, através de alianças entre as partes, visam atingir a subsistência.

"Sharecroppers who can count on interest-free food loans prior to harvest, who are allowed more than their nominal share of the crop in a bad year, who get help in case of illness, who enjoy perpetual tenure, and who can count on petty favors from the landowner have a substantially stronger subsistence insurance than one would infer from the usual division of the crop" (Scott, 1976:46)

¹⁰ Miyazaki e Ono, autores japoneses que estudaram a comercialização da juta no Baixo Amazonas, salientam esta subordinação da relação com a terra à relação comercial: "Quando o aviador efetua a produção em terras que pertencem ao aviador, a relação de aviador-aviado se sobrepõe àquela de proprietário de terra-arrendatário. A relação que prevalece, pois que é muito mais forte, é aquela de aviador-aviado. Muitas vezes, o aviador, para assegurar a juta produzida, permite o uso gratuito da terra."

"Acho que pelos anos que nós mora aqui acho que a gente devia ter direito a não pagar mais. Estamos morando há mais de trinta anos. Nós falamos para a dona e ela não quer acordo nenhum. Se a gente faz não pagar, eles querem botar a gente, só que eles não têm força para botar a gente, eles ficam com medo. Se nós deixar de pagar, pronto, eles podem até fazer confusão com nós, eles não vão ter direito porque esse pessoal aí não dão direito para esses outros. Muita gente aí, há cinco ou seis anos morando já teve direito na terra, então eu acho que nós com trinta anos morando aí já tem direito de não pagar"

Além dos anos de trabalho na terra, outro critério que define e possibilita o direito sobre ela é o tipo de controle exercido pelo proprietário. Quando o proprietário reside na terra e também ele é caracterizado como pobre, o rompimento da aliança de renda se torna mais difícil. Quando o proprietário reside fora dos terrenos, em Boa Vista ou Belém, o controle exercido é menos efetivo e há menos legitimidade em cobrar renda pois ele "não tem precisão". "Os donos não têm precisão, não tem precisão porque a maior parte deles moram em Belém, eles têm lá outros recursos. De lá vem para dentro do igapó aqui?". É bastante comum, também, que estes donos que não moram em seus terrenos encomendem a uma pessoa que "cuide" das terras. O cuidador fica encarregado de velar pela propriedade evitando roubos de palmito, açaí, etc, e serve de mediador entre o proprietário e os moradores -se os houver. Mas, mesmo assim, as obrigações morais dos moradores se debilitam com a ausência do proprietário. Para abrandar o coração dos moradores potencialmente rebeldes, freqüentemente é escolhido como mediador uma figura estruturalmente débil, pode ser um incapacitado ou, mais freqüentemente, uma viúva. É a figura híbrida das "donas", que recebem renda como mostra de solidariedade dos moradores e que repassam parte desta renda para o proprietário. De qualquer maneira, quase sempre os laços que unem a "dona" ao proprietário com o tempo também são debilitados e ela adquire o direito de não pagar mais.

"Não, não, não é para o dono que a gente dá, é para a dona, agora se ela quiser dar alguma coisa para ele, ela dá, se não, também fica fora à parte. Ele tem outras funções, ele mora na Boa

Vista, ele é dono de serraria, ele é dono de casa de comércio. Tem vezes que ela dá mas também tem vezes que ela não dá, porque praticamente não dá resultado e é difícil ela ir lá, e é difícil ele vir aqui, né? E então praticamente, não sei, eu na minha besteira acho que ela não tem voz ativa de dar mais nada para ele, né? Porque ele não tem precisão, né? quem tem precisão é ela, quem mora na terra, eu acho"

É claro que o aparente relaxamento destes proprietários absenteístas não é sem razão. Estes donos que moram nas cidades e que têm um melhor conhecimento da legislação sabem que estão previstos por lei diversos direitos de "posse", "usucapião", etc que favorecem os moradores que trabalham a terra em detrimento dos que vivem parasitariamente das rendas de quem trabalha. Muitos destes grandes proprietários sabem também que seus títulos são de uma autenticidade duvidosa. De maneira geral, com a legislação vigente estes proprietários iam se dar mal caso o sistema judiciário se fizesse mais presente. Este sistema é pouco acionado tanto por ser na prática inacessível quanto porque a ordem é "evitar confusão". A identificação da procura dos direitos com a "confusão" é bem significativa. Apelar ao direito é passar para outra dimensão que foge à negociação interpessoal, e que de alguma maneira escapa ao seu controle, por isso representa entrar num âmbito efetivamente confuso. No entanto, há conflitos.

4- Para além do consenso. Ocupações e invasões de terras assim como roubos de recursos florestais são bastante comuns. Mas, em qualquer caso, os conflitos procuram ser minimizados.

"Quando o dono não pode andar sempre efetivo na divisão, os outros invadem, cortam, tiram madeira. Quando a gente dá fé já está feito o serviço. Se a gente for andar de justiça para repelir gasta mais que a madeira que eles tiraram. Mas eu não me incomodo. Deus tem para me dar até o final da minha vida"

"Eles falavam para ir na Boa Vista. Para nós fazer um acordo, nós fazia aqui. Não precisa gastar nosso dinheiro para ir lá na frente do juiz"

"P- Quem mora muitos anos num terreno, não tem direito à terra?"

R-quem mora muitos anos?... Eu não sei. Eu vejo contar uma porção de coisas. Eu sei que sendo terra que não tem documento, eu acho que tem mais força pro morador. Mas já os que tem documento mesmo, que o dono chega com os documentos, aí eles devem se ajeitarem, não pode haver briga, mas talvez ou vende, ou ele paga...ou eles devem se ajeitarem, digo eu, não?"

Para justificar a ocupação de terrenos e o não pagamento de rendas, muitas vezes recorre-se à legitimação religiosa.

"A Bíblia afirma que Deus fez o céu primeiro, fez as águas e depois fez a terra. E na terra ele colocou as pessoas importantes para que fossem multiplicadas. E a terra foi feita para esses homens. Ele não preparou documentos. Ele não disse 'olha, a terra é só para um tomar conta; agora os outros são lambaia [instrumento], né? [risos] os outros são para viver debaixo do pé dele'. Não foi assim não. A terra era para todos os seres vivos morarem na terra"

É interessante analisar este tipo de legitimação pois constrói-se um discurso investido de autoridade religiosa. A Bíblia, Deus, a religião cristã são usadas para legitimar práticas que violam os direitos da propriedade privada e da subordinação dos recursos ao capital, isto é, um outro conjunto de usos e práticas providas também por uma autoridade. Ambas autoridades ou verdades discursivas foram arquitetadas e impostas desde o período colonial. Os ocupantes não constroem um contra-discurso baseado em elementos que dizem respeito ao livre acesso aos recursos, à expropriação histórica das terras pelas elites ou a qualquer outro argumento que possa ser visto como subversivo. A eficiência desta estratégia discursiva combina e reforça o apelo aos direitos de posse, sendo mais radical nos postulados que o discurso jurídico (pois remete a uma autoridade que está por cima da humana) e localmente mais aceitável que a linguagem da "confusão", a linguagem dos direitos. Desta maneira complica-se um pouco a tarefa dos proprietários para construir um argumento que defenda seus direitos sobre a terra. Ao final das contas, quem se opõe ao que a Bíblia disse?

"Tem muito morador que não paga nada. Aí para baixo quando o caboclo diz que é dele, o caboclo não respeita, o pessoal pega na

mania e não respeita o terreno dos outros. 'Ah, porque Deus deixou para todos' Tá certo, Deus deixou para todos, mais tem o mais antigo que tomava conta das terras de cada um"

Usar as verdades cristãs para justificar ocupações, invasões e não pagamentos de renda é uma estratégia discursiva que maximiza a contradição colonial, lança uma verdade constituída contra outra, anula a legitimidade de uma prática através do recurso a uma autoridade feita da mesma natureza: aquela gerada pelo sistema colonial. Isto exprime como, mais uma vez, o colonizado faz a "revolução" usando a linguagem do colonizador,

O significado de estratégia que tem esta escolha discursiva faz mais sentido se temos em conta que frequentemente há uma diferença étnica que separa proprietários de não proprietários. A maioria dos despossuídos de terra são paraenses, caboclos no sentido oitocentista, enquanto os donos, especialmente os grandes, são de origem portuguesa. Os cearenses, que já traziam do Ceará uma concepção da terra como bem escasso, procuraram comprar terrenos ou regularizar minimamente a posse. Muitos dos paraenses que moravam no rio Paracuba e que nos tempos da fartura viam a terra como mais um recurso disponível oferecido pela natureza, acabaram sendo expropriados por comerciantes sem muita resistência da sua parte, pois a terra não era vista como um bem escasso.

"Nesse tempo o pessoal, mesmo esse pessoal morador daqui, paraense, vendia o terreno por qualquer besteira, mesmo 100.000 réis; de embrulho vendia para prezar uma continha; às vez o dinheiro não chegava 'olha fica com esse pedaço de terra' Aí eles ficavam com o pedaço de terra. Não tinha documento, não iam mandar registrar, reconhecer, nada. É por isso que tinha muito terreno, agora não, agora um bocado de pessoal que quando compra vai mais legalizar"

"Então chegou um senhor aí de fora, né? e veio morar por aí. Ele tinha um comérciozinho, começou a vender algumas coisinhas e acabou, ele começou, aqueles que não tinham outro trabalho pra fazer, né? começaram a comprar fiado, e nesse tempo o dinheiro era meio difícil, né? O dinheiro hoje em dias não tem valor mas de antes tinha, né? Quando o caboclo começava dever assim dois cruzados... não sei como era, não entendo até. Aí os donos dos terrenos ficavam devendo para ele, né? E eles não tinham dinheiro pra pagar, o que é que eles faziam? agarravam e

faziam negócio com os terrenos 'Olha tu me entrega teu terreno e eu dispenso a conta' Aí ele fazia um recibozinho e pronto, vendia a terra, acabou que o pessoal ficaram sem terra"

Apesar dos mecanismos que flexibilizam o acesso à terra e a aversão pela "confusão" que inibe os conflitos, existe na experiência local um conflito fundiário extremamente ilustrativo das relações entre os pobres, os ricos, o conjunto normativo que regula a justiça e o direito à sobrevivência, assim como o recurso ao sistema jurídico através de novos atores que entram em cena repondo velhos roteiros relacionais: o conflito dos moradores do Coqueiro.

2- O CONFLITO DOS MORADORES

Segismundo Tavares era um comerciante português que veio ao Pará na primeira década do século. Ele comprou umas terras de outro comerciante português que estava se repatriando. O nome deste último era Freire, barão da borracha. O finado Freire era dos tempos dos coronéis, "que mandava e não pedia". Freire fazia parte da elite que dominava o comércio do município no século XIX e que, com os preços da borracha em declínio, vendia seus postos comerciais junto a suas terras. Ele vendeu as terras que possuía no baixo Paracuba para Tavares, que por sua vez fazia parte da nova geração de comerciantes portugueses que haveriam de ficar no Brasil posto que a borracha naqueles tempos já não enriquecia ninguém.

A família Tavares foi comprando mais terras, especialmente as daqueles que lhes estavam sujeitos por dívidas comerciais. Os Tavares acabaram dominando as terras da margem direita do baixo e médio Paracuba. A propriedade foi se dividindo por herança mas sem chegar a acabar com seu perfil de latifúndio.

Os vários filhos Tavares foram estabelecendo seu domínio sobre os moradores que habitavam seus terrenos, alguns dos quais eram os antigos proprietários, agora expropriados, e seus descendentes ou novos moradores que, com o aumento da pressão

demográfica no Paracuba, entravam em relações de patronagem com os Tavares. O domínio era estabelecido sobre a base de uma relação hoje rara no município: o proprietário comercializava os produtos e estendia crédito. O dono da terra era também o patrão.

A renda ia embutida no preço dos produtos. Assim, não eram eles que pagavam senão ele quem parecia pagar ao estabelecer as equivalências. "Ele pagava quanto ele queria para nós". Desta maneira, inverte-se o fluxo de renda e o dono/patrão adquire um controle maior já que detém o monopólio da comercialização.

A renda variava de uns produtos a outros. A mandioca era isenta de renda ficando o produtor com uma margem de subsistência assegurada. A banana e o açaí tinham uma renda que variava entre 30 e 50%.

"Constantemente o açaí levava para Belém e vendia por lá. Sempre ele contava que o açaí não dava resultado para ele, mas nesse resultado que não dava, não dava, mas deu para ele se mudar para Belém. E para nós que nós era o apanhador nunca deu para nós, e tínhamos o mesmo [50%]"

O patrão estendia o crédito em mercadorias fiadas no começo do verão e o produtor ia pagando com a banana e o açaí, ficando amarrado ao patrão pela dívida contraída.

As elites nunca ficam muito tempo no interior: mandam os filhos estudar fora e o negócio não tem continuadores. A família Tavares mudou para Belém nos anos 70, deixando um cuidador tomando conta do terreno. Deixaram de ser patrões e passaram a ser arrendadores absenteístas.

Nos anos 80 os terrenos haviam se valorizado com os preços atingidos pelo palmito e o açaí. Com pouco tempo de estar em Belém os Tavares venderam 6.000 ha. de terra com mais de 30 famílias dentro que iam incluídas no lote. A primeira tentativa de venda a uma fábrica de palmito não chegou a ser completada. Foi na segunda tentativa que os Tavares venderam a terra para outra fábrica de palmito de Muana. Com a venda do terreno o dono rompe os laços com os moradores. Qualquer tipo de obrigação moral que ele como dono e patrão pudesse ter com os trabalhadores acaba

no momento que o terreno muda de proprietário. O novo proprietário adquire não só as terras, mas também as famílias que moram nelas. Ele tem liberdade de se relacionar como quiser com os bens comprados. As famílias tornam-se mercadorias sujeitas a ser trocadas, vendidas ou compradas, sem que eles possam dizer nada a respeito.

"Vendeu nós duas vez. A primeira vez vendeu comigo dentro do terreno. Não avisou, vendeu para uma fábrica de palmito que tinha lá na povoação. De lá tornou a receber o terreno comigo dentro. De lá tornou vender pra esse outro de novo que comprou agora, comigo dentro de novo, que não avisou. Nem quem comprou o terreno foi lá comigo onde eu estava morando para me avisar"

O segundo comprador do terreno, o Zé Tomás, queria explorar o palmito diretamente. Ele não estava interessado em entrar em relações de patronagem com os moradores, o que interessava era tirar todo o palmito, o que era incompatível com a presença de moradores reivindicando direitos adquiridos sobre os recursos.

Zé Tomas, o novo dono, deu ordem para desocupar o terreno. No entanto, ele não comunicou diretamente a decisão aos moradores. Em meio a uma covardia generalizada, nem o antigo dono nem o novo nem a pessoa que tomava conta do terreno criaram coragem para se comunicar com os posseiros: "nós sabia, ele falou aí no rio que tinha vendido o terreno, mas também ele não foi lá em casa nos avisar e nem quem comprou foi lá se entender com nós (...) Ele só mandava recado que era para desocupar o terreno. Ele mandava recado assim, quem passava por lá ele mandava recado".

O fato de serem tratados como objetos de uma troca reforçava-se pela inexistência de canais de comunicação com os moradores. Assim como eles podiam ser vendidos e comprados, eles podiam também ser expulsos sem maiores problemas.

Mas era precisamente esta desconsideração, a falta de diálogo e comunicação, o não reconhecimento dos moradores como interlocutores com os quais poder negociar o que mais lhes estranhava.

"Nós só podia sair do terreno se ele fosse lá, ele mesmo dispensar nós. Mas nunca foi"

"Eu não achei muito bom termos vendido dentro do terreno sem nos avisar. Porque se era que ele queria vender o terreno então que fosse lá em casa e dissesse 'olha, vou vender o terreno, ou vocês desocupam o terreno, ou então vocês se acertam com quem comprar, né? mas ele não foi"

"Porque o homem dizia que botava a gente fora sem direito a nada, dizia que botava morador de trinta anos sem direito a nada. Então, quer dizer que ele não ia procurar outra decisão porque o que ele quisesse fazer tinha direito. Ele pensou assim, né?"

Zé Tomás deu um prazo para desocupar. Nesse tempo a questão virou problema comunitário. O diálogo estabelecia-se pela base, dividiam-se as opiniões sobre o que fazer, quais eram os direitos dos moradores, etc. Uns desistiram rápido e se mostraram dispostos a deixar a terra. "Nós não quisemos formar confusão e a gente não estava orientado para certas coisas, né?"

O novo proprietário ameaçava cortar o palmito, espancar, etc. O ambiente era de medo e incerteza. "Por não fazer negócio de confusão, 'sai, sai' e saíram. Entendimento besta, né?. Eles ameaçavam e os bestados saíam".

"Você sabe que lutar com fera não é tudo não que enfrenta viu?, quem não está acostumado a ver a onça, quando ele enxergar já está aqui quase se desmaiando. Mas quem tem uma experienciiazinha vai até chegar perto dela, ou ele corre ou se não então, enfrenta, como foi o caso que aconteceu"

Para a maioria dos moradores, o novo dono não tinha direito a fazer uma expulsão tão violenta e rápida. Esta opinião era reforçada por consultas que os moradores faziam com outros membros da comunidade, pessoas ligadas à Igreja e outras pessoas "mais sabidas". Assim foi se estendendo e afirmando a idéia de que os moradores tinham o direito de ficar.

"Eu morando aqui sabia inteiramente que o homem que morava ali, sempre conversando com meu pai e minha mãe, sabia que essas terras foram tomadas por conta de balcão. E depois por conhecimento da lei de Deus, eu sabia que a terra era para nós todos, a criação, né? E depois eu foi adiante conversando, Deus até me ajudou, que eu adoeci num certo tempo, eu adoeci e fui pra

Boa Vista, e lá fui nas autoridades, e eu fui também perguntando como era, como não era..."

"O pessoal que entendia mais do negócio, começaram se mexer e orientar a gente, que a gente tinha o direito, que a lei amparava a gente"

Para "procurar os direitos" os moradores têm que entrar em contato com as pessoas que sabem, que conhecem e têm poder para fazer as coisas acontecer. Os posseiros procuram se informar e obter ajuda com as autoridades de Boa Vista. "De vez em quando dava uma volta pela Boa Vista, pegar um entendimento. E, a autoridade dizia 'olha, quantos anos tu está na terra?' 'tantos anos' 'Ah, então tu não sai'" Eles foram falar com o juiz, com o preitor, e este deu um parecer favorável aos posseiros e lhes encaminhou a um advogado. Com os primeiros movimentos para articular uma resistência à expulsão, Zé Tomás intensifica as ameaças intimidatórias. "Ele já tinha me ameaçado a primeira vez, me ameaçou a segunda e na terceira vez foi prazo de oito dias. Se eu não saísse nesses dias ficava feio pela minha banda, e se eu não saísse eles vinham derrubar minha casa. 'Cês podem até derrubar minha casa, agora eu não sei como vai acontecer, que eu não sou ladrão, não sou assassino, né?'"

Neste momento produz-se o principal ato de violência. Zé Tomás faz um ato intimidatório na casa de um dos moradores que acreditava ser um dos principais líderes da resistência. Com isto, a escalada de violência que começou com ameaças de mandar a polícia, cortar o palmito, derrubar a casa, etc, chega a seu máximo. Nela estão Zé Tomás e seus capangas, mas também as forças da legalidade, as autoridades públicas ao serviço dos poderosos.

"Quando foi um dia eu cheguei do roçado, meio dia, aí me sentei numa janela que tinha bem aí. Estava sentado num banco e o menino vinha correndo, aí chegou aqui 'papai vem um bocado de polícia lhe buscar aqui' E eu fiquei ali, né? eu não matei, não roubei, eu vou aguentar aqui. Se fosse mais sabido um pouquinho eu tinha me escapulado.

Quando me espantei vinham quatro soldados por aqui, e mais uns capangas do Zé Tomás. Veio oito policiais tudo armado. Eu estava sentado na janela, ainda disseram 'não corre'.

Ah, me humilharam muito nesses dias, nesse caminho daqui pra beira me empurravam pelas costas 'Não é tu que é bom?' chegaram lá, me coagiram lá numa casa. Me colocaram numa cadeira lá, né? Um tipo de humilhação. Aí se cercaram, estava o delegado da Boa Vista, delegado de Muaná. Estava esse senhor, o Zé Tomás, que se dizia ser dono, estava o advogado dele, e mais uns oito palmiteiros. Aí tudo que eu falava, aquilo não valia nada. Era o que eles falavam. Sei que chegou a conclusão deles, de repente o cara mandou atravessar para outro lado e cortar meu palmito, tudinho, que eu tinha para lá. Aí me afrouxaram e fui-me embora"

Este ato de agressão teve muita repercussão na comunidade. O medo e a incerteza aumentaram. Nestas circunstâncias aconteceu outra desgraça para a causa dos posseiros. O advogado que estava levando o caso, seguramente comprado por Zé Tomás, abandonou-o e fugiu da cidade.

"O dono veio e comprou ele. Quando nós pensava que ele estava lutando a nosso favor...A gente deu o dinheiro, procuramos por ele. Cadê ele? Fugiu para Igarapé-Mirim. Nós se confiamos nele, porque a gente não dá para se confiar no outro homem mas a gente confiou nele, porque, sabe? Ele era crente, parecia que era um cara bem sério, quando acaba..."

"O advogado que advogava a favor do pobre foi comprado. Quando eu fui lá ele me disse 'olha, tu vais tal dia pegar os documentos' Ele disse 'é breve esse negócio' Quando eu cheguei lá a confusão já estava. Cedinho eu bati na casa dele, desse senhor, André Figueiredo. Ele disse 'Aguenta um momento que eu vou na Prefeitura e já volto, o documento está pronto tudinho' Que volta foi essa que se passou nove horas e fui bater na Prefeitura, e passou dez horas, e passou onze horas, e eu fui lá na casa dele e falei com a empregada. Ela disse 'Ah, você está esperando por ele, quê que você quer?' Eu disse 'os documentos' 'Ah, nem pense isso, não tem mais nada para você, o homem já veio aqui não tem mais nada para ti' Quer dizer que ele já tinha fugido do contrato"

Com o terror imperando no rio e a traição das autoridades na Boa Vista os moradores estavam contra a parede. Foi então que entrou em ação o Sindicato de Trabalhadores Rurais. Nesse ano, 1986, uma grupo assessorado pela Central Única dos Trabalhadores -CUT- toma o controle da direção do sindicato. Alguns membros do sindicato já estavam apoiando e aconselhando os moradores para resistir. Na própria comunidade de Coqueiro, uma família

influente ligada ao Partido dos Trabalhadores estava articulando o apoio do sindicato aos posseiros. Houve viagens a Belém para falar com advogados da CUT e preparar a defesa dos posseiros. "O sindicato tomou a direção por nós"

"O pessoal que mais entendia do negócio começaram se mexer e orientar a gente, que a gente tinha o direito, que a lei amparava a gente"

"O pessoal que começou na luta primeiro foi que começou procurar os direitos. O presidente do sindicato ele disse que nós tinha o direito e tinha advogado de graça (...). Se não fosse pelo sindicato era meio duro porque o pessoal não tinha orientação, né? E o Getúlio ele encorajava a gente e nosso advogado Antônio Pereira também encorajava"

"E aí o pessoal mesmo, muitos que estavam esmorecidos encorajaram mesmo para enfrentar junto com nós"

O advogado da CUT tomava as providências legais, orientava os trabalhadores para não saírem do terreno sob nenhum pretexto e a não assinarem nenhum tipo de documento que lhes passassem. Na comunidade começam a ser organizadas reuniões quase diárias que envolviam não só os posseiros expulsados como outros trabalhadores. Faziam-se plantões diurnos e noturnos de vigilância para avisar e reunir o máximo de moradores para o caso de Zé Tomás voltar para cortar o palmito em algum terreno.

Zé Tomás chegou um dia com seus capangas e encontrou a comunidade organizada. Acampou num lado do rio sem se resolver a tirar o palmito; os membros da comunidade, no outro lado, esperavam para ver o que ele ia decidir, resolvidos a enfrentar qualquer ato de violência. Foi um momento de grande tensão em que se desenvolveu a solidariedade comunitária já que muitos dos presentes não estavam diretamente envolvidos no conflito. Zé Tomás acabou se retirando, o que representou a primeira vitória da comunidade e dos posseiros.

Mas, mesmo assim, havia membros da comunidade que não concordavam com a "confusão" montada pelos posseiros. "Eles diziam que a gente estava tomando terras alheias, terras dos

outros. Só que a gente comprova que não estava tomando terras alheias".

O processo movido por Zé Tomás contra os posseiros teve várias audiências em Muaná. Os posseiros iam até lá apesar do dispêndio que isto supunha para suas possibilidades. Em sete intimações para se apresentar, Zé Tomás não compareceu a nenhuma das audiências. Membros do sindicato, que haviam pesquisado nos cartórios de Muaná, tinham tirado certidão negativa da terra que estava sendo disputada, provando que não estava registrada, que era devoluta. Nem Zé Tomás, nem Tavares nem o coronel Freire tinham qualquer tipo de título de posse da terra. Durante décadas haviam estado dominando com base no controle da terra sem nenhum respaldo legal. "Acabou que até hoje nós estamos na terra".

O recurso aos "direitos" tem neste episódio dos posseiros um final feliz para os pobres e mostra a viabilidade deste caminho para solucionar problemas dos trabalhadores. Um posseiro refletia assim sobre a dificuldade de recorrer à justiça, enfatizando a incerteza e o temor que o caminho legal tem para nossos informantes:

"Não procura [a justiça]. Não procura porque primeiramente, ele fica, às vez ele fica assim, atemorizado de procurar a justiça, e aí uns contam de uma maneira e outros contam de outra, e aí a gente com medo de procurar a justiça, às vezes a gente perde muita coisa"

Mas o acesso aos direitos acontece através da mediação de outros agentes, novos atores que intervêm no contexto local. Membros do sindicato "tomaram a direção", "ampararam" os moradores porque detinham saber e poder. Os posseiros estão agradecidos às lideranças sindicais num setor que hoje é um dos principais redutos do sindicato e do PT.

"O companheiro pra fazer uma coisa dessas é obrigado a saber. Esse amigo aqui [uma liderança sindical], graças a Deus é uma personagem que ele é mandado por Deus, ele é um visador [evidente], porque a pessoa que diz as coisas, ele conhece, ele sabe como vai acontecer, ele sabe como fazer, ele sabe como realizar, né? Então através dele nós fomos conhecendo o caminho".

Capítulo 3º AS FORMAS COMPLEXAS DA PATRONAGEM

Através da literatura, de ensaios como "À margem da História" de Euclides da Cunha ou de romances inesquecíveis como "A Selva" de Ferreira de Castro, o regime de aviamento no barracão durante a economia da borracha passou a ser identificado com a imagem da floresta e o seringal como um inferno de exploração e maltrato. Sem entrar na polêmica da adequação histórica deste modelo para toda a economia da borracha na Amazônia, neste capítulo faço uma descrição analítica das relações atuais entre patrões e fregueses. A patronagem comercial própria da Amazônia cabocla e que veremos aqui, aparece como uma relação muito mais fluída e dinâmica, com vários significados e interpretações possíveis que a imagem de terror no barracão ou as relações estáticas e rígidas próprias do sistema de plantation no nordeste brasileiro. É, pois, um tipo de patronagem peculiar que apresenta formas complexas..

O capítulo começa com uma breve apresentação dos estudos feitos sobre o aviamento na Amazônia, não do terrorismo do seringal, mas das formas como o aviamento se atualizou na economia amazônica posterior ao período áureo da borracha. Seguidamente analiso a relação entre comerciante e produtor, a patronagem como conceito nativo, tentando desvendar através de vários cortes seus significados locais.

1- O AVIAMENTO NA AMAZÔNIA

Charles Wagley, apesar de estudá-lo apenas superficialmente, dizia nos anos 50 que o aviamento era o principal elemento estrutural que regulava as relações sociais na Amazônia (1957:146). Diversos autores salientaram que o aviamento liga o mundo do caboclo, por mais afastado que este esteja no lugar mais recondito e isolado da floresta, à sociedade regional e nacional e, em última instância, ao mercado mundial.

Para muitos autores o aviamento representava o paradoxo de ser a maneira de introduzir o caboclo em relações sociais ao

integrá-lo num mercado, constituindo, ao mesmo tempo, a principal barreira ao desenvolvimento e à modernização da vida e das relações sociais na Amazônia.

Os primeiros a realizar um estudo sistemático do aviamento na Amazônia foram dois autores japoneses. Nobue Miyazaki e Morio Ono estudaram nos anos 50 a comercialização da juta nas colônias japonesas do Baixo Amazonas como ponto de partida para analisar toda a estrutura econômica da Amazônia.

Nos anos 60 o aviamento era a principal preocupação de dois importantes cientistas sociais paraenses: Amílcar Tupiassu e Roberto Santos. Tupiassu abordou a dimensão societária que o aviamento tinha, estudando-o em sua significação global. Infelizmente os trabalhos do professor Tupiassu permanecem largamente não publicados, especialmente os estudos dedicados à dimensão política do aviamento¹. Os trabalhos de Roberto Santos, um economista bastante sensível às dimensões sociais das relações econômicas, constituem a obra mais importante das que se tem dedicado ao estudo do aviamento.

Mas, enfim, o que é o aviamento? Antes de mais nada, o aviamento deve ser definido em sua dimensão econômica. Aviar significa fornecer mercadorias a crédito. O aviamento, termo cunhado na Amazônia, começou a ser praticado na época colonial com a exploração das drogas do sertão. Porém foi na economia da borracha, no fim do século passado que se implantou com força como mecanismo viabilizador da economia extrativa, tendo continuidade, com algumas modificações, até hoje.

O comerciante ou aviador adianta bens de consumo e alguns instrumentos de trabalho ao produtor, e este restitui a dívida contraída com produtos extrativos ou agrícolas. É, pois, uma forma de crédito, mais eficiente que o sistema financeiro formal, incapaz de chegar onde o produtor está. As distâncias enormes favorecem o aviamento como o mais eficiente sistema de

¹ Encontramos escondida a autoria de Tupiassu em informes e relatórios do Banco da Amazônia referentes ao desenvolvimento da região, em conferências de bispos dedicadas à ação social no campo, e em outros documentos de difícil acesso.

crédito⁹ capaz de viabilizar a produção mercantil no interior. Porém, estes dois sistemas de crédito, o formal e o informal, não são excludentes. Ao contrário, o sistema bancário alimenta as firmas aviadoras com créditos do Banco do Brasil e do Banco de Crédito da Amazônia, de forma que o sistema informal não poderia subsistir sem a injeção creditícia do capital financeiro (Banco da Amazônia, 1966:188).

O sistema de aviamento funciona como uma cadeia que pode ter dois, três, quatro ou mais elos até chegar ao produtor. A firma aviadora de Belém, Santarém ou Manaus financia as mercadorias a comerciantes de cidades do interior, e estes, por sua vez, aviam a comerciantes do interior dos municípios, que financiam finalmente os produtores. Existem dois fluxos, um que vai com bens de consumo da capital em direção ao produtor, e outro composto de produtos extrativos e agrícolas que vai do interior em direção às grandes firmas da cidade.

Roberto Santos analisa o conteúdo desses fluxos em profundidade. O que o produtor paga ao aviador com seus produtos é:

- custos das mercadorias fornecidas, tais como chegaram à mão do aviador, incluídas as despesas de frete.
- lucros de venda dessas mercadorias;
- juros pelo adiantamento de mercadorias (e eventualmente dinheiro);
- juros pelo risco do negócio ("desvios" da produção para outros comerciantes, perda de colheita, etc);
- o preço do arrendamento quando o aviador se intitula dono da terra.

Tudo isso é o que o produtor paga ao aviador com a produção extrativa ou agrícola (Santos, 1968: 17, 18). Acontece que juros, lucros e preços estão todos embutidos e indiscriminados na taxa

⁹ Conta Wagley que a rede de aviamento foi testada por ocasião da batalha da borracha, quando o governo norte-americano tinha interesse em acabar com a malária nos seringais. O Serviço Especial da Saúde Pública, do qual Wagley era membro, usou a cadeia de aviamento para mandar remédios anti-malária aos seringais. "O remédio foi assim rapidamente conseguido, mesmo nos afluentes mais distantes, através do mecanismo das relações entre a firma da cidade, o comerciante local e o seringueiro" (1957:147).

de equivalência entre o que o produtor dá e o que recebe. A troca dá-se geralmente sem a mediação de moeda, é um sistema de escambo em que a moeda serve apenas como referência de valor. Neste sistema de crédito sem dinheiro, o escambo anula os princípios jurídicos do mercado ao acabar com um de seus fundamentos: a liberdade de compra e venda. Miyazaki e Ono definiam o aviador como um "capitalista-agiota pré-moderno" (1958:369). Propriamente falando, nem a troca se constitui em compra e venda nem a retribuição do trabalho do produtor, através do preço pago a seus produtos, pode ser considerada salário.

Neste sistema de escambo encontramos um dos segredos do aviamento. Ao se trocar uma coisa por outra, lucros, juros, etc, aparecem disfarçados numa relação de aparente reciprocidade. Como o produtor não opera com dinheiro, ele não tem liberdade de comprar e vender a outro que não seja aquele que lhe fornece as mercadorias, ficando desta maneira preso e dependente ao aviador ou patrão. Ao mesmo tempo que este sistema se constitui em um obstáculo à difusão das relações de mercado, o produtor não lhe tem acesso a não ser através do sistema de aviamento.

O produtor não paga apenas ao aviador que lhe fornece as mercadorias, ele paga (proporcionalmente) todas as remunerações de todos os degraus da cadeia aviadora. Desta maneira há uma extração de valor do produtor para as firmas aviadoras, produzindo-se uma espiral que extrai renda do trabalho rural e acumula na fonte da cadeia aviadora, nas empresas financiadoras de Belém e no sistema bancário.

O trabalho do produtor remunera todos os degraus da cadeia enquanto ele permanece no limite da subsistência fisiológica, e exatamente por isso é que a cadeia aviadora se sustenta.

"Se a produção entregue pelo produtor ao aviador permite a este recuperar todo o custo dos fornecimentos, mais lucros e juros, etc, é porque o produtor opera, ao contrário do que até hoje se pensa, com alta produtividade fisiológica marginal. Não deveras pela técnica empregada ou a eficiência do equipamento, mas em função da abundância do fator recursos naturais (...) Não fosse alto o produto físico marginal do produtor, e o aviador não teria condição de sustentar por muito tempo seu empreendimento, pois nessa hipótese não lograria cobrir os preços do degrau

seguinte da cadeia, o custo das mercadorias fornecidas, adicionado dos lucros e demais rendimentos já mencionados (Santos, 1968:18,19).

O aviamento teve seu período áureo na economia gomífera da segunda metade do séc. XIX e princípios do XX. Nesta época os seringueiros dificilmente saldavam o crédito concedido e, dessa maneira, ficavam impossibilitados de deixar de produzir até saldar a dívida. Os seringueiros se endividavam para trabalhar e trabalhavam para cobrir a dívida contraída. Euclides da Cunha escreveu em seu característico estilo grandiloquente: "nas paragens exuberantes das haveas castilloas o aguarda a mais criminosa organização do trabalho que ainda engenhou o mais desaçaimado egoísmo (...) o seringueiro realiza uma tremenda anomalia: é o homem que trabalha para escravizar-se" (1967:24). O sistema de barracão era ainda policiado através dos "Regulamentos dos Seringais", com suas multas, opressões e punições severas em caso de fugas.

Depois do ciclo da borracha, o aviamento passou a ser reformulado em termos menos policiais, mas continuou sendo igualmente dominante em todas as esferas da produção². Roberto Santos destaca que em torno dos anos 60 e 70 se difundiu na intelectualidade amazônica a idéia de que o aviamento havia sucumbido às relações estritamente mercantis (1989:51). Segundo esta visão, a interiorização da rede bancária criaria possibilidades para o estabelecimento do crédito formal e o aparecimento de "marreteiros"⁴ (também chamados de atravessadores) na cena econômica levaria a concorrência comercial à floresta, corroendo o monopólio do aviador. O

² Miyasaki e Dno eram contundentes neste sentido: "não existe nenhuma produção no Amazonas que não tenha alguma relação com o sistema de aviamento" (1958:269).

⁴ Os marreteiros originariamente eram comerciantes ambulantes que entram nos rios comprando a produção a preços maiores que os patrões. Estes marreteiros só aparecem quando os preços dos produtos são altos. Em princípio, os marreteiros rompem com a patronagem, pagam em dinheiro, monetarizam a economia outorgando liberdade de compra/venda ao produtor; por outro, lado não oferecem crédito nem proporcionam ajudas extras, e quando os produtos rurais não têm preços altos os marreteiros não compram. O patrão tradicional tem obrigação de comprar a produção rural, proporcionar crédito e ajudas extra.

marreteiro interferiria nas relações estabelecidas, pagando à vista pelos produtos extrativos ou agrícolas, introduzindo assim dinheiro na economia do interior e aumentando a liberdade de compra e venda do produtor³.

Apesar desta visão, o aviamento continuou existindo em seus traços fundamentais. O crédito formal nunca chegou aos pequenos produtores caboclos. Os marreteiros flexibilizaram em grande medida o sistema comercial, mas a necessidade de crédito para a produção mercantil fez com que eles acabassem entrando no sistema de aviamento. O aviamento entendido como o fornecimento de mercadorias a crédito para viabilizar a produção, continua estruturando a economia do interior paraense⁴.

O aviamento possibilita o engajamento do produtor no mercado e desta maneira relaciona o caboclo à sociedade regional, nacional e internacional. Segundo Santos, a outra alternativa existente seria "integrar-se por completo à economia natural, regredir ao estado de barbárie. Impede-o porém o impulso de sociabilidade" (1968:23). Nesta visão, o aviamento seria então a forma através da qual o caboclo sairia do estado natural, isolado no meio do mato, para entrar em sociedade -a passagem da natureza à cultura se daria no momento em que se solicita o crédito, isto é, a troca.

Através do comerciante os caboclos entravam em contato com uma sociedade mais ampla e não apenas pelas coisas trocadas; o comerciante funciona como receptor/transmissor de informações e torna-se uma peça chave na formação de uma opinião pública, pois levará as notícias não só da sociedade regional e nacional, mas também do próprio entorno local do rio já que ele entra em

³ Todos os estudos que nos anos 50 e 60 focalizavam o aviamento e sua relação com o desenvolvimento e a modernização (endógenos) na Amazônia, viam no marreteiro uma figura progressista porque acabava com o monopólio pré-moderno do aviamento. Ver P. e Miyazaki e Ono (1958:387); Santos 1968:29; Banco da Amazônia(1966:189)

⁴ Roberto Santos analisa os fatores que têm contribuído para a permanência da importância do aviamento que, sintetizados, seriam: sistema de formação de preços desequilibrado, prejudicando o trabalhador rural; dependência total de artigos industriais para subsistir; baixa produtividade do trabalho. Estes fatores contribuiriam para minimizar a acumulação e a formação de um fundo de reserva, o que tornaria necessárias as formas de crédito informal (1989: 54, 57).

contato com uma multiplicidade de informantes (seus fregueses). Da fofoca à informação política, a circulação de notícias (e a formação de uma opinião) tem no comerciante uma figura central.

A política eleitoral também passa pelo comerciante. O voto é um elemento a mais que entra no sistema de troca. Os trabalhos de Tupiassu sobre a política eleitoral paraense têm mostrado a estreita relação entre o comércio e a política. Os comerciantes locais funcionavam como cabos eleitorais, mediam seu poder de barganha pelo número de fregueses que tinham. Em grande medida as cadeias aviadoras traduziam-se literalmente como sistemas de apoio eleitoral dos políticos.

O grande enigma que os autores encontravam no aviamento era a formação de uma moralidade especial, aquela que ligava o patrão ao freguês através de poderosos laços de fidelidade, de deveres morais mútuos, etc⁷. O compadrio contribuía para estreitar mais a aliança entre as partes.

Até agora descrevemos algo que poderíamos chamar como o modo ideal do aviamento. Agora vamos às formas concretas de que se reveste, aos significados locais que lhe são atribuídos, às mudanças a que foi sujeito e como aparece na dinâmica social de São Sebastião de Boa Vista, começando por colocá-lo em relação à história local e a como esta é representada por nossos informantes. De agora em diante não falaremos mais de aviamento, termo que caiu em desuso, senão de patronagem, uma prática e uma criação discursiva construída localmente.

2- A ÚLTIMA GERAÇÃO DE GRANDES PATRÕES

Depois do declínio dos preços da borracha nas primeiras décadas do século houve um processo de fragmentação das redes comerciais no município. As famílias que controlavam a economia gomífera retiraram-se do interior e novos comerciantes entraram

⁷ Wagley, por exemplo, que não era muito dado a entrar em problemas de "compreensão", contemplava atônito estes laços de fidelidade irracionais. Com um misto de surpresa e indignação dizia que os comerciantes "consideram injusto, ilegal mesmo, que os outros comerciantes comprem farinha de mandioca ou outros produtos florestais de seus fregueses e que estes façam compra em outros armazéns" (1957:141).

em cena. O comércio centralizado em poucas mãos era viável enquanto os lucros dos primeiros degraus da cadeia aviadora fossem grandes já que o volume de capital aplicado em créditos também deveria ser necessariamente grande. Na medida em que o preço da borracha diminuía, os lucros também caíam e as casas aviadoras ficavam sem capacidade de investir em créditos, já que o volume destes permanecia constante.

Contudo, não foi por isso que o aviamento desapareceu. Novos comerciantes passaram a trabalhar com menos lucros, menos capital e freguesias menores. Nosso município é um claro contra-exemplo do que parece ter sido a tônica geral após o colapso dos preços da borracha. A economia se recompôs rapidamente, os produtores não regrediram à tão temida auto-subsistência, o mercado reestruturou-se sobre novas bases na diversificação dos produtos extrativos e agrícolas, muitos dos quais eram beneficiados dentro do município. Na contribuição tributária dos comerciantes desta época aparece um quadro econômico caracterizado pela diversidade produtiva. Destilação de cachaca, beneficiamento de arroz, fabricação de móveis e de sabão com sementes naturais como o cuba, etc, configurando uma atividade econômica mais variada que a gomífera - e que a atual. Mas será a exportação de madeira que puxará, cada vez com mais força, o mercado local.

O surto da madeira e a centralização patronal

Não sabemos ao certo quando começou a exportação de madeira. Um informante que foi gerente de uma das firmas comerciais indica a década de 20, outros a década de 40. Em qualquer caso a madeira começa ter um papel hegemônico em torno dos anos 50. O comércio e exportação de madeira foi-se centralizando paulatinamente em duas grandes firmas instaladas na ilha de Stº Antônio.

A centralização e monopolização da exportação de madeira em duas firmas apoiava-se na conjunção de dois fatores. O transporte de madeira no interior precisava de barcos especiais, o que permitiu às empresas mais capitalizadas obter o monopólio. Um segundo fator, de caráter estratégico, foi a localização dos postos comerciais destas firmas à beira do rio Pará, sendo de

fácil acesso para os grandes barcos madeireiros, o que facilitava a concentração de madeira nesses portos.

Os benefícios da exportação de madeira permitiam às firmas conseguir créditos bancários para financiar a extração, aumentando o número de fregueses dedicados ao extrativismo de madeira. A acumulação, como no ciclo da borracha, baseava-se na extensão do trabalho e não no aumento da produtividade. Uma vez que o financiamento da madeira estava centralizado nas duas firmas, o monopólio do financiamento destas se estendia a todos os outros produtos rurais.

Podemos acompanhar este processo de centralização comercial através da evolução da receita tributária da Prefeitura entre 1944 e 1964⁹. A contribuição destas duas firmas à receita municipal em 1944 representava 32% do imposto sobre indústrias e profissões (o imposto pago pelos comerciantes). Em 1964 atinge 90% da participação dos comerciantes neste imposto. Se levarmos em conta que os comerciantes que restaram eram entrepostos comerciais do interior que operavam como mediadores entre os produtores e as firmas exportadoras, a monopolização da economia local por parte destas era total.

A diferença da época áurea da borracha, quando Belém era o ponto final da espiral de renda através da cadeia aviadora, na economia madeireira dos anos 50 e 60 as sedes das firmas radicavam-se no município, limitando-se a ter uma agência em Belém para se entender com os bancos e os importadores europeus. Se o preço da madeira era alto e a cadeia aviadora começava e terminava no município, não é difícil ver que, em termos de renda, a economia madeireira beneficiava mais o município que a economia gomífera. Porém, é difícil determinar em que medida esta vantagem implicou uma maior distribuição de renda entre os produtores.

Além da exportação da madeira em toras, estas firmas vão

⁹ De 1944, data da fundação definitiva do município, até 1964 a contabilidade da prefeitura era transparente e aparecia publicada todos os anos. De 1964 até nossos dias, tempos de Arena I, Arena II e seus descendentes FDS e PFL, os gastos que fixam a receita e despesa da prefeitura municipal, permanecem não publicados nem disponíveis.

aumentar o volume de negócios ao se constituírem em firmas aviadoras pan-amazônicas, fornecendo mercadorias a fregueses do alto Amazonas, Acre e Rondônia. A rede de aviação local, que incluía parte de municípios vizinhos como Muçaná, Currálinho e Limoeiro de Ajuru, estava assentada na exploração da madeira para exportação, engarrafamento de cachaca, arroz, etc. Estas mercadorias e outras que vinham de Belém eram fornecidas em forma de crédito a regatões que possuíam freguesias em lugares longínquos, os quais, por sua vez, traziam madeira, caça, pesca, borracha e outros produtos florestais, formando assim uma segunda rede de aviação geograficamente mais ampla.

A injeção de capital externo e a ajuda financeira dos bancos viabilizava o financiamento da produção local e regional, ao mesmo tempo que possibilitava a formação de uma rede de aviação pan-amazônica centrado nos municípios exportadores do sul do Marajó e alto Tocantins.

Segundo a reconstituição que fazem as pessoas que trabalhavam nas firmas, essa segunda rede de aviação apoiava-se em dois fatores estratégicos que tornaram estes municípios preferíveis em relação a Belém:

1- os barcos que vinham do alto Amazonas com madeira e outros produtos extrativos descarregavam e aviavam-se em Boa Vista (e outros postos comerciais à margem do rio Pará) e voltavam, poupando-se assim de atravessar a baía de Marajó, extremamente difícil de navegar nas vazantes por barcos carregados.

2- A organização do comércio da madeira deu-se sobre bases geográficas diferentes ao surto da borracha; a atividade exportadora proporcionava às firmas uma acumulação que permitia sustentar cadeias aviadoras, o que lhes dava uma vantagem em relação às velhas firmas aviadoras de Belém que, sem a mesma fonte de capital ficavam sem capacidade de fornecer crédito. Agora Belém aparece subordinada às cidades do interior e o capital estrangeiro passa a tratar diretamente com firmas interioranas.

Os grandes patrões

Mas, quem eram estas firmas que faziam em torno da década de 60 a prosperidade e o orgulho dos boavistenses? Ambas as firmas situavam-se na ilha de Santo Antônio, entre a embocadura dos rios que vêm do centro do Marajó e o rio Pará. A firma Cocal, situada na vila de mesmo nome, pertencia à família Fonseca, portugueses chegados ao Marajó em 1912. A firma Santo Antônio, radicada na vila do Santo Antônio, pertencia à família Siqueira, também portuguesa, e que chegara igualmente na segunda década de século. Vidas paralelas, ambas as famílias chegaram com o declínio dos preços da borracha, substituindo as antigas elites que abandonavam o interior depois do colapso dos preços da borracha. Estas famílias, que seguramente esperavam enriquecer rápido com o comércio de borracha, tiveram que ficar mais tempo que o previsto antes de fazer fortuna e voltar para Portugal. Começaram a trabalhar com os produtos extrativos e agrícolas locais até chegar o surto da madeira, cujo monopólio conseguiriam em pouco tempo.

Entre finais dos anos 50 e começo dos 70 estas firmas eram muito prósperas. Sem dúvida, a exportação de madeira dinamizou a produção mercantil no interior do município, viabilizando a venda de produtos (arroz, cana, sementes) que eram comercializados pelas firmas. Além disso, as firmas empregavam mão de obra direta no engarrafamento de cachaça, no beneficiamento de arroz, no transporte de madeira e em trabalhos de carga e descarga, proporcionando o primeiro grande contingente de assalariados no município.

Os trabalhadores que se empregavam como assalariados nas firmas procediam de áreas circundantes, de regiões de várzea já com uma densidade populacional tal que fazia da terra um recurso escasso. Parcialmente expropriados de seus meios de reprodução, proletarizavam-se e iam povoando as vilas comerciais que, aos poucos, tornaram-se mais populosas que a própria sede do município, São Sebastião.

Na memória coletiva, a época das firmas ficou como tempos de glória. Diversas atividades lúdicas e recreativas faziam parte da

parafernália em que se objetivava a prosperidade das firmas, ritualizando o poder e a competição por prestígio. Cada firma tinha uma banda de música "porreta mesmo" que competiam entre si nas festas dos padroeiros para ver quem era a melhor; patrocinavam também seus times de futebol criando uma grande rivalidade. Siqueira mandava confeccionar o uniforme do time de Santo Antônio no Rio de Janeiro, e Fonseca respondia, importando a roupa de seu time diretamente de Portugal. A rivalidade traduzia-se logicamente no campo político onde cada uma ocupava uma parte da estrutura dualista da política eleitoral paraense⁹.

Seja como for, toda esta prosperidade chegou a seu fim a metade dos anos 70. Dois fatores contribuiriam para isso: a proibição da exportação de madeiras em toras em 1973 e a construção da Transamazônica ligando a Amazônia ocidental ao sul do país.

A proibição da exportação de toras pelo regime militar inaugurou, para os informantes mais globalizados na mídia, a "moda da ecologia". A verdade é que a indústria de extração de madeira estava entrando em rendimentos anti-econômicos sobretudo por falta de técnica na extração e no transporte, o que acabava diminuindo a competitividade internacional da madeira amazônica. Em 1966 um informe do Banco da Amazônia sobre a indústria madeireira se expressava assim:

"Pouca contribuição pode vir da chamada indústria local, visto que essa indústria não passa de uma outra unidade da economia da coleta, conduzida não por técnicos mas por comerciantes. Essa mesma mentalidade de coleta responde pela inadequada proteção das toras, pelas depreciações produzidas por fungos, pela falta de atenção à secagem e de observância às

⁹ Na briga eleitoral Santo Antônio tinha vantagem sobre Cocal. Santo Antônio estava mais relacionada com os produtores locais (em parte devido à sua localização privilegiada) que Cocal, por isso dominou durante mais tempo a política local. Além do mais, Santo Antônio (primeiro com Siqueira e depois com seu gerente Pompeu) era cliente político de Magalhães Barata, que nessa época domina a política paraense, tendo portanto o apoio do governo estadual. Cocal permaneceria durante muito tempo apoiando os candidatos da oposição e prepararia o advento do novo chefe político do município em 1977, o atual prefeito, articulando-se a nível estadual com Jarbas Passarinho e Alacido Nunes. Com a Nova República, do grupo de apoio de Santo Antônio nasceria o PMDB; do grupo que se opunha a Pompeu (e que era apoiado por Cocal) nasceria o PDS e depois o PFL; da estrutura de apoio deste grupo nas comunidades católicas do interior sairia o PT, que romperá o esquema dual da política eleitoral.

bitolas, tudo isso conspirando contra a afirmação da madeira da Amazônia no mercado internacional" (Banco da Amazônia, 1966:156).

A mentalidade coletora própria dos comerciantes a que se refere o informe era responsável pela extração de madeira sem reposição, já que a hiléia amazônica, por causa da deficiência de luz no solo, impede que as espécies arbóreas extraídas de qualquer trecho da mata reapareçam, a não ser em proporção mínima. A medida do governo militar, que com a proibição mais que "proteger a natureza" pretendia incentivar a modernização do equipamento técnico tornando mais competitiva a indústria madeireira, não obteve sucesso. Dentro de uma estrutura econômica colonial, tal medida se tornou ridícula. No município as firmas não reconverteram suas indústrias nem criaram serrarias. Enquanto Siqueira e Fonseca, que já tinham "feito as américas", se repatriavam para Portugal, os produtores locais ficavam com a pouca madeira comercializável que foi deixada e que não demoraria muito para acabar. Quem soube aproveitar a medida do governo federal foram as empresas importadoras de madeira que, segundo Darrel Miller que fazia trabalho em Gurupá em 1974, investiram em serrarias no estreito de Breves, a não muitos quilômetros de Boa Vista. Estas serrarias, dizia Miller, "eram propriedade de empresas estrangeiras, principalmente americanas, alemãs ocidentais e japonesas" (1988:295). Com uma técnica mais sofisticada, a estrutura colonial permanecia, essas empresas se retirariam poucos anos depois, no momento em que extinguiu a reserva madeireira.

Por outro lado, a cadeia aviadora com o alto Amazonas era rompida. Os informantes consultados alegam que isto foi devido à construção da Transamazônica, mas sem o capital proveniente da exportação de madeira as firmas não podiam ter muitas condições de oferecer crédito com períodos de retorno prolongado. A cadeia aviadora uma vez mais foi desmanchada por falta de lucros no topo da espiral.

Os efeitos do declínio

Hoje, as ruínas do que foram os postos comerciais das vilas de Santo Antônio e Cocal, os galpões de armazenagem e as casas de comércio estão para testemunhar uma trajetória tipicamente amazônica: a que vai do esplendor à decadência. As vilas, atualmente deixadas da mão do poder público, estão com as pontes quebradas, as casas em ruínas e quase desabitadas, configurando uma paisagem própria de vilas fantasmas.

A incidência mais visível da falência das firmas seria sobre os empregados diretos que, desempregados, engrossariam as filas da emigração para Belém a finais dos anos 70.

As empresas tinham proporcionado o primeiro grande contingente de trabalho assalariado no município. Só depois, com o crescimento do Fundo de Participação, a máquina da prefeitura criará uma estrutura empregatícia comparável, que servirá como clientela de sustentação eleitoral.

Após a falência, as empresas, que não tinham estabelecido vínculos empregatícios formais com seus trabalhadores, negaram-se a dar indenizações. A idéia de direito de remuneração que pairava sobre os trabalhadores nesse momento parecia basear-se mais em concepções populares de justiça e proteção que em um conhecimento positivo das leis trabalhistas. Para alguns informantes, naquela época não existiam tais leis.

"Era praticamente nos tempos da escravatura, ninguém sabia o que era direito. Eles falavam: "faz isto, bota aqui, bota ali" e tudo mundo fazia, porque naquela época não tinha o direito da gente"

Para muitos, os patrões fecharam as firmas com a intenção de adiantar-se (estamos nos anos 70) à promulgação das leis que concediam direitos aos trabalhadores. Em outros casos, embora conhecendo a existência de leis, a aversão pela "confusão" inibiu-os a lutar pela remuneração.

"Eu tinha tempo daquele [tempo de trabalho na firma suficiente para ter direito], mas isso você sabe ia dar outros e aqueles. Não deu para gente... Não gostamos dessa discussão, sabe? Eu tinha, sabia que eu tinha um aquele, mas eles não me deram, também eu não foi atrás, aí eu foi para outro serviço"

Mas houve gente que foi atrás e, apesar do esforço, não conseguiu nada. Um antigo trabalhador de Cocal explica como a administração do processo na justiça beneficiava a firma:

"Eles faziam o seguinte: eles, gente que tinha 10, 12 anos de trabalho, 16, 18 anos, trabalhadores antigos, aí eles [os trabalhadores] botavam eles [empresários] no ministério de trabalho, e não era só um, eram muitos. Aí eles agarravam e botavam uma audiência em Abaeté, de Abaeté eles colocavam outra para Muaná, Breves, e de lá passava outra para Belém, de Belém eles passavam outra para Breves. Eu sei que nessa virada que eles faziam aí, a pessoa não tinha condição de ir, sabe? responder essas audiências assim, em Breves, né? Porque eles [os patrões] tinham recursos, tinham dinheiro, não sei qual era o que eles faziam. Eu sei que a pessoa ia, quando ele respondia duas, quando era para ele responder quatro, ele faltava e eles ganhavam, sabe? Cortavam logo o barato da pessoa e ficavam logo ganhando, né? Teve muitos que saíam assim e, para banda do fim, muitos já não iam por causa disso. Igual que teve muitos que ganhavam alguma ponta porque chegavam numa boa, né? E aí se eles tinham que dar 100, eles davam 50. Assim que eles faziam com os trabalhador deles, foi assim"

P- E se fosse agora, você acha que seria assim?

R- Não, agora talvez não porque naquele tempo, como se diz assim, o povo faltava ele ter mais entendimento, né? Hoje em dia tem muita associação que praticamente eles já doam advogado pro trabalhador, principalmente pro trabalhador pobre, né? Naquelas alturas não, para você conseguir um advogado dependia do dinheiro, né? E era por isso que a firma tinha vantagem, que ela tinha o advogado dela, né? E tinha muitos, eu me lembro bem no tempo de Cocal, tinha muitos que tinham que se apegar com uma pessoa [se endividar] para arranjar um advogado, né? Hoje em dia se nós parte pro sindicato, ele a modo que já amostra a dar defesa dos trabalhador rural, né?

Muito interessantes, estes depoimentos do primeiro (e até onde sei último) conflito trabalhista no município, mostram a posição estratosférica do direito em relação às classes populares do interior paraense e deixam claro, uma vez mais como o sistema judiciário é apropriado pelos poderosos.

Estas falas também nos oferecem uma perspectiva da mudança na concepção dos trabalhadores, do direito e da instituição que realiza a ponte entre estes dois: o sindicato. Como naquele conflito de terra que vimos no capítulo anterior (embora exista uma diferença de 10 anos entre um e outro), o esquema da representação baseia-se numa oposição temporal entre um passado e

um presente. No passado não havia lei ou, se havia, era inacessível porque não existia uma instituição que advogasse pelo pobre. Frente ao passado sem direitos, o presente aparece dotado de direitos e instituições que os ligam aos pobres. Sobretudo, o que se constitui através desta oposição temporal é a concepção de si, a própria subjetividade; o trabalhador imprime-se uma identidade pretérita que se diferencia da presente: "naquele tempo, como se diz assim, o povo, faltava ele ter mais entendimento"

Para terminar a história ilustrativa deste conflito trabalhista, devemos dizer que os trabalhadores mais fiéis à firma Cocal, que por lealdade aos patrões ficaram cuidando do patrimônio da firma, com o tempo, ao se sentirem esquecidos e não gratificados pela empresa, acabaram roubando o material e finalmente depredando as instalações, tal foi o sumiço que Fonseca deu no coração e no bolso de seus trabalhadores mais servis.

Com o fim das firmas, a rede de aviamento local também foi rompida já que as firmas não compravam mais cana, sementes, arroz, madeira, etc. Os produtos rurais ficavam sem saída comercial, começando então um ciclo de retração econômica no interior. Mas, para os trabalhadores do interior, a falência das firmas não significou o impacto que representou para os trabalhadores diretos. A economia do interior foi abalada mas os trabalhadores rurais não ficaram desempregados. Depois das firmas, as relações de patronagem continuaram mas, pouco a pouco, corroídas pela inflação e sofrendo a concorrência comercial, passam a ocupar papéis ambíguos e confusos num novo mapa cultural.

Siqueira (e depois Pompeu) e Fonseca foram a última geração dos grandes patrões. No interior foi a idade de ouro da patronagem, pelo menos é-o em termos de representação. Na lembrança coletiva ficou a imagem, possivelmente idealizada porém clara e nítida, dos donos das firmas investidos com os atributos dos bons patrões. Vejamos algumas das descrições que compõem

retratos quase idílicos:

"Eles ajudavam sim, tinha vez que você ficava doente, eles sempre acolhiam a gente e cobriam os tempos que ele levava, né? Dava aí transporte para Belém, dava Hospital, tudo isso ele fazia"

"Não tinha limite era quanto eu precisava. Graças a Deus nunca me faltou com nada. 'Olha, eu te dou 35 contos, se tu me pagar no prazo não te cobro juros' A palavra desse português para mim a modo que era um contrato"

Das duas firmas, Santo Antônio trabalhava mais com a produção rural do município. Nos anos 60, Siqueira passou o controle da firma ao gerente, Raimundo Pompeu. Pompeu, que foi prefeito várias vezes, permanece na memória dos produtores rurais como a encarnação do bom patrão, isto é, "ele era rico e pobre".

"O senhor não chegou a conhecer Raimundo Pompeu? Era o gerente da firma Santo Antônio, aquele era rico e pobre. Era, sim senhor, porque se ele visse caído, ele ia e levantava; e levantava e aguentava mesmo. Mas foi o único porque ele era rico, deu de coração, ele morreu quase pobre. Deu quase tudo que ele tinha. Se fosse na casa dele no ato de uma doença, pedir um remédio, pedir um auxílio ali, ele tirava na farmácia dele, tirava farinha, tirava café, tirava açúcar, tirava tudo mantimento 'Pega, vai tratar teu doente, vai filho, quando acabar vou buscar' Era o único meu amigo, Seu Raimundo Pompeu"

Com a crise das firmas volta a fragmentação comercial ao interior do município, e as relações de patronagem se tornam híbridas pois passam a conviver com elementos juridicamente mercantis. Nem por isso, contudo, vão desaparecer. Em muitos casos vão se metamorfosear em outros planos da vida social.

3- OS EFEITOS DO CRÉDITO

Dos anos 70 até hoje a comercialização dos produtos do interior tem se fragmentando progressivamente. Os efeitos do aumento da inflação e da taxa de juros são, em boa medida, responsáveis por isso. Se, em última instância, o aviamento descansava sobre o financiamento do sistema bancário, é de supor que a subida dos juros, decorrente da crise de acumulação que a

partir de 1973 atinge as economias centrais e a partir de 1981 a América Latina, tenha abalado bastante a força (creditícia) do aviamento. Junto à crise financeira, a inflação com seu efeito erosivo sobre o poder de compra dos produtos rurais deve ter minado também a solvência financeira dos produtores.

Já em 1974 se produz um aumento na taxa de juros, o que a nível regional é agravado com o fim das exportações de madeira em toras. Nesse ano de 1974, Darrel Miller, que fazia trabalho de campo nos estreitos de Breves, assinalava que "a inflação devastadora e a consequente impossibilidade de fornecer crédito aos fregueses provocaram o declínio das relações tradicionais entre o fornecedor e o cliente (...) Atualmente ao falar de seus problemas econômicos o cidadão comum de Itá cita a falta de um credor para ajudá-lo nas dificuldades" (1988:297). Tudo indica que foi a inflação e as mudanças na política creditícia inseridas num contexto de crise de regulação do capitalismo a partir de meados dos anos 70 que debilitaram o aviamento. A ação fragmentadora dos marreteiros foi seguramente a consequência das mudanças numa estrutura econômica mundial.

À crise financeira com efeitos na compressão temporal dos créditos e a ação erosiva da inflação sobre os produtos rurais, devemos unir mais recentemente o agravamento deste quadro com a recessão. Tudo isso trabalhou contra o financiamento aos produtores rurais.

Na experiência local as dificuldades de financiamento aparecem como um fenômeno recente. Depois das redes de aviamento centradas nas grandes firmas terem sido desmontadas, a atividade comercial passou a ser canalizada através de um grande número de patrões locais financiados pelo comércio atacadista de Belém. Sustentando-se em novos produtos (banana, tijolo e açaí de inverno), estes patrões levavam os produtos até Belém e aí se aviavam com mercadorias. O sistema descentraliza-se e fragmenta-se mas sua base creditícia permanece a mesma. Belém volta a ser a cabeça da espiral de renda, pois de lá vem a alimentação financeira que sustenta o sistema.

