

1 2 9 0



UNIVERSIDADE D  
COIMBRA

Eloisa Rosana de Azeredo

**COMUNIDADES AMEAÇADAS?  
REAÇÕES, LIMITES E POSSIBILIDADES  
FRENTE AO CAPITALISMO GLOBAL  
– O CASO DE UMA COMUNIDADE NO PANTANAL  
BRASILEIRO**

**Tese de Doutoramento em Relações de Trabalho,  
Desigualdades Sociais e Sindicalismo, orientada pelo Professor  
Doutor Elísio Estanque e apresentada à Faculdade de Economia  
da Universidade de Coimbra.**

Setembro de 2021

**Eloisa Rosana de Azeredo**

## **COMUNIDADES AMEAÇADAS?**

**Reações, limites e possibilidades frente ao capitalismo global**

**– O caso de uma comunidade no Pantanal brasileiro**

**Tese de Doutoramento em Relações de Trabalho,  
Desigualdades Sociais e Sindicalismo, orientada pelo Prof. Doutor Elísio Estanque,  
apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra,  
para a obtenção do grau de doutora.**

**Coimbra, 2021**

## **Dedicatória**

Dedico esta tese às crianças do Pantanal - futuro de suas comunidades - e sempre tão curiosas e alegres. Os dias ainda foram mais encantadores em São Pedro de Joselândia com vocês.

## Agradecimentos

Primeiramente aos meus pais Suzana e Silvio, pela vida e por todo e qualquer esforço em meu nome. e ao meu padrasto João que muitas vezes fez o papel de pai. Gratidão pelas cobranças, pelo cuidado, pela rigidez e exigências. Hoje tudo faz mais sentido.

Ao meu orientador, professor doutor Elísio Estanque que, mais do que um orientador, foi um companheiro de sonhos e incentivador nos momentos mais difíceis. Fonte de inspiração para estes escritos, sem ele este trabalho não seria possível. Agradeço também sua companheira Natasha pelo carinho e amizade incondicional.

Aos amigos do meio acadêmico: Alberto, Sandra, Dora, Lucas, Rogério e sua esposa Alessandra. O que dizer de vocês que tantas vezes estiveram comigo nos mais diversos momentos deste doutoramento e que tantas vezes foram mais que irmãos? Levarei sempre vocês no meu coração! Não posso deixar de agradecer também aos amigos da biblioteca do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra – CES: Acácio, Maria José e Inês por sempre me receberem com tanto carinho e cuidado. Eu dedico esta tese também a vocês!

Aos amigos da casa da Dona Rosa, pelos aprendizados, copos, choros e risos. Não saberia aqui citar todos, foram tantos, que chegavam e iam embora no decorrer destes anos. Mas cada um teve sua importância neste processo.

À minha irmã de sangue Elisandra e aos meus irmãos de alma: Mariana, Alejandro, Fábio e William Diego (Bob), pelo suporte emocional, pelos conselhos. Que sorte a minha encontrar vocês aqui neste plano espiritual... vocês são um presente de Deus? Ou um reencontro?

Ao Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia de Mato Grosso - IFMT, por me possibilitar esta imersão fora do país e pela compreensão nos tempos de ausência. Dentro desta instituição agradeço a alguns amigos em especial: Primeiramente a minha colega e amiga Beni, principal incentivadora deste doutoramento e quem primeiramente acreditou no meu potencial e incentivou a minha candidatura ao doutoramento em Portugal. Aproveito para mencionar sua irmã Bea e o marido Zé, por me receberem com tanto carinho neste novo país e me auxiliarem nos primeiros contatos. Agradeço também a colega, amiga e parceira de tantos projetos Ângela, por me incentivar a voar e estar aqui também no retorno quando precisei. Ao

colega Rothschild pela paciência, pelo zelo, por ser amigo e até pai por muitas vezes neste retorno tão conturbado, fazendo o possível e o impossível para sempre me apoiar e me auxiliar a concluir este trabalho. E por fim, mas não menos importante nesta lista do IFMT, agradeço ao meu colega e amigo Aduino que, ao fim deste doutorado, não mediu esforços para me auxiliar, se fazendo presença constante nos difíceis momentos de finalização desta tese, colaborando com suas leituras críticas e palavras otimistas nas madrugadas dos fins de semana. Agradeço a todos estes que o trabalho no IFMT me proporcionou conhecer.

Agradeço à Reserva Particular do Patrimônio Natural (RPPN) que pertence ao Serviço Social do Comércio (SESC), pelo apoio nas travessias de barco até a comunidade e ao acolhimento nos dias em que não era possível continuar a viagem. Deixo um agradecimento especial aos guarda-parques Joaquim e Fifi que diante das longas travessias acabaram tornando-se meus amigos e professores.

Partindo para os agradecimentos finais, não posso deixar de destacar o carinho, a participação e o aprendizado compartilhado com os pantaneiros e pantaneiras da comunidade de São Pedro de Joselândia. Foram tantas experiências vivenciadas e compartilhadas que não saberia citar todos nomes e poderia correr o risco de esquecer alguém. Mas agradeço a todos e a todas, que permanecem, que se foram. Me sinto muito privilegiada em poder ter realizado uma pesquisa deste porte em meio ao Pantanal mato-grossense e pensar que talvez esta investigação possa a vir colaborar para com as gerações futuras. Muito obrigada povo pantaneiro de São Pedro de Joselândia.

## Resumo

A tese consiste em um estudo de caso ampliado da comunidade pantaneira de São Pedro de Joselândia (SPJ), localizada no Estado de Mato Grosso – Brasil. Dadas suas características distintas quanto às formas de produção da vida e suas relações de simbiose com o Pantanal, esta comunidade é considerada pelas diretrizes nacionais como uma comunidade tradicional, entretanto, sob o ponto de vista sociológico, e levando em consideração as características intrínsecas do seu processo de fixação no Pantanal, entende-se que o grupo em questão deve ser considerado uma comunidade de fronteira. A problemática central da investigação destina-se a captar e interpretar quais as forças externas e quais as dinâmicas internas, de exploração e dependência, que ajudariam a explicar as particularidades da realidade de SPJ e analisar até que ponto as modalidades tradicionais de organização do trabalho e de vida conseguiriam resistir às atuais tendências impostas pela economia global, buscando identificar suas reações, limites e possibilidades dentro da esfera local e regional. Constatou-se que nenhum outro processo de evolução ou mudança na comunidade, desde o início de sua formação no século XIX, acarretou tanto impacto como os três ciclos de viragem identificados: o ciclo do cercamento (1980); da chegada do SESC<sup>1</sup>, (1997); a chegada da energia elétrica (2005). Estes três ciclos produziram as condições necessárias para que se tornasse mais intenso no local os processos de mercadorização da terra, do dinheiro e da natureza, produzindo paradoxos. Diante das atuais tendências impostas pela economia global e pelos Estados nacionais, foram também levantadas três questões que põem em risco a comunidade e sua cultura, que são: a presença e ausência do Estado; as relações entre comunidade e natureza; e a questão do jovem e suas perspectivas futuras. As perguntas de partida deste trabalho atravessaram a discussão destas três questões, consideradas as grandes problemáticas hoje para a comunidade e que podem torná-la uma *Comunidade Ameaçada*. Fazendo uso da etnografia, a pesquisa aborda correntes epistêmicas diferenciadas. Todavia a tese se situa no campo sociológico por não perder de vista as conexões entre comunidade, Estado e mercado, e, acima de tudo, por não esquecer que, na perspectiva adotada, essas conexões são fruto de uma Grande Transformação que não se deu por encerrada, mas que continua a exercer o seu processo de *Landnahme* nas diversas comunidades. Além de refletir sobre o potencial do Brasil para o desenvolvimento de outros projetos específicos de organização social, mais democráticos e mais ecologicamente sustentáveis, onde fosse reconhecida e valorizada a diversa rede de saberes e experiências de seus coletivos, os elementos levantados nos auxiliam a repensar a relação do homem com a natureza e os efeitos do mercado para as comunidades de fronteira e para sociedade.

**Palavras chave:** Pantanal, comunidades de fronteira, *Landnahme*, mercado, Grande Transformação

---

<sup>1</sup> Serviço Social do Comércio – instituição dedicada a cultura, educação, saúde, desporto, lazer e assistência, que congrega intervenção do Estado e do setor privado da economia. São cerca de 580 unidades dedicadas a oferecer serviços e ações que melhoram a qualidade de vida dos brasileiros, em especial dos trabalhadores do comércio de bens, serviços e turismo. URL: <[https://www.sesc.com.br/portal/sesc/o\\_sesc/](https://www.sesc.com.br/portal/sesc/o_sesc/)>

## Abstract

The thesis consists of an expanded case study a *Pantanal* community in São Pedro de Joselândia (SPJ), located in the State of Mato Grosso-Brazil. Due to its distinct characteristics regarding the forms of production of life and its symbiotic relationships with *Pantanal*, this community is considered by the national guidelines as a traditional community, however, from a sociological point of view, and taking into account the intrinsic characteristics of its settlement process in the *Pantanal* area, it is understood that the group in question should be considered a frontier community. The central issue of the investigation is aimed at capturing and interpreting which external forces and which internal dynamics, of exploitation and dependence, would help to explain the particularities of the SPJ reality and analyze the extent to which the traditional modalities of work organization and of life would be able to resist the current trends imposed by the global economy, seeking to identify their reactions, limits and possibilities within the local and regional sphere. It was observed that no other process of evolution or change in the community, since the beginning of its formation in the 19th century, had as much impact as the three identified turning cycles: the enclosure cycle (1980); the arrival of SESC<sup>2</sup>, (1997); and the arrival of electrical energy (2005). These three cycles produced the necessary conditions for the processes of transforming land, money and nature into commodities in the área in a more intense way, producing paradoxes. Given the current trends imposed by the global economy and national States, three issues that put the community and its culture at risk were also raised, which are: the presence and absence of the State; the relationships between community and nature; and the question of young people and their future perspectives. The starting questions of this work went through the discussion of these three questions, considered the major problems for the community today and that can make it a *Threatened Community*. Using ethnography, the research applies different epistemic approaches. However, the thesis is situated in the sociological field because it does not lose sight of the connections between community, State and market, and, above all, because it does not forget that, in the adopted perspective, these connections are the result of a Great Transformation not yet finalized, but continues to exercise its *Landnahme* process in the various communities. Besides reflecting on Brazil's potential for the development of other specific projects of social organization, in a more democratic, ecologically and sustainable way, where the diverse network of knowledge and experiences of its collectives was recognized and valued, the elements raised help us to rethink the relationship between man and nature and the effects of the market on frontier communities and society.

**Keywords:** *Pantanal*, frontier communities, *Landnahme*, market, Great Transformation.

## Lista de siglas e abreviações

---

<sup>2</sup> *Serviço Social do Comércio* (SESC). It is an institution dedicated to culture, education, health, sport, leisure and assistance, which brings together State intervention and the private sector of the economy. There are about 580 units dedicated to offering services and actions that improve the quality of life of Brazilians, especially workers in the trade of goods, services and tourism. URL: <[https://www.sesc.com.br/portal/sesc/o\\_sesc/](https://www.sesc.com.br/portal/sesc/o_sesc/)>

CEPAL - Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe  
CNPT - Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais  
ECOSOC - Conselho Econômico e Social das Nações Unidas  
EUA - Estados Unidos da América  
FMI - Fundo Monetário Nacional  
FSM - Fórum Social Mundial  
GPEA - Grupo Pesquisador em Educação Ambiental, Comunicação e Arte  
IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis  
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística  
IFMT - Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia de Mato Grosso  
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária  
IPTU - Imposto Predial Territorial Urbano  
LGBT+ - Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros etc  
MPC - modo de produção capitalista  
MST – Movimento Sem Terra  
MT – Mato Grosso  
OCD - Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico  
OIT - Organização Internacional do Trabalho  
ONU - Organização das Nações Unidas  
PA - Projeto de Assentamento  
PAC - Projeto de Ação Conjunta  
PAR - Projeto de Assentamento Rápido  
PCBAP - Plano de Conservação da Bacia do Alto Paraguai  
PEA - Projeto Especial de Assentamento  
PIB – Produto Interno Bruto  
PIN - Plano de Integração Nacional  
PNB - Produto Nacional Bruto  
PNPCT - Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais  
PRODEPAN - Programa Especial de Desenvolvimento do Pantanal  
PRODESTE - Programa de Desenvolvimento do Centro-Oeste  
PROTERRA - Programa de Redistribuição de Terras e de Estímulo à Agroindústria do Norte e Nordeste



RPPN - Reserva Particular do Patrimônio Natural

SENAES - Secretaria de Economia Solidária

SESC - Serviço Social do Comércio

SNUC - Sistema Nacional de Unidades de Conservação

SPJ – São Pedro de Joselândia

SUMOC - Superintendência da Moeda e do Crédito

SUS - Sistema Único de Saúde

UFMT - Universidade Federal de Mato Grosso

UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

## Lista de Imagens e Mapas

<i>Imagem 01: Pantanal mato-grossense.....</i>	<i>13</i>
<i>Imagem 02: Detalhe da estrada principal da Comunidade de São Pedro de Joselândia .....</i>	<i>21</i>
<i>Imagem 03: Instrumentos utilizados em entrevista, na casa de uma moradora .....</i>	<i>115</i>
<i>Imagem 04: Período de cheia, trânsito em algumas partes da comunidade .....</i>	<i>118</i>
<i>Imagem 05: Estradas da comunidade em período de chuva .....</i>	<i>119</i>
<i>Imagem 06: Comunidade em período de seca.....</i>	<i>119</i>
<i>Imagem 07: Slogan que define Cuiabá como a capital do Pantanal e do Agronegócio .....</i>	<i>138</i>
<i>Imagem 08: Vista aérea do Pantanal, próximo à comunidade estudada .....</i>	<i>153</i>
<i>Imagem 09: Homem pantaneiro auxiliando a minha chegada à comunidade.....</i>	<i>162</i>
<i>Imagem 10: A devoção do povo pantaneiro é exibida com destaque nas ornamentações e oferendas aos santos católicos.....</i>	<i>169</i>
<i>Imagem 11: Vista aérea da Igreja de São Pedro, localizada na entrada da comunidade, em período de cheia em 2006.....</i>	<i>179</i>
<i>Imagem 12: Muxirum para a limpeza do cemitério.....</i>	<i>214</i>
<i>Imagem 13: As casas que por muito tempo eram feitas de barro hoje quase não são mais vistas na comunidade .....</i>	<i>216</i>
<i>Imagem 14: Ditinho, um dos pioneiros de São Pedro de Joselândia, juntamente com sua esposa e o filho Dico.....</i>	<i>218</i>
<i>Imagem 15: A Festa de São Pedro de Joselândia ainda é uma manifestação muito presente na vida da comunidade .....</i>	<i>221</i>
<i>Imagem 16: A produção da canoa está entre as atividades que, mesmo reduzidas, continuam a ser realizadas na comunidade. Na foto uma canoa em processo de confecção .....</i>	<i>234</i>
<i>Imagem 17: Morador a construir uma nova cozinha para a casa.....</i>	<i>235</i>
<i>Imagem 18: A criação e o abate de animais está entre as atividades bastante presentes entre os pantaneiros e que já tem servido não só para o consumo próprio e para troca, bem como também para a comercialização.....</i>	<i>236</i>
<i>Imagem 19: Pantaneira produzindo a farinha de milho de maneira artesanal.....</i>	<i>240</i>
<i>Imagem 20: Marcos, juntamente com sua viola de coxo, a chamar os jovens que estavam na reunião para dançarem a dança de São Gonçalo .....</i>	<i>247</i>
<i>Imagem 21: Enquanto os jovens dançam, a imagem de São Gonçalo fica exposta em uma mesa com a vela acesa, próxima aos jovens da comunidade .....</i>	<i>248</i>
<i>Imagem 22: Grupo de Siri e Cururu organizado pela comunidade reúne crianças, jovens e adultos</i>	<i>250</i>
<i>Imagem 23: No pátio onde a Festa de São Pedro ocorre, toda comida é produzida pela comunidade e ofertada gratuitamente, como se pode observar na imagem. Fora do pátio da Igreja já são encontradas algumas atividades onde alguns moradores buscam obter lucro.....</i>	<i>253</i>
<i>Imagem 24: Jovens auxiliando na produção do doce de furrundú para a Festa de São Pedro .....</i>	<i>254</i>
<i>Imagem 25: Aplicação da atividade com os jovens em uma das salas de aula do Ensino Médio .....</i>	<i>281</i>

*Mapa 01: Pantanal e suas 11 sub-regiões* ..... 154

## **Lista de Gráficos**

Gráfico 01: Quanto ao trabalho ou atividades que o jovem exerce e considera trabalho

Gráfico 02: O que o jovem mais gosta na Comunidade de São Pedro de Joselândia

Gráfico 03: O que o jovem menos gosta na Comunidade de São Pedro de Joselândia

Gráfico 04: O que o jovem costuma fazer para se distrair na Comunidade de São Pedro de Joselândia

## Sumário

<b>Introdução.....</b>	<b>13</b>
<b>CAPITALISMO GLOBAL, TRABALHO, ESTADO E COMUNIDADE.....</b>	<b>21</b>
<b>1.1 A Grande Transformação e o avanço do capital .....</b>	<b>24</b>
1.1.1 Ondas de mercadorização e Capitalismo Global.....	31
1.1.2 Globalização e algumas possibilidades.....	44
1.1.3 Os Sentidos do Estado.....	49
1.1.4 Comunidades e Identidades .....	62
<b>1.2 O Contexto Socioeconômico Brasileiro .....</b>	<b>68</b>
1.2.1 Da industrialização aos dias atuais: colonialismo e dependência .....	82
1.2.2 Reinvenção e Resistência: Os Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil.....	97
1.2.3. Contextualizando a comunidade de São Pedro de Joselândia .....	103
1.2.4 Cultura e Comunidade: Algumas reflexões de fronteira .....	108
<b>COMUNIDADES AMEAÇADAS? METODOLOGIA E HIPÓTESES.....</b>	<b>115</b>
<b>2.1. Os problemas e hipóteses de trabalho .....</b>	<b>117</b>
<b>2.2. Orientação metodológica e algumas reflexões.....</b>	<b>121</b>
2.2.1 Sociologia pública e transdisciplinaridade.....	123
2.2.2. O método de estudo de caso ampliado.....	130
2.2.3. As técnicas de recolha utilizadas.....	131
<b>O ESTADO DE MATO GROSSO, O BIOMA PANTANAL E SEUS POVOS.....</b>	<b>137</b>
<b>3.1 Formação Histórico-Territorial do Estado do Mato Grosso.....</b>	<b>139</b>
3.1.1 A nova fronteira econômica do Brasil .....	147
<b>3.2 O patrimônio mundial conhecido como Complexo do Pantanal.....</b>	<b>152</b>
3.2.1 Sobre ser pantaneiro.....	160
3.2.2 Pantanal um espaço em transformação.....	171
<b>A COMUNIDADE PANTANEIRA DE SÃO PEDRO DE JOSELÂNDIA.....</b>	<b>179</b>
<b>4.1 Alguns aspectos históricos-geográficos .....</b>	<b>182</b>
<b>4.2 Os três grandes ciclos de viragem.....</b>	<b>187</b>
4.2.1 Ciclo do cercamento: O que era comunal agora tem cerca.....	188
4.2.2 A chegada do SESC: surge a RPPN.....	193
4.2.3 O Projeto Luz para Todos: da lamparina para o Facebook .....	201

<b>4.3 Um passado pantaneiro ainda recente e elementos que perduram .....</b>	<b>208</b>
<b>4.4 Conservação, readaptação e ruptura: o que permanece no ir e vir das águas .....</b>	<b>222</b>
4.4.1 As quatro dimensões identitárias .....	223
4.4.2 A comunidade: entre idas, vindas e chegadas.....	226
4.4.3 Relações de trabalho e suas múltiplas faces.....	233
4.4.4 Saberes tradicionais e educação formal.....	241
4.4.5 Rituais religiosos, crenças e festas tradicionais .....	251
<b>4.5 Heterogeneidades e conflitualidades internas .....</b>	<b>258</b>
4.5.1 Presença e ausência do Estado.....	259
4.5.2 As relações comunidade-natureza.....	270
4.5.3 O jovem e as perspectivas quanto ao futuro.....	275
<b><i>Referências Bibliográficas .....</i></b>	<b>300</b>
<b><i>Anexos.....</i></b>	<b>311</b>

**COMUNIDADES AMEAÇADAS?**  
**Reações, limites e possibilidades frente ao capitalismo global**  
**– O caso de uma comunidade no Pantanal brasileiro**

*Imagem 01: Pantanal mato-grossense*



Fonte: A autora

## **Introdução**

O Brasil é um país de uma imensa extensão territorial que, mesmo marcado historicamente por processos de exploração, colonização e dependência, ainda mantém uma extraordinária quantidade de ecossistemas, onde sobrevivem inúmeras espécies vegetais e animais. Com um ecossistema dividido entre seis biomas: Amazônia, Caatinga, Cerrado, Mata Atlântica, Pantanal e Pampa, pode ser considerado o país mais rico do mundo no que diz respeito à biodiversidade. Além dessa diversidade biológica, evidencia-se também uma variedade de grupos sociais bastante plurais, marcados por etnicidades, imaginários, valores, tradições e identidades próprias, compreendendo um dos mais complexos universos culturais do mundo. Neste contexto destaca-se diversos coletivos que mantêm formas de gerir a vida, que perduram e se renovam, e que apontam para a existência de outros costumes,

conhecimentos, que ilustram outras formas de ser e de estar no mundo talvez mais ecologicamente aceitáveis e menos abrasivas ao meio ambiente.

A multiplicação de formas e configurações que o mundo vem assumindo em nível global requer um olhar atento sobre essa variedade. A globalização, expressão máxima do capitalismo atual e do mercado, passa por reestruturações e acaba não só por uniformizar e monopolizar a natureza e a cultura como também, em outros casos, incorporá-las. Nesta conjuntura de grandes transformações globais, acabamos por participar de um momento econômico, social e estatal bastante conturbado, no qual, ao mesmo tempo que avançam os programas neoliberais, tornam-se mais profundos os problemas econômicos, sociais e ambientais (Santos, 2006; Jaber-Silva, Silva & Sato, 2015; Dörre, 2016; 2020; CEPAL, 2018). Em meio a transfigurações, crises e contradições, as necessidades humanas e o planeta são levados por mecanismos e discursos que, em nome do desenvolvimento e do progresso vão encobrendo um vasto campo de desigualdades. No caso brasileiro, essas desigualdades têm se apresentado como “multidimensionais”, em meio a uma estrutura social bastante heterogênea e sob a ausência de estratégias públicas sensíveis aos problemas locais e às comunidades que seguem outras lógicas de gerir a vida.

A presente investigação consiste em um estudo de caso ampliado e desenvolve-se em meio ao complexo do Pantanal mato-grossense, na comunidade de São Pedro de Joselândia -- de ora em diante referida como SPJ-- localizada no distrito de Barão de Melgaço. Diante das formas de produção da vida local, da sua economia, da cultura e de suas relações de simbiose e ancestralidade com o Pantanal, esta comunidade é considerada por algumas diretrizes nacionais como uma comunidade tradicional, o que para esta pesquisa é uma categoria questionável devido a sua curta história de ocupação e formação. Considerada a maior planície de inundação contínua do mundo, o Pantanal por si só é um bioma formado por muitos Pantanaís, afirmação essa que leva à reflexão sobre tamanha diversidade que nela está contida: de fauna, de flora e inclusive de grupos sociais. Apesar da importância e da grande contribuição sociocultural e ambiental desses grupos, suas especificidades e necessidades ainda são muitas vezes marginalizadas na sociedade, por meio dos diversos mecanismos de dominação manifestados em forma de naturalização, consentimento, exploração e exclusão. Dentre os entraves encontrados, pode-se destacar o conhecimento científico, disseminado pela cultura global, que tem geralmente mostrado um Pantanal pautado somente em sua biodiversidade. Isso significa que, se para o universo da ciência a



biodiversidade é um conceito objetivo<sup>3</sup>, o pantaneiro que ali vive estaria do lado de fora deste ecossistema, mesmo tendo ancestralmente colaborado para a construção do conhecimento ecológico<sup>4</sup> e da conservação destes ambientes.

Segundo dados do Relatório do 1º Encontro Regional dos Povos e Comunidades Tradicionais<sup>5</sup>, cerca de 4,5 milhões de pessoas ocupam comunidades vistas como tradicionais no Brasil, o que corresponde a uma área equivalente a ¼ do território brasileiro (Silva Júnior & Souza, 2009). Essas comunidades, muitas de tradições (re)inventadas, distinguem-se de outros povos pela maneira como vivem, pela sua relação com a natureza e sua economia, que geralmente seguem uma lógica local em que outras motivações não capitalistas são evidenciadas. Desse modo, são coletivos muito distintos, possuidores de identidades e costumes próprios, que se utilizam de práticas mais economicamente e ambientalmente sustentáveis, mas que vivem na fronteira entre a cultura global e sua cultura local, enraizada pelas práticas construídas pelos seus fundadores.

Dadas as características específicas do processo histórico de fixação da comunidade de SPJ nesta região em concreto, considera-se a partida que ela sofreu ao longo dos tempos diversas influências culturais, sociais e econômicas que, por um lado, preservaram a sua estabilização e o seu vínculo às características naturais e territoriais (da região pantaneira) e, por outro, imprimiram diversas ameaças a sua consolidação enquanto comunidade específica do ponto de vista cultural e identitário. Deste modo, procura-se, no presente estudo, captar e interpretar quais as forças externas e quais as dinâmicas internas, de exploração e dependência, que ajudariam a explicar as particularidades da realidade de SPJ e analisar até que ponto as modalidades tradicionais de organização do trabalho e de vida conseguiriam resistir às atuais tendências impostas pela economia global e pelo Estado Brasileiro. Fazendo uso da etnografia, esses processos são observados tanto na esfera das subjetividades e de suas diversas representações, quanto em suas práticas manifestadas na comunidade.

O fato de SPJ ser um objeto de pesquisa “revisitado”, devido estar em contato com sua população desde 2012 por meio de minha pesquisa de mestrado em educação, possibilitou-me frutíferas vivências, reflexões e crescimento social e pessoal. As conexões com o micro e o macro, as relações entre o passado e o presente e a revisão de como eu

---

<sup>3</sup> “Para os cientistas, a biodiversidade traduz-se em enumeração das espécies presentes e na análise dos habitats, ambientes e processos ecossistêmicos que sustentam a biodiversidade” (Girard e Vargas, 2008: 67).

<sup>4</sup> O conhecimento ecológico é entendido aqui como os saberes populares empíricos, acumulados e vivenciados pela prática de atividades em seus ambientes naturais. Estes conhecimentos por muitas vezes foram o que garantiram a sobrevivência e a simbiose destes povos e são transmitidos pela tradição oral.

<sup>5</sup> O 1º Encontro Regional dos Povos e Comunidades Tradicionais foi realizado em Guarapuava - Paraná, nos dias 27 e 28 de Maio de 2008.

mesma via a minha pesquisa de campo há cerca de seis anos atrás foram de suma importância para a minha construção como pesquisadora participante. Embora esta relação mais próxima com os moradores, reconhecida pelos laços de proximidade manifestados pela hospitalidade possam ser questionadas com relação a objetividade da pesquisa, deve se deixar claro que isso não me tornou membro do grupo, mas alguém que, preocupada com as rápidas transformações locais, precisava investigar, com mais profundidade, a realidade em questão. E esta é uma postura cada vez mais adotada pelo etnógrafo frente às populações pesquisadas, no cenário da pesquisa participante.