As redes comerciais vão se fragmentar ainda mais com a

proliferação dos marreteiros, e conhecidos também como "atravessadores" por seu caráter perturbador na harmonia das relações de patronagem existentes¹⁰. Porém, estes marreteiros que pagam à vista são ocasionais, aparecem apenas quando há safras de produtos lucrativos como ocorre com o açaí de inverno no rio Paracuba. Outro tipo de marreteiros mais comuns são os habitantes do rio que, financiados por comerciantes de Boa Vista, acabam fornecendo mercadorias a crédito em troca da produção, estabelecendo pequenas redes de patronagem.

"Um marreteiro que entra aqui, como o Marco, que todo o pessoal conhece, já está nesse costume, acostumado, né? A gente já acostumou ele, a troco. Aí quando ele vem, a gente já está só naquele compromisso de pagar o que deve, né? Paga atrasado e já torna a comprar de novo, e torna a se endividar, assim que a gente vive"

Na medida em que o marreteiro se torna habitual e opera sobre uma base geográfica definida, a pressão social e a necessidade de crédito para viabilizar a produção estabelecem uma nova relação de patronagem. Acontece que estes marreteiros têm um potencial de ajuda mais reduzido que a patronagem tradicional (sedentária) porque operam com pouco capital e redes de fregueses pequenas. Entretanto, ao roubar fregueses dos outros patrões, o marreteiro contribui para debilitar o poder destes. Por sua vez, a marretagem tornou-se possível porque a largueza e generosidade nos prazos e ajudas dos antigos patrões haviam-se reduzido. é nesta dinâmica de concorrência (que pode contribuir para melhorar os preços) que o financiamento se torna escasso. Um patrão tradicional do rio Paracuba explica a mudança na forma de comercialização provocada pela impossibilidade de manter os créditos e a ação dos marreteiros.

"Em Belém já não querem financiar mais de dez dias prá gente. A gente sai de lá terça feira, chega quarta aqui, quando é no outro sábado já querem que pague a conta. Aí não tem mais condição [de financiar os produtores no rio], vai caindo mesmo. E

¹⁰ Miyazaki e Ono estranhavam a concepção pejorativa que os marreteiros tinham na Amazônia. "O marreteiro", diziam, "é também chamado de atravessador. O marreteiro o é para o aviador, mas não o é evidentemente, para o aviado" (1958:386)

hoje tem muito revendedor pela beirada e tem muito marreteiro de tudo. Aí pronto, acabou, porque o comércio que fica plantado aqui na beirada, o marreteiro toma de vez tudo, porque ele vai nos portos, ele vai vendendo, quando baixa, ele vai colhendo. Aí acabou com a possibilidade de financiar. Que tem pessoal aí, próprio freguês da gente, e ele compra do marreteiro. Deixa o patrão conversando só.

A gente compra pouco, a produção aqui é dividido, graças a Deus. Cada um compra um pouquinho, cada um vende um pouquinho. O produtor não vende só para um, nem é só para mim, nem é só para aquele outro. A condição caiu, né? Antes não, a produção era só para mim, de primeiro era. Depois não, é dividido.

P- Você acha que é melhor assim?

R- É sim, todos têm vontade de ganhar e trabalhar, né?

P- Mas o senhor tem menos lucro...

R- A gente tem menos lucro, mas a gente vai levando a vida, e o lucro é menos, e tem que ser, né? Eu não reclamo 'Ah! que fulano vende para outro...' Olha cada qual faz a sua parte, né? E Deus faz a de todos. O camarada não pode obrigar na vontade dos outros. Às vezes ele compra mercadoria [fiada] de mim, e vai e vende o gênero para outro. Passou uns dias e ele traz o dinheiro, mas eu não estava esperando o dinheiro, eu fiz o negócio com mercadoria, né? Mas eu recebo, nada falo. É uma luta, o camarada tem que lutar com muita dificuldade"

A concorrência enfraquece o monopólio e o poder sancionador do patrão. Se o comerciante acima aceita de bom grado a perda de lucros é porque a nova conjuntura poupa-o em grande medida das pressões sociais e do lugar ambíguo e perigoso que ocupam os padrões tradicionais que veremos mais adiante.

A fragmentação, descentralização e perda do poder do patrão não substituem o aviamento pelo mercado, apenas contribuem para debilitá-lo. A produção mercantil precisa de "condição", como eles dizem, e esta condição não quer dizer outra coisa senão crédito, o sustento que permite aos trabalhadores produzir para vender, ou seja, a forma específica que a patronagem assume na economia amazônica.

A economia do interior sustenta-se inteiramente sobre o crédito, seja este concedido por bajuqueiros (comerciantes estáveis) ou marreteiros (ambulantes) porque às trocas econômicas não permitem a criação de um fundo de reserva que permita ao produtor trabalhar para vender. Vamos ver a incidência da falta de crédito sobre a produção nas olarias e na lavoura para observar o grau de dependência que a produção regional tem do

financiamento exterior.

A monetarização do tijolo

Os primeiros donos de olarias a princípio dos 80 conseguiram acumular graças ao alto preço do tijolo, dada a demanda crescente em Belém. Com os lucros estes oleiros compraram motores que alugavam para novas olarias (nessa época a comercialização do tijolo fazia-se através deles), a propriedade dos motores outorgava-lhes essa prerrogativa e estes "barões" do tijolo funcionavam no rio Umarituba no começo dos 80, como patrões equiparáveis aos grandes donos de terra. A posse dos meios de produção (motores) implicava o domínio sobre a circulação do produto.

Quando praticamente todas as olarias adquiriram motor próprio, o poder dos barões acabou. Os comerciantes de Boa Vista e outros municípios financiavam a produção dos oleiros e se comportavam como patrões. Com a inflação ascendente e sobretudo com a recessão a partir de 1990, o preço do tijolo caiu e o crédito ao produtor, que normalmente eram de 15 dias ou um mês, desapareceram ou comprimiram seu prazo de retorno a, no máximo, uma semana. Com o preço do tijolo em baixa, os antigos compradores saíram de cena e a comercialização reestruturou-se sobre bases radicalmente diferentes. Os oleiros sem crédito não podem estocar grandes quantidades de tijolo no porto como antigamente, quando os barcos grandes paravam e carregavam em cada olaria para embarcar o tijolo. Sem crédito, a necessidade de vender rápido para comprar comida torna-se imperativa e os impede de fazerem grandes estoques. Quem passa a adquirir o tijolo em troca de mantimentos são os marreteiros.

"Por exemplo ontem, passou aqui um marreteiro vendendo peixe e tive que trocar tijolo por peixe, a farinha por tijolo, carne por tijolo, é assim"

"A gente está vendendo mais para o marreteiro. Antes não era assim, a gente tinha condição de estocar dez milhares, quinze, para quando o barco vinha, agora não tem mais condição de estocar nada. Porque de antes a gente comprava do patrão, ele tinha e ficava produzindo, quando a gente fazia remessa de dez, quinze

milheiros, a gente cobria lá, pagava o patrão e tornava a continuar para frente. Agora não tem essa facilidade"

"Se tivesse um patrão ele vendia tudo para mim porque a minha despesa era certa, quer dizer que eu fazia minha produção e venderia tudo só para um. E assim não está aparecendo para nós porque nós escangalha toda a venda, vende um pouco, troca por mantimento, vende outro pouco para outro por farinha, compra café de outro....E quando chega uma queima grande, a gente está devendo tudinho esparcelado"

Os oleiros compram a alimentação fiada e pagam com tijolos. Os marreteiros do rio Umarituba passam pelas casas vendendo peixe, farinha, café, etc, estipulam a equivalência em tijolos, e dois ou três dias depois passam em uma embarcação maior recolhendo os tijolos. O financiamento da produção continua existindo mas as relações de patronagem estão praticamente rompidas, pois o oleiro agora trabalha com vários comerciantes, não tendo acesso às ajudas complementares da relação de patronagem que veremos no próximo item. De qualquer maneira, os marreteiros não acabam com os bajuqueiros, comerciantes-patrões com mais tradição e que continuam tendo relações de patronagem com os fregueses mais fiéis. Mas, para a maioria, estes passam a funcionar mais como lojistas, vendendo mercadoria fiada a troco de tijolo, sem conceder, porém, créditos a longo prazo nem ajudas complementares substanciais.

Os barcos que levam o tijolo a Belém não carregam mais nas olarias, mas nos portos dos marreteiros e bajuqueiros, e na casa de culto da Assembléia de Deus, onde os crentes depositam o dízimo.

A comercialização do tijolo durante a recessão faz-se possível pela perda de lucros de todas as partes envolvidas. O preço do tijolo pago pelos barcos grandes sempre flutua entre um máximo e um mínimo. Uns pagam mais, outros pagam menos em função das relações existentes, das possibilidades, do poder de barganha, etc. Os marreteiros tendem a pagar o mínimo para os oleiros e vender pelo máximo. Se o preço flutua por exemplo entre 12 e 15, eles pagam 12 aos oleiros e vendem por 15. Os oleiros então saem perdendo no preço em relação ao sistema tradicional

que incluía negociação, relações pessoais, etc. Mas os marreteiros são a única chance que eles têm de produzir, vender e se alimentar. Como o tijolo se concentra agora nas mãos de marreteiros e bajuqueiros, os barcos se defrontam com parceiros com uma posição mais forte que a dos oleiros. Na formação política do preço os comerciantes locais vão conseguir preços maiores que aqueles que eram conseguidos pelos oleiros, de tal forma que os barcos saem perdendo com respeito ao antigo sistema de negociação. O menor lucro dos barcos que levam o tijolo a Belém faz com que os antigos transportadores deixem de comprar, sendo substituídos por outros comerciantes dispostos a ganhar menos.

Os marreteiros que se introduziram entre o barco e a olaria dominam agora o campo econômico mas não têm o poder nem os ganhos dos antigos patrões dos oleiros. Praticamente monopolizam a venda de mercadoria, mas para vender têm que soltar fiado e fazer a equivalência em tijolos, o que significa que a longo prazo (por mínimo que seja o tempo do crédito) vão perder porque o crescimento do preço da mercadoria é sempre maior que o do tijolo. O lucro que podem ter com a flutuação do preço do tijolo se anula com o trabalho que supõe alugar uma embarcação e ir de casa em casa colhendo umas centenas de tijolos.

Todos saem perdendo mas ninguém tanto quanto o oleiro que fica desprotegido da assistência patronal e vê desvalorizar seu produto dia após dia. O tempo dos oleiros se comprime, o trabalho vira uma guerra contra as adversidades onde todos os esforços se concentram em conseguir pagar hoje o que se comeu ontem, para assim garantir a comida de amanhã embora, para isso, não se possa comer hoje.

A incidência do crédito sobre a lavoura

A incidência da falta (e redução dos prazos) dos créditos prejudica igualmente o trabalho na agricultura. O financiamento é condição *sine qua non* da produção mercantil. Como nas olarias, quando os trabalhadores dizem que não têm "condição" para trabalhar, referem-se a não estarem sendo financiados na medida

que seria conveniente para produzirem. A própria existência da comercialização de produtos agrícolas depende de financiamentos. Especialmente no verão, quando são realizadas as tarefas de preparo da roça, a situação dos produtores é particularmente crítica.

No caso de famílias com uma composição desequilibrada e cuja precária situação é ainda agravada pelo pagamento de renda da terra, a falta de crédito pode significar a impossibilidade de comercializar excedentes.

"Essas famílias que trabalham aqui dentro, neste terreno aqui mais é pro sustento do corpo, né? Não é negócio de fazer avultado para vender para fora, não. É só para o alimento da casa mesmo.

P- E não produz mais porquê? porque a família é pequena?

R- É, e a gente não tem condição, né? A gente com condição, a produção era maior, né? Que você sabe, aqui dentro nós não temos condição para botar produção avultado, né? Porque a gente já trabalha pela segurança de Deus mesmo e a gente que se arranja. Tem que fazer porque se não a gente não tem, né? Tem que fazer pouco mesmo. Com o esforço da gente e os amigos a gente faz pouco porque a gente não tem condição. E fazer muito... porque a gente arruma gente pra fazer mas a condição não tem pra tratar e aí vai pro mato, e aí não dá nada, menos que nada.

P- E você está satisfeito assim produzindo para a família, ou gostaria de produzir mais e vender mais?

R- Eu da minha parte, se eu tivesse desde quando chega o verão, eu tivesse uma ajuda para montar uma lavoura bem avultado para mim era uma bença, por causa que eu não estava nesta situação que a gente está agora, né? um dia aqui dentro do mato, comprando meio quilo de farinha, vivendo humilhado por esses bajuqueiros, que quando eles têm farinha lá na sua casa, na sua bajuca, e o amigo vai por baixo atrás, não encontra, encontra um amigo e disse 'olha, na casa de fulano tem farinha' e você encosta de volta lá e ele disse que não tem. Só para não vender [fiado], a farinha ele tem, agora ele não quer ajudar a quem não tem. Aí a gente fica com falta de dar a bóia para os filhos por falta de farinha"

Nesta, como em outras falas de trabalhadores rurais, o crédito (a "ajuda") é o limiar que separa o "trabalho para o sustento do corpo" de "fazer avultado para vender para fora". A "ajuda" patronal aparece pois como o pré-requisito do mercado, especialmente é-o para as famílias mais pobres, onde quanto maior é a necessidade de crédito para produzir para o mercado, maior é

a dificuldade em consegui-lo. Às vezes, como no caso transcrito acima, nem sequer um pouco de farinha se vende fiado, o que é considerado pelo informante como uma humilhação, pois o comerciante tem, "agora ele não quer ajudar a quem não tem".

No verão, como dizíamos, se concentram as tarefas da lavoura. Segundo dizem comerciantes e produtores, antigamente o patrão financiava todo o trabalho de verão, e ele só começava a receber de volta no começo do inverno. Atualmente este tipo de financiamentos de longo prazo não existem. A falta de créditos para trabalhar durante o verão tem vários efeitos:

1- sobre o tamanho da roça. A área desmatada e plantada depende do trabalho humano aplicado já que a técnica permanece constante há séculos. Se o trabalhador dispõe de recursos para dedicar-se intensamente ao preparo da roça, plantará um espaço maior e terá uma maior produção para pagar a dívida. Se o trabalhador não dispõe de recursos deverá dedicar mais tempo a caçar e pescar para conseguir alimentos ou trabalhar como empregado, conseqüentemente sua produção será menor;

2-sobre a fertilidade do solo. Com o sustento garantido, o trabalhador pode derrubar floresta virgem dispondo assim de terra mais fértil (pelo volume de matéria orgânica depositada e pela fertilidade natural do solo). Sem financiamento e sem tempo disponível para a lavoura, ver-se-á obrigado a derrubar uma capoeira recente com o que a fertilidade do solo tenderá a se esgotar. A fertilidade do solo incide diretamente sobre o tamanho dos produtos e sobre a resistência a pragas. O cultivo de banana (o mais rentável) fica desta maneira inviabilizado para os trabalhadores sem recursos, pois este plantio precisa de terras férteis;

3- sobre o amadurecimento dos tubérculos. O que acontece no plantio de maniwa é que, como os produtores não são financiados para trabalhar durante o verão, vêem-se obrigados a tirar a mandioca antes de seu amadurecimento para poder vender a farinha e assim saldar a dívida contraída para poder trabalhar no preparo da roça. No capítulo 2 vimos quais eram as conseqüências negativas deste fenômeno;

4- sobre o tratamento da roça. Embora seja uma tarefa realizada no inverno, consideramos a capina aqui porque se ressentem igualmente da falta de créditos. De fato, a falta de "condição" para capinar é considerada pelos produtores como a principal consequência negativa da falta de financiamento. A falta de disponibilidade de trabalho para a capina provoca um desenvolvimento precário dos tubérculos -a maioria das roças não são capinadas. No cultivo da banana o tratamento é obrigatório, o que constitui outra razão que afasta quase todos os trabalhadores do produto mais lucrativo.

Como acontece nas olarias, os marreteiros atravessam as relações com os patrões tradicionais contribuindo para debilitar o poder destes. Mas a "marretização" não significa relações jurídicas de mercado, não implica monetarização e o crédito continua sendo o pré-requisito da economia. Os créditos se comprimem nos prazos de pagamento, o que deve alterar a concepção do tempo, pois se antes o crédito e o trabalho baseavam-se nos ciclos naturais das safras, agora a organização temporal do trabalho se subordina aos créditos de curta duração, impondo um ritmo imediatista cujo exemplo mais esclarecedor é a extração de maniva não amadurecida para saldar dívidas que vão redundar num novo endividamento.

No rio Paracuba, mais ainda que no rio Umarituba, os marreteiros acabam estabelecendo redes de fregueses relativamente estáveis que se constituem em relações de patronagem. O marreteiro passa deixando mantimentos nas casas de seus fregueses para, três ou quatro dias depois, passar a recolher a farinha. A sensação que o trabalhador tem é de sufoco.

"A farinha, a gente constantemente vende para o atravessador porque a gente quando chega fazer um pouco de farinha pra vender, já está vendido, já só faz entregar. Por exemplo, eu faço farinha hoje para vender pro atravessador, aí entrego e já pago a conta atrasada, e já estou precisando, tem que comprar de novo, já fico devendo de novo. A mandioca fica na roça, quando chego o que vou fazer já é só pra pagar ele; estou precisando, torno a comprar de novo, já vou ficar devendo o que está na roça de novo. Fica difícil sair da mão dele, fica difícil".

Duas respostas à rarefação do crédito

Apesar da importância que o financiamento tem para a produção, as circunstâncias atuais em que este acontece faz com que muitos produtores prefiram trabalhar sem ser financiados. Numa conjuntura de recessão o pequeno produtor rural sempre perde poder aquisitivo, com o que muitas vezes não pode saldar a dívida que contraiu. O fantasma do endividamento e a insolvência afasta tanto trabalhadores como comerciantes do financiamento.

Através da fala de um cortador de madeira podemos ver como a inflação trabalha contra o financiamento na extração de madeira.

"Antigamente o patrão financiava por um mês, às vez quinquena. Mas agora com essa dificuldade, aquele que financia não está querendo financiar mais quinze dias, porque se ele financiar a despesa já vai muito grande, né? E às vez a pessoa se vira e não conclui a madeira para acertar aquele débito, porque a madeira está muito longe e o custo da madeira hoje em dia está muito diferente do que era no passado. No passado a gente comprava à quinquena, você podia bem ver que ficava precado numa nota só aquele preço. Vamos dizer se você comprasse 10.000 cruzados numa quinquena quando completasse a quinquena eram aqueles 10.000 cruzados. Hoje em dia não tem quem faça disso mais. Se você comprar por uma quinquena, você compra vamos dizer 30.000 cruzados, quando completou a quinquena ela já está nos 60, e daí para frente. A mercadoria está aumentando duas, três vezes por semana. Então, através disso aí que está terminando o negócio de financiamento, viu? Aí o que está acontecendo é que muitos ficam devendo, o patrão não quer financiar mais e muitos que pagam, pagam nas últimas e não tiram mais o financiamento. Só está aumentando muito a parte do financiador, enquanto que a madeira, como se diz...o objeto do trabalhador, trabalhador braçal, ele tem limite para aumentar, não aumenta assim não. Agora, a mercadoria eu lhe provo que aumenta duas vezes por semana"

Efetivamente, há produtores que manifestam receio de se endividar com os comerciantes. Se o receio pode ser mais ou menos generalizado, na prática, quem evita o crédito são os trabalhadores com mais recursos, uma espécie de "classe pobre alta" que tem condição de ficar independente do fornecimento de mercadorias a crédito.

"De uns certos tempos para cá não convém mais ter patrão. De primeiro a gente comprava às vezes uma coisa a fiado, o patrão

vendia, fazia o preço da mercadoria, somava 'olha tu está devendo trinta cruzados'. Nem que eu passasse um ano sem pagar, mas quando viesse era aqueles trinta, agora não, ele vende a mercadoria a prazos se o freguês é pontual, agora, ele só vai fazer o preço daquela mercadoria no dia que você vai pagar. Hoje é assim. Ele vendeu hoje por 5 cruzados, você passa 4 ou 5 meses sem pagar, quando você vai é 10 cruzados. E eu não gostei mais disso. Quando eu posso comprar a dinheiro eu compro, quando não, paciência"

"Até é preferível dar todo o sacrifício da gente para não comprar a crédito, aí que não dá mesmo, aí fica endividado que não pode nem pagar. É preferível ficar dando tudo da gente para que não possa mais trabalhar com capital do outro"

"Patrão é bom porque não falha nada, né? Mas lá um dia ou outro também acoxa, né? É melhor trabalhar sem patrão, embora tem dia que a gente come, tem dia que a gente não come"

"Eu não trabalho com patrão. Meu patrão é quando tenho meu dinheiro eu compro, aqui a gente não usa porque patrão quase só faz esfolar a gente. Quando tenho o produto vendo para quem dê mais"

Entre os trabalhadores com mais recursos a recusa da patronagem se dá em nome do sufoco que o financiamento de curto prazo e a perda constante de poder aquisitivo provoca nos produtores. As condições desvantajosas dos financiamentos afugentam estes trabalhadores da relação de patronagem. Mas, de qualquer maneira, estes produtores devem ter um bom motivo para marcar independência com o patrão, seja uma composição familiar especialmente favorável, sejam contatos políticos ou relações de confiança com comerciantes de Boa Vista que ajudem num momento de crise da unidade familiar.

Como contraponto, no fundo da escala social, os que praticamente estão marginalizados do mercado e que por isso não são considerados solventes para lhes serem fornecidas mercadorias a crédito, quando estão necessitados de ajuda têm que trabalhar para o comerciante para assim saldar a "ajuda" fornecida. A peonagem por dívidas, uma controvertida forma de escravidão, torna-se assim eventualmente usual entre os caboclos mais pobres. Um trabalhador sindicalizado explica assim as consequências negativas da peonagem por dívidas:

"Aqueles que vão comprar 100 gramas de café, meio quilo de açúcar, quando é amanhã e não têm, já vai lá de novo pedir. 'Mas olha fulano [imitando o patrão] vem trabalhar amanhã para mim' E o camarada que está sujeito não pode ir para a roça dele, já vai pegar aquilo, entendeu? Precisa de trabalhar dois, três dias para pagar aquela migalha, né? Então, quer dizer que o tempo vai passando, aí chega a chuva, aí não pode plantar maniva, que é uma coisa que é o sustento, e o milho que se plantou na chuva ele não vem. Tem que plantar nos tempos certos, o milho tem que plantar nos tempos certos, a maniva também (...) Tem que trabalhar para ele, no que ele quiser. Então quer dizer o camarada fica humilhado. E o que não quer se humilhar? Então se eu não for trabalhar eu não tenho crédito"

4- OS IMPERATIVOS DA SOCIABILIDADE

O fato das relações de patronagem estarem se debilitando nas práticas comerciais não impede que estas continuem funcionando como um modelo ao qual os trabalhadores se sujeitam intelectiva e moralmente para definir relações de sociabilidade fundamentais. Tomando emprestada uma feliz expressão de Michael Taussig, nosso foco "is not the truth of being but the social being of truth" (1987:Xiii). Isto nos orienta a analisar a patronagem não apenas como praxis concreta, mas também como modelo representativo elaborado pelos atores, frequentemente expressado na linguagem da moral, para dar sentidos a sua realidade.

Embora o crédito não seja concedido com a largueza de antigamente, é uma obrigação moral que os comerciantes têm com qualquer um. A menos que o trabalhador seja um reconhecido inadimplente, o comerciante não pode negar-se a vender fiado. "A pessoa chegou a querer comprar, né? Ele tem precisão, né? Se ele chegar pra comprar uma comida, eu fio, um café, uma açúcar... Seja para qualquer um, seja que ele me pague ou não me pague, o que importa é que ele se serve. Agora, se ele não pagar na primeira, na segunda ele não leva, né? Assim que é o negócio". Este pacto moral dos comerciantes não deve ser interpretado como um puro altruísmo, a economia funciona na base do crédito, sem ele não haveria mercado nem comerciantes.

Mas uma relação de patronagem não se constitui apenas pelo

fornecimento adiantado de mantimento. É a continuidade e um certo monopólio das trocas entre um trabalhador e um comerciante que faz do primeiro um freguês e do segundo um patrão.

A proteção frente ao perigo

Ninguém ignora que através das trocas o comerciante acumula mais que o produtor. Mas a troca não acaba aqui. A acumulação do comerciante há de servir para atender seus fregueses em momentos de dificuldade e perigo. É como se o patrão formasse um fundo de reserva à disposição de seus clientes. Neste sistema os trabalhadores delegam ao patrão um poder de resolver as fatalidades. O patrão deve amparar os fregueses no caso de passarem por apuros como crises na produção, necessidade de dinheiro urgente, etc "Às vezes há qualquer problema na família, precisa de um dinheiro, de uma coisa, né? Às vezes o tijolo não está queimando, às vezes chega um tempo que dá defeito no motor, aí o patrão..., aí vai com ele, né? Ele providencia a bóia... a vantagem de ter um patrão tem que ser isso, né?". O poder patronal manifesta-se sobretudo na assistência a doenças, pois é nestes casos que as famílias estão mais vulneráveis e necessitadas de ajuda.

"Se ficar doente, a gente tira de onde não tem para ir lá fora mais um pouco, né? Mas isso a gente para ir mais lá fora, a gente fica apinhurado [dependente] e a bem dizer mesmo, na mão deles por causa de só eles que tem, né? A gente tem que se pegar com eles porque não tem outra ajuda. A gente fica na mão desses bajuqueiros que tem por aí, os bajuqueiros que ajudam a gente um pouco, achando difícil, a gente passa dias devendo para eles. E é assim a vida daqui, não é uma vida a dizer que seu filho adocece, está com o bolso cheio de dinheiro e, tendo um barquinho aí na beirada, vai buscar recursos não. Aqui é esperar por eles, se eles quiserem e meu filho adoecer, a gente vai com eles. Quando eles estão com bom coração ainda vão fazer a viagem e não reclamam muito, mas quando eles dão uma desculpa, que só eles que tem embarcação para correr mais fora, aí eles dão uma desculpa que não dá para ir, e aí o cara tira de morrer e ele morre, e amigo, dê um jeito, né? porque não tem outra condição e ele tem que esperar por eles mesmo, que a gente não tem barco para dizer "vou pegar meu filho e vou levar a tal canto aí fora, pra banda da Boa Vista, procurar melhora".

Para os trabalhadores a ajuda frente às doenças constitui-se

na razão de ser da patronagem. A assistência compensa a assimetria da troca econômica e lhe confere uma de suas fontes mais poderosas de legitimação. Sem assistência não há patronagem propriamente dita.

"Aqui não tem uma pessoa que o camarada diga 'não, esse é um patrão' que possa pegar confiança nele, não existe, porque tem muitos que se fingem de patrão na saúde, e a gente nem todo o tempo tem saúde. Pode acontecer como muitos aí que disse que é patrão, e quando chega na hora da doença, sabe que [o trabalhador] não tem gênero mesmo e começa vender caro, não assolia [empréstia] o que o camarada precisa. Fica difícil pra gente, um patrão que é só na saúde...É que a gente precisa mais, é na hora preciso mesmo. Na saúde a gente se vira, né? O caboclo vai para um lado para outro...agora, o cara na doença aí que ele precisa do camarada"

Acima de tudo, a pedra angular de uma relação de patronagem autêntica é uma ética da assistência de quem tem para quem não tem, e os comerciantes são cientes dela.

"Na doença, quando eu posso ajudar eu ajudo, eu puxo derradeiro...para ajudar mesmo. Tem que ajudar o pobre, isso meus fregueses não se queixam de mim; até pessoas distantes, mas no dia que chegarem aqui se eu puder eu ajudo, na hora, quando eu posso"

Na prática, as ajudas mais generosas com respeito à quantia e aos prazos de devolução dependem da confiança e fidelidade que há nessa relação. O auxílio patronal em casos de doença é o mecanismo mais poderoso ao dispor dos patrões para assegurar a fidelidade da freguesia. A marginalização deste auxílio se torna um importante dispositivo de sanção. Em reunião realizada numa comunidade do alto Paracuba, trabalhadores sindicalizados discutiam comigo alternativas de comercialização. Eles apontavam a suspensão das ajudas patronais como um dos principais impedimentos de potenciais empreendimentos feitos no sentido dos trabalhadores tomarem o controle da circulação dos produtos.

"A gente sempre é acostumado a tratar sempre aquela questão do patrão, é por isso que o tempo todo fica na mão dele, né? porque a gente não pensou como a gente faria isso, de por exemplo, a gente se ajudar quando estiver bom e se ajudar também quando estiver doente. A gente está vendendo o produto para ele, né? o produto da gente todo o tempo, e tem muitos [comerciantes]

que quando a gente precisa estão prontos a atender à gente. Por exemplo, adocece uma pessoa, né? A gente fica lá e ele está ajudando a gente. todo o tempo a gente vai lá, aí ele está ajudando. Quando a pessoa fica boa, aí vai trabalhar para pagar ele. Aí é nessa questão que a gente não pode sair dele. Que às vezes a gente arranja um longe, né? Mas até a gente correr lá, ou às vezes a gente corre com outro 'olha, vai com fulano, ele que é teu patrão'. E aí fica numa questão sempre que a gente fica sem saber nem o que fazer. Se a gente tem uma viagem para fazer ou tem um menino doente ou alguma coisa, a gente precisa de um dinheiro, quando ele tem ele dá mesmo. Aí fica naquele compromisso de pagar ele, embora que lá na frente [outro comerciante] esteja dando mais, mas a gente está endividado nele, né? Porque ele ajudou a gente, está certo que ele ajudou mesmo. Aí a gente comprou remédio, ficou bom, a gente tem aquele compromisso de pagar ele. Aí que torna a questão, que a gente fica o tempo todo trabalhando e jogando para ele"

"Porque a gente não tem um fundo de reserva para a gente ficar livre. Aí a gente tem que ficar lá dentro todo o tempo trabalhando, entregando o produto para ele, e ele sempre o dia que a gente precisa, né? ajudando a gente. Essa que é a questão. Que por exemplo, a gente se organizando, vamos supor que a gente escoe o produto para Boa Vista, mas vai que numa dessas viagens que faz para lá, a gente precise de um deles aqui dentro, a gente corre e é claro que não vai querer atender, porque eles atendem à gente já com aquele pensamento que a gente tem aquele produto para entregar para ele"

A garantia das ajudas próprias da patronagem inibem não só as tentativas dos trabalhadores escoar diretamente a produção, ganhando desta forma na venda de seus produtos e na compra das mercadorias que precisam, mas também a compra e venda a melhores preços ofertados pelo mercado. "Aí fica naquele compromisso de pagar ele, embora que lá na frente [outro comerciante] esteja dando mais". O compromisso de trocar os produtos com um patrão não atinge só o pagamento da dívida contraída pela ajuda, o compromisso estende-se além deste para uma relação mais duradoura que garantirá que em um novo caso de necessidade o produtor será novamente ajudado.

Mas, para vermos como os laços de patronagem estão em decomposição observemos outro depoimento, de um trabalhador dos mais pobres, com problemas na composição familiar e com pagamento de renda, fatores estes que, em princípio, poderiam levar-nos a pensar que estaria mais propenso a estratégias tendentes a

conservar o patrão.

P- Quem é seu patrão?

R- O Jacaré, é o melhor que está pagando a banana aqui dentro, para nós é ele, que esses outros queriam comprar mas queriam dar só mixaria, não queriam pagar bem.

P- E se dá algum problema na família, o Jacaré assolia?

R- Se alguém da família fica doente, ele prontamente, a gente vai lá com ele e ele assolia a gente, o que a gente quiser.

P- Mas aí por exemplo, se aparecesse aí outro comerciante que pagasse melhor, vocês vendiam para ele?

R- Nós vendia para ele.

P- Mas aí o Jacaré não ia mais assoliar vocês...

R- É, exatamente, porque se a gente fosse vender para outro, ele não ia mais assoliar a gente, tem certeza que não. Mas se o outro que entrasse comprando e tivesse o que a gente comprava dele também, seria melhor, mais em conta, a mercadoria fosse mais barata, aí era melhor para gente."

Não há pois unanimidade nem consenso a respeito das vantagens da patronagem frente ao mercado, existem diferentes interpretações e preferências, diferenças que podem ser lidas em termos de uma análise social: experiências pessoais, posição que se ocupa nas relações sociais, alternativas de subsistência, enfim, diferentes orientações podem jogar luz na explicação de por que uns preferem o risco do mercado e outros a segurança do patrão. Em qualquer caso, o que importa notar aqui é a ruptura do consenso existente a respeito de uma relação social fundamental, que desta forma se torna um enigma cultural com o qual os atores vão se enfrentar de uma maneira ou de outra, tentando decifrá-lo através de estranhas redes de significação culturalmente tecidas.

5- A POLITICA DA SOCIABILIDADE

Tradicionalmente, em torno dos comerciantes girava uma arena de sociabilidade onde as pessoas interagiam. A importância destes espaços de sociabilidade vem decrescendo com o tempo. A relevância dos comerciantes na criação de espaços de sociabilidade pode ser desdobrada em dois tipos: a sociabilidade ritualizada nas festas, e a sociabilidade cotidiana do entreposto comercial na beira do rio. Um terceiro tópico versará sobre as relações entre patronagem e sistema eleitoral, e como o

clientelismo político se sobrepõe de alguma maneira à crise da patronagem.

A violência festiva

Tudo indica que há tempos atrás o comércio funcionava como centro gravitacional em torno do qual circulava grande parte da sociabilidade formal ou ritualizada. As festas dos santos padroeiros eram realizadas nas casas dos comerciantes ou eram financiadas por eles¹⁴. As festas profanas, que se seguiam às festas religiosas ou se faziam independentemente do calendário litúrgico, eram organizadas pelos grandes homens ("gente grande"), na sua maioria comerciantes. Na memória local, estas festas ficaram como um exemplo de desprendimento e generosidade: todas as despesas (música, bebida e comida abundante) eram por conta dos organizadores das festas, e podiam durar vários dias.

Hoje, o papel dos comerciantes nas festas tem mudado sensivelmente, já não ocupa mais o lugar central. Com a criação das comunidades, a expressão do catolicismo mudará substancialmente; o culto aos santos perde importância. O espírito católico que tinha seu expoente máximo nos comerciantes, em sua maioria portugueses ou descendentes, passa a ser conduzido por agentes comunitários que nada tem a ver com o comércio. As comunidades pentecostais também criam outras esferas de sociabilidade religiosa, independentes do comércio.

A mudança na caracterização sociológica dos comerciantes opera em dois sentidos. Muda sua composição étnica. Os antigos comerciantes de origem portuguesa desaparecem, sendo substituídos por elementos locais (cearenses ou paraenses); com isso, acredito, muda a "responsabilidade civilizatória" que o comerciante de origem ibérica arrogava para si no acompanhamento do calendário católico. Muda também a capacidade de investimento que os comerciantes dispõem para aplicar em redistribuições rituais.

As festas profanas, definitivamente desligadas de vínculo

¹⁴ Uma descrição pormenorizada das festas do interior de Gurupá (Itá) nos anos 50, encontramos em Wagley (1957:258-292)

religioso, se organizam por empreendimentos individuais de caráter empresarial. Quando alguém decide organizar uma festa, o faz com o objetivo de ganhar dinheiro. Aluga um aparelho de som, providencia um gerador, compra bebida e espera lucrar com a venda de bebida e os ingressos da festa. Os organizadores são sempre trabalhadores rurais, e o comerciante aparece apenas como financiador dos organizadores, sendo que tanto os lucros como as perdas são responsabilidade dos primeiros.

Podemos acompanhar a mudança ocorrida no significado social da festa através de um fenômeno próprio desta: a violência ritual.

As festas são os grandes acontecimentos do interior. Não é todo sábado que há festa. Sua organização é espaçada no tempo; dentro de uma comunidade há, no máximo, três ou quatro festas por ano. As festas agrupam várias gerações; os jovens solteiros vão para paquerar e os casados para se divertirem (a festa não é espaço para adultério). Famílias de uma comunidade vão a festas em outras, percorrendo grandes distâncias e pernoitando na casa do baile¹². Pelos esforços dispendidos e pela importância social do evento, não há dúvida de que as festas representam um espaço saturado de significações.

Nas festas nem tudo é alegria, confraternização e diversão. O papel integrador que a festa sem dúvida tem não deve ocultar a dimensão desarmonizadora e perturbadora que se expressa nas brigas, um elemento onipresente nas festas, seja como ameaça dentro do discurso, como dispositivo para sua repressão, ou como simples expressão da violência desenfreada que implode a ordem festiva. Clifford Geertz, num artigo sobre rituais funerários em Java, chama a atenção sobre a importância que a desintegração e o conflito existentes em um ritual funerário no *kampung* têm para fazer uma leitura da dinâmica social javanesa (1988:131-51). Para os nativos e para o próprio analista, os rituais oferecem campos

¹² Os grupos distribuem-se espacialmente por idade e sexo. Os jovens de ambos os sexos ocupam o centro da sala dançando quase ininterruptamente. Os homens casados se agrupam em torno da entrada, da porta e do balcão de bebidas. As mulheres casadas e os filhos pequenos permanecem deitados em redes conversando, tomando café e ficando de olho nos maridos e nas filhas.

de encenação privilegiada, onde se pode ler a mudança social.

As festas são e sempre foram palco de brigas e disputas. A mudança nas formas que tomam estas disputas e na maneira de administrá-las oferece-nos um texto no qual podemos ler a própria dinâmica social ocorrida no interior.

Segundo os relatos onde os atores reconstróem as festas tradicionais, as brigas eram logo reprimidas. O dono da festa tinha como uma de suas funções principais apaziguar tentativas de briga. A briga era considerada como uma ofensa ao "dono da festa". Era um ato contra ele, pois continuar a briga significava não acatar sua autoridade e não ser agradecido com a generosidade demonstrada. O dono da festa tinha assim uma autoridade que devia ser respeitada através da harmonização e da diversão. O dono era o responsável por atingir o objetivo integrador e uma vigilância especial era feita sobre os elementos mais propensos a "criar confusão", sendo que, em muitos casos, o dono até proibia a entrada de suspeitos na festa. Mas nem sempre o dono conseguia evitar o desastre. Nesses casos extremos, os envolvidos eram expulsos da sala e a briga continuava no porto. Mas, se a luta prosseguia, a festa acabava porque, uma vez instituída, a luta atraía para si a parentela de cada oponente, convertendo-se num campo de batalha. As brigas opunham famílias inteiras que entravam em um período de hostilidade que podia se arrastar por muitos anos. Organizadas para integrar, caso não fossem bem conduzidas pelos donos as festas podiam resultar em fragmentação, bandos opostos, guerra social.

Hoje, a caracterização e administração das brigas fazem-se sobre bases inteiramente diferentes. Os donos da festa nada oferecem e nada há para agradecer-lhes; portanto, os assistentes não se sentem comprometidos em zelar pelo sucesso da festa, nem o organizador tem autoridade para dirimir brigas. No dizer dos atores, a frequência das brigas aumentou muito nos últimos anos, fazendo com que muitas das pessoas mais velhas deixassem de frequentá-las alegando este motivo. Frente à violência crescente nas festas do interior, a Prefeitura resolveu policiá-las, convocando soldados da Polícia Militar de Boa Vista. O

policiamento teve de ser interrompido pois os policiais acabavam catalizando toda a hostilidade para eles. Por várias vezes escutei histórias contadas com orgulho, de como os policiais haviam sido expulsos da festa a porradas, não sem que antes estes dessem um bom pretexto para isso.

Sem a autoridade dos donos da festa ou dos policiais, a encenação violenta das hostilidades tem via livre. As festas a que eu assisti se convertiam por momentos em verdadeiras batalhas campais. Assemelhando-se a uma briga de *saloon* num filme de bang-bang, mesas e cadeiras voavam sobre as cabeças dos lutadores que, completamente bêbados, não pareciam brigar por desentendimentos ou por um ódio subjacente a florado pelo álcool, senão que a briga obedecia a uma peculiar lógica da diversão. As rugas sucediam-se umas às outras e as tímidas tentativas de pacificação alimentavam a veracidade da representação. As partes deixavam de brigar quando um novo foco atraía as atenções da platéia. Não há uma briga que aglutine as hostilidades: a cena compõe-se de oposições múltiplas de lutadores, que não parecem responder por qualquer caracterização em termos de família, amizade ou campos políticos. As consequências extra-rituais das brigas são praticamente nulas. Membros de uma mesma família podem apoiar diversos oponentes ou podem até brigar entre si, sem criar crises duradouras na agregação familiar e na vida social em geral. E isto é o que mais estranham as pessoas mais velhas: a intranscendência atual dos conflitos festivos.

Nas festas, a desagregação da velha ordem aparece ritualizada. Antigamente, a autoridade de uma figura central (quase sempre um patrão) organizava o *poftach* redistributivo, no qual ele tinha o poder de manter a paz social e reprimir os conflitos em seu nome. Quando a festa não é mais redistribuição e vira empreendimento empresarial, a existência de uma autoridade capaz de cuidar da harmonia é negada em si mesma. Sem uma figura central, o estado hobbesiano de guerra de todos contra todos é encenado ritualmente, assemelhando-se a um texto onde os atores descodificam a mudança social.

A sociabilidade de balcão

Se nos remontamos a um tempo anterior à formação das comunidades e à interiorização do ensino, os comércios devem ter sido praticamente os únicos lugares onde se encontravam pessoas que não tinham entre si relações de parentesco ou de amizade já definidas.

Há vinte anos atrás, por exemplo, o hábitat era disperso na terra firme, com as moradias esparsas pela floresta, tendo ao lado as roças. Um dos poucos lugares onde pessoas que não fossem vizinhas ou parentes podiam se encontrar, eram os entrepostos comerciais da beira do rio. Nestes postos as pessoas conversavam, trocavam opiniões e informações.

Por outro lado, não era estranho que um grande comerciante contratasse uma professora que ensinava leitura e operações aritméticas simples durante alguns meses. A maioria dos que hoje são adultos frequentou durante alguns dias estas escolas. A distância da beira do rio aos centros, onde ficavam as moradias, impossibilitava para muitos um acompanhamento mais sistemático das aulas.

A interiorização do ensino e a criação das comunidades de base atraíram as famílias para a beira do rio. O papel do comércio na interação social diminuiu. Morando no mesmo rio, as pessoas achavam mais ocasiões para se verem e se encontrarem. O ensino público acabou com a responsabilidade educativa dos comerciantes, e as comunidades católicas e crentes criaram espaços de encontro desligados do patrão.

No entanto, o posto comercial continuou sendo um importante centro de sociabilidade. O espaço do comércio é um espaço masculino: quem vai lá negociar crédito, vender a produção ou comprar um quilo de farinha para almoçar é sempre o homem¹². A visita a um posto comercial por qualquer motivo sempre demora um tempo. O pessoal toma um cafezinho por conta do patrão, negocia demoradamente o peso dos quilos, os preços, os prazos; sempre tem algum assunto para conversar, seja política, fofoca ou assunto de

¹² As mulheres não têm um espaço exclusivo de encontro. Frequentemente elas se visitam, mas sempre permanecendo na cozinha.

outra natureza. Nos domingos o entreposto comercial converte-se num espaço de lazer. As pessoas vão lá para jogar dominó, beber cachaca e conversar¹⁴. Os comerciantes têm um papel central na circulação das informações e na formação de opiniões, pois são os principais emissores de notícias. O comerciante domina um espaço privilegiado onde as informações chegam, se elaboram e transmitem cotidianamente. Este controle da informação cria um mecanismo de dependência informativa. Todo mundo conta alguma história que ouviu no posto comercial; em ocasiões em que algo especial está acontecendo, as pessoas vão especialmente até lá para procurar se informar melhor.

Como o comerciante é o mais bem informado, desfruta de certa credibilidade, o que colabora para seu poder de influenciar a opinião pública. Num mundo onde a imprensa escrita, a televisão, e até a própria rádio são praticamente inexistentes, o papel que os comerciantes têm na formação de uma opinião pública sobre os mais variados assuntos não é nada desprezível.

O mercado eleitoral

A influência que o comerciante tem na formação da opinião pública poderia levar-nos a pensar que daí viria uma importante fonte de influência eleitoral. Entretanto, o comportamento eleitoral obedece a numerosos fatores; devemos assinalar, contudo, que esta questão não foi pesquisada de forma aprofundada.

No passado, quando as freguesias se traduziam literalmente em clientelas políticas, o poder do comerciante sobre o voto dos fregueses se devia mais a uma relação do que à formação de uma opinião. Tudo parece indicar que o freguês votava no candidato do patrão para mostrar fidelidade, e daí não vinha uma compensação econômica especial exceto a reafirmação da política de reciprocidade entre ambas partes. Os laços de fidelidade, e não a formação de uma preferência partidária, explicavam o voto no

¹⁴ Outras esferas de lazer masculino sujeitas à influência dos comerciantes são os jogos e esportes que costumam ser financiados por eles.

interior¹⁵. De alguma maneira, este tipo de comportamento eleitoral permanece vivo e manifesta-se mais claramente no trabalho assalariado. Uma pessoa deve votar no candidato daquele para quem trabalha; é uma forma de recompensar o favor concedido em forma de emprego. Um senhor de Boa Vista explicava-me indignadamente a "covardia" do comportamento de alguns empregados da prefeitura, que haviam recusado apoio ao candidato do prefeito, apoiando sua demissão.

Entretanto, no interior, conforme a fragmentação comercial vem debilitando os compromissos entre o patrão e o freguês, a concorrência comercial traz consigo a concorrência eleitoral. A fidelidade política sacrifica-se pela instrumentalidade econômica imediata do voto. Nesta fase, o voto, como um quilo de farinha, entra na balança, e seu sentido provém de seu valor no mercado das trocas.

O padre italiano Giovani Gallo, que morou durante uma década em Santa Cruz de Arari e que se converteu em um dos melhores etnógrafos dos costumes marajoaras, fala do "voto-mercadoria": um direito que pode ser alienado em troca de alguma coisa. "O caboclo, dono de nada, fez uma descoberta assombrosa, descobriu ser dono de seu voto, o voto que podia ser cobiçado pelo doutor que escreve no jornal, pela Excelência que mora na cidade (...) O caboclo cresceu aos olhos do fazendeiro, do Deputado em missão eleitoral, sobretudo a seus próprios olhos; tomou consciência desta força, desta inesperada fonte de riqueza" (1980:292-93).

O mercado eleitoral se apóia em parte na rede comercial, mas esta passa a conviver com uma rede paralela de cabos eleitorais, escolhidos mais por seu carisma que por seu poderio econômico. Estes articulam a distribuição de presentes e promessas oferecidas pelo chefe político. O mercado eleitoral de riquezas,

¹⁵ De resto, este sistema eleitoral, que no Brasil é conhecido como coronelismo, ainda vigora em boa parte do interior do país. Dos muitos trabalhos dedicados à participação eleitoral, destaca-se o clássico "Coronelismo, enxada e voto" de Nunes Leal, cuja tese central é que a dominação dos coronéis, que socialmente estava em decomposição devido à crise da agricultura de exportação, é revitalizada com a democracia participativa, pois esta aumenta seu poder de barganha em troca de votos. "O coronelismo é sobretudo um compromisso, uma troca de proveitos entre o poder público, progressivamente fortalecido, e a decadente influência social dos chefes locais, notadamente os senhores das terras" (1975:20).

que tem como centro os cabos eleitorais, pode colidir com a orientação eleitoral dos patrões. Assim, articulam-se dois sistemas: o da patronagem, que por mais deteriorado que esteja continua existindo, inclusive com prerrogativas eleitorais; e o dos cabos eleitorais, que atuam conjunturalmente, oferecendo presentes. Os cabos eleitorais equivalem pois aos marreteiros genéricos, pois interferem e atravessam as relações tradicionais comprando votos.

No novo campo econômico os trabalhadores podem ver como é sem sentido os comerciantes continuarem pedindo o voto dos fregueses, pois os patrões não se comportam como antes.

"Tem muitos que usam sempre esse trabalho [pedir voto], né? Isso já vem dos tempos de quando meu pai votava. Isso vem de muito tempo, de a gente trabalhar com patrão, e tinha um cidadão [patrão] e sempre ele cobrava aquele voto em tempo de política, né? Ele financiava tudo e fazia tudo o que podia porque quando chegava aquela época, ele tinha aquela razão de falar para o camarada, e às vezes o camarada não tinha razão de dizer que não. Mas agora se você vai pedir qualquer coisa que você precisa, o camarada já diz logo que não pode, e ainda quer o voto da gente"

Podemos encontrar a maior prova da debilidade da patronagem na estratégia dos chefes políticos, escolhendo como cabos eleitorais pessoas não ligadas ao comércio, criando um mercado eleitoral com resultados mais seguros que um sistema corroído pela concorrência e infidelidade.

O mercado eleitoral vai reproduzir as expectativas da patronagem. O político ganhador, o prefeito da cidade, passa a ser visto como a pessoa que tem o poder (e o compromisso moral de retribuir) para resolver os problemas individuais dos cidadãos. O sistema vira-se contra o político, pois ele aciona no "tempo da política" um mecanismo de troca de favores (voto em troca de uma viagem a Belém, um emprego na escola, ou um quilo de carne), o qual, depois da eleição, continua aceso na cabeça dos clientes. Para os votantes, o sistema continua funcionando e a cobrança de favores vai existir durante todo o mandato.

"O prefeito é o maior culpado das coisas do município. É

porque ele é a maior autoridade. Então não se interessa por nada, por nós aqui..., né? Só quando é pra votar que ele anda de porto em porto; depois que sobe, pronto, né? Aí nós fica lá embaixo e cada vez só debaixo. Ele não manda nada aqui no interior. Se o caboclo adoecer vai lá

- Olha prefeito, meu filho está doente

- Olha [engrossando a voz] eu não dou jeito em nada, não tenho nada para dar aqui na prefeitura, não dou jeito em nada

Dá uma esculhambação. Não tem quem se interesse por nós. Aqui nós somos igual a bicho criado no mato, não é?"

"O prefeito dá só para quem é do lado dele, mas se uma pessoa estiver morrendo aí ele não pede avião, não pede nada. Quando é uma doença, se o cara for pedir uma pílula ele diz que não tem. Agora, na política ele gasta, não sei porque ele tem dinheiro pra gastar na política"

O prefeito quase nunca permanece no município. Ele espalha boatos de que foi a Brasília pedir ao Presidente da República para liberar dinheiro para pagar os funcionários da prefeitura e coisas parecidas. Os motivos de suas ausências contínuas são sempre justificados por imperativos urgentes de interesse do município. Quando ele chega à sede, seus passos são sempre seguidos com atenção por todos os habitantes: "Já chegou o prefeito de Belém", "Diz que ele vai embora no barco das oito". A marcação sobre o prefeito é total, tudo mundo sabe com quem ele está falando, o que está fazendo, quanto tempo que vai ficar, que dia vai voltar de novo. As pessoas do interior procuram sincronizar suas viagens à sede com a estadia do prefeito na cidade, e este continuamente tenta despistar, fugindo dos que o procuram. Sua casa está sempre lotada de gente esperando sua chegada para pedir um favor. Giovanni Gallo diz que a casa de Belém é a "tábua de salvação" dos prefeitos do interior (cf, 294), pois se eles morassem no município, seria uma pressão insustentável.

A patronagem é movediça, desloca-se com facilidade para o campo da política (da administração pública e do sistema eleitoral), como se deslocará também para o campo da religião. No que chamarei de "discurso emancipatório", frequentemente tende-se a chamar de patrões os cabos eleitorais; "o pessoal não larga

patrão", diz-se referindo-se ao clientelismo político. Neste tipo de enunciados podemos ver como a relação de patronagem se projeta em outros campos sem perder seu sentido.

6- RECIPROCIDADE HIERARQUIZADA

Karl Polanyi estabeleceu uma divisão das trocas comerciais que se tornou clássica. No esquema funcionalista de Polanyi, a reciprocidade, a redistribuição e o câmbio podiam conviver juntos no seio de uma sociedade, mas apenas uma delas resultava integradora para um tipo de estrutura social dada (1957:256).

Na patronagem tradicional as trajetórias das trocas parecem desenhar movimentos de redistribuição, movimentos estes que são os cimentos em que se apóia a ordem social. Isto não quer dizer que não exista acumulação e extração de mais-valia por parte do capital comercial, que enquanto capital sempre tenderá a se valorizar, mas há mecanismos definidos de compensação e de solidariedade hierárquica. A obrigatoriedade das ajudas quando se abatem crises e perigos sobre os produtores oferece uma legitimidade moral sem a qual a patronagem não poderia se sustentar sem recorrer à violência permanente. Os mecanismos redistributivos aparecem claramente na organização das festas religiosas ou profanas, onde os gastos rituais eram generosamente custeados pelos patrões (Wagley, 1957:271).

Com a deterioração da patronagem tradicional, os mecanismos redistributivos tornam-se cada vez mais insignificantes, mas se a redistribuição (ou como diz Sahlins, a "reciprocidade generalizada", 1977:212) se debilita nas práticas comerciais usuais, o mesmo não parece acontecer no terreno da moral.

As figuras mais populares e carismáticas do interior costumam salientar que gostariam de ganhar na loteria para ter dinheiro para ajudar os pobres. A idéia que parecem transmitir é que querem o dinheiro apenas para distribuí-lo generosamente, e assim reverter a anomalia causada pelos patrões que "já não querem ajudar mais a gente". Nestas expectativas de pessoas que visam aumentar seu prestígio podemos ver a forma essencial que

toma a moral da reciprocidade entre quem tem e quem não tem, entre ricos e pobres. Quem tem há de dar a quem não tem até ficar pobre de tanta generosidade. Este tipo de comportamento pode ser considerado como pouco inteligente, mas moralmente é considerado uma conduta exemplar. É pois uma reciprocidade dinâmica, onde não basta o fato dos mecanismos de reciprocidade funcionarem, mas idealmente é bom que quem tem (o rico) acabe como quem não tem (o pobre).

Para se ver como este tipo de ideais altruístas tem realmente uma força prescritiva considerável, um caso acontecido durante o trabalho de campo pode ser, neste sentido, ilustrativo.

Quando cheguei pela primeira vez a São Sebastião da Boa Vista, o transporte de passageiros para Belém era dominado por um cartel que mantinha o preço da passagem num patamar extremamente alto. Só o proprietário de um dos quatro barcos que viajava para Belém estava habilitado a transportar passageiros, o que lhe permitia fazer chantagem aos demais. Este se comprometia a não os denunciar à polícia marítima em troca de uniformizar o preço da passagem segundo a quantia por ele estipulada. A chantagem anulava a concorrência e podia manter o preço artificialmente alto, pois tendo o melhor barco, assegurava a lotação. A subida do preço da passagem era escandalosa; se o óleo subia 20% ele aumentava a passagem em 50%, parecia que a ânsia de lucro não tinha fim.

No município, o preço da passagem para Belém tem consequências trágicas. Os aposentados que durante a reforma da previdência recebiam em Belém, ficavam meses sem receber pois só podiam pagar uma passagem a cada três ou quatro meses. Em casos de doenças graves e outros motivos urgentes as pessoas redobravam os esforços e sacrifícios para conseguir pagar uma passagem. Ouvi até o caso de uma mulher que se prostituiu para conseguir viajar, segundo me confessou quem pagou, um "gente grande" de Umarituba.

Neste contexto apareceu um pobre que ganhou milhões na sena e tinha jurado vingança aos proprietários dos barcos, aos ricos. Resolveu investir sua fortuna na ajuda aos pobres. Comprou um barco enorme, maior que todos os outros, o "Fé em Deus", e com ele

começou a transportar passageiros para Belém a um preço simbólico. O preço que era cobrado pelos outros barcos era 6.000 cruzeiros e ele cobrava 2.000. Os outros então baixaram para 4.000, mas o barco de 2.000 ganhava a concorrência, ia sempre lotado para Belém com os passageiros eufóricos. A popularidade do dono cresceu, era o pobre enriquecido que estava ajudando os pobres, conduta absolutamente irreparável e exemplar. Os meses foram se passando e a inflação continuava subindo, mas o "Fé em Deus" continuava com a passagem a 2.000, trabalhando sem lucros enquanto os outros barcos aumentavam o preço e iam vazios. Quando já parecia que os outros barcos iam quebrar, o filho do herói popular acabou com um carro importado numa estrada de Belém; o barco apresentava então graves problemas de reparação que o dono já não podia enfrentar com o dinheiro da sena. O empresa foi à falência e o dono vendeu o barco para pagar as dívidas. Tudo voltou ao normal, a passagem disparou e o cartel continua até hoje cobrando um preço abusivo. Mas a história do pobre enriquecido que voltou à pobreza por ajudar os pobres ficou como parábola da reciprocidade.

A referência moral desta reciprocidade indica uma forma de sociabilidade onde o que está prescrito não é tanto a solidariedade horizontal como a solidariedade hierárquica. Mas é uma solidariedade hierárquica de um tipo especial, onde as posições diferentes na hierarquia são móveis (não rígidas), e mais do que isso, quem tem uma trajetória de ascensão está mais capacitado para ajudar porque ele já foi pobre e compreende melhor a prescrição moral da ajuda. O pobre que enriqueceu vai ocupar uma delicada posição, pois seu comportamento vai ser especialmente marcado e controlado.

É o rico, especialmente o novo rico, que há de ser solidário com o pobre, com quem não tem. No cumprimento desta determinação moral descansa a própria sociedade, é esta aliança ética que assegura a paz social e afasta o conflito. Marcel Mauss, em suas reflexões políticas sobre o dom, dizia que "negarse a dar equivale a declarar la guerra, pues es negar la alianza y la comunión" (1981:170).

Na patronagem clássica, a aliança entre o patrão e o freguês selava-se com a criação de laços de parentesco ritual, o compadrio. O compadrio de batismo¹⁴ ritualizava a paz social e anulava o antagonismo, irmanando o dominante e o dominado ao mesmo tempo que criava outro canal de redistribuição entre o padrinho e o afilhado através de presentes. Estas redes de compadrio centradas em "gente grande" ainda são perfeitamente visíveis no município. O comerciante, o grande proprietário, o chefe político são centros onde confluem amplas redes de compadrio de batismo. Assim, um personagem destes acostuma ter 80 ou mais compadres e padrinhos, e é uma das maneiras em que se objetiva publicamente seu prestígio. Contudo, embora constatemos a visibilidade das redes de compadrio centradas em "gente grande", o compadrio vertical ou de autoridade foi banido das práticas sociais atuais. A ruptura do pacto de reciprocidade hierárquica pelos padrões trouxe como troco o desprestígio do compadrio vertical, que hoje em dia é combatido com veemência. Como a este respeito me dizia uma mulher na periferia de Belém, "eu não tenho essa superstição". A negação do compadrio vertical é um dos sinais de que a aliança está rompida, e que em qualquer momento pode aparecer a guerra de classes.

"Entre o pobre e o rico tem uma divisãozinha, não tem? Então a gente não se chega assim muito porque, sabe? o filho de um pobre, para a gente falar com um rico servir de padrinho, aí já fica meio... a gente fica meio envergonhado, né? Então a gente prefere até falar para outro igual à gente para servir de padrinho do filho da gente. Mas isso acontece porque, na verdade, o patrão, o rico e o pobre tem uma divisão, não é claro? a gente se sente envergonhado até de ter que falar para eles. A gente prefere falar para um que seja pobre que nem a gente porque a gente se acerta muito bem"

"Eu nunca simpatizei, meu irmão, convidar um comerciante rico para padrinho de meu filho. Para mim a modo que ele ia dizendo assim 'ele me convidou porque sabe que eu tenho alguma coisa' Eu ia convidar a esse que não tinha nada, parece eu

¹⁴ De maneira diferente, o compadrio de fogueira (realizado nos solstícios pulando a fogueira de mãos dadas) estreitava laços horizontais, entre iguais, e criava um parentesco cuja importância podia ser tão importante como o compadrio de batismo.

também. Amanhã ele via o afilhadozinho remando com um pedacinho de remo feio, chegava e dizia 'vou comprar um remo para meu afilhado' comprava e dava para o afilhado. O rico não. Então eu nunca simpatizei da pessoa rica para ser compadre, padrinho de filho"

A reciprocidade hierárquica não apenas assegura a paz, afastando a guerra e reconhecendo uma relação de poder como uma das colunas em que se apóia a sociedade, mas também representa um momento constitutivo das subjetividades dos homens, pois expressa representações das idéias que os homens fazem de si mesmos em relação a outros, e de outros em relação a si mesmos.

Aquele que tem deve ajudar a quem não tem. Este dispositivo prescritivo redundará no prestígio e popularidade de quem dá. Todos os comerciantes reconhecem a obrigatoriedade moral que há em ajudar os pobres, embora frisem que nem sempre podem. E quem recebe submete-se ao compromisso de retribuir. Como o trabalhador dizia naquela fala sobre o comportamento político dos fregueses: "Ele financiava e fazia tudo o que podia porque quando chegava aquela época, ele [o patrão] tinha aquela razão de falar para o camarada e às vezes o camarada não tinha razão de dizer que não". O compromisso de retribuir o favor é um imperativo moral estendido socialmente. Os políticos uma vez mais nos levam a pistas certas para compreender a constituição de subjetividades. Numa reunião preparatória da eleição municipal, lideranças do PT me informavam da importância em recrutar os jovens de 16 anos e proporcionar-lhes o título eleitoral, porque assim se veriam no compromisso de retribuir votando no partido. O mesmo acontece com a aposentadoria, com problemas de demarcação de terras, etc. Os políticos aproveitam o mecanismo moral da dádiva para conseguir votos.

Com uma estrutura comunitária fraca, laços de solidariedade horizontal débeis e um relativo isolamento familiar, não é difícil imaginar a importância que a patronagem tem nas relações sociais e na própria constituição de uma sociabilidade. A intersubjetividade criada e recriada nas relações entre o patrão e o freguês estabelece um canal de comunicação sólido, um verdadeiro diálogo em que ambas as partes têm interesse em

atingir um acordo comunicativo. Este canal dialógico permite a um perpetuar seu domínio e ao outro fugir do isolamento e se apoiar ao menos num interlocutor que é poderoso e deve ser solidário. O diálogo estabelece um canal de comunicação entre o dominante e o dominado que não disfarça a relação de poder, apenas marca a dependência mútua. Como dizia aquele comerciante traído pelo freguês "que tem pessoal aí, próprio freguês da gente e ele compra do marreteiro. Deixa o patrão conversando só". A ruptura do diálogo ("deixa o patrão conversando só") é o sinal flagrante das mudanças na estrutura de sustentação das relações sociais.

A relação entre o patrão e freguês é coberta muitas vezes com uma auréola de afeto. A relação comercial seria uma relação de "amizade" onde ambas as partes manifestam confiança uma na outra. Num posto comercial uma placa jogava com a polissemia da palavra crédito:

"Amigo freguês,
procure atualizar seu crédito
se quer conservá-lo"

Na formação do sujeito da frase não sabemos qual é o substantivo é qual o adjetivo (a quem vai endereçada a mensagem, ao amigo ou ao freguês?), e desta indistinção resulta uma simbiose em que o crédito que há que atualizar para conservar pode se referir tanto à amizade como ao dinheiro; em qualquer caso o que é frisado é que ambas as coisas são, em si mesmas, indiferenciáveis. Em qualquer caso, o que transparece é que estas relações de patronagem, o crédito e o "amor mútuo", devem ser sempre reatualizadas a cada troca.

"Confiança", "ajuda", "amizade", são termos que rodeiam esta relação, conferindo-lhe uma funcionalidade solidária, onde a própria sociabilidade parece se constituir em meio a uma intersubjetividade hierárquica.

7- QUALIFICANDO O PATRÃO: O ESPAÇO NEGATIVO

"De fato é difícil descobrir essa exploração que se dá entre o comerciante e o trabalhador. Porque muitas vezes a gente

entende como um amigo porque compra o que estou produzindo e vende a mercadoria que estou precisando. Então eu começo analisar até como um amigo. Às vezes eu preciso comprar uma mercadoria e eu não tenho dinheiro e ele me adianta. Então ele me fiou, me ajudou, ele é meu amigo. Mas de fato se dá uma exploração muito grande dentro do Paracuba e em outros setores do município.

Eu acho que ele [o comerciante] perde a consciência, a justiça social, e entra mesmo em outro campo, e explora quanto ele puder, o que estiver dentro da sua possibilidade, porque o que se vê do comerciante aqui dentro do rio é esse tipo de coisas. Ele não tem piedade de ninguém, a questão dele é aumentar o seu dinheiro, né? usando maneiras corretas ou incorretas, a questão é aumentar o lucro"

Leôncio, presidente do Sindicato de Trabalhadores Rurais, expressa assim o caráter ambivalente da relação com os comerciantes. O patrão, como figura socialmente inteligível, move-se numa trajetória pendular entre a amizade e a hostilidade.

"A gente tem amigo, mas é amigo da onça. Amigo da onça porque o camarada diz que é amigo mas ele podendo tirar mais um...vender mais caro, ele descasca a gente"

A estrutura negociada da patronagem

Os trabalhadores com que lidamos são produtores de mercadorias, e a população cabocla está inserida dentro do mercado capitalista há séculos. Não estamos diante da irrupção das relações capitalistas de produção numa economia pré-capitalista. No entanto, o mercado na sua dimensão fenomenológica que Marx desconstruiu e nos legou com tanta fecundidade, longe de ser tratado como natural, é estranhado. A mercadoria não é fetichizada; a relação entre os homens aparece como a relação entre os homens, e a relação entre as coisas está subordinada às relações humanas.

Os economistas que estudam camponeses costumam salientar que nos mecanismos de formação dos preços das mercadorias rurais e urbanas existe um desequilíbrio que faz com que as primeiras sejam subvalorizadas em relação às segundas (Santos, 1989:55; Martins, 1986:131). Devido ao caráter fragmentado e precariamente organizado dos pequenos produtores rurais que produzem a maior parte dos alimentos¹⁷, estes não têm a possibilidade de

¹⁷ Com respeito ao Estado do Pará Burguer e Kitamura assinalam que "a pequena agricultura responde pela maior

pressionar e intervir direta ou indiretamente (através da política econômica do Estado) sobre o mercado. Disto resulta um barateamento dos alimentos básicos que permite a reprodução dos trabalhadores urbanos com salários baixos.

O trabalhador do interior ocupa o primeiro elo do fluxo em direção à cidade, e o último do fluxo em direção ao interior; o preço daquilo que vende é o mínimo, e daquilo que compra é o máximo. Neste processo a taxa de equivalência entre os produtos vendidos e comprados é pífia. Como ele vê a formação dos preços nesta peculiar economia de mercado?

"Quem está fazendo a carestia é o atravessador, marreteiro que nós chama. Diz o povo que é eles que estão fazendo a bandalheira. (...) e a gente pede para ele... e não tem nem... o taboclo tem que se aquietar com aquele preço"

"Os marreteiros, os comércio aqui roubam demais, eu digo "roubam", eu chamo logo "roubar" porque eles compram um objeto por 10 cruzeiros e amanhã dá um aumento, essa mercadoria eles vão subindo todo dia, todo dia. Às vezes passam dois, três meses aí só subindo, só subindo. Aquele objeto que ele compra por dez mil quando ele vai vender está por cento, cento e tanto mil, duzentos. Nosso gênero, ... uma farinha, o milho, amarra naquilo, está sempre naquele preço aí".

A formação dos preços aparece personalizada, não é coisificada; para o produtor não parece que sejam as mercadorias as que estabelecem relações entre si, subordinando as pessoas a seu jogo de equivalências. Na percepção deles são as pessoas que estabelecem uma relação política na qual se degladia quem tem mais força para impor um valor, um preço ao que a outra parte há de se sujeitar. Não há fetichismo, apenas "poder" reconhecido e negociado.

São as formas que toma este embate dialógico que nos

parte (80%) da produção regional de alimentos básicos como mandioca, arroz, milho e feijão. A matéria-prima industrial como juta, malva e algodão são oriundos quase exclusivamente de pequenas propriedades que ainda respondem por grande parte dos produtos exportáveis como pimenta do reino e cacau (1988:449).

Estes dados e outros referentes à estrutura de emprego e renda são constantemente usados pelos sindicatos de trabalhadores rurais para negociar com o governo paraense empréstimos e financiamentos para os pequenos produtores, com pouco ou nenhum caso por parte da administração, que manda à polícia "negociar" nas concentrações de trabalhadores rurais que têm lugar em Belém nos chamados "gritos da terra".

interessam aqui. A relação de patronagem como formadora de uma intersubjetividade dá-se sempre sob a forma de uma disputa oratória. Ante pedidos de crédito ou ajuda, os comerciantes não podem dar um simples "não"; eles se escusarão, contarão uma história que mostre o difícil da sua situação, os problemas que ele tem para vender, para comprar ou para conseguir crédito no atacado de Belém ou com seu patrão em Boa Vista.

Os fregueses estabelecem uma negociação para conseguir uma troca mais justa. Este tipo de negociações, tal e como eles as contam e nas ocasiões que testemunhei, não são conversas em que se usem argumentos contratuais, invocando direitos ou obrigações; pelo contrário, usa-se a diplomacia da brincadeira e o engenho, tentando mostrar como o outro está querendo lograr e ser esperto. É uma autêntica disputa oratória da qual depende que o preço ou a ajuda negociada seja mais favorável ao freguês ou ao comerciante. Ao acompanhar um marreteiro vendendo peixe ao longo do rio Umarituba presenciei estas negociações inacabáveis; para vender um quilo de peixe podiam passar quinze ou vinte minutos com uma conversa que versava sobre vários assuntos e na qual intercalavam os argumentos da negociação. Efetivamente os preços mudam. De um freguês para outro existe uma pequena margem de variabilidade no preço da mercadoria. Como um bajuqueiro me dizia, os preços e os prazos dos créditos são "conforme a cara do freguês e a precisão dele". Com os fregueses mais antigos tem-se mais largueza em função da fidelidade e da confiança depositada.

Com a marretização do comércio o patrão passa a operar com uma menor margem de autonomia e, assim, as possibilidades de negociação reduzem-se. As taxas de equivalência estão mais pré-definidas e os produtores protestam por essa perda do poder de barganha. Neste jogo de forças os comerciantes passam a definir de um modo mais estático os preços das mercadorias trocadas, produzindo uma situação que é estranhada pelos trabalhadores: aquela em que o comerciante estabelece unilateralmente qual é o preço da mercadoria produzida pelo trabalhador. Apresentamos aqui um exemplo bastante ilustrativo de estranhamento ante a fetichização da mercadoria e de definição da formação do valor em

termos de relação de forças:

"O marreteiro é o seguinte: 'quanto é isso?' 'tanto' se quiser é aquele preço; e se dar a farinha para ele 'quanto você dá pela farinha?' Ainda vai perguntar quanto que ele dá. A gente que vai perguntar quanto que dá a farinha, quer dizer que ele manda na gente"

As negociações a respeito dos preços afetam apenas o produtor e seu patrão. O trabalhador não quer saber das causas dos preços altos ou baixos, nem se enfrenta com a lógica do mercado, ele se degladia com o imediato, com o parceiro que ele tem à frente, com o qual tem obrigações e compromissos, e, sobretudo, um canal de comunicação estabelecido através da estrutura dialógica desta relação social. Um comerciante do rio Paracuba via com incômodo seu papel de interlocutor numa estrutura de mercado:

"O pessoal no interior: 'Ah! que tu é ladrão porque tu aumentaste os preços das mercadorias' A gente não pode ficar no mesmo preço, assim como aumentou em Belém, tem que aumentar no interior também. O pessoal não entende. Quando eles dizem, eu digo 'como que vocês passam no supermercado, tac, tac, tac, vocês vão reclamar com ela?' 'me troque essa etiqueta aí' 'Çês dizem alguma coisa para ela?' çes não disserem nada rapaz, aqui que vocês vem falar para mim' Passam e o caboclo está trabalhando lá, tac, tac, tac, tac, trocando o preço da mercadoria, recobrindo, mas ninguém fala nada, se falam não obedecem sempre. No interior que eles querem..."

Exploração

Mas, qual é o tamanho da exploração? qual o sobretrabalho extraído? qual a mais-valia? Realmente é complicado estabelecer o conteúdo quantitativo destes conceitos. Não foi feita uma pesquisa aprofundada e é difícil saber quais são os lucros dos comerciantes. Eles não fornecem os preços de compra e venda dos produtos, em parte porque aí radica o segredo da sua acumulação, mas também, acredito, porque muitos deles não os sabem com precisão. A aritmética não lhes é muito familiar, isso é indiscutível. Vê-se por exemplo quando calculam as porcentagens dos ganhos, os cálculos são sempre aproximados e matematicamente

errados. Juros, gastos com fretes, remuneração de empregados, etc, tudo entra no bolo de uma contabilidade nebulosa. É claro que os comerciantes mais experientes vão adquirindo agilidade com os números.

Costuma se dizer que os lucros dos comerciantes amazônicos são exorbitantes. Isto é uma verdade parcial. O limite do lucro está no nível da subsistência fisiológica do produtor. Alguma coisa tem que lhe ser dada porque, se não ganha para comer ele morre de fome ou simplesmente se retira do mercado, sendo que em ambos casos o comerciante fica desempregado. O problema dos lucros do comerciante radica na produtividade marginal dos produtos; se esta é alta, como acontece nos rushes tipicamente amazônicos, os lucros dos comerciantes são também altos porque, por baixo, o ganho líquido dos caboclos continua sendo a subsistência. O caso paradigmático deste fenômeno foi a economia política do barracão nos seringais, onde os preços do produto não justificavam a remuneração irrisória dos seringueiros, porém o sistema de dívidas e o terrorismo policial nivelavam-na por baixo; se a produtividade marginal do produto é baixa como acontece atualmente com a farinha ou o tijolo, os comerciantes passam a operar com lucros menores porque a remuneração dos produtores continua sendo a mesma: o mínimo que permite a reprodução fisiológica do trabalho. Quando isto acontece os compradores podem cair fora, e são substituídos por outros comerciantes neófitos.

Para os produtores, as altas e baixas dos preços de seus produtos não os atingem na mesma medida que atingem os comerciantes, pois de qualquer maneira sempre ficam perto do limite.

James Scott, em *The Moral Economy of the Peasant*, analisa a experiência subjetiva da exploração não através do que é tirado dos camponeses, mas através do que fica para o camponês. A ética da subsistência ou o princípio do *safety first* nortearia a moral da reciprocidade. O importante para o camponês seria que, o que é tirado pelo capital comercial, o Estado ou o proprietário das terras, bastasse para garantir sua subsistência, sendo que esta é

definida culturalmente, incluindo necessidades básicas, gastos rituais (casamentos, funerais, etc) e proteção em casos de perigo (doença, etc). Esta moralidade, própria de um campesinato definido universalmente, seria a base que sustenta as noções de justiça e legitimidade na relação com os poderosos.

Embora não compartilhando seu procedimento metodológico pelo seu caráter dedutivo e universalizante, esta tese faz certo sentido ao analisar as relações locais de patronagem.

Em alguns depoimentos defrontamo-nos por exemplo com este princípio da subsistência, característicos de sociedades pré-capitalistas quando entram em relações vantajosas com o mercado. Se aumenta a renda com a qual garantem a subsistência, diminui o trabalho. Um oleiro dizia que "se fosse o tijolo vendido a mais caro a gente podia descansar um ou dois dias, né? e assim não, tem que trabalhar todos os dias, não arrumando nem a bóia". A observação de campo constata numerosos exemplos de relaxamento do trabalho quando a subsistência é garantida, comportamento típico do caboclo *way of life* e que tanto incomoda às classes dominantes. Como contraponto podemos citar aqueles oleiros referidos no capítulo 1º que alentavam ter mais condições financeiras para produzir mais e ter empregados em função de acumular mais bens materiais. Não podemos dizer qual é a verdadeira ética produtiva através da qual experienciam um senso de exploração, eles jogam com várias éticas.

Pode-se observar a existência de regulações das trocas econômicas que visam a garantia da subsistência. A política de rendas da terra que descrevemos no capítulo anterior seria um claro exemplo que corroboraria a tese de Scott. O aumento diferencial do valor das mercadorias vendidas ao produtor segue também esta orientação. Um bajuqueiro que me relatou, tal como ele lembrava (sem muita precisão), a diferença de preços entre a compra em Boa Vista e a venda no rio Umarituba, deu porcentagens diferentes de aumento de preços. Enquanto a farinha era vendida com 15% de acréscimo, o café tinha 50% e a cachaça 150%. Esta diferença entre o necessário e o supérfluo não se deve tanto a uma intenção piedosa do comerciante como a mecanismos de

regulação do mercado.

"P- Por quê na farinha ganha 15% e no café 50% ?

R- O da farinha coloca no café, sabe? Porque o problema da farinha é que a gente tem, mais é para chamar o freguês. Chega o freguês aqui, se tu não tiver a farinha aí não compra mais nada, só sabe fazer a compra dele se tiver a farinha. Porque a farinha a gente comprando para revender se ganha muito é 10% se fazer a conta de todo. Porque se comprar a farinha a 300 e vende a 400 o pessoal não vende"

Outro comerciante do Paracuba explica a diferença de preços através de um compromisso existente do comerciante com seus fregueses que redundam em benefício do próprio comerciante.

"A bebida, cigarros, certas coisas, o cara só compra se..., né? Eu sou da opinião que bebida, cigarro, que fosse eu que comprasse, era uma coisa que era bem caro. Agora, alimentação, a gente deve cobrar aquela porcentagem, mas uma porcentagem que não deve prejudicar o pobre, ao caboclo. Se o camarada, se não for pobre, trabalhador, cê não trabalha com comércio, né? E quem consome mais? o rico não vai lhe ajudar, quem ajuda é os pobres"

Mas, apesar destas regulações, se analisarmos o senso de justiça econômica nos camponeses que estudamos, o certo é que para eles não importa apenas o que fica (como Scott postula); o senso de justiça é sempre relacional. Como dizia aquele cliente do Tavares: "Sempre ele contava que o açaí não dava resultado para ele, mas nesse resultado que não dava, não dava, mas deu para ele se mudar para Belém. E para nós, que nós era o apanhador, nunca deu para nós". Estabelecer uma definição substantiva da noção de justiça na troca, seja usando como critério uma ética de subsistência ou de acumulação, não parece o método mais apropriado.

Os produtores não sabem quais as margens de lucro do patrão, e não parecem fazer muita questão em sabê-lo. Os trabalhadores constatarem a exploração quando se defrontam com os bens acumulados pelo comerciante.

"Olha, por exemplo tu é o capitalista, aí eu levo a banana na tua casa, chego lá 'Ah! rapaz, agora não tenho dinheiro, que que tu quer?' Aí o jeito é comprar, e naquele papo tu vai me levando. Aí tu tem a idéia de comprar um objeto, uma coisa, um

motor, um rádio, 'Seu Manú [nome do informante] vai me ajudar, ele tem uma banana" E com aquilo tu me vende a tua mercadoria, né? Se dá 20 cruzados uma pecinha, né? tu me vende por 50, quer dizer que já subiu um 10% daquilo, né? Quer dizer, quando chega no fim, eu fico na mesma aí e tu sobe. Tu tem teu rádio, tua geladeira...

Como um amigo, que anteontem veio me dizer, ele era igual a um de nós, comprava 1/2 quilo de farinha, uma quarta de café, e hoje tem motor de luz, ele tem motor que anda lá fora vendendo açai, tem outro motor em casa, tem dois motor dentro de casa, tem no barco, tem uma lavoura montada, tem uma bajuca...e já fala de comprar outro motor"

O senso de exploração objetiva-se sempre numa estrutura relacional. Não importa apenas como eles ficam, se podem ou não cobrir suas necessidades com o produzido, o espelho onde constataam a justiça da troca é na acumulação do comerciante, que está referida às disparidades das trajetórias. Constantemente fazem alusão a este desequilíbrio através de uma metáfora espacial "Nós fica embaixo e eles só subindo, só subindo", é uma expressão que se escuta com frequência.

Os novos patrões

Depois dos grandes patrões portugueses de tempos atrás, a marretização da patronagem criou uma nova geração de comerciantes saídos do próprio "povo". O comércio é uma atividade ocupacional que muitos produtores têm empreendido. O comércio aparece como uma das poucas profissões que permite acumular riquezas; é comum ouvirmos dizer que ninguém "subiu na vida" extraíndo, plantando ou fabricando tijolos.

Já foi assinalado antes como o empreendimento comercial é realmente uma oportunidade de emprego para os trabalhadores. Montar uma bajuca ou ir com um casquinho marretando pelo rio são atividades relativamente acessíveis para qualquer um que esteja disposto a fazê-lo. Tudo o que tem que fazer é conseguir a confiança de um comerciante estabelecido que avie as mercadorias. Em princípio, qualquer um que "era igual a um de nós" pode se tornar comerciante e potencialmente patrão. Isto já cria uma situação um tanto movediça, pois dissemina os contornos sociais

dos campos que se confrontam na relação de patronagem.

Se aparentemente o comércio está aberto para todos, na prática há vários elementos que limitam o empreendimento comercial.

O primeiro destes elementos limitantes aparece relacionado ao conhecimento, ao saber, "Uma coisa dessas é obrigado a gente saber alguma coisa, né?". O "saber", aqui, pode ter dois significados diferentes: o conhecimento da escritura e de operações aritméticas, e a posse de um *know how*, de um saber trabalhar nessa profissão.

O domínio da escritura e de certas operações matemáticas simples é um critério que já elimina boa parte dos produtores. Neste sentido, os mais jovens - a maioria dos quais tem cursado algumas séries na escola - estão numa posição mais vantajosa que seus pais. No entanto, este fator, efetivamente limitante, quando superado pode se tornar um elemento de questionamento das relações conhecimento/poder e dos mecanismos de ascensão social. Se o quadro estabelecido prescreve a ascensão através do estudo escolar, os casos de comerciantes que sem terem essa bagagem de conhecimentos fornecidos pela escola têm conseguido acumular bens, apresentam os contra-exemplos dessa ideologia hegemônica.

"Tem gente que disse 'o analfabeto é burro, só não come capim', mas tem burro que é analfabeto, mas...olha, tem visto gente de estudo, gente que o povo diz assim, que o fulano é um fulano muito de estudo, morrendo no toco da seringueira, quando a seringueira dava dinheiro, cortando seringa, às vez arrumava uma bodegazinha, mas no fim acabava sempre na seringa. E às vez tem burro que não é assim, não sabe ler mas ele tem certa coisa. Olha, aquele Barranco da Boa Vista, ele sabe pouca coisa, assinar o nome, mas ele foi indo, foi indo, e hoje é surtido de tudo, mercearia aí folgada, os filhos tudo de estudo, e tudo folgado, e ele não sabe grande coisa não, agora os filhos botou na escola e são todo refinados"

Um segundo campo de conhecimento é o saber trabalhar, saber estabelecer uma freguesia e ter uma boa relação com ela, ser flexível e exigir os compromissos e, ao mesmo tempo, saber receber as dívidas. Trabalhar com o "leme na cabeça" significa sobretudo fazer economia, viver pobremente e não dilapidar os

benefícios em gastos supérfluos. Uma trajetória seguida por muitos comerciantes é a dos que começam a gastar os lucros advindos do comércio e, sem aplicar no negócio, acabam falidos.

"A marretagem está boa para quem sabe trabalhar, né? Agora, tem muitos que não dá, começam jogar logo fora, pegam uma coisinha, começa fazer...por aí, né? quando pensa que tem já... As vezes outros, taberneiros assolia aí e não sabe trabalhar, acaba jogando fora"

Muitos produtores têm tido uma experiência no comércio que nem sempre tem dado certo. Os membros de um grupo que tinha montado uma bjuca no rio Paracuba explicavam que os benefícios da empresa não davam para pagar o salário da pessoa que se encarregava das vendas.

As trajetórias exemplares são aquelas em que o comerciante vai à falência, como naquela descrição que um caboclo velho nos dava de Raimundo Pompeu, da firma Santo Antônio, "Aquele era rico e pobre. Era sim senhor (...) porque ele era rico, deu de coração, ele morreu quase pobre; deu tudo que ele tinha". O perigo dos comerciantes e o triunfo dos produtores, é serem generosos demais.

Os produtores atribuem características ontológicas aos comerciantes bem sucedidos, o que manifesta um claro dispositivo igualitarista. Os comerciantes para terem sucesso como comerciantes, não hão de ter o que depois vai ser exigido deles: generosidade, largueza, desprendimento...; os elementos que os caracterizam são os opostos.

"Porque o negócio do comércio, da marretagem é preciso que o sujeito seja ruim, não é? Quase todo marreteiro...quem que se confia em marreteiro? O comerciante está contando, conversando...eu pelo menos não acredito, só depois que eu ver. Porque o sujeito negociou...ah! não é sério não, ele mente, ele logra..."

"Quem tem assim o coração bondoso não presta para ser marreteiro"

Ser comerciante é empreender o caminho para um novo lugar social, um lugar ambíguo e perigoso, aquele que estabelece

importantes relações sociais sob o estigma de ser anti-social. Muitos produtores diziam que tinham recebido propostas de comerciantes de Boa Vista para marretar ou montar um comércio, e haviam-no recusado pelas inimizades e ódios que cria.

Outro elemento que contribui a estranhar o comércio é que a marretagem não é considerada como um trabalho propriamente dito. O trabalho, entendido por eles como sacrifício do corpo, não abrange as atividades comerciais. Embora a experiência demonstre inequivocamente que comércio e acumulação estão ligados, é até surpreendente, e talvez um tanto injusto, que ganhem a vida de forma "tão fácil".

"Porque a maior parte desse pessoal não quer trabalhar, sabe? O cara quer sustentar a família sem trabalhar, e bota uma mercadoria no casco aí... Não viu aquele um? Com aquele peixe ele sustenta a família dele. Ele compra o peixe na Boa Vista, dão para ele vender, traz, vende e ganha a ponta dele. E todo dia um casco atrás do outro, marretando"

O Diabo e a resistência ao capitalismo

A ambiguidade do espaço social ocupado pelos comerciantes expressa-se mais claramente na explicação da acumulação rápida e antiética através de contratos com o Diabo. Acredita-se que alguns comerciantes que enriqueceram rápido, que exteriorizaram essas riquezas e que, além do mais, sua prática patronal afastava-se do ideal de reciprocidade, realizaram pactos com o "Inimigo". Quando um comerciante vende mais caro que os outros e mesmo assim é manifesta sua acumulação, ele se torna suspeito de estabelecer relações com o Diabo: "como se explica então que as pessoas continuem negociando com ele?". Esta parece ser a pergunta que leva a uma resposta mágica. Os fregueses estariam sendo movidos por alguma força superior e incontrollável que os impeliaria a continuar comprando e vendendo com o comerciante suspeito.

Infelizmente, a descoberta da identificação com o diabo (tão cara aos antropólogos) foi realizada na fase final da pesquisa, e embora possamos dizer que esta é uma crença muito generalizada, não podemos estabelecer com precisão o grau da sua intensidade.

Muitos informantes perguntados a respeito respondiam com um sorriso e um "diz que é", não sabendo ao certo se estamos ante uma crença *démodé* ou ante uma reserva típica frente às coisas desacreditadas pelo branco, motivo pelo qual eles negam-se a dar detalhes sobre isto à frente de um gravador. Por isto e pelo comportamento parecido frente a todo tipo de práticas e crenças subalternas, nos inclinamos a considerar que, efetivamente, o diabo está presente na mediação intelectual e moral das práticas comerciais. Em qualquer caso, pelas informações recolhidas em *off* podemos delimitar um pouco mais a relação de patronagem que o patrão cria com o Diabo.

Segundo uma curiosa iconografia, o contrato se exteriorizaria e se faria reconhecível através de mudanças físicas operadas no corpo do comerciante: o corpo tende a engordar, a cara se enche e fica feia, e o relevo da veias se faz mais perceptível aumentando a pressão sanguínea e avermelhando o rosto. Realmente os comerciantes suspeitos que eu vi apresentavam estas características, muitas das quais podem vir através de uma melhor alimentação.

A relação com o Diabo apresenta ainda uma outra característica relevante. O Diabo explica apenas processos de enriquecimento comercial, mas não atinge as práticas econômicas dos que já são ricos. Tavares, FONSECAS, Siqueiras e outros comerciantes portugueses como qualquer um que venha de fora eram ricos antes de comerciar, por isso e por serem brancos não são atingidos pela imagem do Diabo. O Diabo relaciona-se com os pobres que enriquecem às custas de seus antigos companheiros pobres. E entre estes diz-se que o contrato é feito em casos de acumulação rápida, ostentosa, feita através de uma atividade comercial manifestamente desigual.

À luz destas poucas informações podemos nos aventurar a fazer algumas interpretações apoiando-nos em leituras feitas por outros autores sobre a presença do Diabo em atividades econômicas de sociedades camponesas na América Latina.

Michael Taussig em *The Devil and Commodity fetishism in South America*, usando o modelo benjaminiano de invocação da

história em momentos de perigo (por exemplo, quando os homens tomam consciência de ser instrumentos das classes dominantes), assinala que os cortadores de cana nas *haciendas* do vale do Cauca (Colômbia) usam o contrato com o Diabo (elemento da tradição) para exorcizar a alienação dos camponeses que entram em relações de produção capitalistas. "In the case of the devil contract in the plantation cane fields, this imperiled tradition exploits the antichrist to redeem the mode of production of use-values and to wrest it from the alienation of means from ends under capitalism" (1980:96)

Para Taussig, o contrato com o Diabo funciona como um elemento intelectual através do qual os camponeses proletarizados compreendem seu papel dentro do capitalismo. O Diabo seria o eixo através do qual se articula uma economia capitalista e uma epistemologia pré-capitalista. O contrato com o Diabo significaria tanto uma resistência ao fetichismo da mercadoria (a epistemologia capitalista) como uma nova fetichização de uma relação social.

O Diabo impede que as mercadorias se apresentem com suas próprias fantasmagorias. Para explicarem a acumulação dos trabalhadores mais produtivos, os camponeses introduzem um elemento explicativo estranho à lógica mercantil, daí seu significado de resistência ao fetichismo capitalista. "Until the capitalist institutions have permeated all aspects of economic life and the revolution of the mode of production is complete, the lower classes will persist in viewing the bonds between persons in their modern economic activities for what they really are -asymmetrical, nonreciprocal, exploitative and destructive of relationships between persons -and not as natural relations between forces supposedly inherent in potent things (cf, 38).

Mas a imagem do Diabo fetichiza igualmente as relações sociais. O fetichismo do Diabo mediatiza o fetichismo pré-capitalista e o capitalista. "The devil beliefs that concerns in this book can be interpreted as the indigenous reaction to the supplanting of this tradicional fetichism by the new". Nas sociedades pré-capitalistas o fetichismo (simbolizado pelo *Aaa*

maori) tem um sentido oposto, são os homens que se projetam nas coisas formando uma unidade ontológica entre o homem e seus produtos. "The fetishism that is found in the economics of precapitalist societies arises from the sense of organic unity between persons and their products (cf,37).

A interpretação de Taussig é regida por uma dicotomia reificadora dos elementos analíticos marxianos definidores daquilo que constitui as relações capitalistas e pré-capitalistas, e uma diferenciação kantiana entre o *numeno* e o *fenômeno*, entre o que as coisas realmente são e o que parece que sejam. O *fenômeno* é interpretado pelo *numeno*, a narrativa nativa pela metanarrativa marxista, e um ordenamento cognitivo estranho torna-se um elemento que se refere às nossas próprias angústias. Mas é isto o que quer fazer Taussig, produzir um estranhamento etnográfico do capitalismo: "the interpretation of the unfamiliar in terms of the familiar inpuigns the familiar itself" (cf,3).

No vale do Cauca, como no Marajó, as acusações de contrato com o Diabo se realizam contra pobres que acumularam riquezas, contra alguém que "era igual a um de nós". Quem parte de uma diferença hierárquica e econômica já estabelecida não é acusado. Taussig recusa uma interpretação igualitarista, como a de Foster por exemplo, por não dar conta de toda a complexidade da imagem do Diabo.

A meu ver, o contrato com o Diabo representa uma clara censura à acumulação diferencial dos camponeses. Uma interpretação em termos de igualitarismo é, creio, mais fiel à narrativa local que uma desconstrução em termos de uma dicotomia reificadora do capitalismo e do pré-capitalismo, um tanto absurda se temos em conta que a região vem sendo estuprada pelo mercado mundial desde o período colonial.

Uma interpretação clássica das "crenças" camponesas em termos de padrões igualitaristas é a de George Foster, que a partir de um caso particular (Tzintzuntzan no México) constata o problema da escassez de terra, e daí parte para a universalidade do bem limitado (*Limited good*) nas sociedades camponesas. O bem limitado seria uma orientação cognitiva que se projetaria na

apreensão de todos os aspectos culturais, segundo a qual tudo (a saúde, a honra, o afeto e sobretudo a riqueza) seria finito e escasso. Dispensando a viagem do bem limitado, o que nos interessa aqui é que, segundo Foster, o pacto com o Diabo serviria como elemento de explicação para a acumulação de riquezas aparentemente inexplicáveis dentro da comunidade camponesa (1965:306). Embora Foster subordine o papel que o Diabo tem como explicação do inexplicável à idéia do bem limitado (como tudo é finito qualquer acumulação é feita à expensas dos outros e portanto representaria uma ameaça à coletividade), a simples formulação casual da primeira proposição nos oferece uma luz interpretativa.

No nosso caso não é toda acumulação que é sujeita à intervenção do Diabo. Os comerciantes que começaram humildes, marretando com uma canoa, que não cobravam preços abusivos, que ajudavam seus fregueses e que com o tempo foram acumulando e subindo na vida são respeitados e até admirados. O Diabo aparece para explicar uma mudança súbita na exteriorização de riquezas através de uma prática comercial mais exploradora que a habitual. O poder mágico do anticristo impele a um comportamento irracional dos fregueses que continuam comprando caro e vendendo barato, que continuam sendo fiéis ao patrão apesar de existirem melhores ofertas comerciais no mercado de patrões e comerciantes.

A meu ver não são nem a acumulação nem o capitalismo que os camponeses precisam para se explicar através da figura do Diabo, ao contrário, é a resistência surda da fidelidade comunicativa e comercial da patronagem frente a melhores vantagens econômicas do mercado que precisa da intervenção diabólica para ser explicada. A resistência da patronagem ao capitalismo (à liberdade de compra e venda) necessita do Diabo para que os camponeses do Marajó a façam inteligível na mesma medida em que o rosto gordo e diabólico do comerciante serve para fazê-la visível.

Esta interpretação onde o Diabo mediatiza a inteligibilidade da patronagem, redunda no igualitarismo. Não apenas porque censura religiosamente a acumulação rápida e antiética, mas também porque o mercado (pela oferta e a procura) eventualmente

pode oferecer oportunidades mais vantajosas que as redes monopolistas da patronagem.

Não pretendo que esta interpretação seja exportável a outros casos, apenas acho que, segundo os elementos de campo, o Diabo configura um obscuro texto, cujo significado ganha em evidência quando colocado no contexto local da fragmentação patronal. Minha interpretação supõe que o Diabo, como elemento explicativo de certas práticas comerciais, deve ser ou uma nova figura na cosmovisão marajoara, ou um velho elemento resuscitado nos ciclos de crises de patronagem, ou algo historicamente constante, caso em que sua caracterologia (seus elementos constitutivos) deve ter mudado.

APÊNDICE- SEU SIMEÃO ROMPE COM O PATRÃO

Seu Simeão é um velho do Paracuba, filho de cearenses que chegaram para riscar borracha em começos de século, e que se tornou um dos meus informantes privilegiados. Possuidor de um discurso e pensamento elaborado e refletido sobre o social e com uma vontade comunicativa de estabelecer diálogo, Seu Simeão foi um de meus melhores mestres sobre a "cultura marajoara" e a ele devo muito do que aprendi. Um verdadeiro tesouro etnográfico pelo saber popular lúcido que condensa, já foi citado anonimamente no decorrer do texto. Agora apresento o relato de como Seu Simeão rompeu com o patrão, onde ele nos mostra com maestria narrativa alguns dos elementos chaves para entender como se constitui essa intersubjetividade que chamamos de patronagem.

"Eu tive aqui um patrão. Eu gosto de um patrão, gostava..., e eu pontual com ele mas quando não fizesse uma bandalheira comigo. Tudo sendo patrão, tudo ajudado, e eu com especialidade que eu não devia, sempre tirava meu saldinho, pequeno mas tirava, e o que eu arrumava levava para lá. E ele fez uma bandalheirazinha no fim do ano, e eu deixei de vender para ele.

É, porque nesse tempo houve uma tal de baixa na borracha, e ele me disse...Eu levava 180 quilos de sernambi, e cheguei lá e ele [o patrão] estava para Muaná, ele era juiz substituto, ele trabalhava lá com os brancos de Muaná.

P- Os branco?

R- [risos] Os branco é essa gente, é delegado, é prefeito, é gente que manda, da justiça, assim. Porque eles são igual como nós porque a matéria é a mesma, mas quer dizer que tem uma categoria de ter um estudo, tem mais uma patente, né? mais melhor do que eu naqueles ponto.

E eu passei três dias esperando. Nós pesamos a borracha, os filhos que ficavam na taberna fizeram minha nota, eu fazia um bom saldo e eu fazendo meus cálculos também. Quando ele chegou eram 8 horas, ele vinha molhado, trocou a roupa, foi se agasalhar e coisa... No outro dia, amanheceu o dia e eu esperando, ele andou por aqui, andou por acolá, andou na sala, falou comigo, foi para o interior da casa e coisa...E eu vexado me obriguei a falar com ele: 'Ói compadre, eu trouxe uma borracha, os seus filhos já pesaram, já fizeram nota, e eu quero saber como que nós fica que eu já faz tantos dias que estou aqui e quero ir para casa'.

Aí, ele tinha um cesto de fazer 'Ahrr, ahrr, ahrr', parece que tinha alguma coisa atravessada na goela. Ele disse 'a borracha caiu, diminuiu o preço, coisa...' Nesse tempo a borracha

dava 4000 réis, e ele deu mil e tanto réis, diminuiu mais da metade. Ele disse 'vai ficar uma conta cativa e eu não posso dar mais do que isso'. Eu disse para ele assim 'O Joaquim Mello' [outro comerciante], que nesse tempo morava aqui no Barrero e quando eu baixava sempre encostava lá, eu gostava muito dele, 'disse':

- Olha, tu quer vender a borracha, eu pago na hora

- Meu amigo essa eu não vendo porque eu gosto de ser fiel a meu patrão, gosto de tratar os meus negócios direito'

Que eu podia vender, mas eu... meu patrão, ele sempre não me faltava com nada.

Aí ele disse, 'eu não posso, a borracha baixou... tá nesse preço assim, tenho uma conta cativa aí que os homens inventaram, e eu não tenho o dinheiro'. E eu disse pra ele 'Compadre, não faz mal que eu pegue esse banho porque eu sou... gosto de ser uma pessoa que gosta de ser fiel nos meus negócios, que eu trouxe pro senhor porque o senhor até dá tudo direito. E eu trabalho porque é preciso, e gosto de fazer economia para ter o meu dinheiro. E eu por ser fiel peguei esse banho, porque o Joaquim Mello ofereceu o preço que ela estava dando, e eu deixei de vender para ele para trazer para você'

Ele levantou, deu meia volta na goela: 'Não interessa'. Eu me calei e não disse nada, foi para minha canoa e desalaguei ela, que tinha chovido, e pensando o que fazer. Eu digo 'Vou levar a minha borracha'. Aí eu voltei para traz, passei mão numa saca de lona, botei assim no ombro, e ia para embarcar a borracha na canoa. Eu não devia nada!

Aí ele temperou a goela 'Ahrr, Ahrr, Ahrr, compadre venha cá, é feio você levar'. Eu digo, 'Não foi feio eu trazer, como é feio eu levar?'. Ele disse 'olhe eu não tenho dinheiro hoje'. Nesse tempo cem mil reis era dinheiro, hoje não é, mas já foi, foi dinheiro de fazer um princípio de vida, tendo felicidade, de comprar gênero com aqueles 100.000 cruzeiros e vender assim na marretagem e principiar a vida, porque teve um comerciante que principiou a vida com oitenta mil réis, comprando tabaco e besteira, e vendendo a retalho, até que ficou rico, mas depois voltou.

Aí ele disse 'Cem mil réis dá para você voltar?'

- Você já me conhece, o negócio não está bom, mas eu aceito. Arrecebi o resto de mês em mês, também não comprei lá nem um fósforo. Mas eu tive um prejuízo filho da mãe. Também até hoje... [não voltou]. Depois ele falava para os outros conhecidos 'Oh meu compadre, ele nunca mais veio aqui, era um bom freguês'.

Porque eu sou muito bom mas eu não esqueço se recebo um empurrão. Porque se por acaso ele viesse e dissesse 'Compadre há assim, há assado e coisa...'. Antes de eu procurar ele viesse 'compadre, como é? você chegou e eu não estava, e coisa...'. Eu dizia logo, 'Eu trouxe aí uma borracha e coisa...'. E aí ele podia dizer, 'compadre hoje o negócio não dá certo, fez uma viagem e meus cacos não deram certo, mas eu vou lhe dar um pedacinho e vou lhe dar o resto depois'. Que viesse com uma conversa boa! Mas dizendo que não interessava!

Aí eu larguei de ter patrão, o meu patrão é Deus e nossa Senhora meu dinheiro"

Capítulo 49 O PODEROSO PATRÃO

"P- Se acontecer alguma doença, a quem é que o senhor recorre, tem algum patrão, alguma coisa ...?"

R- O meu patrão é só o mestre

P- que mestre?

R- Jesus, é só"

Pode parecer reducionista ver como as formas de crença pentecostal se ajustam como uma luva ao vácuo deixado pela crise da patronagem. Porém, é precisamente isto que tento mostrar aqui. Não é minha intenção analisar o "ethos" nem a simbologia pentecostal em toda a sua extensão nem o pentecostalismo é, em si mesmo, meu objeto de estudo. O interesse em focalizar esta crença radica, aqui, em vê-la como um campo de expressão da intersubjetividade própria da relação de patronagem e como uma deslocação desta e, por extensão, ver quais são suas implicações nas relações sociais.

O pentecostalismo é antigo no Pará e sua cronologia é, no mínimo, significativa. A primeira igreja pentecostal fundada no Brasil foi a "Assembléia de Deus" que imediatamente após o desastre dos preços da borracha, instalou-se em Belém pela mão de missionários norte-americanos. A Assembléia de Deus chegou a São Sebastião da Boa Vista em 1946, isto é, após o desativamento da rede comercial da borracha, e instalou a primeira igreja no rio Umarituba. Mas a verdadeira explosão do pentecostalismo só viria a ocorrer nos anos 70, na cidade de São Sebastião, atingindo sobretudo as famílias migradas e desempregadas, que não tinham uma rede de parentesco na qual se pudessem apoiar. Nos anos 80, o pentecostalismo interioriza-se atingindo de maneira especial as áreas distantes e periféricas. A fase de expansão corresponde então à crise dos grandes patrões corporificada na falência das firmas exportadoras de madeira e de seus representantes no interior¹.

¹ Podemos seguir os ritmos diferenciados de crescimento de católicos e pentecostais em São Sebastião da Boa Vista e no Estado do Pará através dos censos do IBGE até 1980. Apesar dos dados de 1991 ainda não estarem disponíveis (e por isso não incluídos na tabela abaixo), tanto as informações recolhidas no trabalho de campo quanto os dados preliminares do último censo indicam que a década de 80 foi a de maior crescimento pentecostal.

O campo religioso

O que mais surpreende o observador não familiarizado com este fenômeno é a força e intensidade com que a crença em Deus se manifesta numa região onde o próprio nome de Deus estava praticamente ausente (Galvão, 1983).

Poderia se objetar que a crença é e sempre foi generalizada e quase obrigatória entre os camponeses amazônicos. Certamente não se manifesta nenhuma manifestação de ateísmo popular ou revitalização do "paganismo" indígena frente à hegemonia cristã.

Entretanto, essa, como todas as hegemonias, tinha seu próprio campo de contestação. Toda a literatura sobre caboclos e, mais academicamente, os trabalhos de Galvão, mostram que boa parte da experiência religiosa cotidiana estava organizada sobre fragmentos de crenças pré-européias. Para explicar a má sorte na caça, a causa de uma doença, etc, inúmeras entidades e figuras estavam à disposição. Por outro lado o catolicismo ibérico trouxe com mais profusão o poder terapêutico dos santos que o próprio nome de Deus. Os santos tinham caráter de divindade com poderes de ação imediata (Galvão, 1983:4). Estes santos (e não Deus) eram objeto de culto nos sítios e povoados, onde se desenvolvia um catolicismo popular à margem do controle da Igreja.

Excetuando a presença dos santos no calendário festivo e nas promessas milagrosas assim como nos ritos funerários, o catolicismo estava ausente. A Igreja, personificada na figura do padre, de ano em ano ia ao interior para batizar as crianças. O batismo era o único sacramento sistematicamente respeitado, e estava fortemente associado às relações de poder e aliança com os

São. Seb	1950	1960*	1970	1980
católi.	6.980(100)		10.855(155)	11.397(163)
pente.	62(100)		457(737)	1.065(1717)
Pará				
católi.	1.088.863(100)	1.473.491(135)	2.027.923(186)	3.055.630(280)
pente.	24.692(100)	48.947(198)	110.836(448)	186.280(754)

*Os dados sobre confissões religiosas por município não foram publicados em 1960.

patrões através do compadrio.

Atualmente, em Boa Vista, o poder milagreiro dos santos quase não existe ou tem pouca importância. As festas dos santos padroeiros perderam sentido e o compadrio não tem mais aquele papel estruturante nas relações sociais (de patronagem). Em compensação, as Comunidades Eclesiais de Base estendem seu trabalho pastoral com uma intensidade e presença inusitadas, e o calendário litúrgico é cumprido com rigor nos lugares mais recônditos.

É quando o catolicismo popular é substituído pela linha pastoral que os pentecostais começam a se alastrar. O pentecostalismo é uma escolha frente aos "comunitários", como são chamados os católicos. O mundo dos botos, dos curupiras, das visagens e dos pajés, com mil e um tabus, continuam fazendo sentido para católicos e crentes. Talvez a recusa à pajelança tenha se restringido entre estes últimos, mas continuam achando um absurdo fazer a barba depois de comer ou sair ao sereno depois de jantar, acreditam na potência sexual dos botos, nos espíritos malignos da floresta, etc. O Evangelho não dá conta de explicar todas as relações entre o homem e a natureza. O pentecostalismo, então, não se constitui num sistema religioso tão fechado, tão holista e totalizador como o caracterizado em outras regiões de Brasil.

Como o mundo das visagens e a pajelança não tem tido o direito cultural de se constituir num modelo religioso autônomo, as duas confissões que dominam o campo são as comunidades e as assembléias. O pentecostalismo erige-se em um sistema de formação de uma ética bem definida através da prescrição de ação prática, modelo retórico de representação e formas relacionais específicas.

Como disse inicialmente, o que mais chama a atenção é este sistema ser tão levado a sério, quase ao fanatismo, numa região onde o mundo simbólico pré-europeu, o culto aos santos e a ausência física e espiritual da Igreja deixava pouco espaço para a criação de uma tradição de oração a Deus. Por quê agora é tão importante? Os católicos militantes, muito preocupados com o

crescimento dos protestantes, dizem que os crentes são recrutados entre as pessoas que raramente frequentam as atividades comunitárias. Eles contemplam estupefatos pessoas que nunca assistiram a um culto, agora são capazes de remar uma ou mais horas todos os dias para se dirigir à casa de oração evangélica. De onde vem este fervor todo? perguntam-se os comunitários. Da periferia do catolicismo comunitário, os crentes se dirigem para um novo modelo, uma nova identidade, uma nova moralidade; mas, se olharmos mais de perto, vamos descobrir uma velha subjetividade.

Sociodicéia

A fé tem uma dimensão instrumental inquestionável. Ante qualquer problema econômico ou situação de perigo, doença, ou aflição espiritual, é só ativar a fé que a resposta protetora é segura.

"Olha eu tive uma fase difícil na minha vida. Eu era pai de dez filhos e não tinha...o que eu fazia não dava para mim comer. Eu dizia para Deus que libertasse minha vida, que eu montasse um trabalho para mim que desse para mim sustentar os filhos, porque o que eu estava fazendo não dava para sustentar os filhos. E olha, Deus me deu. Só com esse rapaz, meu filho aí, com um motorzinho, fizemos tudinho a olaria, sem dever, graças a Deus, e não precisamos de auxílio, só para a maromba, graças a Deus e ajudado por Deus, a situação que estava atravessando era preta.

"Quando adocece um filho nosso aqui, há que entregá-lo na mão de Deus porque às vezes não tem nem remédio. Só pode entregar os poderes na mão do senhor. A Bíblia disse entregar os poderes na mão do senhor que tudo fará. Assim que acontece, tenho entregado os problemas na mão do Senhor e tem resolvido, graças a Deus, ele tem nos ajudado"

"Alguns dizem assim 'o que que tu ganha com ser crente?' Eu digo 'muita coisa'. Vou lhe contar uma vantagem. Esse senhor que está naquela olaria é crente. Pouca farinha, pouquita farinha para almoçar, uma bóia boa, e a mulher dele disse

- Oh, Salomão, a farinha não dá para nós almoçar.

- Mas fulana, o que que tu quer que eu faça, nesse meio daqui já corri tudo [para comprar]. Vamos orar.

Deus é minha testemunha do que estou contando, se é mentira o que estou contando, não deixa acabar, priva minha língua. [ajoelhado] Dobraram os joelhos, e sentaram com aquela farinhazinha. Com duas horas e pouco, meu amigo, lhe juro como Deus é nosso salvador, lá vinha um motorzinho, veio, veio, veio, encostou no porto. Bem em cima do toldo, um saco de farinha. Veio

um motorzinho e ofereceu a farinha pro rapaz comprar, pro Salomão comprar.

- Olha Salomão, tem um saco de farinha para te vender. Esse pessoal daqui para baixo, tudo queria a farinha, mas eu me lembrei de ti rapaz."

O caráter instrumental da crença não se manifesta apenas na apropriação subjetiva que os pobres fazem da religião pentecostal. A linguagem usada pelos pastores e diáconos é transparente; nas máximas que repetem insistentemente nos cultos colocam a ênfase doutrinária na utilidade instrumental da fé.

"Nós queremos mostrar esta noite que Deus atua na vida do ser humano através de um *instrumento* chamado fé"

"Deus somente atua, somente se manifesta naqueles que realmente *usam* a sua fé"

"Meus irmãos, o *instrumento fundamental* para uma pessoa ter vitória na vida é fé, ele precisa ter fé para conseguir aquilo que ele deseja"

A oração é o canal instituído para se comunicar com Deus e solicitar sua colaboração. A oração pode ser feita em solidão, posto que este canal de comunicação é permanente, mas o espaço social expressamente criado para isso é o culto de oração. Os cultos de oração são feitos durante a semana (diferentemente dos cultos de pregação que são no domingo), na igreja (casa de oração) ou em casas de particulares. São aqueles em que o Espírito Santo manifesta seu poder de responder às demandas dos fiéis.

"Eu tenho certeza que nenhum irmão, e nenhuma pessoa vem aqui na Igreja simplesmente por vir", começa dizendo o pastor, "está vindo por causa de algum assunto, por algum objetivo, por algum problema" O pastor assume publicamente que a presença dos fiéis não é gratuita: eles vêm pedir alguma coisa, e isto não é um motivo mais ou menos oculto ou subjacente, é a própria razão de ser do culto.

O pastor continua instruindo os fiéis no que eles já sabem. Dentro de um universo restrito de mensagens, uma e outra vez se repetem os dogmas que há de aprender para assegurar a eficiência

ritual:

1- "Deus é vivo". É um Deus que está em interação com os homens, é trazido para dentro do social.

2- "Deus está presente quando duas ou mais pessoas estiverem reunidas em seu nome". Deus se faz presente quando é chamado, procurado, solicitado.

3- "Deus, Ele opera, Ele pode fazer qualquer coisa, Ele pode mudar e pode transformar nossas vidas" O poder de Deus é invocado ininterruptamente. "Derrama o teu poder, derrama, oh! Deus, teus milagres, que nesta noite, oh! meu Deus, estas vidas possam sentir o teu poder"

4- "Mas isso só pode acontecer quando tenhamos em nós fé" O culto inteiro gira ao redor de uma proposição: Deus manifesta poder se houver fé nesse poder. Esta é a fórmula a que se reduz toda a intensidade da crença pentecostal e que fundamenta a eficiência ritual. Se a doença, o problema ou mal continuam, isto deve-se ao fato do solicitante não ter fé.

5- Mas o acreditar não é um ato unilateral; ele sustenta-se na palavra dada, na disposição de transformar as vidas dos homens na palavra que Deus deixou escrita na Bíblia. A palavra, o verbo, é a prova que o crente tem do laço que vai ser criado, da relação que vai ser instituída através da oração já estar pré-estabelecida, já ter uma existência anterior que agora apenas vai se re-atualizar. Através da sua palavra Deus se sujeitou, e os crentes reivindicam constantemente essa sujeição como um compromisso que devem cumprir.

"Nós estamos esta noite cobrando aquilo meu Deus, que tu, Senhor, escreveu na tua palavra". Os fiéis têm a palavra de Deus e a invocam para pedir a transformação. Não estamos ante uma humilde solicitude, mas ante uma cobrança de um compromisso feito por meio da palavra autorizada, da palavra sagrada. Todo o culto é um chamamento retórico a Deus para que ele faça o que deixou escrito. O verbo proporciona a prova da verdade da crença e da sujeição de Deus à sua palavra. "muitas vezes a pessoa olha primeiro para depois procurar ter fé, e nós sabemos através da

palavra de Deus que a fé vem pelo ouvir".

O Espírito Santo objetiva seu poder quando o pastor e os fiéis estão dialogando com ele; o poder de transformar é atingido através de uma ponte de comunicação direta e sem intermediários. O pastor articula o diálogo por meio de fórmulas rituais e o sentido dialógico aparece nas formas estilísticas da linguagem, falando em segunda pessoa, nunca em terceira.

"Senhor, nesta noite estamos te pedindo, meu Deus, possa abençoar poderosamente, oh! meu Deus essas vidas. Eu te peço no nome de Jesus Cristo, conforme a tua palavra, Deus, que disse que todas as famílias seriam benditas, oh! meu Deus. Nessa noite eu te peço, conforme a tua palavra, abençoai Deus, abençoai Deus esse filho, abençoai meu Deus essa jovem, abençoai esse pai de família, abençoai essa dona de casa. E te peço, meu Deus, seja meu Deus conforme a tua palavra, oh meu Deus, oh! meu Deus, que seja derramado nessa hora o teu amor, a saúde, o perdão, que seja derramado nessa hora a tua alegria, a tua comunhão, que seja derramada a vitória, oh! meu Deus".

Se o pastor é o porta-voz, o culto não é uma cura coletiva, a resposta que cada um vai receber a seus problemas particulares dá-se em função da qualidade e quantidade individuais de fé. Os termos em que se coloca a oração não são metafóricos, não são empregadas alegorias, a linguagem é direta e clara como deve ser a resposta, instantânea; "Fé é o fato de que você vai receber".

O pastor joga alto, colocando sem subterfúgios a questão da eficácia ritual: "eu quero fazer com vocês um desafio; se você que levantou a mão, tem algum problema, eu não sei se no teu corpo, na tua mente ou na tua casa, ou se algum familiar teu, eu quero orar pela tua vida; e você vai usar essa certeza da fé, amém? Você que levantou a mão, você vai vir aqui à frente, nós vamos estar orando pela tua vida, essa oração vai ser baseada na tua fé. O que realmente vai acontecer conosco quando sair daqui, isso tudo vai ser impulsionado, foi levado pela tua fé. Coloca diante de Deus o teu problema esta noite, coloca diante de Deus o teu mal, coloca diante de Deus aquilo que tem afligido a tua vida".

Em seguida chega o grande momento, os fiéis deixam seus

lugares e dirigem-se com os braços levantados para a frente do pastor. O pastor continua invocando o nome e o poder de Deus conforme aparece na sua palavra. Neste momento a gritaria é ensurdecedora. O pastor vai depositando sua mão na cabeça dos afligidos ao mesmo tempo em que estende a Bíblia, a palavra, para os fiéis tocarem. O pastor interrompe as invocações e os fiéis voltam para seus lugares em meio a hinos de louvor ao Senhor. Os problemas e demais males acabaram; em caso contrário nada é dito, eles já sabem a resposta: "E se esta noite você sentir que não tem fé realmente, faz aquilo que aquele homem fez, ele exclamou com lágrimas 'ajuda-me na minha falta de fé'"

O culto não é um monólogo de pastores e celebrantes, a participação dos crentes é ininterrupta, eles interrompem o pastor para dar glórias a Deus, exclamam fórmulas, louvam o poder de Deus, tudo misturado com palavras ininteligíveis, formando uma polifonia anárquica e extremamente expressiva. Concentrados, com os olhos baixos e fechados, às vezes com lágrimas no rosto, parece que entram em transe. Não é uma possessão; na comunicação com Deus o fiel não é possuído, não perde sua identidade porque é uma relação entre interlocutores em que ambas as partes são irredutíveis a uma unidade. A súplica e o pedido põem de manifesto a relação de um "eu" com um "outro" na qual este "outro", pela função performativa do enunciado, constitui-se dotado de poder de intervir na vida do "eu", formando uma relação de poder ao qual o fiel se sujeita com fervor. O outro se constitui em relação a mim e eu em relação ao outro, criando um laço de sujeição mútua.

Os crentes dizem que o culto é uma festa e realmente o é. O ambiente é de grande exterioridade, com a guitarra elétrica e a bateria ligadas aos autofalantes, portas e janelas abertas para que todo o mundo escute. O culto representa um show, e o pastor é o *showman*. Como um cantor brega, o pastor gesticula com os braços, bate palmas e cala-se para que os fiéis acabem as frases e façam coro. O Diabo e seus agentes, o pecado e os castigos divinos estão ausentes; só a alegria ante a presença do Espírito Santo e de seu poder terapêutico e libertador, invade o culto.

"Hoje vamos sair daqui alegres, amém? Hoje eu tenho que sair daqui alegre porque eu creio num Deus que é vivo! Amém? sentindo que Deus pode realizar na tua vida uma obra maravilhosa, amém?"

Hoje o culto vai ser maravilhoso
 Porque Jesus vai derramar o seu poder
 Derrama Senhor, derrama Senhor,
 derrama sobre nós o seu poder
 Hoje nós vamos sair daqui alegres
 Porque Jesus vai derramar o seu poder
 Derrama Senhor, derrama Senhor,
 derrama sobre nós o seu poder"

Como dizíamos antes, a comunicação com Deus não é mediada só pela Igreja através dos ritos de oração. A relação é levada por cada um dos crentes na sua vida particular, e esta relação é dinâmica, passa por momentos diferentes. Os compromissos devem ser regularmente mantidos; a fidelidade e o cumprimento dos preceitos e obrigações religiosas devem ser rigorosamente atualizados; caso contrário, a proteção cessa. A relação de sujeição em que os crentes se colocam é tão intensa que qualquer desvio é automaticamente punido.

"Quem sofre mais é o crente. Quando a pessoa quer se afastar um bocadinho, que Deus está vendo que, passou hoje, ah! não chama por Ele, amanhã não chama por Ele. Depois de amanhã, Ele manda uma remesinha....Oh meu Deus! vou mandar dirigir um culto, aí o negócio melhora. Então essa responsabilidade nós temos"

Deus objetiva-se quando atua na vida dos homens, e estes percebem claramente e sabem perfeitamente quando acontecem ou não suas manifestações "A gente sabe, quando Deus atende a pessoa sabe, e sabe quando Deus não atende nada ele, né?".

Tanto a oração solitária do homem como a mediação social através dos rituais de oração, indicam que a relação comunicativa construída entre Deus e os homens é constante, dinâmica, dialógica, personalizada e negociada.

Mesmo considerando que a idéia de que Deus atua na vida dos homens é comum a católicos e crentes, a intensidade com que se acredita nesta idéia é diferente. Quando um católico diz que não

tem patrão e que só trabalha com a "ajuda de Deus" está construindo um efeito redundante para dizer que não tem ajuda nenhuma. De maneira diferente, a base de toda a praxis dos crentes enquanto crentes é o acreditar que Deus tem poder de fazer transformações nas suas vidas e que para ter acesso a esse poder deve-se entrar em comunicação direta com Ele.

O afastamento das coisas do mundo que é (auto)atribuído aos pentecostais é bastante relativo. Os crentes participam do mundo, trabalham, vendem seus produtos, estabelecem relações de amizade, definitivamente atuam e vivem no mundo social, não se refugiam num misticismo autocentrado. O que é óbvio é que eles passam a se relacionar com um ser que não é deste mundo, e nele passam a depositar uma confiança de que não é merecedor nenhuma outra pessoa ou instituição social. É neste ponto que eles se retiram do mundo porque vão buscar uma sociabilidade (entendida como a experiência da troca) com Deus, um Deus que é vivo e presente e que, acima de tudo, tem uma palavra.

"Nós não precisamos apoiar em nada e em ninguém. Aquele que nós devemos apoiar nesta vida, eu posso mostrar para todas as pessoas: é a palavra de Deus. Nós fala tudo aquilo baseado na palavra de Deus"

Em muitos sentidos a "experiência do vivido" das pessoas passa a ser redimensionada pela crença: a única coisa que dá sentido à vida, segurança e proteção frente ao perigo.

"Hoje em dia a gente vive pela fé, porque se a gente fosse desfalecer, o senhor sabe que agora nessa época nós estamos enfrentando essa doença que vem aí, essa cólera, né? Então hoje em dia vivemos pela fé, porque sem fé, vivendo sem fé, é impossível agradar a Deus, né?"

Talvez nada seja tão revelador de como Deus é socializado que as técnicas de evangelização usadas pelos pastores. Um pastor da Igreja do Evangelho Quadrangular explicava-me com muita clareza e sinceridade os métodos empregados na sua tarefa missionária pelo interior.

Primeiro, explica o pastor, faz-se uma "espécie de trabalho

de pesquisa" para conhecer a situação de cada família de forma a selecionar os objetivos que apresentem maior potencialidade de conversão. Depois de um mapeamento inicial escolhem-se as vítimas mais propícias, as situações familiares que podem ser mais sensíveis ao discurso pentecostal. As pequenas vilas ribeirinhas onde se agrupam várias famílias nucleares com laços de consangüinidade entre si e as casas mais isoladas têm preferência. As primeiras contemplam a possibilidade da expansão da conversão na família extensa, e as segundas estão mais desassistidas pela Igreja e pelas comunidades católicas. Os interlocutores privilegiados vão ser as pessoas que se sentem mais desamparadas e aquelas que estão sem princípios de vida, sem ordem nem valores, que tudo lhes parece igual. Os primeiros contatos procuram situações sociais perto do que os sociólogos chamavam de anomia. Assistência pessoal e ordem intelectual do mundo (uma cosmovisão) parecem ser os dois ingredientes principais que o pastor procura ofertar.

A técnica da evangelização descrita pelo pastor é a seguinte: com simpatia e naturalidade o pastor entra com qualquer papo; nas suas próprias palavras, antes de dar-lhes o "azeite" (o Evangelho) dá-lhes o "mel" (a conversa desinteressada), e posteriormente se procura que o interlocutor vá expondo seus problemas cotidianos que certamente não faltarão na conversa, problemas de alimentação, de trabalho, de saúde, etc. É só então que começa a ofensiva evangélica. O pastor tentará convencê-lo de que apesar de todas as dificuldades, há alguém que o ama, que se interessa por ele, e que este é poderoso, mais poderoso que o patrão, o prefeito e o padre, tão poderoso que capaz de resolver-lhe todos os problemas. A mensagem básica que o pastor deve passar é a equação de que fé em Deus equivale à resolução dos problemas. É o momento em que começam a exhibir a palavra de Deus, expondo através de exemplos bíblicos milagres que ilustram o amor e o poder de Deus sobre os homens. O importante é que estes primeiros contatos sejam seguidos por muitos outros, a presença do missionário deve ser regular. O que todo o mundo já sabe, que Deus é onipotente, deve ser repetido em visitas continuadas até

que esta premissa seja assimilada como central para a vida humana.

A menos que se produza uma atitude hostil (o que não parece ser frequente), as visitas se repetirão; o importante é criar um canal de comunicação (e eventualmente de assistência) constante. O pastor frisa que não há pressão para conseguir a conversão. Esta sempre se produz a pedido do interessado. Geralmente espera-se que aconteça algum milagre, normalmente a cura de uma doença pela fé, e então ele "aceitará Jesus". Mas, antes mesmo da conversão, o pastor já o tinha posto em relação com Deus.

Vemos como o principal método de evangelização é a familiarização de Deus, trazendo-o para o centro do social, conferindo-lhe um papel e um poder dentro da sociedade. Não são só os homens que se sujeitam a Deus, mas é também e primeiramente Deus que há de se sujeitar ao homem através de um trabalho social que deve realizar. Não é o homem que deve esquecer seus problemas, é Deus que deve resolvê-los.

O trabalho missionário busca situações anômicas, oferecendo ordem simbólica na desordem de significações e proporcionando apoio a homens e mulheres desassistidos. Os homens já não resolvem por si próprios, mas há uma nova figura que lhes resolve. O depoimento que vou transcrever é especialmente ilustrativo das relações entre o pentecostalismo e a crise da patronagem. A conversa versa sobre as dificuldades de financiamento na extração de madeira, e de repente o informante passa a falar da importância da fé:

"No nosso dia a dia que nós estamos vivendo agora, para fazer aquilo [saldar dívida e conseguir financiamento] que nós fizemos, não faz mais. Porque a maioria do povo está se vivendo pela fé, se chegar num setor e conversar com uma família e ele disse assim: 'aqui em casa está tudo bem; eu tenho para mim com minha família o mantimento, tenho dinheiro e estou com saúde' você pode crer que naquela família tem alguma coisa, que nós estamos vivendo agora, neste século XX, é os cumprimentos das Escrituras, né? E ela disse que para o final dos tempos muitas coisas iam aparecer, e o homem não dá solução para isso, somente nosso Deus é que tem cooperado com nós nessas horas. Então, através disso, quando o homem parte para fazer aquele dia, aquelas coisas que ele diz que ele vai decidir, como já decidiu

no passado, ele não encontra solução. E aí ele não encontra o patrão para financiar para ele, porque se ele tiver uma despesa quando chega no dia que ele diz que ele vai entregar 50 milheiros de tábuas, quando chega no dia ele não entrega 50, talvez ele arranje 20, e aí o patrão corta o barato dele, por aí o homem vai afundando o barco dele, sabe?"

O mesmo informante estende-se sobre as relações entre a tríade Deus/homens/ego.