Segundo Pina Cabral (1983), é cada vez mais observado que os pesquisadores têm escolhido como objeto de seus estudos etnográficos seus próprios povos e nações, rompendo com o dogma antropológico clássico que defende o distanciamento do pesquisador frente à cultura que estuda como garantia necessária para a objetivação da pesquisa. Neste sentido busquei, não me apresentar como um “membro do grupo dominante que se torna um aliado do grupo dominado, devido à sua sede desinteressada de conhecimento científico, mas sim como o hóspede humilde de um povo que se sujeitou a ser conhecido” (Pina Cabral, 1983: 329). Apoiada neste movimento, busquei investigar as formas de comunicação, adaptação e resistência da comunidade pantaneira de SPJ, frente à dinâmica socioeconômica global, buscando identificar suas reações, limites e possibilidades dentro da esfera local e regional. Para atender àquilo que se propõe, a tese está dividida em quatro capítulos e seus subcapítulos constituintes. O primeiro capítulo busca apresentar o quadro teórico envolvido na investigação, traçando um panorama histórico que vai desde as estruturas globais até as locais, a fim de que se compreenda de onde fala esta comunidade. O segundo centra-se na exposição das metodologias e hipóteses de partida. O terceiro procede a uma contextualização de São Pedro, situando-o no Estado de Mato Grosso e no Pantanal mato-grossense. E o quarto e último capítulo diz respeito especificamente à realidade observada da Comunidade de SPJ e a seus desdobramentos, expondo, desde aspectos gerais, até suas reações de consentimento, conservação, readaptação e ruptura frente ao capitalismo global. Estas linhas de abordagem desenrolam-se em cinco subcapítulos que buscarei agora abreviar.

O primeiro capítulo da tese, diz respeito à problemática teórica do trabalho e auxilia nas percepções das diversas dinâmicas globais que inevitavelmente têm contornado as mais variadas realidades locais. No primeiro subcapítulo desta primeira parte, procura-se trazer alguns elementos para que se compreendam os processos da *Grande Transformação* (Polanyi, 2012/ 1944) que resultou na desarticulação entre economia e sociedade e que vem

produzindo as contradições atuais na dinâmica socioeconômica global, evidenciadas pelos processos de mercadorização da terra, do trabalho e do dinheiro. Baseado nas ideias de Karl Polanyi, mas fazendo uso de inúmeras colaborações teóricas em especial, no campo das ciências sociais, o texto articula, dentro de um processo histórico, os avanços e recuos deste projeto instalado na modernidade, no qual a economia é vista como protagonista. Ainda nesta parte da tese, o conceito de Estado é trazido para discussão, mas numa discussão para além das visões fatalistas que reduzem a sua condição científica e sua capacidade evolucionista frente à dinâmica social. As categorias identidade e comunidade também são trazidas como base estrutural da pesquisa e contribuem para a compreensão dos elementos que unem e dispersam os grupos sociais. Em se tratando de São Pedro de Joselândia a construção de uma identidade coletiva é fator determinante para sua dinâmica política e para a sua sobrevivência. Todos elementos expostos neste primeiro momento são essenciais para esta investigação, tendo em vista que fornecem os componentes estruturantes para a compreensão e contextualização do Brasil e da comunidade de SPJ. Partindo de que essa realidade advém de um processo histórico e socialmente construído, busquei fazer um estudo que privilegiasse compreender o presente com base neste múltiplo e contraditório decurso, mas também pautado em possíveis novas nuances que surgem e que estão na fronteira.

O segundo subcapítulo não deixa de complementar o primeiro, mas caminha para uma aproximação da realidade de SPJ, situando-a no *Contexto Socioeconômico Brasileiro* (que também é título deste). Para isso, abordo também a grande transformação e seus impactos, dentro de uma realidade como a brasileira, na qual o processo de mercadorização iniciou-se com o abrupto processo de colonização mercantil. Com base em um quadro mais enfático de autores nacionais e latino americanos, tento mostrar, de maneira sucinta, a complexa e contraditória realidade na qual está inserida o povo brasileiro, seu processo de formação e a reinvenção da sua cultura. Ainda sob este viés, venho mostrar os decursos constitutivos da comunidade de SPJ em concreto e os seus processos de reinvenção. Defende-se nesta tese, diante dos seus dados constitutivos, que comunidades como a de São Pedro sejam pensadas como «*comunidades de fronteira*».

No segundo capítulo busco apresentar as metodologias de trabalho utilizadas, estabelecendo uma breve argumentação quanto às intencionalidades de uma pesquisa como esta e os caminhos escolhidos para a investigação. A discussão, nesta parte, além de apresentar os problemas e hipótese que contornam minha caminhada como pesquisadora participante, evidencia o estudo de caso ampliado como método utilizado. Sob um caráter etnográfico, a ciência reflexiva exige o engajamento para um estudo transdisciplinar a fim

de que se dê conta de compreender o que a realidade aponta, necessitando do apoio de outras ciências como a antropologia, a história, a economia, a geografia e a filosofia.

Tomando mais proximidade da realidade estudada, o terceiro capítulo, expõem inicialmente elementos ligados à formação histórico-territorial do Estado de Mato Grosso, que, paradoxalmente, é considerado “capital do Pantanal e do agronegócio”. Com um histórico de ocupação e dominação territorial e cultural extremamente predatório e sob o aguante de interesses macroeconômicos, o Estado constitui-se como o único do Brasil que possui sozinho três dos seis biomas naturais (Amazônia, Cerrado e Pantanal) e que apresenta um dos maiores volumes de água doce do mundo. O segundo subcapítulo deste título, aborda traços específicos do Pantanal e de seu povo. Esta etapa do trabalho busca nos conduzir a uma análise quanto as relações atuais entre sociedade e natureza no local, e principalmente, quanto aos contraditórios interesses presentes hoje no Pantanal mato-grossense, onde encontra-se não só uma vasta biodiversidade, bem como também uma multiplicidade de culturas e saberes que estão em risco, dados os processos de mercadorização. Assim, procurei apresentar elementos que mostram os contornos deste complexo cenário, suas forças e interferências estruturais além de expor elementos centrais sobre o povo pantaneiro e seu território. O termo território, é entendido aqui, não como um simples pedaço de terra onde estes atores estão instalados, mas como um conjunto de forças e dinâmicas que operam neste lugar e formam assim uma *topografia social*, decorrente das relações entre si e com os que vivem em outros locais (Sposati, 2008). Isto nos mostra a tamanha complexidade de nossa análise e a importância de se considerar o conjunto de forças globais e extra-locais que permeiam a comunidade em questão.

No quarto e último capítulo são trazidos, com maior ênfase, a análise e o cruzamento dos dados obtidos por meio de entrevistas e cadernos de campo utilizados em minha pesquisa. Neste sentido, os dados são corroborados pelas leituras apresentadas, centram-se nas especificidades da comunidade de SPJ, sem deixar de levar em consideração os contornos globais supracitados que, engendrados pela ótica capitalista, tem colaborado para que ocorram profundas mudanças na região, nos seus modos de vida, na cultura e nas relações econômicas e sociais que estabelecem. Recorro aqui a uma postura mais etnográfica, fazendo uso inclusive da máxima integralidade dos depoimentos apresentados. Portanto, não pretendi privilegiar somente os dados factuais dos discursos de homens e mulheres da comunidade, mas acima disso, procurei dar atenção e fidelidade às falas dos entrevistados, buscando uma maior sensibilidade à dimensão dos seus modos de dizer. Esta etapa da tese está dividida em cinco subtítulos, o primeiro preocupa-se, em situar aspectos

históricos-geográficos gerais da comunidade. O segundo, vem evidenciar os três grandes ciclos, responsáveis pelo que considero ser uma fase decisiva de viragem em SPJ. O passado, ainda recente desta comunidade, apresentado no terceiro subcapítulo, contribui para identificar uma linha entre o antes e o depois da penetração dos processos de mercadorização e a sua ação modeladora sobre a cultura popular local.

O quarto subtítulo dedica-se a tratar das questões que dizem respeito à conservação, readaptação e ruptura da comunidade, estabelecendo um paralelo entre alguns aspectos anteriormente relatados pelos moradores e os aspectos essenciais da cultura que ainda permanecem. Para a sociologia, é importante identificar as reações, os limites e as possibilidades destes coletivos frente ao capitalismo global, pois cada espaço que não é ocupado por uma economia baseada na solidariedade e no fortalecimento de uma identidade própria encontra-se mais sujeito à apropriação por essa identidade neoliberal. Deste modo, apontamos essas comunidades como importantes coletivos que estão em processo de reestruturação e, dada a natureza do sistema vigente, confrontam-se com constantes ameaças à sua identidade coletiva. O terceiro subtítulo pauta-se nas heterogeneidades e conflitualidades, apontadas pela comunidade, que tem produzido alguns abismos entre o coletivo. A partir desta reflexão, produzida não por uma mera observação, mas a partir de dentro juntamente com os próprios pantaneiros, entende-se que novas ideias quanto ao futuro da sociedade podem surgir. A história dos povos, das culturas e das comunidades consiste em uma complexa, constante e contraditória história permeada por singularidades, ambivalências, biodiversidades, que produzem tanto tensões, lutas e transfigurações, quanto o contato, o intercâmbio e novos aprendizados.

Embora a economia dominante seja a capitalista, a sociedade não é totalmente capitalista. Sempre subsistiram lógicas diferentes, que mesmo inscritas nas estruturas gerais do mercado, ainda assim possuem diversos significados simbólicos locais. Este trabalho se situa exatamente no campo sociológico por não perder de vista as conexões entre a comunidade, o Estado e o mercado, e, acima de tudo, por não esquecer que, conforme mostraram autores como Karl Polanyi ou mais recentemente Klaus Doerre, tais processos são fruto de uma *Grande Transformação* que não se deu por encerrada, mas que continua por um processo de *Landnahme*. Assim, pretende-se oferecer uma reflexão acerca destes contornos na comunidade de SPJ.

Tendo em conta a sua imensa diversidade sociocultural, o Brasil pode, e necessita, redesenhar um projeto específico de modernização em que sejam valorizadas redes de saberes e experiências a fim de repensar a relação do homem com a natureza, produzindo

dessa forma condições promotoras de um desenvolvimento mais inclusivo, mais democrático e ecologicamente sustentável.

## Capítulo 01

### CAPITALISMO GLOBAL, TRABALHO, ESTADO E COMUNIDADE

*Imagem 02: Detalhe da estrada principal da Comunidade de São Pedro de Joselândia*



Fonte: A autora

O presente capítulo busca fornecer algumas problemáticas teóricas que, dentro das perspectivas analíticas deste estudo, constituem-se como ponto de partida para uma análise sociológica da comunidade de SPJ. Tendo-se como princípio que esta realidade advém de um processo histórico e socialmente construído, entende-se que ela é pré-existente e que seu surgimento está ligado às dinâmicas globais e suas transformações. Sabendo disso, mas também entendendo que esta constatação não deve engessar e pré-determinar a realidade observada, buscou-se fazer um estudo que privilegiasse entender a realidade atual do povo pantaneiro em questão, levando em consideração esses processos que historicamente têm contornado as dinâmicas tradicionais locais por diversas formas de penetração e que as colocam em situações complexas, desarticuladas e contraditórias.

O conceito de *Landnahme*, tal como é utilizado por Dörre (2015, 2016, 2020), auxilia-nos a compreender esse processo, pois defende que o movimento de expansão do

capitalismo não é linear e sempre evolutivo, ele é paradoxal, passa por avanços e recuos e isso acontece justamente para que a sociedade não se destrua. De acordo com este conceito o capitalismo é sempre dependente da ocupação ou, se necessário, da “criação ativa” de um “outro” não capitalista. Ele está orientado sempre à ocupação, seja de novas terras, novos territórios, novos modos de produção, novos povos e, portanto, novos conhecimentos que ainda não estejam “completamente subsumidos à troca de mercadorias motivadas pelo lucro” (Dörre, 2020: IX). Isso implica sempre processos simultâneos, que sujeitam a vida de todos os seres, incluindo a vida dos capitalistas. Não há uma tradução exata do termo em português, mas pode se definir como: “o capitalismo deve se expandir para existir” (Ibidem). Assim, situações de resistência, consentimento, readaptação e os contra movimentos fazem parte desta dinâmica. Sem esse movimento de remercantilização, desmercantilização destrutiva e desmercantilização produtiva, os processos de mercadorização já teriam se esgotado.

Sob a perspectiva utilizada neste estudo, o passado histórico ocupa posição central na construção das subjetividades e, portanto, é visto como elemento estruturante das comunidades e de suas identidades coletivas (Estanque, 2000). Em outras palavras, compreender o passado histórico, mesmo que sucintamente, fornece-nos um suporte empírico que nos elucidará questões relevantes da identidade da comunidade de SPJ e, principalmente, de aspectos e impactos locais resultantes das transformações globais ocorridas nos últimos anos. Tais processos não devem se limitar a apenas evidenciar vínculos e rompimentos com o passado e o futuro. O significado mais amplo da condição pós-moderna está em ter consciência de que os *limites* epistemológicos das ideias etnocêntricas são também as fronteiras enunciativas que possibilitam uma série de outras vozes e histórias múltiplas e até contraditórias (Bhabha, 2010).

Em se tratando da realidade brasileira, somos marcados por inúmeros movimentos ambivalentes de migração, de cultura, de política, de grandes deslocamentos sociais (e nisso se incluem as comunidades camponesas, as comunidades defendidas por lei como tradicionais, as (re)inventadas, de exilados, entre outros). É nesse sentido que a fronteira pode ser um local de construção histórica social onde se possa compreender o presente e suas estruturas sem que isso reforce estratégias de hierarquização, exclusão e marginalização das sociedades coloniais (Souza, 2013). Um lugar “a partir do qual *algo começa a se fazer presente*, em um movimento não dissimilar ao da articulação ambulante, ambivalente, [...]”, mas como uma ponte que ao mesmo tempo que atravessa, reúne pessoas e suas diferenças culturais (Bhabha, 2010: 24). A partir disso, procura-se compreender e interpretar quais as forças externas e internas que ajudam a explicar as particularidades da realidade de SPJ e



analisar até que ponto as modalidades tradicionais de organização do trabalho e de vida conseguem resistir às atuais tendências impostas pela economia global e pelos Estados nacionais.

O Estado, o mercado e a comunidade constituem princípios centrais na organização das sociedades ao longo da modernidade onde, a articulação entre essas três esferas foi de fundamental importância, marcando profundamente e determinando o sentido histórico da sociedade (Estanque, 2000, 2015, 2017; Polanyi, 2012; Santos, 2002a, 2013). Pode-se dizer que a maneira como estas três categorias têm se articulado no decorrer da história, é resultado da forma como ambas estavam estruturadas no espaço (território), na organização coletiva das sociedades, das nações e, incluiria aqui, nas relações de trabalho. Esses três princípios que constituem os pilares da regulação do projeto sociocultural da modernidade já foram também respectivamente abordados por Hobbes, Locke e Rousseau (Santos, 1994). Essas dinâmicas, expressão das contradições estruturais, acabam por realizar um movimento contraditório, “ora numa direção progressista e emancipatória”, conduzindo a uma melhora na vida dos cidadãos e, em outros momentos, reproduzindo e reforçando as “opressões e injustiças sociais”, produzindo um retrocesso no desenvolvimento social (Estanque, 2015: 67).

Sob essa configuração, de maneira sucinta, o Estado é quem promove o mercado possibilitando a sua expansão. Por meio da fábrica, do consumo e da lógica capitalista, o mercado desestrutura a comunidade tradicional, como um grupo espacialmente demarcado, e cria novas *comunidades globais*. A partir dos conflitos produzidos pelos movimentos sociais, o Estado é chamado a *regular a sua desregulação*, a fim de que não perca sua soberania frente à população. O trabalho, por sua vez, precisa passar por uma transição para atender esse mercado, que se amplia cada vez mais, se transforma e gera consequências ao trabalhador. Todo esse processo de expansão é respaldado pelo Estado que tem um papel dúbio atuando algumas vezes em nome da comunidade e em outras se omitindo a favor do mercado e articulando-se com ele. Deste modo pode-se afirmar que o capitalismo se desenvolve em múltiplas direções, assumindo diversas configurações de Estado, Sociedade e Economia (Polanyi, 2012).

A produção teórica deste capítulo divide-se em dois aspectos, no primeiro são articuladas exposições de ordem histórica sobre *A Grande Transformação* (Polanyi, 2012) que resultou na desarticulação entre economia e sociedade e que vem trazendo como resposta as contradições atuais na dinâmica socioeconômica global. A articulação de categorias como mercado, Estado e comunidade também é trazida à baila, uma vez que, como já supracitado,

forneem-nos a estrutura onde subjazem nossos estudos. No segundo são tecidas considerações sobre *O Contexto Socioeconômico Brasileiro* onde ocorreu a grande transformação no Brasil que colaborou para a formação do povo brasileiro e para a (re)invenção de inúmeras comunidades, dentre elas SPJ, nosso objeto de pesquisa. É também neste momento da escrita que inicia-se um processo de aproximação da comunidade, situando-a no espaço e discutindo de maneira mais geral algumas questões quanto à cultura e as normativas que a tratam como uma comunidade tradicional mesmo tendo em vista que se apresenta como um coletivo resultante dos processos de ocupação do Brasil.

Embora A Grande Transformação de Polanyi (2012) tenha sido baseada numa visão eurocêntrica, pautada na perspectiva dos grandes centros, a meu ver, o autor húngaro consegue fazer um deslocamento de seu pensamento, a partir do seu atravessamento pela história, antropologia, economia e sociologia, resultando em dois pontos que destacamos, entre tantos outros, apresentados no livro: 1) o quão agressivo foi para a história da humanidade e da natureza esse processo de transformação econômica; 2) a ideia de que são possíveis outras estruturas sociais de intercâmbio não dirigidas exclusivamente pelos princípios da economia neoliberal. Esse deslocamento que a obra de Polanyi nos proporciona, a partir da ideia de que o capitalismo se constituiu de uma forma não linear, abre espaço para novas construções epistemológicas, o que dá visibilidade às perspectivas não só globais, como também locais. Num país tão diverso como o Brasil, por exemplo, são inúmeras práticas econômicas que, mesmo sob uma lógica de economia desincrustada, mantida pelo capitalismo global, permanecem, resistem, mas são subjugadas pelos discursos do sistema. Entretanto, já o conceito de *Landnahme* nos faz compreender que todo espaço esvaziado de cultura e lógicas não-capitalistas organizadas, o mercado busca ocupar (Dörre, 2015, 2016). Baseado nestas premissas, a presente discussão traz alguns elementos de análise da dinâmica da ordem social global sobre a absorção e a expansão do capitalismo no Brasil.

### **1.1 A Grande Transformação e o avanço do capital**

Há os que defendam que o mundo sempre teve algum tipo de capitalismo. O atual *sistema-mundo*, por exemplo nasceu na Europa cerca de seis séculos atrás, por volta de 1450 a 1640 onde, para Wallerstein (1974), dão-se as origens e condições iniciais para o surgimento do *sistema mundial*. Nesta fase, o autor apresenta a passagem do feudalismo para o capitalismo, descreve suas crises e conflitos sociais que resultaram no colapso e estagnação desta civilização e que produziram as condições necessárias para a expansão da atual lógica

capitalista. Embora o autor contribua brilhantemente para este trabalho, no que diz respeito a sua abrangente visão quanto ao momento histórico atual e quanto às desigualdades entre países centrais, semiperiféricos e periféricos, enfatiza em seu percurso histórico o capitalismo como toda a troca monetária generalizada e, com isso, uma certa inerência do ser humano à busca constante por riqueza e poder. Todavia, na perspectiva adotada, entende-se que este não é um comportamento que deve ser visto como historicamente natural. Assim como sugere Boaventura de Sousa Santos, compreende-se que essa concepção não é adequada ao nosso propósito, uma vez que “a especificidade histórica do capitalismo reside nas relações de produção que instaura entre o capital e o trabalho e são elas que determinam a emergência e a generalização de um sistema de trocas caracterizadamente capitalista” (Santos, 2013: 84). Nesta perspectiva, o capitalismo se consolida como paradigma da modernidade somente entre o fim do século XVIII ou século XIX, depois “de estar constituído, enquanto projeto sociocultural”. (2013: 85).

Na concepção de Weber, em diversos períodos da história o capitalismo se mostrou de diferentes formas, mas foi no Ocidente que, no século XIX, ele se mostrou de maneira racional e peculiar, por meio da “satisfação das necessidades cotidianas, baseada em técnicas capitalistas” (Weber, 2006: 258). A essa forma econômica, que busca por impulso perseguir o lucro como uma “vocação”, ele dá o nome de *capitalismo moderno* (Ibidem). Contribuindo com esta assertiva, Gorz também afirma que até o século XVIII, na Europa, o trabalho significava a labuta diária dos trabalhadores na produção de bens de consumo ou de serviços necessários à sua sobrevivência e “a ‘produção material’ não era, portanto, em seu conjunto, regida pela racionalidade econômica” (Gorz, 2007: 24).

A questão da reprodução material e da busca pelo poder têm em Polanyi outras nuances, cujo eixo de transformação é o processo de *desincrustação econômica*. O autor, que também é grande inspirador de Gorz, auxilia-nos nessa premissa afirmando que, embora houvesse várias formas de mercado no decorrer da história, antes do sistema industrial, seu papel era apenas “incidental na vida econômica” (2012: 45). Embora a história e a etnografia tenham apresentado várias espécies de economias no decorrer dos tempos, ele defende que nenhum sistema anterior ao nosso foi controlado e regulado por mercados. Anteriormente, a economia era organizada por “motivações não econômicas” (específicas de cada aldeia, comunidade ou sociedade despótica) e por princípios (não necessariamente econômicos) como: reciprocidade, redistribuição e domesticidade. Em comunidades como estas, era irrelevante a ideia do lucro; as disputas e as pechinchas eram desnecessárias, o que não significa que não havia conflitos; a solidariedade era considerada como virtude; não havia

propósitos maiores para a barganha, permuta e /ou troca. “Na verdade, o sistema econômico era mera função da organização social” (Polanyi, 2012: 52).

Sendo assim, na perspectiva do autor, todos os sistemas econômicos até então conhecidos foram organizados pelos princípios da *redistribuição*, ou *reciprocidade*, ou *domesticidade*, ou, uma mescla dos três, em consonância com suas tradições locais, que funcionavam como fundamentos normalizadores de uma estrutura social que não visava o lucro como objetivo. “Os costumes e a lei, a magia e a religião cooperavam para induzir o indivíduo a cumprir as regras de comportamento, as quais, eventualmente, garantiam o seu funcionamento no sistema econômico” (Polanyi, 2012: 58). Assim como Wallerstein, Polanyi afirma que no século XVI iniciou-se uma fase na qual os mercados começaram a se multiplicar. Na sua percepção, estes empreendimentos ainda não apresentavam sinais de que poderiam controlar a sociedade humana. Ao surgirem os mercados, os regimentos eram muitos severos, o que nos leva à reflexão sobre a ênfase que o autor dá à importância da ação do Estado para o controle dos mercados atuais. Naquela época, um mercado ainda era apenas visto como “um local de encontro para a finalidade da permuta ou da compra e venda” (Polanyi, 2012: 59). A economia não só estava incrustada como, na maioria das vezes, tampouco era percebida ou reconhecida como uma esfera econômica distinta entre os atores sociais, ela era parte da vida humana.

No que diz respeito aos impactos dos processos de colonização empreendidos entre os séculos XVI e XVIII, pode-se dizer que eram muito mais sociais que econômicos, contribuindo em pequena escala para o processo de desenvolvimento capitalista. Em seu livro *História Geral da Economia*, Max Weber ao falar da política colonial desta época, salienta a gigantesca acumulação de riqueza dentro da Europa adquirida pelas conquistas coloniais, mas que, todavia, possuíam ainda uma escassa importância para a formação capitalista (Weber, 2006). Sendo assim, mesmo com um significativo processo de crescimento da riqueza eurocêntrica, essa ação ainda assim não privilegiava o mercado e era organizado por regras sociais pré-estabelecidas cujo controle cabia à própria Europa Ocidental.

Contrapondo-se a essa ideia, sob uma visão do colonizado quanto à formação da América Latina, Quijano afirma que, desde sempre, “todas as formas de controle e de exploração do trabalho e de controle da produção-apropriação-distribuição de produtos foram articuladas em torno da relação capital-salário (de agora em diante capital) e do mercado mundial” (Quijano, 2005: 228). Para o autor, a escravidão, a reciprocidade e a pequena produção mercantil, por exemplo, para as colônias, não era uma mera extensão de

seus antecedentes históricos, e sim práticas exploratórias trazidas pelos colonizadores e para aqueles que viviam na colônia, eram sociologicamente novas. É interessante observar nesse ponto que, enquanto a Europa ainda passava por um processo em que a mercantilização ainda era regida por tradições, nas colônias esse processo já parecia ser mais cruel e evidente desde os primórdios de suas invasões, pelo do poder de exploração do colonizador, uma vez que eram “estabelecidas e organizadas para produzir mercadorias para o mercado mundial” (Ibidem). Assim, pode-se dizer que, na perspectiva de Quijano, o capitalismo/moderno e eurocentrado já mostrava seus indícios na própria constituição da América Latina, antes mesmo de se revelar na Europa, como o novo padrão de poder mundial. Embora Polanyi também descreva em seus estudos o poder destrutivo do avanço capitalista para as colônias, ele não dá muita ênfase nestas questões, uma vez que suas reflexões partem do berço da Revolução Industrial, no século XIX. Assim, começa a descrever algumas barbáries produzidas nas colônias somente após centrar o momento em que, para ele, inaugura-se um momento histórico em que se cria um ideal de sociedade baseado no capital.

Tendo em vista as contribuições de Polanyi, mas também levando em consideração o aporte pós-colonial latino-americano de Quijano, pode-se dizer que a Grande Transformação iniciou-se nas colônias antes mesmo de causar impacto de fato nos países centrais, por meio da mercadorização do ser humano através da escravidão de seus nativos (indígenas e negros). É por esse viés que busco, não discordando de Polanyi, mas acrescentando a seus escritos, trazer alguns elementos neste texto que, como assinalou Dörre (2016: 15), “com Polanyi, supere os limites de Polanyi”. Grandes transformações – como as que abriram as portas para o capitalismo global – não são somente históricas, mas também sociais, pois envolvem a transformação das relações entre o Estado e a sociedade civil ou da sociedade civil com a economia. Deste modo, deve-se ter em mente que, para compreender a realidade estudada, em países como o Brasil, por exemplo, as análises quanto ao processo de desincrustação da economia, é importante levar em consideração as suas especificidades, isto é, ir dos micros processos às macro forças existentes (Burawoy, 2014).

Contrariamente às ideias de alguns economistas clássicos, a obra do húngaro Karl Polanyi tentou mostrar que o processo de desenvolvimento do sistema capitalista não se deu devido à presença do mercado ou do dinheiro como afirmava Marx (2008) e que, em épocas remotas, já eram utilizadas moedas e instituições onde se efetuavam permutas, barganhas ou trocas (princípios de comportamento econômico que necessitavam do mercado para sua efetivação). Entretanto, anterior à grande transformação, o autor argumenta que esses processos eram incidentais, com o fim de “preencher as necessidades da vida” e não do

capital (Polanyi, 2012: 64). Certo de que esse percurso trouxe consequências irreversíveis para a humanidade, Polanyi não busca mostrar um passado melhor, mas apontar alguns pontos importantes para se repensar uma sociedade que não caia na ilusão de que uma sociedade dominada por um mercado – sem controle, sem regras e sem critérios – é uma sociedade para todos. Burawoy (2008), que também recorreu à teoria da Grande Transformação de Polanyi para desenvolver suas perspectivas sociológicas, afirma que, dentre todas contribuições que o autor tem dado aos estudos da era do neoliberalismo, “sua contribuição mais original, todavia, está na análise da maneira pela qual os mercados espalham as sementes da sua própria destruição ao *mercadorizarem o imercadorizavel*” (Burawoy, 2008: 36).

É comum, para efeitos de estudo e análise, dividir o desenvolvimento capitalista no ocidente em três fases, geralmente definidas como: *capitalismo liberal*, *capitalismo organizado* e *capitalismo financeiro* ou *neoliberalismo*. Entretanto aqui, a fim de trazer alguns elementos do capital e suas metamorfoses, prezamos pelo modelo de Polanyi (2012), reexaminado por Burawoy (2008), que dá lugar a três *ondas de mercantilização*. Este processo de desenvolvimento econômico, desde a comercialização ascendente até o caos, dá lugar não a duas rupturas na ordem social, como Polanyi acreditava, até o fim de seus estudos, mas a pelo menos três ondas de mercantilização, cada uma com seu próprio contramovimento real ou imaginado. Cada uma dessas ondas está marcada por uma *commodities fictícias*, respectivamente definidas como trabalho, dinheiro e terra, que perdem seus valores de uso quando são submetidas à mercantilização.

Além de incorporar uma nova mercadoria fictícia, defendida por Burawoy, cada onda de comercialização recomenda o que já havia sido comercializado, mas de novas maneiras. O trabalho, por exemplo, é commodificado, descomodificado e depois recomodificado em ondas sucessivas. Não devemos pensar nas três ondas como compartimentadas e separadas umas das outras, mas sim como uma forma de progressão dialética ou, talvez, melhor, regressão (Burawoy, 2013: 40-41). “Cada onda deposita sua herança dentro da onda seguinte em progressão ou regressão dialética” e “incorpora a onda do período anterior”, afirmam Braga e Burawoy (2009: 194).

Com relação ao trabalho, são inúmeras as teses que têm discutido a perda de centralidade ou mesmo o fim do trabalho como fator relevante para a estruturação da sociedade, o que nos mostra o quanto tem se transformado com as metamorfoses e

reestruturações advindas com o sistema capitalista<sup>6</sup>. Polanyi (2012), em um pequeno trecho do seu livro, enfatiza as previsões marxistas destacando que, ao dispor da força de trabalho de um sujeito, o sistema econômico acaba por dominar – na sua perspectiva de forma incidental – a entidade física, psicológica e moral dos seres humanos. Nessa esteira, Burawoy (2008: 36) afirma que “quando o trabalho é transformado numa mercadoria [...] ele perde a capacidade para exercer sua função na produção”, ou seja, não há como submeter o trabalho à mercadorização sem submeter aquele que vive do trabalho. Com isso, caso o mercado fosse o único dirigente de seus destinos, “os seres humanos sucumbiriam sob os efeitos do abandono social; morreriam vítimas de um agudo transtorno social, através do vício, da perversão, do crime e da fome” (Polanyi, 2012:79), problemas sociais que, coincidentemente ou não, são cada vez mais frequentemente observados em nossa sociedade. Dada a complexidade das discussões quanto essa categoria e por compreender que estas, ao meu ver, “não se encerram nunca”, buscarei trazer mais elementos em um texto específico mais à frente.

O dinheiro também sofreu (re)configurações no decorrer dos tempos e, ao tornar-se árbitro do consumo e parte de uma economia de câmbio flutuante, perdeu sua verdadeira finalidade nos processos de troca (Burawoy, 2008, 2014; Belluzzo, 2013). De acordo com Marx, com a metamorfose do metal em dinheiro, a mercadoria apaga “qualquer vestígio de seu valor-de-uso natural e do trabalho útil particular que lhe deu origem” (Marx, 2008: 136). O dinheiro, em Marx também é uma mercadoria que surge para exprimir o valor das demais, inclusive do trabalhador. Assim, podemos dizer que o progresso da produção promove aos metais preciosos, a sua função como moeda, tornando-o capital (Belluzzo, 2013). Com isso, os indivíduos começam a operar em suas vidas sociais, utilizando desta mesma lógica. “Aquilo que não pode ser incluído no intercâmbio monetário vai perdendo o seu lugar, pois as relações sociais que eram fixadas pelas tradições vão se tornando fluidas e são substituídas por outras formas de relação” (Nascimento, 2016: 05-06).

Na qualidade de um bem público, torna-se referência para os atos de produção e troca de mercadorias, e está submetido a normas para sua circulação e produção. Pode-se dizer que o dinheiro é transformado num escravo da circulação mercantil: é a partir dele que a mercadoria circula e, portanto, por ele que se produz cada vez mais mercadoria. Assim, nas economias atuais, o dinheiro está exclusivamente fundado na confiança, que não deixa de ser um fenômeno coletivo. O Estado é responsável por “manter a integridade da convenção

---

<sup>6</sup> A respeito disso ver Offe (1989), Habermas (1987), Gorz (2007), Antunes (2009), entre outros.

social que serve de norma aos atos dos produtores independentes” (2013:62), mas sua atuação é cada vez mais questionada. Polanyi defendia que as faltas e os excessos de dinheiro, sob o aguante de um mercado autorregulado, “seriam tão desastrosos para os negócios como as enchentes e a secas nas sociedades primitivas” (Polanyi, 2012:79). Um projeto que já está por se efetivar com a velocidade do dinheiro invisível que corre por meio das atividades de débito, crédito e da aposta em moedas digitais como as criptomoedas (bitcoins, Ethereum, Litecoin, etc).

No que tange à natureza, é sabido que esta é um bem findável no qual sua total mercadorização comprometeria o próprio fim da humanidade devido à destruição do meio ambiente. Como consequências do esgotamento da terra, da água e natureza em geral, padeceríamos do desmantelamento da produção de alimentos e matérias primas, da poluição de fontes vitais e da geração de conflitos mundiais em função desses fatores. Vivemos atualmente uma falácia em que, ao sermos libertados pela indústria moderna das limitações colocadas pela natureza, é nos apresentado um mundo novo, aparentemente livre e repleto de possibilidades. O regime capitalista, além de produzir um sistema econômico, desenvolveu formas de sociabilidade que provocaram um desprendimento da vida humana e das “limitações impostas pela natureza”, como nos mostra Belluzzo (2013) neste trecho:

A indústria moderna, essa formidável máquina de eliminação da escassez, oferece aos homens e mulheres a “realidade possível” da satisfação dos carecimentos e da libertação de todas as opressões pelo outro. Mas, na marcha de sua realidade real, o capitalismo nos aprisiona nas cadeias das relações de produção, estruturas técnico-econômicas e formas de convivência que agem sobre o destino dos protagonistas da vida social como se fossem *forças naturais que destroem a natureza*, fora do controle da ação humana (Belluzzo, 2013: 20, grifos do autor).

Embora trabalho, dinheiro e terra fossem essenciais para uma economia de mercado, nenhuma sociedade suportaria os efeitos de mercado autorregulado, “a menos que a sua substância humana natural, assim como a sua organização de negócios, fosse protegida contra os assaltos desse moinho satânico” (Polanyi, 2012:79). Entretanto, foi esse o caminho tencionado pelo novo sistema econômico, com a proposta de criar um mercado global integrado que reduzisse o controle das unidades locais e dos governos nacionais. Em contra movimento a essas três ondas de mercadorização, Braga e Burawoy (2009: 194) indicam uma mudança “dos direitos trabalhistas para os direitos sociais (os quais englobam os direitos trabalhistas); e dos direitos sociais aos direitos humanos (que englobam os dois anteriores)”. Não podemos esquecer também que “a frequência e a amplitude das ondas variam de um país para outro”, por exemplo, em países como a Rússia, Índia e China que



tiveram movimentos diferentes e, no Brasil, foco central desta discussão, onde a Grande Transformação não seguiu o modelo do Ocidente.

Diante da impossibilidade de explicitar todo o processo do que compreendemos configurar hoje o sistema capitalista global, optei por essa sucinta estrutura, a fim de explicar algumas características concernentes a este sistema econômico e que está tão presente nas interpelações do nosso momento histórico. Assim, destaco com mais clareza, neste texto, os acontecimentos ocidentais que tiveram seu início na Inglaterra e que, de modo geral, expandiram-se de diferentes maneiras pelos povos, refletindo (e impondo), costumes, modos de vida e consumo, e que, devido nossa trajetória histórica de colonização, ocupam um lugar de destaque no contexto geral do Brasil. Essas três ondas de mercantilização que varreram o mundo dividem-se, respectivamente, em três momentos históricos: a primeira que abrange o século XIX e os primeiros anos do século XX, a segunda que inicia após a Primeira Guerra Mundial e a terceira que tem início em meados da década de 1970 e estende-se até os dias atuais.

### *1.1.1 Ondas de mercadorização e Capitalismo Global*

Em se tratando do sistema econômico capitalista, pode-se afirmar que a Inglaterra do século XIX marca o ponto de partida decisivo para o surgimento da economia como o elemento central do projeto da modernidade (Estanque, 2015). Entretanto, um pouco antes desse momento histórico, já eram observados os primeiros sinais de um processo que produziria a desarticulação da vida social e transformaria para sempre os sentidos do homem, do trabalho e da terra.

Na perspectiva aqui adotada, nos primórdios do século XVIII, a tradição era o que assegurava a “paz do mercado” (Polanyi, 2012: 65). Não se vislumbrava que o sistema de trocas se expandisse, tendo em vista que ele estava sob a guarda de uma centralização administrativa que comandava toda a vida nacional. As cidades e a civilização urbana, chamadas por Polanyi de “as crias do mercado”, não só protegiam os espaços que pouco a pouco iam surgindo com as fábricas, como também os impediam de expandir ao ponto de dominarem a organização econômica, exercendo uma função paradoxal. Ainda entre o último quartel do século XVIII e o decorrer do século XIX, o capitalismo manufatureiro, e, posteriormente, também o industrial, mesclavam-se com a produção doméstica artesanal e agrícola europeia que eram vistas como “um modo de vida regido por tradições respeitadas” (Gorz, 2007: 24). Os mercados, em muitos locais, permaneciam sendo apenas “um acessório

de uma estrutura institucional controlada e regulada, mais do que nunca, pela autoridade social” (Polanyi, 2012: 71). Contudo, esse processo não resistiu por muito tempo e, embora não fosse ainda competitivo, já se observava uma transição para novos processos de manufatura que mais tarde seriam conhecidos como Revolução Industrial.

Com o desenvolvimento das cidades e conseqüentemente do comércio, o estado territorial foi forçado a criar um sentimento de *nacionalização* do mercado, forjando um comércio interno. Assim, o sistema mercantil, imposto pela ação deliberada do Estado, foi abrindo caminho para um mercado não mais local, mas nacional e, com isso, algumas mudanças também começaram a ocorrer na organização da sociedade. Neste processo, à medida que o sistema mercantil ia se transformando, novas regras iam progressivamente sendo criadas a fim de restringir o crescimento da cidade e principalmente dos artesãos que viviam do seu próprio trabalho, sinalizando assim para algumas características do futuro modo de produção capitalista. Junto às novas regras, novas máquinas e fábricas iam surgindo e dando forma ao novo sistema de produção que rapidamente ia também transformando o trabalho do *artífice*, limitando seu senso criativo, suas habilidades e o controle do próprio processo produtivo (Estanque, 2017).

Com a expansão marítima e o aprimoramento das máquinas que inicialmente ocorriam na França e na Inglaterra, novas relações de trabalho começaram a ser construídas, transformando pequenas cidades em grandes produtoras e exportadoras de mercadoria, alterando para sempre as relações produtivas e influenciando gradualmente outras regiões do mundo. Neste modelo ampliado pela máquina, “o material humano se incorpora a esse organismo mecânico”, que repercute no trabalho de mulheres e crianças, no prolongamento de jornadas de trabalho de até 18 horas e a intensificação do trabalho (Marx, 2008: 451). Neste momento, a divisão manufatureira do trabalho começou a fazer com que seres humanos se tornassem membros de um mecanismo controlado pelo movimento industrial que lutava para que cada vez mais suas necessidades sobressaíssem perante as do trabalhador. Junto a essa marcha, o Estado centralizado crescia com o estímulo da Revolução Comercial, colaborando para o desenvolvimento de um sistema democrático e de política representativa, sem perceber que, conseqüentemente, precisaria lidar com o monopólio e a competição mercantil que surgiam devido suas próprias atuações. Com isso, instaura-se a mudança dos “mercados regulamentados” para os “mercados autorreguláveis”, representando “uma transformação completa na sociedade” (Polanyi, 2012: 76).

Em meio a uma série de tensões que repercutiram por todo o século XIX, Polanyi afirma que o mercado constituiu o principal progenitor de mudanças sociais e o Estado social

ajudou a desintegrar o resto dos antigos princípios de organização econômica (Polanyi, 2012). Após esse processo, “as leis clássicas da economia política, da propriedade, do contrato e da troca tinham de atuar entre as grandes formações de classe do capitalismo moderno” (Hall, 2015: 20). Com isso, o cidadão individual da era iluminista emaranhou-se, não só nas maquinarias do setor fabril como também “nas maquinarias burocráticas e administrativas do Estado moderno” (Ibidem).

Sob esta perspectiva, com a ascensão do capitalismo, a economia se *desincrustou* da sociedade e passou a dominá-la através da tentativa deste novo mercado autorregulado (Polanyi, 2012). Abandonados pela cobertura das estruturas institucionais adjacentes, terra, trabalho e dinheiro começam a ser vistos pelo sistema, ficticiamente, como mercadorias necessárias à indústria e tal lógica só poderia sobreviver a partir deste processo de subordinação social. Ao defender essa perspectiva, Polanyi mal poderia imaginar que estaria descrevendo os grandes problemas de nossa sociedade atual, problemas esses que, na sua opinião, ao mesmo tempo que foram incitados pela política desenfreada do Estado social, necessitariam mais do que nunca deste mesmo agente, entretanto sob uma ótica democrática reformulada, para controlar os excessos do mercado.

Ao final do século XIX, com o avanço da Revolução Industrial, em especial nos Estados Unidos e Europa Continental, o mercado desenvolve uma lógica baseada na tríade “comércio livre internacional, mercado de trabalho competitivo e padrão-ouro”, na busca por criar um sistema global integrado onde não houvesse interferências para a produção e nem para a expansão pelo mundo. Nesta circunstância, a constituição da nação torna-se interessante, uma vez que poderia auxiliar no processo de identificação nacional a fim de dar sentido às condutas, expectativas e símbolos produzidos pelo capitalismo moderno.

Ao abrigo de um poder simbólico, a nação não é somente vista como uma entidade política, mas como uma *comunidade*, o que faz com ela consiga produzir um sentido de identidade e lealdade (Anderson, 2012; Hall, 2015). “A lealdade e a identificação que, numa era pré-moderna ou em sociedades mais tradicionais, eram dadas à tribo, ao povo, à religião e à região, foram transferidas, gradualmente, nas sociedades ocidentais, à *cultura nacional*” (Hall, 2015:30). As diferenças étnicas e regionais gradualmente foram subordinadas a uma identidade cultural moderna, apoiada em diversos dialetos agrupados que deram origem às línguas nacionais, ao desgaste do modelo sagrado, no surgimento de novas “comunidades de tradição inventada” (Hobsbawm, 1984) e no aparecimento de um sistema de produção diferenciado (capitalismo). Esses processos constituíram-se nas origens da consciência nacional de que os Estados-nações necessitavam.

Considerada uma forte influenciadora nesse processo de construção do que Anderson (2012:25) denominou como “uma comunidade política imaginada”, a imprensa construiu conceitos abstratos e uma “imagem de comunhão” coletiva em determinados territórios, produzindo um sentimento de consciência nacional entre sujeitos e suas nações. Esse sentimento levava-os a imaginar que eram portadores de uma consciência nacional coletiva e diferente das demais consciências nacionais de outros Estados-nações. Mesmo muitas vezes a universalização da língua sendo uma irrealidade nas nações, ela servia para tornar conceitos errôneos em verdades concretas, produzindo uma representação cultural tão forte que, independentemente da desigualdade e da exploração reais que pudessem existir em cada uma das nações, forjou-se nos sujeitos que eles eram iguais e tinham os mesmos direitos pelo fato de estarem naquele e não em outro Estado-nação.

A nação é imaginada como *limitada* porque até a maior das nações, englobando possivelmente mil milhões de seres humanos vivos, tem fronteiras finitas, ainda que elásticas, para além das quais se situam outras nações [...]. É imaginada como *soberana* porque o conceito nasceu numa época em que o Iluminismo e a Revolução destruíam a legitimidade do reino dinástico hierárquico e de ordem divina [...]. Por fim, a nação é imaginada como uma *comunidade* porque, independentemente da desigualdade e da exploração reais que possam prevalecer em cada uma das nações, é sempre concebida como uma agremiação horizontal e profunda. Em última análise, é essa fraternidade que torna possível que, nos últimos dois séculos, tantos milhões de pessoas, não tanto matassem, mas quisessem morrer por imaginários tão limitados (Anderson, 2012: 27).

É importante destacar que este processo de formação da nação imaginada possibilitou à imprensa a criação de padrões de alfabetização universais e um meio dominante de comunicação em toda a nação, expandido através das instituições educacionais nacionais, órgãos militares, entre outros. Por meio de uma cultura mais homogênea e novas formas de compreender o mundo, as nações, em maior o menor grau produzem não só uma cultura nacional como também, “corpos mais dóceis”, ou seja, sujeitos mais facilmente “utilizados”, “transformados” e “aperfeiçoados” (Foucault, 2008: 119). Entre esses novos aprendizados nacionais podemos citar como exemplo, a compreensão do sistema capitalista como sinônimo de progresso e as leis alicerçadas em um mundo objetivo e não mais divino. Assim, dessa forma a cultura nacional tornou-se peça-chave para os processos de industrialização e um dispositivo adequado para a modernidade (Hall, 2015).

As análises de Foucault das instituições relacionadas às formas de poder através das instituições (fábricas, prisões, quartéis, hospitais psiquiátricos e escolas) nos auxiliam a pensar sobre os mecanismos que servem para atender e proteger a sociedade e, ao mesmo tempo, *vigiar e disciplinar* as populações modernas. A ordem disciplinar, produzida através

dos mecanismos que dão sentido a identidade nacional deste momento histórico, perfazem uma forma de instituir ordem e alçar eficiência e utilidade econômica (Foucault, 2008). Os discursos, que já circulam há muitos séculos pela sociedade, ao mesmo tempo que são controlados, selecionados, organizados e redistribuídos através de certos procedimentos, “têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e terrível materialidade” (Foucault, 1999: 09). Assim, a tomada do poder sobre os corpos, não é algo intrínseco do sistema capitalista, mas que assumiu outras dimensões e configurações de dominação através do seu surgimento. Polanyi, mesmo que não explicitamente, enfatiza como as sociedades capitalistas têm desvirtuado as práticas sociais, estimulando o individualismo e rompendo com os laços de solidariedade comunitária, o que nos evidencia que o *homo economicus* de Adam Smith na verdade vem sendo construído com a *desincrustação da economia*. Para Polanyi, mais do que interesses econômicos, a humanidade se desvirtua em busca de outras motivações relacionadas a prestígio, reconhecimento, poder e outras “premiações” que vem sendo cada vez mais evidenciadas.

Sob um discurso visionário que pregava o progresso, a distribuição ilimitada de riquezas, a satisfação do trabalhador no setor produtivo e o bem-estar social, o negócio – passou a ser o meio pelo qual pode –se adquirir poder, gerando uma ampla expansão do sistema de mercados. Na busca por uma sociedade mais coesa e mais facilmente manipulável, é produzido pela ordem do mercado o *homo economicus*, dotado de conhecimento para consumir e produzir. Essa operação ideológica promoveu “a identificação do capitalismo ao mercado, à liberdade de contrato e à desimpedida circulação de mercadorias, incluída a força de trabalho” (Belluzzo, 2013: 42).

Essa perspectiva econômica acabou por engendrar uma série de tensões que repercutiram por todo o século e que, com o resguardo do Estado social, produziram ainda mais a desintegração dos antigos princípios de organização econômica que ainda existiam. Destarte, política e economia, funções vitais da sociedade, eram usadas a fim de atingir interesses pessoais e “a humanidade estava sob o guante, não de novas motivações, mas de novos mecanismos” (Polanyi, 2012: 241) que, mais adiante os amplos custos e esforços para o sustento disso resultariam nas duas guerras mundiais. Observa-se, com este processo, o antagônico papel do Estado nacional, tanto para o surgimento dos mercados como para sua abertura, produção e, posteriormente, seu controle. Enquanto trabalho, terra e dinheiro eram livres, o que para Polanyi ainda ocorria em alguma medida até meados da Primeira Guerra Mundial, quando ainda não havia qualquer compromisso com os mercados estrangeiros e o

com o mercado autorregulado, “nem o homem, nem a natureza, nem a organização dos negócios precisou de proteção do tipo que somente a intervenção governamental poderia fornecer” (Polanyi, 2012: 224).

Nesta esteira, fome, desigualdades sociais, trabalho exploratório e até escravo, a ausência de proteção estatal e a negação das diversas catástrofes que estavam a acontecer, alinhadas a uma série de outros fatores, começaram a gerar descontentamento e a formação de grupos e classes definidas em busca de justiça social. Essas consequências se deram no mundo de formas diversas e se apresentavam conforme a ordem capitalista em que os países/colônias se encontravam no sistema-mundo, todavia foram catastróficas, tanto para as classes trabalhadoras na Inglaterra, como para as colônias latino-americanas no outro Hemisfério. Burawoy, nos auxilia a compreender o autor afirmando que, o próprio Polanyi reconhece como a primeira onda de mercantilização no século XIX teve consequências especialmente destrutivas, não só para os trabalhadores e trabalhadoras das fábricas, como para as colônias onde não havia nenhuma capacidade de “resistir à aniquilação das sociedades indígenas” (Burawoy, 2013: 41). É neste momento que se observa um avanço das forças imperialistas na busca por novos mercados pelo globo, utilizando-se de mecanismos mais modernos e invasivos, manipulados por meio de empresas multinacionais e grandes bancos.

Nessa direção, sob os princípios de liberdade de contrato, incrementados pelas prerrogativas econômicas liberais, as relações não contratuais entre grupos sociais iam sendo dissolvidas e impediam sua reaproximação coletiva espontânea. Segundo essas ideias, toda e qualquer organização não contratual de parentesco, vizinhança, profissão e credo deveria ser liquidada, pois “exigiam a alienação do indivíduo e restringiam, portanto, sua liberdade” (Polanyi, 2012: 183). A alienação do indivíduo e a restrição da liberdade, nas quais se referia o modelo liberal, dizia respeito ao poder que essas instituições tradicionais (grupos étnicos, campesinatos, comunidades tradicionais e aldeias) possuíam de se auto sustentarem, dificultando o desenvolvimento do sistema capitalista. Assim, para que *o avanço ao progresso* continuasse, ou seja, para que todas as sociedades evoluíssem e fossem gradualmente transformadas à imagem e semelhança das ocidentais, essa ruptura cultural era necessária e ela só se consolidaria por meio da liberdade de compra. O salário torna-se então o fim pelo qual trabalham, e só é aceitável como trabalho as atividades pelas quais são compensados monetariamente.

Ora sabemos que os consumos compensatórios são propostos ao indivíduo privado

como proteção e refúgio contra o universo coletivo. Incitam-no a retrair-se à esfera privada, a privilegiar a busca de vantagens “pessoais” e contribuem, assim a desagregar as redes de solidariedade e de ajuda mútua, a coesão social e familiar, o sentimento de pertencimento. O indivíduo socializado pelo consumo não é mais um indivíduo socialmente integrado, mas um indivíduo levado a desejar “ser ele mesmo” distinguindo-se dos outros que, canalizado socialmente ao consumo, aos outros só se assemelha pela recusa em assumir, por meio de uma ação comum, a condição comum. (Gorz, 2007: 53)

Nesse trecho, Gorz denuncia os mecanismos do mercado ao apropriar-se de esferas da vida social e traz as consequências destas ações para o desmembramento das instituições tradicionais. Ademais, o resultado dessas e outras ações de cisão entre os sujeitos sociais, tanto na Europa, quanto nas colônias, foi a ramificação de aldeias, tribos, camponeses, comunidades e, inevitavelmente, dos princípios econômicos de *redistribuição*, *reciprocidade* e *domesticidade* que mantinham sua subsistência. No que diz respeito à subjetividade humana, não só para as aldeias colonizadas, mas para os indivíduos em geral, a *desincrustação* da economia foi um processo doloroso que causou sérias consequências físicas, psicológicas e sociais.

A primeira onda de mercantilização, foi portanto marcada por uma abrupta transformação social desencadeada, entre outros fatores, pela (re)organização e ampliação descontrolada do mercado, inicialmente ocorrida na Inglaterra, e que fez com que emergisse movimentos de resistência à economia controlada pelo mercado –despertados pela sociedade civil– Vs. a transformação do trabalho em mercadoria. Podemos dizer que foi dessas relações conflituais que surgiu a classe trabalhadora como principal ator coletivo da modernidade, que emerge através do movimento operário, do movimento sindical, das cooperativas e do movimento cartista (Burawoy, 2008; Polanyi, 2012; Estanque, 2017).

Acrescentada a essa primeira onda de mercantilização, a segunda onda teve início com a expansão do Imperialismo no final do século XIX, mas foi interrompida pela Primeira Guerra Mundial, retornando somente em 1920. Esta foi uma era marcada, segundo Burawoy (2013) pela *autodefesa nacional*, que resultou em movimentos e políticas muitas vezes extremistas e que, para Hobsbawn, foi conhecida como *a era dos extremos*. Determinada pela mercantilização do dinheiro (e uma renovada mercantilização do trabalho) a segunda onda leva a um contra movimento que envolveu a regulamentação das economias nacionais. Esta constatação pode ser observada ao analisarmos os modelos de produção deste momento histórico que varreram o mundo na primeira metade do século XX, levando a uma redução dos direitos trabalhistas, mas que conduziram, através de um contra movimento, a uma forçosa reação por parte do Estado, fazendo emergir assim os direitos sociais.

O início do século XX havia sido marcado por duas formas de organização de produção industrial que acarretaram indiscutíveis mudanças no trabalho fabril e que, em grande parte foram responsáveis pela incrível expansão do sistema capitalista industrial: o Taylorismo e o Fordismo. Estes modelos tiveram o seu ápice após a Segunda Guerra Mundial e foram protagonistas da produção em massa e do consumo, favorecendo não só o crescimento econômico, mas, graças ao modelo Keynesiano, a tão esperada *paz social* (Estanque, 2017). Esta *era dourada*, construída através da hegemonia norte-americana, promove uma alteração na divisão internacional do trabalho e no eixo centro-periferia proposto inicialmente pela Inglaterra (Belluzzo, 2013).

Enquanto o Taylorismo dava ênfase ao controle e disciplina do trabalhador que em resposta a condicionantes, intensificava sua produção e reduziam seu tempo ocioso, o Fordismo buscava a produção em massa, por meio da produção em série através de linhas de montagem e de produtos cada vez mais homogêneos (Antunes, 2009). Utilizando-se de algumas das estratégias tayloristas, o fordismo aperfeiçoou mais ainda o processo de exploração do trabalhador, avançando na organização da produção e do trabalho, reforçando a divisão de trabalhos de concepção e de execução, aprofundando a fragmentação das atividades e transferindo às máquinas todas as atividades sujeitas à mecanização. Alinhado ao modelo Keynesiano do pós-guerra, o Fordismo acaba por produzir níveis satisfatórios de vida aos consumidores e trabalhadores, produzindo uma harmonia entre economia e sociedade, assegurada pelo Estado e seus sistemas sociais. Por meio desta antagônica aliança, sob uma política de industrialização, regulou-se o ciclo capitalista através de instrumentos de ordem monetária e fiscal, aplicados à gestão do Estado-nação, impedindo assim um outro colapso, como o ocorrido com o mercado autorregulado. Um papel nada desprezível do Estado neste novo período que, em alguma medida, contrariava os princípios do capitalismo liberal, mas garantia o regime de acumulação.

No caso europeu, este “pacto” entre as duas classes rivais deu lugar a um “capitalismo de rosto humano e a uma coesão social envolta na ilusória premissa da meritocracia, balizada pela trilogia: Estado providência, inovação técnica e competição produtivista<sup>7</sup>” (Estanque, 2017). Nas sociedades que antecederam A Grande Transformação, tanto os artesãos quanto os escravos, ao produzirem valores de uso, usavam a moeda como um elemento externo à produção. O dinheiro e as mercadorias vinham de vários pontos, não havia uma

---

<sup>7</sup> A página não foi mencionada pois o trecho foi extraído de escritos do autor em uma página de opinião pública online. Disponível em: <https://www.publico.pt/2017/04/18/economia/opiniaopassado-e-futuro-do-trabalho-i-1769023> [25 de abril de 2018]



determinação, pois consistia numa simples circulação mercantil. Já com a instalação dos processos de mercadorização do trabalho e do dinheiro, “as mercadorias só circulam com objetivo de fechar o circuito com mais dinheiro” (Belluzzo, 2013: 67).