"Muitas coisas Deus tem operado na minha casa. Eu posso dizer para você que na minha casa nós sempre temos saúde, graças a Deus, porque nós confiamos em Deus, né? E a Bíblia diz que nós não podemos amar dois Deus porque se nós sentimos qualquer um apelo, qualquer uma solução, qualquer um débito, qualquer um desentendimento, nós não vamos correr para a confusão, nós não vamos correr para a justiça do homem. Se for um ato de doença nós não vamos correr para o médico. Nós tem que correr com nosso Deus porque é ele que tem o poder, né? E como tu corre para o nosso Deus? A Bíblia diz que quando tem comunicação com Deus é através da oração; dobre seu joelho e ore a Deus, e ele soluciona nosso problema. Não adianta pedir de outra maneira que nós não somos atendidos"

Às vezes as descrições nativas fazem desnecessário qualquer comentário. Porém, acho importante insistir nesta domesticação do Divino. A justiça do homem, a assistência sanitária, os patrões, o homem em geral, já não resolvem os problemas do próprio homem como "já resolveu no passado": "no nosso dia a dia que nós estamos vivendo agora para fazer aquilo que nós fizemos, não faz mais". Deus aparece quando o poder resolutivo dos homens se esgota. Aparece aqui uma experiência da mudança social que denota com transparência uma desintegração dos mecanismos de ajuda e solidariedade, quaisquer que tinham sido mas, especialmente, eu creio, das relações de patronagem⁸.

Talvez não exista uma prática religiosa tão "mundo-

⁸ Christian Lalive d'Espinay num dos primeiros trabalhos sobre o pentecostalismo latino-americano ("Haven of the Masses") já relacionava o crescimento do pentecostalismo urbano com a crise do sistema de patronagem rural. Para ele o pentecostalismo ofereceria uma sociedade baseada nas crenças próprias do sistema de fazenda (1976);

Regina Novaes, estudando o pentecostalismo no sertão nordestino, embora não a elabore de maneira satisfatória, chega a uma conclusão semelhante: "O que estou querendo sugerir é que o enfraquecimento dos laços de dependência pessoal com fazendeiros e/ou comerciantes da região pode em alguma medida ter aberto espaço para a instalação e existência das 'igrejas do crente'" (1985:154).

centrada", tão calculada e instrumental como a pentecostal. De qualquer forma esta dimensão utilitária da religião não é nova na região. O que foi assimilado do catolicismo foi sua versão mais milagreira: as promessas aos santos em troca de favores. Na nova versão, mais norte-americana que ibérica, Deus substitui os santos, mas a instrumentalidade da religião continua, agora com uma relevância social maior. No panteão, a fragmentação dá lugar ao monopólio, ou seja, o inverso do acontecido nas redes de patronagem.

Nem só de fé vive Deus. Se analisarmos a relação em termos de prestações e contraprestações, Deus é quem dá o primeiro passo socializador através da palavra dada e da apropriação do milagre que precede à conversão. Mas as contraprestações que o fiel deve realizar também são nitidamente definidas. Em primeiro lugar um compromisso de fidelidade, "a Bíblia diz que nós não podemos servir a dois senhores". Relacionado a isto estão as prescrições de conduta estabelecidas para agradar a Deus: não beber, não fumar, não jogar, não ir a festas profanas, não brigar, etc, que são os comportamentos inspirados pelo Diabo. Em segundo lugar estão as contraprestações materiais com as quais viabilizam a "obra de Deus". O pentecostalismo resgata o dízimo medieval. Os paupérrimos fiéis têm que destinar 10% do que ganham à administração da igreja. Vale notar que estes 10% não são calculados sobre a produção, mas sobre o produto comercializável. Dada a pouca monetarização da economia do interior, o pagamento pode dar-se em dias de trabalho para os que não têm recursos ou, no caso de Umarituba, em tijolos. O pastor passa com um barco a pegar os dízimos e depois vende-os para os barcos grandes.

Os autores que estudam campesinato costumam salientar que a última coisa que o camponês aceita pagar são impostos, porque não vê neles retorno algum. Para muitos, os impostos explicam motins e revoluções. No nosso município o dízimo é o imposto mais bem fiscalizado, cobrado e contabilizado, e isso porque ele é o único pago sistematicamente. Os funcionários do INCRA calculam em mais de 70% a sonegação de impostos sobre a terra, somente cerca

de 10% dos sócios do sindicato estão quites com a contribuição; todas as tentativas de criar impostos municipais sobre a produção rural têm sido burladas. Mas os crentes pagam seu imposto, vale dizer, religiosamente.

Podemos imaginar as dificuldades que para famílias mal alimentadas, mal educadas e pior assistidas representa pagar o dízimo. No entanto, para eles não parece resultar nenhum sacrifício. Muitos deles expressam as vantagens de pagar o dízimo em termos comerciais: "pagar dízimo dá lucro, rende o trabalho da gente, né? É uma coisa muito boa" diz-nos um oleiro rodeado de filhos famintos. Pagar dízimo é alimentar a "obra de Deus", é assegurar o retorno do capital investido. O mecanismo, emprestando o conceito de Polanyi, é o da "redistribuição". Os fluxos de capital dirigem-se para um ponto central e daí são redistribuídos conforme as necessidades de cada um: quem mais sofre mais receberá. O dízimo, como mecanismo realimentador da troca, é fundamental.

"A gente dá dízimo, e não se sente aquele abalo, pelo contrário, a gente sente a modo que fortalece até; porque Deus diz assim: 'Dá com a mão nessas condições, que te darei com a mão aberta' Não tem quem não queira receber com a mão aberta o que Deus dá"

Entretanto, o fenômeno da crença não reduz sua relevância social à figura de Deus como patrão. O pentecostalismo introduz na dinâmica social local elementos inteiramente novos, notadamente aquilo que a linha pastoral da Igreja católica não conseguiu implementar: a vida comunitária.

As comunidades crentes

Na cidade de São Sebastião existem várias igrejas pentecostais: "Deus é Amor", "Assembléia de Deus", "Igreja Do Evangelho Quadrangular" e outras mais. Mesmo sem ter feito uma pesquisa específica a respeito, não é difícil constatar o papel que estas igrejas tiveram na formação de redes de sociabilidade entre os migrantes recentes, especialmente aqueles que vinham de outros municípios vizinhos e que não dispunham de uma parentela que servisse de apoio para a integração ao mundo urbano.

Na evangelização do interior, entretanto, a Assembléia de Deus desfruta quase exclusivamente de uma posição de monopólio. A primeira Assembléia foi instalada no rio Umarituba em fins dos anos 40. A posição veterana e a abundância de capital e recursos humanos fizeram com que nos anos 70 e 80 as Assembléias tomassem a dianteira e se espalhassem pelo interior. As outras igrejas fazem tímidas tentativas para criar uma clientela em setores onde as Assembléias ainda não chegaram, mas sem conseguir, até o momento, formar uma congregação.

Quando se instala uma casa de culto age-se como se fosse montado um espetáculo. O lugar costuma ser um meandro ou lugar visível, de forma que pareça ao viajante que está chegando a seu destino. Espetacularmente iluminados com luzes de neon verdes, vermelhas ou azuis, as casas de culto oferecem-se no meio da floresta com o mesmo efeito grandioso de uma catedral gótica. Descendo do Pau de Roça durante a noite por um tortuoso e estreito rio, de repente a floresta se abre justo no momento em que aumenta a largura do Paracuba, e a centenas de metros pode-se ver iluminada uma enorme cruz de neon colocada no teto da casa de oração, marcando um visual verdadeiramente espetacular.

Seguindo a direção do rio, à esquerda e direita da casa de culto estendem-se em fileira as casas dos crentes. É a estrutura inconfundível das vilas crentes. Nas vilas crentes, as casas têm serviço de luz oferecido pelo gerador da casa de culto. A energia elétrica é uma das características mais exibidas das vilas; embora eles não possam ver televisão, a eletricidade é o meio através do qual o pentecostalismo marca a presença no rio, principalmente

por causa da iluminação psicodélica que provoca o fascínio dos habitantes. O som também é um elemento fundamental; nas horas de culto sai dos autôfalantes a todo o volume fazendo atrasar em algumas horas o silêncio ensurdecedor dos bichos na noite amazônica.

As congregações crentes do interior têm exercido um efeito concentrador do hábitat. O espetáculo, assim como os serviços de luz e cooperação entre vizinhos, cria aglomerados de crentes nas congregações, que podem ser quatro ou cinco casas como na pequena comunidade de Coqueiro ou um aglomerado semi-urbano como no Pau de Roça. No entanto, a maioria dos fiéis continua dispersa em casas isoladas. Morando em vilas ou espalhados, eles formam uma comunidade no sentido paleocristão do termo. Marcando uma separação definida dos católicos, os crentes têm toda uma estrutura de organização interna. A organização burocrática controla quantos e quais são os assistentes a cada culto, quem e quanto pagam pelo dízimo e as ofertas, contabilizando-se todos os gastos. Este controle, feito na comunidade vai para a sede de São Sebastião da Boa Vista².

Os deveres para com a comunidade, além das prescrições de conduta e a irmandade da fé, são também rigorosamente materiais. A obrigatoriedade do dízimo cria um misterioso fundo de reserva. As informações que os crentes dão sobre o destino desse dízimo são contraditórias; enquanto uns dizem que parte fica na comunidade e parte vai para a sede da Boa Vista, outros dizem que a maior parte vai para Belém. O destino incerto não importa muito para eles, o importante é financiar a "obra de Deus". Acho bem plausível supor que a maior parte saia do município, e seguramente constitui o maior fluxo de renda que é extraído do município em forma de impostos ou taxas.

² Nas comunidades do interior os crentes tinham sido enfáticos na descrição da contabilidade seguindo os critérios acima mencionados. Quando fui à sede da Assembleia em Boa Vista acompanhado pelo pastor da Igreja Quadrangular, o pastor da Assembleia, pessoa de formação universitária que fez questão de me falar o tempo todo em francês, me negou o acesso aos arquivos alegando que eu como espanhol só podia ser enviado pelo Vaticano para espionar o crescimento dos evangélicos no Brasil. Posteriormente negou a existência de tais arquivos, reconhecendo depois a sua existência; barrou-me, no entanto, o acesso a eles alegando que estavam desorganizados.

O dízimo custeia a manutenção dos dirigentes, os "ungidos de Deus", os diáconos que dirigem os cultos e têm a autoridade administrativa da congregação. O dízimo não impede que estes tenham outras fontes de renda, mas de qualquer forma eles estão liberados para cumprir suas tarefas em tempo integral nos cultos e no acompanhamento personalizado da fé de cada um dos fiéis.

Além do dízimo, as ofertas voluntárias são levadas para a aquisição ou conserto do equipamento comunitário, assim como para casos especiais de ajuda a membros da congregação; quem não pode pagar o dízimo e as ofertas em dinheiro o faz em tijolos (no caso de Umarituba) ou em dias de trabalho para a congregação. As obrigações são taxativas e não se admitem meios termos.

"O nosso pastor olha para nós. Então o pastor vai falar: 'olha irmãos, não quero atraso do dízimo, não quero atraso de ofertas, e aqui, acolá, quero dois, três ou quatro ou cinco dias por mês na obra do Senhor'. Tudo isso nós facilita, a gente vai trabalhar, a gente dá o dízimo, e não se sente aquele abalo"

Quem não cumpre as obrigações é considerado "desviado", e embora possa contar com a identidade social de crente, ele não é considerado como tal pela comunidade, e não terá acesso às compensações redistributivas comunitárias.

Efetivamente, todas estas prestações são encaradas como realimentadoras de mecanismos redistributivos; os crentes, e entre eles os mais fiéis, formam uma comunidade de ajuda mútua. É importante salientar que esta ajuda não é automática nem contratual, é informal. A informalidade da ajuda outorga ao dirigente uma importante capacidade de controle político sobre os irmãos. Ele avalia as dificuldades que atravessam e a firmeza da fé da pessoa necessitada. O dirigente é a pessoa autorizada para decidir as ajudas, e isto faz com que os laços de fidelidade dos fiéis para com ele sejam intensificados. A ajuda não funciona como um direito adquirido mas como um favor que há de se ganhar do dirigente. Os exemplos das ajudas estão aí para ser contados e servir de referência motivadora para os bons crentes.

"Aí uma tia minha, aconteceu há poucos tempos, né? Chegou

hoje até, da Boa Vista. Lá o pastor ajudou muito ela. E assim nós em congregação, né? Nós aqui na congregação se sai alguma pessoa doente que é preciso levar para a cidade, a congregação ajuda, dá condição para ir, tendo condição, né? ela ajuda, porque daqui para fazer uma viagem para Boa Vista é meio difícil, né? às vezes quando cai numa fase de doença, ele está sem condição, é preciso ajudar, e a gente tem ajudado"

"Se um irmão está enfermo e não tem condição, né? quer dizer que aí já levanta aquela oferta. A igreja fica disposta a cooperar com o irmão na enfermidade com as ofertas. E também primeiramente com a oração"

A ajuda não é apenas material, os laços que ligam os crentes consistem também em interessar-se uns pelos outros, acompanhar pessoalmente as aflições dos irmãos, reconfortá-los e assisti-los de modo a criar canais de comunicação e laços de sociabilidade. Cooperação horizontal como no "troca-dias" no trabalho das roças ou visitas aos enfermos são usuais: "vamos a casa do irmão a orar pelo irmão, vamos levar uma palavra de conforto na sua vida, uma mensagem de vida que é a palavra de Deus. E com aquilo o irmão restabelece e o Senhor faz a obra". A congregação cria espaços de confraternização como as escolas dominicais, um tempo de lazer semi-profano combinado com ensinamentos da palavra de Deus, o que mostra os esforços dos dirigentes por criar e controlar tempos de lazer.

Este tipo de sociabilidade interna aliada à firmeza distintiva da identidade pentecostal cria uma segregação com respeito aos católicos que constitui um fenômeno inteiramente novo. Não chega a ser Belfast, mas os espaços de crentes e católicos estão nitidamente separados e definidos.

A separação existente nos cultos e nas redes de reciprocidade e redistribuição estendem-se para outras áreas da sociedade. Nos setores onde convivem comunidades crentes e católicas, a segregação afeta a escola; o corpo docente e as "merendeiras" dividem-se ao meio, metade católicas, metade crentes. Nos dias em que a escola elabora atividades especiais, como o dia da pátria, dia do índio ou qualquer outra data comemorativa, as crianças crentes retiram-se para fazer sua própria festa na congregação; os alunos contam como há contínuas

brigas entre católicos e crentes por causa da religião.

Em muitos sentidos os crentes funcionam por contra própria; vão para Boa Vista em motores de membros da congregação e tendem a estreitar as redes de relações entre eles, de forma que os católicos sentem-se afetados com essa reserva toda. Estes comentam-nos como se os crentes os olhassem por cima do ombro, parecendo se sentir superiores e recusando o mínimo contato.

Esta separação, embora constitua um fenômeno social novo, não nasce do nada. As redes sociais dos crentes apóiam-se em grande medida sobre uma parentela existente antes mesmo da conversão e a própria expansão do Evangelho dá-se fundamentalmente através destas redes. Em todas as congregações que conheci destacava-se com clareza uma grande família extensa que funcionava como pulmão da comunidade. De fato a própria evangelização, como afirmava o pastor da Igreja Quadrangular, procura atingir em primeiro lugar famílias grandes, especialmente a cabeça, o membro mais influente do grupo⁴. Uma vez constituído este grupo inicial, a conversão vai incluída no "preço da noiva", todos os agregados por relações de afinidade hão de entrar na religião dos consangüíneos. Segundo a influência do grupo, a conversão transmite-se para parentes de segundo grau, compadres, parentes fictícios e amigos em geral. É claro que este mecanismo de conversão através do parentesco não é o único que opera, muitas outras famílias pequenas entraram sem nenhum vínculo especial pré-estabelecido com o grupo de base.

Não é raro acontecer também que a conversão se estruture sobre a base de um conflito político, envolvendo e se contrapondo a membros ativos das comunidades católicas. Em dois setores o conflito a partir do qual surgiu a separação estruturou-se sobre o mesmo problema, embora o posicionamento de católicos e crentes no conflito seja exatamente inverso. No conflito dos posseiros de Coqueiro que vimos no capítulo 2, a família que cuidava da terra dos Tavares enfrentou a comunidade católica que defendia os

⁴Dependendo do "cacife" do chefe da família, os missionários oferecem, em troca da conversão, apoio econômico inicial para resolver algum problema. Esta informação vem de fontes católicas.

posseiros, e da hostilidade surgiu a nova congregação. Já no Pau de Roça, os crentes são originários das famílias que arrendavam terrenos dos Cordeiro, herdeiros de quase 10.000 ha. de terra que vovô Cordeiro tinha adquirido em 1910. Um dos chefes de família dos moradores se insurgiu contra o pagamento de renda no momento em que aceitou Jesus, movimento que foi acompanhado por quase todas as famílias rendeiras em contraposição aos Cordeiro, líderes da comunidade católica de Pau de Roça. Diferenças políticas podem ser expressadas e canalizadas através de um enfrentamento confessional, o que mostra como a política frequentemente fala a linguagem da religião.

No entanto, a separação entre crentes e católicos não é total. Os jovens de famílias crentes, por exemplo, raramente seguem os preceitos pentecostais; nada pode tirar os adolescentes da magia de fumar cigarros, de tomar os primeiros porres e, sobretudo, de dançar e namorar nas festas profanas. Resignados, os crentes já estão acostumados a contemplar este vácuo etário nas congregações. A pressão para aceitar Jesus (ou retomar as prescrições da infância) só acontecerá quando o jovem vier a casar e a ter filhos. Nesta etapa das suas vidas, crentes e católicos convivem normalmente.

A própria dinâmica expansionista evangélica leva os crentes a tentarem atrair católicos para a congregação. A pressão sobre a parentela e vizinhança não convertida não cessará; contínuas visitas do pastor e orações a domicílio para abençoar o lar são feitas até conseguir a conversão ou até a pessoa dar claras mostras de não querer "aceitar Jesus".

A segregação religiosa, então, apresenta algumas fronteiras diluídas. Em geral, ninguém impede um crente de ter relações de amizade com um católico, e vice-versa.

UMA LEITURA POLÍTICO-ECONÔMICA DA ASCESE

A influência sobre o comportamento econômico e a participação política tem se constituído em problemáticas usuais referentes a um campo temático através do qual as ciências

sociais têm lido o protestantismo ascético. Brevemente vamos fazer algumas considerações ao respeito de estes dois temas.

Um novo caboclo econômico?

Em "A ética Protestante e o Espírito do Capitalismo", Max Weber forjava uma interpretação brilhante das relações entre o protestantismo ascético e o "espírito do capitalismo". Para ele a doutrina do "estado religioso da graça" (própria do puritanismo) levava os fiéis a transformarem suas vidas clara e inequivocamente, de forma a mostrar a Deus seu afastamento do "homem natural" (1987:206). Esta transformação fundamentava-se numa ética metódica que regulava todas e cada uma das ações cotidianas e que se objetivava acima de tudo nas concepções de "predestinação" e "missão" que envolviam o trabalho humano. Trabalhar dura e intensamente assim como acumular riquezas através do trabalho era um dever de todo aquele que quisesse ser merecedor da graça divina.

Porque a análise de Weber nos parece esclarecedora do papel desempenhado por este protestantismo na formação da "racionalidade capitalista" nos primórdios da revolução industrial, e porque a doutrina religiosa que contemplamos neste capítulo é, em boa parte, devedora do ascetismo puritano, não parece fora de lugar perguntar-mo-nos de que forma o pentecostalismo pode influir o comportamento econômico dos indivíduos, num contexto em que por todo o lado escutam-se condenações técnicas à "irracionalidade" hedonista e contemplativa do caboclo amazônico. Acho pois pertinente colocarmos o mesmo problema que Weber colocou, ou seja, como "idéias" ganham "eficiência histórica" (p.106), particularizando-o ao caso de São Sebastião da Boa Vista.

Efetivamente, o corpo doutrinário do pentecostalismo propõe uma ética ascética para ser adaptada. A radicalidade das prescrições de condutas que ligam o homem a Deus não deixa espaços ambíguos: ou se é ou não se é crente. E ser crente implica o afastamento de tudo quanto a vida tem de prazeroso e divertido: o adultério, a bebida, o fumo, as festas, as

brincadeiras e os jogos. A alegria é restrita à relação com Deus. À diferença do ascetismo cristão medieval, o estado de graça não se consegue por intermédio do isolamento monástico ou eremita, e, à diferença do catolicismo ou do protestantismo histórico, o acesso à graça está vedado por fórmulas sacramentais ou simples arrependimento. A organização metódica do comportamento cotidiano define a relação com Deus.

De qualquer forma, o lugar que o trabalho ou a ação econômica ocupa na concepção da graça não é definido. A moral pentecostal mais que prescritiva é proibitiva, gera interdições, indica as condutas que desagradam a Deus não estabelecendo nesse sentido uma moral positiva. Até onde consegui aprofundar as investigações, os pastores nada dizem sobre como administrar o tempo, sobre a organização racional do trabalho; não está estipulado se é melhor trabalhar ou descansar, e não parecem dar ênfase à relação entre a graça e a acumulação material. É compreensível em certo sentido que o pentecostalismo não faça muita questão do progresso material dos fiéis já que, como diz Carlos Brandão, "para que a leitura pentecostal não seja equívoca é necessário que o mal do mundo piore sempre" (1988:39).

Citemos apenas um exemplo de uma leitura inversa àquela que Weber e Thompson atribuíam a doutrinas e práticas do ascetismo protestante:

"Eu trabalhava, não tinha hora, de noite, era toda hora. E daí apareceu outros problemas, daqui dacolá aparecia uma enfermidade, passava ruim (...) Naquelas alturas eu ganhava bem, sabe? Eu ganhava muito, só que quando eu caía numa enfermidade não valia a pena. Aí quando foi um dia eu estive analisando, eu digo 'não, esse negócio não está certo. Eu ganhava mais do que todos os empregados lá [numa serraria] pelo seguinte: era eu que serrava, aí dava 5 horas, os trabalhadores iam embora, e eu ficava lá com meu patrão, aí ele me pagava meu ordenado e mais uma ponta por fora. Conclusão, eu ganhava mais que todos os empregados. Mas é que eu também tinha semana que eu passava doente (...) Depois eu passei a modificar minha vida, passei a aprender outras coisas, né? que nós estamos neste mundo porque uma pessoa nos trouxe neste mundo, né? Então nós temos que obedecer, né? Nós não trouxemos nada para este mundo e daqui nada nós vamos levar, né? Então cê bem vê, né? que nós queremos aquilo que não é nosso, é o que acontece, aconteceu comigo, sabia que eu ganhava muito. Você sabe que quando a pessoa é assim não tem

direção, cê já pensou trabalhar de noite? eu cansei de rolar pau de noite lá. Aquela hora que eu queria trabalhar de noite era uma coisa que eu queria fazer uma vantagem já; e o homem quando ele passa a fazer a vantagem, ele faz de uma parte, mas de outra ele não consegue porque aí eu fui aprender a palavra de Deus e diz para nós o seguinte: o homem faz o plano mas a resposta certa vem de Deus, né?"

Neste depoimento temos os elementos inversos aos que Weber nos proporcionava sobre a ética do trabalho: não há redenção através do sacrifício do homem; o enriquecimento através do trabalho ("aquilo que não é nosso") aparece como um caminho oposto à salvação; trabalhar de noite equivale a estar sem direção, e quando o homem quer acumular ("fazer a vantagem") encontra uma recusa por parte de Deus (a enfermidade). "Nós não trouxemos nada para este mundo e daqui nós nada vamos levar". O que para os metodistas e calvinistas heterodoxos era a prova da graça divina aqui se transforma em estigma de desnorreamento na vida e afastamento metódico da vontade de Deus. A interpretação bíblica de uma situação pessoal informa-nos como dificilmente o pentecostalismo pode ser pensado como um estímulo doutrinário à ética do trabalho e da acumulação no sentido em que o protestantismo ascético emprestou ao capitalismo moderno no norte da Europa e da América.

Vimos anteriormente como a crença pentecostal reverte-se materialmente sobre os indivíduos que crêem e, efetivamente, a prova da salvação é sintomatizada por meio de signos materiais. "Se chegar a um setor e conversar com uma família, e ele disser assim: 'aqui em casa está tudo bem, eu tenho para mim com minha família o mantimento, tenho dinheiro e estou com saúde' você pode crer que naquela família tem alguma coisa". A fé então pode ser lida socialmente por meio de uma sintomatologia da graça. Estes sintomas significam uma resposta de Deus ante uma determinada ação dos homens; não é por trabalhar muito que se encontra sucesso na vida mas por cumprir as prescrições divinas que, aliás, nada dizem a respeito do trabalho. Mas, de qualquer maneira, fora da congregação pentecostal ninguém lê esta superioridade material: para os católicos os crentes são tão

pobres como eles próprios.

Se os mecanismos disciplinares dispostos para atingir com segurança a graça não contemplam o trabalho nem a acumulação, o estrangulamento do consumo "supérfluo" (bebida, fumo, etc) pode criar um capital que os católicos não têm. Isto poderia melhorar a situação econômica dos crentes, mas por outro lado, os dízimos, as ofertas e os dias de trabalho comunitário acabam com a diferença. Nestes trabalhos e obrigações é que se põe à prova, constantemente, o estado de graça. Se os pastores nada dizem sobre o trabalho familiar, a missão do dízimo e os trabalhos comunitários aparecem com clareza. É neste campo comunitário que se projeta tudo o que o asceísmo protestante tinha prescrito para o trabalho individual. A disciplina a que se sujeitam os crentes é de um âmbito comunitário. Vimos antes a gravidade com que um pastor (na fala de um informante crente) ditava as obrigações aos fiéis. Um crente explicava-me assim a diferença disciplinadora dos trabalhos da congregação (de Deus) e os trabalhos de mutirão e de troca-dias (dos homens):

"O comunitário [católico] ele diz que vai fazer o trabalho de Deus hoje, se comprometem dez, quando é na hora ele falha, às vez só vai cinco. Enquanto o trabalho de Deus não é assim. Com o homem você pode fazer isso. Eu posso falar para ti: 'amanhã eu vou fazer tal coisa', quando é na hora eu posso falhar. Quando chegar na hora eu posso dar uma desculpa: 'Miguel, eu não fui porque estava chovendo por aqui' Mas no trabalho de Deus não. Deus mostra para nós fazer o trabalho, ele diz o seguinte: que a fé sem obras ela é morta. Então se nós não fazemos a obra nossa fé é morta, se nós se comprometemos vamos fazer, né? Igualmente quando nós precisamos dele oramos e Deus vai aprovar. Aí foi esse o passo que eu apreendi."

O trabalho de Deus como diferente do trabalho dos homens ilustra a particularidade deste pentecostalismo: a esfera privada é regida por um puritanismo mais proibitivo que propriamente prescritivo; na esfera pública o trabalho e a acumulação da congregação tornam-se preceitos divinos. A riqueza da congregação com suas luzes de neon e autôfalantes é a prova que se tem da autenticidade da fé e o sintoma que objetiva a certeza de que a pobreza doméstica atingiu o estado de graça.

A complexidade política do crente

O evangelismo pentecostal e a linha pastoral inspirada pela teologia da libertação estão freqüentemente unidos e contrapostos quando pensamos em religião e política nas classes populares. Um frente ao outro, o primeiro representa o imobilismo, o segundo a transformação; o obscurantismo alienador de um lado, a iluminação emancipatória de outro. Sem dúvida forjamos estas representações ou estereótipos de dentro de um campo social que apresenta mais afinidades com o segundo do que com o primeiro. Devemos problematizar aqui este esquema conceitual de apreensão do real.

O posicionamento político dos crentes escapa à mera questão da participação eleitoral. A subjetividade política diz respeito a como os atores se situam em relações de poder. Como todas as relações sociais são políticas, poderíamos nos perder na infinitude destas. Entretanto, o problema é mais específico: como a crença influencia a maneira dos atores se colocarem em relações de poder?

1- O poder da verdade. O proselitismo pentecostal pegou indivíduos e famílias que os pastores viam como quase anômicas (sem direção nem valores sólidos) e lhes deu uma doutrina para acreditarem e uma verdade para defender. A insegurança tornou-se firmeza militante. Numa cultura definida como sem atributos próprios, o crente é investido não só da graça divina, mas, sobretudo, de um espírito aguerrido disposto a converter o mundo à sua própria verdade.

O pesquisador, como qualquer elemento que vem de fora, é investido de autoridade. Na relação que se cria espera-se que diga o que tem que mudar, o que plantar nas roças, que técnicas usar, que costumes transformar. O caboclo situa-se sempre numa posição de aluno; como diz freqüentemente, o que ele mais gosta é de aprender. Às suas opiniões mais ousadas antecede freqüentemente um "na minha burrice" ou "na minha besteira" para nos avisar que o que vai ser dito deve ser tomado com cautela; quando se vê inquirido a falar de seus usos e costumes, ou ri de

si próprio ou fica envergonhado porque sabe que no que ele faz, no seu jeito de viver, há alguma coisa de errado. O caboclo se desautoriza sistematicamente, não é possuidor de nenhuma verdade que possa exportar pois há muito tempo sabe que esta sempre vem de fora.

Quando uma mulher crente ficou sabendo que no meu país não havia crentes, me disse que ainda o Evangelho chegaria e tomaria a minha terra. Na crença, o fluxo de importação/exportação de verdades se inverte. As idéias e valores crentes são tão firmes que a subalternidade cede o lugar ao integrismo. A crença pentecostal consegue inverter as relações de poder intelectual. Seu saber está investido de uma tal força que uma mulher da roça pode dizer a um doutor que seu país será tomado pela sua doutrina. O crente investe-se de autoridade para falar, e essa autoridade está acima de qualquer outra.

A vergonha do próprio cede o lugar ao orgulho. O texto escrito em que baseiam a autoridade da crença, a Bíblia, é levado a passear ostensivamente de um lado a outro. O pentecostalismo incentiva o exercício da leitura, encontramos-os lendo a Bíblia durante as noites à luz de uma lamparina. Os analfabetos, que são a maioria, arranjam-se para decorar frases e expressões bíblicas, de forma que nas conversas cotidianas sempre encontram a explicação, a metáfora ou a moral que interprete e dê sentido a situações concretas.

A relação que o crente cria com um determinado saber e com a formação e posse de uma verdade altera completamente a sua concepção de si, forja uma identidade nova em que o status de subalternidade próprio de seu passado e cultura circundante é mudado radicalmente. A crença está diametralmente oposta à subordinação intelectual, ela dá-lhes uma verdade que tem que ser defendida e exportada com a firmeza própria de um cruzado.

2- A concepção da autoridade. A relação entre a submissão a Deus e a aceitação da autoridade terrena é antiga no pensamento ocidental, sobretudo na crítica social desenvolvida pelos anarquistas na periferia do capitalismo do século XIX. Bakunin

radicalizou a crítica a tal ponto que disse que, se Deus existisse, ele haveria de estar contra o ser onipotente, porque a criação mística de um ser carregado de autoridade era a idéia mesma que sustentava a submissão terrena. A crítica radical anarquista não era uma simples negação materialista da existência de Deus, era uma leitura epistemológica da religião, necessária para a transformação social segundo valores ácratas. É claro que um Deus autoritário pode servir para fazer a revolução, mas isso em nada invalida a desconstrução epistêmica do autoritarismo feita pelo anarquismo, a qual está na base de qualquer leitura sociológica da religião.

E. P. Thompson (1987), quando estudou as influências políticas do metodismo sobre a "formação da classe trabalhadora" na Inglaterra destacava o mecanismo "quase diabólico" (p.247) que esta doutrina fazia penetrar na personalidade dos trabalhadores para reprimir a rebeldia e fomentar a submissão à autoridade.

Entretanto, as variantes da cosmovisão autoritária dos crentes são inúmeras, e fazer sua leitura política leva-nos inexoravelmente à complexidade⁵.

Em princípio, para os crentes toda e qualquer autoridade é querida por Deus. O crente não pode criar "confusão", ele aceita as coisas tal como são. Este é um lugar comum, não só entre os crentes mas próprio também das representações que os católicos fazem deles.

Entretanto, já vimos como às vezes os crentes se insurgem contra a ordem estabelecida. Os proprietários católicos do Pau de Roça cujas terras são invadidas por crentes estranham essa atitude, "não é própria de crentes", dizem. Mas os invasores, com a Bíblia na mão, vão defender sua posição. A fortaleza da fé na palavra de Deus cria uma bagagem de elementos críticos para serem usados contra a autoridade. Isto cria uma ambiguidade da ação dos crentes que faz imprevisível seu comportamento político. É difícil saber por onde eles vão sair. Esta ambiguidade entre a

⁵ Thompson também viu que, na prática, o metodismo podia adquirir faces que representam ao sistema capitalista (1987:260).

submissão axiomática à autoridade e o refúgio revolucionário da palavra de Deus cria uma tensão que ora pode balançar para um lado ora para outro⁴. Na prática, a ação política pode ser determinada pelos formadores de opinião interna da congregação: pastores, diáconos e lideranças carismáticas.

Um "irmão" que se subverteu e lutou pelos seus direitos sobre a terra em que morava e que é membro do PT vê assim, exprimindo uma opinião minoritária, a questão da participação política do crente:

"Muitos disseram que eu como crente não deveria estar na questão da luta, mas eu olhando a Bíblia, porque Cristo também entrou na luta, não é verdade? ele entrou na luta e inclusive foi morto no pináculo da cruz, mas ele lutou por uma família, e nós? Como nós que somos herdeiros da terra, e como que outro vem e nos joga da terra (...) 'Não fulano, tu é crente, tu entraste na luta, tu estás pecando' Se alguém chama que é pecado tu chama a Bíblia mostrando. Nós não vamos brigar com nossos irmãos, agora nós vamos atrás de nossos direitos que Deus nos deu na terra (...) muitos dizem 'se tu lutar contra teu irmão estás em pecado' mas é que tem coisas aí pela frente, tem coisas diferentes. Tem vários tipos de luta que não é pecado. O pecado maior é desconhecer o seu próximo"

⁴ Novaes chama a atenção sobre os perigos de nos deixarmos levar pela retórica mística dos pentecostais. A defesa radical de direitos arraigados na Bíblia contradiria os elementos legitimadores do "status quo" e do conservadorismo atribuídos pelos autores especializados, especialmente pela leitura que os relaciona à dissolução de relações de patronagem (1985:128-38).

Capítulo 5º AS DESVENTURAS DO DISCURSO EMANCIPATÓRIO

A criação de comunidades católicas (CEBs) por todo o interior do município durante os anos 70 e 80 trouxe consequências sobre a prática religiosa e sobre a organização política. Das comunidades surge um grupo que adotará o discurso emancipatório, a transformação da sociedade através da libertação dos oprimidos, e implementa novas práticas sociais. Este grupo se organiza em torno do Sindicato de Trabalhadores Rurais, que a partir de 1986 se filia à CUT e ao Partido dos Trabalhadores, fazendo parte de um segmento social que no Estado do Pará é auto-denominado de "o movimento".

Os especialistas e o surgimento da vontade emancipatória

A prática católica, que anteriormente se reduzia às festas dos santos padroeiros e ao relaxado cumprimento dos sacramentos, com a criação das CEBs passa a ser organizada em torno da organização sistemática dos cultos dominicais, encontros de casais, catequeses e preparação para os sacramentos, aumentando assim a disciplinação dos fiéis à prática religiosa. A nova linha pastoral que procurava, ao menos como princípio, construir a igreja desde a comunidade tornando menos necessária a presença dos especialistas (clérigos) nas práticas religiosas, acaba criando no seio das comunidades um novo grupo de especialistas (coordenadores de comunidades, catequistas, responsáveis pelos cultos, etc) que, embora tenham saído de dentro da comunidade, são formados (e autorizados) através de reuniões de avaliação intercomunitárias, círculos bíblicos, reuniões catequéticas, coordenação de pastorais (da criança, etc) e outras atividades sujeitas de uma ou outra maneira ao controle da Igreja. É através destes novos especialistas que a Igreja consegue criar uma ponte com os fiéis (que anteriormente escapavam a seu controle) e consegue articular uma temática que imprime tanto uma nova concepção da realidade como uma nova série de valores ausentes na religiosidade anterior.

No que se refere ao Marajó, as semanas catequéticas,

reuniões de coordenadores comunitários, etc, vão ser organizadas pela Igreja (seja a nível municipal ou de diocese), personificada em padres italianos que levaram a cabo a tarefa de criação das comunidades e formação de seus especialistas¹. Estes padres italianos estão à frente das paróquias do Marajó e da própria diocese de Ponta de Pedras, que aglutina os municípios do sul e leste da ilha². Seguindo a orientação pastoral da "opção pelos pobres", eles vão introduzir toda uma nova bagagem temática que encontra nas comunidades um espaço social de divulgação inexistente até então na história local. Começa-se a falar do pobre como trabalhador, do pobre contra o rico, de justiça social e de novas dimensões da prática política. Estes padres também vão incentivar, nos anos de formação das CEBs, trabalhos comunitários como roças, serrarias, etc. que não vão ter tanto sucesso como a formação de um grupo de especialistas.

Por outro lado, com a criação do fenómeno comunitário, forma-se um novo pólo de influência eleitoral sobre o qual vão atuar as forças políticas no momento do debilitamento da estrutura eleitoral da patronagem e as comunidades vão se constituir num palco político. Em São Sebastião, a força política hoje dominante e que nos anos 70 se opunha à rede dos comerciantes liderada por Pompeu (de Santo Antônio), vai encontrar nas comunidades católicas um campo fértil em que alicerçar apoio eleitoral. Os que depois seriam militantes do PT, nessa época trabalhavam como cabos eleitorais do grupo que se

¹ As semelhanças no perfil biográfico destes padres italianos permitem-nos apresentar certos padrões significativos: majoritariamente originários de famílias camponesas, de uma Itália rural empobrecida durante o pós-guerra, viveram uma infância de pobreza e privações e a carreira eclesial significou para suas famílias um relaxamento da pressão demográfica. No seu trabalho missionário, estes padres encheram o curriculum com todas as misérias do mundo, colônias de leprosos, imigrantes, refugiados, carestias, secas e inundações em várias partes da África e da América Latina, vivências a partir das quais têm tomado contacto com o sofrimento humano e as injustiças sociais. A partir dessa experiência pastoral com os oprimidos eles depositam no terceiro mundo uma esperança de redenção humana, que vêem perdida nos seus lugares de origem, tornados dominados pela abundância e o consumismo, numa sociedade que, segundo dizem, é vazia de sentido humano e de valores que não sejam os do individualismo e do luxo. O labor missionário deve ser lido com referência a essa experiência pessoal que eles próprios sempre ressaltam.

² Os municípios que formam a diocese são: Ponta de Pedras, Cachoeira de Arari, Santa Cruz de Arari, Currallinho, Deiras do Pará, Muana e São Sebastião da Boa Vista.

opunha aos comerciantes. "Como naquela época trabalhador não fazia política a não ser cabo eleitoral, então nós ajudamos o Juarês [atual prefeito] a ganhar a eleição e tomar o poder do grupo do Pompeu. Juarês participava também do movimento da Igreja, empregava como tática e nós não sabíamos, né? Eu trabalhava com jovens, com casais, com a comunidade, então a gente dava para um grande cabo eleitoral, né?"

Getúlio, vereador e líder carismático do Partido dos Trabalhadores de São Sebastião da Boa Vista, descreve a cena eleitoral do final dos 70 e começo dos 80 e o papel que nela tinham as comunidades:

"Os comerciantes dominaram até 77, e ainda dominam, né? mas não tanto quanto naquela época. Por exemplo, quem tivesse apoio dos comerciantes ganhava a eleição, que eram as pessoas que influenciavam, né? que tinham poder sobre os fregueses. Nossa realidade era isso, o camarada era tudo preso ao patrão. A luta não era pelos eleitores, era pelos comerciantes (...) As comunidades começaram a surgir e começou romper com essa questão dos comerciantes, que até aí a gente já começava a perceber que precisava mudar, né? Porque o Evangelho batia muito na questão do peso, do comerciante que vende mal, aquele negócio todo. Aí então já vinha uma oposição a isso, né? Os comerciantes pelos comunitários não eram bem vistos, né? e politicamente também, né?"

Nesta época temos, então, os futuros militantes do PT primeiro trabalhando como cabos eleitorais dentro da estrutura de partidos do regime militar e depois para o PDS. A crítica social desenvolvida nas comunidades era tênue e não criava conflitos políticos no sentido de criar uma terceira força que rompesse com a estrutura dualista da política do interior.

Vai ser num nível regional que responsáveis e animadores comunitários vão entrar em contato com um discurso mais radical e com uma nova proposta política. Nos encontros das dioceses de Ponta de Pedras e, sobretudo, nos encontros de animadores comunitários feitos no Instituto Pastoral Regional (IPAR) de Belém, alguns líderes comunitários do interior começam a se articular em torno de posicionamentos mais definitivamente políticos. Os cursos do IPAR formaram a maior parte das lideranças sindicais do interior paraense. Getúlio evoca os

encontros do IPAR como uma abertura de horizontes que provocará insatisfação com o trabalho realizado até então no interior das comunidades: "Eles têm uma visão ampla e colocam na cabeça de...eles conseguem dar um outro tipo de formação, né? Com o contato que eu tinha com várias pessoas de outros municípios eu comecei a entender que aquele papel que eu fazia a nível da Igreja, né? precisava ser mais amplo, ele precisava ver mais coisas, né? além da questão religiosa"

Para ver que tipo de análises e reflexões motivavam estes cursos do IPAR nos militantes comunitários nada é mais esclarecedor que o material pedagógico dos encontros realizados na época da abertura democrática. Nestes cursos podemos encontrar manuais de organização de cultos, introduções à história social do Pará, interpretações sociológicas de passagens da Bíblia, noções introdutórias a conceitos políticos (Estado, Partido, Sindicato, tipos de sociedades e sistemas econômicos), etc.. Podemos acompanhar um roteiro de atividades de um desses encontros, realizado em Janeiro de 1979, para ver a indissociabilidade entre religião e crítica social e como a primeira é usada para incentivar e legitimar a segunda.

Esquema de Encontro de Animadores Comunitários (IPAR)

1- Apresentação particular dos participantes.

2- Realidade.

Quais são as maiores dificuldades ou problemas do seu lugar?

Reagrupar os problemas ao redor de 3 ou 4 que sejam mais fundamentais

Quais são as causas desses problemas? (como essas causas são vistas pelo trabalhador, pela dona de casa, pelo comerciante, pelo rico...)

Plenário: complementar pelo assessor (os mecanismos do sistema vigente)

3- Nessa realidade:

Como o povo expressa sua fé? Uma que os leva a se conformar com a realidade ou que procura mudar algo?

E a Igreja, onde ela está? Apóia o sistema? Procura transformá-lo?

Complementar pelo assessor: Fatos históricos mostrando a Igreja comprometida (porquê?) e a Igreja querendo se renovar (Vaticano II).

4- Afinal o que Jesus quis?

Que tipo de religião, que tipo de sociedade Jesus quis? (exemplificar com textos do Evangelho)

Complementação pelo assessor: analisar um texto e depois deixar cada grupo analisar um texto em função da apresentação do assessor.

5- Depois de Jesus.

Como a proposta de Jesus foi levantada para frente? Por quem?

Complementação pelo assessor: A comunidade no livro do Auto dos Apóstolos.

Exercício de textos

6- Hoje.

Onde se continua o mundo novo proposto por Jesus? Como? Por quem?

A comunidade é realmente o "mundo novo"?

-nas suas atividades

Porque sim, porque não?

-no seu conviver

Complementação pelo assessor:

A comunidade: Organização (todos participam)

Atuação (sal da terra)

Estruturação (o animador)

7- Agora.

O que vamos fazer para continuar a construção do novo mundo?

Quando o nosso trabalho constrói o mundo novo?

- Critérios de ação

- Pistas de ação

Numa das reuniões de avaliação destes encontros podemos ler ainda num dos parágrafos conclusivos: "enfim o que ajudou bastante foi a visão bíblico-teológica dada durante o encontro: importância da descoberta de Jesus como libertador para um mundo novo, falando contra o tipo de sociedade de seu tempo. Se tiraram de lá pistas importantes para a ação: valorização do Evangelho na vida e respeito aos valores do povo -saber aproveitar a religiosidade para conscientizar".

A formação adquirida nos diversos encontros proporcionou aos líderes comunitários uma nova visão das relações sociais e um jargão de termos chaves que serão popularizados (luta, classe, conjuntura, etc), os quais contribuirão para forjar uma autoridade intelectual destes, conseguida por vias alternativas à

formação escolar³.

Praticamente a totalidade das lideranças do PT de São Sebastião vão participar em maior ou menor medida destes encontros, onde vão estabelecer contatos com outros agentes comunitários e vão ampliar a experiência e o conhecimento dos problemas de outros lugares. Nos anos 80 os problemas fundiários do sul do Pará vão ter um forte impacto sobre os comunitários da região das ilhas. Transmitidos por canais de comunicação alternativos (panfletos, cartazes, revistas sindicais, etc), os seqüestros, torturas e assassinatos de padres, sindicalistas e trabalhadores rurais sem terra vão fortalecer o senso de solidariedade entre os pobres, de justiça social, e de necessidade de uma articulação política que rompesse com a conivência do Estado (e dos partidos que lhe davam sustentação) com os poderosos.

Dos encontros promovidos por instâncias da Igreja saíram articulações com membros do PT e da CUT e também a proposta de tomar o controle do sindicato e organizar o Partido dos Trabalhadores a nível local, o que aconteceu em quase todos os municípios da região por volta de 1986. Foi dentro do âmbito da Igreja que se expandiu o discurso emancipatório, que as pessoas "começaram a entender". Leôncio, o atual presidente do sindicato assinala esta origem inequívoca: "Eu acho que os que hoje estão no Partido dos Trabalhadores eles começaram entender a partir da orientação da Igreja dentro da realidade que nós vivemos. Eu acho que ninguém entendeu fora do movimento da Igreja".

A conjunção de um logos libertador com uma cosmovisão teológica produz os moldes do discurso emancipatório, uma autêntica formação discursiva em que as duas vertentes são inseparáveis. O presidente do sindicato, ele mesmo um especialista comunitário, nos dá sua visão, marcando diferenças tanto de uma razão emancipatória atéia como de uma religiosidade não voltada para a transformação social:

³ Do citado encontro do IPAR de 1979, 68% dos participantes tinham um nível de instrução inferior à 3ª série; 29% cursavam 2º grau, e 2% estiveram na universidade.

"[a respeito do ateu] Pode ser uma pessoa que na linha social, na linha de justiça, ele trabalhe direitinho, mas no eclesial ele não quer nada. Ele acha que para ele não tem sentido, Deus está de lado, não tem mais a ver com a vida dele, ele é auto-suficiente. Então ele perde o sentido do criador. Porque o que que eu entendo de justiça? Entendo que a justiça social ela é reflexo da justiça divina, e se eu não tenho essa justiça divina como base eu não vou entender mais nada de justiça. Ninguém é mais justo do que Deus, a justiça vem de lá. Claro que pode até ter outra explicação, mas eu prefiro ficar nessa explicação, estou convencido que é por aí"

[a respeito do crente] Na questão da fé eu entendo o seguinte: que a fé sem obras ela não é muita coisa. Eu entendo que fé para mim é aquela que me leva a realizar obras. E a obra que eu entendo é obra de justiça, por exemplo, lutar por aquilo que é meu direito(...) Eu luto mas luto com fé. A fé para mim tem esse sentido, que me faz lutar para fazer acontecer aquilo que vai beneficiar o povo. Enquanto a fé de nossos irmãos separados mostra diferente. Eles falam muito de fé, mas sinceramente não conheço as obras que estão realizando. Eu nunca ouvi dizer que eles estão na luta para defender os direitos do povo".

A partir do momento em que das comunidades se articulou uma terceira força política que começava a entrar em conflitos, a hierarquia da Igreja tomou distância do movimento sindical⁴. O distanciamento da Igreja a respeito do "movimento" é visto com preocupação pelas lideranças do PT, porque tira legitimação e autoridade.

"A linha da Igreja, vamos dizer, é contra a organização. Tem épocas que eles são praticamente contra. O próprio bispo criticou muito a gente porque achava que nós deveríamos ir não para o PT, mas para o PMDB, 'sempre estar do lado do governo, porque não adianta ir contra, porque você não consegue nada pro povo'. E aí consegue meter na cabeça de outras pessoas, muitas lideranças que ficam com aquela dúvida, 'será que eu vou, não vou...[para o PT]' e isso prejudica. Houve uma época, principalmente no início, que era essa questão do comunismo. O PT é comunista e tal, houve padres que eram contra o comunismo, né? Você ia numa reunião e diziam 'Eh, nós temos que ter cuidado com comunismo'. Aí, quem era comunista? era o PT, e aí o pessoal não quer nem enxergar a gente. É um medo mesmo"

⁴ Porém, é necessário notar que não foram todas as comunidades que adotaram o discurso emancipatório; em algumas, outros partidos atuam politicamente, e em boa parte a organização é fraca e não tem qualquer influência política. As comunidades que apoiam o "movimento" são as de Coqueiro, Macuri e Pedras (no rio Paracuba), Umarituba e Caeté (no rio Umarituba), e Urucuzal e Chaves, todas no interior. Estas são as comunidades melhor organizadas - exceção feita às da cidade, controladas pelo PMDB, e às do rio Guajará, fiel ao prefeito.

Porém, se a Igreja, encarnada em padres e bispos italianos, marcou diferenças com o "movimento", o papel desta na divulgação do discurso emancipatório não deixa dúvidas. Vejamos alguns cânticos que figuram num libreto⁵ de autoria da diocese do Marajó amplamente distribuído e lido pelas pessoas pobres que frequentam os cultos comunitários:

-Oração da Paz.

Senhor Jesus Cristo, concedei-nos a graça de lutar para que haja mais justiça e amor em nossa comunidade, e assim vivamos a nossa paz

- Clamor dos pobres.

Os ricos chorai, saltai gritos de dor
Por causa das misérias que virão sobre vós
Vão apodrecer as riquezas e roupas
Vosso ouro se enferrujará

Deixaste de pagar o salário que é justo
E ajustaste para vós um tesouro de ira
Mas aqueles que lutam contra o criador
São como uma vasilha estourando esse amor

Porque diz o Senhor que criou céus e terras
Sou Senhor da justiça e anuncio o que é reto
Derramai lá do céu como orvalho de amor
E brotai a justiça ó Bom Deus Criador

- Pão em nossas mesas.

Irmãos, companheiros na luta
Vamos dar as mãos -as mãos
Na grande corrente do amor, na feliz comunhão
Unindo a peleja e a certeza
Vamos construir aqui
Na terra o projeto de Deus
Todo o povo a sorrir

Que em todas as mesas do pobre
Haja festa de pão -de pão
E as mesas dos ricos vazias
Sem concentração -de pão
Busquemos aqui nesta mesa

⁵ Cantos para a Caminhada Libertadora do Povo de Deus. Diocese de Ponta de Pedras, Marajó, Pará, 1990.

Do pão redentor do Céu
A força e a esperança
Que faz todo o povo ser Deus

A diferença em relação ao discurso pentecostal é patente. Aqui não há diálogo nem negociação, nada é pedido a Deus. Deus é simplesmente o arquiteto, o ideólogo de um projeto de justiça que os fiéis hão de levar a cabo na terra. Em vez de contraposição dialógica temos identidade de projetos: "A força e a esperança/que faz todo o povo ser Deus". Transparece com clareza a proposta messiânica de um novo mundo que apresenta características inversas às do presente: "Vão apodrecer as riquezas e roupas, vosso ouro se enferrujará/ que em todas as mesas de pobres haja festa de pão, e as mesas dos ricos, vazias". Deus não atua na vida dos fiéis a não ser como inspiração e incentivo para fazer acontecer seu plano, "concedei-nos a graça de lutar"; a mudança, a transformação que levará a um mundo novo é responsabilidade dos homens e não de Deus. Desta maneira, a presença divina fica reduzida a uma referência, a um mito de origem, não é aquela onipresença regulada através de um canal de comunicação como víamos no pentecostalismo; Deus sai da ação social, ele não vai libertar nem transformar (a autonomia de ação é devolvida aos homens) mas nele apóia-se toda a autoridade do plano de libertação.

Nas comunidades do interior os cultos dominicais incidem sobre as mesmas mensagens. As leituras do Evangelho e os temas de reflexão a serem feitos na celebração são escolhidos conforme o "Jornal da Celebração", um roteiro de cultos para comunidades de base de periodicidade mensal, publicado pela diocese de São Paulo. Nestas leituras e nas interpretações realizadas pelos especialistas das comunidades, Deus coloca-se sempre como possuidor de um projeto ou como um exemplo a ser seguido. As mensagens são endereçadas a um sujeito coletivo, nunca falam de problemas individuais senão do "povo de Deus" como destinatário de um plano divino de libertação que os exorta a intervir politicamente. Nessa apreensão do real, os ricos são contrapostos aos pobres, é seguro que aqueles serão julgados e irão para o

inferno, mas estes não devem ficar esperando, devem lutar para se libertar.

Nos cultos comunitários, à diferença dos protestantes, os assistentes têm uma participação pautada e ordenada. Depois das leituras e das considerações dos especialistas, a pergunta sempre é "Agora, quem quer falar?", sendo que ninguém fala porque já está tudo dito; e depois, quem iria se arriscar a falar uma besteira?. Tudo o que podem fazer é concordar ou, então, calar. Os participantes não se defrontam com um interlocutor com quem negociam ajudas, mas com um plano de ação estabelecido e exposto pela voz autorizada dos especialistas.

O grau de distância que a Igreja mantém com o "movimento" é relativo ao comportamento individual dos padres. Durante minha estadia no município sucederam-se dois padres, o primeiro sempre apostava no consenso, desencorajando enfrentamentos sociais; quem o sucedeu entrou em conflitos com práticas da administração municipal e foi se aproximando dos setores de oposição. Numa visita deste padre a uma comunidade do Paracuba o tema da "palestra" foi a concepção cristã da política⁴, onde exortava o auditório a não votar a quem oferecesse presentes, o que, por exclusão, significava votar no PT.

Porém, o "movimento" reclama uma relação mais estreita com a Igreja. Os militantes queixam-se abertamente e colocam exemplos de envolvimento partidário e sindical da Igreja em setores do estado onde há violência fundiária. A Igreja é procurada em busca da sua palavra legitimadora, pois boa parte do discurso emancipatório reveste-se de autoridade através da interpretação do Evangelho. A palavra de Deus fundamenta o posicionamento político do cristão conforme um plano de libertação. Embates exegéticos da Bíblia são usuais na tarefa educativa do "movimento". Estas discussões interpretativas atingem de modo

⁴ O padre Giovanni Gallo no seu livro sobre o Marajó faz referência à necessidade de uma nova concepção de política: "O caboclo para viver a política como promoção humana, participação democrática à vida da comunidade, deve subir intelectualmente. Eu costumo dizer que lá precisamos mais de escola que de igreja. Eu não sou herético, não, porque eu sei que para ser cristão eu devo ser gente. E quem se deixa levar pelas mentiras não é homem, é bicho, é jumento. Pior ainda, é mercadoria" (1980:295).

especial os especialistas na palavra de Deus: os crentes e os militantes comunitários. Usando o episódio bíblico favorito (pelo didatismo) do catolicismo libertador, num destes encontros casuais um militante sindical fazia o seguinte desafio exegético a um pentecostal: porque Deus, apesar de sua infinita misericórdia, afogou o exército do faraó? O crente respondeu que era para manifestar seu poder perante os homens. O militante sindical retrucou: se fosse assim porque não o fez antes, poupando tantos sacrifícios a seu povo? e ele mesmo oferece a resposta: porque Deus quis esgotar as possibilidades de negociação, e quando o Faraó descumpriu o acordo, Deus desencadeou toda a sua ira. Nesta genealogia da luta armada, a moral tirada pelo sindicalista era que Deus permitia a seu povo usar a violência (o enfrentamento, a "confusão", a "luta") quando os canais de negociação são rompidos pelos opressores, moral que preenche de sentido a prática emancipatória após a crise da patronagem. De qualquer forma, a Bíblia sempre funciona como a palavra capacitada para autorizar condutas e posicionamentos sociais.

Contudo, não se procura a Igreja só para que esta autorize o discurso. Para praticamente a totalidade dos militantes do "movimento", a religião faz sentido apenas se cumpre sua tarefa libertadora; aprenderam que a palavra de Deus é uma palavra de libertação e, se a Igreja não luta pela emancipação social dos pobres, ela não é conseqüente com o projeto de Deus. Para os especialistas, e isto constitui uma diferença com seus seguidores, não é apenas a religião que incentiva a luta social, a própria emancipação terrena é que nutre de sentido e credibilidade a religião.

Para ver-mos como a pedagogia política descansa sobre a autoridade religiosa, vamos prestar atenção a uma reunião comunitária. "Quando se fala em política a gente fica com medo"

Ensinando política na reunião da comunidade

Nas comunidades mais organizadas é usual a convocação de reuniões durante os dias da semana para tratar assuntos diversos. Quando cai a noite começa a chegar gente à casa comunitária ou de algum particular, é a reunião da comunidade. Serve-se café, faz-se a reunião, toca-se violão, as pessoas se encontram e conversam. Muitas destas reuniões são convocadas pelos especialistas com o propósito de "conscientizar". Apesar da retórica participativa que usam os dirigentes, estas reuniões funcionam como palestras, onde o roteiro e a temática a ser tratada já está estabelecida pelos especialistas. Na "palestra", como de fato é chamada pelo auditório, que transcrevemos a seguir, o objetivo da reunião era ensinar o sentido cristão da política, usando para isso, como principal instrumento pedagógico e elemento de autoridade, a palavra de Deus.

A palestra começa com o tema proposto pelo "Jornal da Celebração" no culto do domingo, onde o Presidente da Conferência Episcopal, D. Luciano Mendes de Almeida, exorta os cristãos a interferir no problema da violência contra menores. O especialista retoma aqui a participação ou omissão do cristão nos problemas sociais e vai encadeando a argumentação apoiando-a sempre em referências religiosas, de uma maneira cuidadosamente preparada.

"Eu estou vendo aí a situação de miséria, de exploração, a situação de injustiça e fico calado, estou me omitindo. Porque nós falamos na oração que chama-se confessar os pecados? Diz que a gente peca por pensamento, palavra, ato ou omissão. Quando me estou omitindo diante da injustiça eu estou pecando. É isso que Dom Luciano Mendes chama de "covardia coletiva".

A fé não tem só uma dimensão religiosa, senão também social e política. É claro que a religião é importante porque ela nos ensina como Deus quer que nós vivamos, qual é o plano de Deus para a Humanidade.

Quando se fala em política é claro que aqui em São Sebastião da Boa Vista, a maioria das comunidades, elas não estudam o que que é política, e até às vezes têm medo. Quando há certas propostas da gente estudar o que que é política e para que serve a política, as pessoas sempre não aceitam com muita boa vontade. Quando se fala no eclesial é claro que é muito mais aceito que quando se fala em política, sem eles perceberem que sem política a gente não vive. Porque a política nas palavras de Jesus Cristo

é o bem comum, e sem o bem comum ninguém vive.

Quero lembrar outra palavra que falou o Papa Paulo VI, ele disse num determinado momento, 'a política é a expressão maior da caridade'. A expressão maior, o Papa não disse que é a menor, nem a média, mas ele disse que é a expressão maior da caridade. Então se o Papa falou que a política é a expressão maior da caridade, nós podemos de boa vontade querer mesmo estudar o que que é política.

Profeta hoje deve ser um profeta que anuncia e denuncia, como foi o profeta do passado. Por exemplo, João Batista teve a coragem de denunciar uma injustiça. Jesus foi suspenso na cruz porque falou, e falou a verdade, e muitos não gostaram. Então eu acho que nós devíamos a partir dessas palavras que nós ouvimos na Sagrada Escritura, que nos encoraja, que nos incentiva de ter a coragem, de a partir de agora ver que que nós podemos fazer para melhorar a nossa sociedade.

Já estamos conscientes de que nós temos que fazer alguma coisa para mudar esse rumo que vai nossa sociedade. Nós, todos nós. Um mundo aonde todo o mundo tivesse voz, e todo o mundo fosse respeitado. Porque nós somos gente, somos gente quanto o presidente da República, somos gente quanto o ministro do presidente, somos gente quanto o governador do Estado. Se ele tem um título que ele conseguiu talvez com a sua carreira, mas como gente não é melhor do que ninguém, nem como cidadão. Tudo o povo são aqui cidadão.

E para nós ter toda a certeza de que a fé não só tem uma dimensão religiosa, se não também tem uma dimensão social e política, vamos agora ouvir uma leitura dos personagens que estão dentro da Bíblia. Depois da leitura a gente faz uma reflexão sobre as leituras que nós vamos ouvir. Que quando a gente fala em política, o pessoal acha que não se deve falar em política. Não são todos, mas uma boa parte diz que o cristão não deve falar em política, que o cristão é pra ficar dentro da igreja orando. Mas nós sabemos de personagens do Antigo Testamento que de fato eram cristãos, e que não ficavam só orando dentro da igreja, eles eram administradores"

A leitura escolhida é o livro de Samuel, capítulo 16, versículos 6-13. Os judeus, o povo de Deus, vão instaurar a monarquia e para a eleição do rei, Samuel, o último juiz, procura no seio de uma família camponesa a pessoa indicada por Deus: David, o mais jovem e trabalhador dos filhos de Issai. Depois de realizada a leitura, o especialista ainda faz uma releitura dramatizada para a melhor compreensão da platéia, ressaltando os aspetos que validem sua interpretação.

"Samuel foi perguntando 'será que é este, será que é este?' E o senhor dizia que não era nenhum deles. Por fim o dono da casa coloca todos os sete

- Estão aí os sete, escolhe.
 - Não é nenhum desses, porventura não tem ninguém mais na família?
 - Ah sim, o mais jovem está lá no campo, trabalhando.
- Veja bem, hoje em dia tem pessoas que não entendem a dignidade do trabalho. Deus escolheu um jovem para ser rei do povo de Deus que estava trabalhando no campo, que era agricultor. Não era um por aí que anda vadiando pelo rio. E era novo, só que era muito disposto, por isso que estava trabalhando. Preguiçoso gosta de trabalhar? Não, claro. Ele estava trabalhando, então escolheu um trabalhador, pessoa de muita coragem"

Depois de feitas estas considerações que permitem extrair lições morais que falam do contexto local do rio (referência negativa à subcultura do lazer, à eleição que escolheu um camponês, etc) abre-se a participação aos membros da comunidade, os especialistas do segundo escalão tomam a palavra.

1- "Deus não olha a estatura da pessoa, a cor, o tamanho, mas sim o coração. Deus quer um rei que viesse a governar com justiça, né? e por isso que ele sabia que David tinha um coração bastante generoso e podia guiar este povo com justiça. Deus escolheu David pelo coração generoso, não pela estatura"

2- "Deus escolheu um dos filhos que cuidava das ovelhas, os outros podiam até não ligarem muito, mas ele ia pro trabalho. Deus escolheu ele porque ele só queria fazer o bem, não queria saber do mal"

Nestas falas, a leitura do trecho bíblico incide sobre o "coração generoso" ou o "fazer o bem" como critérios morais para agradar a Deus e administrar os homens. O especialista complementa a leitura política usando termos que evocam referências locais, com uma conclusão nítida: os políticos que ocupam as administrações públicas afastam-se do plano de Deus.

"Política não é muito fácil da gente entender. Pelos critérios da sagrada escritura, política é bem comum. É claro que na ciência colocada pelos homens, eles resumem dizendo que política é a arte de governar. Eu concordo com eles, mas é a arte de governar nunca esquecendo o bem comum. Porque Cristo se coloca dizendo o seguinte: que a autoridade é colocada para estar ao serviço do bem ou do mal? Deveria ser ao serviço do bem.