Tanto o Taylorismo/Fordismo quanto o modelo Keynesiano, embora tenham predominado nos países capitalistas pós-guerra, instalaram-se em diferentes países de acordo com as suas conjunturas históricas e sociais. Portanto, suas características sofreram variações. Todavia, independente de como o regime do capital se instalou pelo globo, “só no regime do capital plenamente constituído, aí incluídas as forças produtivas especificamente capitalistas, se concretizam o *mundo abarrotado de mercadorias* e as condições sociais e materiais de acumulação de riqueza abstrata” (Belluzzo, 2013: 67).

No caso da América Latina, mais precisamente no Brasil, pode-se afirmar que este foi um momento favorável, já que o país tirou proveito das políticas de industrialização a fim de promover a internacionalização de sua economia, mas sob diferentes nuances. Com a recuperação da economia europeia, inicia-se uma fase de investimentos produtivos entre os Estados Unidos e a Europa, dando início “a primeira rodada de industrialização fordista na periferia” (Belluzzo, 2013: 126). Foi um momento onde novos padrões de consumo foram alimentados nestes países, liderados pelos processos internacionais de industrialização que entretanto, não seguiram a mesma velocidade no que tocava às atividades diretamente produtivas. No Brasil, com o acesso aos novos mercados, houve um aumento na produtividade, mas sem um grande avanço da multiplicação de novas técnicas de produção. A agricultura de exportação por exemplo, por muito tempo ainda se beneficiou de incrementos de produtividade e renda, ocupados na agricultura de subsistência, sem que suas técnicas produtivas fossem alteradas. Neste sentido, pode-se dizer que inicialmente, o que se universalizou no país “não foi a nova tecnologia industrial, e sim os novos padrões de consumo surgidos nos países que lideraram o processo de industrialização” (Furtado, 2007: 59).

Furtado ainda nos aponta, que a sociedade brasileira não havia sido preparada para o processo de modernização. Enquanto nos Estados Unidos, o modelo de colonização seguiu uma matriz social que estimulava a difusão dos frutos do progresso técnico, permitindo e incentivando o investimento direto no fator humano e em suas iniciativas individuais, o Brasil partia de um modelo baseado numa apropriação extremamente concentrada de terras e num baixo investimento na sua diversa população (Furtado, 2003; 2007). Deste modo, comparado às grandes potências, essa segunda onda de mercantilização tornou-se mais evidentes nas terras brasileiras de modo anacrônico, por meio do aumento da produtividade

do trabalho humano, resultado do avanço das técnicas e dos esforços de acumulação do capital. Entretanto, não se pode deixar de evidenciar que, a partir de 1930, inaugura-se no país uma nova fase pautada fundamentalmente pela dinâmica industrial, pela produção e pela realização interna desses movimentos do mercado. Naturalmente que, o papel do Estado também muda neste período, avançando no apoio e na criação de estratégias fundadas na expansão do seu mercado interno.

Nos grandes centros, após *um harmonioso período de acumulação de capitais*, a partir da segunda metade de 1960, produtores que antes não ameaçavam as grandes potências, expandiram rapidamente suas produções produzindo uma considerável queda nas taxas de lucro de seus adversários. As pressões competitivas ocasionadas pela concorrência japonesa, advinda com o Toyotismo<sup>8</sup>, as manifestações operárias, explicitando o seu descontentamento com a rigidez da organização do trabalho fordista, o aumento das matérias-primas importadas do Sul, em especial do petróleo, entre outros fatores promoveram um processo de declínio destes gloriosos anos. Diante disso, estratégias bastante claras foram colocadas em ação, buscando responder aos desafios de manter a continuidade da acumulação e da lucratividade do mercado. Em resposta a esta crise, Harvey (2009: 139-140) nos descreve que diversas medidas foram adotadas para acelerar o tempo de circulação do capital como: as transformações tecnológicas, as fusões entre mercados, a busca por novos produtos e nichos e a migração geográfica para zonas de controle onde possuísse mão de obra mais barata e mais benefícios para a sua indústria.

O reflexo destas medidas, acabam por alterar profundamente todas aquelas economias que dependiam dos grandes centros. “A crise do dólar, seguida do primeiro choque petrolífero, deu origem a grande massa de liquidez internacional com a baixa nas taxas de juros, conduzindo a um processo de sobreendividamento de grande número de países do Terceiro Mundo” (Furtado, 2007: 40). A notável taxa de crescimento brasileira, que perdurou entre os anos de 1930 a 1970 no Brasil, é uma das afetadas neste processo onde novos mecanismos “ideológicos e políticos” precisaram ser aplicados a fim de que se assegurasse a continuidade da acumulação do capital (Antunes, 2009: 33). Neste processo, estão entre os contornos mais evidentes os ajustamentos impostos aos países devedores, forçando-os a reduzirem seus investimentos internos e o advento do neoliberalismo, com a

---

<sup>8</sup> Instalado na indústria automobilística, o Toyotismo configura-se pela produção restrita à demanda do mercado, reduzindo assim os custos com matéria-prima, com trabalhadores e com espaços para a estocagem de excedentes. A respeito disso ver Antunes (2009, 2010).

privatização do Estado, a desregulamentação dos direitos do trabalho e a desmontagem do setor produtivo estatal. Esses acontecimentos apontavam assim, para os indícios do que Burawoy (2013) chamou de *terceira onda mercantilização*.

A terceira onda de mercantilização, também conhecida como neoliberalismo, desenvolve-se a partir da crise petrolífera de 1973 e inicia uma terceira fase de comercialização do trabalho e do dinheiro, mas acrescentada da mercantilização da terra, ou seja, da nossa fonte de vida: a natureza (Burawoy, 2013). Na esteira desta lógica, Alves (2007), também afirma que essa *terceira modernidade* “inaugura uma fase de muitas contradições entre as relações sociais de produção e as forças produtivas sociais onde o fetichismo e o estranhamento social se mostram bastante fortes, prejudicando as relações de desenvolvimento social sustentável” (Alves, 2007: 29). Nesta fase, ao mesmo tempo que avançam os programas de tendências neoliberais, mais complexos tornam-se os problemas ambientais (Jaber-Silva, Silva & Sato, 2015; Dörre, 2016). A virada cibernética, por exemplo, “torna-se a quintessência do controle e da dominação ao converter o modo de acesso ao plano molecular do finito limitado, plano de informação digital e genética, em arma contra a natureza e as culturas, todas as culturas, à exceção da cultura tecnocientífica” (Santos, 2006: 112).

Ao descrever a mercantilização das mercadorias fictícias, Polanyi (2012) não dissertou muito sobre a mercantilização da natureza, até porque, em seu momento histórico, a mercadorização do trabalho e do dinheiro eram mais evidentes e o autor não vislumbrava que, após essas duas crises, teríamos novamente o ressurgimento do fundamentalismo do mercado. Entretanto, previu o discurso de muitos ambientalistas atuais sobre a terra e o meio ambiente e afirmava que os perigos que ameaçam o homem e a natureza não poderiam ser vistos separadamente, pois estão interligados um ao outro. Neste caso, enquanto os indivíduos estivessem inclinados a manterem compromissos com o capitalismo global, tornar-se-ia muito difícil reverter a situação de dominação da natureza pelo mercado, e por serem dependentes um do outro, indivíduo e natureza estariam comprometidos.

Ora, em Burawoy (2008, 2013, 2014), essa problemática se evidencia com o papel do Estado que, nesse terceiro ciclo, assim como na primeira onda, novamente torna-se aliado de um mercado que agora toma dimensões globais incontornáveis. Deste modo, “o Estado, direta ou indiretamente por intermédio do mercado, assume a ofensiva contra os direitos trabalhistas e sociais conquistados nos períodos anteriores” (Burawoy, 2008: 38) e os direitos humanos – vistos em cadeia universal – passam a ser a prerrogativa mais evidente e também

a mais arriscada para a humanidade, se definidos por discursos de nações poderosas como os Estados Unidos da América.

Em um espaço social criado por oscilações e incertezas, uma série de novas experiências relacionadas aos domínios da organização industrial e da vida social e política começaram a tomar forma, podendo representar os primeiros ímpetus da passagem para um regime de acumulação inteiramente novo, associado com um sistema de regulamentação política e social bem distinto a fim de que se superasse a crise do capital (Harvey, 2009). Num cenário no qual o homem se interessa consideravelmente pela posse de bens materiais o processo de reestruturação produtiva surge para “reorganizar” o sistema capitalista mundial, desregulamentando relações de trabalho, flexibilizando direitos trabalhistas, terceirizando atividades e produzindo, assim, um novo regime determinado pela “acumulação flexível”.

Alinhados à ideologia neoliberal, que sustentou novamente o sistema capitalista, a reestruturação da produção consiste em elemento genuíno da reordenação, em andamento, do capitalismo internacional, em que a palavra-chave é a *flexibilidade*. Sua singularidade pode ser relacionada a uma rede em que seus fios estendem-se por toda sociedade, flexibilizando tudo o que é passível de ser manipulado como: as indústrias, os produtos, a produção, o trabalho, os trabalhadores, os mercados, os consumidores, o tempo e o espaço; e ampliando as incertezas quanto ao futuro da população, a pobreza, o precariado, o desemprego, o consumo, o enriquecimento de uma pequena parcela da população (e que Marx chamaria de classe burguesa), os problemas ambientais e o caos social.

Nessa lógica, Antunes (2009) nos mostra que este sistema pressupõe uma forte intensificação da exploração do trabalhador através de sistemas desumanos de produção. Com a flexibilização do trabalho, a reestruturação e a descentralização do espaço físico, houve uma densa redução do trabalho fabril estável instalado com o sistema taylorista/fordista, passando-se a demitir muitos empregados e, em outros casos, a conceber outras tendências de trabalho, a exemplo do trabalho em domicílio. Com o desenvolvimento de novas tecnologias, com a expansão do trabalho precarizado e com a necessidade de atender um mercado diferenciado e individualizado, o trabalho em domicílio vem se expandido em diversos lugares do mundo.

Outra questão que também se evidenciou com este novo regime foi a exclusão de jovens e idosos do mercado de trabalho que acabam por ficar expostos à marginalidade. Enquanto isso, crianças são inseridas precocemente e ilegalmente em empresas e indústrias, principalmente em países asiáticos e latino-americanos. Já o trabalho feminino atinge

significativamente a força de trabalho em diversos países, no entanto, “tem sido absorvido pelo capital, preferencialmente no universo do trabalho part-time, precarizado e desregulamentado” (Antunes, 2009: 105). Na divisão do trabalho, enquanto homens recebem as atividades de maior qualificação e dotadas de capital intensivo, frequentemente, mulheres, assim como negros, recebem as dotadas de menor qualificação. Além disso, com a reconfiguração tanto do espaço quanto do tempo de produção, instituída pelo sistema capitalista “há um processo de *re-territorialização* e também de *des-territorialização*. Novas regiões industriais emergem e muitas desaparecem” (Antunes, 2009: 115).

Com a mundialização da produção muitos produtos globais substituem os regionais, enfraquecendo o mercado interno e os pequenos produtores. O enxugamento de funcionários no setor fabril também trouxe sérias consequências aos trabalhadores, principalmente nos países de capitalismo avançado como o EUA e a Inglaterra, que acabam por buscar trabalho em empresas com características mais comunitárias e que vão se desenvolvendo à margem do mercado. O crescimento do, assim chamado por Antunes de *terceiro setor*, transcorre dessa retratação e redução que começa a sofrer o trabalho industrial e o setor de serviços, com o objetivo de reduzir o trabalho vivo e ampliar o trabalho morto (Antunes, 2009).

Resumidamente, Lapis (2011) também discorre sobre as consequências trazidas pelo regime de acumulação flexível, o qual confirma algumas colocações de Antunes e enfatiza o grande prejuízo emocional para os seres humanos, devido ao aumento de formas instáveis de trabalho e da substituição do ser humano por tecnologias que reduzem a necessidade de mão de obra. Neste viés, Castells (1999a) colabora para essa assertiva salientando em sua obra *Sociedades em rede* que o impacto da revolução da tecnologia e da informação foi essencial para a implementação de processo de reestruturação do sistema capitalista. Nesse momento, em termos econômicos, a China foi bem sucedida “ao transformar-se num capitalismo liderado pelo Estado e ao integra-se nas redes econômicas globais” (Castells, 1999a: 50).

Sob este cenário, o consenso de Washington não tardou a impor as diretrizes desse novo regime aos Estados do Sul. Sob um olhar nacionalista de “retorno ao passado”, o governo de Margareth Thatcher (Grã-Bretanha) utilizou-se em algumas vezes de dois aspectos que Nairn (1977) chama de “face de Janus” do nacionalismo que consistia em “olhar para trás, para as glórias do passado imperial e para os ‘valores vitorianos’ e, ao mesmo tempo, empreender uma espécie de modernização, em preparação para um novo estágio da competição capitalista global” (Nairn, 1977, apud Hall, 2015: 33-34). Para Santos

(2005), tanto o governo de Thatcher quanto o de Reagan (EUA) criou um novo regime político-social: *a governação*.

O final do século XX acaba marcado por modificações radicais na economia política do sistema capitalista nos “processos de trabalho, hábitos de consumo, configurações geográficas e geopolíticas, poderes e práticas do Estado etc.” (Harvey, 2009: 117). Os mercados caminham rumo a um crescimento econômico cada vez mais dependente das aplicações da ciência e da tecnologia que se tornam, a cada dia mais, o meio pelo qual se efetuam os processos de produção, divulgação, distribuição e comercialização da mercadoria. Nas últimas décadas, e isso inclui o século XXI, a intensificação extrema das interações transnacionais, a mundialização dos sistemas de produção e das transferências financeiras; as metamorfoses no mundo do trabalho; a difusão de informação e imagens, em escala global, através das redes sociais; até as deslocções em massa de pessoas, como turistas, intercambistas, trabalhadores migrantes ou refugiados, “introduziram o termo globalização no vocabulário cotidiano” (Santos, 2012: 111).

### *1.1.2 Globalização e algumas possibilidades*

A globalização é um processo multifacetado que hoje une o mundo e, ao mesmo tempo, cria abismos entre os sujeitos. Na visão de Castells (2003), a globalização é o resultado inevitável dos avanços das tecnologias da informação que tem produzido transformações no nosso mundo que dizem respeito à capacidade produtiva, à criatividade cultural e ao nosso potencial de comunicação. Entretanto, paralelamente, o autor também aponta para os processos de desintegração acelerada, dos atuais mecanismos de controle social e representação política. Em meio a ideia de uma *sociedade global*, uma pequena parcela de cidades localizadas nos países centrais domina as finanças mundiais e grande parte dos serviços constituindo-se numa *política-empresarial-tecnocrata* (Castells, 1999a). Com exceção de uma pequena elite que Castells (2003: 84) chama de *globopolitanos*, “as pessoas em todo mundo ressentem-se da perda do controle sobre suas próprias vidas, o seu meio, os seus empregos, as suas economias, os seus governos, os seus países e, em última análise, sobre o destino do planeta”.

Sob um olhar alicerçado em outras concepções, contrariamente ao que a palavra globalização nos aponta, estamos passando por um processo de incertezas e de (trans)formações altamente contraditórias e desiguais, mutáveis em sua intensidade em sua

direção e que tem produzido uma enorme prospecção em torno dos seus fenômenos. Em termos de relações sociais e institucionais, assim como não há um só capitalismo, mas sim, vários capitalismos, também não há só uma globalização, mas *globalizações* em diversos lugares, com diferentes particularidades, para diferentes sujeitos, que, em maior ou menor grau, beneficiam alguns em detrimento de outros (Santos, 2002a).

Em se tratando da globalização neoliberal hegemônica, por exemplo, podemos defini-la a partir de uma série de características que parecem estar presentes globalmente, o que não significa que prevaleçam de modo homogêneo em todo planeta. Estas características articulam-se de acordo com as diferentes condições nacionais e locais, mas buscam nunca perder de vista a sua intencionalidade mercantil. Nas palavras de Santos, podemos citar:

a prevalência do princípio do mercado sobre o princípio do Estado; a financeirização da economia mundial; a total subordinação dos interesses do trabalho aos interesses do capital; o protagonismo incondicional das empresas multinacionais; a recomposição territorial das economias e a consequente perda de peso dos espaços nacionais e das instituições que antes os configuravam, nomeadamente, os Estados nacionais; uma nova articulação entre a política e a economia em que os compromissos nacionais (sobretudo os que estabelecem as formas e os níveis de solidariedade) são eliminados e substituídos por compromissos com atores globais e com atores nacionais globalizados (Santos, 2002a: 76).

Diante deste cenário apontado pelo autor, faz-se importante pensar: Quais as implicações da expansão do mercado sobre os países periféricos? Quais as implicações da expansão do mercado sobre as diversas comunidades? Como escapar do fatalismo imobilizante de que toda a comunidade caminha para o mesmo sentido, ou seja, para o sentido de absorção dos mecanismos impostos pelo mercado? Como preservar a identidade cultural dos diversos povos em mundo que vem sendo dominado pelas forças transnacionais? São questionamentos que nos instigam a pensar sobre os processos de globalização e os desafios que temos se queremos uma sociedade menos desigual, mais sustentável e mais humanizada. Na perspectiva apontada por Santos, a globalização neoliberal nada mais é que “um novo passo do capitalismo global, no sentido de sujeitar a totalidade inesgotável do mundo à lógica mercantil” (Santos, 2002b: 274). Entretanto, Santos também nos chama a atenção para a importância de se pensar e criar “constelações de saberes e práticas suficientemente fortes” como fonte de alternativas credíveis ao a uma globalização contra-hegemônica. Neste sentido, é importante também não somente enxergar o que os processos de globalização nos têm confiscado, mas sim o que também nos tem possibilitado pensar, criar e avançar para superar a sua racionalidade global.

Em tempos de globalização, entende-se que uma das grandes tarefas de uma teoria crítica da sociedade está portanto, em tornar *visíveis* os novos mecanismos de produção das diferenças sociais (Castro-Gomez, 2005). Para isso, é importante compreender a globalização como um fenômeno com dispositivos ideológicos e políticos dotados de intencionalidades específicas. Santos (2002a) destaca duas intencionalidades que devem ser observadas. A primeira é a “falácia do determinismo” que preconiza a ideia de que “a globalização é um processo espontâneo, automático, inelutável e irreversível que se intensifica e avança segundo uma lógica e uma dinâmica próprias suficientemente fortes para se imporem a qualquer interferência eterna” (Santos, 2002a: 50). A segunda é “a falácia do desaparecimento do Sul<sup>9</sup>”, onde os arquitetos da globalização produzem a ideia de que as multinacionais “são infinitamente inovadoras e têm capacidade organizativa suficiente para transformar a nova economia global numa oportunidade sem precedentes” (Santos, 2002a: 51). Junto a estas duas falácias defendidas por Santos eu ainda acrescentaria *a falácia do maniqueísmo*, uma vez que as sociedades têm permanecido estruturadas e hierarquizadas sob uma lógica de Norte contra o Sul, Centro vs periferia, Colonizador vs colonizado, bem contra mau, uma visão bem presente inclusive nas obras de Santos (2012) e diversos outros autores pós-coloniais.

Embora se reconheça que, no decorrer da história, muitos processos tenham se estruturado com base nestes mecanismos, é necessário que se pense para além destas fronteiras, rompendo com o engessamento epistemológico que tem impossibilitado um olhar que dê conta das múltiplas realidades globais. Sem reduzir e sem limitar, o horizonte de alternativas de se formular e executar novas políticas de desenvolvimento, em especial em países quem têm saído em desvantagem diante das diversas reações do capitalismo global. Na perspectiva de Groppo (2005), os países que mais sofrem com os novos problemas socioeconômicos, ao mesmo tempo são os mais ricos em novas possibilidades diante da globalização hegemônica. Segundo o autor, “parece que idéias revolucionárias, inclusive para repensar a prática política e as ideologias na era do globalismo, virão ou já estão vindo do *Sul*, do *Terceiro Mundo*” (Groppo, 2005: 61, *grifos do autor*).

Além de Groppo (2005) e Santos (2002<sup>a</sup>; 2002<sup>b</sup>), autores como Furtado (2003; 2007), e Ianni (1994; 1997; 2000) por exemplo, têm repensado seus estudos frente à globalização, colocando em questão o processo de ocidentalização do mundo. Isso porque, para estes

---

<sup>9</sup> O Sul hemisférico é um conceito desenvolvido por Boaventura de Sousa Santos e corresponde não só a grande parte do Sul geográfico, como também aqueles países que ainda sofrem com os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo e a sua relação colonial com o mundo.



autores, a globalização não é vista como um projeto único, capaz de moldar o mundo cegamente à sua imagem e semelhança. Mesmo que o poder hegemônico tente nos convencer quanto ao seu projeto de desenvolvimento e mercado sem limites, isto não significa que estamos todos a seguir o mesmo caminho. São nestes interstícios, rupturas e crises, dos quais participam em especial os países subdesenvolvidos, que podem se evidenciar as novas possibilidades de desenvolvimento.

Segundo Furtado (2007), a globalização traz desafios de “caráter social” para essa nova fase capitalista, e não basicamente de caráter econômico como em fases anteriores (Furtado, 2007: 33). Deste modo, o autor defende que mais do que tudo, é necessário romper com presunções fatalísticas apoiadas somente na análise econômica e avançar para uma compreensão global que busque soluções para os processos de vulnerabilidade externa e exclusão social, trazendo-nos novas concepções de desenvolvimento. Para isso, ele defende a importância da “imaginação política” ser colocada em primeiro plano e a restauração do “governo criativo dos homens”, contemplando uma “imaginação prospectiva que nos possibilita pensar o futuro como história” (Idem: 34). Como objetivos estratégicos deste projeto. Furtado defende que deveríamos ter em mente: a) “apreservação do patrimônio natural” para que a “dilapidação” em curso não nos conduza “ao declínio e colapso da nossa civilização”; e b) a liberação da criatividade lógica dos meios de acumulação econômica e poder militar, a fim de que possam servir ao pleno desenvolvimento dos seres humanos (Idem: 66). Esta concepção de Furtado nos é interessante pois não condena a sociedade ao projeto neoliberal, e propõem um contramovimento diante da “perda de comando” causada pela globalização (Ibidem: 74). Sobretudo admite a importância política no curso da civilização e do estabelecimento de novas prioridades. Há possibilidades para os povos, comunidades, regiões e nações frente à globalização, mas que só pode serem de fato compreendidas a partir de uma ampla visão da sociedade frente a realidade, de políticas adequadas às especificidades de cada país e de uma certa preservação da nossa identidade.

Na perspectiva de Ianni (2003) frente aos processos de globalização a fonte principal de conflito neste novo mundo não será essencialmente ideológica ou essencialmente econômica, mas sim de “ordem cultural”, entre “nações e grupos de diferentes civilizações” (Ianni, 2003: 81). Para o autor, “os conflitos mais significativos do futuro vão ocorrer ao longo das linhas de cisão cultural” que separam grandes civilizações como: a ocidental, a confuciana, japonesa, islâmica, hindu, eslava ortodoxa, latino-americana e, possivelmente, a africana. “Ao mesmo tempo, porém, e talvez como consequência disso, ocorre um fenômeno de retorno às raízes entre as civilizações não-ocidentais” (Ianni, 2003: 82).

Aqui nos interessa evidenciar que, embora os processos de globalização sugiram sempre uma transformação na cultura e na vida das pessoas em prol do mercado, a afirmação de Ianni nos mostra que o decurso da globalização acaba não só por uniformizar e monopolizar natureza e cultura dos grupos sociais como também, em alguns casos, incorporá-las, modificando “perspectivas e possibilidades de ser de uns e de outros”, num processo dinâmico onde “o local e o global determinam-se reciprocamente, umas vezes de modo congruente e conseqüente, outras de modo desigual e desencontrado” (Ianni, 1994: 151). Neste deslocamento, o contra-movimento também ocorre produzindo globalizações contra-hegemônicas. Portanto, a globalização não inviabiliza outras formas de emancipação e de diálogos entre comunidades, regiões, estados, países, continentes. Ela implica desde sempre o encontro, mescla, conflito, amálgama, absorção e mundialização não só do ocidentalismo, com também de orientalismos, africanismos e indigenismos. Esta perspectiva, colabora para nosso trabalho, uma vez que mostra a importância da valorização da cultura das diversas comunidades, vistas como tradicionais, espalhadas pelo Brasil na construção de um novo projeto de desenvolvimento.

Ainda na perspectiva de Ianni (2003), toda a história, lutas e tensões que envolvem praticamente todos povos, comunidades, tribos, nações, culturas e civilizações, deve “ser vista como a história de um imenso e longo experimento cultural [...]”. Um experimento que compreende “todas as esferas da vida social e do imaginário, envolvendo as formas de vida e trabalho, as línguas e as religiões, as ciências e as artes, a filosofia e os estilos de pensamento” e seus atravessamentos, “tensões, lutas, mutilações e transformações envolvendo as mais diversas formas de vida e trabalho, os mais diferentes modos de ser e imaginar” (Ianni, 2003: 96). Neste sentido a globalização deve ser compreendida como um imenso e complexo “laboratório em movimento”, onde surgem surpreendentes manifestações de intercâmbios, convívios, conhecimento e criatividade. Neste caminho do que Ianni (2003) chama de “transculturação”, podem ocorrer acomodações, consentimentos, justaposições, imitações, recriações, algumas vezes originais, outras vezes inéditas, próprias dos processos de intercâmbio entre as civilizações. Assim o autor nos mostra que mesmo que a América Latina tenha sido talvez a que mais tenha sofrido com a tentativa do ocidente de moldar o planeta a sua imagem e semelhança, ela não está condenada a este legado. Sempre existem entrecruzamentos, mesclas, fusões e trocas mesmo que elas sejam desiguais.

É explícito que vivemos num mundo globalizado em que a crise se torna, a cada dia, mais evidente e a sociedade revive um cenário já experimentado no século XIX. Sabemos que há uma infinidade de nuances que têm produzido a desarticulação da vida social e

transformado os sentidos do homem, do trabalho e da terra, interferido nas esferas, política, econômica, ambiental e cultural. Entretanto, no seio desse campo tão complexo de conflitos, clivagens, incertezas, mobilizações e mutações, devemos ter em mente que outras interconexões podem surgir por todo o mundo e que superem ao racionalismo abstrato e formalista do pensamento ocidental. Deste modo, entende-se que a globalização deixou de ser apenas um processo de expansão da modernidade ocidental, sob o restante do mundo, para ser uma galáxia multifacetada promotora tanto de incertezas como de possibilidades de outros projetos políticos, econômicos e sociais, devido aos variados processos de transculturação. O Estado, é peça importante neste processo e não pode ser visto apenas como um mecanismo a favor do capitalismo global, mas como peça chave nos processos de regulação, articulação e diálogo entre a sociedade e o mercado.

### *1.1.3 Os Sentidos do Estado*

Numa perspectiva que busca caracterizar os sentidos do Estado, não é só as formas de trabalho que sofre transformações com o advento do capitalismo. O Estado, que na época pré-capitalista era visto sob outras singularidades, tomou outros significados após as transformações econômicas do século XIX, colaborando para a produção de fortíssimas rupturas sociais e levando a grandes mudanças na organização econômica e social das comunidades. Mesmo que as reflexões filosóficas sobre o Estado nos tragam elementos essenciais para que se compreenda o princípio da organização das civilizações ocidentais, é com a modernidade que sua complexa natureza entra em evidência. Desta forma, interessamos trazer à discussão alguns autores que expõem elementos que nos façam pensar sobre o Estado e sua conjuntura atual e que, portanto, estejam mais próximos dos objetivos deste trabalho.

Partindo dos clássicos das Ciências Sociais, Max Weber, Émile Durkheim e Karl Marx, pode-se dizer que, embora o Estado não tenha sido o objeto central de estudo de nenhum destes, ainda assim, todos os três, de alguma maneira contribuíram para as noções a respeito do Estado e a sua relação com a economia e a nova sociedade ocidental. Para Weber (1999), o Estado é o espaço onde ocorre a política e as ações de governação, buscando criar um espaço *estratificado* e *consentido* que, por meio da meritocracia e do discurso, justifique a distribuição diferencial do poder. Para o autor, há três maneiras pelas quais o Estado legitima sua dominação: pelo costume (através do seguimento das tradições

ancestrais), pelo carisma (por meio do reconhecimento, prestígio) e pela legalidade (por meio de estatutos legais e regras racionalmente criadas). Este último, em sua concepção, seria o meio pelo qual se tornaria mais evidente a ação racional do Estado nos últimos tempos, juntamente com o importante papel dos funcionários públicos a fim de firmar o controle do Estado pelo qual se consolidou o capitalismo. Pode-se dizer que este conceito de dominação weberiana colaborou para descrever não só os mecanismos do Estado, bem como toda a organização social. Todavia, somente ao Estado, esta dominação deu o direito a uma violência legitimada pela comunidade humana, “condicionada por motivos muito poderosos de medo e esperança [...] além de interesses de natureza mais diversa” (Weber, 1999: 526). Portanto nessa concepção, “o Estado, do mesmo modo que as associações políticas historicamente precedentes, é uma relação de *dominação* de homens sobre homens, apoiada no meio da coação legítima (quer dizer, considerada legítima)” (Ibidem).

Para Durkheim (2002), que entendeu a sociedade moderna como uma sociedade caracterizada pela *solidariedade orgânica*, o Estado deveria funcionar como um agente organizador da sociedade, mantendo a ordem social e moral entre os indivíduos. Em contrapartida, esses grupos secundários, responsáveis por mediar os interesses dos indivíduos que representam, seriam os responsáveis por equilibrar o poder do Estado. Este poder estatal seria determinado não pela força, mas sim “por meio da moralidade, instigando os indivíduos a participar, sobretudo, por meio do associativismo corporativo, no exercício das profissões, na edificação de uma normatividade na qual o coletivo tem a primazia sobre o indivíduo, sem, no entanto, oprimir os indivíduos” (Estanque, 2015: 62). Deste modo, o indivíduo só existe de fato, graças a um equilíbrio de forças entre os grupos secundários e o Estado e é desse conflito de forças sociais que germinam as liberdades individuais. Enquanto para Weber o Estado existe como um tipo de dominação e instrumento de integração dos indivíduos à ordem moderna, Durkheim vê o Estado como subordinado a um organismo vivo, responsável, por primazia, pela disciplina moral da sociedade.

Em Marx, diferente das concepções de Weber e Durkheim, o Estado é visto como um instrumento de dominação de classes que, nas sociedades industriais, sempre está a favor da classe que detém o poder econômico. Em *O Manifesto do Partido Comunista*, livro escrito em conjunto com Engels, o autor claramente afirma que “com a criação da grande indústria e do mercado mundial, a burguesia conquistou finalmente a dominação política exclusiva no moderno Estado” (Marx & Engels, 2011: 27). Nessa perspectiva, o Estado não detém o poder, mas sim a classe burguesa que o utiliza como aparelho de dominação tanto material como ideológica. Assim, na visão de Marx, caso o poder fosse conquistado pelas classes

populares, ele deixaria de existir, pois não serviria mais como mecanismo de dominação da maioria pela minoria. É importante destacar que, sob este viés, mesmo que o Estado se estabeleça como uma instância superior, “nunca se despe das relações de classe e, nesse sentido, assume-se como o principal veículo de legitimação e reprodução das fortes desigualdades sociais e econômicas por que se rege a sociedade capitalista” (Estanque, 2015: 59). Claro que, isso não o exime de seu papel decisivo nas ações redistributivas oferecidas às classes subalternas nos setores da saúde, educação e cultura por exemplo, mas o torna uma instância extremamente contraditória e favorecedora do aumento generalizado das desigualdades, na distribuição de recursos e de oportunidades à população.

Levando em consideração suas distintas análises sociológicas, o que esses pensadores nos trazem em comum é que o Estado tem a sua centralidade nas relações sociais e que, devido a sua relação de poder (imposto ou legitimado), está estreitamente ligado à comunidade e ao mercado, marcando de diferentes formas, em diferentes regimes, as sociedades ocidentais nos últimos séculos (Estanque, 2000, 2015, 2017; Polanyi, 2012; Santos, 2002a, 2013). Embora algumas perspectivas entendam Estado, mercado e comunidade como instituições opostas, entende-se aqui que esta visão não colabora com o presente trabalho. Contrariando esta perspectiva, defende-se que estas categorias sempre estiveram inter-relacionadas, se articulando no decorrer do tempo, com maior ou menor intensidade, dependendo do momento histórico, dos espaços em que aconteciam e das suas estruturas. Esta dinâmica, que não seguiu um processo linear, produziu ao longo dos três últimos séculos progressivas tensões nas quais “se inscreveram os processos de sentido mais progressistas e emancipatórios ou o seu contrário, as forças mais normalizadoras ou sistemas mais conservadores e autoritários” (Estanque, 2017: 45).

Os sentidos do Estado, se apresentam como uma complexa teia de significados. É possível afirmar que, no decorrer da história ele tem sido pensado de acordo com diferentes (e opostos) paradigmas teóricos, desde como uma instituição centralizadora (Leviatã), assentada na ideia de controle e regulação da sociedade, até como um modelo liberal, onde sua intervenção deveria ser mínima. Portanto, o Estado é um mecanismo dinâmico, contraditório e paradoxal. Sob um viés mais weberiano que marxista, Polanyi (2012) nos aponta para a antagônica função do Estado que, ao mesmo tempo que engendra e estimula uma economia de mercado, produz os mecanismos que a regulamentam. Nesta perspectiva, ele também pode ser comparado a um pêndulo, que oscila entre os princípios de mercado e princípios de comunidade: algumas vezes recuando, algumas vezes regulando, algumas vezes organizando e/ou mediando, outras vezes se omitindo.

Como já referido anteriormente, até o século XIX, os mercados eram apenas vistos como acessórios da sociedade, controlados pelas estruturas sociais e suas tradições. Baseados em relações de domesticidade, redistribuição e reciprocidade, pouco a pouco, os modos de produção pré-industriais, foram sendo substituídos por forças de ordem capitalista. Ao fim do século, estas forças ligadas à modernização, à urbanização, ao crescente individualismo e a dependência comercial, fizeram com que os princípios do mercado se sobrepusessem aos princípios de comunidade e Estado. A grande questão é que, como o mercado não é um substituto adequado, “pois abastece apenas os que conseguem atuar dentro dele” (Esping-Andersen, 1991: 91), foi se mostrando cada vez mais incapaz de compreender a natureza múltipla das relações humanas, das relações do homem com a natureza (simbiose) e do processo de provisão dos bens necessários à vida.

Por ver o trabalho, a terra, a natureza e o sistema monetário como simples mercadorias, conseqüentemente, quanto mais o mercado tem se destacado perante a sociedade, mais tem crescido também a suas contradições, produzindo diversas reações na sociedade e colocando à prova alguns padrões que são essenciais à coesão social. Com isso, o Estado voltou a conquistar uma destacada centralidade no mundo ocidental após o século XIX, não apenas pelo seu papel político, mas de modo especial, porque a economia de mercado, que dominou a sociedades industriais a partir deste século “deu lugar a fortíssimas rupturas sociais e conduziu a um dismantelamento violento das velhas formas de organização econômica e de coesão cultural das comunidades tradicionais” (Estanque, 2015: 63). Estas novas relações econômicas -paradoxalmente- também viabilizadas pelo Estado, avançaram a um patamar no qual seu descontrole produziu uma série de tensões e conflitos em que o emergiram como um *regulador de sua própria desregulação* (Santos, 2002a).

Com o avanço da Revolução Industrial, ao mesmo tempo que os princípios do mercado ganhavam primazia, acabavam também por exigir da população um esforço de reconstrução dos princípios de comunidade, que ocorriam principalmente por meio dos movimentos sociais e da luta de classes<sup>10</sup>. Todo este processo exigiu do Estado um destaque na condução da sociedade, que, frente as pressões que vinham de todos os lados, fez emergir o Estado de bem-estar social, retomando o poder aos princípios de Estado frente aos

---

<sup>10</sup> O discurso marxista foi o impulsionador dos processos emancipatórios e de reinvenção das identidades coletivas dos oprimidos em torno da noção de classe e também um forte colaborador para a conservação dos princípios de comunidade, que, após a II Guerra Mundial conquistaram o Estado-providência. Entretanto, Esping-Andersen (1991) defende que, além das comunidades pré-capitalistas não devemos esquecer também das Igrejas, das etnias e suas línguas como importantes bases organizativas naturais de mobilização dos trabalhadores.

princípios de mercado e de comunidade. Este cenário se manteve até meados de 1970, quando os poderes hegemônicos do mercado novamente voltam a ditar as regras, promovendo um recuo do Estado - por meio do enfraquecimento dos seus programas sociais, assistenciais e solidários - e submetendo a economia a um nível cada vez mais amplo, sob o advento da *globalização neoliberal* (Estanque, 2017).

Sob a visão estruturalista de Poulantzas (1978), essa função reguladora do Estado é de caráter econômico, ideológico e político, pois acaba por ser utilizada pela burguesia de modo a manter as condições necessárias para a sua dominação. Trata-se de um mecanismo que, ao situar-se do lado do trabalho intelectual – separado do trabalho manual – põe em prática um saber e um discurso fundado na ideologia dominante (ou fundado em lógicas dominantes), donde as massas populares estão excluídas. Entretanto, mesmo desprezando a classe de trabalhadores manuais, tais saberes e discursos precisam garantir sua “autolegitimação interna” e a “legitimação de suas práticas para o exterior”, como saber único de racionalidade essencial à nação (Poulantzas, 1978: 56). Para isso, necessita, sempre que necessário, agir em favor da classe de trabalhadores e, articuladamente, manter um equilíbrio que garanta sua legitimidade social, uma vez que sua centralidade na economia está atrelada ao seu poder de estruturação dos comportamentos dos atores sociais e das relações que os mesmos estabelecem. Com isso, assegura sua força política por meio da “representação da unidade (Estado representativo nacional)” e da “organização-regulação (centralismo hierárquico e burocrático) dos fracionamentos constitutivos dessa realidade que é o povo-nação” (Poulantzas, 1978: 63).

Nesta perspectiva, a divisão do trabalho intelectual/manual outrora apresentado por Marx, dinamiza a relação entre Estado e a classe trabalhadora no sistema capitalista, fazendo com que o Estado seja visto como um *corpo de intelectuais orgânicos* (Poulantzas, 1978: 59). Esse simbolismo construído no imaginário da sociedade devido ao seu discurso, ideologia e atividades redistributivas cria uma relação de dependência que garante a sua soberania. As políticas sociais, os modelos de Estado social, por exemplo, seriam instrumentos de alienação e consentimento que garantiriam aos governos sua permanência. Portanto, sob este viés, é a partir do capitalismo que o Estado se revela como um sistema dinâmico que busca conformar as massas para a produção e organização da vida urbano-industrial e, em outros momentos, omiti-las.

Assim como Marx, Poulantzas defende que, frente à realidade que se impõem com o capitalismo global, o Estado acaba por se mostrar como um mecanismo opressor, no qual as classes populares são as que mais sofrem através da reprodução e da afirmação das

desigualdades sociais. Sob a situação neoliberal atual, nesta perspectiva, o Estado está em evidência não como na era *keynesiana*, como agente da promoção social e organizador da economia, mas como um instrumento utilizado pelos poderes privados em favor das ações de desregulamentação dos mercados; da liberalização das contas de capital; da desregulamentação dos sistemas financeiros domésticos e – entre outros – das ações de violação dos direitos sociais acumulados ao longo dos últimos trinta anos.

Ampliando o posicionamento mais ortodoxo construído por Poulantzas, a perspectiva de Jessop (2007) vem para desenvolver um debate com as teorias institucionalistas<sup>11</sup>, apontando para algumas mudanças quanto a concepção política do marxismo. Desenvolvendo grande parte do seu trabalho, na década de 1980, ou seja, em um momento onde o marxismo já não possuía a mesma força de outros momentos históricos, Jessop precisou dialogar com outras correntes. Isto o fez, não negar a visão de Poulantzas como válida analiticamente, mas sim expandi-la, mostrando que os contornos que dão forma ao Estado não podem ser compreendidos apenas pelos parâmetros estabelecidos estruturalmente. A “deslocada e descontínua reprodução expandida da relação do capital e a luta contra tal reprodução” tem continuado “em novas formas” (Jessop, 2009: 143), exigindo uma análise dos fenômenos sociais, que supere as conexões iniciais dadas entre economia e política, percebendo não só como os agentes sociais se relacionam com as estruturas, mas também como formulam estratégias para o funcionamento dessas estruturas e também para a sua transformação (Dias, 2009).

Para Jessop, não existe uma única forma de reprodução do capital, deste modo, ele sugere que as estruturas do Estado sejam analisadas por meio dos conceitos de *forma-Estado* e *forma-valor*.

(...) é óbvio que a sua separação institucional permite um deslocamento entre as atividades do Estado e as necessidades do capital. (...) Isso se deve ao fato de que tanto a forma-valor do MPC quanto a sua forma estatal particularizada são indeterminadas em certos aspectos, de maneira que qualquer correspondência ou deslocamentos entre elas ou entre seus conteúdos substanciais dependerão de muitos fatores além dos mecanismos puramente formais (Jessop, 2007: 118).

Embora estejam correlacionados, a dicotomia entre estes dois conceitos exige que examinemos o Estado em seus aspectos mais subjetivos. Na perspectiva do autor, muito mais do que as políticas específicas implementadas pelo aparato estatal, a análise da “realidade

---

<sup>11</sup> A respeito disso ver Bob Jessop (2007) e a abordagem relacional-estratégica.



política de luta de classes”, dos “projetos que os atores políticos formulam sob circunstâncias históricas determinadas” e dos “projetos hegemônicos”, também fazem parte dessa substância (Dias, 2009: 147). Esta análise que abarca tanto questões estruturais como institucionais, torna-se crucial para que se possa analisar os compromissos perante a sociedade que são oscilantes, as variadas estruturas que compõem o Estado, as forças e estratégias políticas e ideológicas que dão forma ao aparato estatal e suas bases sociais de apoio e oposição. Portanto, na visão de Jessop, embora Poulantza tenha construído um forte contributo para as teorias marxistas quanto ao Estado, ele deixou de lado algumas características importantes que contemplam a atual forma do Estado capitalista. As compreensões de Poulantza e Jessop sobre o Estado abrangem uma ampla criticidade e trazem a este trabalho não uma concepção de fatalidade do Estado para a sociedade, mas a percepção de que os poderes hegemônicos, tendo em vista a sua inerente inclinação a soberania e controle, tentam o construir como uma instância opressora, mas que devem ser levados em considerações outros aspectos para que o Estado não perca o seu sentido perante a comunidade.

Na visão relacional e institucionalista de Reis (2011), as ontologias estatais e mercantis são um reflexo especialmente nítido da tamanha complexidade das interações sociais e, ao mesmo tempo, interferem fortemente no seu reforço, devido à densidade de papéis e funções que o Estado tem cumprido nos últimos séculos. É visível que cada vez mais passamos por situações em que uma fortíssima retórica de persuasão do mercado, tenta se sobrepôr ao Estado e sociedade, buscando contaminar todas as opções humanas e promover a ideia de que “são as restrições incontornáveis dos mercados que têm de ser respeitadas pelas opções sociais e políticas e pelas formas de organização, tanto individuais como coletivas. E não o inverso” (Reis, 2011: 14). Mas devemos ter em mente que o papel do Estado nas sociedades contemporâneas mesmo envolvendo diversos fenômenos tantas vezes contraditórios, precisa ser analisado com atenção.

Em se tratando do sistema-mundo atual, pode-se dizer que o Estado tem vivido uma constante tensão entre suas atividades internas e externas, fortalecida a partir das reformas liberalizantes dos anos de 1970. Neste caso, o termo interna diz respeito “à esfera das suas próprias instituições como o território nacional, enquanto a dimensão externa pode remeter quer para a ação diplomática e da defesa perante os inimigos exteriores, quer para a esfera que fica de fora do sistema político-jurídico-administrativo do Estado” (Estanque, 2015: 60). Sendo assim, pode se observar hoje que, com as transformações globais que estão a ocorrer, a influência da instância estatal está mais relacionada com o sucesso que estabelece com o

restante do mundo do que com seu próprio funcionamento interno, incitando seus atores “a lutar permanentemente por reforçar e reinventar as suas fontes de legitimidade política por meio da persuasão e do compromisso em torno de interesses (taticamente) comuns” (Idem, 2015: 61).

Mais precisamente nas três últimas décadas, as políticas públicas têm sido dirigidas cada vez mais em direção a valorização do mercado e ao reforço do controle capitalista, principalmente sob a área das mercadorias fictícias. Neste cenário, propaga-se a ideia de que a liberação das forças que impulsionam a acumulação de capital é um movimento *natural* e *irreversível* e, sempre que necessário, os governos, para reverterem os déficits externos, ou para manterem seus superávits e sua reputação perante o restante do mundo, ensaiam políticas de austeridade fiscal e outros movimentos subversivos que, embora pareçam positivos, trazem sérias consequências para o conjunto da economia e principalmente para as classes subalternas. No caso do Brasil, Belluzzo (2013) nos chama a atenção para a aposta (e ganho) que os poderes hegemônicos mundiais têm empreendido ao retrocesso e à retração dos direitos conquistados pelas classes populares, neste processo neoliberal.

Sabemos que os direitos sociais, bem como os direitos econômicos, são o resultado da luta política que as classes subalternas -a duras penas- têm realizado no decorrer da história. O ciclo entre o fim da década de 1930 e o desfecho da Segunda Guerra Mundial, por exemplo, foi um marco no que diz respeito ao ativismo das massas assalariadas e urbanas, determinando importantes transformações no papel do Estado. Foi um período em que, a função do Estado Liberal de garantir o cumprimento dos contratos, de assegurar as liberdades civis e os direitos políticos sofre fortes mudanças produzidas pelo surgimento de novos encargos e obrigações: “tratava-se de proteger o cidadão não proprietário dos mecanismos cegos do livre-mercado, sobretudo dos azares do ciclo econômico” (Belluzzo, 2013:174).

No Brasil por exemplo, este período foi um marco na construção dos direitos dos trabalhadores e na produção de melhores oportunidades para as classes populares. O populismo criado por Vargas na década de 1930, embora tenha estimulado o desenvolvimento industrial e com isso, favorecido mais os grandes empresários, acabou com a centralizadora ascendência paulista sob os outros Estados e criou as leis trabalhistas que beneficiaram e beneficiam até hoje os trabalhadores assalariados, assegurando os seus direitos mínimos. Com isso, o Estado promoveu um certo equilíbrio entre sociedade política e civil, legitimando socialmente a hegemonia burguesa a partir da criação de bases onde a acumulação capitalista industrial pudesse se reproduzir. Para Furtado (2007: 56), este

também foi um momento de grande destaque na atuação do Estado brasileiro, onde produziu-se o que o autor chamou de um “deslocamento do centro dinâmico” econômico. Foi um momento no país onde “a economia encontrara meios de crescer *para dentro*”, ampliando seu mercado interno e criando “autonomia dinâmica” frente ao sistema internacional.

Analisando a realidade urbana brasileira sob o ponto de vista das políticas públicas habitacionais adotadas no período que corresponde do governo Vargas ao governo Collor, Botega (2007:65) aponta que “desde a adoção da *política do encilhamento*<sup>12</sup>, a lógica de subordinar a política urbana e habitacional aos interesses da reprodução das relações capitalistas de produção tem orientado a ação do Estado”. Esta lógica foi se demonstrando ao mesmo tempo uma forte fonte de lucro para o capital imobiliário e extremamente incompatível com as necessidades das classes populares, gerando uma sociedade urbana excludente e uma estrutura de cidade fortemente segregada, que teve na falta de moradia uma de suas características principais. Estes exemplos são apenas para evidenciar que, neste contexto, o Estado foi assumindo um complexo processo dialético, onde diferentes projetos estiveram em jogo e foram *conformando* as massas para a organização do trabalho e da vida que deveria ser característica do projeto societal urbano-industrial brasileiro (Souza, 2013). Um projeto que, infelizmente, foi desvalorizando o mercado interno, reduzindo o bem-estar da população e colaborando para um forte crescimento das desigualdades sociais.

Entende-se que as relações Estado/sociedade no caso brasileiro sempre foram extremamente complexas, exigindo do Estado um papel estratégico no decorrer dos anos. Diante da sua construção continental e da tamanha heterogeneidade étnica e cultural, ainda assim pode-se dizer que o Estado conseguiu exercer um papel integrador no país. Além disso, frente aos desafios da industrialização, na década de 1930, foi o Estado que conduziu todos os esforços para sua viabilização, mostrando um dinamismo fundado na expansão do mercado interno, que se estendeu até os anos de 1970, quando se inicia a crise do dólar e o choque petrolífero. Para Furtado (2007), este foi um momento onde o país mostrou possibilidades de superação de sua dependência e subdesenvolvimento pois, frente à grande depressão dos mercados internacionais, a economia brasileira “se desprega do sistema internacional em crise” e ganha autonomia. Entretanto, ainda segundo o autor, o governo

---

<sup>12</sup> Encilhamento foi o nome pelo qual ficou conhecida a política econômica adotada durante o governo provisório do primeiro presidente da República: Marechal Deodoro da Fonseca. Analogamente, este momento recebeu o nome de encilhamento, comparando o país a um cavalo prestes a entrar numa pista de corrida. Este novo momento seria a industrialização. Nesta conjuntura um dos principais objetivos era facilitar o crédito aos investidores.

brasileiro não tinha consciência do sucesso para o país desta política de criação de demanda efetiva, pois estava atrelada à pressão de interesses de grupos hegemônicos regionais.

É importante compreendermos as diferentes formas de poder que se instauram nestes processos e as estratégias de controle e dominação social que tem sido naturalizada e utilizada pelas forças hegemônicas. Entretanto, não se pode negar que, estas estratégias produzidas neste momento histórico brasileiro, em desacordo com o mercado internacional, mostraram que o desenvolvimento era possível. Esta perspectiva trazida por Furtado (2007: 58) demonstra que “se mudanças estruturais são condição necessária à produção do desenvolvimento, este dificilmente brotará espontaneamente da interação das forças do mercado”. Logo este episódio reforça as concepções que defendem a importância da ação reguladora do Estado, alinhada ao desenvolvimento de outros projetos específicos de organização social mais democráticos.

As políticas públicas implementadas pelo Estado nos últimos anos, mais precisamente entre os períodos de 2003 a 2016, possibilitaram aos trabalhadores novas expectativas de vida e promoveram a retirada de inúmeras famílias dos índices de pobreza extrema no Brasil. Dados os altos índices da desigualdade econômica e social histórica no país, o governo executou uma série de políticas públicas, algumas delas seguindo o modelo de transferência de renda, com o intuito de promover aos indivíduos condições mínimas de existência e a sua reinserção na lógica do mercado capitalista<sup>13</sup>. Todavia, ainda assim, assinalada por profundas discrepâncias sociais sobrepostas às dissimilaridades de cada região, o país permaneceu como um forte colaborador da riqueza de empresas transnacionais e esse não é um fato recente.

Envolvido pela esfera econômica, o Estado tem emaranhado-se em uma complexa situação na qual tem perdido o seu controle legislativo e judiciário. Conseqüentemente, é visível por exemplo, o caos social que se instala e a crise de credibilidade em que o Estado no Brasil se encontra, reforçada: pela vulnerabilidade externa causada pela financeirização da nossa economia; pela manipulação e controle da informação e da opinião pública; pelas ações de opressão com a *contra hegemonia*<sup>14</sup>; pelo enxugamento do apoio às ONG e aos

---

<sup>13</sup> O “Bolsa Família”, entre outros programas, teve início nos anos 2000, e o objetivo máximo da proposta era reduzir os índices de extrema pobreza no Brasil, aliando a proposta de transferência de renda à outras políticas sociais que promoviam a cidadania no país.

<sup>14</sup> Nesta perspectiva que é apresentada por Santos (2018), os poderes hegemônicos estão cada vez mais organizados tanto economicamente como politicamente, enquanto a contra hegemonia perde por ainda se apresentar muito desorganizada. A dominação dos poderes hegemônicos se valida pelo setor financeiro, pelos meios de comunicação (TV, internet, rádio) e pela segurança que está cada vez mais globalizada (a exemplo disso, ver o sistema de segurança dos aeroportos com relação aos imigrantes). Para o autor, a contra hegemonia

programas de reparação de desequilíbrios sociais e ambientais (pois o apoio deve ser priorizado às empresas); e pelo risco iminente do declínio do Estado de direito, reflexos do processo neoliberal e que só podem ser compreendidos de fato se levarmos em conta a capacidade de usurpação do mercado, expandida com o capitalismo global e seu “exército industrial de reserva global” (Glyn, 2006, apud Rodrigues, 2019: 59).

Percebe-se que, historicamente, as questões globais sempre influenciaram de alguma forma os cenários locais, impedindo inclusive destes pensarem soluções para seus problemas sociais que só foram crescendo com o passar dos anos. Em se tratando do Brasil, as estratégias de controle e dominação social, naturalizadas e utilizadas pelo Estado sempre tiveram como pano de fundo o discurso e a crença de um progresso e um desenvolvimento que traria igualdade e benefícios a todos. O estado de Mato Grosso, berço do Pantanal norte do país e cenário de nosso objeto de pesquisa, está envolvido por estratégias como estas. Estratégias de controle, consentimento e dominação, utilizadas pela classe dominante regional e justificadas por meio de um sistema de crenças da população no progresso e desenvolvimento local. Essa apropriação de concepções inscreve-se num campo de poder simbólico que determina toda e qualquer ação do Estado, inclusive muitas vezes incidindo sob a constituição, e cria um discurso regionalista que oculta no local: a) a violência ambiental<sup>15</sup>, que impacta tanto na natureza local como em toda humanidade; e b) a violência simbólica que ocorre com as classes populares e principalmente com as comunidades vistas como tradicionais e que vivem na região. Conhecida como uma grande potência para o agronegócio, o Estado hoje tem a maior plantação de soja do mundo o que traz para a região uma grande visibilidade mercantil.

Se é verdade que muitas empresas possuem vantagens tributárias e sociais quando desenvolve projetos ambientais, além de eliminar concorrentes menos aptos a realizarem as ações exigidas por programas impostos pelo Estado, também é observado que muitas vezes estes projetos atrapalham os interesses econômicos dos grandes empresários. O discurso regionalista, utilizado na região, é um discurso que impõem como legítima uma nova definição de fronteiras, ocultando estratégias de poder e principalmente de violência

---

precisa se organizar simultaneamente diante de três pontos: capitalismo, colonialismo e patriarcado, pois ainda acaba por lutar muitas vezes somente por um dos três campos não conseguindo assim ter alcance em suas mobilizações.

<sup>15</sup> A exemplo disso é considerado violência ambiental: a poluição do meio ambiente, a exploração indiscriminada de recursos não renováveis, o desmatamento, o despejo de resíduos sem tratamento, incluindo esgoto e lixo industrial depositados nos rios da região; a poluição do ar, causada pela utilização de agrotóxicos e pelas queimadas; a extinção de espécies que constituem a fauna e a flora.

simbólica. Ambas são características implícitas na prática produzida pelos colonizadores e perpetuada pelas elites políticas econômicas regionais, desde as três últimas décadas vigentes, nos setores madeireiro, comercial, agropecuário e imobiliário e, sobretudo, no avanço do *Agrobusiness* contemporâneo que se mantém, dente outras coisas, enquanto prática de controle social (Souza, 2013). Nesta esteira, um modelo democrático e assistencialista de Estado é visto como um obstáculo para o progresso e, portanto, precisa ter seu poder reorganizado sempre que seus programas interferem no desenvolvimento econômico das empresas que ali estão e que beneficiam o mercado internacional. O Estado torna-se, portanto, “um poder deslocado da sociedade” pois precisa manter “a exploração, a propriedade privada, em dimensão regional”, observando “a defesa de determinados interesses econômicos específicos, ligados à exploração madeireira, à pecuária e à grilagem de terras públicas, ou aos interesses ligados às atividades agrícolas em expansão” (Souza, 2013). Sob uma visão de mundo (cultura) de um grupo oligárquico que se impõem sobre a dos demais grupos, estas concepções passam a ser partilhadas pela população, cumprindo assim o princípio de funcionamento hegemônico. Portanto, o Estado não sai de cena, e sim, altera sua agenda para, em conjunto com o capital regular as ações de dominação nestas regiões (Picolli, 2006).