A paz é fruto da justiça, não existe paz sem justiça. Porque a justiça do homem deveria ser um reflexo da justiça de Deus. Os homens foram chamados para caminhar numa linha de justiça, porque

para isso Deus ensinou, só que infelizmente eles não se deixam dominar, não se deixam levar pelos critérios evangélicos"

A ação sindical

O Sindicato de Trabalhadores Rurais de São Sebastião da Boa Vista foi fundado em 1971 por Pompeu, o grande comerciante, assessorado pelo Projeto Rondon. No dizer das atuais lideranças, o sindicato era usado como arma eleitoral de Pompeu com a promessa de oferecer dentista e assistência médica, o que de fato nunca foi levado a efeito. O sindicato, de maneira geral, reproduziu-se na sua inércia institucional sem fazer praticamente nada, mas permanecendo sempre na mão dos chefes políticos.

Quando se articulou o grupo de comunitários em torno do Partido dos Trabalhadores, os assessores de Belém aconselharam a tomada do controle da direção sindical como primeiro passo para montar a estrutura organizacional do "movimento". "Fizemos várias reuniões escondidos pelo interior". Em 1986 o grupo tomou o controle jogando com o fator surpresa; numa rotineira assembléia de sócios, Getúlio foi eleito sem o conhecimento do chefe político. Quando este ficou sabendo era tarde e o grupo tinha conseguido o controle de uma instituição influente.

Os objetivos prioritários foram fortalecer a organização e politizar sua atuação. Inúmeras reuniões foram feitas no interior do município explicando as mudanças que resultavam da nova política da direção. A colocação dos problemas locais no contexto da divisão de classes no Brasil -definir como antagônicos os projetos da burguesia e dos trabalhadores e fazer um apelo para a emancipação cultural, econômica e política dos trabalhadores- eram mensagens que, segundo lembram os protagonistas, objetivavam a formação de uma nova consciência do trabalhador boavistense.

De modo geral, o sindicato organizou-se em torno deste discurso de contextualização política onde os especialistas comunitários tinham aderido ao "movimento". É interessante ressaltar que o discurso emancipatório não teve qualquer efeito na cidade, foi só nas comunidades do interior que a organização sindical conseguiu influência.

A subordinação da prática sindical ao projeto político foi inequívoca, e o fortalecimento da organização visava o incremento da influência do discurso emancipatório. A criação de fatos políticos, arenas conflitivas, foram privilegiados durante a gestão de Getúlio. Ele sintetiza os principais conflitos que catapultaram a presença e influência do "movimento": 1- o caso dos posseiros de Coqueiro que vimos no capítulo 3º; 2- enfrentamentos com a polícia, fortalecendo laços de solidariedade entre os trabalhadores; 3- reivindicações coletivas (comunitárias e sindicais) à prefeitura.

1- "Naquela época era o seguinte: se o cara queria botar o cara da terra, ele ia na polícia, a polícia mandava chamar ele, e se ele não queria sair ele prendia. E então a gente entrou nesse negócio. Nós optamos pelo pessoal resistir, agora tu imagina conseguir...primeiro, antes deles tirarem o palmito nós 'não deixa tirar o palmito' 'Ah, mas eles vão mandar polícia' mas rapaz, foi muito difícil. Quando eles conseguiram tirar 200 milheiros de palmito, aí foi a hora que o pessoal conseguiu criar coragem, quando viram que não tinha mais jeito, aí eles criaram coragem que foi que houve um pequeno enfrentamento, né? E aí começou a resistência, e aí nós começamos a ganhar, mas deu muita dor de cabeça, muita dificuldade, para você colocar na cabeça que nós tinha que enfrentar a polícia, que nós tinha que ficar com a terra, que se nós não fizéssemos aquilo não adiantava logo lutar na justiça, que depois de estar fora da terra a gente ia perder. Mas com muito custo, o pessoal ficou na terra.

2-Depois nós tivemos um conflito muito grande com o promotor, aí, ele mandou prender um companheiro nosso, mandou prender no sábado, passou sábado e domingo preso e era uma questão de terra, só que a justificativa era que ele tinha tirado madeira e por causa dessa madeira ele mandou prender o camarada. Aí eu fui lá como representante do sindicato, né? já na segunda feira, e nós tínhamos 30 homens acompanhando. Ele falou: 'só aceito se for advogado' 'Não mas eu sou diretor do sindicato, a lei me dá, né? a CLT, artigo 150' aí eu puxei a carteira. Eu sei que foi um conflito aí, nós tivemos atritos, né? E ele abriu até um processo contra mim, achando que eu estava desacatando a autoridade e, conclusão: ele não prendeu ninguém e ganhamos a parada, né? Foi mais uma vitória porque enfrentamos o promotor"

3-Depois também o que ajudou foi a gente começar a reivindicar direito pro prefeito, né? Nós fizemos um trabalho de reivindicação da saúde, naquela época nós chamávamos bandeira de luta. 'Vamos fazer uma bandeira de luta pela saúde' Então que que nós precisamos, nós precisamos isso, isso e isso. Fizemos uma pauta de reivindicações pro prefeito. Fizemos assembleias; amadurecemos a coisa, fizemos um documento, nós tínhamos um

abaixo assinado das comunidades e combinamos uma reunião com o prefeito. Na primeira ele se comprometeu, achava que ele ia dominar a gente. Em 1986 ia ter eleição para os constituintes. Então ele tinha interesse de ter do lado a direção do sindicato. Ele se comprometeu de atender várias reivindicações e marcou um prazo para nós voltarmos à prefeitura. Só que quando nós voltamos, voltamos com muita gente que tinha ouvido ele se comprometer, e aí como ele não fez nada, ele começou a dar desculpas, e nós começamos a apertar, né? E deu para ele sair da reunião, correu, né? E nós ficamos lá na prefeitura, fizemos praticamente uma assembléia lá na prefeitura, e depois fomos para a paróquia e aí começou toda uma briga com o prefeito. Isso também ajudou muito para a gente crescer. Ao mesmo tempo que ele não atendeu, mas politicamente nós crescemos, porque já em 86 a gente estava fazendo campanha para os candidatos do PT"

Podem distinguir-se três consequências da prática sindical nesta primeira etapa da direção cutista:

1- Desautorizar as autoridades na administração de conflitos fundiários (e, por extensão, trabalhistas) e introduzir a idéia de direito: "nesse período nosso maior problema era isso, porque era a polícia que resolvia, e quem mandava na polícia era o chefe político. O pretor que vinha para cá normalmente um era pior que o outro. Então você tinha que enfrentar mesmo. Hoje não, porque a polícia não se envolve em questão de terra, todo o mundo já sabe o que é justiça e que tem todo um processo. Então melhorou nesse aspecto"

2- Introduzir a problemática local numa lógica sócio-política de dimensão nacional que contrapunha a burguesia (os ricos) aos trabalhadores (os pobres), prescrevendo para estes um projeto de libertação através da organização. "Nós colocava uma avaliação da situação do Brasil, e apontava que se o trabalhador não se organizar ia acontecer isso, isso e isso. Quer dizer, você ter uma análise de quadro, né? E aí o pessoal começa a acreditar que é verdade.

3- Conquistar uma autoridade dos especialistas comunitários para constituir verdades sociológicas e atuar e influir politicamente. "Nós com o trabalho das comunidades, o nome da gente já era projetado, confiavam no trabalho da gente e viam o esforço, né? E também por essa coisa de que você começa a se meter, tomando parte nas injustiças, uns ficam de teu lado e

outro ficam contra, né? Mas é com isso que a gente avança, criando fatos políticos. E cada companheiro que a gente não deixava prender aí o pessoal ficava 'pô, esse cara tem poder'. Então eles ficavam acreditando"

De 1986 até hoje o sindicato permanece nas mãos do "movimento"; no entanto, a atividade sindical caiu depois de Getúlio ter sido eleito vereador em 1988, e outro "companheiro" ter assumido a direção da instituição. Ao voluntarismo, carisma e capacidade de Getúlio substituiu-se um certo imobilismo refugiado na verdade sacrossanta do discurso emancipatório. As atividades sindicais reduziram-se a uma rotina burocrática e a máquina sindical subordinou-se definitivamente à expansão do apoio eleitoral ao PT. O sindicato deixou de fazer reuniões pelo interior e os fatos políticos esgotaram-se uma vez que a velha ordem era suplantada pela idéia do Estado de Direito.

O sindicalismo cutista havia se esforçado na transmissão da mensagem do sindicato não como doador de remédio ou dentista, mas como organização a serviço dos trabalhadores para conseguir seus direitos e levar a cabo a missão libertadora emanada do Evangelho. Como trabalhadores "humíldes", que não são especialistas comunitários, que não viajaram para encontros nem foram formados neles, que não estão senão parcialmente inseridos no "movimento", vêem a atuação da diretoria emancipatória?

"O sindicato para nós aqui que é a única sociedade aqui que nós enxerga adiante de nós, que pode dar um amparo, uma ajuda muito grande. Agora só que nosso sindicato aqui está..., eu não sei se é por causa dos dirigentes, eu não sei o que é, o sindicato não vai pra frente, agora eu não sei qual é o problema.

Teve um tempo que até que ele esteve mais um pouco animado, mas de uns certos tempos para cá os dirigentes ficaram assim não sei como, não tem uma pessoa que dirija o sindicato praticamente que se enxergue que vai dar uma ajuda pra gente, né? Então eu acho que o sindicato ele numa parte ele tinha porque dar uma ajuda para nós, né? Nós não temos assim uma segurança praticamente quanto ao sindicato aqui dentro, né? Porque aí para fora [em outros municípios] a gente enxerga que o sindicato dá amparo para muitas famílias, né? A gente sempre escuta pela rádio, né? que o sindicato é forte, ele tem tudo quanto é modelo de coisa pro povo, né? Eles dão assim, auxílio para o pessoal trabalharem, né? tem mais uma motivação, né? Mas só que aqui

dentro, nós praticamente... aqui não sei qual é o problema.

Primeiramente que tem muita gente que não sabem o que é... o pessoal não indica para que que é o sindicato. Porque tem muita gente que diz que ele não paga sindicato porque ele não tem uma certa assim, ajuda do sindicato. Então por esse motivo o pessoal ficam se afastando porque aí não explicam para que que é o sindicato, né? Eles não tem uma, assim, vamos dizer... 'olha, o sindicato ele vai auxiliar vocês, uma coisa, um médico, uma coisa na doença de vocês, né? ou outras coisas, vamos dar um auxílio para outras coisas'. Eles têm vontade, talvez até de entrar no sindicato e dar imposto para o sindicato mas não sabem o que que é o sindicato. Não tem uma pessoa que diga 'olha, o sindicato vai amparar vocês nessa situação, assim, assim, assim, isso e aquilo outro, né?' Isso é o que está faltando, né? Então através disso nós estamos perdendo talvez até certas coisas que podiam mais adiante amparar a gente, né? Numa sociedade melhor nós ter mais um conforto dentro dela, né? Mas através disso, né? das pessoas se interessarem a explicar o que que é o sindicato para o povo, né? Eu acho que é isso o que está faltando para nós aqui, eu digo, né? não sei.

Só quem veio mais explicar umas certas coisas para nós foi o Getúlio, aí teve uma direção bonita, o sindicato, teve gente, ele trazia gente mesmo de fora para fazer reunião com o povo para explicar, né? E aí o povo, aqueles que estavam lá, incentivavam outros, né? incentivando, iam contando como foi a reunião, para que que o sindicato prestava, e aí os outros foram se animando. Mas depois que o Getúlio saiu, pronto, acabou tudo. Parece que não fizeram mais força pra fazer reunião para explicar o que que é o sindicato. Então pronto, acaba tudo e o povo fica assim sem direção do sindicato.

P- Para o senhor o sindicato deveria fazer o quê, que tipo de atividades o sindicato deveria fazer pelos trabalhadores, qual seria o papel do sindicato?

R- Eu praticamente não sei bem explicar, né? Mas eu acho que a gente precisava de uma pessoa que tivesse uma direção para levantar o sindicato, eu acho que sim, né? esse pessoal daqui mesmo não enxerga uma pessoa que endireite o sindicato.

[nesse momento intervém um outro militante sindical e os dois desenham o modelo de sindicato ideal]

- São 400 sócios, parece que tem 80 quites, mas os outros não querem nada, eles querem ir tudo a reboque, a reboque não dá mano, tem que ir na frente mano, dentro do barco, que se não for dentro do barco não vai. Então é isso o fracasso do sindicato.

- E o dirigente também agir, né?

- O dirigente ser o capitão da tropa

- Exatamente, pilotar o barco

- Então, nós precisamos de uma pessoa que explique a razão do caminho do sindicato, é isso que está faltando para o povo duvidar. Se uns estão conscientes mas o resto estão em dúvida...

- É, porque, vamos dizer, eles não têm uma explicação do sindicato. Se eu não tenho uma explicação de uma coisa, não vou entrar porque eu não sei o que que eu vou fazer, né? Eu não vou

entrar porque, vamos dizer, para que que serve isso? Que que eu vou fazer dentro de uma sociedade dessas, o que que mais tarde vai dar para mim, quem sabe se não vai me prejudicar até, né? Porque se tivesse uma coisa melhorada, uma ajuda, eu tenho certeza que eles enxergavam assim, não tinha quem não quisesse, né? Todo o mundo ia entrar naquele caminho só, porque aí o camarada dizia 'não parece que o sindicato é bom mesmo, a gente está vendo que o negócio vai para frente, vamos entrar junto com eles, vamos remar junto com eles, né?'

"P- O senhor acha que o sindicato deveria servir para quê?

R-Para a gente aprender alguma coisa, para a gente pegar uma instrução sobre trabalho, um ensino sobre trabalho, para ganhar um aposento, para tirar um documento, né? precisa de uma coisa, precisa de hospital, adoce um filho ou a mulher, corre com ele, né? Eu acho que é uma boa coisa, uma ajuda bastante, né? Uma união, todo o povo, os sócios, trabalhadores, trabalhador unido, né? porque como diz 'o que faz a união faz a força'

Tem gente que não tem assim, uma crença naquilo que mais adiante possa ajudar, né? Eu acho que seja assim, né? Pensam que mais adiante não vai adiantar nada para eles, né? Eles pensam que aquele dinheiro que eles dão, acham que mais adiante não vai ter uma recompensa a eles, uma ajuda. Eu acho que seja assim porque não há esforço. Porque se pensasse que o sindicato ia ajudar, tudo mundo se esforçaria, né? O que nós gastamos, nós vamos receber mais adiante, né? O que nós gastamos na sociedade nós vamos a ganhar mais adiante aquele dinheiro"

Os dois depoimentos acima foram gravados na comunidade de Coqueiro, uma das mais politizadas em função do trabalho pedagógico constante dos especialistas comunitários. É também esta a comunidade onde houve o conflito fundiário que catapultou a influência sindical; por tudo isso devemos ver essas falas como exemplos do posicionamento da "clientela emancipatória" ante a prática sindical. Nestas falas assim como em outras conversas tidas em setores onde o discurso emancipatório é forte, podemos ler algumas constantes a respeito da percepção da funcionalidade e constituição da organização sindical.

Apesar do sindicato ter sido fundado há vinte anos e já terem se sucedido três diretorias filiadas à CUT, os associados ainda reclamam uma explicação de para que é que o sindicato serve. Quaisquer que sejam as explicações dadas anteriormente, o que fica é uma necessidade de aclarar melhor o que é que o sindicato é exatamente. Tanto quanto uma melhor explicação, os

associados reclamam de "alguém que se interesse por nós", um dirigente que lidere a "tropa", uma pessoa que personifique a instituição burocrática, uma figura que lhes "mostre o caminho" a seguir, que os acompanhe e lhes preste assistência contínua.

Porém, apesar das explicações demandadas, existe uma idéia mais ou menos clara do que deva fazer o sindicato. Para os atores que permanecem na periferia do "movimento", que no jogo das identidades sociais aderem a ele mas que ainda não aprenderam todas as verdades da doutrina, a relação entre a organização e os associados é vista em primeiro lugar como uma relação pedagógica. "Pegar uma instrução" ou um "entendimento", são expressões recorrentes que exteriorizam posições inseridas na relação intersubjetiva entre os especialistas e sua platéia, na qual se define um vínculo (pedagógico) entre os que sabem e os que não sabem. Vale repetir a fala de agradecimento de um posseiro a respeito de um dirigente sindical "Esse amigo aqui, graças a Deus, é uma personagem que ele é mandado por Deus, ele é um visador, porque as pessoas que diz as coisas, ele conhece, ele sabe como vai acontecer, ele sabe como fazer, ele sabe como realizar, né? Então, através dele nós fomos conhecendo o caminho".

Além da função educativa há uma inexorável função instrumental na constituição do que o sindicato "deveria ser": o sindicato deveria providenciar ajudas aos associados em caso de necessidade. O investimento de capital através das cotas pagas pelos associados deve corresponder a uma lógica redistributiva, e, se não for para isso, o pagamento de cotas e a própria associação ao sindicato não têm sentido. Daí o consenso existente para explicar a "falha do sindicato"; os que não são associados não vão se associar porque não vêem a retribuição da contribuição econômica e os associados nunca estão quites pelo mesmo motivo. A falta de ajudas e o vazio de lógica redistributiva no sindicato é, de maneira diáfana, o principal empecilho ao fortalecimento da organização.

A crítica à nulidade redistributiva do sindicato é ainda mais forte nos atores que permanecem fora da esfera do

"movimento" e que não têm com este nenhum vínculo de formação de uma identidade social partidária.

"Eu não me associei porque eu fico enlatado [aborrecido] assim do sindicato. Se tiver um sócio do sindicato morrendo ali, não vai ninguém de sócio, agora se for uma briga sobre uma questão, aí enche lá, dá muita gente 'embora, embora lá, dar uma força' sabe? Mas se for o cara estiver caindo morto lá não vai ninguém de sindicato lá, sócio, não vai nada. Então isso que eu digo, eu não vou por isso: pra brigar tem muita gente, e ajuda nada. Do sindicato não estou vendo nadinha"

Antes de ver a problematização de todas estas questões pelos dirigentes sindicais (filiação baixa e inconstante e não entendimento da funcionalidade emancipatória do fortalecimento organizacional), vamos olhar as considerações que os trabalhadores têm a fazer sobre a emancipação na esfera do trabalho, sobre as alternativas à exploração em escala local através das formas de comercialização dos produtos.

A (des)união dos trabalhadores

O discurso emancipatório incide na libertação dos trabalhadores da dominação e exploração exercida pela burguesia. Sob este famoso vocábulo escondem-se toda uma série de grupos sociais que formam uma nebulosa articulação que objetiva inibir a organização dos trabalhadores. Deste prisma, "burguesia" refere-se fundamentalmente à política de administrações públicas: é o prefeito do município, o governador do Pará, o presidente da república. Mas estes são âmbitos estritamente políticos, que não estão diretamente relacionados ao trabalho que, logicamente, deveria ser o locus da luta sindical. De uma maneira mais indefinida, burguesia é tudo aquilo que explora os trabalhadores: latifundiários, empresários. Mas, no contexto local, qual seria a burguesia que explora os trabalhadores e à qual o sindicato se oporia em nome destes?

O trabalhador rural não vende sua força de trabalho, não se confronta com o capitalista numa relação de assalariamento; os problemas fundiários são mínimos, e na maioria dos casos enfrentam-se pobres contra pobres. O caboclo paraense, de maneira

geral, é proprietário dos meios de produção, e isto já descaracteriza o inimigo histórico ao qual o sindicalismo combativo (diferente do peleguismo de resultados) se contrapõe. A exploração mais evidente com que se defronta o trabalhador cotidianamente dá-se na comercialização dos produtos, na taxa de equivalência entre o que ele compra e o que ele vende. Por injustos e exploradores que sejam os mecanismos de formação dos preços entre o campo e a cidade, não cabe dúvida que o caminho mais evidente para amenizar a exploração e aumentar o poder aquisitivo do trabalhador rural passa pela apropriação do processo de circulação, ou, ao menos, por uma parte deste. Se entre o trabalhador rural e o trabalhador urbano há vários elos que mediatizam a troca dos seus produtos, o controle dos produtores rurais de parte deste processo faria com que uma margem do lucro dos comerciantes fosse apropriada pelos trabalhadores. Se este parece ser o caminho mais direto à emancipação econômica, ainda que complicado de levar a cabo, não deixa de ser estranho que o sindicato não tenha feito absolutamente nada a este respeito. Mas antes de tentar compreender a paralisia sindical, vamos ver como os trabalhadores propõem práticas alternativas para se libertar da exploração imediata dos comerciantes e avaliar as dificuldades para levá-las a cabo.

Em Umarituba, por exemplo, segundo as informações dadas por um comerciante que viaja para Belém, se um grupo de oleiros se unisse para levar o tijolo até Belém eles conseguiriam um aumento de 100% no preço do produto e poderiam comprar as despesas domésticas entre 50 e 200% (dependendo dos produtos) mais baratas. Descontando os gastos com fretes e salários dos encarregados, o aumento no poder de compra dos produtores seria seguro⁷. Outras formas de intervir para aumentar o poder

⁷ Existem, contudo, vários fatores que inibem iniciativas para controlar os processos de comercialização do tijolo: é necessário conhecer a praça de Belém, saber a quem vender e de quem comprar, pois o comércio atacadista em Belém funciona também com base em relações de confiança e patronagem, formando redes monopolistas; há que saber também lidar com a polícia marítima, saber se entender com eles para pagar um suborno equilibrado, pois eles sempre encontram algo que está fora da normativa e as multas são altas; não faltam histórias de caboclos que foram roubados pela polícia marítima e nunca mais tomaram a iniciativa; o temor de deixar a olaria enquanto viajam para Belém, ou de embarcar num grande negócio arriscando trabalho e capital são outros fatores que inibem as iniciativas de o trabalhador absorver os lucros dos comerciantes.

aquisitivo seria conseguir articular um grupo de pressão que agisse sobre os preços, de modo a minimizar os efeitos negativos da fragmentação sobre o preço do tijolo. De modo geral, os oleiros reconhecem a necessidade destes caminhos, mas colocam as dificuldades de levá-los a cabo.

"A gente pensava o seguinte: já conversamos com um cunhado meu, se a gente conseguisse uma embarcaçõzinha para a gente levar mais na frente nosso produto, talvez pudesse melhorar um pouco, vender por um preço melhor, porque aqui mesmo, se a gente não sair, não tem jeito. Fica todo o tempo nesse sacrifício, todo o tempo nesse sacrifício, porque o atravessador não se interessa em ajudar a gente, cada qual pensa em colher melhor para o próprio bolso, né?"

"Isso aí é uma falta de organização, de uma união, né? Porque se todo o mundo por exemplo arranjasse o dinheiro que desse para cada qual fazer sua despesa mensal, né? Aí a gente pegava o barco e iam um ou dois, outros faziam a compra lá fora e vinha né? sai muito mais barato que ficar comprando só aqui, né? Mas aqui não teve um diálogo para fazer isso. Por isso a gente deveria partir para uma organização"

"Nós temos que agir juntos, né? É preferível até parar, né? mas aí fica nessa. Porque se eu boto um preço e o cara disse 'oh, eu não compro' mas o cara lá diante vende a menos, né?"

Num ano de eleição o prefeito tentou organizar uma associação de oleiros que vendesse o tijolo a um mesmo preço (para criar poder de barganha) e criar um fundo de reserva para casos de necessidade. A associação, que nos primeiros momentos obteve sucesso, esvaziou-se ao constatar que não tinha ajuda econômica da prefeitura. "Era um negócio de pagar mensalidade, que nosso dinheiro ficasse depositado por causa de um problema que pudesse ser necessário, mas não ia poder tirar. Aí muitos recuou, né? Eu pelo menos recuei porque eu pensava nessa intenção, de formar uma cooperativa, mas que tivesse um apoio que nós pudesse sair da mão do marreteiro". Em geral, qualquer tentativa de associação é avaliada pela capacidade de ajuda aos indivíduos que a compõem, o que tranparece com clareza quando se lhes pergunta sobre as possibilidades que abriria uma

cooperativa:

"Se formasse uma cooperativa seria bom. Se tivesse eu já estaria trabalhando, né? porque eu poderia tirar um dinheiro, né? aí já tinha comprado o motor"

"Cooperativa? Se pudesse ter, né? Mas até aqui não houve ainda quem se interessasse por nosso produto, pelo nosso trabalho. Se houvesse uma pessoa que se interessasse por esse trabalho, talvez estivesse mais adiantado, né?"

P- Como que se interessasse?

R- Quer dizer, fazer uma cooperativa, vier uma ajuda para a gente trabalhar, aí melhora, a coisa melhorava, né?"

Em geral, todos reconhecem as melhoras econômicas que viriam através da organização, mas são enfáticos em assinalar que a união dos trabalhadores em torno a um projeto é muito difícil pela indisciplina a regras coletivas (que resultariam de uma organização), pelas orientações diferentes dos sócios e conflitos que causariam e, sobretudo, porque acham que ainda não se acredita na união. Os mais propensos à organização ressaltam frequentemente que os trabalhadores não acreditam em si mesmos, que pensam que "só rico pode fazer", que "só o poderoso sabe como fazer"; de maneira geral, não se confia no que possam fazer os trabalhadores organizados por si mesmos. É necessário porém notar que esta análise da desunião organizativa é comum a todos e não só ao "movimento". Existe um consenso em relação à necessidade da organização para sair da miséria, mas também existe um consenso sobre a impossibilidade de unir os trabalhadores numa organização: o que falta é capacidade, disposição e crença efetiva na união.

"Nós tem muita dificuldade, né? Acho que até agora a gente não é organizado, a gente não acredita muito no outro. Acho que a maior nossa dificuldade é isso, que às vezes a gente faz um projeto, né? criar uma cooperativa, fazer uma associação como essa que foi começada aí, mas a gente não vai para a frente porque a gente ainda não acredita mesmo completamente. Fica desconfiado, acho que isso não vai dar certo que o outro vai explorar a gente, vai pegar o dinheiro da gente, vai gastar desordenadamente. Acho que é esse o problema. Porque a gente conversa um com o outro, a gente vai fazer uma reunião, por exemplo, dessa associação dos oleiros, que se organizassem e pudesse ter mais recursos, porque a gente todos juntos teriam muita força, por exemplo, se nós fosse uma classe organizada nós

poderíamos... se achamos que vender um milheiro de tijolo a 10.000 não dá, então não vendia. Tudo mundo se organizava e falava 'nós não vendemos mais a 10.000, agora queremos 15' por exemplo. Mas quer dizer, se todo fosse organizado, né? Mas é que nós não somos organizados. Eu não vendo por 10.000, mas aí outros vendem, e aí pronto, acaba. Essa é a dificuldade que nós não estamos organizados"

"O interior tem gente que anda cismático, tem gente que é meio com medo, tem gente medroso, tem gente que não quer se meter no negócio, fica tudo meio...né? (...) O interior é assim, aí ele não gosta, ele não sabe uma coisa para se meter...Agora, se for... 'olha, aí tem uma coisa que estão dando, prefeito está dando uma coisa ali, aí de madrugada está cheinho lá, tudo está pedindo, né? Mas aí 'olha, aí tem uma sociedade' por acaso, aí eles têm medo"

"Que aqui nesse nosso rio tem uma desvantagem, tem uns que só querem por fora, né? não querem entrar assim na luta com a gente pra fazer trabalho, tem muitos aqui, muitos mesmo. Faz um projeto e dizem 'não isso não dá, sou independente'. Nesse nosso rio tem gente que esse negócio de sindicato, ou qualquer organização, não querem: 'Não, eu não quero saber de sindicato, para que o sindicato? o sindicato dá dinheiro, dá hospital?' Eles querem saber se dá alguma coisa."

"O povo hoje em dias, o caboclo, é desacreditado, e tem que ser mesmo assim, já chega de ser enganado. (...)Acontece que eles próprios se desacreditam em si mesmos"

Todavia, estas considerações sobre a união dos oleiros no rio Umarituba devem ser inseridas num contexto em que a marretização do comércio do tijolo praticamente pulverizou as relações de patronagem, portanto não é de se esperar que a patronagem (laços de fidelidade e punição de sua violação) crie uma barreira às tentativas de organização.

No rio Paracuba, onde o patrão ainda tem um poder de sanção sobre o freguês, a patronagem oferece uma resistência às iniciativas de organização dos produtores. Para ilustrar a importância das ajudas patronais, víamos no capítulo 3º como os lavradores estavam inseridos numa relação de sujeição com o patrão que os impossibilitava de tomar iniciativas para escoar a farinha até Boa Vista e comprar lá as necessidades domésticas, pois seriam marginalizados dos mecanismos de solidariedade hierárquica. No rio Paracuba, quanto pior é a situação econômica do trabalhador maior é a dependência (de crédito) ao patrão, e

mais vulnerável estará a uma disciplinação patronal do trabalho através do pagamento das dívidas contraídas em dias de trabalho, o que incidirá negativamente sobre qualquer tentativa de organização horizontal, afetando inclusive mecanismos de cooperação básicos como a troca de dias.

"Quando eles [os comerciantes] vêem que a gente está reunido num grupo pra trabalhar, aí eles começam invocar. Você vai lá [no comércio] e diz: 'Olha, eu quero tal coisa' 'Ah rapaz, não tem', às vezes já está guardado. Aí o caboclo tem que trabalhar para arrumar aquela ponta para ir lá comprar, e aí quando chega lá com o gênero, aí tem, entendeu? Então quer dizer, ele quer que nós estejamos: 'fulano, olha, tal dia tem trabalho' 'tá bom' e o camarada está lá. Eu estava ajudando o companheiro e amanhã ele ia me ajudar, mas não, deixei de trabalhar com o companheiro que precisava de minha ajuda e fui trabalhar com outro que está tirando o sangue e meu suor. Está faltando o entendimento para a pessoa descobrir que nós aqui precisamos de ajuda. Que quando, como se diz, o larápio, ele quer saber de subir, depois que ele subiu, olha, pau na cabeça.

E é por isso que eu e essas outras pessoas que pretendem se libertar, né? não temos crédito, eu pelo menos não tenho crédito. Pode conversar com alguém que é assim dessa maneira. Agora, aquelezinho, coitado, que está lá comendo a migalha deles esse ainda tem um creditozinho. E o que não quer ser sujeito, ele não tem crédito. Quando eles vêem que a gente já quer subir um pouquinho, botam o pé.

Se nós conseguísse a união, um grupo forte, eu duvidava... Eu tenho a experiência meu irmão, é fácil, eu mostro o exemplo, mas não querem, porque não querem passar um ano de sacrifício, porque se nós lutásse um ano... porque eu sempre digo assim 'olha, nós pra levantar, nós tem que lutar um ano com sacrifício, com dois anos nós vamos começar a respirar, com três anos nós já temos, ... aí nós não dependemos mais do capitalista, porque nós já temos para nos sustentar, já temos o que guardar...' A população brasileira, uma parte é desse tipo, está com a corda no pescoço mas não quer largar"

Ante as dificuldades dos trabalhadores se organizarem de modo autônomo, seria de esperar que uma das principais tarefas do sindicato fosse o incentivo e a procura de condições que fortalecessem os trabalhadores ante a exploração dos comerciantes. Entretanto, o sindicato quase não tem trabalhado esta questão. Não é fácil compreender esta omissão sindical. Pode-se, em primeiro lugar, atentar à composição social do "movimento". A maioria das lideranças formadas em encontros e

reuniões estaduais são pessoas abastadas, não são propriamente trabalhadores braçais. Estas lideranças que ocuparam a direção do sindicato não fizeram esforços para emancipar economicamente os trabalhadores, entre outras coisas porque os problemas dos produtores não lhes atingiam diretamente. As pessoas com experiência organizativa e melhor formação, que se encontram em melhores condições para procurar assessoria na formação de cooperativas, assistência agrônômica, etc, colocaram a ênfase da ação sindical na dimensão política, deixando num segundo plano os problemas cotidianos e específicos dos trabalhadores. De fato, a subordinação dos problemas locais à política nacional foi, e em certo sentido ainda é, uma característica imputável à dinâmica do Partido dos Trabalhadores como um todo. As lideranças do segundo escalão, compostas por trabalhadores braçais, têm menos possibilidades de articular uma organização, principalmente pelo fato de tal empresa não ter precedentes no município, e como vimos, apesar da constatação de sua necessidade, as dificuldades para consolidar uma "união" são grandes.

O segundo presidente da diretoria cutista, por exemplo, um homem com "certos recursos", depois de deixar a diretoria sindical começou a levar tijolo para Belém atuando como um comerciante. Segundo ele essa iniciativa era "para ensinar-lhes como se tem que libertar". Mas o desprestígio de uma tal atitude para os objetivos emancipatórios da nova política sindical são gritantes. Muitos trabalhadores alheios ao "movimento" consideram que os membros do primeiro escalão sindical e do PT são "marajás" que não estariam comprometidos de verdade com a melhoria do nível de vida dos trabalhadores e que querem realmente conquistar o poder para enriquecer, representação que as forças da direita local não se cansam de repetir para desautorizar o discurso emancipatório.

Getúlio, chamando a atenção para as dificuldades de organizar os trabalhadores, reconhece que houve paralisia na ação sindical em função da prioridade até agora ter sido constituir-se como grupo de influência através da criação de fatos políticos, o que foi uma estratégia e um erro imputável ao movimento sindical

da região.

"Nessa época [anos 80] como era uma questão nova, você conseguiu avançar com esses problemas porque não tinha nada. Se não tem nada, qualquer coisa que tu faças você conseguiu aparecer, consegue divulgação, então foi bom para a gente isso. Agora você não pode se manter nesse mesmo trabalho, não tem condição, tanto é assim que a nível de Estado se reconhece que não tem mais condição de ficar na questão conflitiva. Então quer dizer, o que que nós estamos propondo? Naquela época por exemplo o prefeito corria da reunião, mas hoje o governo de modo geral está chamando os trabalhadores para conversar, então nós temos que ter propostas. E para nós ter propostas nós temos que conhecer toda uma realidade e ter algo concreto. Essa é que está sendo a grande falha nos sindicatos, é que nós não temos gente qualificada, nós não temos uma discussão acumulada. No nosso caso, por exemplo, nem começamos a discutir essa questão, de como que nós em vez de esperar o governo, e de ficar criticando e cobrando, qual é a alternativa que nós propomos para a gente sair dessa"

De modo geral a invenção de alternativas (cooperativismo, etc) vê-se mais em função de uma estratégia de reprodução do "movimento" que de um objetivo prioritário na emancipação econômica dos trabalhadores. As lideranças sindicais começam a se colocar esta questão quando vislumbram um futuro onde sua própria continuidade depende de formular propostas, planos e projetos aos poderes públicos. Vivem, assim, um dilema entre a procura de alternativas de "emancipação econômica" local e a luta pela "emancipação política" global.

A organização e a revolução cultural

O Sindicato dos Trabalhadores Rurais de São Sebastião da Boa Vista é economicamente pobre e organizacionalmente fraco. Os mais de 800 sócios representam uma filiação sindical relativamente alta mas, no entanto, a porcentagem de associados que contribuem com a taxa não atinge 10%, o que significa finanças falidas. Durante um bom tempo a sede do sindicato em Boa Vista não teve dinheiro para pagar a conta de luz. No geral, as delegacias sindicais (por comunidades) funcionam mal, não existe um controle rigoroso sobre os associados, não se sabe ao certo quantos associados são e quantos estão quites. Parece que já

houve momentos de empolgação dos militantes sindicais, mas o momento atual é de baixa participação. As reuniões assistem poucos filiados e reina uma quase paralisia. O trabalho burocrático se reduz ao presidente atestar o caráter de trabalhador rural para os beneficiários da previdência, sobretudo de aposentadorias. Os dirigentes atribuem a paralisia à organização frouxa, e colocam como objetivo prioritário o fortalecimento da organização. Desta maneira, o problema da funcionalidade da organização fica desconsiderado, sempre adiado: para que serve a organização? como colaborar para a resolução dos problemas locais, concretos, específicos, cotidianos dos trabalhadores? A necessidade da organização para a emancipação dos trabalhadores aparece hipostasiada sem mostrar como isto acontece na prática concreta.

Neste marco, os dirigentes enfrentam-se com a falta de participação sindical dos trabalhadores e tentam interpretá-la. Porém, o sentimento que prima entre os dirigentes sindicais é a perplexidade. Numa reunião de avaliação da diretoria, o presidente queixava-se, desorientado, da existência de uma receptividade ao discurso que mostra a necessidade da organização, mas que não se sabe ao certo porque isto, de fato, não se leva a sério.

"Porque que não se está levando a sério é que eu estou querendo descobrir. Eu até agora não consegui entender o porquê deste fracasso, será que estão faltando várias reuniões para que realmente se conscientizem? ou é as colocações que a gente está fazendo nas reuniões, tentando mostrar as necessidades de se organizar, que está sendo errado. Porque por onde eu passei, todo o mundo diz que o sindicato é bom, 'daqui para frente vou levar a sério', só que não acontece na prática. Valentim Pinheiro foi um deles: 'Não, daqui para frente vou levar para frente porque até o Jornal da Celebração está falando em sindicato' Então é necessário porque até a própria Igreja está incentivando. Mas ninguém leva a sério"

O sindicato não só não está conseguindo se expandir como está perdendo associados que contribuem, cada vez está arrecadando menos e cada vez está numa situação econômica pior. Na comunicação entre os dirigentes e a base existe alguma

interferência que ou faz com que os receptores não compreendam ou não concordem em levar à prática a constituição de uma organização forte com objetivos descentrados dos problemas específicos e localizados dos trabalhadores do município.

Para Getúlio isto deve-se a uma falta de caráter do próprio movimento sindical, de um paternalismo, típico do "espírito comunitário", que impediu um tratamento dos associados como pessoas responsáveis.

"Eu estou percebendo que nós estamos num negócio muito espírito comunitário, que estou muito preocupado com a minha reputação, e isso é notório, eu vivo isso, eu não aceito que ninguém fale de mim. É duro você fazer um trabalho do diabo e o cara meter o pau em ti, e aí eu fico preocupado em dar uma justificativa pro elemento. Eu fico naquilo de justificar, justificar para todo o mundo e eu não faço nada. Então nós temos que tentar sair dessa e fazer um plano de trabalho, o importante é que nós tenhamos alguma coisa clara na frente e nós vamos seguir, 'tu vai ficando por aí', tu não vai entender agora, tudo bem, mas não dá para gente ficar... e que acontece? tu faz reuniões para tentar explicar coisinhas que não dá mais para gente ficar hoje: 'para que que é o dinheiro que eu pago?' Será que ainda não entendeu? Se tu quiser tu continua, senão... Agora, tem que criar lá na frente alguma coisa que ele tenha que vir pro rem. O que que acontece agora? o cara fala mal do sindicato, mete o pau, mas na hora de se aposentar tu dá uma declaração de graça, e o cara nem vai reconhecer. Eu acho que nós tem que pensar nisso, montar um trabalho e dar um aviso pro camarada 'amanhã se tu não vier tu vai te prejudicar, pela questão da categoria' fazer alguma coisa que faça o cara sentir a necessidade de se organizar"

A inexistência de planos claros que visem a melhoria do nível de vida dos trabalhadores sofre ainda o peso do modelo sindical assistencialista, provocando nos trabalhadores um senso de inutilidade prática do sindicato e nas lideranças um senso de inutilidade política. Para Getúlio criou-se um habitus assistencialista da relação dos trabalhadores com o sindicato ao qual se incorporam novos requerimentos, sobretudo os relacionados com a administração de justiça e assessoria legal, não só de questões relativas a conflitos trabalhistas senão também (e de maneira mais importante) com qualquer tipo de litígio corriqueiro. O sindicato, que foi a força social mais importante

na divulgação da idéia de "direitos", sofre as pressões assistencialistas de proteção e assessoria em tudo o que é referente a problemas de justiça.

"Nós como sindicato, nós não conseguimos ainda tirar aquela imagem do sindicato de prestador de serviços. Ele foi fundado pelos políticos em 1971 com essa função, pela sua história, pela história nossa do povo que viveu a costa da natureza, de toda essa coisa de graça; nem tu falando, ele não tirou da cabeça que você está aí pra prestar serviços, então... Passamos por dizer assim da questão da saúde, mas nós caímos na questão legal. Nós saímos daquela coisa, do cara cobrar dentista, não está mais, mas já se cobra a questão legal, do advogado. A gente sente que há um fugir da organização pro enfrentamento, o cara quer o sindicato para dar advogado, e nós temos até feito isso, e aí cai na questão legal. Nós não conseguimos meter na cabeça que nós temos que ter um poder do povo, né? E ninguém tem. Nós passamos do médico, que foi fundado, para a questão legal, o cara quer advogado, e para quê? às vezes é uma filha dele que pecou com um cara e o cara não assumiu, ou é um terrenozinho, uma briga de galinha, ele quer advogado para tudo. E ele fica insatisfeito. Tem companheiros lá que ficam aborrecidos 'Não quero saber mais disso porque vocês não me deram advogado'. Agora o que está faltando? Ainda cai no paternalismo, no assistencialismo"

Se assim funciona o sindicato, a outra estrutura organizacional que dá suporte ao discurso emancipatório, as comunidades de base, não está numa situação melhor. Na sua criação houve tentativas de fomentar o trabalho comunitário. Em alguns casos tomaram-se iniciativas de grande porte como a criação de serrarias. Em quase todas tentou se viabilizar o trabalho cooperativo na agricultura, mas não houve uma assessoria técnica nem um acompanhamento dedicado, e estas iniciativas fracassaram. Em geral, reconhece-se que as comunidades deram certo no religioso, ao aumentar a disciplina ritual dos fiéis, mas as comunidades não tiveram qualquer efeito regulador na vida sócio-econômica das pessoas, e seu papel reivindicativo junto aos poderes públicos sempre foi tímido. Um especialista comunitário integrado ao "movimento" refere-se assim ao esvaziamento do sentido social e coletivo das comunidades.

"Quando a gente verifica como foi o surgimento das primeiras comunidades no livro dos apóstolos, a gente observa claramente que não é a questão só de orar, não é só questão de celebrar, mas

é questão em torno da vida. As comunidades têm a responsabilidade de organizar as famílias no sentido social, no sentido econômico. Nas comunidades primitivas, está escrito no livro que entre eles não existia nenhuma necessidade, as comunidades naquela época eram a solução para os problemas. Então, o modelo é aquele, da Bíblia. Agora, que que acontece? Que as comunidades ainda não atingiram verdadeiramente esta vida.

Eu penso que essas barreiras que impedem as comunidades ser solução para os problemas, não digo para todos os problemas, é exatamente essa herança que nós adquirimos desde muito antigo, do individualismo. As comunidades ainda não conseguiram viver comunitariamente.

Por exemplo, na questão econômica, eu penso que é possível se fazer um trabalho comunitário, tem que fazer primeiro um trabalho de conscientização das pessoas. E este trabalho de conscientização é que realmente vai muito devagar. É muito difícil você trocar uma idéia, uma mentalidade de uma pessoa que viveu muito tempo numa tradição de família no individualismo, é muito difícil você trocar, conscientizar para ele passar a uma vida comunitária mesmo. O individualismo é muito forte nas comunidades. Nós temos em comum a fé, a celebração, o acreditar, isto nós temos de comum, não há dúvida. Mas quando entra na questão social ou econômica, a gente fica no individualismo, cada um fica fazendo seu tipo de trabalho"

As interpretações culturalistas primam na hora de avaliar a desorganização dos trabalhadores. Segundo os dirigentes, a herança cultural dos trabalhadores marajoaras influi no sentido de inibir a organização e qualquer tipo de coletivismo, associacionismo e vida comunitária em geral. A isto contrapõem os sindicatos fortemente organizados do sul do Pará. O individualismo é um entre outros tantos fatores resistentes que a história cultural cabocla colocaria à praxis emancipatória, como a aversão pelo conflito e a procura da aliança com o poderoso. Getúlio estende-se na discriminação de fatores históricos que inibem a luta pela libertação e conclui que a "conscientização", o *flash* iluminador que identifica consciência e discurso emancipatório, só pode ser atingido através de uma revolução cultural, uma mudança radical nos padrões culturais que regem o comportamento das pessoas.

"Isso é próprio de uma região. A nossa região é muito lenta do ponto de vista do trabalhador se organizar (...) Por causa de toda essa questão. De aonde nós viemos? da lentidão da natureza, aí vêem os portugueses que a maioria dominava aqui, então tinha uma ramificação, uma dominação do comércio. Depois foi os chefes

políticos. Agora como a natureza não está dando mais é praticamente acabada, 'agora tu dá teu jeito'. Nós não tínhamos deparado com a miséria, com a fome, não tínhamos. Nós ouvíamos falar em dificuldade no Nordeste, seca, não sei o que, violência... Para nós aqui... até porque o município de Boa Vista, talvez seja um dos mais pacatos, do ponto de vista da não violência, do mundo. Aqui quando um dá uma facada no outro, meu Deus, cai o céu. Você não ouvia falar nisso, aqui não tinha assassinato... então quer dizer, isso contribui pro camarada ser... por exemplo, eu tenho sentido muito isso nas discussões na câmara. Depois que a gente assumiu [o mandato de vereador], né? a gente puxou a polêmica, a questão ideológica, e isso dá problema 'Porque que o pessoal não se entende?' Por aí tu vê que o pessoal não gosta nem de discussão, porque a discussão é briga, né? Porque que o trabalhador não vai na justiça? porque ele vai prejudicar o patrão. É uma minoria que entra na justiça do trabalho; porque que o prefeito paga maus salários e o pessoal consente? porque ele acha que a justiça do trabalho é prejudicar, é fazer mal para os outros.

Então tu vê, nós temos que romper com tudo isso, que está na cabeça do marajoara. E a organização que que é? é tu te preparar a enfrentar, a lutar, e o pessoal, que? 'Eu?, vou lutar? Eu quero que alguém resolva meu problema, porral' [risos].

Essa é a grande dificuldade, vem da natureza, dos portugueses, é cultural. Na realidade tem que haver uma revolução cultural, que não está havendo. Nossa juventude está muito ligada ao avanço no campo da televisão, a música, a vestimenta, mas do ponto de vista da classe social... Mas também a televisão contribui, por exemplo, toda aquela luta lá do sul [do Pará] minimamente passa.

O pessoal ainda é muito a favor de quem tem as coisas, passa muito pelo cara que está abençoado, né? de Deus. Tanto que quem explora, e explora na cara de todo o mundo, ele é bem quisto. Está muito longe da classe. 'pó, esse cara está rico, mas é por causa da exploração' não passa ainda, e nós temos que trabalhar isso muito taticamente, muito com cuidado, porque se não fere, né? Tem que fazer uma recolocação cultural"

Disciplina e fidelidade partidária

Apesar da debilidade organizativa do "movimento", chama a atenção a sua constituição como um fragmento social de fato, um "quase-grupo" com uma presença significativa. O discurso emancipatório cria realmente um campo de seguidores que adotam boa parte da sua retórica discursiva, de suas análises sociológicas, de sua cosmovisão social e de seus valores morais. Eles podem não ser militantes ativos mas mostram sua adscrição ao "movimento" como uma parte da sua identidade social.

O drama que ritualiza as fidelidades partidárias são

logicamente os pleitos eleitorais, e nestes o PT não é uma força desprezível, principalmente se levamos em conta que é a única força política que não paga os votos. Na eleição municipal de 88 o partido foi bem votado apesar de só eleger Getúlio como vereador; na eleição presidencial de 89 o Lula ganhou no primeiro turno em São Sebastião da Boa Vista; os candidatos a deputado pelo PT em 90 tiveram no município uma votação expressiva, e posteriormente alguns deles foram levados a comunidades do interior para explicar como é que é o trabalho que realizam na Assembléia Legislativa.

Para compreender a fidelidade às verdades discursivas e a disciplina eleitoral devemos entender os vínculos existentes entre as lideranças e os seguidores. Os berços eleitorais do partido são as comunidades a que pertencem os líderes (notadamente Urucuzal, Paracuba e Umarituba), o que indica vínculos carismáticos localizados. Dizíamos antes que as principais lideranças pertencem, dentro das referências locais, a famílias abastadas, mas isto não quer dizer necessariamente que estejam inseridos em relações empresariais com os trabalhadores, embora dentro do primeiro escalão estejam alguns comerciantes. Podem ser simplesmente famílias com uma situação econômica equilibrada e que praticam a generosidade com a vizinhança emprestando um quilo de farinha, donos de terra que deixam tirar açaí a quem não tem ou que cedem um pedaço de terra sem receber renda. Quando são comerciantes, como o candidato a prefeito, são reconhecidos como "bons patrões". A influência destes líderes pode ser vista através de amplas redes de compadrio, das quais eles são centro. Toda esta generosidade que entra dentro do princípio da solidariedade hierárquica cria uma clientela de seguidores que exprimem sua fidelidade na arena eleitoral. Noutros casos as lideranças comunitárias conseguem fazer valer seu prestígio como especialistas comunitários e donos de um saber autorizado. A fidelidade dá-se muitas vezes como um mecanismo de retribuição de favores, de gratidão, como no caso dos posseiros que ficaram na terra pela atuação do sindicato. Enfim, é bom lembrar que a maioria das atuais lideranças eram usadas durante a

ditadura como "cabos eleitorais" pelos partidos da direita, o que quer dizer que já naquela época eram figuras com certo carisma, capazes de puxar votos.

Como já disse, a fidelidade eleitoral de boa parte dos trabalhadores ao "movimento" é ainda mais significativa se temos em conta as características do mercado eleitoral. O PT rompe com o sistema de compra de votos, construindo um discurso político com base em princípios ideológicos e éticos por meio dos quais tenta criar uma imagem pública diferenciada do resto das forças políticas. Com isto, seus eleitores não só deixam de ganhar presentes dos candidatos em quem votam, senão que tampouco os recebem dos outros candidatos. A não entrada do PT no mercado eleitoral coloca seus votantes numa situação difícil, pois perdem uma oportunidade de adquirir coisas que os que não estão inseridos no "movimento" sabem aproveitar.

"E o caboclo ganhou porque ele [o prefeito] dava, né? e sabe que o Partido dos Trabalhador é pobre, e aí 'Eu não vou deixar de ganhar um motor, um par de botas, uma qualquer coisa, para ir votar num partido pobre'. E assim eles foram crescendo, cresceram sim senhor"

Para ilustrar isto tomemos mais uma vez o caso dos posseiros de Coqueiro, eternamente agradecidos às lideranças pelos favores prestados. Os posseiros querem assegurar o direito sobre a terra por meio da legalização do título de posse, e para isso encomendaram ao presidente do sindicato a tramitação de um processo que é muito demorado. Impacientes com a lentidão do INCRA, os posseiros começam a pensar se não seria melhor recorrer a alguém com maior influência política para agilizar o processo de legalização, o que talvez possa ser arranjado no mercado eleitoral.

"Nós queríamos fazer um dia desses uma reunião, porque se nós se reunisse para pedir para outra pessoa é capaz que nos arranje. Mas só que a gente fica comprometido com aquela pessoa.

P- Com que pessoa...?

R- Qualquer pessoa. Se nós fosse falar, por exemplo, olha, este ano que é um ano de política, né? Aí na Boa Vista tem muitos que é do lado do homem [do prefeito], pelo menos eles vão querer o voto da gente. E a gente cai em riva [em cima] mediante isso,

tem gente que eu tenho certeza que faz isso.

P- Trocar o título pelo voto...

R- Não, que a gente não vai dizer que vai trocar, né? Mas logo que eles fazem isso, cê sabe como que é o negócio, eles vão querer fazer, porque olha, só nós somos quase 40 eleitores, se não for mais. Só lá em casa são sete, na casa do meu cunhado lá embaixo são bem uns nove..."

O mercado eleitoral abala fundamentalmente a disciplina partidária dos membros do "movimento" economicamente mais vulneráveis. Isto aparece claramente nos pleitos onde o PT não concorre diretamente, como no segundo turno das eleições para governador em 1990 entre Xerfan e Jader Barbalho, uma das disputas mais acirradas do país. O PT fazia campanha pelo voto nulo e os dirigentes boavistenses foram consequentes com as diretrizes do partido; entretanto, militantes com menos recursos e uma formação ideológica menos sólida não aceitavam desaproveitar uma ocasião tão propícia para faturar algum presente, sendo que o PT não concorria e era inevitável que um dos dois ganhasse. Nestas ocasiões é impossível assegurar a disciplina partidária. Duas das lideranças mais carismáticas do segundo escalão do "movimento" venderam (um por um concerto na olaria e o outro por um conjugado) seu apoio público ao candidato do prefeito e trabalharam como seus cabos eleitorais. Estas lideranças foram praticamente banidas da organização não apenas por não seguir a disciplina do partido e votar no candidato do prefeito (que persegue até às últimas consequências todos os opositoristas), senão por abalar a imagem pública do partido que visa a criação de um novo comportamento eleitoral que rompa com o "voto-mercadoria".

O mercado eleitoral não só mostra a paródia da democracia no interior do Pará (e no Brasil) como torna mais encomiável e socialmente significativa a vontade emancipatória dos trabalhadores mais depauperados e necessitados que apoiam o Partido dos Trabalhadores.

"Quando chega o tempo da política 'eu só vou votar pra fulano porque me deu uma camisa' ali ele se enche, mano, ele sabe que vai apanhar lá depois, mas ele quer mesmo uma camisa, né? E ele não entra com nós porque não tem nada. Como te dizia antes,

um pobre não acredita em outro pobre. É nisso que vai a dúvida e é nisso que vai nossa derrota"

"Nós somos, graças a Deus, nós trabalhador rural estamos um bocado castigados pelos outros partidos, nós trabalha pelo Partido dos Trabalhador, né? Deus quer mais os pobres que os ricos riquíssimos, né? que trabalham contra nós, porque o rico trabalha contra nós. Eles não querem saber, eles querem saber daquilo que eles têm, né? O pobrezinho que anda aqui pelo mato que se acabe para eles. Porque eles têm garantia disso, né? Eles fazem 'bla bla bla-bla bla bla', procurando voto, o camarada vota naquele, que, quando é no fim, a modo que joga uma água na fervura e se acaba em nada. E aí ele faz aquela escadona e ele para cima e nós aqui. Assim que acontece nesse nosso município.

Eles falavam assim, que se o Lula ganhar, o comunismo ia entrar no Brasil. Até por sinal tinha um negócio de umas cópias, né? aqueles folhetos que falavam do Lula e o Collor, e falavam contra os petistas, né? uns versos aí, né? Faziam galhofa, que era para agarrotar o Lula. E repartiram para todo o mundo, os pemedebê. A gente de qualquer maneira trabalha com fé em Deus, e vamos ver, Deus tem misericórdia, né? assim como eles ganharam, com a misericórdia de Deus o Lula vai ganhar na próxima"

- PARTE II -

TRABALHANDO PARA MUTRAN

Nesta parte vamos nos deter nas vicissitudes de mulheres operárias em fábricas de beneficiamento de castanha em Belém do Pará. Trata-se de mulheres que habitam as baixadas, os bairros pobres de Belém, e que em sua imensa maioria são migrantes procedentes do interior paraense.

As "castanheiras" trabalham em fábricas pertencentes à família Mutran, latifundiários do sul do Pará que, beneficiados por créditos ao beneficiamento e exportação de produtos regionais, abriram as fábricas em finais dos 60.

O regime fabril que veremos aqui parece-se com aqueles descritos no começo da revolução industrial por seu caráter despótico e desumano. Nesse sentido a fábrica é um mundo de terror, espaço da morte e do maltrato. No entanto, faz-se necessário se sobrepor ao horror que causa e tentar analisar a constituição dos sujeitos dentro da violência fabril, atendendo ao que Michael Burawoy chama "relações na produção", relações entre as pessoas e suas tarefas produtivas (1985:14). Neste mundo de terror as operárias vivem, trabalham e produzem relações que deixam espaço para a diversão ameaçadora da ordem e para o estabelecimento de canais dialógicos que, por precários que sejam, mostram-se vitais para a sobrevivência cotidiana.

Nesta parte, mais que na anterior, colocaremos a ênfase nas representações das operárias dentro de discursos que descrevem o trabalho fabril, pois o acesso ao interior das usinas foi-nos vedado pelos Mutran. Ante a falta de uma observação direta das relações de trabalho, ou de um atendimento a todos os atores que interatuam na fábrica, nos defrontamos principalmente com os discursos unidirecionais das operárias. Neste sentido, apesar do ambiente despótico em que vivem, atendemos aos elementos discursivos para ver como as operárias se sujeitam a diversas identidades, formam moralidades e criam normas éticas às quais as relações de poder dentro da fábrica deveriam se sujeitar, elementos que mostram a onipresença, senão factual pelo menos discursiva, do poder dialógico.

Ao capítulo 7º que trata das relações de trabalho dentro da

fábrica antecede um capítulo em que faço uma breve apresentação da formação social do capital (os Mutran) e do trabalho (as operárias), e segue-se outro em que são observadas as atividades dos grupos (sindicais e feministas) que tentam organizar e dar proteção legal às operárias, assim como as relações que se criam entre estes grupos e as castanheiras, e que em boa medida reproduzem os elementos próprios do poder dialógico.

Capítulo 6º CAPITAL E TRABALHO

1- O ÊXODO

A teoria clássica da migração, tal como foi colocada por Ravenstein e seus seguidores, via no migrante um indivíduo que fez uma escolha economicamente racional entre dois lugares, o de origem e o de destino. Esta concepção vai ser criticada pela excessiva importância concedida às motivações pessoais e pela desconsideração aos processos sociais condicionados por mudanças na estrutura econômica e social. A demografia contemporânea tende a ver o ato da migração mais como um fenômeno social que individual, pois não constitui uma ação racional utilitária. A linha unidirecional que unia o lugar de origem ao de destino passa a ser pensada através de conceitos como o de "campo migratório" ou *Hinterland*, ambos constituindo um espaço de interação entre um centro e uma periferia. A idéia de fluxos migratórios substitui a da migração propriamente dita.

Em termos gerais pode-se dizer que o foco de atenção passa do indivíduo ao grupo; da decisão racional às determinações estruturais e do binômio mítico "origem-destino" à idéia de fluxos multidirecionais (embora com intensidades diferentes) operantes num campo. Isto leva autores como Paul Singer (1973) a dizer que "o mais provável é que a migração seja um processo social cuja unidade atuante não é o indivíduo mas o grupo" (p.46).

A aproximação que se fará a seguir à questão da migração para Belém procura atender em primeiro lugar às experiências individuais. Não é minha intenção fazer uma crítica às teorias contemporâneas e menos ainda voltar à idéia da opção/ação racional. Ainda assim acho difícil sustentar a idéia de que a unidade atuante é o grupo e não o indivíduo. Podem existir tantas determinações estruturais quanto quisermos, porém quem vivencia a migração é o indivíduo e, para ele, essa experiência é única e pode ter um significado diferente que para outros sob as mesmas

determinações estruturais. Recuperando memórias individuais (re)construímos experiências sociais. Visando o significado social deste processo social atendemos experiências individuais vistas como práticas concretas.

Acredito que é interessante fazer uma consideração ao tema da migração e fazê-lo desta maneira. O significado social que obtemos através de relatos de trabalhadoras ajuda-nos em primeiro lugar a afinar a informação de explicações macro feitas por sociólogos, geógrafos e historiadores, com o intuito de diversificar o acontecer desse fenômeno histórico. Em segundo lugar, nos depoimentos obtemos uma polissemia social da vivência da migração, dada a multiplicidade de referentes que evocam. Em terceiro lugar, o que temos são experiências de mulheres, o que representa um fragmento da experiência social da migração que tem um significado próprio e que é desconsiderado quando se trata o fenômeno da migração como um todo homogêneo.

Belém, a "metrópole da Amazônia" como foi tantas vezes chamada, há tempo vem sofrendo uma considerável perda da importância regional. Seu lugar preponderante, decorrente do séc.XVII quando começa a ser utilizada como base para a ocupação efetiva do sertão amazonense, teve seu período áureo no auge do "boom" da borracha, quando não só centralizava todo o trânsito de capitais entre a floresta e o mundo como também simbolizava o modo de vida urbano, moderno e burguês com seus planos de urbanização racional, sua arquitetura neoclássica, sua agitada atividade cultural, a ostentação e o luxo.

O papel de centro da região amazônica foi mantido até os anos 50 quando Manaus e Rio Branco passam a ocupar o centro da Amazônia oriental. A descentralização de Belém na região acentua-se na década de 70 por vários fatores: ruptura do isolamento amazônico através do Plano de Integração Nacional levado a cabo pelo regime militar; este plano construiu estradas que uniam pontos distantes ao sul do país, fazendo diminuir a importância comercial de Belém; aplicação de capital em grandes projetos industriais e agrícolas que visavam a extração de recursos

naturais e criavam novos pólos de atração demográfica; esforço político-administrativo por dotar de serviços as cidades do interior¹.

Com esta perda da importância relativa de Belém, o *hinterland* da cidade se restringe ao Pará, e dentro do Estado às áreas mais próximas. Em especial, a influência de Belém se reduz a quatro áreas ou microregiões homogêneas: Bragantina, Baixo Tocantins, Salgado e Campos de Marajó².

Com certa frequência associa-se a migração para Belém a problemas como a implantação de grandes projetos (Castro, 1982:155) ou à extensão do latifúndio (Aragon, 1981:37; Abelém, 1988). Nas regiões que compõem o campo migratório de Belém o problema dos "grandes projetos" é praticamente inexistente. No que toca à extensão do latifúndio devem ser feitas algumas considerações. Efetivamente, existe um aumento relativo da grande propriedade e do latifúndio na maioria das micro-regiões que compõem o campo migratório de Belém, mas a afirmação feita com frequência de que a causa da migração está no latifúndio e nas expulsões violentas é problemática. Constata-se o aumento da grande propriedade e daí se deduz que isso é a causa da imigração para Belém. O que é uma correlação se insinua numa relação causa-efeito, o que se reforça pela utilização constante da figura retórica da "expulsão". Isto corresponde a uma metonímia que opera frequentemente no discurso da esquerda regional, consistindo em tomar os conflitos pela terra no sul do Pará como

¹ Economicamente, o valor da produção da Região Metropolitana de Belém (RMB) com respeito ao Pará cai de 67% em 1970 para 53% em 1980; com relação a toda região norte passa de 34% a 26% no mesmo período. (fonte IBGE citada em Rodriguez, 1988:177). Administrativamente Manaus passa a sediar órgãos como a SUFRAMA, o INPA, o Comando Militar da Amazônia; criam-se universidades e hospitais em cidades do interior.

² As pesquisas feitas por Aragon (1981) e por Mitcheim (1989) mostram esta tendência à redução geográfica do campo migratório de Belém. Aragon, numa pesquisa feita em todos os distritos da RMB destaca que 77% dos imigrantes procedem de cinco regiões: Bragantina, Baixo Tocantins, Salgado, Campos de Marajó e Médio Amazonas Paraense. Na pesquisa feita dez anos mais tarde por Mitcheim e sua equipe em quatro bairros da cidade (Bosquinho, Terra firme, Vila da Barca e Bengi) a aportação destas cinco regiões aumenta para 83% sendo que a aportação do Médio Amazonas Paraense (mais distante) é de 2,5%, quando na pesquisa anterior era de 7%. Este aumento da participação percentual de migrantes procedentes das micro-regiões mais próximas de Belém deve-se também ao fato da pesquisa feita por Mitcheim ser em bairros de ocupação mais recente que a média dos distritos pesquisados por Aragon em 1979.

se fossem os problemas do campo em todo o Pará. Nas regiões que aportam a maioria dos migrantes e que formam a maior parte do campo migratório de Belém, não se registram conflitos de terra significativos. Na pesquisa feita por Mitcheim e sua equipe, o número que frente à pergunta da causa da migração se enquadrava na epígrafe "perda da terra onde produzia", não atinge 1% dos entrevistados (1989:68). As causas da migração para Belém são mais complexas³.