Para a modelo neoliberal, o objetivo do Estado deve ser encontrar soluções, que necessitem um grau mínimo de aceitação social, e que, em democracias de alcance tanto quanto possível limitado ou mesmo em regimes autoritários, permitam subordinar a atuação dos governos de todos os partidos à promoção política de processos deliberados do mercado, ou seja, à promoção de processos políticos de construção mercantil em novas áreas da vida social. A sociedade por sua vez não está em posição para avaliar os custos e benefícios destes projetos que ao final só geram mais riqueza às multinacionais e carregam como bandeira a geração de emprego e o desenvolvimento local. Até porque, nem a pressão e nem o desfiguramento do Estado pode ser completamente percebido, justamente pelo fato de que há uma linha abissal que torna tudo o que está do outro lado incompreensível de ser visto como um território sub-humano (Santos, 2010). O forte incentivo para o agronegócio, em contraste com a falta de políticas públicas e ambientais que favoreçam os pequenos produtores e as comunidades vistas como tradicionais reforçam o processo de dominação territorial e cultural predatório constituído historicamente no Brasil e já supracitado em outros momentos deste trabalho. Nas palavras de Santos (2010), o que se observa, não só na região pesquisada como no restante do país é uma violação dos direitos humanos em nome

de sua defesa. “A democracia é destruída para garantir a sua salvaguarda” e “a vida é eliminada em nome da sua preservação” (Santos, 2010: 36).

Diferente do que Polanyi havia previsto, A Grande Transformação está atualmente a caminhar em sentido oposto ao proposto pelo autor, já que, por meio do mercado, os países centrais buscam uma soberania desmedida e contam com a desestruturação Estatal dos países periféricos e semiperiféricos para isso. Entretanto, paradoxalmente, ainda assim a ação do Estado é vista como insuficiente tanto pelos bem-sucedidos e integrados, como pelos necessitados e desprotegidos (Belluzzo, 2013). Essas duas percepções tendem em evidenciar uma posição de *deslegitimação* do poder administrativo e de desvalorização da política que pode trazer sérias consequências ao país. O sistema mercantil por sua vez, não só permanece sem dar conta de resolver as questões sociais, como ainda pode impedir permanentemente a busca de soluções para os problemas instalados.

A economia, ao reduzir-se a uma disciplina para os mercados, “minou profundamente a sua condição científica e a sua capacidade para interpretar a evolução social, tendo também sido responsável por uma *colonização* do espaço público através de ideias controversas” (Reis, 2011: 32). Ora, devemos ter em mente que os direitos sociais são o resultado da luta política das classes subalternas, assim como os direitos econômicos, e que o Estado não é uma instância singular. Ele é uma esfera híbrida e contraditória, onde se debruçam diferentes interesses. Deste modo, embora os movimentos sociais não sejam a solução para as classes populares, “eles constituem um barômetro fundamental que urge interpretar com humildade e inteligência” (Estanque, 2015: 110). São eles que, ao escaparem da hipnose do projeto desenvolvimentista, sinalizam para o que está a ocorrer com a periferia, o excluído, ou seja, aquele a que sua cultura é negada pelo bem maior da nação e que está do outro lado da linha abissal.

Apesar das diferenças que possa revelar junto aos contextos nacionais, a estrutura estatal é o resultado de um longo processo relacional entre mercado, Estado e sociedade e, portanto, não pode ser visto exclusivamente como um dispositivo em favor do capital. O Estado, mesmo frente a realidade atual, também “*calibra* as debilidades do mercado e também lhe consagra o âmbito de atuação em que este é capaz de agir” (Reis, 2011: 27). Portanto o controle do mercado sob o Estado e a sociedade não podem ser vistos como um caminho sem volta. Historicamente, em tempos de crise, o Estado já esteve na linha de frente contornando situações da quais ele mesmo fez parte e pode novamente, frente a um colapso, resgatar seu poder tático frente às debilidades do mercado. É neste viés que importa situar as discussões sobre o Estado, uma vez que as concepções fatalistas sobre este, minam

profundamente a sua condição científica e sua capacidade evolucionista frente à dinâmica social, condicionando suas ações e o desintegrando da teia de relações de interdependência da já supracitada trilogia Estado, mercado e comunidade. Neste contexto, sustenta-nos também explicitar algumas questões sobre comunidade e identidade que contribuem para a compreensão dos processos que envolvem a comunidade são pedrina.

#### *1.1.4 Comunidades e Identidades*

Como já mencionado anteriormente, falar sobre uma comunidade é perceber as estruturas que a cercam e que estabelecem relações entre si. O estado, o mercado e a comunidade estabelecem, neste trabalho, uma articulação na qual aparecem interligados e onde um está relacionado com o outro e descobre a realidade em que o povo pantaneiro está inserida. Pode até se dizer que, no contexto das sociedades tradicionais, “enquanto dimensões substantivas da realidade sociocultural, a comunidade e a identidade estiveram, durante séculos, estreitamente imbricadas ou até mesmo sobrepostas” (Estanque, 2000: 47). Com as transformações ocasionadas pelo sistema capitalista, as comunidades tradicionais sofrem transformações, intermediadas principalmente, pelo mercado e pelo Estado.

Não foi despreziosamente que este título foi escrito no plural. Assim como os outros conceitos já tratados neste trabalho, conceituar Comunidade e Identidade não é tarefa fácil, uma vez que estes conceitos jamais podem ser compreendidos de forma estática, como algo pronto e definitivo, e que ambos estão em construção incessante e às vezes em movimentos contraditórios. Vivemos em um momento histórico em que os sentidos de comunidade e identidade são variados e extremamente complexos. Por envolverem diversas questões não só de identificação, ancestralidade, cultura e solidariedade, bem como também de poder, globalização e a desterritorialização, devemos estar atentos a que sentidos caminham os discursos que utilizam essas duas categorias e que, em nome da nação, podem controlar e direcionar para que sentido deve caminhar a sociedade<sup>16</sup>. Assim, tratar de identidade e comunidade envolve inúmeras perspectivas que aqui não poderão ser tratadas com tanta profundidade, primeiro devido a sua complexidade e, segundo, por nem todas essas definições contemplarem o que se faz necessário para nossa pesquisa. Deste modo,

---

<sup>16</sup> A exemplo disso podemos citar os discursos sobre identidades e comunidades, utilizados por programas governamentais e agências multinacionais, que servem a diversos interesses.



elencamos algumas opções metodológicas que nos auxiliarão na compreensão necessária, deixando claro que ao escolhermos este caminho, permitimos que outros fiquem para trás.

A formação da identidade faz com que o indivíduo se sinta participante de um determinado grupo e de sua cultura. Com o enfraquecimento dos limites espaciais provocados pela globalização, os diversos significados simbólicos identitários se tornaram mais confusos. Isso se constata pelo acentuado deslocamento de tempo e local que tem dificultado até mesmo situar onde as relações sociais acontecem. Deste modo a cultura também se torna mais complexa, uma vez que se alteram as representações dos sujeitos e seus modos organizacionais.

De maneira geral, as abordagens quanto à identidade, principalmente a identidade cultural, podem ser compreendidas por meio de duas perspectivas: uma essencialista, outra construtivista. Para os essencialistas, as identidades são vistas com uma certa objetividade que acaba por justificar certas situações sociais, e legitimar o *status quo*. Esta compreensão acaba por produzir um certo condicionamento dos grupos perante às mudanças sociais. Entre os mecanismos utilizados para legitimar sua objetividade estão “a etnia e a herança histórica, ou mesmo genealógica” (Silva, 2008). Nesta perspectiva, entende-se que a cultura é algo que pode ser carregado na bagagem como um conjunto de valores e tradições monolíticas reproduzíveis em qualquer espaço-tempo (Silva, 2008).

Em sentido oposto aos essencialistas, os construtivistas veem a identidade como um processo dinâmico e híbrido que é construído historicamente conforme determinadas identificações, sejam elas políticas ou econômicas. Deste modo, a identidade envolve relações de poder e não são marcas com as quais nascemos, elas são constituídas de acordos com as vivências e representações de um determinado grupo ou coletividade, muitas vezes até em movimentos conflituosos e contraditórios. No caso da Comunidade de SPJ, por exemplo, podemos dizer que seus pertencentes possuem uma cultura pela qual se identificam e se autodenominam como uma determinada comunidade. Entretanto, isso não significa que estejam inseridos em uma posição identitária estática, mas em um processo de construção constante. Sobre o grupo social pesquisado, pode-se dizer que se constitui em uma comunidade que segue com objetivos comuns, mas com identidades, em certos momentos, que se identificam, que se remodelam e se complementam e, em outros que também se contradizem frente não só a fatores locais como globais. Isto é: as identidades encontram-se e se desencontram em algumas dimensões identitárias e, portanto, a perspectiva construtivista nos faz mais sentido frente à realidade estudada.

A construção de uma identidade coletiva nestas comunidades é fator determinante para uma dinâmica política e para a sobrevivência desses grupos. “Quem constrói a identidade coletiva, e para que essa identidade é construída, são em grande medida os determinantes do conteúdo simbólico desta identidade, bem como de seu significado para aqueles que com ela se identificam ou dela se excluem” (Castells, 1999b: 23-24). Deste modo, para Castells (1999b), a identidade está estreitamente ligada aos processos de identificação e exclusão. Ainda para esse autor, as pessoas resistem ao processo de individualização, agrupando-se – ou, no caso das comunidades tradicionais, mantendo-se – em organizações comunitárias nas quais acabam, com o passar do tempo, suscitando um sentimento de pertença e, em muitos casos, “uma identidade cultural comunal” (idem:79). Nesta mesma perspectiva, Sousa Santos (1995:135) também corrobora que a identidade se configura como uma síntese de identificações em curso que só pode ser compreendida como “resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação”, mas acrescenta que, antes de tudo, identidade é uma *categoria política*, pois envolve relações de poder.

Em se tratando destes processos de identificações, é importante destacar que a consciência, como aspecto subjetivo do sujeito, é a responsável por construir, desconstruir e reconstruir continuamente a identidade. Estanque também nos auxilia nesta compreensão, destacando que a história de vida dos indivíduos, suas percepções, reflexões e experiências são elementos determinantes para suas construções identitárias:

A identidade é sobretudo associada à subjetividade e ao modo como os sujeitos se vêem a si próprios enquanto intérpretes da sua experiência passada a partir das suas condições de vida no presente. Seja no plano individual, seja no quadro de uma comunidade territorializada (localidade, região ou nação), a história – pessoal ou coletiva – é um elemento decisivo (Estanque, 2000: 41).

Na Comunidade de SPJ, o grande elemento aglutinador para a construção da identidade pantaneira como tal foi exatamente esta identificação entre um passado manifestado em comum (de pobreza, luta, migração e desbravamento) com um presente de dificuldades frente aos desafios iniciais de viver em meio a mata em uma situação de isolamento. Ao chegarem as primeiras famílias às terras pantaneiras, por volta do século XIX, a religião católica foi elemento crucial também de identificação que fortaleceu os laços comunitários e fez com que esses pioneiros resistissem aos percalços impostos devido ao seu relativo isolamento. Para este trabalho, torna-se importante reconhecer a existência deste espaço como um local próprio da constituição desta identidade, uma vez que esta consciência é a que inscreve a comunidade de SPJ como uma comunidade específica. Enquanto existe

esse processo de identificação, ou seja, enquanto existe esse *lugar antropológico*, construído por um imaginário que une experiências de ocupação, com a relação de simbiose com o Pantanal e com a religiosidade, por exemplo, pode-se dizer que existe uma identidade pantaneira. Esses processos de identificações que, para Augé (1994), tecem estes *universos de reconhecimento*, muitas vezes são *parcialmente fictícios, porém efetivos*. Nesta perspectiva, a construção da identidade passa por processos não só políticos e subjetivos, como também *intersubjetivos*.

No mundo atual, as comunidades são construídas a partir dos interesses e anseios de seus membros, o que faz delas fontes específicas de identidades (Castells, 1999b: 84). Essas identidades podem nascer da intenção em manter o *status quo* ou de resistir aos processos dominantes e às efemeridades de um determinado momento histórico passado ou do atual mundo globalizado, ou ainda de buscar a transformação da estrutura social. Em todas elas existem processos de identidade, objetivos e interesses em comum, bem como a participação em prol desse objetivo e o sentimento de pertença, oriundo da identidade em questão. Todavia, não se deve esquecer de que comunidades com um histórico de ocupação como o de SPJ, por exemplo, trazem “as marcas da diáspora, da ‘hibridização’ e da *différance* em sua própria constituição” (Hall, 2015: 83). A produção da identidade passa, assim, por processos complexos que envolvem inúmeros elementos. Diante da realidade atual, o termo comunidade tem sido utilizado para descrever, desde aldeias, grupos étnicos, até mesmo organizações internacionais.

Em termos da relação de oposição entre sociedade e comunidade, a visão mais clássica neste sentido tem suas raízes nas ideias de Tönnies (1995) que determina as diferenças entre comunidade e sociedade. Ao contrário de *gesellschaft* (sociedade), a *gemeinschaft* (comunidade) constitui-se como um grupo social demarcado no espaço por seus objetivos, práticas cotidianas e formas de agir e pensar em comum, onde as normas surgem através dos costumes, dos hábitos e tradições. Os limites da comunidade são constituídos pela família, pela aldeia e pelas pequenas cidades. Nesta perspectiva, a comunidade envolve três instâncias: o parentesco, a vizinhança e a amizade. Pode-se dizer também que os laços de sangue, o sentido de pertença a um determinado lugar e sentimento de espírito, mesmo estabelecendo denominações diferentes, são elementos que estabelecem os limites de um determinado grupo e que conceituavam as comunidades tradicionais, antes de serem submetidas à ação do mercado e do Estado. Como nos explica Tönnies:

A comunidade de sangue acha-se regularmente ligada às relações e participações comuns, quer dizer, à possessão comum dos próprios seres humanos. Na comunidade de lugar, as relações vinculam-se ao solo e à terra; e, na comunidade de espírito, os elos comuns com os lugares sagrados e com as divindades honradas. As três espécies de comunidades estão estreitamente ligadas entre si no espaço e no tempo, e, em consequência, em cada um de seus fenômenos particulares e seu desenvolvimento, como na cultura humana geral e sua história (Tönnies, 1995: 239).

Se as relações de sangue, com a terra e com o sagrado eram aspectos predominantes quando se procurava definir uma comunidade, hoje eles são apenas alguns dentre os muitos padrões possíveis das configurações sociais. Inúmeros estudos distribuídos em tempos e espaços diferentes buscaram estabelecer uma definição concisa para a categoria em questão. O fato é que o termo comunidade atualmente aborda inúmeros significados no campo da sociologia, o que caberia um estudo bastante aprofundado sobre ele. Estanque (2000), em seus estudos *Entre a Fábrica e a Comunidade* (que também acaba por ser título de seu livro), traz-nos em sua investigação um amplo quadro conceitual quanto à noção de comunidade e nos auxilia na compreensão desta categoria quando justifica que:

Seria difícil proceder ao ressenhecimento dos diferentes sentidos que hoje envolvem a noção de comunidade na teoria sociológica: conjunto de imperativos morais capazes de preservar o modo de vida natural; conjunto de experiências sociais definidor de um sistema cultural particular; conjunto de relações sociais estruturadas numa dada instituição; conjunto de relações sociogeográficas enraizadas numa dada localidade; conjunto de valores e sentimentos subjectivos produtores de identidade coletiva em torno de um projeto de sociedade; eis algumas perspectivas em que a comunidade é concebida (Estanque, 2000: 58-59).

Isso nos mostra os múltiplos traços que delineiam o conceito de comunidade que estão inscritos na sociedade moderna. Para Castells (1999b: 84), as comunidades edificadas pela ação de um determinado grupo e conservadas pela memória coletiva dos mesmos, formam fontes peculiares de identidade, que se tornam “reações defensivas contra as condições impostas pela desordem global”. No entanto, “elas constroem abrigos, mas não paraísos” (idem). Para além da visão tradicional de comunidade, faz-se necessário compreender que qualquer grupo que possua um objetivo comum e, em torno desse, uma relação duradoura, acabará por, em maior ou menor grau, compartilhar valores e objetivos. Entretanto, isso não significa que estejam sempre de acordo uns com os outros (Estanque, 2000).

Na concepção de Brandão e Borges (2014: 02), “em termos modernos, a comunidade é o lugar da escolha”, onde, na busca por uma identidade, cria e produz uma cultura. No caso da comunidade de SPJ, as tradições têm sido escolhidas e reproduzidas a partir do momento

que seus pioneiros se unem para construir a vida em um novo lugar. Isso os coloca frente ao desafio de reconstruir, frente às contingências do processo de ocupação do Brasil, do local, e, posteriormente, de globalização, novas representações que produzam um sentido identitário e comunal. Assim, pode-se dizer que a comunidade se (re)inventa para resistir aos diversos processos decorrentes de um novo lugar, antes não habitado, em meio ao Pantanal brasileiro.

Para Giddens (1997) as tradições são as responsáveis por unir as ordens sociais pré-modernas, organizando elementos particulares de um tempo e espaço e fazendo com que esses reconstruam o futuro. Elas são elemento inseparável da comunidade e envolve um ritual que preserva os costumes, as práticas, as superstições construídos e sedimentados pelo grupo no passado e levado ao presente e ao futuro. Em outras palavras, “a tradição é uma orientação para o passado, de tal forma que o passado tem uma pesada influência ou, mais precisamente, é constituído para ter uma pesada influência sobre o presente” (Giddens, 1997: 80). Assim, pode-se dizer que a construção de uma tradição em São Pedro, constituída a partir de aspectos da cultura reunida, mesclada e construída no local em seu processo de ocupação e monitorada por seus “guardiões<sup>17</sup>” foi o que consolidou a construção da então comunidade de São Pedro de Joselândia (SPJ), considerada por muitos moradores como “tradicional”.

As tradições não são imobilizadas, elas sempre mudam, mas se mantem consideradas tradicionais porque possuem um fio ocondutor levado pelos seus guardiões. Na perspectiva do autor, sem esses intérpretes orgânicos que mantêm a verdade de seu grupo, as tradições se enfraquecem e desvanecem. Na modernidade estes aspectos perdem espaço para um universo amplo onde a tradição se tornam questionável e se reinventa, perpassando o âmbito da comunidade local. Com a globalização, este processo foi ainda mais intensificado, favorecendo um abandono dos contextos locais e produzindo em algumas situações conflitos, volência e em outras, diálogos e resignificados. Neste sentido, a identidade é quem delimita a comunidade. Na concepção de Castells (1999<sup>a</sup>), dentro de um contexto de globalização as identidades se reafirmam e se reoriginam frente a novos processos que surgem a partir da identificação ou da resistência frente a sociedade em rede.

O fato de o Brasil ser um extenso e diversificado país, historicamente marcado por uma colonização do tipo exploração e por um capitalismo dependente, já é desde logo revelador para compreendermos a tamanha complexidade da realidade sociocultural

---

<sup>17</sup> Para Giddens (1997), os guardiões seriam aqueles atores de um determinado grupo social que são responsáveis por manter a identidade e a tradição de um grupo no decorrer do tempo.

existente. Esta imensa diversidade não só cultural, como também geográfica, ambiental e econômica, favoreceu e ainda favorece seus atores sociais à produção de tempos e espaços diferentes num mesmo momento histórico. A exemplo disso, pode-se citar a) povos indígenas como os do Vale do Javari na Amazônia, que ainda vivem isolados nas matas; b) as tantas comunidades que não têm o dinheiro como fundamento econômico, mas sim uma economia baseada em princípios de redistribuição, reciprocidade e domesticidade; c) os diversos empreendimentos informais de economia solidária<sup>18</sup> que substituem o trabalho precarizado por distintas formas de vida; e d) os diversos movimentos sociais que surgem em meio a esta diversidade e lutam pelo seu reconhecimento e seus direitos. Em tempos de capitalismo global, essa variedade de cenários ainda tão presentes, mesmo que esteja em movimento, nos chamam a atenção para o quão complexa é a sociedade brasileira. Assim, para que se compreenda melhor o processo de construção de comunidades como a de SPJ, faz-se necessário primeiramente, compreender alguns aspectos da Grande Transformação no Brasil.

## **1.2 O Contexto Socioeconômico Brasileiro**

Seguindo a concepção adotada, pode-se dizer que nos países da América Latina, assim como em tantas outras colônias de exploração, a Grande Transformação não se desenvolveu como a ocorrida nos países europeus. Nem na mesma época e tampouco sob as mesmas condições apresentadas no ocidente por Polanyi (2012). Em se tratando do Brasil, por exemplo, qualquer explicação é extremamente superficial para descrever a sua oscilante formação econômica. Não querendo dar conta de todo este processo, mas buscando trazer alguns recortes mais próximos da comunidade investigada, busca-se analisar algumas conexões e atravessamentos entre o global e o local que direta ou indiretamente, influenciaram para o surgimento e desenvolvimento da comunidade de SPJ.

Com base em formulações desenvolvidas por Wallerstein (1999), pode-se dizer que o desenvolvimento do Estado soberano do Brasil ocorre no interior de um fenômeno mais amplo, ou seja, em meio à expansão do sistema-mundo. Por esse motivo, buscou-se até este momento da tese, discorrer sobre alguns fatores centrais, que nasceram na Europa com a Revolução Industrial e que se expandiram e influenciaram todo o restante do planeta:

---

<sup>18</sup> Sobre economia solidária ver: Laville, J. A. Gaiger. L.I. Economia Solidária. In: Catani, A. D.; Laville, Jean-Louis; Gaiger, Luís Inácio e Hespanha, Pedro. *Dicionário Internacional da Outra Economia*. Coimbra: Almedina, 2009.

designadamente, a Grande Transformação que originou o avanço do capitalismo global; as ondas de mercadorização que colaboraram ainda mais para a deturpação das práticas sociais, estimulando o individualismo e rompendo com os laços de solidariedade comunitária; a globalização que acelerou tanto os processos de mercadorização quanto também a comunicação com outras culturas; e os sentidos do Estado.

Assim como se compreende que não é possível tratar sobre a realidade brasileira sem compreender o sistema mundo atual, deve-se também levar em consideração que “quanto mais geral é a teoria sociológica, maior é a probabilidade de ser baseada na experiência social e histórica dos países centrais e enviesada a favor destes últimos (o viés do centrismo)” (Santos, 2013: 122). Desta forma, a reflexão que apresentamos sobre o contexto socioeconômico do Brasil, sem esquecer as contribuições de Polanyi (2012), socorre-se de uma abordagem crítica do sistema-mundo e que se demarca da visão etnocêntrica, trazendo um uso mais evidente de autores brasileiros e latino-americanos que realçam a condição periférica do colonizado. A fim de examinar como se deu o desenvolvimento econômico no Brasil, e ciente de que aqui não é possível descrever este processo com a complexidade necessária, buscou-se selecionar alguns aspectos que contribuirão mais adiante para nossa compreensão da realidade da comunidade estudada. Assim elencamos alguns elementos do contexto socioeconômico brasileiro que podem justificar o que chamamos de *A Grande Transformação no Brasil*.

O Brasil é um país marcado por uma imensa diversidade que está vista não só na cultura, mas na diversidade regional, ambiental e econômica. Uma diversidade tão grande que, mesmo no século XXI, aponta para tempos e espaços diferentes num mesmo momento histórico. Já dizia Florestan Fernandes, no século passado, que “as diferenças geográficas, econômicas, demográficas, sociais e culturais” do Brasil “são significativas até em escala regional, fazendo com que o passado, o presente e o futuro coexistam e se interpenetrem inextricavelmente” (Fernandes, 1975a: 93). Quase 50 anos depois, essa assertiva continua tão viva quanto nunca. Continuamos a possuir diferenças tão marcantes a nível regional e nacional que, mesmo sufocadas pela lógica global, evidenciam-se através de estruturas, simbioses e representações que conjugam diversos tempos e espaços num momento presente. Ousa-se dizer que o país é tão diverso que ainda existem expressões que tampouco chegam a ser conhecidas ou explicitadas, encobertas pela distância, pela mata ou muito

explícitas, porém invisíveis pela sociedade. Marcada por profundas desigualdades<sup>19</sup> sobrepostas às desigualdades de cada região, o país acaba por ser um forte colaborador para a riqueza de empresas transnacionais e esse não é um fato recente.

Desde o século XV, a terra e o indígena, sob a visão de ser uma raça inferior, foram vistos como mercadorias, o que causou profundas mudanças na sociedade brasileira. Assim, enquanto para a Europa as tradicionais comunidades começam a se extinguir e se unir pelo capital por volta do século XVIII, nas colônias, as comunidades começam a ser transformadas desde o princípio de sua colonização e a experimentar: uma nova economia (baseada no trabalho escravo e na exploração da natureza); uma nova cultura (baseada na cultura do colonizador); e, em consequência disso, novas motivações econômicas. Se Polanyi (2012) defende que na Europa a mercadorização do imercadorizável inicia-se com a desincrustação da economia entre o final do século XVIII e o início do século XIX, sob um processo nada naturalizado e sim estimulado pelo Estado e pela abertura de mercados, argumenta-se aqui que, no Brasil a Grande Transformação inicia-se com o *colonialismo*.

Isso significa que, no século XV, ainda não ocorriam grandes alterações para os indivíduos que viviam na Europa, mas para as pessoas e as terras que mais tarde seriam conhecidas como Brasil as mudanças eram imensas. Portanto, é possível dizer que elas ocorreram em diferentes tempos e em diferentes maneiras e, sem querer generalizar, muito auxiliam na compreensão sobre a forma como foram realizadas as transformações sociais capitalistas no país. Para o Brasil, a chegada da colônia portuguesa não foi um fato isolado, mas um episódio que mudou para sempre as relações de produção e a estrutura do padrão cultural que iniciou uma fase brutal de mercadorização do homem, do trabalho, do dinheiro e da natureza.

Paradoxalmente, podemos dizer que houve um contramovimento, quanto essa mercadorização, assim como o expresso por Burawoy (2009) e que ainda é visto hoje e talvez com muito mais força que nos países europeus. A exemplo disso podem-se observar as manifestações e lutas indígenas que, embora tenham reduzido, não cessam, os diversos nichos onde grupos resistem com suas tradições (basicamente reinventadas, mas que se diferenciam e se opõem às tradições impostas pelo modelo global vigente), as atividades de economia solidária que se opõem ao modelo econômico predominante, os movimentos dos

---

<sup>19</sup> Para esta tese, a desigualdade observada atualmente no Brasil é vista para além de apenas uma manifestação econômica. Ela envolve outros contornos como por exemplo: o acesso a bens e serviços públicos, o acesso ao conhecimento, o crescimento dos problemas ambientais e a segregação das identidades étnicas.



trabalhadores rurais sem-terra (MST), entre tantas outras bolsas de resistência que vivem às margens do sistema capitalista no Brasil.

Não se quer dizer aqui que antes do século XVIII não houvesse outras formas de capitalismo na Europa. Como já comentado anteriormente, muitos autores descrevem alguns indícios do sistema capitalista na Europa já expresso por meio do sistema de organização dos feudos e outras formas de economia, mas em nenhum estágio anterior ele foi tão abrupto como o que ocorreu com o mercado autorregulado no Ocidente no século XIX e com o processo de colonização no Brasil a partir do século XV, quando o território foi subordinado a este processo e serviu como fonte de enriquecimento e exploração das grandes economias ocidentais.

A formação de relações sociais fundadas na ideia de distinção entre conquistadores e conquistados na América produziu identidades sociais historicamente novas: *índios*, *negros* e *mestiços*, e redefiniu outras, por exemplo, como os *européus*, produzindo uma conotação distintiva racial (Quijano, 2005). Com base neste autor, essa ideia legitimou a fundação das relações de dominação necessárias para levar adiante o processo de dominação exigido pela conquista e, conseqüentemente, para classificar as populações colonizadas não só localmente como diante do mundo, representações essas que se perpetuam explícita ou implicitamente até os dias atuais.