Se procuramos "causas" (e não é este o objeto da nossa investigação) deveríamos observar as condições de deterioração do universo caboclo interiorano. Neste contexto, o problema da concentração de terras é um entre outros problemas, tão ou mais importantes. Como diz Mitcheim, Miranda e Faraense, "devem ser considerados aspectos como os baixos preços do excedente comercial dos pequenos produtores, a falta de apoio técnico e financeiro para a agricultura de roça, a extrema precariedade dos serviços públicos (escola, saúde) no contexto interiorano" (1989:23). Estes autores, usando um conceito desenvolvido por Offe e Lenhardt, falam que tem se produzido um processo de "proletarização passiva", isto é, a dissolução das formas tradicionais de (re)produção, o que para a grande maioria dos produtores diretos não se traduz numa perspectiva de assalariamento no mercado formal de trabalho. Este processo de "proletarização passiva" se comporia de vários impactos causadores que diferem segundo as micro-regiões homogêneas.

Este processo de deterioração das condições de vida dos caboclos rurais se efetiva através de experiências diversificadas. É com base nos relatos das trabalhadoras que estudamos nesta pesquisa que vamos fazer nossa própria

³ O tratamento uniforme dos problemas rurais brasileiros, sobretudo em referência à extensão do latifúndio, costuma ser uma constante nas abordagens "macro" da migração rural-urbana. Eunice Durham, por exemplo, diz: "É nas características de povoamento e na natureza das relações que se estabelecem entre essa população e os grandes proprietários, isto é, na absorção dessa mão de obra livre pelo latifúndio, que devemos buscar as causas da uniformidade das condições de vida que transparece nas entrevistas e tentar compreender as causas da migração" (1984:57). A "absorção da mão de obra livre pelo latifúndio" pode ser o elemento mais convincente quando pensamos em grande escala (Brasil ou América latina) ou em regiões particulares, mas não o é certamente para explicar o deslocamento interiorano para Belém.

aproximação à experiência social do povoamento periférico de Belém.

A experiência da miséria.

"Meus pais eram muito pobres (...) trabalhavam com roça, seringa (...) para a gente viver minha mãe amanhecia no mato (...) tinha dia que em casa a gente tinha comida e não tinha farinha, não tinha dinheiro para comprar e nessa época, esse negócio da farinha estava em falta, sabe? Meu pai comprava um quilo de farinha, colocava a farinha de molho no açaí, para todo mundo provar um poquinho (...) passava fome, a gente passava muita fome também (...) às vezes a gente tinha dinheiro para comprar e não tinha comida; às vezes não tinha dinheiro e tinha comida para comprar; às vezes tinha dinheiro e não tinha farinha, tinha farinha e não tinha dinheiro...era assim".

Algumas entrevistadas evocam o interior ressaltando a carestia e a fome, a dureza e os sacrifícios. Esse mundo do interior é descrito em alguns depoimentos com evidente desagrado. é o caso de Carmen, por exemplo, que veio do Marajó aos doze anos com uma família para trabalhar como doméstica. A trajetória de Carmen foi e ainda é uma forma comum de chegar à cidade: famílias da elite de Belém vão procurar (diretamente ou através da mediação de alguma ordem de freiras) meninas púberes no interior. Em geral, as famílias que dão as filhas são as mais miseráveis, com pior acesso aos recursos e maior desequilíbrio doméstico entre produtores e não produtores. Desta maneira, a numerosa família interiorana se descongestiona um pouco, a família da cidade ganha um "serviço" barato e dócil, pois a menina estará agradecida por ter sido tirada da carestia e ter recebido algum ensino escolar. No caso de Carmen a recusa da vida no interior é inapelável:

"No interior não tem condição de morar mais. Nem se compara (com a cidade). São coisas que não gosto de me lembrar e não tenho vontade de morar lá".

Carmen evoca a vida no interior como se fosse uma agressão:

"Era assim que a gente se criou, o caboclo, às porradas, né?
P - às porradas?

R - sim, de ninguém ligar para a gente, está entendendo?"

Os depoimentos mais negativos que, como o anterior, enfatizam um universo de privações, não só indicam condições de vida economicamente degradadas, estes depoimentos podem estar frequentemente associados a um desequilíbrio na unidade doméstica, como é o caso de Dona Quinita:

"Meu pai era um homem pobre, minha mãe tinha oito filho. Minha mãe trabalhava no roçado e meu pai adoeceu, padecia um sofrimento, vomitava tudo, não podia comer nem beber. A minha mãe quando ela levantava, naquele tempo... agora o serviço é 7h, naquele tempo era 6h, tinha que se acordar 4h da madrugada, ir com as menor, e as maior ficavam para tomar conta do pai, e também procurar um açaí, um camarão, né?. Nós não tinha nada, eu não tenho vergonha de contar, tem pessoas que tem vergonha de contar. A nossa casa era assim... que a gente olhava e enxergava todas as estrelas, em uma rede dormiam duas,... e quando chovia?"

O recurso à fome nos relatos é uma constante, "passava fome, passava fome mesmo". A precariedade das condições de reprodução aparece agravada quando existem desequilíbrios na equação "trabalhadores produtivos/dependentes", nestes casos a unidade doméstica não consegue a sobrevivência e é obrigada a se dissolver, embora possam subsistir alguns tipos de vínculos familiares com a prestação de ajudas mútuas.

Ponto de saturação.

As operárias que entrevistamos não nos oferecem relatos pormenorizados sobre as "causas sociais" ou "estruturais" da migração, são antes relatos personalizados onde descrevem o sentido que a prática concreta da migração adquire para elas. Nos casos onde as condições de vida não eram tão más, a experiência da migração se descreve como um ponto de saturação de conteúdo ambíguo.

"No interior, a vida é boa no interior, eu gostava do interior, só que em certos tempos não deu mais para ficar lá"

"Era legal lá no interior, mas não dava mais para nós, não tinha o que a gente fazer.

P- passava fome?

R- não passava fome, mas a gente queria uma coisa melhor".

O interior para as mulheres é pensado com o referente da família. Sem família, a reprodução (social) aparece como inviável. Não se concebe a mulher sozinha vivendo no interior. As oportunidades de encontrar trabalho para mulheres sós eram muito reduzidas diferentemente da cidade.

"A vida no interior é bom, mas tem que ter uma pessoa assim,....um homem para trabalhar, trazer coisas que, como diz o outro, a gente espera em casa da gente as coisas, né?. Porque para mulher serviço de rua não tinha muito serviço não () Eu acho mais fácil aqui que no interior. Só pode ser mais fácil para uma casa que tenha um homem que faça o serviço da casa".

Se umas dizem que fugiram do interior por não encontrar marido, outras vieram à cidade para fugir do marido. Nestes casos a migração da mulher para Belém é uma saída (separação) a um relacionamento matrimonial ruim. Jacinta, de Cachoeira do Arari, simplesmente estava aborrecida do marido: "era descuidado para certas coisas, não cuidou de ter uma casa que prestasse". Ela resolveu, então, ir embora para Belém. Primeiro foi sozinha e, quando arrumou emprego, mandou chamar os filhos. Babá resolveu o problema da mesma maneira, seu marido bebia demais, batia nela até, ela não aguentava mais, foi para Belém e ele ficou em Moju. A migração de uma das partes pode ser uma solução mais ou menos dissimulada para matrimônios que não deram certo, coisa que é relativamente comum. Nestes casos, a migração significa uma separação menos traumatizante e mais viável que no contexto interiorano.

Em outros casos, a migração para Belém obedece, pelo menos nas representações, a causas de solidariedade familiar. É o caso frequente de mulheres que foram a Belém para ficar com a mãe idosa ou doente que já estava morando em Belém. Outras vezes quem está doente é um irmão ou irmã. O deslocamento por motivos de necessidade familiar não é desprezível. O mecanismo de fragmentação-reconstituição familiar que opera no processo de

migração (Durham, 1984:130) pode ser confundido com a "causa" pelas informantes. Ou talvez sejamos nós, analistas, que tomamos a causa pelo mecanismo. Mulheres que se deslocam para cuidar de um parente e logo resolvem ficar não parece ser uma explicação inverossímil.

A experiência do "ponto de saturação" (quando se fala que num momento dado "não deu para ficar mais lá" ou "a gente queria uma coisa melhor") se desdobra em pelo menos duas experiências: por um lado pode indicar que não há mais condições materiais para se reproduzir socialmente como antes, e por outro que, embora existindo condições de se reproduzir, estas já não são satisfatórias. Isto não significa que os atores tenham que, necessariamente, vivenciar nem uma piora das condições econômicas, nem uma insatisfação com a vida interiorana motivada por novas aspirações. Em cada caso particular pode ser mais importante uma coisa ou outra, porém acredito que as duas experiências podem confluír e reforçar-se conjuntamente, e isto pode ser o mais comum. Contudo, pelo menos analiticamente, é importante diferenciar as vivências diversas que operam dentro da experiência da saturação.

Nos primeiros depoimentos analisados, naquilo que chamei de "experiência da miséria", o interior se descreve como um lugar dominado pela falta e pela privação; os depoimentos evocam um âmbito que, de entrada, conheceram saturado. Já a "experiência do ponto de saturação" reflete, por um lado a degradação das condições de vida dos caboclos rurais e das condições econômicas de produção agro-extrativa cabocla assinalada por vários autores. Por outro lado temos descrições do interior em que as condições materiais eram boas, era o caso de mulheres que estavam casadas e formavam uma família, eram proprietárias de um terreno pequeno ou médio, comercializavam uma boa parte do excedente e tinham acesso ao consumo de certos bens duráveis. Nestes casos, a migração para Belém se dá por uma vontade de ter uma coisa melhor, de progredir na cidade, "a gente vendeu a terra, vendeu a casa e veio para cá, a gente pensava que aqui ia ser mais fácil". Nestes casos, geralmente vem toda a família, e têm uma preocupação especial com

o futuro dos filhos, especialmente com a questão da educação:

"A gente veio por causa dos meninos estudar, porque lá não tinha aonde estudar, né?, aí, a gente veio para cá para mandar ensinar"

A deficiência de serviços básicos no interior explica isto perfeitamente. Porém, a questão fundamental permanece: por quê, em determinado momento, a educação dos filhos ou a vontade de progredir na vida aparecem com uma importância que até então não tinham? É obvio que não se pode analisar isto separadamente da deterioração objetiva das condições de vida no agro-extrativismo caboclo. Contudo, esta deterioração não esgota a interpretação da migração, sobretudo nos casos onde existiam condições de reprodução social da comunidade doméstica. Alguma coisa de novo aparece nos anos sessenta e setenta que faz com que as condições de reprodução se tornem insatisfatórias, que se deseje algo melhor, se não para estas mulheres pelo menos para seus filhos. Esta condições vão ser procuradas na cidade e no meio de vida urbano; aspirações surgiram e fizeram com que a vida no interior "não dê mais", "não preste mais", esteja saturada.

O campo e a cidade

Em geral existe uma valorização positiva do urbano frente ao rural.

"Eu acho melhor aqui mesmo, não gosto do inteiror mais. Não me acostumo mais lá, não. Não gosto de trabalhar lá na roça, sabe?. Pegar sol assim no serviço, carregar peso, cê sabe como que é o interior, tem que fazer tudo isso, pegar sol, chuva..."

"No interior não tem condição de morar mais. Nem se compara (com a cidade). São coisas que não gosto de me lembrar e não tenho vontade de morar lá"

A valorização positiva ou negativa do interior depende em grande medida de experiências diferentes da vida no interior. Porém, uma desvalorização da vida interiorana pode conviver com um retrato idílico e saudosista do interior. Recria-se uma imagem

romântica aonde se evocam as festas e os bailes que se correspondem com a juventude perdida, "era bacana lá, era solteira, né?"

A "boa vida" do interior com a disponibilidade de peixe, de camarão, de açaí, com a frescura dos banhos nos igarapés, seu ambiente relaxado e descontraído aparece com perseverança ritual quando se pede para contar como era a vida lá.

"todo mundo lá no interior vive numa boa"

O interior possui também certas vantagens frente à cidade, como a ausência de marginais, "maconheiros" e bandidos.

"Como digo para meus filhos: olha, fui criada sem mãe, sem pai, sem ninguém no mundo. Mas o que nós aprendemos... em nossa família não tem ladrão, não tem maconheiro, graças a Deus!, nunca teve na nossa família. Tem gente que bebe cachaça, está entendendo? Mas maconheiro, ladrão, nunca teve não."

"É muito difícil criar filhos num lugar como este. Muitos marginais..., está contaminado. O medo que a gente tem, a gente que trabalha, sair e deixar os filhos sozinhos. Deixa o filho em casa ou vai para o colégio, em todo canto ele vê droga. A gente vai orientando, mas não adianta".

O interior aparece liberado de um dos problemas que mais preocupa nas periferias de Belém. Este tema (mais que a pobreza ou as más condições dos serviços públicos) é o que ocupa o centro das conversas cotidianas; constantemente se recriam nas falas cenas de assaltos, agressões e assassinatos com todo o luxo de detalhes. Indignação, escândalo e horror dentro da mórbida normalidade aparecem nos jornais locais, onde aparecem seções diárias dedicadas aos crimes dos "populares". Classe dominante e classe dominada se unem num mesmo discurso. Considerando a preeminência do lugar que ocupa a cacofonia da violência nas periferias, o interior representa a sua ausência, o paraíso das relações amigáveis e confiantes, a calma entediante da tradição.

Pesem ou não todos os enfeites idílicos ou reais da vida rural, no imaginário dicotômico "interior/cidade", a última

vence, embora as qualidades de vida nas periferias de Belém não sejam nada invejáveis, como veremos. Não é só o triunfo das condições de vida urbana sobre o campo, acredito que é também o triunfo ideológico da vida urbana sobre a vida rural⁴.

2- A OCUPAÇÃO DAS BAIXADAS

Belém está assentada em um terreno plano com suaves ondulações na forma de baixos platôs, formando um relevo próprio de várzea: várzea alta, baixa, igarapés e igapós. Da época da fundação da cidade em 1616 até meados do século XVIII a cidade cresceu à beira do rio, passando a partir daí a se interiorizar, ocupando os terrenos de cotas mais altas, tendência que se afirmaria a partir da segunda metade do século XIX com o ciclo da borracha.

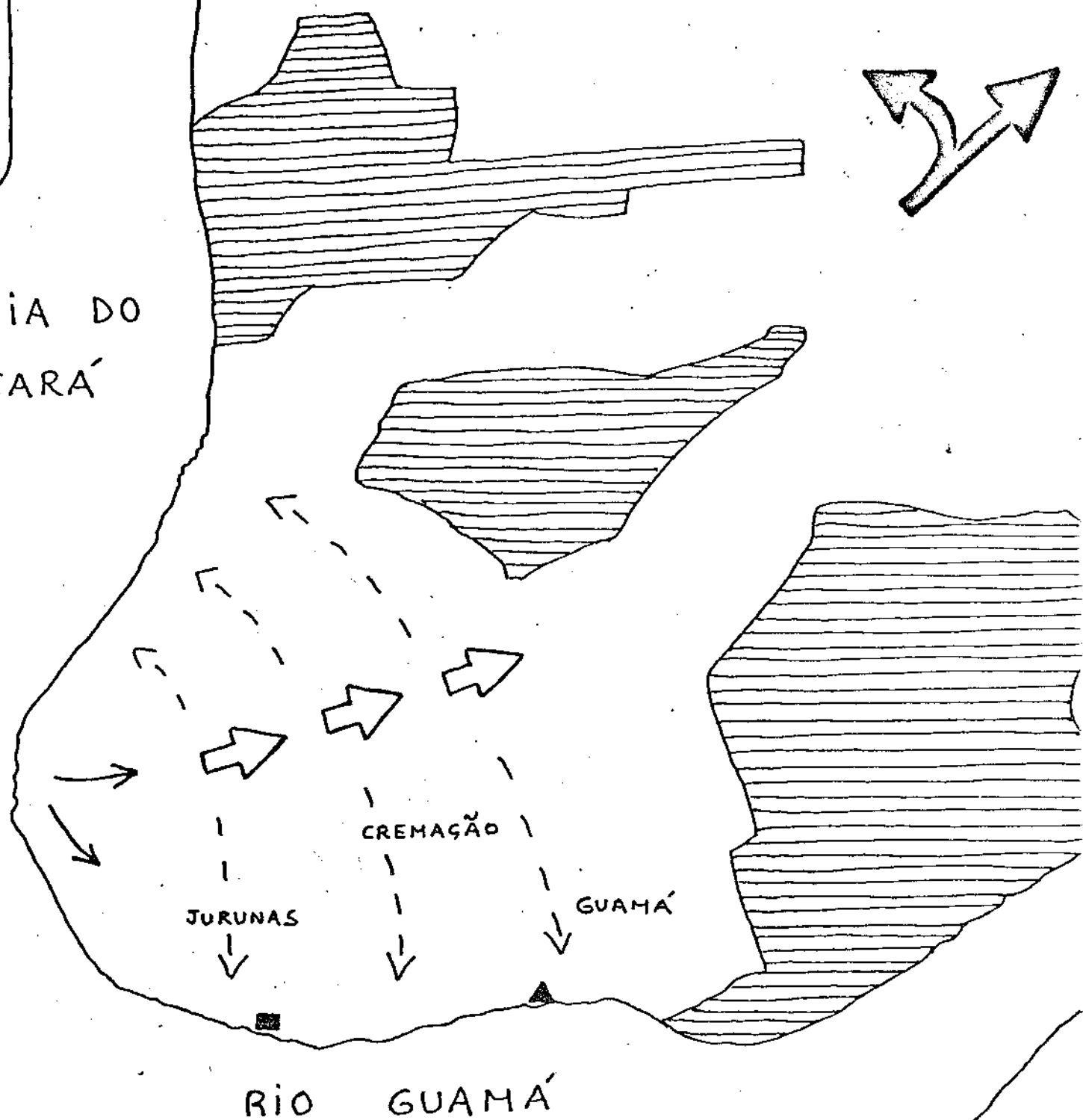
À medida que a cidade se expandia e recebia seus primeiros equipamentos urbanos, contornava os acidentes hídricos em vez de saneá-los, o que levaria a ocupação a ser feita preferencialmente nos terrenos de cotas mais altas, deixando grandes áreas desocupadas, formadas por terrenos permanentemente alagados ou alagáveis pelas marés.

A partir da segunda metade do século XX, com o aumento da migração, a expansão continental da cidade (em terras de cotas altas) estava impedida pela formação do "cinturão institucional" constituído em torno de Belém, formado por vastos terrenos ocupados por órgãos públicos como a Universidade Federal do Pará, a EMBRAPA, e sobretudo a Marinha e a Aeronáutica. Segundo Rodrigues (1988:29-30) foram três as respostas que o aumento do crescimento vegetativo da população e a intensificação do movimento migratório encontraram para a ocupação do solo urbano frente ao problema do cinturão institucional.

⁴ Mitcheim, etc detectam nas suas entrevistas um sentimento de superioridade dos urbanos frente aos rurícolas "não faltam indícios de que aquele que se radicou no contexto urbano tende a olhar de nariz empinado para os que permanecem no interior" (1989:121). Sobre a valorização no imaginário dos migrantes do universo urbano ver Durham, 1984:139.

OCUPAÇÃO DO ESPAÇO EM BELÉM DO PARÁ

ÁREA DO
JAJARÁ



- ÁREAS INSTITUCIONAIS
- FASE RIBEIRINHA (1616-1750)
- CONTINENTALIZAÇÃO (1750-1960)
- OCUPAÇÃO DAS BAIXADAS (ANOS 60-70-80)
- ULTRAPASSAGEM CINTURÃO INSTITUCIONAL (ANOS 80)
- FÁBRICA JORGE MUTRAN
- FÁBRICA BENEDITO MUTRAN

1- aumentou-se a densidade populacional dos quarteirões existentes nas terras altas através da criação de vilas e passagens.

2- A população de menor renda, especialmente os migrantes, ocuparam os terrenos alagados com cotas abaixo de 4 metros que estavam dentro do cinturão institucional, as baixadas de Belém.

3- Com a criação de novas indústrias e projetos habitacionais fora do cinturão institucional ultrapassou-se este e criou-se um novo pólo de atração populacional.

A desvalorização imobiliária do solo nas baixadas e sua proximidade do centro, onde se concentra a maior parte da oferta de emprego, assim como o fato do pólo industrial criado fora de Belém não conseguir criar empregos suficientes para absorver o crescimento populacional, fizeram com que a ocupação das baixadas fosse a escolha mais comum para os contingentes de migrantes que chegavam do interior durante os anos 70 e começo dos 80.

Das 757.367 pessoas que em 1990 habitavam os bairros situados dentro do cinturão institucional, 491.924 (65%) viviam nas baixadas. O investimento dos poderes públicos na habilitação urbana das baixadas foi e ainda é mínimo. Os moradores tiveram que fazer aterros espontâneos, com caroço de açaí ou farelo de madeira, e suspender os barracos em palafitas para proteger as casas da água alagada, formando uma paisagem arquitetônica tipicamente amazônica. Para além do exotismo visual, as condições de vida nas baixadas são péssimas. A população carece de rede de esgotos e em muitos casos até de água encanada; os serviços urbanos como escolas, redes de saúde, transporte, etc, onde existem, são precários; o depósito de lixo na água alagada e nos cursos de água convertem o solo em esgotos a céu aberto. Os aterros, públicos ou privados, agravam o quadro pois acabam criando nos quintais poças de água paralisada que são focos de doenças⁵.

Todavia, ocupar este maravilhoso cenário periférico não foi fácil. Pertencentes à Prefeitura (78%) ou a particulares (15%),

⁵ Pode se encontrar uma descrição detalhada das más condições de vida nas baixadas de Belém no relatório do órgão oficial paraense IDESP, 1991:54-56.

as baixadas foram invadidas por migrantes que tiveram que lutar durante anos para reivindicar os direitos de posse frente os organismos públicos. Estes posseiros urbanos estavam organizados em torno da Comissão dos Bairros de Belém (CBB) que a finais dos 70 e começo dos 80 constituía o principal movimento social de Belém⁶.

A maioria das operárias da castanha moram nas baixadas do lado da baía do rio Guamá, nos bairros de Cremação, Jurunas e Guamá. As fábricas dos Mutran permanecem estrategicamente situadas na beira do rio. De um lado, no porto, entram as castanhas; de outro as castanheiras que, deixando as baixadas, dia após dia, sobem para o inferno das fábricas dos Mutran.

3- O MERCADO DOS "SERVIÇOS"

Não gostaria de passar a imagem (falsa) de que os caboclos rurais um belo dia saem da sua roça ou do meio da floresta e no outro dia aparecem nas populosas baixadas de Belém. Na verdade, já referindo-nos às operárias, o que nos descrevem geralmente é uma primeira migração da floresta ou da vila para o centro urbano do município. A maioria das mulheres entrevistadas desenham uma trajetória em que, antes de chegar a Belém, fizeram uma ou várias escalas procurando trabalho nestes centros urbanos do interior. Nestas cidades interioranas o "serviço" mais comum é trabalhar em casa de família, trabalho que representa para a maior parte delas a iniciação no mercado da força de trabalho.

O passo da produção doméstica ao trabalho individualizante vendido no mercado de trabalho deve ser, sem dúvida nenhuma, uma experiência importante. Se pensamos em mulheres, o mercado de trabalho dá-lhes as condições econômicas para adquirir uma maior

⁶ Já em 1979 o Resistência (periódico da Sociedade Paraense dos Direitos Humanos) denunciava que quase 15% da população de Belém estava ameaçada de perder suas humildes moradas. Em 1981 os moradores ameaçados de expulsão estavam entre 40 e 50% da população de Belém (Resistência, ano IV-nº 27, 1981:3). Em 1988, segundo a Comissão dos Bairros de Belém, 40% da população de Belém era constituída por posseiros (IDESP, 1991:56)

autonomia com respeito à sua família. O que importa, pelo menos do nosso ponto de vista, é como isto é pensado e valorizado pelos atores que vivenciam esta experiência. É claro que no caso das mulheres jovens que vão servir em casa de família, se trata de trocar a família natural por outra disciplina familiar à qual têm que se sujeitar.

Mas o trabalho doméstico não é a única possibilidade de emprego que oferecem as cidades do interior. Em muitas dessas cidades existem fábricas de beneficiamento de produtos locais, fábricas de palmito, de guaraná, de castanha, etc. Algumas das operárias que vamos encontrar nas fábricas de castanha em Belém já tiveram uma primeira experiência fabril no interior.

De qualquer forma, as condições de trabalho assalariado no interior são piores que em Belém; não tinham carteira assinada e, por conseguinte, nenhum direito à previdência e os salários no interior sempre ficam aquém do salário mínimo e das necessidades de reprodução social dos trabalhadores.

A qualificação profissional que os imigrantes adquirem no interior não serve em Belém. O conhecimento dos recursos naturais das florestas, dos ritmos do clima e das técnicas de cultivo ou extração, de nada valem no mercado de trabalho da cidade, por isso são considerados "mão de obra não qualificada".

O mercado de trabalho nas periferias de Belém é um mercado de mão de obra sem qualificação, aliás, é unanimemente admitido que as indústrias de Belém, e o Pará em geral, não dão oportunidades de qualificação a seus operários. O pessoal qualificado vem sempre de fora da empresa, a ascensão profissional do assalariado não qualificado é praticamente inexistente (Castro, 1982).

Belém, como outras grandes cidades do Brasil e da América Latina, viu encher suas periferias sem ter capacidade de gerar empregos para os novos contingentes de cidadãos urbanos. No caso de Belém pode-se dizer que a cidade repele muitos dos migrantes que para lá vão. Por um lado, a cidade serve de escala de trânsito para muitos nordestinos que migram para a Amazônia; moram algum tempo na cidade e depois vão para qualquer lugar onde

sabem que estão oferecendo emprego. Os interioranos também são repelidos. Segundo Aragon (1981:31), 35% dos imigrantes da Região Metropolitana de Belém chegados entre 1964 e 1967 teriam re-emigrado ou falecido antes do censo de 1970. Entre aqueles migrantes que chegaram entre 1959 e 1964, a taxa de retenção oscila entre 57 e 58%, ou seja, mais de 40% dos migrantes dessa época não sobreviveram na cidade até à data do censo. Isto reforça a idéia da dinâmica dos fluxos migratórios, não se podendo pensar Belém como um ponto final, pois muitos re-emigram em busca de melhores condições de trabalho e de vida. Quem conhece o interior sabe das pessoas que retornaram por não encontrar emprego e condições de vida satisfatórias nas grandes cidades.

Procede mostrar alguns dados estatísticos (tomados de Mitchein e sua equipe, 1989:53) sobre a composição da força de trabalho em Belém:

Empregados com vínculo empregatício.....	27.5%
Empregados sem vínculo empregatício.....	10.3%
Trabalhadores autônomos.....	40.9%
Donas de casa sem trabalho de renda.....	15.2%
Desempregados.....	6.1%

Vemos que o assalariamento formal constitui um pouco mais da quarta parte do total. Na verdade, esta estatística nada nos diz a respeito das condições de trabalho e salário. Não se pode dizer que o assalariamento formal seja mais vantajoso, não representa em média um salário maior que o trabalho autônomo, ao contrário, este representa a possibilidade de ganho maior; além do mais, o trabalho por conta própria tem a vantagem de ter uma disciplina mais relaxada, pois significa uma liberdade com respeito ao patrão e aos horários, o que é bem valorizado pelos trabalhadores. O assalariamento formal permite uma maior estabilidade e regularidade de emprego e renda, mas são os direitos trabalhistas que aparecem como a vantagem mais importante. Ainda assim, o assalariamento formal não consegue as preferências da população pobre. A pesquisa de Mitchein, Miranda

e Paraense mostra que, no geral, assalariados e trabalhadores por conta própria preferem a sua condição, existindo uma ligeira vantagem do trabalho por conta própria:

Pergunta: Na sua opinião, é melhor trabalhar empregado ou por conta própria? (por situação ocupacional)

Opção	ECV*	Autônomo	ESV**	Desempreg	D.Casa	Total
Empregad	55.1	33.6	37.4	46.0	37.6	41.3
Cont.Próp	42.1	63.1	59.8	54.0	45.2	53.7

1

*ECV Empregados com Vínculo Empregatício
 **ESV Empregados sem Vínculo Empregatício

No que diz respeito ao mercado de trabalho feminino devem ser feitas algumas considerações específicas. As estatísticas oficiais não são muito confiáveis, pois a maioria das mulheres produzem algum tipo de renda para a economia familiar que não é registrada na discriminação do PEA. Uma mulher pode ser dona de casa e ao mesmo tempo lavar ou costurar roupa, ou fazer salgadinhos que outros membros da família vendem na rua.

Podemos falar de um mercado de trabalho propriamente feminino quando existe uma série de empregos que costumam ser realizados por mulheres. O trabalho doméstico é sempre o emprego mais comum para as mulheres pobres, pois além de ser o emprego inicial para a maioria delas, significa também uma oferta mais ou meno inesgotável de emprego e renda. O trabalho doméstico cria uma relação de sujeição e disciplina de trabalho intensas, com extensas jornadas de trabalho e uma remuneração muito baixa - o censo de 1980 do IBGE apontava 66% das empregadas domésticas de Belém ganhando até meio salário mínimo. Serviços como lavar, costurar roupa, fazer sucos ou salgados, têm uma remuneração muito baixa do trabalho aplicado mas que permitem à mulher ficar em casa. Encontraremos algumas operárias que nos fins de semana fazem outros serviços remunerados. Algumas atividades fabris como a indústria têxtil e de alimentação (notadamente pesca, palmito e castanha) ocupam majoritariamente mão de obra feminina.

Boa parte do operariado feminino de Belém é formada por mulheres que carregam sozinhas a responsabilidade da sustentação familiar; aqui elas são as "chefas da família". Em sua maioria mães solteiras, elas têm a pesada tarefa de alimentar, vestir e educar os filhos, o que vai se refletir não só na escolha ocupacional mas também na disciplinação do corpo e do trabalho dentro da fábrica, na participação sindical, etc. A carga familiar e a desproteção ante perigos eventuais (como doença, etc) faz com que a maioria delas prefira o emprego formal por dar-lhes acesso aos direitos trabalhistas:

"Ele [o ex-marido] diz que não dá pra trabalhar de empregado para ganhar esse salário. () Agora, para mim eu acho melhor, porque eu desconto o INPS há muito tempo. Se eu pego uma doença vai me ajudar".

"É melhor ser operário porque tem todos os direitos, assina carteira, paga o sindicato, em termos de serviço tem férias. O feirante não tem todo esse direito. Feirante é bom porque tem todos dias dinheiro, agora, não tem todos os direitos que um operário tem () Mais pesado é trabalhar de operário, mas em compensação tem mais direitos".

Esta vantagem que faz com que todas elas prefiram o trabalho de operárias não chega a ser considerada como um "privilégio", especialmente tendo em conta a oferta e qualidade dos serviços do, como diz Vilmar Faria, "estado brasileiro do mal estar social" (1991:100). A perda do poder aquisitivo do salário mínimo dos últimos anos, e cuja curva declinante acentou-se no governo Collor, tem levado muitas operárias a considerar deixar o trabalho na fábrica e passar a fazer outro tipo de serviço que, ou dê mais renda, ou seja menos pesado. No entanto, as alternativas não são muitas: ou são vendedoras, ou faxineiras, mas este último "serviço" vê-se como uma regressão, como uma perda de uma autonomia conseguida: "Trabalho de faxineira é pior, já viu ficar dependendo numa hora dessas"; "Não é esse aí o único serviço que tem, eu arrumo outro serviço, posso trabalhar em casa de família, só tem que eu não gosto".

Elas relacionam a precariedade do lugar que ocupam no

mercado de trabalho com a ausência de educação escolar, o que demonstra uma grande confiança nas possibilidades que concede a formação escolar.

"Já pensei em mudar de emprego. Está difícil porque para conseguir mudar de emprego, hoje em dia a pessoa tem que ter até segundo grau"

"Interior é assim, serviço de roça, é muito pesado. Aí que eu digo para meus filhos, meu filho que tem catorze anos, vai fazer catorze anos agora em novembro, por isso que eu não estranho o serviço (...) Eu digo para ele: 'estuda meu filho, olha, agora tem muita oportunidade, porque que eu estou numa fábrica? porque eu não tive condição de estudar e pegar um melhor serviço para mim'".

"[com doze anos] Aí pronto, me dediquei ao meu trabalho e não quis saber de estudar. Hoje em dia eu me arrependo, porque não sei nada, praticamente eu sou burra"

Situando as operárias no seu contexto social, estas não têm uma condição econômica ou social muito diferente do resto. Acho difícil falar de uma "cultura operária" de Belém, embora exista toda uma série de símbolos e práticas que criam identidades próprias ao trabalho industrial, especialmente feminino. É a identidade da pobreza e do popular a que tem mais força cultural. Existe, sim, uma diferenciação dentro desta sociedade da pobreza, de quem trabalha frente a quem não trabalha, frente ao marginal⁷.

No mercado de trabalho da periferia de Belém, as operárias das fábricas de castanha dos Mutran ocupam um lugar destacado. A "fama" do trabalho em fábricas de castanha se deve a uma confluência de vários fatores: em primeiro lugar pelo alto número de operárias que há nas fábricas. Os contingentes de operárias com batas verdes que se podem ver nos horários de entrada e saída da fábrica fazem parte da paisagem cotidiana dos bairros ao lado da baía do Guamá. O número de operárias é muito grande, se

⁷ Delinquência, via vadia, violência, consumo e tráfico de drogas se associam na figura do marginal. A crueldade das classes populares para com o bandido, personagem a exterminar, passa pela representação do sacrifício versus vício no seu sentido de trabalho versus não trabalho. O mesmo fenômeno encontramos em outras cidades brasileiras; para o Rio de Janeiro ver Zaluar (1984:87); para São Paulo ver Caldeira (1992).

tivermos em conta que Belém não tem indústrias de grande porte e que a maioria dos empregos são oferecidos pelo setor terciário⁹. Outro fator que contribui para a sua fama é que nos bairros populares se sabe do maltrato humano e das péssimas condições de trabalho a que são sujeitas as operárias na disciplina de fábrica. As condições de trabalho nas fábricas têm atingido uma repercussão internacional, até se cogitar o boicote de Associações de Consumidores europeias à castanha do Pará. Diversos filmes, teses, trabalhos acadêmicos, reportagens jornalísticas têm se produzido sobre estas operárias; os grupos que animam movimentos populares "apadrinharam" as operárias e as apóiam frente aos patrões. Para tudo isto tem contribuído também os maus antecedentes que acompanham a linhagem Mutran, representando o capitalismo sem escrúpulos, e que vamos ver a seguir.

4- APRESENTANDO A FAMÍLIA MUTRAN

A família Mutran, de origem Síria, chegou à região de Marabá por volta de 1920. A trajetória do grupo começou como modestos aviados de uma firma exportadora de castanha. Posteriormente eles mesmos começaram a arrendar castanhais e a comprar a castanha que transportarão até Belém. O crescimento da família na exportação de castanha está intimamente ligado às alianças políticas. A família começa a deter o aforamento de áreas de castanhais, e já em 1936 Nagib Mutran, o patriarca da família, recebe o aforamento de castanhais pertencentes aos índios Gaviões contravencionando, assim, a lei de 1921 que garantia a posse dos índios. Mas a hegemonia da família na castanha do Tocantins aconteceria nos anos 50. O grupo Mutran que controlava a UDN de Marabá fez uma aliança com o governador do Estado (do PSD) na Assembleia Legislativa, a despeito da UDN estadual e do PSD de Marabá, recebendo em troca uma sucessão de aforamentos de extensas áreas de castanhais na região tocantina. Em finais da década de 50, a

⁹ Segundo dados do IDESP apenas 10,2% do total de ocupados na Região Metropolitana de Belém em 1990 estava trabalhando na indústria (1991:54).

família Mutran controlava 45.135 ha. em Marabá e São João de Araguaia (Emmi, 1988:104). Segundo um técnico do governo do Estado, os aforamentos obedeciam a uma distribuição de ordem política:

"Eu me recordo bem das tremendas lutas que se travavam nos bastidores para a localização dos castanhais. Tínhamos, por exemplo, o terrível encargo de atender ao grupo Mutran e demais da UDN (...) porque sobretudo na concessão de aforamento o poder político significava o caminho do poder econômico" (cf, Emmi, 1988:104).

Nesta dinâmica formava-se uma oligarquia de latifundiários mercantis que expropriavam (através de aforamentos, de dívidas comerciais e da apropriação ilegal de terras devolutas) pequenos e médios arrendatários de castanhais e coletores livres que aos poucos perdem as áreas de Servidão Pública.

Durante a ditadura militar o grupo Mutran integra a ARENA de Marabá. No entanto, o poder político da família diminui. Em 1964 Nagib Mutran vê cassado seu mandato de deputado estadual por corrupção, o que se repetiria dois anos mais tarde com seu filho Vává. A conversão de Marabá em área de Segurança Nacional por causa da guerrilha de Araguaia acelera a perda de influência do grupo. Um novo chefe político, o Major Curio, enfrentará os Mutran, e vários interventores federais desapropriam terras da família. O grupo Mutran perde nos anos 70 prestígio político em favor de outros atores que apareceram no sul do Pará. Apesar disso, o grupo expande sua atividade econômica beneficiando-se dos créditos federais à exportação de castanha através da criação de várias empresas de exportação e beneficiamento de castanha em Belém: em 1965 Benedito Mutran & Cia Ltda, em 1966 Exportadora Mutran Ltda, e em 1971 Jorge Mutran Exportadora Ltda.

Com os planos de valorização da Amazônia os latifundiários da castanha começam a desmatar castanhais e cultivar pastos para a pecuária, o que lhes permitia transformar os antigos aforamentos em títulos definitivos e desfrutar assim de linhas de crédito à exportação (Bentes & Schoenenberg, 1991:36-40).

A "pecuarização" dos castanhais criará conflitos com os

coletores de castanha e trabalhadores sem terra que haviam migrado para a Amazônia seguindo as promessas de colonização. A família Mutran aparece envolvida em numerosos casos de violência fundiária. Em 1991, a CPI do Congresso sobre violência no campo investiga os crimes da família Mutran contra trabalhadores rurais e chama para depor Osvaldo Mutran, que se recusará a comparecer porque protegido pela imunidade parlamentar que tem como deputado estadual.

Os Mutran dominam a Associação dos Exportadores de Castanha do Brasil, ligada ao *lobby* da UDR no Congresso, que pressiona para a conversão dos aforamentos em terras legalizadas, para evitar a ação de invasores e posseiros pois a legislação estadual permite a retomada de aforamentos no caso de não se destinar a colheita de castanha, razão pela qual foram aforados.

A aliança dos Mutran com Jader Barbalho fez com que durante o tempo em que este último esteve à frente do MIRAD muitos aforamentos se transformassem em propriedades definitivas.

A família Mutran controla assim todo o processo de comercialização da castanha. As castanhas procedentes das terras dos Mutran fornecem uma pequena quantidade do total de castanha que chega ao mercado (Sills, 1991:2-4), mas o suficiente como para determinar o preço da castanha. Os Mutran são os maiores fornecedores e compradores, controlando o mercado, puxando os preços para cima ou para baixo em função de seus interesses. No processo de comercialização da castanha os Mutran controlam até os agentes de importação (*importbrokers*), pois um membro da família negocia diretamente com os importadores sem ter que pagar 2% da transação para os agentes. As alianças com o governador do Estado, Jader Barbalho, têm proporcionado outros benefícios como a redução do ICMS para a exportação de castanha de 13% para 2,65% a partir da data em que Barbalho tomou posse.

As empresas com cujas trabalhadoras fizemos a pesquisa são as de Jorge Mutran exportadora Ltda e Benedito Mutran e Cia Ltda, as maiores empresas de exportadoras de castanha do Brasil. Ambas exportam anualmente mais de 1000 toneladas de castanha com casca e mais de 500 toneladas de castanha beneficiada, ocupando cada

uma das usinas mais de 800 funcionários (Sills, 1991:10).

As gerações da família vão se sucedendo no pequeno império que os Mutran têm na economia e na política paraense, sem deixar, no entanto, muitas saudades em quem trabalha para eles. Em 1991 morre Benedito Mutran, o "velho Bené", e uma das suas operárias lhe compôs o seguinte epitáfio: "Morreu o velho Bené. Agora ele está pagando no inferno tudo o que ele nos roubou".

Capítulo 79 A EXPERIÊNCIA DO TRABALHO FABRIL

1- O PROCESSO DE TRABALHO

O trabalho nas fábricas depende da safra extrativa da castanha, o que significa que por aproximadamente um quarto do ano as usinas permanecem inativas. A safra dos castanhais (entre março e novembro) funciona como unidade de tempo para as operárias, pois regula o período do emprego na fábrica.

O processo de trabalho no beneficiamento da castanha, é simples, dada a pouca sofisticação tecnológica. Em primeiro lugar, o que se faz com a castanha quando esta chega à fábrica é desidratá-la numa estufa. Posteriormente faz-se uma crivagem: a castanha maior e de melhor qualidade é exportada sem descascar e a de qualidade inferior prossegue seu percurso dentro da fábrica para ser beneficiada. A desidratação da castanha que vai ser descascada dentro da fábrica permite à empresa conseguir uma maior durabilidade desta, evitando que apodreça rapidamente e possibilitando um estoque de matéria prima que confere certa autonomia com relação à duração da safra.

Depois procede a cocção da castanha que serve para reidratarla e conseguir o deslocamento interno da casca do amendoim. Esta fase da produção é essencial, pois dependendo do ponto de cocção a castanha sairá mais ou menos dura, facilitando ou dificultando sua quebra.

A quebragem é o ponto simbólico central do trabalho na fábrica, ocupa a maioria das operárias (70-80%) e é aonde se produzem os conflitos mais importantes. A castanha é colocada em caixas que se repartem nas bancas onde estão as quebradeiras. Em cada banca há uma operária com um "martelo mecânico" (impulsionado manualmente) que utiliza para quebrar a casca. O ritmo da produção no setor da quebragem é marcado pelas próprias trabalhadoras, a disciplina de trabalho não vem da máquina e sim da própria auto-disciplina da operária porque o pagamento se faz em função da quantidade produzida e não por quantidade de tempo trabalhado. Esta é a diferença fundamental que separa as

quebradeiras do resto das trabalhadoras na fábrica. Depois de separar a castanha da casca, cada quebradeira pesa sua produção na balança. A castanha continua seu percurso, restando apenas embalá-la em sacas e expedi-la. A forma de pagamento das operárias que não trabalham na quebragem (na crivagem ou na embalagem) é a diária, e elas são as "diaristas", que trabalham por conta da casa. Vamos centrar nossa análise nos avatares cotidianos das "quebradeiras" porque é neste espaço que se geram as principais significações do trabalho fabril.

Já pensou o que é puxar uma máquina o dia inteiro, de cinco da manhã até seis da tarde?

O trabalho na quebragem, que ocupa a maioria das trabalhadoras, é descrito por elas como mais pesado que os outros trabalhos dentro da fábrica, o esforço físico dispendido e o desgaste corporal é maior que em outros setores. No entanto, as quebradeiras preferem a quebragem a outros trabalhos dentro da fábrica, em função principalmente de duas coisas: a possibilidade de ganhar mais que o salário, de "fazer produção" quando a castanha descascada é superior à quantidade estipulada pela empresa; e de ter uma maior autonomia relativa à disciplina hierárquica e temporal: elas podem faltar ao "serviço", organizar os horários de trabalho como melhor lhes convier, etc, enquanto as diaristas têm um controle maior da gerência sobre o ritmo de trabalho.

"Eu prefiro na quebragem porque quando a castanha está boa a gente faz mais, a gente da produção. A diária ganha mais pouco, aí a gente prefere a quebragem, eu pelo menos (...). O trabalho na quebragem é mais pesado (mas mesmo assim) prefiro ficar na quebragem, gosto, né? ganha mais"

"É pesado, a gente quebrar, mas até que eu prefiro a quebragem, sabe por que? Porque ficar assim trabalhando por conta da casa é muito ruim. Olha até para tomar água a pessoa tem que ir obrar. Olha, para elas irem no banheiro tem que ser de oito à nove horas, e de nove horas só até onze horas (...). Além quando acaba de trabalhar, termina tudinho, ainda tem que varrer aquele

salão inteiro. Eu acho que quando eu terminar de trabalhar não tenho mais condição"

"Na escolha é da seguinte forma: que eu não gosto de patrão estar em cima de mim. Na crivagem a gente trabalha e o patrão está acima da gente, para verificar se o serviço está indo bem, e é por isso que eu não me dei na crivagem. Na quebragem não, trabalha com mais liberdade, né? praticamente por sua conta"

A forma de pagamento das operárias do setor da quebragem faz-se segundo a produção. Agora, tudo se faz de uma maneira bastante *sui generis*. São três os mecanismos que as empresas utilizam para assegurar o autodisciplinamento operário e maximizar o lucro através do alongamento voluntário da jornada de trabalho para tentar conseguir o salário das diaristas:

- 1- a aritmética do salário
- 2- o ponto de cocção
- 3- as demissões por falta de produtividade

1- A aritmética do salário. As quebradeiras recebem "salário" (o mesmo salário que as diaristas) se produzirem 13 quilos de castanha inteira por dia ou 78 por semana¹. Na hora de receber, se elas tiverem produzido um quilo a menos, a gerência tira o valor de 15 quilos de castanha, "e não adianta protestar", elas receberão um salário menor que o do resto das operárias, e além disso perdem o direito ao domingo (ou feriado) remunerado. Esta pressão é exercida para assegurar o máximo de esforço das trabalhadoras para atingir um patamar que a empresa considera mínimo. Se uma operária ao terminar a semana tiver produzido 77 quilos ela recebe o valor de 63 quilos e seis dias de trabalho, sem receber o domingo.

Se a quebradeira produz mais de 78 quilos ela recebe o que elas chamam de "produção", um percentual a mais por cada unidade de peso produzida. Aqui ela não tem mais a pressão da fábrica e sim a que ela exerce sobre si própria; "ela", aqui, quer dizer o preço da comida, da roupa, do aluguel, do seu lazer.

¹ No acordo assinado em 1991 entre o Sindicato da Alimentação e a fábrica Benedito Kutran, o número de quilos semanais baixou para 74,25.

2- O ponto de cocção. A quebradeira é paga por quilo de castanha "inteira" produzida, mas isto não é a única coisa que ela produz. Se a castanha quebrada está podre a trabalhadora não vai receber por essa castanha, porém o patrão vai obter lucro ao vender a castanha podre para indústrias de sabonete. Se o martelo "mecânico" quebra a castanha em pedaços, a operária não receberá nada, mas o patrão lucrará ao vender os pedaços a indústrias de doces. O mesmo pode se dizer da casca e o farelo que são vendidos pelos Nutran como aterro ou combustível, todas elas mercadorias (produzidas no momento da quebra) com um preço no mercado. A quebradeira produz cinco produtos dos quais recebe por um só, sendo que o patrão lucra com todos os cinco.

Esta forma de pagamento por castanha inteira produzida permite à empresa toda uma série de jogos com efeitos políticos e econômicos. Em grande medida a porcentagem de castanha inteira produzida dependerá em primeiro lugar do tempo de armazenagem; a castanha que leva mais tempo estocada tem mais possibilidades de ser podre, por isso no final da safra se acumula muita castanha envelhecida. Em segundo lugar, dependendo do ponto de cocção, a castanha será mais ou menos dura, mais ou menos fácil de quebrar. Quanto mais difícil (além de mais esforço dispendido no momento de acionar o martelo) mais porcentagem de "pedaço" e menos de "inteira" haverá.

A direção da empresa é quem controla a porcentagem de castanha inteira e a de outros produtos pelos quais não paga. A empresa manipula este controle por razões econômicas, dependendo dos preços do mercado. A castanha inteira destinada aos mercados europeus deve ter o melhor preço, mas nem sempre o maior lucro. Com cinco produtos, quatro deles com um baixíssimo custo de produção, as variações do mercado podem fazer com que num momento dado seja mais lucrativo vender "podre" ou "pedaço" em vez de "inteira". Por exemplo, em 1990 com uma cotação muito baixa do dólar e com um aperto de liquidez no mercado de cruzeiros, as operárias constantemente se queixavam que a porcentagem de castanha inteira tinha baixado violentamente e que não conseguiam fazer salário. O mercado do dólar ou eventuais demandas internas

de castanha em pedaços ou matéria prima para fabricar sabão fazem com que a empresa jogue mais castanha dura ou podre nas bancas das quebradeiras, forçando-as a produzir algo que só à empresa trará lucros.

O controle do ponto de cocção é também manipulado politicamente. Conforme o sindicato tenta articular uma nova greve para pedir aumento salarial, a gerência usa a política do ponto de cocção: ora ameaça piorar a castanha em caso de greve, ora melhora para demonstrar boa disposição e faz promessas sobre a melhoria da castanha no momento seguinte².

As operárias vêem isto como uma grande injustiça e neste ponto sua indignação não ganha expressão nas reivindicações do sindicato.

"Eles aproveitam aquele farelo da castanha, pedaço, casca, podre, tudo isso é lucro para eles () Como agora a castanha está podre, o lucro é só para eles

P- O sindicato faz alguma coisa?

R- O sindicato?, por isso acho que não faz nada"

"Um dia desses ia ter uma greve porque só dava castanha podre. Quando deu nove horas, hora de pesar, ninguém tinha doze quilos de castanha. As mulheres se alvoroçaram:

-Desce, desce, desce! Vam'embora descer, vam'embora descer!

Aí nós fomos, aquele bocadão de mulher. O seu Edmundo (gerente) diz que ia endireitar a castanha (...) o cozinheiro só estava cozinhando a podre. Quer dizer que essa podre e esse pedaço é pra ele, pro patrão, não é para nós"

Quando a empresa excede a cocção da castanha com o objetivo deliberado de produzir "pedaço", muitas operárias respondem com um truque que facilita a quebra:

"Quando está dura, ainda tem uma coisa que a gente dá um jeito de botar água por cima escondido deles, as mulher fazem, eu não faço disso. A gente pega uma colher com água e molha a castanha quando está esfumaçando, que diz que a castanha é danada para ficar solta na casca. Tem muita mulher que faz. Eu não fazia que eu tinha medo, sabe? tinha medo de ser pega. é proibido

² Jane Felipe Beltrão, que também estudou as castanheiras de Belém, recolhe no seu trabalho de campo uma prática da gerência que consiste em liberar castanha de primeira qualidade durante o Círio de Nazaré, é a "castanha do Círio", para aumentar o salário das quebradeiras durante as festas de Belém (1982:82).

por eles lá, porque faz mal diz eles, que não presta (risos). A gente põe lá escondido, mas a gente tem que olhar rapidinho assim para ver se não estão olhando, que tem gente que olha mesmo, e tem gente fofoqueiro, operária mesmo"

3- Demissões por falta de produtividade. Além das sanções sobre o salário que vimos anteriormente, nas tentativas da gerência por conseguir o máximo de lucro através da fixação de um mínimo de produção, a empresa tem uma política de demissões por falta de produtividade que objetiva a auto-disciplina operária. Quando uma quebradeira passa várias jornadas sem produzir o mínimo exigido, ela é chamada ao escritório e advertida de que não está trabalhando o suficiente. Se após o aviso a produtividade continua baixa ela será demitida por "falta de produção".

Para evitar chegar a este ponto, as trabalhadoras estabelecem uma prática de compra-venda interna de castanha descascada. Quando uma operária não consegue quebrar os quilos exigidos, ela compra de outra quebradeira que tenha ultrapassado o mínimo requerido por um preço igual ao que esta última irá receber por cada quilo descascado acima do limite e entre 10-20% mais caro que a primeira irá conseguir por atingir a "produção". Na prática, as "compradoras" de castanha são as operárias mais velhas, que não podem puxar o ritmo de trabalho exigido pela empresa, ou operárias com problemas eventuais de saúde que tampouco podem aguentar o ritmo requerido. Todavia, esta estratégia operária só é viável quando a castanha está boa e existe uma produtividade diferencial por operária. Quando a castanha está podre ou dura raramente sobra castanha para vender entre as operárias.

As pressões sobre o salário, a forma de pagamento por castanha inteira e a conservação de emprego fazem com que indiretamente a empresa consiga maximizar a auto-disciplina operária no trabalho da quebragem. Se no início víamos como as quebradeiras valorizavam positivamente seu trabalho em relação às diaristas em termos de escolha ocupacional, em função da maior

autonomia frente aos horários e ao controle gerencial assim como a um possível aumento da renda obtida no trabalho, na prática os esforços são concentrados em atingir o mesmo salário das diaristas através de uma prolongação da jornada de trabalho. Quando a castanha está dura ou podre, o que parece acontecer freqüentemente, a jornada se prolonga por mais de 12 horas para atingir o salário da diária. Enquanto as que trabalham por conta da casa têm uma jornada semanal de 44 horas, as quebradeira facilmente chegam a trabalhar 60 ou 70 horas, às vezes só para conservar o emprego por um salário menor que a diária, se descontamos o que estas pagam para atingir a produção exigida. A fábrica abre às 4 h. da manhã e fecha às 6 h. da tarde, tempo que às vezes pode não ser suficiente para produzir o que a empresa pede; na hora do almoço muitas quebradeiras comem na banca do trabalho para não perder tempo de trabalho.

Podemos fazer algumas interpretações sobre as orientações das quebradeiras que preferem esse trabalho ao da diária. A quebragem permite combinar uma série de elementos como: liberdade de horários que lhes permite faltar ao trabalho para atender necessidades domésticas ou de outra natureza (para a diarista, não há esta possibilidade, "se falta quatro dias é rua"); falta de controle direto das chefias, que tanto lhes incomoda; possibilidade de ganho maior (um horizonte potencial e infinito de remuneração); o sentimento de que, em última instância, a remuneração depende do próprio esforço no trabalho, que pode ser a isca que a empresa coloca para trabalhadoras que passam por tantas necessidades. A vontade de conservar o emprego que faz com que muitas trabalhem mais horas que as diaristas para ganhar menos, informa-nos das poucas alternativas do mercado de trabalho e a importância que, sobretudo para as mais velhas, tem os direitos trabalhistas e a proximidade da aposentadoria.

Estas orientações ocupacionais ante as necessidades da pobreza se tornam mais claras quando as condições de trabalho são analisadas.

2- O TRABALHO E O CORPO

O trabalho nas fábricas é um atentado à saúde. A temperatura infernal, a poeira no ar e os efeitos do desgaste físico provocado pelo próprio ato de trabalhar colaboram para as péssimas condições de trabalho. É paradoxal que, ao mesmo tempo em que as trabalhadoras se esforçam por ganhar a vida, pouco a pouco a vão perdendo, deteriorando seu organismo no próprio âmbito de trabalho.

"Eu não me sinto bem quando eu vou na fábrica de castanha. A minha mãe diz que eu mudo a minha pessoa, parece que fico doente, fico abatida assim, eu tenho muita dor de cabeça lá na fábrica, muita mesmo. Não tem dia que eu não tenho dor de cabeça. eu entro e já vou suando".

"Isso é muito ruim, isso é um serviço muito ruim, essa gente [os patrões].... Olha, o pessoal trabalha e ainda come daquela poeira, e bebe daquela poeira. E a gente vai tomar banho e aquela água suja, a água daquela caixa que é um água pitui, suja".

"Pega muita poeira, muito calor, muita poeira mesmo, faz mal, a gente sabe que faz mal pra gente. Tem gente formada que entra lá e não demora...., rapidinho! não está acostumada. Mas a gente já está acostumada".

"Dá doença, Deus me livre! Eu já tive derrame aí. Agora, ultimamente, eu peguei um reumatismo na minha mão, fiquei com a minha mão quase caranjada. Fiz vários testes para ver a qualidade do reumatismo. Que a quentura é muita, sabe? então, é muito insuportável. Aquela quentura, tem horas que você se levanta, que não tem condição de aguentar, cê fica de suor da cabeça aos pés. É por isso que aparece muita doença assim. É muito ventilador mas a gente não sente o vento".

Beltrão registra 24 tipos de doenças causadas pela alta temperatura que emana da castanha recém saída da estufa, a saturação de poeira no ar produzida no momento da quebra e a posição do corpo nas horas de trabalho (1982:93-94). Não existe nenhum tipo de material protetor fornecido pela empresa como máscaras ou óculos. A única proteção existente é agenciada por conta das próprias operárias e consiste em luvas ou panos que as trabalhadoras mais jovens usam para proteger as mãos do desgaste

estético provocado pelo acionamento do martelo, mas desta maneira a pele não transpira. As operárias reivindicam condições mínimas de saúde e higiene no trabalho, pediram um sistema de ventilação e bebedouros com água gelada, etc. Na fábrica de Bené Mutran estas reivindicações foram atendidas em parte, na de Jorge Mutran não. Nesta última fábrica, no ano passado conseguiram que a empresa colocasse bebedouros, mas estes não levam sistema de refrigeração; assim, quem quiser refrescar a garganta com água gelada tem que comprar gelo e refrigerar individualmente a água.

A própria assistência médica dentro da empresa é bastante deficiente. Não só não fazem qualquer tipo de trabalho de prevenção, como o trabalho clínico não merece a confiança das operárias que preferem ir a um médico particular:

"Na quebragem a gente pode faltar para ir ao médico particular, porque a gente vai se cuidar no médico da firma onde a gente trabalha, né? sempre diz que a gente não tem nada, né? Muitas tem acontecido de sair doente da fábrica porque não tem nada, não tem nada, quando elas procuram outro médico não tem mais jeito. Se você vai se consultar lá: 'Ah, não tem nada' Lá dizem que gripe não é doença, febre não é doença, uma dor não é doença. Como que ela sabe que não é doença se ela não está sentindo a dor? Então a gente falta, vai no médico particular"

Contudo, seria exagerado dizer que existe um desinteresse completo por parte dos patrões com respeito à saúde de suas operárias. Afinal, no começo da safra, quando as trabalhadoras vão se inscrever, a empresa marca testes de saúde, mede a pressão arterial, faz análise de sangue, chapa de pulmão, etc. As empresas selecionam trabalhadoras com boa saúde. Ironicamente, mulheres que depois de anos de trabalho nas fábricas adquiriram problemas respiratórios, deixaram de ser admitidas nas posteriores.

Se os danos à saúde são percebidos como um maltrato, existem outros tipos de controle do corpo que não geram a menor indignação. Este tipo de controle é referente ao que denominaremos "esfera da intimidade", um âmbito formado socialmente e que nos informa dos modos de constituição das subjetividades.

O controle da intimidade

No início de cada safra efetuam-se os referidos testes médicos com a finalidade de não empregar as pessoas mais sensíveis às péssimas condições de saúde no trabalho. A estes exames se soma um teste de gravidez, que consiste em demonstrar - mostrando- a menstruação a uma das chefes, e é só então que a empresa assina a carteira. Com isto a empresa infringe a lei e evita empregar mulheres gestantes a quem teria que pagar os 60 dias a que dá direito a legislação trabalhista. Os testes de gravidez não evitam que as trabalhadoras engravidem durante a safra³. A estratégia patronal para lidar com este problema é sua habitual delicadeza:

"Quem está gestante não trabalha. Ainda tem mais, quem ficar gestante no período de serviço, ela tem o prazo dela, quando ela voltar, ela tem um mês de aviso e é mandada pra rua"

A firma controla o sexo das operárias. Em princípio, podemos pensar que não lhe compete saber nada do uso do sexo de pessoas com as quais tem um simples vínculo empregatício, não lhe compete saber se estão menstruadas ou se estão grávidas. É obvio que este interesse pelo sexo das empregadas não se deve a uma preocupação pelo sexo em si mesmo, pouco se importa como, quando e com quem fazem sexo, assim como ficou mais ou menos demonstrado o pouco que se interessam pelo cuidado do corpo e da saúde no local de trabalho. Com certeza, Mutran não é Ford, e antes de estarmos no fordismo estamos no capitalismo selvagem que Marx nos relata no livro 1 do Capital. Da parte da empresa tudo se reduz a uma questão de capital, não há preocupação moral com as trabalhadoras. As taxas de fecundidade das mulheres das classes populares devem fazer tremer os lucros do capital industrial⁴.

³ Beltrão registra os problemas de saúde das mulheres decorrentes da prática de "esconder a barriga" no trabalho para terem acesso ao emprego ou não serem demitidas.

⁴ Sem citar as indústrias onde aconteceria, Leila Mourão refere-se à prática de algumas fábricas de Belém de pedir atestado de "operadas" (ligadura de trompas) para que estas pudessem ter acesso ao emprego (1987:27).

Isto se traduz na composição etária das operárias, onde predominam as mulheres de meia idade. Muitas mulheres se incorporaram ao mercado de trabalho quando decidiram não ter mais filhos; parece, inclusive, existir certa correlação entre a decisão de não ter mais filhos e a de começar a trabalhar.

Contudo, não é este capitalismo decimonônico ou amazônico do ano 2000 (ou brasileiro?) que constitui mistério. O que causa estranheza para o horizonte cultural em que nos situamos é que este controle da intimidade não gera nenhum tipo de protesto. O problema da distância hermenêutica neste caso não está em se submeter ao exame, isto entra dentro da lógica da violência a que estão sujeitos os pobres, das vexações a que as mulheres têm que se submeter para conseguir um emprego. O curioso aqui é que precisamente estes testes não constituem vexações nem violência. O poder que se atribui ao patrão através da empresa para que pessoas que trabalham para ele mostrem parte de sua intimidade é aceite pela outra parte sem qualquer manifestação de incômodo. Onde estaria a violência neste caso?

As operárias não falam disso ao menos que sejam explicitamente inqueridas a respeito. Quando se lhes pergunta o que acham destes testes, elas ficam surpresas que se lhes peça para dizer alguma coisa a respeito: Parece que não têm uma opinião formada sobre esta questão.

"Só trabalha quem vai fazer exame ginecológico

P- e que que você acha disso?

R-Não sei...não posso falar nada, não sei se está certo ou errado, porque do meio para o fim da safra aparece um monte de mulher barriguda".

Estes testes de gravidez foram sarcasticamente criticados na revista "Resistência"⁵ e tem gerado inclusive protestos de parlamentares na Assembléia Legislativa. A diretoria cutista do Sindicato das Indústrias da Alimentação tem inserido uma cláusula nos últimos convênios coletivos em que se especificava que "fica

⁵ "Resistência" é uma publicação trimestral da Sociedade Paraense dos Direitos Humanos, e é o único órgão de expressão escrita da esquerda. Dedicar-se a denunciar violações dos direitos humanos no Estado do Pará.

terminantemente proibida a utilização de testes de gravidez"⁴, cláusula que, como tantas outras, foi sistematicamente desrespeitada pelas empresas. As operárias, inclusive as mais ligadas ao sindicato, manifestam desconhecer qualquer iniciativa do órgão a respeito, é como se não fosse com elas. Quando eu insistia em querer saber a opinião pessoal sobre o tema, às vezes aparecia alguma crítica tímida que contrastava com o tom de denúncia que se aplicava ao falar do salário, das condições de trabalho, do custo da vida e, inclusive, da relação despersonalizada com o patrão. Estas críticas baseavam-se antes em motivações econômicas que no zelo pela privacidade.

"Antes de entrar a trabalhar tem que fazer um exame, se estiver gestante não trabalha, se não estiver tem que menstruar (risos)...para poder trabalhar.

P- Cê sabe se tem algum tipo de protesto contra isso?