Enquanto a Europa se tornava, no século XIX, a sede central do processo de mercantilização da força de trabalho, “as demais regiões e populações incorporadas ao novo mercado mundial e colonizadas ou em curso de colonização sob domínio europeu permaneciam basicamente sob relações não-salariais de trabalho” (Quijano, 2005: 229). Embora todo o resultado do trabalho, seus recursos e seus produtos fossem transferidos para Europa Ocidental, nas colônias de exploração, os processos nos quais esses trabalhos ocorriam não se assemelhavam aos organizados nas nações colonizadoras.

Ao passo que em alguns países europeus os trabalhadores já eram atraídos pela vida urbana, por bons salários e/ou pela proteção estatal, nas colônias, esses *benefícios* não possuíam o mesmo valor. Tratados como animais, os indivíduos das colônias eram condicionados a temer a fome para que permutassem seu trabalho, uma vez que não viam interesse algum em terra, dinheiro ou mercadorias (Polanyi, 2012). Para Quijano (2005), o fato é que, desde o começo da América, todo o trabalho não pago ou não-assalariado era remetido às raças dominadas, porque eram vistas como raças inferiores. Isso justifica o vasto genocídio nas primeiras décadas de colonização, causado pelo trabalho forçado dos indígenas até a sua morte e veio – no decorrer do tempo – promovendo também o

fortalecimento da marginalidade de outras raças como o negro. Assim, pode-se dizer que, desde o início, a servidão indígena e a africana estão atreladas a uma história de exploração, desigualdade e dominação que exime toda e qualquer relação de *redistribuição, reciprocidade e/ou domesticidade*.

Colaborando com essas premissas, Polanyi (2012) não cita especificamente os processos de escravidão ocorridos nas colônias, mas de maneira geral, descreve alguns processos forçados de servidão em troca de baixos salários ou de comida. Isso se verifica em diversas passagens do livro no qual o autor expõe a destruição das sociedades orgânicas, através do temor à inanição. Em se tratando do processo de colonização no Brasil, Polanyi nos traz importantes colaborações ao explicitar como ocorreu o desenvolvimento do “progresso” para os povos colonizados. Enquanto a evolução do mercado se deu por várias gerações na Europa ocidental, nos povos colonizados, ela se processou mais abruptamente e sem as garantias de um Estado social.

Se no Ocidente, até o século XIX, a economia era um componente imerso na vida social – subordinada a um patrimônio cultural próprio dos grupos sociais – que depois se desincrustou do tecido social, mercadorizando o *imercadorizável*, no Brasil a situação atingiu outra complexidade, aqui cito alguns elementos que serão explanados no decorrer desse subcapítulo e que não seguirão necessariamente esta ordem.

Primeiro porque aqui defende-se que, no Brasil, os seres humanos e a natureza já começaram a ser tratados como mercadorias com a chegada dos portugueses, em 1500, iniciando um processo de mercantilização dos seres humanos (por meio da exploração, subordinação do índio e de sua exportação para a metrópole) e de mercantilização da natureza (por meio da disputa pelo território, da extração de riquezas naturais e da posse e deslocamento destas para o *velho mundo europeu*).

Segundo porque essa convergência que se dá sob a regência dos portugueses – e, posteriormente de outros colonizadores – com os povos locais, dá origem a um novo modelo de estruturação societária que faz germinar um *povo novo*, ou seja, um *novo modelo de sociedade* que se vê como “um novo gênero humano diferente do que existia” (Ribeiro, 1997: 19).

Terceiro porque este povo novo inaugura no local “uma forma singular de organização socioeconômica, fundada num tipo renovado de escravismo e numa servidão continuada ao mercado mundial” (Ribeiro, 1997: 19).

Quarto porque esse novo modelo de sociedade segue os mesmos padrões institucionais do patrimônio cultural da civilização que produziu o capitalismo avançado, e

partilha de suas transformações, mas não se constitui à sua semelhança, demonstrando-se através de um desenvolvimento econômico baseado num *capitalismo dependente* (Fernandes, 1975a) e atrasado, *tardio* (Mello, 1991)

O Brasil surgiu para a história moderna como parte da *expansão do mundo ocidental* e desenvolveu um capitalismo diferenciado. Como já descrito anteriormente, os povos colonizados eram vistos como “raças inferiores e – portanto – anteriores aos europeus” (Quijano, 2005: 232). Isso fazia com que o país fizesse parte de um sistema básico de colonização e dominação ocidental, estendido por quase todas nações latino-americanas, por cerca de pelo menos três séculos e que o constituiu de acordo com as imposições econômicas, culturais e políticas do chamado “antigo sistema colonial” (Fernandes, 1975b).

De modo geral, a colonização do século XVI estava fundamentalmente ligada à atividade açucareira e a mercadorização indígena, considerada quase que sua única mercadoria de exportação neste momento (Furtado, 2003). Somente após a instalação da indústria açucareira surge a mão-de-obra africana, vista como base de um sistema de produção mais eficiente. Tanto a mão-de-obra escrava indígena quanto a africana eram vistas como uma máquina qualquer, um objeto a ser explorado até que se tornasse descartável, até que não estivesse mais a funcionar. Comparado como mercadoria, sua manutenção e seu custo precisavam ser pagos e, portanto, toda e qualquer hora perdida de trabalho era irrecuperável. Nesta esteira, Furtado afirma que a mão-de-obra escrava poderia assim, “ser comparada às instalações de uma fábrica”, nos remetendo ao processo de mercadorização dos seres humanos (Furtado, 2003: 57). Belluzzo (2013) aponta que estes elementos históricos já preparavam o Brasil para a constituição do sistema que impera atualmente, citando a acumulação primitiva, a expansão colonial e a reinvenção da escravidão como capítulos que diluíram as antigas economias e auxiliaram na construção da acumulação do capital e, conseqüentemente, na desigualdade social.

Numa outra passagem, Furtado (2003) também descreve essa mercantilização ao citar que nos engenhos, “o pagamento corrente ao escravo seria o simples gasto de manutenção, que, como o dispêndio com a manutenção de uma máquina, pode ficar implícito na contabilidade sem que por isso perca sua natureza monetária” (Furtado, 2003:57). É interessante observar ainda que o desenvolvimento dessa “economia escravagista” estava atrelado à necessidade produtiva que seria exportada. Se essa procura reduzia, reduzia-se assim também a mão-de-obra escrava, produzindo um atrofiamento do setor monetário. Entretanto, esse processo não chegava a apresentar uma crise econômica. Vale lembrar que, embora já houvesse toda essa movimentação econômica, ela ainda não representava as

características abruptas do mercado autorregulado da Europa. Contudo, no Brasil, já representava uma crise não econômica, mas uma crise voltada para o *epistemicídio*, através da mercadorização de seres humanos.

Pode-se dizer que as terras hoje conhecidas como Brasil, enquanto viveram sem os processos exploratórios, não possuíam a mercadorização do ser humano e tampouco da natureza. Com a mercadorização do índio e do escravo, surge o comércio e, com ele toda uma necessidade em se construir, produzir e alimentar que crescia e estava para além daquela desenvolvida naturalmente pelos índios. A economia açucareira também, ao expandir-se, produziu uma ampliação dos meios de produção. Com a devastação produzida devido ao uso da lenha e da criação de gado, o deslocamento para busca de insumos tornava-se cada vez mais longo. Sem demora, observou-se que a atividade açucareira e a criatória não eram compatíveis para serem produzidas próximas, dividindo-se assim em duas atividades econômicas.

Com características bastante distintas da atividade açucareira, a criação de gado – mais tarde denominada como pecuária – era uma economia itinerante que por onde passava deixava um rastro de desmatamento, mas que, por outro lado, desenvolvia uma economia de custos baixos. Devido ao regime de águas e a distância dos mercados, o deslocamento da produção animal era frequentemente necessário, produzindo não só um desbravamento das terras brasileiras como também “num fator fundamental de penetração e ocupação do interior brasileiro” (Furtado, 2003: 65). No que diz respeito à mão de obra, há indícios de que foi com base na população indígena que se fez a expansão desta atividade, tendo em vista seu conhecimento da mata e sua facilidade em adaptar-se à atividade. O fato de a expansão pecuária ter sido mantida por tanto tempo deve-se, em grande parte, a ela ser muito mais do que uma atividade rentável e produtora de excedentes. Ao falarmos de expansão pecuária não estamos a falar em expansão econômica no Brasil. Mesmo com o aumento dos rebanhos, havia uma escala reduzida de mão de obra. Outra questão é que, à medida em que os criadores itinerantes iam se distanciando do litoral, sua rentabilidade econômica ia reduzindo. Entretanto, a criação de gado era uma grande fonte de alimentos e de matéria-prima (couro), portanto, utilizados para satisfazer as necessidades básicas daqueles colonos que se viam sem capital e de outros mais que começavam a migrar do litoral para viver disso.

Esse movimento pecuário foi o mesmo que também penetrou nas terras Pantaneiras que por muito tempo estavam divididas em sesmarias. Essas mesmas terras, mais tarde, foram berços de comunidades como a de SPJ, no Pantanal Norte, no estado de Mato Grosso. Ou seja, foi no bojo do modo de produção escravista colonial que alguns grupos, na busca

por sua subsistência, avançaram sobre o interior do país e ocuparam espaços, criando um modelo sociocultural de adaptação ao meio e que ainda hoje apresentam características comuns que marcam as comunidades humanas em regiões isoladas do país (Arruda, 1999).

É certo que grande parte das comunidades, devido à localização na qual se estabeleceram, acabaram por permanecer tendo como base uma economia de subsistência. Mas além da pecuária, devemos ter em mente que a caça ao indígena era algo real e produzia “algo comercializável”, possibilitando ao colono um vasto conhecimento sobre a mata brasileira e suas potencialidades. Como resultado destas expedições, Furtado (2003) cita que, no início do século XVIII, a região paraense iniciou um processo de mercadorização e exportação de produtos florestais.

É interessante como podemos observar uma economia cíclica nas colônias brasileiras onde inicialmente com um forte incremento da produção e, mais tarde um declínio na mesma intensidade, sempre lento retornando a uma economia de subsistência e deixando regiões abandonadas quando não possuíam mais valor comercial. Assim foi inicialmente com o açúcar, depois com o ouro e com o café, que foram substituídos um pelo outro. Nesta esteira, o eixo central da economia brasileira ia migrando de região a região, promovendo uma concentração populacional onde a exploração de certos produtos valiosos no mercado internacional era mais bem-sucedida e, conseqüentemente, também produzindo núcleos populacionais dispersos e *abandonados* quando havia um esgotamento da produção.

Em termos ambientais, esta saga destrutiva dos ecossistemas continuou a ser cumprida obstinadamente em vários ciclos econômicos do Brasil, e continua a se reproduzir atualmente nas diversas regiões sob o aguante do modelo neoliberal. No estado de Mato Grosso, por exemplo, atualmente ela se manifesta principalmente pelo garimpo, pelo agronegócio e pela pecuária extensiva. Deste modo, a formação do Brasil tem caminhado sempre sem grandes alterações na organização da economia e sociedade pré-existentes e instituída pelo colonizador.

A formação do Brasil como um Estado nacional independente, após 1822, mesmo depois de sua emancipação, continuava a produzir riqueza para a apropriação colonial. Este processo transformou os senhores rurais em uma *aristocracia agrária*, produzindo um falso imaginário burguês. Assim, “a inclusão da economia brasileira no mercado mundial representou um simples episódio do ciclo de modificações dos laços coloniais, no quadro histórico criado pela elevação da Inglaterra à condição de grande potência colonial”, isto é, a modificação destes laços foi vista apenas como a passagem da aliança jurídico-política

para um “pacto” puramente econômico, provocando drásticas consequências para a estruturação e evolução do desenvolvimento econômico do país (Fernandes, 1975a: 10). Com o desaparecimento da forma legal de expropriação colonial, os negócios de exportação e de importação precisaram ser organizados segundo critérios econômicos vigentes no mercado mundial e a partir de dentro do país. Entretanto, a estruturas sociais e econômicas internas continuavam intactas. O senhor de engenho ainda assim era um subordinado das elites senhoriais nativas, dentro do processo de mercantilização agrária, responsável em gerar riqueza à apropriação colonial.

Sob um olhar econômico, o Brasil que emergia como país, ainda assim não poderia ser considerado uma *nação independente*. A modernização que, sob um viés político apenas disfarçava as novas formas de dominação e exploração colonial, aos poucos ia se ilustrando através de padrões de vida e normas sociais que não eram próprias do Brasil, mas sim importados dos países europeus. Dado que o sistema escravagista, mais cedo ou mais tarde, estaria prestes a ruir, o país necessitava de homens livres para povoar suas terras. Assim, em complemento à mão de obra escrava, a partir de meados de 1820, a imigração europeia começa a ser enviada ao Brasil, ocupando sesmarias<sup>20</sup> e terras ameaçadas por indígenas e quilombolas. Vale ressaltar que mesmo politicamente livre, o Brasil continuava economicamente dependente, uma vez que, após a ruptura com antigo sistema colonial, ainda eram preservados os modos de organização e funções extra capitalistas que mantinham o poder econômico, social e político dos grandes proprietários rurais.

Após 1822, as contradições que foram surgindo entre senhores rurais da colônia e a metrópole quanto à apropriação de terras colaboraram significativamente para a suspensão das sesmarias e a ruptura dos vínculos coloniais. A partir deste cenário, a terra passa também a ser vista no Brasil como uma *mercadoria fictícia*, especialmente a partir da Lei de Terras promulgada em 1850 (Lei nº601 de 18/09/1850). Esta lei, que vigorou até a mudança do regime imperial para o republicano (em 1889), determinava que seu acesso deveria passar a ser gerido por contratos de compra e venda (Rosseto, 2015).

Diferente do Brasil, o desenvolvimento dos EUA, ao final do século XVIII e primeira metade do século XIX, constitui parte do desenvolvimento Europeu e já acontecia por meio de uma classe de pequenos agricultores e de um grupo de grandes comerciantes que já dominavam o país e posteriormente acabaram por abastecer as Antilhas inglesas e francesas.

---

<sup>20</sup> O sistema possessório que coexistia com o sistema de sesmarias, teve vigência legal no império (1822 – 1899) e entre 1822 e 1850 constituiu-se na única forma de apropriação livre de terras. A respeito disso ver Rosseto (2015).

Nesta época, o Estado fez-se presente de maneira fundamental na economia norte-americana e ainda não havia a ideologia de uma organização de mercados autorregulados. No Brasil, como já se sabe, a classe dominante era formada por um pequeno grupo de grandes agricultores escravistas. Por muito tempo a economia estadunidense dependeu da exportação de produtos primários para sobreviver. Entretanto a Revolução Industrial, no último quartel do século XVIII e primeira metade do século XIX, alinhada à experiência técnica acumulada pelos norte-americanos desde a época colonial, possibilitou uma profunda transformação na indústria têxtil, mercadoria "elaborada" nas sociedades pré-capitalistas.

Semelhante ao que ocorreu no Brasil, ao se abrirem os portos, a balança comercial dos EUA com a Inglaterra possuía uma infra-estrutura, no geral, deficitária nos primeiros decênios do século XIX (Furtado, 2003: 107). Entretanto, em vez de este déficit pesar sobre o câmbio – como ocorreu no Brasil – e provocar um reajustamento em níveis mais baixos de intercâmbio, ele acabou por transformar-se em dívidas de médio e longo prazos, convertendo-se em bônus dos governos central e estaduais. O Estado, juntamente com a ação pioneira do governo central foi peça fundamental para essa articulação que produziu, quase que automaticamente, uma infraestrutura e uma corrente de capitais que seria de importância fundamental para o desenvolvimento norte-americano, o que não foi o caso do Brasil.

Após três quartos de século, o cenário econômico brasileiro era de estagnação econômica e um rápido crescimento demográfico de base migratória, mas com uma economia quase vegetativa. Não que não houvesse algum progresso, mas ele era quase que isolado. Neste período podemos citar a instalação de um rudimentar sistema administrativo, a criação de um banco nacional e algumas iniciativas governamentais.

Enquanto a Revolução Industrial já transformava o sistema produtivo ocidental, no Brasil ela ainda se expressava apenas sob a forma de bens ou serviços de consumo sem afetar a estrutura do sistema produtivo que permanecia escassa. A força de trabalho do país que por muito tempo foi produzida principalmente pelos escravos africanos é abolida em 1888, entretanto, nenhuma solução alternativa foi colocada em prática. Sem uma definida força de trabalho, sem uma forte experiência de produção econômica nacional, sem uma relativa autonomia tecnológica e com um agravamento fiscal produzido por alguns empréstimos realizados no início do século que tiveram objetivos improdutivos, a única saída neste momento, para que o país superasse a letargia pela qual passava, era a sua reintegração nas linhas de expansão do comércio internacional. Impulsionadas pela possibilidade de inclusão no mercado mundial, as transformações que foram ocorrendo nos países subdesenvolvidos inclinaram-se, não para um movimento de destruição das estruturas econômicas e sociais

herdadas pelas colônias, mas para uma dinâmica de mudança interna, acelerada e até um pouco *imatura* da economia rural e urbana sob os moldes das mesmas (Fernandes: 1975). Assim, “num país sem técnica própria e no qual praticamente não se formavam capitais que pudessem ser desviados para novas atividades, a única saída que oferecia o século XIX para o desenvolvimento era o comércio internacional” (Furtado, 2003: 112).

Em se tratando do grande atraso da economia brasileira na primeira metade do século XIX, devido à queda de suas exportações, era necessário que algumas medidas fossem tomadas, o que infelizmente não aconteceu. À exemplo dos EUA, somente um forte desenvolvimento no setor econômico interno poderia ter equilibrado o declínio causado pela queda das exportações. O autor nos esclarece que um fortalecimento das indústrias e serviços localizados na zona urbana poderia ter equilibrado a economia brasileira, mas que, segundo suas análises, não há conhecimento de nenhuma aceleração do país nesse período, somente um relativo crescimento do setor de subsistência como também já nos apontava Fernandes (1975<sup>a</sup>) e uma inadequada oferta de mão de obra com base altamente exploratória, o que aumentou as discrepâncias e constituiu um grave problema para a economia brasileira. Dentre os motivos pelos quais o desenvolvimento não ocorria, estava uma política governamental imperialista que privilegiava os grandes fazendeiros exportadores de café em detrimento do restante do *novo povo brasileiro* que era formado por pequenos colonos imigrantes, caboclos, escravos e indígenas, subordinados basicamente ao trabalho servil.

Com a proclamação da República em 1889 surge conseqüentemente um maior movimento de autonomia regional e os governos estaduais, em seus primeiros anos, destacam-se na política econômico financeira do país. É um período onde aprofunda-se no país a ideia de território *estatizado* (Monteiro, 2006). Com isso, inicia-se um movimento de abertura de crédito pelos bancos, possibilitando o fortalecimento da atividade econômica brasileira, mas que também produz muitas tensões entre governos estaduais e federal devido à perda de poder do segundo sobre a economia brasileira. Essas tensões perduram até os primeiros anos do século XX.

Nota-se que, no Brasil, mesmo quase na virada do século XIX para o XX, a mercadorização do ser humano ainda se constituía como uma *riqueza* que havia sido ameaçada pelos movimentos abolicionistas. Esse processo dividia opiniões já que, para alguns, a abolição da escravatura acarretaria o empobrecimento daqueles que eram responsáveis pela criação de riqueza no país e, para outros, traria a liberação de vultosos capitais, pois o empresário já não necessitaria mais desempenhar o seu capital na comercialização de escravos. Não é aqui nosso objetivo nos aprofundarmos no que diz



respeito à abolição da escravatura, mas importante salientar que esta medida teve muito mais um caráter político do que econômico, não alterou significativamente as formas de organização da produção e tampouco a de distribuição de renda. Por toda a primeira metade do século XX, a grande massa dos descendentes da antiga população escrava continuava vivendo dentro de seu limitado sistema de necessidades, cabendo-lhe um papel puramente passivo nas transformações econômicas do país.

Para Furtado (2003), o atraso do Brasil tem base neste retrocesso ocorrido nos primeiros anos do século XIX, quando não conseguia acompanhar a rápida corrente de expansão do comércio mundial, advinda da Revolução Industrial, produzindo profundas *dessemelhanças* entre seu sistema econômico e os dos países centrais. Destaca-se que somente no último quartel do século citado, o Brasil teve uma significativa evolução econômica por meio do aumento do setor de trabalho assalariado. A expansão da economia até então se dava por meio da economia de subsistência e do setor escravagista que ainda se desenvolvia. Na concepção de Fernandes (1975: 309), embora a aristocracia agrária visasse consolidar um mercado capitalista moderno, ainda insistia para que a produção escravagista se fizesse presente, mantendo a revolução nacional “nos estreitos limites de seus interesses e valores de classe”. Por esta razão, ela precisava sufocar toda e qualquer impulsão societária que pudesse impedir seu crescimento como burguesia, mas precisava de novos mecanismos.

Ainda no primeiro ciclo, que corresponde à fase que vai da Proclamação da Independência e da implantação do Estado nacional até a desagregação final da ordem social escravocrata e senhorial que ocorreu por todo século XIX praticamente, a concentração de renda, o prestígio social e o poder estamental determinavam quem podia ou não participar da ordem social. Assim, a *nação* excluía mais da metade da população brasileira, a saber: a plebe, os indígenas, os libertos, os escravos e os considerados marginais por exemplo. Já no segundo ciclo, que se inicia com a Proclamação da República ao fim do século XIX, a universalização dos direitos fundamentais do cidadão extinguiu as fronteiras jurídico-políticas entre os grupos sociais. Entretanto, as formas de poder e as representações sociais de status permaneceram intactas, o que caracteriza o início de um ciclo contraditório entre o princípio de organização política nacional e os mecanismos de dominação utilizados socialmente. É neste cenário que começa uma fase de produção de uma *Comunidade Imaginada*, na qual a aristocracia agrária muda seu discurso a fim de reconstruir o seu exército de trabalhadores não mais sob um domínio escravocrata, mas sob um domínio legitimado. Deste modo, conforme Ribeiro (1997):

O povo-nação não surge no Brasil da evolução de formas anteriores de sociabilidade, em que grupos humanos se estruturam em classes opostas, mas se conjugam para atender às suas necessidades de sobrevivência e progresso. Surge, isto sim, da concentração de uma força de trabalho escrava, recrutada para servir a propósitos mercantis alheios a ela, através de processos tão violentos de ordenação e repressão que constituíram, de fato, um continuado genocídio e um etnocídio implacável (Ribeiro, 1997: 23).

É importante levarmos em conta que, no Brasil, as primeiras manifestações nacionalistas surgem muito antes da industrialização da economia, através das manifestações contra a escravatura e do descontentamento da população nativa quanto às suas condições de vida. Enquanto o padrão ouro ditava as regras econômicas ao mundo, o Brasil, sob a ótica de economia dependente, e em fase de gradual substituição de uma economia escravista-exportadora por um sistema baseado no trabalho assalariado, mostrava-se impossibilitado de acompanhar as exigências do mercado. Isso causava inúmeras contradições no pensamento do homem público brasileiro da época que buscava compreender a discrepância da sua realidade econômica em comparação aos grandes centros, já que os moldes que deveriam seguir eram os europeus. Entretanto, o velho sistema econômico não se transformou e nem se destruiu para gerar um novo sistema. Desta forma, seguimos uma evolução histórica em que:

Mesmo quando o elemento senhorial se envolvia no “setor novo”, ele não o fazia em nome de sua qualidade de empresário rural (destino histórico que foi repellido), mas em sua condição estamental (como senhor agrário), a única que se poderia projetar livremente na estrutura social das cidades e encontrar dentro dela, através de posições como “morador”, “proprietário” ou “capitalista”, as bases sociodinâmicas para a preservação do prestígio social e a reelaboração societária da dominação patrimonialista (Fernandes, 1975: 80).

Essa passagem de Fernandes mostra exatamente a especificidade da estrutura subdesenvolvida brasileira, o que impedia de que o país avançasse. Em sua concepção, o capitalismo dependente herdado pelo Brasil teria uma base externa e outra interna, que se referiria à relação entre burguesia nacional e capital estrangeiro, impedindo assim que houvesse um outro tipo de economia. Todo esse processo foi produzindo gradualmente um avanço e modernização, mas sempre “incentivado, orientado e comercializado a partir de fora” (Fernandes, 1975<sup>a</sup>: 33-34). De certa forma, o Estado talvez poderia criar mecanismos os quais transformassem essa realidade econômica, mas para isso seria necessário alterar a distribuição da riqueza nacional e melhorar a integração local o que conseqüentemente implicaria na sua autonomia e no deslocamento das relações de poder existentes. Assim, mesmo com a extinção do sistema colonial, ainda permaneciam os princípios tradicionais de produção e as estruturas econômicas coloniais. Diferente do modelo europeu, no Brasil, por

exemplo, as exigências do mercado mundial e da comercialização das matérias-primas em grande escala insistiam em manter estruturas e técnicas econômicas arcaicas, assegurando assim o maior lucro possível para os importadores europeus.

No que diz respeito à teoria de mercantilização do trabalho, o Brasil e toda a América Latina seguiram os mesmos passos, desenvolvendo-se de forma lenta e deficiente e não chegando a um nível de integração em escala regional e nacional. O que talvez justifique ainda hoje, as inúmeras formas de economia de subsistência visualizadas por todo país. Fernandes (1975<sup>a</sup>: 35) escreve que o desenvolvimento capitalista se constituiu de modo tão lento e heterogêneo no país “que em muitas esferas a mercantilização do trabalho continuou a processar-se através de critérios de economias naturais e de troca em espécies”, assim como ocorria na fase pré-colonial. Diante desse fato pressupõe-se que o mercado no Brasil não se estabeleceu inicialmente como no ocidente, o que não exclui o caráter capitalista que teve a mercantilização do trabalho, começando a se tornar mais evidente no país após a primeira metade do século XX. Na verdade, essas condições acabaram por afetar mais ainda as relações de trabalho, por não serem formas de trabalho institucionalizadas, o que forçou a intervenção governamental a fixar uma base mínima salarial, suscitando o desenvolvimento de alguns mecanismos sindicais de apoio a esta interferência, mas ainda sem muita expressão autônoma.

É interessante verificar que a explicação deste fenômeno estava justamente “na sobrevivência, em bloco de amplos setores em que prevalecem economias de subsistência e formas extra capitalistas de mercantilização do trabalho”, e na “importação de tecnologia avançada, como fator limitativo da massa de empregos” (Fernandes, 1975<sup>a</sup>: 36). Esses dois fatores, alinhados à intervenção governamental, convertem o trabalho assalariado num privilégio econômico e social, altamente desejado, que classifica o beneficiado conforme o que pode adquirir com o que recebe. Assim, “a proletarização compromete o *homem pobre* (qualquer que seja a sua origem: da sociedade camponesa, das comunidades rurais ou das médias e grandes cidades) com a defesa do capitalismo, ao qual ele associa o seu destino, consciente ou inconscientemente” (Ibidem).

Com o surgimento de novas necessidades, a ênfase dada à economia de consumo influencia as diferentes classes, produzindo inclinações aquisitivas que só poderiam ser sanadas por meio do crescimento salarial (Furtado, 2007). Essas contradições geram principalmente entre as classes mais populares um choque entre suas aspirações e seu poder aquisitivo real ou potencial (Fernandes, 1975<sup>a</sup>). Ressalta-se que todo esse processo desenrolou-se sempre relacionado a algum processo de *estratificação interétnica* que, desde

o princípio do desenvolvimento capitalista nas colônias, sempre estimulou “a destruição sistemática das formas sociais vinculadas à solidariedade mecânica ou a sua agregação heteronômica a estruturas inclusivas, fomentadas pela colonização e pela *dominação da raça branca*” (Fernandes, 1975<sup>a</sup>: 42). Fatores como este, confirmam que, o nosso subdesenvolvimento sempre foi condição importante para o desenvolvimento econômico dos países de capitalismo avançado.

Com a decadência do mercado financeiro, produzida pela crise internacional de 1929, a exportação do café que estava em alta no Brasil também é prejudicada. Em meses, todo o capital adquirido por meio de empréstimos externos evaporou, produzindo uma maior dificuldade do governo em absorver os estoques excedentes. Essa depressão econômica significou uma ruptura do antigo modelo político que permitia que as oligarquias agrárias tivessem total controle sobre a economia brasileira. Organizada em torno dos negócios de exportação e importação, é essa estrutura agrária que fornece a base política e os fundamentos econômicos ou sociais para a absorção inicial do capitalismo no Brasil e a sua implantação definitiva, como uma realidade histórica interna. Pode-se dizer que, da era colonial até 1930, a economia brasileira foi sendo organizada economicamente por meio da produção e exportação de algumas poucas mercadorias agrícolas, cujas características deveriam estar de acordo com os interesses do mercado ocidental.