R- Eu não sei... sei lá, acho que não está certo porque todo mundo precisa de trabalhar, né?

"Eu entrei o dia 8 de março porque ainda não tinha chegado meus dias, né? Ai quando foi o dia 23 foi o dia que ela assinou. Quer dizer, que do dia 8 ao dia 23 de março eu perdi minha carteira, que ela podia ter assinado o dia 8, né? Mas não, por causa disso ela só assinou o dia 23"

Outra manifestação de uma diferente formação da intimidade, em que o empregador tem o direito de controlar, de saber alguma coisa, é o fato das operárias serem ritualmente revistadas todos os dias à saída da fábrica. Os guardas procuram nas sacolas e, ocasionalmente, embaixo da roupa para ver se elas portam alguma castanha; se carregarem alguma castanha, são automaticamente demitidas. A empresa interfere de novo na privacidade das mulheres. Aqui também não existe resistência, pelo contrário, se compreende e passa como normal o fato da fábrica vasculhar na sacola ou no corpo.

⁴ "Contrato efetivo de trabalho que entre si celebram o sindicato de trabalhadores das indústrias de alimentação do Estado de Pará e Amapá e as empresas ao fundo assinadas no auto do processo de dissídio coletivo: 455/90" (p.3). A mesma advertência repete-se um ano depois no acordo coletivo, o que indica seu desrespeito.

"Eu acho esse...é muito bom, sabe por que? Tem muitas que são gente boa, mas outras não. Eu não tenho nenhum receio quando eles metem a mão na minha sacola"

As críticas existentes, também tímidas, se baseiam mais na falta de confiança manifestada pelo patrão do que em afirmar a privacidade como direito individual.

"Ele tem um vigia lá para revistar sacola.

P- O que você acha disso?

R- Não sei..., acho que ele não podia colocar assim para revistar sacola porque ele já conhece as operárias, né? Eu acho que não vai sujar por uma coisa assim, né? Ainda mais quem está há anos lá, trabalhando assim, com carteira assinada, só de lá, né? Eu acho assim que ele não podia fazer isso".

A constituição da intimidade no trabalho e na relação de poder que lhe é inerente fornece-nos aqui um claro exemplo do que é a constituição daquilo que chamamos subjetividades. Esta intimidade não é apenas uma questão de espaço, quer dizer, dos limites da privacidade. É verdade que estamos longe de uma concepção de si que guarde com zelo a sua intimidade, que mantém sua privacidade como um direito inviolável que tem adquirido e naturalizado. É, sim, uma questão de estabelecer a fronteira entre o que é público e o que é privado, e quem conhece de perto as classes populares sabe que a cacofonia do sexo e do corpo ocupa o primeiro lugar. Inclusive para um homem estranho como eu, o âmbito do que considero privado se abria com muita facilidade, as piadas e brincadeiras sobre sexo eram o que se tinha de mais comum. É evidente que nos defrontamos com uma concepção diferente do público e do privado, mas não é apenas isso. Não é qualquer um na rua que pode revistar suas sacolas ou seus corpos, ou pedir para mostrar as marcas da menstruação. Lidamos com a relação com o empregador e os limites que extrapolam uma relação supostamente contratual de trabalho. A interferência na privacidade das empregadas faz parte da relação laboral. É um direito que o empregador tem pelo simples fato de ser empregador e ocupar uma posição de poder. Nesta relação de poder, elas se pensam e agem como a parte que faz o que o outro quer.

Esta subjetividade profundamente enraizada faz-nos compreender os equívocos das alianças e dos conflitos. O sindicato e a esquerda instruída protesta, as operárias ignoram, e isto permite que o patrão desrespeite as cláusulas do convênio que foi assinado depois das próprias operárias fazerem uma greve qualificada como heróica.

3- AUTORIDADE E ANARQUIA: UMA QUESTÃO DE GÊNERO

Nesta, como em qualquer outra fábrica ou centro de trabalho, existem, no mínimo, dois tipos de relações sociais: relações horizontais de um lado, e relações verticais de outro; relações entre iguais, que ocupam uma mesma condição, e relações entre diferentes, entre partes que se situam em diferentes lugares da hierarquia organizacional. Entretanto, as relações de gênero perpassam e mediatizam as relações próprias da hierarquia institucional. Dentro da fábrica, o poder e o diálogo se expressam frequentemente através do sexo.

A relação das operárias com o patrão é especialmente significativa. Jorge Mutran é a encarnação do mau patrão.

"Nem nos olha, meu amigo, nosso patrão tem até raiva da gente. Cê sabe que naquela greve passada ele chamou para nós de "fedorenta"? Ele não olha, se a gente vir e ele vai descendo aquela escada e a gente vai subindo, ele é capaz de esbarrar o nariz na escada e nem olha, ele não conversa com ninguém. Ele é o homem mais estúpido que tem neste mundo"

A relação com o patrão é a negação do trato personalizado, e isto irrita e produz uma indignação irada. "Como é que uma pessoa com a que se tem um vínculo direto de trabalho pode se negar a estabelecer uma relação personalizada?". Esta parece ser a pergunta que elas se fazem ante o estranhamento desta relação.

"Esse nosso patrão é Deus. Porque esse cara de lá, mas credo!, não olha pra ninguém, não fala com ninguém, nunca falou comigo um "bom dia" ou "boa tarde". Eu trabalho lá há doze safras

(...) A gente trabalha porque a gente precisa, mas a gente é maltratada"

"Eles não são uns patrões que cheguem para falar com a gente, para se comunicar como que está o serviço, se está bem, se está ruim. Porque eles não entendem, eles são donos de indústria que não entendem como está a situação. Então, tinha obrigação de chegar no salão e juntar as operárias e perguntar como é que está acontecendo o serviço aí. Eu achava que fosse assim"

O patrão é aquela figura onipotente, "é Deus", como diz dona Quinita, distante demais para o gosto delas. As operárias acham que ele deveria estabelecer uma relação pessoal com elas, se interessar pelo seu trabalho e condições de vida. Mas não, não é assim, e não fazendo isto ele infringe um código moral. O não cumprimento deste código regido por um "dever ser" ("tinha obrigação de...") altera a ordem das coisas e dá lugar ao reconhecimento do maltrato e à injustiça na relação com o patrão.

As operárias sabem que é o patrão quem mexe os fios das decisões dentro da fábrica, mas a relação do dia a dia não é com ele, mas com as chefias intermediárias, elas efetivam o poder na prática. "O patrão nem aparece, são esses outros que esculhambam a gente". Os postos de gerência e chefes de seção são ocupados por homens. Estas figuras, retratadas com desprezo pelas operárias, também são figuras distantes embora não o suficiente: têm, apesar de tudo, uma experiência cotidiana de seu caráter e seu comportamento com as trabalhadoras. A percepção da relação das operárias com os chefes oscila entre a indignação de sentirem-se maltratadas (sempre tratadas aos gritos) e a compreensão de que a escala hierárquica é necessária para o funcionamento da organização, o que em absoluto significa ambiguidade ou contradição.

"O seu Edimundo (o gerente) vem gritando pras mulher. Quando está com raiva dá grito mesmo, né? Vem querendo mandar. O seu Edimundo depois daquelas coisas que passou com a Charlotte parece que se controlou, ele já conversa, se a pessoa vai a perguntar uma coisa, ele dá uma resposta para gente (...) Ernesto é estúpido. Aquele compridão também. O apontador também gosta de gritar, né? Mas aí, coitado, também tem razão, porque se ele não

gritar eles vão gritar com ele, né?"

"São meio bravo eles, mas tem que ser assim mesmo. Também não pode ser muito manso lá. Muita gente, né? Deus me livre até, muito homem, muita mulher..."

A baixa hierarquia da empresa é ocupada por mulheres, antigas operárias que conquistaram a confiança dos patrões. Estas mulheres ocupam cargos de responsabilidade menores (balanceiras e encarregadas) e são quem está em contato direto com as operárias. A relação destas mulheres com as trabalhadoras é mais dialogante e menos impositiva, apesar de serem conhecidas como as maiores puxa-saco da fábrica. As descrições que as operárias fazem do comportamento destas caracterizam-se pela ausência dos elementos de maltrato e autoritarismo existentes na relação com os homens que ocupam altos cargos de responsabilidade.

"Ela toma conta da turma, ela é uma senhora muito dada, ela é muito brincalhona, ela é atenciosa com as coisas, não é uma pessoa de estar gritando, de estar mandando, sabe?"

"Quando eu cheguei na fábrica Dona Luísa ensinava, ia lá para conversar com a gente, explicava, dizia como era, como não era. Quando comecei a trabalhar lá aconteceu comigo muita coisa lá, e ele foi boa. Se tinha alguma coisa para falar para a gente, ela não vai aos gritos, sabe? ela vai com carinho"

Dentro da fábrica existe uma divisão sexual do trabalho. No trabalho de produção, que implica a manipulação da castanha, operam mulheres, e os trabalhos de manutenção são feitos por homens. Esta relação entre homens e mulheres é potencialmente perigosa, não bate com a manutenção da ordem fabril.

"Esses moleques que querem fazer bagunça, né? Trabalhador dele mesmo lá que carrega caixa, aqueles que querem fazer aquela bagunça, na brincadeira, sabe? O trabalho lá é tudo no sério. Nem homem no meio das mulher, nem mulher no meio dos homens. Ele não gosta, se ele enxergar..., que nossas bancas estão todas separadas, né?, as bancas das mulher tudo separadas. O homem não pode passar pela banca para ir conversar com a gente lá. Se ele enxergar ouve uma mijada logo. É tudo separado"

Se a relação sexualizada entre homens e mulheres dentro da

fábrica é uma bagunça, o mesmo pode se dizer sobre a alegre convivência entre mulheres, descrita como um jogo divertido e imoral ao mesmo tempo.

"Quando eu entrei trabalhar na fábrica de castanha, fiquei apavorada com a mulherada, mas credo! Aquela anarquia: palavrão, sacanagem... Eu nunca tinha ouvido essas coisas antes da fábrica"

"Muita camaradagem, muita brincadeira (...) A gente sente aquela falta, sabe? Quando a fábrica está parada, a gente sente aquela falta..., das amigas. Que a gente não tem amigas, sabe? A gente lembra delas, a gente acha bonito, sabe? A gente tem aquelas pessoas, qualquer coisa que a gente fizer elas estão alegres, estão achando bonito..., a maior brincadeira (...) Eles não gostam das brincadeiras, não gostam das falhas, essas coisas... Teve uma briga que a chefe quase apanha de uma operária. É isso que nós achamos tanta graça, sabe?"

A relação de camaradagem e amizade entre as trabalhadoras tem inclusive seus rituais de solidariedade. No dia de São João, as operárias, especialmente as mais velhas, fazem dentro da fábrica o ritual de "pular fogueira", estabelecendo laços de comadrio entre elas.

"Acende a vela, as mulher acende a vela e bota lá, dentro do quarto fechado, né? Agora pega a mão da outra, se quer ser comadre... só com mulher, homem não vai pra lá com nós, é só mulherada. Elas vão de banca em banca para assegurar a mão da gente para ser comadre. Muita besteira... [risos]"

P- por que besteira?

R- Não assim, ..sacanagem...brincadeira [risos]"

A construção da imagem das operárias com elementos de brincadeira, sacanagem, anarquia se reforça ainda nos distúrbios. Na fábrica de Jorge Mutran onde existe constituída uma cultura do protesto, quando a castanha fica dura demais as operárias abandonam as bancas e descem ao portão para pedir a melhora da castanha; nos momentos em que o salário está baixo vão ao patrão quando este passa pela planta ou batem objetos ruidosamente para mostrar o descontentamento, gerando protestos que são espontâneos e incontrolados'. Uma operária que trabalha no serviço de limpeza

e que portanto não tem os problemas que as quebradeiras têm, descreve assim as atitudes espontâneas de protesto:

"Operária da castanha é bagunceira mesmo. Qualquer coisa elas não querem respeitar. Tem muitas operárias que não querem ter o respeito, enxergam que ele vem subindo, elas dão vaia, elas dão grito para ele que vai passando, pro patrão. Então elas tinham que ter um pouco mais de respeito por eles. Fazem bagunça, batem lata para fazer barulho quando ele passa, ainda mais quando elas sabem que tem dinheiro para receber e essas coisas, aí que elas fazem mesmo, gritam, batem lata, batem caixa e dão vaia. Ele não faz nada, abaixa a cabeça e vai embora"

A baderna na fábrica que pode incomodar algumas operárias por acreditarem não ser este o procedimento correto é demandado em outras fábricas onde não existe esta cultura do protesto, como na fábrica de Benedito Mutran. Uma operária desta fábrica reclama da falta de anarquia ante injustiças como a do estado da castanha:

"Na Jorge quando a castanha está dura, elas levantam e não estão nem aí, aí quando chega no portão o gerente vai chegando aí elas aproveitam e falam e a castanha melhora e elas fazem a quantia. Isso é que falta no Bené, as mulheres não fazem aquele apelo, elas têm medo. Não sei se é medo ou puxação de saco. E elas se matam".

4- A RETÓRICA DO TERROR

A fábrica é um espaço de produção; produção, é claro, de mercadorias, mas também de indignação, de submissão, de revolta, de solidariedade operária, de legitimidade hierárquica, de amizade e de repressão dessa amizade. Gostaria agora gostaria de centrar a atenção na produção de medo, de terror e, posteriormente, na representação da histeria.

1. Incidente da caldeira.

* Às vezes, nas campanhas salariais o sindicato tenta articular protestos sem sucesso, e outras vezes os protestos acontecem fora das campanhas e das orientações sindicais.

"O ano passado foi um corre-corre, quando...

- Ahhh! A caldeira explodiu, a caldeira explodiu!

Aí, eu olhava para lá, para o outro lado e eu não enxergava fogo. E uma colega que estava do meu lado gritava: embora, embora, embora!

- Que é Conceição? que é Conceição?

Aí um capataz branco dispara um tiro pra um rapaz, que trabalhava fazendo um reparo elétrico na caldeira, começou gritar:

- Corre que a caldeira está explodindo!

Era mentira, era só aquela fumaça, fedor. Aí o capataz atirou nele, só pra assustar, aí ele fugiu, o moreninho pulou (...) Mulher quebraram pé, quebraram óculo, foram embora. Eu não corri".

2. Incidente da balsa.

"Uma balsa explodiu, morreram dois caras que estavam fazendo um concerto no teto. A balsa fez um buraco no teto da fábrica e caiu na rua.

-Iiii!, a mulherada se assutaram, quebraram, braço, quebraram perna"

3. Sexta feira.

"Sexta feira teve um corre-corre lá. A chave da caldeira estava partida, saía a fumaça lá, estava partida. Eles diziam que não. Aí quando deu uma hora, duas horas...-Pass! Saiu um fumaceiro lá pela chave, da pressão do secador. Aí as mulher correram, quem se bateu, se bateu, quem desmaiou, desmaiou.... e aquele corre-corre.

A gente não sabe nem dizer o quê que é, porque a gente foi lá perguntar, lá ninguém diz o que é, só foi as mulher correndo, se batendo tudinho, batendo a perna, a outra caindo em cima da outra..."

Os acidentes de trabalho estão sempre presentes e elas dão graças a Deus por não ter acontecido ainda uma catástrofe. A empresa sempre nega o perigo e esconde das suas trabalhadoras os problemas que às vezes existem com as caldeiras a pressão e os grandes aparelhos elétricos. Mas as operárias sabem que é muito perigoso, freqüentemente há sinais de problemas e elas não querem se arriscar a morrer por não parar a produção. Com qualquer ameaça se espalha o pânico, alimentado pelo silêncio suspeito e nada confiável da gerência. O medo de morrer é real e faz da

fábrica um espaço de morte, todas elas sabem quem há mais possibilidades de morrer, calculam a distância e o tempo decorrido que separam suas bancas da caldeira e da escada. De susto em susto só esperam que nunca aconteça nada. Elas aprendem a trabalhar em um clima de terror, mas nem por isso se acostumam. A ordem fabril se altera quando o perigo é iminente: é o "corre-corre".

Cansadas e indignadas com o maltrato, existe na experiência coletiva das fábricas um episódio que representa e simboliza o desprezo dos que exercem o poder e a resistência das trabalhadoras frente a um trato desumano: a morte de Charlotte.

A morte de Charlotte

"Essa senhora veio de Canudos a pé, naquele tempo da greve dos ônibus. Ela veio a pé, ela era meio mulher de farra, que é o que o pessoal me conta. Cê sabe quando é dia de sexta feira tem aquele embalo, que eles ficam bebendo por lá, dançando, né?... Eu não, eu pego meu dinheirinho e venho-me embora para casa.

Quando ela chegou, na banca dela não tinha castanha. Olha, esse negócio da gente também carregar castanha, isso é uma morte para muita mulher nova, não é? que não está no tempo, que não pode estar metida ali, né? Ela foi buscar, apavorada, coitada, pra ter o salário dela. Ela já tinha vindo de longe e não tinha castanha. Olha, tem vez que nós carrega castanha o dia todinho porque eles ficam numa malandragem lá, caindo pouca castanha, e as mulheres são apavoradas. Aí Charlotte trocou de roupa e foi buscar uma caixa de castanha. Ela caiu no monte de castanha.

- Aiii, caiu a Charlotte, caiu a Charlotte. Ai, segura ela, segura ela.

E aí, aquele bocadão de mulher. Eu levantei, minha banca é lá perto, né? Eu levantei e vi a mulher no chão, né?

- Ai minha amada! A mulher está morrendo, ela está se urinando toda!

Diz: "Ah meu Deus". Estava morrendo mesmo.. Aí correram até a mulher e levaram, chegaram lá e o apontador fechou a porta. Para não sair. E o seu Edimundo diz que era manha dela: "Ahh, isso é manha dela". Aí, o apontador, um bocado de mulher que descera, né?, quando as mulher abriram aquilo, "abre o portão"... ele diz, que eu não vi, que eu gosto de falar o que eu vejo, diz que ele puxou o revólver e mostrou, se elas abriam a porta atirava nelas

- Seu Edimundo, dê o carro para levar

- Ahh, meu carro mesmo, isso sim que eu não vou dar

E quando eles viram que o caso da mulher era sério, que eu não sei se era viva ou morta, porque jogaram assim, ela no chão, sei lá, aí ele resolveu dar o carro, aí elas não quiseram, foram

pra rua e fizeram coleta, nossas colegas, né? Arrumaram dinheiro, pegaram um taxi. Mas quando a mulher chegou lá, ela já chegou morta.

Ela já chegou morta, porque acho mesmo que quando ela morreu foi naquela hora, porque caiu e que ela fez xixi, né? ela morreu para mim. Que eu não cheguei perto, que sei lá como que eu fiquei, não tive coragem de chegar perto dela, é demais de gente, já pensou? Uma fábrica de seiscentas operárias, só da quebração, com as outras mulheres que trabalham por conta da casa. Quando eu desci já tinham levado ela.

Ahhiii, mas, meu Senhor! Foi uma coisa horrível, foi horrível, foi horrível. Nós não trabalhamos nesse dia, nós não trabalhamos no outro dia. Houve quebra-quebra. Porque esse pessoal são muito... Cê sabe que esse Evando já deu até em empregado, ele dava nos empregados. Gerente, ele empurrava. Eles são muito ruim, muito mesmo.

Fiquei muito revoltada mesmo, muito mesmo revoltada. Eu não fiquei... eu não sei nem como que eu fiquei lá dentro. Eu não tive ação para olhar a mulher que caiu, chegar perto. Então, se aconteceu aquilo, se ele ver a mulher carregada, ele era o mais abrir o portão, e ele dar o carro, o carro estava lá, leve logo, que não se sabe o que ela tem, né? Não, não, depois que ele viu que o caso da mulher era grave é que ele deu, aí elas não quiseram mais.

Aí veio a polícia, iii...,credo! Não quero nem me lembrar desse dia. Nunca quero passar uma agonia dessas. Muita polícia, levaram o apontador na mala do carro, levaram Edimundo, Edimundo foi com o carro dele.

Ele não era para puxar revólver para as mulheres porque essas mulheres trabalham todas lá dentro, elas eram operárias.

A mulher morreu no serviço, né? Então essa indenização era para eles indenizar direitinho. Diz que eles não pagaram nada. O pessoal foi um bocado ao enterro. Diz que a mulherzinha, coitada, pobrezinha... A casa não aguentava a metade, uma casa velha. Quer dizer que ela morreu, esse dinheiro era para os filhos comprar uma casa, né? Ele não indenizou. Diz, que teve uma pessoa, não me acredito, que foi dizer, eu venho sabendo aos poucos, me contaram que até o vestido da mulher, que nós trabalha de bata, até a bata da mulher diz que tiraram pra dizer que não morreu lá, e eles não pagarem os direitos, sabe? Diz que quando os filhos chegaram no ponto socorro já estava com outra roupa. Agora, não sei que roupa, as minhas não iam dar, né?"

O relato de Dona Quinita, pleno de riqueza narrativa, é o que mais elementos oferece deste episódio. Aparecem toda uma série de elementos, como o puxar o revólver ou tirar a roupa de trabalho, nos quais não é tão importante a sua veracidade como a sua existência discursiva, numa fala em que se recria o terrorismo patronal, e aonde a criatividade expressiva (fantasia?) se esforça por emular e representar o terror

existente no real. As palavras de Dona Quinita são exemplares: "que eu não vi, que eu gosto de falar o que vejo", mas, embora não sendo testemunha de nenhuma das coisas que ela conta, não poupa detalhes ao qualificar como foi o tratamento dado a Charlotte e, em seu nome, a todas as trabalhadoras.

Contudo, ela esquece o elemento mais recorrente que aparece, em outras narrações sobre a morte de Charlotte, e que sintetiza o desprezo e o maltrato; e é que, ao aparecer, o gerente não quis levar Charlotte porque ia sujar com sangue seu carro. A figura da trabalhadora como "sujeira" (que já apareceu antes numa fala de Dona Quinita sobre o patrão quando este as chamou de fedorentas) representa a essência da desumanização e o limiar que dá passo ao inadmissível.

Os acontecimentos que aquele dia de outubro de 1987 tiveram lugar dentro da fábrica, o "quebra-quebra", são contados com meias palavras e não obtivemos descrições detalhadas do que aconteceu. A morte de Charlotte ocorreu na fábrica de Jorge Mutram, e são as operárias da fábrica do Bené Mutram que nos dão os relatos mais pormenorizados do que aconteceu aquele dia:

"As mulherada daqui mesmo que quiseram quebrar tudinho a fábrica; foi quebrada para caramba...quebra-quebra, aquele quebra-quebra, pularam as janelas. Fizeram muito pau aí, botaram perna manca no meio da rua, fecharam o trânsito aos carros..."

Foi também a primeira greve nas fábricas de castanha de Belém. A primeira greve num dos ramos industriais que mais trabalhadores ocupa na cidade não foi por causa de salário, foi uma explosão de raiva e indignação que durou três dias e onde as operárias sem qualquer ajuda do sindicato pelego tomaram todas as providências legais contra a empresa. O acontecimento impulsionou também a organização das trabalhadoras que formaram o primeiro comitê de fábrica com nove membros; não sobreviveram a essa safra, todas elas foram demitidas. Vejamos a memória de uma trabalhadora e ativa colaboradora do sindicato:

"Desde a hora que a companheira morreu, a gente viu que ela estava morta mesmo, e a gente resolveu não trabalhar. E quem

estava lá dentro, não era todo mundo que tinha descido com ela, aí o pessoal que estava lá dentro, a gente subiu e foi buscar - "Ninguém trabalha mesmo". Aí desceu tudo mundo. Ainda o gerente de lá puxou o revólver pra que a gente subisse pra trabalhar, né? As mulherada quiseram dar nele, pegaram pau, foi o jeito dele sair correndo. Aí telefonaram pra polícia, e foi Deus nos acuda.(...) A gente ficou lá e não trabalhou mesmo, três dias. A gente foi para a delegacia de trabalho a denunciar, né? porque nosso sindicato não nos apoiava nessa época. Quando ele apareceu foi no outro dia.(...) Aí a gente fez uma reunião e tirou uma comissão para negociar. Aí isso foi em novembro, em dezembro acabou a safra, aí na outra safra eles não aceitaram nenhuma pessoa da comissão".

A retórica da mulherada

Gostaria de chamar a atenção sobre alguns elementos retóricos que aparecem nas narrativas em que as operárias se representam a si mesmas em certas ocasiões.

Em primeiro lugar, nas representações de si, o sexo feminino está sempre presente, nunca falam de si próprias no genérico ou neutro (masculino). Mas a maneira como se apresenta este gênero é interessante porque o modo de qualificação sexual do sujeito não se faz através de sua terminação, quer dizer, o gênero não se coloca por meio da terminação feminina do radical do substantivo, não falam de si usando os nomes "trabalhador-as" ou "operári-as"; o feminino aparece no próprio valor semântico do substantivo, as operárias auto-nomeiam-se "mulheres". Toda a intensidade semântica recai na "mulheridade" (acho que este neologismo é mais apropriado ao caso que "feminilidade") de si próprias. Esta forte insistência no feminino leva-nos a perguntar por quê enfatizam tão intensamente o "ser mulher" em detrimento de outras possíveis escolhas de auto-identificação.

Outra característica é que as trabalhadoras usam substantivos coletivos para se representar. Sem indicar gramaticalmente a multiplicidade, isto é, com uma forma singular, conseguem agrupar um número grande de elementos em um conjunto harmônico. Através do uso das figuras retóricas da "mulherada", do "bocadão de mulher" ou ainda da popular expressão mista "as mulher", com o artigo no plural e o substantivo no singular, se consegue o efeito de singularizar o plural e homogeneizar o

heterogêneo ao mesmo tempo que se indica um grande número de elementos agindo juntos e formando um sujeito idêntico.

A maneira de se referir a si próprias tem ainda a peculiaridade de ser feita em terceira pessoa. Não é "nós" quem agiu e fez. A narradora se coloca de fora e se estranha naquilo que descreve, embora, paradoxalmente, pelo uso do sujeito coletivo fique necessariamente dentro do que diz. O efeito de estranhamento e desfamiliaridade que a narradora consegue criar frente a suas companheiras, e de alguma maneira também frente a si mesma, se reforça pela sua ausência constante, e suspeitosamente casual nos acontecimentos que nos narra.

Estas três características confluem nas já mencionadas figuras retóricas da "mulherada" e do "bocadão de mulher". Estas figuras sintetizam os efeitos de "mulheridade", totalidade e estranhamento. A excessiva ênfase na feminilidade das mulheres é tudo menos irrelevante, não se trata apenas de uma questão de escolha entre outros possíveis substantivos. Na maneira em como se diz (irreproduzível na escrita: "aquele bocaããã de mulher", arrastando a última sílaba) parece que elas se assustam de serem tantas e tão mulheres. Talvez se dissessem "algumas mulheres" ou "umas mulheres" fosse menos assustador; mas como já vimos, elas - pelo menos retoricamente - sempre atuam juntas. Para mim, mais do que uma afirmação orgulhosa da feminilidade, temos um estranhamento da mesma. As operárias reconhecem-se e ignoram-se ao mesmo tempo na figura da "mulherada"; reconhecem-se porque estão falando de si mas também porque a nomeação totalitária que utilizam não deixa muito espaço para dissidências; ignoram-se porque se estranham quando se chamam e porque se colocam de fora com o uso recorrente da terceira pessoa.

As formas retóricas da representação coincidem com os moldes que o imaginário ocidental contemporâneo usa para se referir (e criar) às turbas, às massas, estranhando um comportamento que sempre é dos outros, simbolicamente feminino, totalizante (a massa age como uma e indivisível), exibindo um comportamento irracional. Em síntese: a figura do grupo agindo histericamente. Nos relatos colocados acima sobre episódios de pânico, o grupo

sempre aparece fora de controle, e isto se enfatiza com insistência: é o "quebra-quebra", mas também o "corre-corre" e o "bate-bate".

"As mulheres correram quem se bateu, se bateu, quem desmaiou, desmaiou, e aquele corre-corre"

"só foi a mulherada correndo, se batendo tudinho, batendo perna, e uma caindo em cima da outra"

Por último é interessante notar que estes elementos narrativos não aparecem sempre que as operárias falam de si; estas figuras - e talvez isto seja o que confirme que nossa análise não vai mal encaminhada - aparecem apenas em determinadas situações; a figura da "mulherada" não apareceu quando elas nos descreviam suas condições de vida, seja no campo ou na cidade, e nem quando elas estão trabalhando: a "mulherada" não fica nas bancas quebrando castanhas. Sempre que aparecem estes elementos retóricos é quando elas se colocam fora da ordem, nos "quebra-quebra" e nos "corre-corre" e também nos rituais de solidariedade horizontal. A "mulherada", a turba histérica, aparece nos momentos de questionamento da ordem estabelecida.

É no momento em que estas mulheres, trabalhadoras em fábricas de castanha, atuam questionando, recusando o papel que lhes é dado, elaborando suas próprias atitudes e comportamentos, que elas se colocam numa relação de distanciamento e desfamiliarização com respeito a si próprias.

APÊNDICE - A DEMISSÃO DE LINDALBA

Lindalba trabalhava há seis safras na fábrica de Benedito Mutran quando foi demitida em começo da safra de 91 por falta de produtividade. Para melhor dizer, Lindalba se sentiu intimidada e desconsiderada e, indignada, abandonou seu posto de trabalho, a banca de quebrar castanhas com a qual estava aborrecida. Na época em que aconteceu isso Lindalba tinha que desdobrar-se para trabalhar na fábrica durante o dia e durante as noites cuidar da mãe doente, que passava por uma forte crise de artrite. O cansaço, a fadiga e o desânimo tomavam conta de Lindalba, que começou a não dar conta da produção exigida pela empresa.

"Eu não tive condição de trabalhar quando a mamãe estava doente. Aí passei dois dias sem trabalhar, aí eu não dormia direito, não tinha sono. Trabalhava de dia, eu vinha lavar minha roupa de trabalho quando vinha de lá da fábrica. Quando eu conseguia dormir era meia noite, me acordava às 4 h. quer dizer que eu estava esgotada, né? Trabalhava aqui, trabalhava na casa da titia. Aí com a castanha dura do jeito que estava, depois do meio dia atacava o sono e eu dormia, quebrando mesmo e dormindo, sabe? Quer dizer que eu não prestava atenção no serviço por causa que eu estava naquela esgotação mesmo, estava sentindo meu corpo que não tinha disposição para nada, sabe?"

Eu não tinha aquela disposição. Atacava o sono, agarrava e ia-me embora, ia lavar meu rosto no banheiro, fumava um cigarro, quando acabava aquele sono sentava [na banca] de novo. Quando atacava de novo aquele sono, voltava de novo pro banheiro. A maioria do meu tempo que eu tinha para quebrar castanha, enxer minhas caixas, era que eu perdia muito tempo no banheiro porque o sono não deixava () Eu já tinha uma cuíra, uma raiva daquela banca, sei lá, não estava dando para mim não. Que a castanha dura te dá sono, te dá aquela morrinha, enfraquece os braços, enfraquece tudo, dá dor no peito, dá dor na costa, a bunda da gente fica suando. É certo.

Quando a gente não está a fim de perder aquele lugar [o emprego] a gente faz de tudo para não perder. Quando eu não dava conta de fazer a quantia eu comprava a castanha, comprava três quilos, sempre a mais do que elas vendem à casa. Eu sei que eu comprava. Agora eu não sei, até que eu estou bestando que eu não sei mesmo, que eu tinha enfrentado tudo aqueles anos, a castanha dura, padecia um bocado, mas eu me garantia, ao menos o salário eu dava. Às vez quando não dava num dia, mas no outro dia eu dava. E esse ano, como diz o outro, eu fui de pé esquerdo, que eu dava só duas caixas e não conseguia, não tinha meio de eu fazer. Não sei que diabo eu tinha, ou se fizeram alguma coisa para mim, naquele tempo eu tinha até raiva da minha banca. Sei lá o que me

fizeram, parece que fizeram alguma coisa pra sair dali"

Os guias do pai de santo, que consulta para afastar seu filho de práticas delitivas, indicavam que Lindalva era objeto de um trabalho destinado a tirar-lhe vitalidade. Houve um momento em que não era mais possível continuar comprando castanha para esconder a falta de produtividade. Lindalva começou a apresentar com frequência taxas de produção abaixo do exigido. Um dia, ao conseguir apenas duas caixas, o gerente deu o primeiro aviso de demissão.

"Aí primeira vez, o velho Marcos me chamou e disse que se eu não desse o salário eu estava para ir embora. Aí eu disse para ele que eu não podia fazer nada, que a castanha estava dura. E outra coisa, que eu estava com problema na minha casa. Ele me respondeu que ele não tinha nada a ver com o problema de ninguém, ele só tinha a ver com o trabalho que ele mandava fazer.

[no segundo aviso] Como eu disse para Seu Marcos: 'Seu Marcos, está certo, eu preciso de meu serviço, mas eu não vou dar minha vida para bandido nenhum. Eu só posso chegar aqui das 6 h. em diante'. Ele disse assim para mim: 'Eu não tenho nada a ver com isso'. 'Tá certo, você não tem nada a ver com problema meu mas você deve compreender'. Ele mandou para trabalhar. Aí eu fui trabalhar. Nesse dia dava para mim dar até o salário e as três caixas que faltavam, mas eu fiquei invocada com a cara do velho Marcos e com a cara da balanceira, que ela é meia mordida comigo ou mordida inteira, que se eu fosse a pedir o cartão para ela, ela ia dizer uma porção de desaforo: 'Ah, quem manda ser preguiçosa [indolente]'. Ela disse que nós não procuramos trabalhar.

Aí eu não sei se eu estava com raiva ou estava sentida, sei lá, porque acostumada uma porção de tempo com eles lá. Eu fiquei sentida, sabe? Mas também eu não dei meu braço a torcer. Tem gente que chora para não ser despedida, sabe? Mas eu não. Eu fiquei sentida porque eu precisava do dinheiro, que tu sabe como que é a vida da gente, está ralado mesmo. Aí eu agarrei e não fui buscar o cartão, vendi as caixas para Elisabete.

Eu me invoquei, sabe? não estava a fim, sei lá, era uma coisa de mim mesma, sabe? E eu fiquei com tudo aquilo que ele me disse que não era problema seu, que não tinha nada a ver com meu problema: Aquilo ficou me roendo de raiva, sabe?

Foi ele que me dispensou [o velho Marcos] mas se ele fosse outro, dizia assim, ia e dizia ao pessoal do escritório 'dá alguma coisa para ela' e dava ao menos uma indenização

Quando estava para ser dispensada, Lindalva reagiu, tomou a iniciativa e largou o emprego. Ela não pediu nenhum tipo de

indenização à empresa porque, segundo ela, era a fábrica que deveria mostrar-se disposta a oferecer alguma coisa em troca da saída. Membros do sindicato procuraram-na para a ajudarem a conseguir algum tipo de indenização, mas Lindalva recusou as ofertas para entrar na justiça porque tinha a esperança de ser readmitida numa nova safra, razão pela qual evita entrar em confronto com a Empresa.

"Falei com Isabel [diretora do sindicato] que eu foi mandada embora que era por causa de eu não dar produção, e ela queria que eu conversasse com Branco [advogado sindical]. A Isabel me pedia que era para eu falar com o Branco, que aí o Branco era para me explicar como que eu devia fazer, se tinha direito ou não. Mas é que eu não fui falar com Branco porque eu não quis botar ele na justiça, porque tinha que mexer na justiça, né? Porque se eles fizessem acordo sem meter a justiça no meio, né? Mas já ia achar que não devia pagar e aí ele não ia querer que eu trabalhasse mais. Isso que é o meu medo. Isabel me tornou a falar de novo se eu não queria ganhar dinheiro. Não é que eu não queira ganhar dinheiro, é o emprego que está fazendo isso. .

Lindalva passou a uma situação em que se sente desprezada pelos patrões e por seus subordinados, sem emprego, numa situação crítica e incompreendida pelas pessoas que compõem o "movimento" ao qual ela mesma se sente próxima.

"Eu fiquei com medo de que eles me chamem logo de... como que eles dissem? pelego, pelega....() É, uma pessoa que não quer nada, sei lá, é um dicatado que eles têm, pelego, pelega, um tipo de brincadeira, né?

Capítulo 8º ORGANIZANDO AS OPERÁRIAS

O preço do sacrifício

"Na realidade na questão do acordo coletivo o que puxa mesmo a discussão não é a questão social que a gente chama, que são as questões das condições de trabalho, o que puxa mais a luta é a questão salarial. Isso é a questão principal e não se interessam pelas outras coisas"

Isabel, ex-operária e diretora do sindicato na primeira diretoria cutista, refere-se à prioridade que as trabalhadoras atribuem ao salário na hora de colocar e defender reivindicações. Ela diz que nos últimos acordos coletivos vem tentando inserir reivindicações diferentes às meramente salariais como, por exemplo, que as empresas construam uma creche para os filhos das trabalhadoras, pois sendo a maioria delas solteiras, as crianças ficam mais ou menos abandonadas nos barracos, sujeitas a acidentes domésticos. A jornada de 40 horas semanais (para as diaristas) conseguida no acordo de 1989, nem sequer entrou em cogitação na negociação de 1990, porque, ao que parece, as operárias não manifestaram muito interesse no tema. Isabel acha errada esta política reivindicativa.

"Se passar passou, se não, o pessoal não se interessa. Eu acho que isso é uma parte errada. Para mim deve-se começar pelas condições de trabalho"

Vimos como eram as condições de trabalho nessas fábricas, tivemos acesso a elas através das falas das trabalhadoras e, certamente, não podemos dizer que elas não elaboram uma compreensão crítica, questionadora, dessa violência cotidiana que é trabalhar nessas fábricas. Mas o que elas reivindicam, quer dizer, o que elas pedem para o patrão através dos canais instituídos (sindicato, acordo coletivo, etc) se restringe ao salário.

É importante assinalar que o poder de compra destas operárias tem diminuído drasticamente nos últimos anos. Se comparamos a evolução do salário mínimo (regional até 1984,

nacional após essa data) e do índice de Preços ao Consumo em Belém constatamos que entre maio de 1980 e dezembro de 1991 o salário mínimo viu reduzido seu poder de compra em mais de 2/3. Enquanto o salário mínimo passa de índice 100 em 1-V-80 a índice 2.795.023.200 em 2-1-92, o custo de vida em Belém passa de índice 100 em 1-V-80 a índice 8.614.168.176. em 31-XII-91¹. Só entre março de 90 e junho de 92, durante o governo Collor, o salário mínimo perdeu quase metade de seu poder de compra².

As trabalhadoras ilustram isto em depoimentos onde expõem com sentida dor o aprofundamento da sua pobreza. A tragédia coletiva do empobrecimento dos pobres no Brasil é, sem dúvida, uma experiência dramática,.

"A gente recebe salário mínimo, cê sabe, as coisas estão um absurdo. A gente faz sacrifício para sobreviver. Não pode comprar uma roupa para as crianças, uma carne... () Primeiro ano que comecei trabalhar, há cinco anos atrás, eu tirei um fogão para mim. Com o dinheiro do salário do meus filhos, salário família, eu pagava esse fogão. Hoje em dia não dá para nada. Se eu fosse viver sem a ajuda de meu marido não tinha nada"

"O salário que eu ganho não dá para droga nenhuma, cê vê, a casa vai cair e eu não tenho dinheiro para comprar madeira nova, já está todinho a madeira apodrecendo, já pensou? De onde vou tirar o dinheiro para trocar essa madeira? Muito ruim, a gente vive muito ruim () Piorou, piorou para gente sim"

"Piorou o salário. Eu sou dona de casa, já tive uma porção de filhos. Na época em que eu criei meus filhos sem pai, meus filhos estudavam, meus filhos tinham a roupinha deles direito, sapatinho deles direito. E hoje em dia não dá. Se você comprar uma roupa passa dias sem comer porque não tem condição"

Ao relacionar o "sacrifício" -que uma vez mais deve ser entendido ao pé da letra- e o salário, é este último que não paga

¹ Deve ser notado ainda que a taxa de acumulação do IPC levantada pelo IDESP, entre 1980-83 media o custo da vida na faixa entre 1 e 8 salários mínimos; entre 1984-90 de 2 a 20 salários; e em 1991 de 1 a 8 salários. Porém, a distorção decorrente desta diferença de critérios não esconde a brutal queda no poder aquisitivo dos trabalhadores.

Fonte: Salário Mínimo Real/Taxa de acumulação anual do custo de vida em Belém. IDESP.

² Entre março do 90 e junho de 92 o INPC em Belém aumentou 11.225% enquanto o Salário Mínimo aumentou apenas 6.160%. Fonte DIEESE-PA.

o preço do primeiro. O "sacrifício" no trabalho indica que a entrega, a deterioração e a morte do corpo tem um valor de câmbio. O corpo como força de trabalho está à venda, e não é isto que se coloca em questão, mas o preço pago pela degeneração do corpo no trabalho, o que se traduz na esfera prática e visível da arena reivindicativa. "Trabalhar eu não me incomodo de trabalhar, mas eu queria chegar em casa e trazer meu dinheiro". Não se trata de melhorar as condições de trabalho, elas priorizam a consecução de um salário que ofereça o justo preço do "sacrifício". É o paradoxo da pobreza destas trabalhadoras, que têm que sacrificar o corpo para ganhar a vida sem, porém, que o preço da própria morte atinja o patamar necessário que o capitalismo brasileiro estipula para que os trabalhadores se mantenham mais ou menos vivos.

"Nós na quebragem, que ganha uma mixaria, eles não sabem contentar a gente. Nós beneficiadora, era para ganhar além do salário, porque a gente fica falta da vista () Aquela fumaça, aí vai cansando a vista da gente. E não compensa. É isso que deveria ter uma justiça que era para ninguém ganhar essa mixaria de dinheiro, porque não dá para nada mesmo. A gente tem que ganhar um salário dobrado, dois salários ou três. Aí eles não reconhecem isso"

"Trabalhar eu não me incomodo de trabalhar, mas eu queria chegar e trazer meu dinheiro. Esse trabalho é muito sacrificado e é pouco dinheiro. É pouco pelo seguinte:

Quem determina o preço do sacrifício?

"...porque o presidente tá lá, passeando, conhecendo os lugares, comendo do boi o melhor, e nós? () Porque o sindicato veio e fez aumentar nosso salário um pouco, mas é que o presidente não aumenta, quem tem que dar aumento é o presidente, né? Como é que o sindicato pode pular na frente do presidente? () Quando eu vejo a televisão, eu gosto de ver jornal, eu vejo que agora o salário é patrão, empregado e sindicato. Mas é que o patrão não quer aumentar, pelo menos aonde nós trabalha, né? Como que esse patrão vai aumentar? Não aumenta com ninguém não. Para nós mesmo não"

A responsabilidade última recai sobre o presidente da República; é ele quem deveria aumentar o salário; o sindicato não

tem poder e o patrão não quer. As trabalhadoras, em princípio, parece se colocarem fora do jogo. Toda a culpa é do presidente.

"Eu votei no Collor, confiei mais nele, mas ele está fazendo só pelos industriais, tinha que fazer mais pela pobreza, né? Ele falou, aqui em Belém, ele falou que ia fazer mais pelos pobres, pelas operárias. Eu escutei, fui lá na praça, ele ia fazer o que ele puder pelos operários, pela classe mais pobre"

"Esse homem [Collor] veio acabar, porque eu tenho para mim que esse homem... eu acho que é em Brasília, será que a coisa lá em Brasília é mais melhorada do que aqui em Belém, a carestia?"

Nossa informante se pergunta se esse homem -o presidente- não desconhecerá a situação do pobre em Belém; talvez não aumente o salário porque em Brasília, que esse homem conhece melhor já que mora lá, a carestia não seja tanta. Seguidamente a informante me pedia que fosse falar com Collor para informá-lo como estava a situação em Belém, ou seja, reivindicava um canal de interlocução com a pessoa que tem o poder de resolver sua vida.

Na medida que o presidente aparece como responsável pelo baixo salário, o valor deste descentra-se do âmbito das relações entre o empregado e o empregador e delega-se a responsabilidade ao presidente da República, o que é perfeitamente compreensível pois efetivamente é ele quem determina o valor do salário mínimo. Embora eles vejam na TV Globo que agora se trata de uma negociação entre patrão, empregado e sindicato, onde fica a responsabilidade do presidente? A vulgata liberal da Globo omite o poder executivo na determinação dos salários que recebem a maioria dos trabalhadores; e as trabalhadoras por sua vez se omitem a si mesmas. Ao fim das contas fica-se numa negociação entre o sindicato e os patrões. A responsabilidade que as operárias reconhecem no presidente indica, paradoxalmente, uma politização do salário e uma despolitização do âmbito das relações de trabalho. As idéias preconcebidas sobre a determinação do salário desnorteiam militantes sindicais que vêem como, na cosmovisão salarial das operárias, os agentes aparecem com os papéis trocados, "aí vira uma confusão":

"Não entendem de onde vem o aumento, quem aumentou, sabe? Que muita gente acha que apesar das lutas que levaram na porta da fábrica, mas quem dá o aumento não é o sindicato que luta, ou elas que lutam. Não entendem que quem conseguiu o aumento foi elas; para elas quem conseguiu o aumento foi Collor de Mello, aí vira uma confusão"

Se o presidente da República, que deveria zelar pelos pobres contra os ricos, acaba favorecendo os donos de indústria, e o patrão não se constitui em um interlocutor com quem negociar, o sindicato fica como única instituição que "advoga pelos pobres".

O pessoal do Sindicato e nós

Nestas fábricas, a imagem do sindicato como a única organização que "dá uma força" para os pobres é recente. O divisor de águas é 1988 quando uma chapa de oposição sindical filiada à CUT ganha a eleição e toma o controle da máquina sindical.

A iniciativa de tomar o controle do Sindicato de Alimentação partiu de um grupo de padeiros descontentes com as campanhas salariais do sindicato pelego. Mesmo sem tradição de militância política, liderados pelo atual presidente (Pedro, formado politicamente no movimento estudantil), e assessorados apenas por uma ONG (a corrente hegemônica da CUT não via com bons olhos uma chapa liderada por um estudante radical), a chapa de oposição ganhou as eleições.

Apesar da inexperiência e da falta de recursos humanos para atender as demandas de uma categoria que só em Belém conta com mais de 10.000 operários (panificação, bebida, pesca, palmito e, a mais numerosa, castanha), a nova diretoria vai mudar completamente o panorama nas indústrias da alimentação. O imobilismo burocrático do antigo sindicato pelego vai ser substituído por uma orientação mais politizada e por um novo comportamento reivindicativo.

O Sindicato da Alimentação passa a publicar uma folha informativa - "O desnutrido" - com notícias e denúncias sobre a política econômica federal e as campanhas salariais nos diversos setores da categoria. Com o objetivo de resgatar a credibilidade

dos trabalhadores no sindicato, começam a aparecer nas portas das fábricas, fazendo reuniões e assembléias para tirar pautas de reivindicação a serem encaminhadas aos empresários. Os trabalhadores vão começar a ver os sindicalistas aparecer de madrugada nas portas das fábricas distribuindo panfletos, convocando assembléias para discutir seus problemas, organizando mobilizações, etc. À medida que o sindicato aparece de fato junto aos trabalhadores, a demanda por ações do sindicato cresce entre estes.

"Na medida que o trabalho vai andando, você entra na entidade e começa adotar uma política em defesa dos trabalhadores, surge uma demanda muito maior, demanda de luta mesmo muito maior, e começam a aparecer os problemas de falta de pessoal. Você pega um sindicato de 25 anos sem um mínimo de conhecimento dos trabalhadores do sindicato, aí começa o sindicato a aparecer de fato junto aos trabalhadores. Aquilo que os trabalhadores não viam, começou que os trabalhadores vieram aqui para reclamar de uma ação judicial até um excesso de jornada"

Ante a falta de cultura negociadora no empresariado, a resposta vai ser a convocatória de greves. Em 1989 começam as greves nas indústrias de alimentação, começando pela castanha. Para as operárias, o aparecimento do enfrentamento e o conflito com os patrões através da ação sindical manifestado sobretudo nas greves, aparece legitimado pela omissão dos patrões em abrir canais de diálogo e comunicação: "Quando o patrão é legal pra gente não era preciso nem fazer greve". Outra operária responde assim de claro quando perguntada sobre a legitimidade moral da greve:

"Se, por exemplo, o Bené chegasse comigo e as operárias dele, e ele pagasse bem o salário eu não tinha porque não fazer a vontade dele"

A greve de 1989 foi a primeira greve organizada pelo sindicato a apresentar uma pauta de reivindicações -a greve da Charlotte tinha sido espontânea, sem ajuda sindical. Frente ao fechamento dos patrões em fazer qualquer tipo de concessão, todo o esforço e trabalho dos sindicalistas vai se concentrar em

assegurar o sucesso na greve através de assembléias constantes com as trabalhadoras e da organização de piquetes eficientes. Os piquetes, como forma de parar o trabalho nas fábricas, proteger as operárias grevistas e manter sua unidade, se constituíram no principal instrumento de defesa das trabalhadoras e em um dos pontos fundamentais que o sindicato marcou para ganhar o beneplácito e a confiança das trabalhadoras.

"[Sindicato] são a favor da gente, contra eles das fábricas que não queriam aumentar, e a favor das trabalhadoras deles. Eles trabalharam muito, eles amanheciam aí na porta da fábrica, que quê sabe que elas para ganhar o dinheiro, né? eles tinham que vir para não deixar que elas entrassem, porque se elas entravam furava. Uma vez eles [os patrões] traziam as mulher escondidas pra trabalhar. Eles tinham elas lá dentro. Quando eles [os sindicalistas] descobriram, queriam invadir lá, se eles não botavam elas para fora, eles iam entrar, iam fazer bagunça lá dentro, quebrar. Aí, olha foi: 'desce, desce, desce' não deixaram nem mudar de roupa 'pode descer, pode descer' Aí a gente dizia 'descer tudo o mundo' Aí elas gostaram, aí continuou a greve. Parece, não sei se foi duas semanas ou três de greve, foi demorada. Era muita mulher lá na rua, mas muita, cantando, gritando... E eles [sindicato] estavam lá também, o carro deles estava lá, faziam aquela música, né? chateando lá o dono, e o dono não botava nem a cara lá. Mas eles conseguiram () O sindicato é pelos trabalhadores, contra eles, a favor das operárias... eles fazem reunião, eles faz assembléia pras mulheres. eu mesmo ainda não fui em nenhuma. Tem muita mulher para ir [risos]"

A greve se manteve até que os Mutran cederam às principais reivindicações. O sucesso da greve de 1989 nas fábricas de castanha comoveu a opinião pública, merecendo a capa da revista "Resistência". Conforme se afirmava a imagem consensual do patrão como desinteressado pelas trabalhadoras e as greves mostravam a capacidade de aumentar o salário, a adesão das trabalhadoras à greve será entusiasta:

"Eles fizeram uma grevezinha por lá e subiu nosso salariozinho mais um pouquinho porque eles não queriam aumentar nosso salário, de jeito nenhum. Foi preciso todo o mundo se reunir na porta. Desde o ano passado que o sindicato anda lutando por nós, fazendo piquete na porta da fábrica. Deus me defenda se a gente estivesse ganhando o que a gente estava. Eles estão dando uma força do lado do pobre"

"É bom a greve porque eles aumentam o salário da gente, sabe?"

"Todo mundo gostou da greve porque eles aumentaram, agora diz que vai ter outra [crises]...gostaram"

Contudo, as reivindicações conseguidas nos acordos coletivos muitas vezes são desrespeitadas pelas empresas, os aumentos conseguidos são rapidamente comidos pela inflação, e a punição interna se intensifica (p.e, colocando castanha dura após a greve). Isto faz com que muitas vezes as conquistas dos acordos coletivos não se traduzam na prática e que exista por parte das trabalhadoras uma procura de greves que sempre fica acima da oferta sindical. Na greve de 1991, por exemplo, conseguiu-se um aumento do 70% no salário que, porém, rapidamente foi desvalorizado pela inflação. Poucos meses depois da greve as operárias queriam mais greve, batiam latas e abandonavam os postos de trabalho quando escutavam o carro-som do sindicato; reclamando-lhe uma convocatória de greve. Mas o sindicato estava ocupado com outros setores da categoria e as operárias da castanha tiveram que esperar o ano seguinte para verem o salário aumentado. Quando a empresa desrespeita compromissos acordados, a resolução desses problemas deve passar pela denúncia ao sindicato e este deve tomar as providências legais, sendo que, em qualquer caso, o caminho é lento e ineficaz. Nestes momentos de demanda sindical insatisfeita circulavam boatos de que o pessoal do sindicato estava aborrecido e chateado com as operárias porque estas não haviam votado nos candidatos a deputado propostos pelo "movimento". Outras vezes os boatos são no sentido de vincular os sindicalistas aos patrões (estes comprariam aqueles). Em qualquer caso, a dependência das operárias com respeito ao sindicato pode se traduzir por momentos em desconfiança e em outros por um sentimento de abandono.

A politização e "conscientização" dos trabalhadores, que para Pedro e sua assessoria eram objetivos fundamentais, tiveram que conviver, para não dizer se subordinar, a um tipo de ação que eles denominam "imediatista": ações judiciais individuais,

assistência médica, etc. "Você tem que ser um pouco imediatista no encaminhamento do sindicato, qualquer tipo de trabalho mais politizado fica sufocado"

Porém, o "imediatismo" e as greves sucedidas vão mudar radicalmente a imagem do sindicato junto às trabalhadoras. A diferença entre a nova diretoria e a antiga coloca-se para elas com clareza:

"Antes o sindicato quase nem ligava. A gente sabia que tinha sindicato, mas só fazia uma questão com eles quando o operário saía e ia procurar ele pra dar aquela queixa. Só que agora não, o sindicato é que procura as operárias para ver se está certo, se está errado, como que está o serviço, aí eles se aproximaram mais"

"Quem luta mais lá por nós é o sindicato, o novo sindicato. O antigo era... ia lá e nem no salão passava, ia por baixo, subia ao escritório e voltava. Agora, tem um novo presidente que bota quente, só que ele não tem condição de subir lá no escritório. Não deixam ele entrar"

"Esse sindicato que está agora, vou lhe dizer. O Pedro, esse põe pau quente, Deus me livre. Está muito bom"

"As outras não acreditavam no sindicato, sabe como que é? Agora estão acreditando. Foi até ótima a greve. Elas não acreditavam na coisa porque eles não iam fazer nada por nós, né? () Agora este outro presidente que está mexendo com nós lá. O que houver lá, nós comunica a eles, conversa com eles. Agora, naquele outro que tinha antes do Pedro nós nem se mexia por eles nem eles por nós. Eles eram assim: eles tinham a liberdade, eles entravam lá no Bené, mas eles eram assim (juntando os dedos) com eles. Eles não podiam fazer porque o Bené dava castanha para eles, nós não podia nem lutar. Eles eram comprador deles, tudo mundo falava que eles eram comprador deles, que eram mesmo. Naquela época eles não faziam nada pela gente não, eles botavam a cara lá, iam ver a balança, diziam que estava certo, que estava bom, não sei o que, aí os bestados iam caindo na dele, sabe? Era assim que era. Agora este já, que está botando o pau pra quebrar. Ele não aceita a mixaria que a gente ganha, ele quer mais aumento para nós"

Se antes de 1988 o sindicato era apenas "aquele desconto que aparece na folha de pagamento", fonte de maracutaias e falcatruas e mais preocupado com o amiguismo com os empresários que com a defesa dos trabalhadores, a nova diretoria vai aparecer como uma nova figura que "dá uma força do lado do pobre".

A relação com o sindicato é de inequívoca exterioridade, sendo, segundo a expressão de Leoncio Martins, um "outro poderoso" a quem apelar³. As formas narrativas de referência são claras neste sentido: "o sindicato anda lutando por nós"; "o sindicato faz muito por nós"; "quem luta mais por nós é o sindicato"; "ele não aceita a mixaria que a gente ganha, ele quer mais aumento para nós", e assim sucessivamente. Note-se que nas falas o sindicato freqüentemente aparece fazendo o que para elas o patrão deveria fazer e não faz: "O sindicato é que procura as operárias para ver se está certo, se está errado, como que está o serviço, aí eles se aproximaram mais". O sindicato é valorizado pela atenção e interesse prestado às trabalhadoras.

No lugar de uma instituição burocrática as trabalhadoras preferem lidar com pessoas. Não é o sindicato, é "o pessoal do sindicato", especialmente o presidente, o Pedro, que é freqüentemente citado como o artífice da nova situação e a quem se reconhece a autoridade e o poder de fazer acontecer. Isabel, antiga operária e que na época da entrevista era diretora do sindicato, ressaltava suas dificuldades em se fazer reconhecer como membro do sindicato: "Tem que ser o presidente. Eu tenho uma dificuldade com isso. O pessoal me conhece que eu sou da luta, mas não me consideram uma diretora do sindicato. Eu vou para a porta da fábrica todo dia, mas quando é para puxar uma greve aí tem que ser o presidente. Se ele não for, o pessoal não faz greve. Não, tem que vir o presidente, tem que vir o sindicato para cá. Elas não me consideram do sindicato". Elas vêem as pessoas que compõem o sindicato distribuindo panfletos e discursando na porta da fábrica antes mesmo do dia amanhecer, falando-lhes de seus problemas, propondo estratégias de reivindicação, acompanhando-as e dirigindo as greves pessoalmente, enfim, prestando-lhes um atendimento dedicado.

A aparição deste novo agente social que pode colaborar para

³ Leoncio Martins Rodrigues refere-se à percepção operária da Indústria Automobilística em São Paulo como um "outro poderoso" ante a qual o trabalhador deve se defender recorrendo a outro "outro poderoso" que pode ser o sindicato e, mais freqüentemente, o Estado personalizado na figura de um líder político (1970:54 e 161 e ss).

o aumento dos salários e na melhoria das condições de trabalho é bem recebida pelas operárias. Neste esquema relacional que se cria com o sindicato, a esfera da ação continua permanecendo fora do âmbito de trabalho e recai sobre uma organização alheia em quem se deposita a confiança.

"F- Vocês têm condição de negociar com o patrão?

R- Não sei...é o pessoal do sindicato que entende disso tudo. Eles falam o que a gente tem que fazer, o que não tem que fazer, aceitar ou...eles orientam, o pessoal do sindicato"

"F- Vocês negociam com o patrão?

R- Nunca pedimos nada para o patrão, nada, nada. Se acontecer que ele não paga uma coisa direito, aí o sindicato obriga ele pagar. A gente confia no sindicato () Todos os meses desconta porque se não descontar, o sindicato não tem força. A gente paga com vontade e tivemos lucro. O sindicato faz muito por nós, Deus me livre e é uma sociedade muito boa. Se a gente precisa de remédio vai lá, se precisa de dentista vai lá. Então a gente tem que cooperar e pagar mensalidade porque se não pagar, não tem aquela força para corresponder alguma coisa com nós, né?"

A instrumentalidade da relação com o sindicato e delegação de poder (de organizar, de reivindicar, de negociar) não deve ser vista apenas como uma característica cultural. Com a criação oficial dos sindicatos por categorias, o modelo sindical brasileiro subordina a organização dos trabalhadores dentro do âmbito de trabalho, à esfera burocrático-institucional. A resolução de conflitos trabalhistas na justiça do trabalho implica o deslocamento de conflitos para fora da empresa. Isto dificulta o aparecimento de padrões de ação coletivos no interior das fábricas, conforme foi salientado por diversos autores⁴.

No entanto, o modelo funciona para uma subordinação da arena sindical à esfera política. Se no passado servia para o atrelamento dos sindicatos ao Estado, o controle de máquinas sindicais de categorias inteiras por chapas sindicais vinculadas a orientações políticas diferentes às hegemônicas podem usar o

⁴ Existe uma vasta literatura sobre a democratização da estrutura sindical e as barreiras do sindicalismo corporativo à participação dos trabalhadores no locus do trabalho. Considerações bastante similares sobre este tema podemos encontrar em Rodrigues, 1970:112; Rodrigues, 1991; Almeida, 1988; Boito 1991.

mesmo modelo em proveito próprio (Rodrigues, 1991:14). Para o presidente do Sindicato das Indústrias da Alimentação do Estado do Pará, que tem na formação de uma consciência de classe um dos objetivos prioritários do seu trabalho, o modelo serve para conscientizar desde cima contra o modelo autonomista (e pré-definidamente apolítico) representado pela fragmentação dos comitês de fábrica:

"Não é muito bom não, não seria muito interessante a organização nesse sentido, de forma isolada e restrita a um determinado grupo porque você vai tirar o caráter de classe aí, de conjunto. Porque você vai ter um grupo dentro de uma empresa, dentro de outra empresa, dentro de outra empresa, mas é o todo que é os trabalhadores? e a própria relação de classe, independentemente das fábricas porque todos são explorados? Não incentivaria muito, inclusive nada, essa organização paralela aos sindicatos

P- E você acha que o modelo vigente incentiva a participação dos trabalhadores ou, ao contrário, ele cria uma situação em que o trabalhador fica esperando o sindicato agir por ele?

R- Mas isso é característico da organização sindical. Isso é característico da nossa organização, você não pode querer que os trabalhadores sem um mínimo de educação, escolaridade, sem um mínimo de orientação política, mínimo de conhecimentos, com um sindicalismo viciado de mais de 50 anos, e especificamente no nosso caso, no Norte como um todo e as regiões mais pobres do Brasil, que isso se mude de uma hora para outra () não é que seja ideal não. Agora, essa relação do trabalhador acreditar que "o sindicato faz", no mínimo é o que se tem de mais comum. Você pega uma categoria como a castanha, um tipo de atividades das mais rudes que se tem do ponto de vista do trabalho em si, a maioria analfabetas ou semianalfabetas. Cê não vai mudar isso de hoje para amanhã. Você tem que ir trabalhando para isso, mesmo que a pessoa não tenha escolaridade. Também não vai esperar que ela aprenda a ler para ter um mínimo de orientação e discernimento político em essa questão da luta de classes

P- E como que está a consciência de classe?

R- Você tem áreas que já começa a modificar essa idéia. As áreas que você ainda não conseguiu atingir, você ainda tem isso arraigado, você é cobrado como se fosse o pai dos trabalhadores. Mas em determinadas áreas você é cobrado não com essa relação paternalista, você é cobrado como representante dos trabalhadores, que tem que estar agindo, que tem que estar à frente. Infelizmente não existe estabilidade de emprego, você tem que ser a voz dos trabalhadores, o escudo"

Pedro aponta um problema fundamental à participação dos trabalhadores na resolução de seus problemas laborais: a

repressão nas fábricas. No caso das castanheiras, como é um trabalho por safras, a empresa tem plena autonomia para demitir (não readmitir) no começo da nova safra. Na história das fábricas abundam estas demissões encobertas. Vimos que a comissão que se formou após a morte da Charlotte não foi readmitida na safra seguinte. Em uma ocasião Benedito Mutran, dizendo não acreditar nas reivindicações apresentadas pelo sindicato, reuniu suas operárias no pátio da fábrica e falou que queria ouvir as reivindicações saídas diretamente das suas vozes. Segundo uma militante do Movimento de Mulheres, um número de 30 operárias foram demitidas por ratificar as reivindicações sindicais e expor o descontentamento ante o patrão⁵.

A "cultura de Marabá" dos Mutran, que seguramente pode ser estendida à maioria do empresariado paraense, não só se omite de dialogar com os trabalhadores como reprime quaisquer tentativas de participação e autonomia operárias. Pedro conta como foi difícil fazer-se reconhecer como interlocutor pelos Mutran e lograr que estes se sentassem numa mesa para negociar. Só depois de deflagradas as greves é que os Mutran se sentam na mesma mesa dos sindicalistas. Numa ocasião, um representante dos Mutran fez uma velada ameaça de morte a Pedro, lembrando-lhe alguns dos trabalhos feitos por membros da família contra sindicalistas no sul do Pará. Os sindicalistas tiveram que fazer todo um esforço para educar os patrões e estabelecer uma dinâmica de negociações.

Se isto é assim com o sindicato, uma instituição protegida pela lei e com o aval do Estado, podemos imaginar o quanto inconcebível deve ser para os patrões negociar diretamente com as "fedorentas", como Evandro Mutran se referiu às pessoas que construíram tudo o que ele vale, seu dinheiro.

Contudo, as tentativas de organizar e conscientizar as trabalhadoras da castanha não começaram em 1988 nem estão ligadas ao sindicato. Devemos remontar à história dos movimentos de

⁵ Juarez Brandão refere-se às tensões que a introdução do sindicato em fábricas cria para os patrões um conflito de "lealdades": "recorrer ao sindicato é visto, pelos diretores da fábrica, como uma deslealdade. É como se colocassem a alternativa: ser leal ao sindicato ou à empresa" (1976:158).

bairro em Belém e das comunidades de base em começo dos 80 e, sobretudo, ao trabalho do Movimento de Mulheres do Campo e da Cidade.

O movimento de mulheres e as castanheiras

O Movimento de Mulheres do Campo e da Cidade (MMCC) do Pará tem sua origem no trabalho de um grupo de ex-guerrilheiros no sul do Pará durante os anos 70. Ligados à Comissão Pastoral da Terra e à Sociedade Paraense dos Direitos Humanos (da qual alguns deles foram fundadores), este grupo de militantes trabalhava com camponeses sem terra na região do Araguaia, tentando organizar partidos e tomar os sindicatos rurais da mão do latifúndio. Neste contexto, algumas militantes começam a fazer reuniões com as mulheres dos camponeses para discutir a condição da mulher no campo e sua participação nas lutas sociais, especialmente dentro dos sindicatos onde tinham o status de dependentes. Este movimento de mulheres bebeu mais de uma fonte de inspiração comunista que propriamente feminista. Isa, ex-guerrilheira do Araguaia que sofreu torturas no DOPS de Belo Horizonte, lembra a literatura através da qual adquiriu uma preocupação pela problemática da mulher:

"Como minha formação política era leninista, eu já tinha lido um monte de livros de Lenin que falam da questão da mulher, que fala sobre a questão do amor, também o livro de Engels sobre o Estado, a família e a propriedade privada, e outros. Então eu já tinha algo dentro de mim que me levava para discutir essa questão da libertação da mulher. Antes da minha militância, na minha cabeça o destino da mulher era se casar e ter filhos"

Na virada da década, este grupo de militantes muda a estratégia revolucionária. A orientação maoísta inicial que os tinha levado ao interior (a revolução devia começar pelo campo para cercar a cidade) é trocada por uma nova estratégia que agora privilegiava o operariado urbano: "a libertação do nosso país devia começar pelos operários". Foi nessa mudança dos rumos da revolução que ao movimento de mulheres do campo justapôs-se o da cidade e se formou o M.M.C.C.

Belém, como outras grandes cidades do Brasil, atravessava em meados dos anos 80 um intenso movimento reivindicativo das classes populares urbanas. Em Belém, a ocupação das periferias por migrantes criou movimentos de moradores que, organizados em torno da Comissão dos Bairros de Belém, reivindicavam dos organismos públicos serviços básicos de infra-estrutura urbana: água, luz, transporte, etc⁴.

No bairro do Jurunas, onde moram muitas das operárias da castanha, o movimento dos moradores organizava-se na Cobajur (Comunidade de Base do Jurunas). Na Cobajur, além de acompanhar de perto as negociações com os organismos públicos, animadores comunitários davam aulas de alfabetização, política e religião. É na Cobajur que um padre italiano, o padre Bruno, começa a fazer reuniões com moradoras que tinham em comum o fato de trabalhar para o mesmo patrão: a família Mutran. Em 1981 as militantes do MMCC começam a trabalhar junto a este grupo de operárias coordenado pelo padre Bruno, discutindo ainda questões mais ligadas à moradia que ao proletariado.

Já em 1982 o MMCC organiza o I Encontro da Mulher Jurunense, onde os tópicos discutidos serão: mulher operária e dona de casa; condições de trabalho nas fábricas e legislação trabalhista; reforma urbana e educação dos filhos. Para um encontro de mulheres de bairro, as questões relacionadas com a condição de operariado ocupavam uma especial relevância. Neste encontro uma das resoluções era um protesto contra o desconto do imposto sindical, considerado inútil e abusivo⁵.

No decorrer dos anos 80, da Cobajur sairá um grupo de operárias coordenadas pelo MMCC que sobreviverá à desvitalização das comunidades e dos movimentos pela moradia nas periferias de Belém. Reunindo-se primeiro na própria Cobajur e depois em casas de particulares, estas reuniões de mulheres operárias vão ser

⁴ Esta intensa agitação reivindicativa era saudada por organismos oposicionistas e de esquerda. Em 1981, o *Resistência* dizia: "Esse avanço do povo, mobilizando-se e organizando-se em defesa de seus direitos de moradia é fato novo no mortício panorama político que vigorava em Belém até pouco tempo" ano IV, n-27, 1981, p.3.

⁵ *Resistência*, ano IV, n-27, 1981, p.6.

multifacéticas. A problemática da mulher, as questões trabalhistas e políticas, a alfabetização e a criação de um espaço de lazer vão conviver durante anos de atividade irregular. De qualquer forma, como diz Isa, uma das lideranças do MMCC, "nosso trabalho foi centrado nessa questão de elevar o nível de consciência".

A constante repressão dentro das empresas fez com que as reuniões do grupo tivessem elementos de secretismo e clandestinidade. As técnicas de convencimento para participar das reuniões assim como a escolha das destinatárias dos convites para assistir às reuniões deviam ser cuidadosamente preparadas. Nas falas sobre estas experiências conspiratórias temos acesso uma vez mais a um mundo onde o medo está sempre presente.

"Se tu leva uma pessoa para lá que é puxa-saco, ou ela vai falar para outras pessoas ou ela te denuncia. Na fábrica existe muito isso. Tem aquelas pessoas que são de confiança e tem aquelas pessoas que não são de confiança. Tem que andar de perna curta, não dá para andar muito rápido. Tem que ter cuidado a ver quem que vai chamar. Abrir muito para muitas pessoas, acaba sendo demitida, e aí depois fica difícil.

Começa conversando com as pessoas, aí tu vai sentindo se a pessoa tem uma consciência. Se essa pessoa não tem, aí não adianta nem convidar porque sabes que ela vai te denunciar mesmo. Convida já depois de um certo papo"

"Ele [o patrão] sabe sim, porque olha: a balanceira de lá se diz amiga da gente, vem conversar com a gente, vem contar as coisas para poder transmitir para ele. Quando ela sabe que tem reunião, ela sabe todo o mundo que vai para a reunião. Ninguém lá pode saber, mas ela sabe detalhada as coisas. Ela sabe que eu participo há muito tempo. Várias vezes ela chegou comigo para conversar e eu fazia de conta que não sabia de nada, nunca eu dei dicas para ela. Eu fico na minha: 'eu não sei, eu não vi' pronto. Aí eu não dou nenhuma mostra de que eu participei. Então ainda nunca fui chamada para o escritório. Mas que ela sabe que eu participo, ela sabe"

A repressão fez com que as técnicas usadas para convidar para reuniões e questionar a ordem fabril sempre fossem baseadas mais no diálogo conspiratório que no discurso unidirecional. Para Isabel, que durante anos fez este tipo de trabalho de "conscientização" dentro das fábricas, a troca de idéias no

diálogo mostrava-se muito mais efetiva que o discurso monofônico e pré-fabricado usual no ambiente sindical.

"Quanto mais eu converso mais com as pessoas eu sinto que daqui em diante vai melhorar a questão da consciência. Agora, se eu passo uma coisa para todo o mundo, aí complica; é uma questão que ela ouviu, tudo bem, vai embora, esquece. Agora se tu conversas com as pessoas em núcleos pequenos, isso vai esclarecer cada vez mais. E esse é meu trabalho, fazer isso"

A história deste movimento de mulheres passou por diversas fases de participação em função da intensidade da caça às bruxas e do terrorismo patronal dos Mutran. Dona Lúcia, uma das operárias veteranas no grupo que conseguiu não ser demitida até 1991, elucida a dinâmica concreta destes fluxos de participação.

"[Antes da morte da Charlotte] a gente estava nessa época com uma vasagem de participação do pessoal porque a gente tinha feito uma denúncia. A castanha estava dura, né? aí a gente chamou o Resistência e fez uma denúncia. O pessoal [os patrões] estava atras de saber quem é o pessoal que estava denunciando. Para sair uma nota no Resistência alguém tem que dizer alguma coisa. A gerência começou, procurou, conversando com uma com outra, para saber quem tinha conversando com o pessoal do Resistência. Aí o pessoal não queria participar mais da reunião. Foi quando aconteceu o da Charlotte. Com a morte dela que a gente já podia se reunir mais a vontade. Só que quando o pessoal [da comissão] não foi recebido mais na próxima safra, a gente tornou a ter outra vasagem, né? Aí fica fraco mesmo. A gente fica com medo de ser demitida e, apesar de ser um trabalho pesado, mas a gente já tem aquela certeza, né? 'Se eu for me meter participar de reuniões, participar dessas lutas, aí eu também não vou trabalhar'".

Além do medo e inibição que causavam nas operárias, as demissões das pessoas mais propensas a reclamar e a participar de organizações faziam uma crivagem no movimento de contestação dentro das fábricas, o qual constantemente via-se obrigado a refazer sua base de sustentação após a perda das militantes mais dispostas. As principais lideranças foram demitidas (após a greve da Charlotte, e das greves posteriores). Em 1983 por exemplo, Isabel foi demitida por viajar ao congresso de fundação da CUT.

"Ele demite as pessoas mais claras, que já sabem seus direitos, que já tem uma certa clareza. Por exemplo, se ela vai

cobrar, ou se ela incentiva a outras colegas para cobrarem junto. Essas pessoas são demitidas, como já temos visto. Quer dizer que as pessoas não tem o direito de se organizar, só eles tem direito de se organizar na associação deles. E os outros tem que engolir seco a exploração, os baixos salários, carregar 12 horas de trabalho nas costas, quer dizer, que para eles tanto faz, porque na verdade as pessoas que estão lá estão construindo cada vez mais a riqueza dele. E quanto menos as pessoas serem conscientes da questão sindical para eles é muito melhor"

Contudo, desde que começou na Cobajur o grupo tem um núcleo originário de operárias que acompanha toda a sua trajetória e atividades. Acostumadas desde as lutas pela moradia a "negócio de reunião" e mobilizações, estas mulheres serão as mais críticas com as empresas e a partir de 1988 farão a ponte entre o sindicato e o resto das operárias:

"Lá no Bené temos eu, a baixinha e a Faustina, somos mais ligadas ao pessoal do sindicato, né? () é, a gente conversa com elas, fala, né?. A gente mostra para elas. Como elas não sabiam o que é o sindicato. Aí veio essa greve que foi até bom por causa de que elas foram conhecer o que era o sindicato, o que era uma reunião. Eu acho que elas nunca tinham assistido a uma reunião, como nós já assistimos tanta reunião, não só do sindicato como de outras coisas, né?, na Cobajur, a gente era de lá, né? Aí tinha aqueles debates das coisas, lutava sobre negócio de terra, foi por lá que eu consegui um pedaço de terra para mim morar"

"Como antigamente, sabe? quando nós ia na comunidade pra fazer aquelas reunião, que a gente ia pra porta do governo quando a gente queria assim negócio de água, querer negócio de melhorar nossa rua"

A cultura da reunião e da mobilização de começos dos 80 preparará o terreno para as reivindicações sindicais de finais da década. Entretanto, o grupo de mulheres, apesar de colaborar estreitamente com o sindicato, tinha uma dinâmica própria.

Durante anos o grupo teve uma existência irregular devido à falta de mulheres participantes, à inexistência de um local próprio para se reunir e ao abandono de várias militantes de classe média do MMCC. O MMCC e o grupo de mulheres da castanha se consolidarão a partir de 1988. Este grupo tinha apoiado a chapa de oposição que ganhara as eleições e o trabalho do grupo via-se

agora como mais importante. O MMCC fortalece-se financeiramente e começa a contratar pessoas para trabalhar com as operárias: "tinha que ter pessoas acionando as operárias da castanha porque se tinha ganho a eleição mas em qualquer momento, na próxima eleição se poderia perder o sindicato se não se fizesse um trabalho realmente com a categoria, um trabalho mais sério", diz Elisete, uma das animadoras que foi contratada pelo MMCC nesse momento e que tinha uma longa experiência de trabalho nos movimentos populares do Jurunas.

O MMCC vai conseguir uma casa ao lado da fábrica de Jorge Mutran e passa a trabalhar de uma maneira mais sistemática e regular com reuniões semanais e um calendário de atividades definido. Um dos principais trabalhos do grupo será funcionar como ponte entre o sindicato e as operárias, colaborando nas greves, nos piquetes, na organização de assembléias e nas estratégias de reivindicação e protesto. No entanto, o grupo terá cada vez mais uma vida própria com um cardápio de atividades bastante variado. Além das questões sindicais, trabalhistas e políticas, a problemática específica da mulher consegue cada vez mais espaço: informes sobre a situação da mulher em cidades do interior; cursos de alfabetização e oratória; palestras sobre saúde da mulher, sexualidade e corpo da mulher, anticoncepcionais, violência doméstica, etc. O 8 de março comemora-se com o mesmo entusiasmo que o 1º de maio. As próprias militantes reconhecem que tem mudado sua preocupação e que a questão do corpo atinge um lugar prioritário: "O meu corpo era apenas um objeto para fazer a política. A coisa principal da minha vida era fazer política 24 horas por dia. Hoje já penso diferente. Eu tenho um corpo e preciso tratar dele".

Além das questões sindicais e políticas, as operárias terão um retorno prático com aulas de alfabetização e expressão oral e escrita, cursos sobre saúde da mulher, e um variado programa de atividades de lazer como vídeos, festas, etc. Em 1991 o MMCC vê aprovado pela Embaixada do Canada o projeto "Rosa Menina". O projeto consistia em criar uma cooperativa de ensino profissional

para os filhos das operárias⁹. O dinheiro deste projeto somado ao de outros foi investido na substituição da antiga casa de madeira por uma de alvenaria. Em 1991 o MMCC estava trabalhando com financiamento de seis entidades, a maioria estrangeiras e ligadas às igrejas reformadas: Embaixada de Canadá, Oxfam (Oxford); Christian Aid (Londres); Dia Mundial da Oração (Alemanha); Pão para o Mundo (Alemanha); Coordenadoria Ecumênica de Serviços (Bahia).

A casa de alvenaria, que se destaca entre os barracos do Jurunas, o financiamento de instituições internacionais e a crise do poder intimidatório dos patrões que se viram desbordados depois de tantas greves, criaram um novo fluxo de participação nas reuniões do grupo de mulheres. Para as operárias a cooperativa de ensino profissional não só abre possibilidades de qualificação para os filhos como cria uma atividade para tirá-los das ruas, afastando-os da temida marginalidade. Para as militantes, além da prestação de serviços, a cooperativa é importante porque reforça o grupo e cria um espaço onde as operárias estariam mais vulneráveis à conscientização política através da organização paralela de "cursos de esclarecimento".

"A questão da mulher, a questão da exploração, não só no trabalho mas a questão do marido, amante, né?. A gente está querendo fazer curso de direito trabalhista, de acordo coletivo, esclarecer essas pessoas para que elas por sua vez esclareçam. A questão do sindicato, que é sindicato? que não é só pra dar dentista, médico, funeral e tudo o mais, mas sim para estar na luta do pessoal e encaminhar reivindicações e a conscientização.

Outro curso que o pessoal pediu é o corte e costura para as filhas das operárias. Esse é um curso que não é interessante, mas que no próprio trabalho do curso a gente pode fazer um trabalho de conscientização. Conscientizar as mães, as operárias, e os filhos também"

A cooperativa de ensino profissional assim como outros projetos paralelos (refeitório para as operárias, organização de assembléias) cria um espaço maior de influência e melhores condições de desenvolver um trabalho de "conscientização

⁹ As atividades consideradas são croché, bordado, corte e costura, datilografia, artesanato, manicura e arte culinária.

política".

A participação das operárias nas reuniões e atividades do grupo parte de uma estrutura que as militantes profissionais consideram viciada. Estas últimas são as vozes autorizadas e a plateia de mulheres assiste silenciosa. As militantes vêm tentando quebrar este "vício" através de várias medidas:

-proibição do sistema de "porta-vozes". As mulheres usavam militantes com que mantinham laços da amizade para propor reivindicações ou petições pessoais (pegar umas madeiras da casa velha, perguntar se o sobrinho pode entrar na cooperativa, etc). Agora quem quer propor ou pedir alguma coisa deve fazê-lo diretamente à assembléia.

-sistema de rodízio na coordenação de reuniões. Cada semana é uma operária que coordena a reunião. Desta forma tenta se evitar a pré-definição de papéis entre as pessoas que compõem o grupo.

-correções tendentes a identificar o grupo (e os projetos) não como pertencente às militantes, senão a todas elas. Por exemplo, as operárias costumam agradecer às militantes pela construção da nova casa. Estas dizem que não é propriedade delas e corrigem: "é nossa, de todas nós".

-divisão de responsabilidades através da criação de uma infinidade de comissões em que cada uma tem uma função: comissão de lazer, de infra-estrutura, de formação, etc.

Apesar destes mecanismos (adotados recentemente) e do tabu que representa a inibição da participação (que serve como material de acusações internas entre as militantes) as propostas que são votadas nas assembléias vêm quase sempre das militantes do MMCC. São igualmente as militantes as que estabelecem o bom senso. A despeito da vontade delas, a estrutura viciada põe-se de manifesto constantemente, e um dos exemplos mais eloquentes é a "disciplina de reunião"

Nas classes populares, quando várias pessoas estão reunidas, existe um hábito comunicativo em que um dos seus princípios fundamentais poderia ser definido como "pode se falar enquanto outra pessoa fala", hábito que certamente desfamiliariza a ordem

da sociabilidade burguesa. Se não existe uma voz autorizada, com o poder de condenar os interlocutores ao silêncio e constituí-los em auditório, a comunicação não obedece outros critérios senão sua própria dinâmica anárquica. Isto acontece frequentemente nas reuniões quando as militantes deixam espaço para a participação à vontade das mulheres. Por exemplo, em uma reunião as operárias eram convidadas a expor a quantia do ganho e os quilos produzidos com o fim de elaborar uma lista de irregularidades no pagamento do salário. Conforme as operárias começavam a falar sem ser interrompidas instalava-se o caos comunicacional, todo o mundo falava ao mesmo tempo aparecendo vários diálogos entrecruzados sem que nenhuma voz fosse dominante, polifonia total. Para quem está de fora e não participa da troca de opiniões, o barulho é ensurdecedor e não dá para entender nada. Nesse momento uma militante irrompe a cena e tenta trazê-las para a ordem num diálogo disciplinado: "Não vamos fazer assim, Oh! [palmas] companheiras! Vamos fazer...uma por uma vai falar, Oh! Uma companheira está em pé, pode começar. Prestem atenção, quando ela acabar outra imediatamente pega, está bom?"

Só as militantes têm o poder de fazer calar as vozes, de reprimir a anarquia comunicativa e de estabelecer um ordenamento que discipline a participação. A necessidade de disciplinar as falas para viabilizar a funcionalidade da reunião se traduz na necessidade de domesticar hábitos comunicativos diferentes para cumprir os objetivos marcados. Pode parecer banal mas é sem dúvida um exemplo elucidativo de como hábitos são reprimidos e disciplinados conforme códigos e critérios que descansam fora da cultura destas mulheres operárias.

A comunicação das militantes com as operárias constitui um problema para ambas as partes. As operárias mais ousadas reclamam da linguagem complicada usada pelas militantes e pedem para estas usar um vocabulário mais claro. Mas não é uma simples questão de registros linguísticos, são horizontes culturais diferentes em que a relação de poder, através da qual se viabiliza a missão colonizadora da conscientização, se sobrepõe à compreensão dialógica. Isa, que há uma década realiza um trabalho de

conscientização entre as operárias, reclama das dificuldades de atingir uma competência comunicativa, de se fazer compreender:

"Outra dificuldade que a gente tem é de se fazer compreender. Nós não temos uma metodologia, nós não experimentamos uma nova metodologia de se fazer compreender. A gente sente essa necessidade, essa limitação. A gente está buscando. Tem reuniões que a gente tem que decidir alguma coisa e aí tem que falar [discursar]. Mas já fizemos alguma vez 'linha da vida' que é sentar um grupo a conversar despreocupado, e o pessoal coloca como que é a vida delas, de onde vieram essas mulheres. Uma vez a gente pirou, né? A gente não sabe qual é a origem delas, qual é a vida delas. E às vezes a gente exige que ela vá pra frente da fábrica, que faça greve, que apreenda, mas não conhecemos. Então nós fizemos linha da vida que é exatamente isso. é uma roda, e aí a maioria contaram onde que elas nasceram, quem era o pai, quem era a mãe, como casou, como foi a vida delas como casada, como foi a adolescência delas, como era a repressão, esse tipo de coisas. Eu particularmente sinto falta de ter esse entrosamento. Acho que a gente entenderia melhor a cabeça delas"

O coitadinhismo e outros modelos relacionais

Algumas militantes do MMCC foram inquiridas a falar quais eram os problemas de ordem cultural que comprometiam o sucesso da "conscientização" das mulheres operárias. Estas são algumas das respostas dadas pelas militantes:

"Elas são desqualificadas, não têm escolaridade têm alta idade, quer dizer, são pessoas que já estão realmente alijadas do mercado de trabalho. E são mulheres, piora a coisa.

As mulheres mais velhas tem um pensamento mais conservador. É muito mais fácil os patrões dominarem pessoas acima de 40 anos para cima.

Aí junta, é mulher, a idade, é semi ou analfabeta e de classe pobre. Aí junta todas essas coisas. Tudo que você vai planejar tem que levar em consideração isso. Por exemplo, você conversar sobre o aborto no grupo de operárias é uma coisa extremamente difícil porque aí cai na polêmica"

"A maioria das operárias vem do interior, vem da roça mesmo. Elas trazem uma concepção de obediência. Às vezes até em relação à gente elas têm uma postura obediente, de se expressar, de falar. O linguajar é muito pequeno, o pensamento também é limitado porque é muito domesticado. E isso pega toda a vida dos trabalhadores, principalmente dessa região das ilhas, que é o pessoal mais pobre, estão longe de tudo o que acontece, passam a vida na canoa, só remando. Então a maioria das operárias vem dessa região. Ou vem de casas onde os pais domesticavam muito as

mulheres. Então tem uma dificuldade cultural e intelectual.

A relação com os patrões é pior ainda, porque ela é transferida dessa relação que elas já tem, doméstica. Então há uma submissão enorme. A gente ainda não consegue colocar para elas claramente quem é o patrão. E elas ainda acham que o Bené Mutran é melhor que o Jorge Mutran porque Bené já é segunda geração da família, ele é um *playboy* da cidade de Belém, que estudou na Europa, que viaja, que tem grana, Então ele já tem um tipo de relações sociais diferente. Ele usa isso. Ele é um homem simpático, elas acham que ele é bonito. Às vez ele tem um trato diferente com elas, às vez, muito pouco. Por exemplo, a semana passada a castanha estava muito dura, ele chamou o gerente, passou uma esculhambação no gerente, o gerente colocou castanha macia. Então essas coisinhas, é como elas caracterizam o patrão. Hoje elas já conseguem dizer assim: patrão é ladrão, porque elas vêem o que elas trabalham. Agora quando ela chega na questão política e ideológica ela não consegue fazer diferenciação. Quer dizer, de que lado, de que partido que está esse patrão"

As pessoas que compõem a atual diretoria do Sindicato da Alimentação elaboraram uma crítica à maneira como as militantes do MMCC lidam com as mulheres. Este grupo de sindicalistas desenvolveu um conceito que caracterizaria um modo de se relacionar com as mulheres, é o "coitadinhismo". O coitadinhismo designa uma postura especial de contemplação e pena com quem é pobre, ignorante e mulher, características que determinariam o modo de se relacionar com essas pessoas. Deixemos que Pedro faça sua própria definição conceitual do coitadinhismo.

"Por um erro de concepção das pessoas que encaminharam o trabalho do movimento de mulheres, e até também é importante que se coloque: o que que é a mulher hoje? Elas são maioria mas a razão cultural, a própria sociedade, a relação de poder dentro da casa, discriminação e tudo o mais, é de inferioridade () E também por ser minoria social tem maiores taxas de analfabetismo e ignorância escolar. O erro da concepção das companheiras foi começar pegar a coisa por aí, por esse lado mais degradante da condição das companheiras: mulher, pobre, explorada. Então se pegou muito por aí. Então o pessoal esqueceu o seguinte: lógico que tem que discutir tudo isso, mas não esquecer que acima de tudo elas são pessoas, na questão econômica, na questão da relação capital-trabalho, tanto quanto os homens. Então se pegou por esse lado mais degradante, e não se trabalhou essa coisa de classe, da consciência de classe. Então o coitadinhismo é priorizar esse lado degradante, ver a condição da mulher por esse lado degradante. Coitadinhismo é o termo que a gente usa porque geralmente quando você olha uma mulher dessas, fodida, que é mesmo, né? porque as condições são as piores, aí você geralmente

tem aquele sentimento de pena, você geralmente expressa um termo: Oh, coitada! São as coitadinhas.

Hoje a gente tem estabelecido uma relação diferente. A gente esculhamba, a gente trata as companheiras como qualquer um trabalhador e a gente tem superado isso. Lógico que também tem companheiras que também se vêem assim, como coitadas. E esse lado degradante nos tentam, elas próprias nos tentam impor: é tentar imaginar que o presidente [do sindicato] resolve tudo, imaginar que nós somos salvadores da pátria. Muitas já superaram isso, mas muitas ainda tem.

Eu sei que trabalhar com movimento de mulheres é difícil, sei que todo o mundo é fodido lá. Todo o mundo é uma espécie de esgoto social. Mas você vai trabalhar com esgoto social como esgoto social, não pode. Foi um erro de concepção, e como se você tratasse pessoas deficientes apenas da ótica de deficientes, e não como pessoas. Tem que superar determinadas coisas, principalmente dentro da cabeça, vamos dizer assim, tem possibilidades de evolução. O erro de concepção está aí"

O princípio do anti-coitadinismo da diretoria sindical consiste em tratar as trabalhadoras como iguais, não lhes permitir coisas especiais em função da pobreza ou analfabetismo e manter uma atitude de cobrança com os compromissos adquiridos por elas. Na verdade a crítica ao coitadinismo se insere num conflito entre o MMCC e o sindicato e se traduz em práticas concretas de ambos os grupos.

Para poupar os detalhes desagradáveis e entrar apenas no sociologicamente relevante, as diferenças partiram desde o momento em que estes dois grupos começaram a interagir. Quando o núcleo de padeiros de oposição preparava a chapa para concorrer às eleições sindicais entraram em contato com o MMCC para articular a composição da chapa e o apoio no setor da castanha. Segundo dizem os sindicalistas, as militantes do movimento de mulheres se opuseram a que castanheiras fizessem parte da chapa porque temiam não só perder a eleição mas também o emprego. As diferenças exprimem-se também na organização das greves. A estratégia do MMCC sempre foi proteger as operárias da demissão, desaconselhando-as a discursar, falar em público, estar na linha de frente durante as mobilizações, etc. Isabel explica isto: "Eu que já fui operária, fico muito chateada quando alguma pessoa, por exemplo, presidente do sindicato, coloca uma operária na frente de uma luta, por exemplo para puxar uma greve. Eu sou

contra porque a gente acaba saindo da fábrica e as pessoas ficam com medo de conversar contigo". Podemos compreender melhor os efeitos desta tensão na fala de uma trabalhadora de Benedito Mutran sobre sua participação em piquetes e passeatas e as conseqüências que isto teve dentro da fábrica.

"Eu não me meti quando tinha briga assim, eu não me metia. A única vez que eu fui, duas vezes, na porta do Jorge, mas rapidinho. Ainda brincavam comigo, que eu tinha medo, não sei o que. Digo 'Não é medo rapaz, a mamãe está doente e eu não vou largar', mas mentira, eu não estava querendo me comparecer em nenhuma fábrica pra fazer greve. Acontece que eles queriam que eu fosse pra porta da fábrica, queriam não, eles me obrigaram, eles falavam para a gente ir, né? A gente ia se a gente quisesse, eles não obrigavam. Às vez eu ia, às vez não ia. Mas eu nunca fui para porta do Bené. Eu sei que dali para frente a minha vida não prestou mais. Dona Luisa [chefe do salão da quebragem] ficou assim meio distraída, falava mal pra gente, dizia desaforo, não sei por que () Ela perdeu a amizade comigo, entendeu? Ela fala bom dia, ou às vez não fala nada. Foi horrível, pegaram raiva de mim, não entendi porque. Do ano passado para cá que eles pegaram raiva de mim"

Esta narrativa oferece elementos para entender a delicada posição das trabalhadoras que tentam conciliar a conservação do diálogo e a interlocução na relação com a empresa e com o sindicato. Sem dúvida o MMCC e os dirigentes sindicais têm orientações diferentes para se relacionar com as mulheres. As primeiras conviveram durante anos com práticas secretas, escondendo as operárias organizadas para protegê-las da demissão. O sindicato entrou na cena com uma estratégia de confronto através da deflagração de greves a qual precisava da cooperação operária e a compartilhação de responsabilidades. Porém, a explicação das orientações em termos de estratégias de atores explica apenas parte do problema. Os modos de relação são diferentes em si mesmos. Nas falas das militantes estas analisavam hábitos culturais para pensar modelos de relacionamento enquanto para Pedro, por exemplo, as diferenças devem subordinar-se à identidade existente na classe, devendo esquecê-la em função das "possibilidades de evolução" mental que um dia permitirão conseguir a igualdade no interior da

consciência emancipatória. Se o objetivo em ambos os casos é a mudança da cabeça (converter o outro no mesmo), para as primeiras a "diferença" aparece problematizada na própria metodologia de conversão, enquanto para os segundos deve ser evitada.

Para acabar gostaria de colocar uma fala de Isabel, operária que trabalhava nas fábricas de castanha até que foi demitida. Foi diretora do sindicato e agora trabalha com o grupo de mulheres. Ela nos relata sua própria experiência de como conseguiu adquirir a "consciência", o sentimento da necessidade de intervir para mudar a tragédia coletiva da vida dos pobres no Brasil.

"Eu enfrento uma dificuldade muito grande quando se fala da questão da conscientização, é muito difícil tu passar isso para as pessoas e elas pegarem logo. Eu acho que elas tem que começar a sentir delas mesmo, a questão da luta delas. Se elas não têm consciência delas mesmas, esperar do sindicato ou de outras pessoas, isso é muito difícil

Depois que eu comecei trabalhar, ver a questão da exploração, sabe? Ver por exemplo que tudo o que tu está fazendo ali, aquilo nada te pertence e na verdade o que tu recebe não compensa teu suor, né? Por exemplo, uma operária que recebe 18.000 por semana, ela chega no meio da semana e ela não tem mais o que comer, quer dizer, tudo aquilo é uma coisa que choca, para gente doe pra caramba. Então teve um dia que comecei lutar dentro da fábrica e acho que consegui sim, ter consciência perfeitamente.

Tem que aprender a definir essa questão, não é só ter consciência de explorado, mas ter consciência de que tu deve lutar por aquilo e não esperar que o patrão sinta pena. Isso é um nível de consciência que ainda não foi atingido na maioria das operárias. Quer dizer, elas têm consciência que elas são exploradas, e aí? o que fazer? Essa que é a questão, o que fazer para melhorar isso"

Conclusão

Entre a variedade de aspectos que foram considerados nestas etnografias, gostaria de chamar a atenção aqui para as formas dialógicas que as relações de poder assumem. A relação entre sujeitos situados em diferentes posições de poder é uma relação onde as partes se sujeitam ao diálogo, um diálogo que não deve ser entendido como aquela utopia ontológica da hermenêutica pós-heideggeriana, mas como um canal de comunicação que administra uma relação de poder. O diálogo é ao mesmo tempo exercício e resistência ao poder.

Na literatura especializada outorgou-se muita importância à troca existente nas relações patrão-cliente, pois supunha-se que a legitimidade da dominação patronal devia recair num senso de equivalência ou reciprocidade¹. Não importa quão diferentes fossem as coisas trocadas (p.e, lealdade política por proteção em casos de perigo ou doença), a equivalência devia fazer sentido dentro de um marco local, e esta equivalência devia ser o equilíbrio mesmo que permitia a reprodução desta relação. Pouca importância tem se dado à relação patrão-cliente como constituinte de um canal de interlocução, onde as duas partes podem negociar a política de trocas. A flexibilidade deste canal de negociação através de uma estrutura dialógica mostra-se tão importante quanto a troca, pois é a comunicação que administra a troca.

A comunicação dialógica parece ser a garantia que sustenta a relação entre posições assimétricas de poder. A aparição discursiva do conflito aparece quando a comunicação é rompida. O surgimento do conflito é ligado à ruptura do diálogo, e o consenso aparece condicionado à sua manutenção.

Podemos fazer um repasse por diferentes episódios etnográficos para lembrar a importância da estrutura dialógica no surgimento do conflito no discurso.

¹ Em diferentes sentidos mas todos eles enfatizando a idéia de equivalência ver: Gouidner (1977), Landé (1977), Scott (1976) Moore (1987)

1- Seu Simeão rompe com o patrão. Temperando a goela o patrão respondeu com um "Não interessa" quando Seu Simeão lhe informou que Joaquim Mello estava oferecendo mais do que ele pela borracha. Depois de esperar três dias na casa de comércio, o patrão não se desculpou nem deu maiores explicações pela queda no preço, não ofereceu chance de negociação, estipulou um preço que era para Seu Simeão pegar ou largar. Indignado, Seu Simeão terminou as relações com o patrão e hoje ele é um dos expoentes mais claros de radicalismo popular contra os poderosos. Neste episódio de ruptura, o diálogo é o problema em torno ao qual gira o surgimento do conflito: "Porque se por acaso ele viesse e dissesse 'Compadre, há assim, há assado, e coisa...', antes de eu procurar ele viesse 'Compadre, como é?, cê chegou aqui e eu não estava e coisa...' Eu dizia logo 'eu trouxe aí uma borracha e coisa...' E aí ele podia dizer 'Compadre, hoje o negócio não deu certo, fiz viagem e meus cacos não deram certo, mas eu vou lhe dar um pedacinho e vou lhe dar o resto depois' *Que viesse com uma conversa boa!* Mas, dizendo que não interessava! Aí eu larguei de ter patrão".

2- Demissão da Lindalva. Lindalva deixou o emprego porque o velho Marcos, o gerente, falou-lhe que a enfermidade da mãe não era problema dele: "Ele disse assim para mim 'Eu não tenho nada a ver com isso' 'Tá certo, você não tem nada a ver com problema meu, *mas você deve compreender*' () Eu fiquei invocada com a cara do velho Marcos. Eu fiquei com tudo aquilo que ele me disse, que não tinha nada a ver com meu problema. Aquilo ficou me roindo de raiva, sabe?". Zangada com a insensibilidade e desconsideração do velho Marcos, Lindalva abandonou o emprego e encontrou-se numa situação delicada: ativar mecanismos jurídicos para reivindicar uma indenização como queriam seus amigos do sindicato, ou esperar para, humildemente, pedir emprego na fábrica na próxima safra, como aconselha o desemprego e a fome. Lindalva preferiu não entrar em conflito com o patrão (ativar os direitos) com o risco de perder a amizade com o pessoal do sindicato.

3- A expulsão dos posseiros. O caso dos posseiros é também emblemático da importância do diálogo. Através de terceiros, os

donos do terreno mandaram um aviso/ordem: desocupar. Para os moradores que habitavam o terreno há anos, o fato do despejo não era mais importante que a falta de comunicação e negociação direta. Os donos recusavam-se a dialogar, e isto fazia da ordem de despejo um instrumento ineficaz: "Nós só podia sair do terreno se ele fosse lá, ele mesmo dispensar nós"; "Eu não achei muito bom termos vendido dentro do terreno sem nos avisar. Porque se era que ele queria vender o terreno, então que fosse lá em casa e dissesse: 'Olha, vou vender o terreno, ou vocês desocupam o terreno, ou então vocês se acertam com quem comprar'. Mas ele não foi". Nesse momento, quando a outra parte negou a negociação os moradores começaram a se confrontar com os donos através de mecanismos legais.

Poderiam ser dados outros exemplos de aparecimento do conflito quando acaba o diálogo, como o caso dos servidores dos Fonseca que por fidelidade não entraram com processo na justiça e acabaram depredando as instalações porque se sentiram esquecidos pelos patrões que já estavam morando em Portugal; a importância da constante interlocução com Deus no cotidiano dos crentes, no momento em que a negociação com os patrões é cada vez mais rara; o caso do quebra-quebra que sucedeu à morte da Charlotte e à negativa do gerente em levá-la no carro, representando a desumanização das relações dentro da empresa, a negação das operárias como pessoas/interlocutoras e a sua identificação com a sujeira, dando lugar à anarquia fabril; a importância que o diálogo hierárquico tem para a sobrevivência cotidiana dentro das fábricas, mesmo constituindo um espaço de morte e terror; ou as justificativas de greve em função do desinteresse que os Mutran manifestam com respeito aos problemas das suas operárias.

Existem outros elementos recorrentes que mostram a importância da dialogia. O costume de narrar histórias através do estilo direto, isto é, por meio da reprodução literal de diálogos, evocando constantemente uma interação dialógica em que o assunto está sempre sujeito a negociação; a recusa em aceitar termos que estão pré-estabelecidos e não obedecem a uma constante negociação como a fixação rígida de renda da terra, o mecanismo

capitalista de formação de preços, ou os compromissos contraídos, (deveres inegociáveis), de restituir trabalho no mutirão; a preferência em lidar com pessoas em vez de instituições burocráticas, o chamado "personalismo". Como dialogar com burocracias ou esquemas racional-contratuais onde deveres e obrigações são inegociáveis?

Outra dimensão que nos permite analisar e refletir sobre o diálogo e o poder é a constituição do dispositivo discursivo da anarquia usado para se contrapor à autoridade. Autoridade e anarquia aparecem como elementos que se opõem em uma relação de poder/resistência:

1- descrição das relações horizontais como anarquia dentro da fábrica

2- violência anárquica nas festas do interior ante a falta de autoridade

3- disciplinamento militante da anarquia polifônica nas reuniões de mulheres

Nestes casos temos a constituição da anarquia horizontal como elemento discursivo que aparece contraposto à falta de uma autoridade legítima. No primeiro caso os patrões estão omissos ante os problemas das operárias; no segundo temos a violência caótica ante a ausência do poder redistribuidor dos antigos patrões ou outra autoridade legítima; e no último caso assistimos a uma colonização disciplinar por parte das militantes, que reclamam para si uma autoridade capaz de ordenar e hierarquizar a comunicação anárquica entre as mulheres.

Se o diálogo vertical legitima, sustenta, e reproduz o poder, o diálogo horizontal, não sujeito a uma relação de poder tão marcada, aparece figurado na representação ameaçadora da anarquia e do descontrole, da violência masculina nas festas e do deboche da mulherada dentro das fábricas, onde o poder é implodido e a ordem social beira o precipício da revolta.

Porém, a anarquia é um dispositivo discursivo com estratégias variadas. Se normalmente aparece contraposto ao poder, um outro exemplo etnográfico combina poder e anarquia

ritual, e mais, o acesso mesmo ao poder vem através da anarquia e se manifesta numa comunicação polifônica com Deus nos cultos crentes de oração. Aqui a polifonia anárquica tem via livre e é expressada sem constrangimentos como mecanismo privilegiado de apelo ao poder de Deus.

Por precário que seja o diálogo, ameaçado constantemente por perigos anarquizantes, é importante notar que as relações de poder têm como uma das suas dimensões uma moralidade própria, a cordialidade. Temos aqui uma versão diferente do "homem cordial" divulgada por Sérgio Buarque de Hollanda, figura inerente à civilização brasileira. "Já se disse numa expressão feliz [de Ribeiro Couto] que a contribuição brasileira para a civilização será a cordialidade, daremos ao mundo o homem cordial" (106). Hollanda explica a cordialidade por um medo ancestral de um brasileiro genérico à solidão e ao encontro consigo mesmo. A cordialidade aparece assim unida ao imperativo e à vontade de ser sociável: "No homem cordial, a vida em sociedade é, de certo modo, uma verdadeira libertação, do pavor que ele sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se sobre si mesmo, em todas as circunstâncias da existência" (108). O "horror às distâncias" que caracteriza o homem cordial, poderia ser reformulado à luz das nossas informações de campo em termos de uma sociabilidade hierárquica em que mais importante que uma hierarquia rígida e imóvel é a própria dialogia fluída e dinâmica, em que antes que a substantividade das partes o que importa é a micro-dialética da negociação, pré-requisito da cordialidade, antídoto e preventivo da hostilidade entre as classes e as raças, entre posições de poder assimétricas.

Se o diálogo aparece como a contraposição estratégica do conflito (não no sentido de estratégia consciente de atores racionais, mas como uma relação historicamente constituída), este não deve ser reificado. Houve momentos em que o encontro entre dominantes e dominados adquiria características diferentes. O caboclo já foi revolucionário, nos tempos em que foi cabano.

Belém do Pará-Agosto-1835

"Os brancos que por azar foram encontrados e que tinham alguma culpa a pagar foram enfileirados nas ruas. Transformaram-nos em palhaços: carregavam aos tombos, troncos de madeira; organizavam competições e eles tinham que trepar descalços, nas palmeiras e árvores, ferindo-se em espinhos que lhes retalhavam os corpos nus. Se titubeavam, os cabanos acutilavam-nos com compridas lanças ferindo-lhes o ânus. Muitos morreram assim. Os que conseguiam subir às árvores e descer, depois de festejados como vencedores eram mortos a porretadas, sob vaia do povo"²

"A anarquia, este horrível monstro vomitado pelas fúrias do negro averno, acaba de pisar a cidade de Belém"³. Assim expressava-se o comandante Greenfell diante do carnaval cabano na retomada de Belém em 1835, que por sua vez apresenta-se como uma inversão do quadro social herdado da colonização. A violência dos cabanos, dos homens pobres que habitavam as cabanas, espalhou-se por grande parte do interior amazônico na década de 30 do século passado: queimaram cartórios e registros de terra, depuseram juntas municipais, expropriaram terras, livraram escravos, assassinaram autoridades e donos de engenho. A vingança revolucionária de tapuios, negros, caboclos, mestiços e cafuzos espalhou-se por todo o Pará. Na vila de Vigia aconteceu um dos episódios de ódio mais marcante e que resultou no estopim da guerra: todos os brancos foram mortos e desfigurados a facadas após terem se rendido.

As classes dominantes não ficaram atrás na propagação dos horrores. Fora a violência da dominação que resultou da colonização, a violência cotidiana nos engenhos e nas igrejas das várzeas, da qual não ficaram registros escritos, podemos ter uma idéia do terror branco usado na guerra civil do Pará. A escalada de violência que deu lugar à cabanagem teve em 1823, no bojo das lutas pela adesão do Pará à independência de Brasil, um de seus

² in Chiavenato, J 1984

³ in Chiavenato, J 1984:35.

capítulos mais estarrecedores: 256 rebeldes que eram favoráveis à independência do Pará, foram presos no porão do navio Palhaço. Sem ventilação e sem água, a falta de oxigênio provocou a loucura dos presos que acabaram por se agredirem uns aos outros até à morte.

"Seguiu-se um violento frenesi, sucedido logo depois por acessos de raiva e furor que os levou a lançarem-se uns contra os outros, e darem-se reciprocamente punhadas e a se dilacerar com as unhas e com os dentes, entre gritos, ameaças e horribéis vociferações.

A bárbara guarnição do navio, que presenciava tudo isto, e que com um sorriso infernal comprazia-se de ver aquela horrorosa cena de desesperação e furor, dirigiu alguns tiros de fuzil para o porão e derramou dentro uma grande porção de cal, cerrando-se logo a escotilha e ficando o porão hermeticamente fechado, a pretexto de que por este meio atroz se aplacaria o motim e os presos ficariam sossegados. Por espaço de duas horas ainda se ouviu um rumor surdo e agonizante, que foi extinguido aos poucos, e às três horas de encerramento completo, que foi ao escurecer, reinou no porão o silêncio dos túmulos!"⁴

A violência que precedeu à cabanagem só foi superada pela que a sucedeu. A Regência mandou ao Pará um comando militar especial com o objetivo de "salvar a província do Pará dos horrores da anarquia". O general Andreia, encarregado pelo Império de limpar a rale e restabelecer a ordem, implantou a militarização da sociedade paraense: "Esta província precisa de uma administração militar por muito tempo", proibiu qualquer tipo de associação sob a acusação de sedição ("O ajuntamento de três ou mais escravos das sete horas da noite em diante nas tabernas, lojas, ruas, praças e tabernas desta vila, será dissolvido pelos inspetores"⁵), criou comandos militares em toda a região dotados de plenos poderes para perseguir e capturar suspeitos de rebeldia, recrutamento forçoso de homens, mulheres e crianças para os Corpos de Trabalhadores nas vilas e freguesias onde os ocupavam em trabalhos de lavoura, comércio e obras públicas. Estas medidas chegaram a gerar um protesto no Parlamento Nacional

⁴ Antônio Ladislau Monteiro Baena. Ensaio cartográfico do Pará, 1843, Rio de Janeiro in Chiavenato J 1984: 33.

⁵ in Chiavanato, 1984:92

que não teve maiores efeitos na política do Império.

As expedições de captura de cabanos por todo o interior (das quais o rio Paracuba foi um palco de batalha) duraram vários anos. Domingos Raiol, um ilustre cronista da época assim descreve estas incursões legalistas pelo interior:

"Os rebeldes, verdadeiros ou supostos, eram procurados por toda parte e perseguidos como animais ferozes! Metidos em troncos e amarrados, sofriam suplicios bárbaros que muitas vezes lhes ocasionavam a morte! Houve até quem considerava como padrão de glória trazer rosários de orelhas secas de cabanos! Conhecemos um célebre comandante dessas expedições, que desvanecia-se em descrever com ostentação os seus feitos de atrocidade e equiparando os rebeldes com cobras venenosas dizia que não deviam em caso algum ser perdoados! Muitos dos entroncados nas viagens por canoas lançou ele nos rios, e outros muitos mandou espingardear nos calabouços a pretexto de quererem arrombar as prisões! Nos dias de pior humor fazia pendurar, em cordas presas no teto da sua moradia, os que lhe inspiravam maior antipatia, e comprazia-se em arremessá-los com violência de encontro às paredes, de mãos e pés atados, sem nenhum meio de poderem eles evitar os terríveis choques que lhes fraturavam os ossos"⁴

O relatório de Souza Campos, governador civil que em 1839 substituiu Andreia, estimou em 13.000 os mortos que após serem capturados morreram torturados ou por falta de higiene nos navios de guerra, hospitais e prisões. No relatório não se encontravam os cabanos mortos nas expedições de castigo. Raiol, o insuspeito barão de Guajará, estimava que os cabanos mortos na guerra foram 30.000, e o total de mortos nos confrontos chegaria a 40.000⁵, para uma população estimada em pouco mais de 100.000 pessoas. Quase a terceira parte da população foi morta nesta experiência traumática da guerra entre dominantes e dominados no Pará de 160 anos atrás.

Se na constituição da subjetividade que apareceu no discurso etnográfico a ruptura do diálogo parece ser a gênese do conflito,

⁴ Raiol em Di Pa, 1990:351

⁵ Raiol in Di Paolo, 1990:352.

este expressa-se de maneira inequívoca no acionamento de dispositivos jurídicos, os direitos. Apelar para estratégias que transcendem as relações de poder e comunicação concretas e locais aparece como uma deflagração do conflito e da ruptura. Recorrer aos direitos equivale a "fazer confusão", pois a relação de interlocução com o poderoso fica confusa. O mundo dos direitos, da justiça trabalhista, aparece preterido à procura do diálogo que reconheça e reclame a relação de poder e o apelo para que quem tem poder o exerça e legitime ajudando o dominado. Ante a ilusão igualitária da cidadania jurídica, a negociação com o poderoso. Mesmo quando o conflito e o enfrentamento aparecem pode acontecer um estranhamento retórico como no caso dos "corre-corre" dentro da fábrica onde as operárias subvertem a ordem num "não fui eu" generalizado, originando a figura da mulherada, a constituição discursiva de um sujeito agindo histórica e anarquicamente.

No entanto o mundo dos direitos está aí, é constantemente usado como estratégia de sobrevivência, alternativa à falta de interesse comunicativo ou perda do poder de barganha dos patrões. Por sua vez, o acesso dos caboclos ao mundo dos direitos faz-se através da interlocução com novos atores, "outros poderosos", encarregados de pô-los em relação com os direitos. Estes atores estão situados em posições de poder com respeito a seus protegidos, seja o poder intelectual da Igreja ou o poder resolutivo dos sindicatos. Estes novos atores não são apenas a ponte que une os direitos aos pobres; na relação social que se cria, se recria e reproduz a velha relação de poder negociado, o que mostra que os direitos são expandidos através de relações cordiais de poder, pois só através delas é que os pobres lhes têm acesso. Os novos atores não são apenas portadores de direitos, mas também portadores de um discurso prescritivo, o discurso emancipatório que exorta à libertação, instituído de um poder intelectual que se manifesta na verdade emancipatória. No entanto esta é quase sempre uma verdade unidirecional, que não é constituída através de um diálogo mas através do apelo a um autoritarismo intelectual. Seu poder que nasce sobretudo como

alternativa à crise da patronagem, à crise do poder cordial transmitindo os direitos e a ideologia da cidadania, é um discurso desaventurado, que se enfrenta com duas contradições inerentes ao proclamar a libertação através do recurso a uma verdade que subjuga e transmite os direitos através do acionamento das relações de interlocução e poder. E estes impasses, vimos, os próprios militantes colocavam-se como problemas efetivos. Os novos interlocutores ou "outros poderosos" parecem tropeçar constantemente nestas barreiras onde dificilmente se cria uma sujeição a uma identidade de cidadãos, pois o acesso mesmo aos direitos passa pela reprodução do poder cordial.

Por cima das intenções dos atores, e muitas vezes a despeito deles, a relação entre partes situadas em diferentes posições de poder mostra como os caboclos, as classes dominadas originadas no processo de colonização na Amazônia, têm se tornado "sujeitos de" e tentam "sujeitar a" quem ocupa lugares de poder, constituindo-se uma subjetividade onde a dialogia aparece como um elemento chave não apenas para legitimar a pax branca, mas como um importante recurso estratégico dos dominados para impor um canal de sociabilidade ao dominante que lhes permita participar da administração da sua sobrevivência.

Bibliografia

- Abelém, A. Urbanização e remoção: por quê e para quem? Belém CFCH/NAEA/UFPa, 1988.
- Almeida, M. "Difícil caminho: sindicato e política na construção da democracia" in Reis, F & O'Donnell, G (org) Brasil, dilemas e perspectivas. São Paulo, Vertice, 1988.
- Aragon, L. "A região metropolitana de Belém e seu campo migratório" comunicação apresentada ao seminário NAEA/CEDEPLAR, 1981.
- Banco da Amazônia. Desenvolvimento Econômico na Amazônia. Editora da Universidade Federal do Pará, Belém, 1986
- Beltrão, J. "Mulheres da castanha: um estudo sobre o trabalho e o corpo" in Bruschini, M & Rosenberg, F (org) Trabalhadoras do Brasil São Paulo, Brasilense, 1982.
- Benjamin, W. "O narrador" in Benjamin, Horkheimer, Adorno (textos escolhidos). Os pensadores. São paulo, Abril, 1975.
- Bentes, R & Schoenenberg, R. Fazenda Jandáia. SDDH, Belém, 1991.
- Boito, A. "Reforma e persistência da estrutura sindical" in Boito, A. (ed) O sindicalismo brasileiro nos anos 80. Rio de Janeiro Paz e Terra, 1991.
- Brandão Lopes, J. Sociedade Industrial no Brasil. São Paulo. difusão Européia do livro, 1976.
- Brandão, C. O Festim dos Bruxos. Editora da Unicamp, Campinas, 1987.
- Burger & Kitamura "Importância e viabilidade de uma pequena agricultura sustentada na Amazônia Oriental" in Kohlhepp & Schrader (ed) Homem e Natureza na Amazônia. Tubinger Geographische Studien, Blauberren, n.95, 1987
- Burawoy, M. The Politics of Production. New York, 1985.

Caldeira, T. "Direitos humanos ou 'privilégios de bandidos'?" Desventuras da democratização brasileira" in *Novos Estudos CEBRAP*, nº 30, 1991.

Candido, A. Os parceiros do Rio Bonito. Estudo sobre o caipira paulista e a transformação de seus meios de vida. Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1982.

Carvalho Brabo, M.J. Os roceiros de Muaná. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, 1979

Castro, E. Development et condition ouvriere. Etude sur une ville amazonienne: Belém. Doctorat de III cycle. Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales. Paris, 1982.

Castro, J. Geografia da fome. Brasiliense, São Paulo, 1959.

Chiavenato, J. Cabanagem. O povo no poder. Brasiliense, São Paulo,, 1984.

Clifford, J. "On Ethnographic Authority" in *Representations*, 2, 1982.

"Introduction-Partial truths" in Clifford & Marcus (ed) *Writing Culture*. University of California Press, 1986.

The predicament of Culture-Twentieth Century Ethnography, Literature and Art. Harvard University Press, 1988.

Committee on Selected Biological Problems in the Humid Tropics "Agriculture in the Humid Tropics" in *Ecological Aspects of Development in the Humid Tropics*. Washington, National Academy Press, 1982. 982.

Condurú, J.M. "Agriculture in the Brazilian Amazon" in Wagley, Ch (ed) *Man in the Amazon*. The University of Florida, Gainesville, 1974

Costa, D. Saúde, Alimentação e Pobreza na Amazônia. Ministério de Educação e Cultura, Rio de Janeiro, 1965.

D'Espinay, C "Religião, Espiritualidade e Sociedade. Estado sociológico do pentecostalismo" in *Religião e Sociedade*,

1977.

- Da Costa Teixeira, L. "Estratégias de sobrevivência dos pequenos produtores rurais de Santa Isabel" in Cadernos CEPAS, Belém UFFa. 1 1981
- Da Cunha, E. A Margem da História Editora Lello Brasileira, Porto, 1967.
- Di Paolo, P. Cabanagem. A revolução popular na Amazônia. Cejup, Belém, 1990.
- Durham, E. A caminho da cidade. Perspectiva, São Paulo, 1984.
- Emmi, M. A oligarquia do tocantins e o domínio dos castanhais. Belém ABEU/UFFa. 1988.
- Faria, V. "Cinquenta anos de urbanização no Brasil" in Novos Estudos CEBRAP, nº 29, 1991.
- Foster, G. "Peasant Society and the Image of Limited Good" American Anthropologist. 67, 1965
- "The dyadic contract in Tzintzuntzan II: Patron-Client Relationship" in American Anthropologist, 65, nº 6, 1963.
- Foucault, M. "The subject and the Power" in Dreyfus, H & Rabinow, P. Michael Foucault. Beyond Estruturalism and Hermeneutics. Chicago University Press, 1983.
- A História da Sexualidade I. Graal, São Paulo, 1988.
- Franco, M. Homens livres na Sociedade Escravocrata. Ática, São Paulo, 1976.
- Gallo, G. Marajó. A ditadura das Águas. Secretaria de Estado de Cultura, Desportes e Turismo, Belém, 1980.
- Galvão, E. "Vida religiosa do caboclo da Amazônia" in Religião e Sociedade. nº 10, Rio, 1983.
- Galvão, G. "Notas sobre o setor informal e algumas considerações sobre o setor informal da região metropolitana de Belém" in Castro, E & acevedo, R (org) Amazônia em tempo de

transição. Belém UFFa/NAEA/ARNI/CECA, 1989.

Geertz, C. La interpretación de las culturas. Gedisa, Mexico, 1987.

Gouldner, A. "The Norm of Reciprocity: A preliminary Statement" in Friends, Followers and Factions. A Reader in Political Clientelism. University of California Press, 1977.

Guerra Teixeira, A. (org) Geografia do Brasil. Grande Região Norte. IBGE, Rio de Janeiro, 1959

Hollanda, S. Raízes do Brasil. Livraria José Olimpo Editora, Rio de Janeiro, 1973.

Hurley, J. Traços Cabanos. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará. Vol X, 1936.

Instituto de Desenvolvimento Econômico-Social do Pará. Zoneamento ecológico-econômico do estado do Pará. Belém 1991

Klinge, Adis, Furch, Junk. "Algunos elementos básicos del ecosistema amazônico" in Kohlhepp, G & Schrader, A (ed) Hombre y Naturaleza en la Amazonia. Tubinger Geographische Studien, Blaubeuren, n.95, 1987

Landé, Ch. "Introduction. The dyadic basis of clientelism" in Friends, Followers and Factions. A Reader in Political Clientelism. University of California Press, 1977.

Leite Lopes, J. (org) Cultura e identidade operária. Rio de Janeiro, UFRJ, 1988.

Lima, R. A agricultura nas várzeas do estuário do Amazonas. Boletín técnico do Instituto Agrônômico do Norte, n.43, 1956

Maneschy, M. "Empregadas domésticas em Belém" in Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, n 12, Belém, UFFa, 1987.

Martins, "Pequena produção agrícola -antimito da produção capitalista no campo" in Reforma Agrária e os Limites da

Democracia na Nova República. Hucitec, São Paulo, 1986.

Mauss, M. "Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas" in Sociologia y Antropologia. Madrid, 1981.

Megggers, B. "Environment and Culture in Amazonia" in Wagley (ed) Man in the Amazon. The University of Florida, Gainesville, 1974

Miller, D. "Itá em 1974: um epílogo" in Wagley, Ch. Uma comunidade amazônica. Itatáia/Editora USP, Belo Horizonte/São Paulo, 1988.

Miranda Neto, M.J. Marajó: Desafio da Amazônia. Rio de Janeiro, Record, 1976

Mitschein, T; Miranda, H; Paraneze, M. Urbanização selvagem e proletarização passiva na Amazônia. Belém, CEJUP/NAEA/UFPa, 1989.

Miyazaki, N & Ono, M. "O aviamento na Amazônia" in Sociologia, 4, 1958.

Moore, B. Injustiça. As bases sociais da obediência e da revolta. Brasiliense, São Paulo.

Moran, E. "The Adaptive Sistem of the Amazonian Caboclo" in Wagley (ed) Man in the Amazon. The University Presses of Florida, Gainesville, 1974

Mourão, L. "A ilusão do Poder e o poder da ilusão II. A incorporação da força de trabalho feminina na indústria paraense, 1940-1980" in Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, n 13, Belém, UFPa, 1987.

Murrieta, Brondizio, Siqueira, Moran. "Estratégias de subsistência de uma população ribeirinha do rio Marajó-Açu, ilha de Marajó, Brasil". Boletim Museu paraense Emílio Goeldi, série Antropologia, (2), 1989

Mussemici, L. O mito da terra liberta. Vertice Editora. Anpocs,

1988.

Novaes, R. Os escolhidos de Deus. Pentecostais Trabalhadores e Cidadania. Editora Marco Zero, Rio, 1985.

Offe, C. "Trabalho. A categoria Sociológica Chave?" in Capitalismo desorganizado. Brasiliense, S.P., 1989.

Oliveira de, C. C. "O campo migratório de Soure, Pará" in Aragon, L. E. (org) Migrações internas na Amazônia. Contribuições teóricas e metodológicas. Belém, UFFa, NAEA, CNPq, 1986.

Parker, E. Ph. Cultural Ecology and Change: A caboclo Varzea Community in the Brazilian Amazon. Ph. Thesis University of Colorado, 1981.

Polanyi, K. Arensberg, C & Pearson, H (ed) Trade and Market in the Early Empires. New York, 1957.

Racevskis, K. "The Paradox of the Subject" in Michael Foucault and the Subversion of intellect. Cornell University Press, 1983.

Rodrigues, I. "As comissões de empresa e o movimento sindical" in Boito, A. (ed) O sindicalismo brasileiro nos anos 80. Rio de Janeiro Paz e Terra, 1991.

Rodrigues, L. Industrialização e atitudes operárias. Brasiliense, São Paulo, 1970.

"As tendências políticas na formação das centrais sindicais" in Boito, A. (ed) O sindicalismo brasileiro nos anos 80. Rio de Janeiro Paz e Terra, 1991.

Rodriguez, E. Bandidos da cidade unidos na condição. O conjunto cidade nova como um espelho de segregação social em Belém. Tesis de mestrado em Planejamento do Desenvolvimento. NAEA, UFFa, Belém, 1988.

Ross, E. "The Evolution of Amazonian Peasantry" in Journal of Latinamerican Studies 10, 2 1978

Sader, E & Paoli, M. "Sobre classes populares no pensamento

sociológico brasileiro" in Cardoso, R (org) A aventura antropológica. Rio de Janeiro, Paz e terra, 1986.

Sader, E. Paoli, M & Telles, V. "Pensando a classe operária: os trabalhadores sujeitos ao imaginário acadêmico" in Revista Brasileira de história, nº 6, São Paulo, 1983.

Sahlins, M. La economía de la edad de piedra. Akal, Madrid, 1977.

Santos, R. "O equilíbrio da firma aviadora e a significação econômico-social do avião" in Pará Desenvolvimento. 3, 1968.

"O genio de uma economia: reflexões e propostas sobre o desenvolvimento da Amazônia" in Aragon, E & Imbiriba, N, O. (org) Populações Humanas e Desenvolvimento Amazônico. UFFa, ARNI, CELA, Belém, 1989.

História econômica da Amazônia. Queiroz, São Paulo, 1980.

Scott, J. The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia. Yale University Press, New Haven and London, 1976.

Sills, E. "Comercialização da castanha do Brasil" (mimeo) Belém. Pará. UFFa.

Silveira, I. "Formas de avião num povoado pesqueiro da Amazônia" in Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém, 1979.

Singer, P. Economia política da urbanização. Brasiliense, São Paulo, 1973.

Sorj, B. "Reforma Agrária e Democracia" in Reis, F, & O'Donell, G. (org) A Democracia no Brasil. Dilemas e Perspectivas. Vértice, São Paulo, 1988.

Taussig, M. The Devil and Commodity Fetishism in South America. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.

Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. The University of Chicago Press, 1987.

Thompson, E. A Formação da Classe Operária Inglesa. Paz e Terra, Rio, 1987.

Wagley, Ch. Uma Comunidade Amazônica. Estudo do Homem nos Trópicos. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1957.

Weber, M. La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo. Península, Madrid, 1987.

Wenstein, B. "Persistence of caboclo culture in the Amazon: the impact of the rubber trade, 1850-1920" in Parker, E. P. (ed) The Amazonian Caboclo: Historical and Contemporary Perspectives. Willensburg, Virginia, 1985

Willems, E. Cunha. Tradição e Transição em uma Cultura Rural do Brasil. Secretatia da Agricultura, São Paulo, 1947.

Wolf, E. "Types of latin American Peasantry: A preliminary Discussion" in American Anthropologist, vol 57, 1955.

{ Zaluar, A. A máquina e a revolta, São Paulo, Brasiliense, 1985.