### *1.2.1 Da industrialização aos dias atuais: colonialismo e dependência*

Assim como a segunda metade do século XIX é caracterizada pela mudança da economia escravista para um sistema baseado no trabalho assalariado, a primeira metade do século XX destaca-se pela progressiva emergência de um sistema econômico baseado no mercado interno. À medida que uma economia interna se desenvolve, mesmo que de forma dependente, o papel do comércio exterior nela também se modifica. Até a Primeira Guerra Mundial a economia brasileira sofria uma forte interdependência entre o estímulo externo e o desenvolvimento interno, que posteriormente foi se amenizando até os fins do terceiro decênio do século XX (Furtado, 2003). Já numa segunda etapa, após a depressão econômica de 1929, observa-se uma ruptura do antigo modelo político, reduzindo gradativamente o papel do comércio exterior como fator determinante do nível da renda dos trabalhadores, mas um aumento de sua importância como elemento estratégico no processo de formação de

capital, por meio do fornecimento de equipamentos, de conhecimento e de tecnologia que ainda não podiam ser produzidos internamente.

O acelerado crescimento da economia cafeeira entre os anos de 1888 e 1930, “se por um lado criou fortes discrepâncias regionais de níveis de renda *per capita*, por outro dotou o Brasil de um sólido núcleo em torno ao qual as demais regiões tiveram necessariamente de articular-se” (Furtado, 2003: 181). Embora na metade do século a economia brasileira conquistava um certo grau de articulação entre suas regiões, cresciam também suas disparidades. À proporção que alguns polos se destacam pelo seu desenvolvimento industrial, obviamente aumentando a sua concentração de renda, outros eram abandonados ou viravam grandes concentrações de terras nas mãos de um proprietário. No Mato Grosso, por exemplo, na região pantaneira, a política de doação de sesmarias e o sistema de posses contribuíram para que grandes extensões das terras ficassem concentradas nas mãos de um reduzido grupo de famílias que mantiveram sob seu controle estas áreas por gerações consecutivas (Rosseto, 2015). Paralelo a isso, com a queda da República Velha, inicia-se no país um processo de industrialização que vem a ser o momento crucial de constituição real da Nação.

Com uma nova etapa de “desenvolvimento para dentro”, a partir de 1930 o setor externo perde uma relativa importância para o processo de renda nacional e cresce a participação e o dinamismo interno (Tavares, 2019). Com essa ruptura internacional, inicia-se um processo de *ascensão burguesa*. O desenvolvimento do mercado interno torna-se o novo centro dinâmico da economia, exigindo uma mudança da dinâmica social e uma nova organização política e econômica. Com o corte das importações, aumenta a procura pelos produtos locais e aproveita-se mais as capacidades e técnicas já instaladas no país para avançar, em especial, com o setor industrial. Essa política de fomento, que de certa forma age quase que *inconscientemente*, acaba por produzir uma indústria própria de bens de capital, algo obviamente difícil de ocorrer numa economia dependente (Furtado, 2007). Sob este cenário, é promovida uma nova postura do Estado que, tendo em vista a nova configuração econômica, precisava alterar seus mecanismos de ação. Esse processo, que consiste em capital de giro adequado, em gastos públicos especializados, em educação profissional avançada, entre outros, não está inserido de forma espontânea no aparelho estatal e não se dá de forma independente das condições econômicas globais. Mesmo sinalizando para a consolidação de um possível capitalismo independente, seus projetos nacionais de desenvolvimento e industrialização possuíam origem e semelhança dos países

centrais, evidenciando a sua herança colonial. Todavia, para autores como Furtado (2007), foi um momento onde o país mostrou o seu potencial para o desenvolvimento.

De início, esse processo de industrialização seguiu um padrão que não satisfiz as oligarquias agrárias, uma vez que o Estado lhes tirava o poder e precisa advogar pelo progresso da nação. Entretanto, é importante destacar que, a partir do momento em que o Estado consolida-se como principal centro de decisão econômica, a pequena burguesia brasileira começa a vê-lo como um importante instrumento de consolidação e de apropriação de riqueza. Esse processo de industrialização produz as condições necessárias para se implantar um *capitalismo monopolista*.

A nova posição hegemônica da indústria no país exige um alargamento do setor de serviços que se torna tão subordinado quanto aos que trabalhavam para os grandes fazendeiros. Entre as novas condições que fomentaram esse processo estão “a concentração demográfica, não só em cidades-chaves, mas em um vasto mundo urbano-comercial e urbano-industrial; de renda *per capita*, [...] de capital incorporado ou incorporável ao mercado financeiro [...], de modernização tecnológica; de estabilidade política (Fernandes, 1975: 252). Paralelamente a isso, as desigualdades sociais e regionais já existentes crescem, sem nenhum programa estatal que as controlasse. Dado o espaço geográfico e o crescimento econômico maior em algumas regiões, intensificam-se as disparidades, influenciando no fluxo de mão de obra e, conseqüentemente, os níveis de salários, pois os próprios capitais que se formam nas regiões mais pobres, de alguma maneira, direcionavam-se para as regiões mais ricas, seja através do comércio, de investimentos ou atraídos pela maior variedade que só os grandes polos poderiam sanar. Já nessa época o Brasil começava a se configurar como uma das grandes áreas da terra do mundo em que maior era a disparidade entre o grau de desenvolvimento e a constelação de recursos potenciais disponíveis (Ibidem).

Pode-se dizer que esse processo de desenvolvimentismo brasileiro tornou as relações entre Estado e economia mais complexas, por meio de implementação de uma nova política, de novos mecanismos de produção e da organização de uma nova balança comercial. Contudo, ainda assim os maiores beneficiados eram a pequena parcela de empresários brasileiros e estrangeiros que usufruíam dos investimentos voltados para a infraestrutura do país, tais como estradas, telecomunicação, saneamento básico, energia elétrica entre outros e assim estruturavam e ampliavam cada vez mais seus patrimônios. Já as massas mais populares e os grupos que iam avançando às margens deste projeto muito pouco ou quase nada sentiam mudar em suas vidas. Isto nos mostrou que a ausência de políticas públicas

adequadas, acompanhada da rejeição a estes povos e a desvalorização de suas culturas foram também nos empurrando para o *subdesenvolvimento*.

Para Furtado (2007: 47), “quando a capacidade criativa do homem se volta para a descoberta de suas potencialidades, e ele se empenha em enriquecer o universo que gerou, produz-se o que chamamos de *desenvolvimento*”. Neste momento histórico, o Brasil possuía em mãos todas as condições necessárias para este projeto: uma ampla diversidade cultural, uma ampla diversidade de recursos naturais, um crescimento da infraestrutura do país, o incentivo para o crescimento interno e uma redução de consumo de produtos externos. Entretanto, este projeto de desenvolvimento só poderia ser efetivado se os processos de acumulação conduzissem à criação de valores para a coletividade (Ibidem), o que não ocorreu.

No decorrer deste projeto, salvos da crise e vendo a dimensão que os investimentos públicos iam tomando, a burguesia industrial sentiu-se fortalecida para levar adiante um projeto liberal. Mesmo que este momento histórico tenha apontado para um possível processo de desenvolvimento independente para a América Latina, este avanço, que salvou o país da crise, despertou o interesse de empresas norte americanas e de liberais brasileiros em abrir as portas para o capital estrangeiro no país. No Brasil jamais se chegou a um modelo capitalista semelhante aos estruturados nos países chamados de Primeiro Mundo. O *Welfare State*, por exemplo, nunca se estabeleceu em nosso país, mas foi na Era Vargas (1930-1945) que o país teve o seu maior grau de intervenção estatal na economia nacional chegando no seu auge durante a ditadura militar (1964-1985). Foi também neste momento que, entre outras ações da organização política nacional, foram consolidadas as leis trabalhistas (CLT), constituindo-se um grande marco para as classes trabalhadoras urbanas. Paralelo a isso, se evidenciava uma grande desvantagem para os trabalhadores rurais, uma vez que o Estado valorizou o desenvolvimento industrial como algo benéfico, deixando a agricultura em segundo plano. Marcado pela ampliação de estratégias de controle que diziam respeito à terra, o golpe de 1964 representou, por um lado, uma repressão dos movimentos populares e, por outro, a confirmação da hegemonia do mercado monopolista sobre os demais segmentos do capital. Deste modo, a modernização da agricultura brasileira ocorreu, em especial, através das forças políticas conservadoras e grupos agrários tradicionais (Souza, 2013).

Com relação aos processos de mercadorização, pode-se dizer que foi neste momento no país, que houve uma substituição do período de “mercadorização do ser humano” pela “mercadorização do trabalho”, o que não significa que homens e mulheres deixariam de ser

mercadorias para a classe da burguesia industrial. O que se observa nesta empreitada de inauguração do capitalismo industrial no Brasil é que as classes populares são promovidas a mercadorias que, a partir do trabalho assalariado, produzem mais mercadorias. Ou seja, um povo com uma diversidade étnica negada e invisibilizada, que agora trabalhava em nome do dogma do Estado-nação. Esse contexto acaba também por exigir um novo capital cultural e quem não o incorpora acaba por ser lançado às “franjas do mercado competitivo”, levado a “exercer todos os trabalhos mais duros, humilhantes, sujos, pesados e perigosos” (Souza, 2015: 232). Destaca-se como a diversidade cultural brasileira foi invisibilizada até os trinta primeiros anos do século XX. Na verdade:

[...] no século XIX e mesmo nos primeiros trinta anos do século XX, a cultura era ainda pensada como expressão singular de uma nação, não se admitindo o plural que a Antropologia Social iria posteriormente generalizar, tornando os negros, os indígenas, os ribeirinhos, os caboclos do interior, etc., sujeitos de cultura (Guimarães, 2011: 172).

Este tempo roubado dos diversos grupos sociais e em especial os de classes mais populares pela burguesia brasileira consistiu num movimento tão forte em nosso país que permitiu reproduzir e eternizar uma relação de exploração que até hoje impele classes inteiras ao abandono, à invisibilidade e à humilhação, enquanto garante a reprodução do privilégio de outra (Souza, 2015).

Ao fim da Era Vargas, já estava à tona uma forte retomada do liberalismo econômico no país em que se observa um desmonte da estrutura estatal em benefício do capitalismo estrangeiro. Como consequência disso, o projeto de um capitalismo próprio é abandonado, os investimentos no setor público são reduzidos e crescem as relações comerciais entre Brasil e EUA.

O controle financeiro das emergentes economias satélites tornou-se tão complexo e profundo que o esquema exportação-importação foi refundido para incluir a ‘integração’ do comércio interno, a ‘proteção’ dos interesses rurais ou da modernização da produção rural, a ‘introdução’ das indústrias de bens de consumo, a ‘intensificação’ das operações bancárias etc. Em síntese, as economias dependentes foram transformadas em mercadoria, negociáveis à distância, sob condições seguras e ultralucrativas (Fernandes, 1975b: 17).

Com o objetivo de exercer o controle do mercado monetário no Brasil e prepará-lo para a organização do futuro Banco Central, em 1945 é instituída a Superintendência da Moeda e do Crédito (SUMOC). Estava, assim, definitivamente instaurado o dinheiro como uma mercadoria amplamente negociável internacionalmente. Entre os custos desse acordo não mais nacional, mas organizado pelo liberalismo econômico, destacam-se o



congelamento dos salários, a recessão econômica e a perda do poder aquisitivo da população nacional num contexto de inflação crescente. Entretanto, enquanto o Brasil se desenvolvia em meio a crises e conquistas, crescia o carisma dos presidentes que passavam pelo poder que eram vistos como heróis promotores de uma vida melhor para a nação, mesmo que, em vias de fato, não fosse esta a realidade. Para Fernandes (1968), o que acontecia realmente era uma forma de dominação organizada pela burguesia a fim de evitar uma revolução nacional que lutasse por uma estrutura econômica e social autônoma e derrubasse seus privilégios advindos com o liberalismo. Deste modo, o *populismo brasileiro*, que estendeu-se até o golpe de 1964, era resultado de um mecanismo de poder que tornava direitos básicos, como o trabalho assalariado, um privilegio econômico e social.

Os estudos cepalinos, nos quais autores como Furtado e Mello fizeram parte, influenciaram profundamente os estudos sobre o desenvolvimento econômico no Brasil e constituíram-se como a primeira reflexão sistemática e original, produzida pelos latinos americanos, sobre sua própria realidade político-econômica e suas especificidades acerca do resto do mundo. Com sua criação estabelecida em 1948, após a Segunda Guerra Mundial, pelo Conselho Econômico e Social das Nações Unidas (ECOSOC), a Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL) foi criada com o objetivo de acompanhar políticas direcionadas à promoção do desenvolvimento econômico da América latina, além de colaborar para as relações econômicas dos seus países, tanto entre si como com as outras nações. Na busca por compreender a dinâmica do capitalismo periférico, “a comissão surge contrariando a ideia generalizada de que a periferia não poderia pensar sobre sua própria realidade, muito menos criar políticas alternativas para solucionar seus problemas” (Gonçalves, 2014: 116).

Inicialmente a principal preocupação da CEPAL estava em pensar sobre o subdesenvolvimento latino-americano, com base nos modelos keynesianos<sup>21</sup> que, posteriormente mostraram-se incapazes de interpretar as estruturas e funcionamento das economias dos países em desenvolvimento como o Brasil. Além desses pressupostos serem incapazes de explicar os problemas econômico-sociais da América Latina, acabavam inclusive por influenciar nas causas do subdesenvolvimento brasileiro. Sobretudo, essas análises<sup>22</sup> foram de fundamental importância para se começar a construir na América Latina

---

<sup>21</sup> Sob a direção do economista Raúl Prebisch [1901-1986], a CEPAL foi bastante influenciada pelo economista John Maynard Keynes [1883-1946].

<sup>22</sup> Entende-se que os estudos Cepalinos podem não ter de fato, superado “os marcos do quadro conceitual legado pela ciência econômica tradicional”, mas sem dúvidas produziu variadas influências, fomentando a “escola estruturalista latino-americana” (Dias, 2012: 19).

e em especial, no Brasil, “um novo aporte teórico e metodológico, capaz de apreender a organização e dinâmica periféricas como elas realmente eram, e não como meros «espelhos atrofiados» das economias industrializadas” (Dias, 2012 :19). Após a metade da década de 1950, quando as relações centro-periferia foram modificadas pelo intenso aumento dos investimentos industriais, as propostas cepalinas começaram a ser duramente criticadas e vistas como anticapitalistas e de esquerda pois defendiam, em sua essência estruturalista, que para solucionar os problemas econômicos externos seria necessário um sistema econômico mais independente de importações e mais eficaz na utilização de seus recursos (Gonçalves, 2014). Na sequência, apoiado pela elite empresarial brasileira, o golpe militar de 1964, instaura-se com o discurso coercitivo de reestabelecimento da ordem e o favorecimento da acumulação capitalista, limitando inclusive a agenda da CEPAL.

É importante assinalar que, em termos de desenvolvimento como uma sociedade salarial, pode-se dizer que entre 1932 e 1980 “o Brasil levou avante um dos mais bem-sucedidos modelos de crescimento econômico, fundado na ampla difusão do emprego assalariado” (Pochmann, 2001: 96). Neste período, esta expansão só sofria certa interrupção devido a algum desfavorecimento da conjuntura. A exemplo disso, Pochmann cita a Grande Depressão entre 1929 e 1932 e recessão ocorrida entre 1980 e 1983, além de alguma intensa modificação na produção tecnológica como a ocorrida nas indústrias têxteis em 1950. Pode-se dizer que, de uma maneira geral, até 1980, “sempre que havia expansão da produção, a geração de empregos assalariados, especialmente aqueles com registro formal, era superior a outras formas e ocupação” (Ibidem). Entretanto, este desenvolvimento era meramente “capitalista”: crescia a atividade econômica, a modernização, a diversificação das estruturas produtivas, havia uma certa distinção na estrutura social, mas não era um desenvolvimento “condizente com as condições históricas particulares – periféricas – da sociedade brasileira” (Dias, 2012: 122).

Na perspectiva deste trabalho, embora o emprego assalariado formal tenha sido o que de melhor o capitalismo trouxe o país, isso não significava que neste momento estávamos ilesos ao subdesenvolvimento. Para Fernandes (1975<sup>a</sup>), mais do que o resultado de indicadores econômicos (como o Produto Interno Bruto – PIB, o Produto Nacional Bruto – PNB, a renda per capita, os níveis de escolaridade e mortalidade infantil) o subdesenvolvimento estava estreitamente ligado ao conjunto de relações sociais de dependência e exploração, (re)produzidas em níveis Inter e intranacionais. Portanto, “o subdesenvolvimento não era um estado produzido e mantido *a partir de dentro*, mas gerado, condicionado e regulado *a partir de fora*, por fatores estruturais e de conjuntura do mercado

mundial” (Fernandes, 1975<sup>a</sup>: 46). O que mostra como os países periféricos concebem-se numa complexa e contraditória relação social na qual precisam exatamente estar nesta posição para que os países centrais permaneçam no poder.

Essa perspectiva discorrida aqui, principalmente por meio de estudos apresentados por Fernandes (1975<sup>a</sup>; 1975b) e Furtado (2003; 2007), não são obviamente de um consenso em estudos sobre o capitalismo no Brasil. Mello (1991), por exemplo, enfatiza que o desenvolvimento capitalista ocorrido no Brasil não deve ser reduzido a uma mera explicação de dependência externa, mas sim, visto como um certo capitalismo específico, porque é “realizado numa *situação periférica nacional*” (Mello, 1991: 25). Mesmo com nosso desenvolvimento tardio, devido suas condições históricas, políticas e econômicas, o país poderia ter se desenvolvido de outra forma se não fosse sua condição de *dependência*. O desenvolvimento econômico brasileiro foi realizado em uma situação local e por isso tardio, mas na visão deste trabalho, mesmo entendendo que o capitalismo na América Latina é um capitalismo específico e que está diretamente ligado a certos condicionantes como tempo e forma como se deu sua transição, nunca deixou de ser influenciado por fatores externos. Deste modo, a *história do nosso capitalismo*, usando o termo utilizado por Mello (1991), é uma história própria, mas não deixa de ser uma história de um capitalismo tardio (e dependente). E que teve condições de talvez avançar, por meio do crescimento do seu mercado interno, da “coletivização dos meios de produção”, da autonomia interna, mas que não teve “vontade política capaz” de colocar em marcha este projeto (Furtado, 2007: 52).

O surgimento e a naturalização de motivações de ordem econômica ocidentais fortalecidos nestes primeiros anos de formação econômica brasileira são fenômenos muito mais simples, se levarmos em conta que, para além disso, sofremos a fragmentação de formas sociais de coletividade e solidariedade antes existentes, o crescimento da reprodução dos mecanismo de exclusão e desigualdade social, o aumento da reprodução dos mecanismo de opressão, entre tantas outras mazelas (re)produzidas em nosso país e que têm origem em nossa herança colonial e em movimentos de repressão como a ditadura militar.

Após a ditadura militar, as elites conservadoras possibilitaram um reforço da crise do Estado a fim de entregar o país nas mãos da *nova ortodoxia neoliberal*. Com isso, a sociedade brasileira arcou com as formas mais agressivas de desenvolvimento neoliberal e a tão sonhada transição democrática não se contrapôs e tampouco exerceu qualquer controle ou regulamentação política frente a este processo. Estimulada pela ação o do Banco Mundial e do Fundo Monetário Nacional – FMI, a Reforma do Estado, foi “uma luta deflagrada pela elite econômica dos países centrais, na busca de ampliar suas ações no mercado mundial,

desregulamentando a legislação trabalhista, destruindo a estrutura sindical e pressionando os países periféricos a abrirem seus mercados” (Costa, 2000: 53).

Nesse período, os Estados Unidos produzem profundas transformações na divisão internacional do trabalho por meio da liberalização de contas de capital, de políticas de favorecimento ao dólar, contribuindo para um movimento de migração dos mercados para espaços economicamente mais favoráveis (Belluzzo, 2013). Dado o crítico período pelo qual passava o Brasil, foi um momento de grande perda de investimentos internacionais e de retração industrial. Sob influência das grandes potências industriais e com a vinda de novas indústrias mundiais, principalmente automobilísticas, alimentícias e têxteis, o país já apresentava um crescimento das suas forças produtivas e de novos modelos de produção. Entretanto, não conseguiu combinar desenvolvimento econômico com a construção de uma sociedade justa, democrática e menos desigual socialmente, estagnando suas atividades produtivas com a crise da dívida externa de 1980 (Pochmann, 2008).

A falta de recursos externos, entre outros motivos, forçava o país a manter uma economia regrada, gerando, assim, uma vasta recessão econômica, um grande aumento de impostos, uma redução tanto salarial quanto de trabalhadores com carteira assinada, criando um quadro de instabilidade social e econômica no país. Os setores automobilísticos e de autopeças, por exemplo, além de outros ramos como o têxtil e bancário, evidenciavam um modelo de reestruturação produtiva baseado na “redução de custos através da redução da força de trabalho” (Antunes, 2002-2003:16). No meio rural, o reflexo desta grave crise de emprego nacional colabora para uma terceira fase no avanço das ocupações agropecuárias (Pochmann, 2008). Neste processo o estado de Mato Grosso recebe uma série de imigrantes vindos do sul do Brasil e o Pantanal, devido a suas condições de processo de cheias e vazantes, acaba por não representar um local atrativo para ocupações e produção agrícola, mantendo basicamente seus primeiros pequenos grupos de desbravadores.

É nesse período, frente a todos esses acontecimentos econômicos, que são identificadas, não só no país, como também na América Latina, sensíveis mudanças quanto ao movimento rural, sobretudo pela emergência de uma “polifonia política” (Cruz, 2012: 594). Com o surgimento de uma diversidade de novas vozes, não só provenientes do meio rural, mas também formada por trabalhadores e trabalhadoras do meio urbano, sindicatos, entre outros segmentos, começam a ganhar força e objetivação na forma de movimentos sociais. Pode-se dizer que a Constituição de 1988 é resultado destas manifestações sociais que exigiam do Estado uma maior organização no que diz respeito a direitos e deveres do cidadão. Dotada de uma abordagem um tanto democrática para a época, essa nova

Constituição promoveu, entre outras garantias, uma série de direitos trabalhistas, além da prática do racismo como crime e o reconhecimento do indígena como uma cultura a ser preservada. Evidencia-se que é somente após este documento, no qual o governo demonstrou uma maior responsabilidade com os indígenas e os negros, que outros povos também começaram a ganhar visibilidade pelo Brasil, mas sob um processo ainda muito lento. Em termos sociológicos, pode-se dizer que a Constituição Federal de 1988 foi um marco no que diz respeito a uma organização social mais democrática, à gestão dos conflitos sociopolíticos e à negociação coletiva entre capital e trabalho.

A partir da década de 1990, influenciado pelas políticas neoliberais e com a necessidade de manterem-se no mercado, as empresas brasileiras aderiram a uma nova configuração da produção na qual a reestruturação produtiva mostrou-se mais evidente. O governo Collor (1990 a 1992), resultado da primeira eleição direta do Brasil, tentou implantar dois planos de estabilização da economia que tiveram como consequência a retração das atividades econômicas, em especial devido a medidas fiscais e monetárias adotadas (como o confisco de poupanças que tivessem acima de cinquenta mil cruzeiros), o aumento das privatizações, com a abertura do mercado nacional, a retomada do pagamento da dívida externa e do reforço do processo de endividamento interno. Todos esses eventos repercutiram no mercado nacional que, para se recuperar, precisou investir fortemente no desenvolvimento tecnológico, principalmente na área de automação que forçou a redução de trabalhadores gerando assim um crescente número de desempregados. Antunes (2002-2003: 17) também discorre sobre esse momento apontando um significativo processo de descentralização produtiva, resultante do deslocamento de indústrias locais para outros estados em busca de menores custos com impostos e postos de trabalho “acentuando os traços de superexploração do trabalho”.

Ainda neste período, presenciou-se uma incompatibilidade à manutenção de políticas públicas tradicionalmente adotadas no meio rural, salvas somente as que atendiam às atribuições do mercado (Pochmann, 2008). Em meio a essa diversidade de trabalhadores camponeses, muitas vezes “invisíveis para a economia” chegamos a grupos específicos, denominados na época de “populações tradicionais”, atualmente conhecidos como “Povos e comunidades tradicionais”

Após a queda do governo Collor, com a criação do Plano Real pelo governo Itamar Franco, recupera-se o poder de compra dos brasileiros e passa-se por uma fase de equilíbrio nos preços e controle da inflação. Nesse contexto, a reestruturação produtiva teve sua ampliação no Brasil, principalmente no setor econômico, o que beneficiou mais uma vez

apenas o mercado. Com a flexibilização dos direitos do trabalhador e a utilização do menor número possível de força de trabalho, utilizando-se, quando necessário, de horas extras, trabalhadores temporários ou subcontratações, o nível de desemprego aumenta significativamente, e fica a cargo do indivíduo a capacidade de inserção e manutenção no exercício do trabalho, sendo atribuído a ele em particular o sucesso ou o fracasso profissional. Kovács (2004) nos auxilia destacando alguns fatores para o aumento do índice de desemprego, dentre eles estão: a) a globalização econômica; b) a ampliação das tecnologias de informação e comunicação; c) uma nova divisão internacional do trabalho d) predominância de uma política econômica neoliberal; d) empresas sob a lógica de racionalização flexível; e) enfraquecimento dos sindicatos; e f) desequilíbrio de forças e relações laborais. Sugere-se até que, com estas transformações, uma nova classe surge denominada de *precariado* e constituída pela classe média assalariada que acabou por tornar-se fragilizada em meio às oscilações e instabilidades do mercado (Braga, 2012; Standing, 2014).

Respalhada pela ideologia da política neoliberal, inicia-se uma fase em que pequenos negócios e, em alguns casos, sistemas mais antigos de trabalho doméstico, artesanal, familiar (patriarcal) e paternalista (padrinhos, patronos e até estruturas semelhantes à da máfia) revivem e florescem, mas agora como peças centrais, e não apêndices do sistema produtivo (Harvey, 2009: 145). O ser humano não vê mais alternativas senão também se reestruturar frente a todo esse processo caótico e é assim que ressurgem e reforçam-se novas/antigas estratégias de produção da vida (Azeredo, 2013). Ademais, a redução do poder de compra interno acaba por ser suprida pela busca das camadas populares por mercados e atividades externas. Dessa forma, a “nova pobreza globalizada” não resulta da escassez “de recursos humanos ou materiais, mas tão só do desemprego, da destruição das economias de subsistência e da minimização dos custos salariais à escala mundial” (Santos, 2002a: 35).

Influenciado pelas grandes potências industriais e com a vinda de novas indústrias mundiais, principalmente automobilísticas, alimentícias e têxteis, o Brasil foi induzido a seguir novos modelos de produção. As empresas do setor bancário também sofreram um visível “enxugamento” com desenvolvimento de novas tecnologias, possibilitando à máquina realizar a função de diversos funcionários.

A dívida externa brasileira e a falta de recursos externos estavam entre os motivos que forçavam o país a manter uma economia regrada, gerando, assim, uma vasta recessão econômica, um grande aumento de impostos e uma redução tanto salarial quanto de trabalhadores com carteira assinada, criando um quadro de instabilidade da economia

brasileira. A partir da década de 1990, influenciadas pelas políticas neoliberais e com a necessidade de manterem-se no mercado, as empresas brasileiras aderiram a esta nova configuração da produção. Dentro deste cenário, a reestruturação produtiva se intensificou e iniciou-se um processo de terceirização/subcontratação de trabalhadores e da instalação de empresas em locais onde a força de trabalho exigisse menores investimentos.

Após a crise, o Estado na América Latina ficou sem condições de ser o financiador de um novo ciclo de crescimento econômico. Frente a isso, os governos sentiram a necessidade de abrir o país para o capital externo a fim de que financiasse o crescimento econômico local. No Brasil, como consequência disso, indústrias nacionais e internacionais obtiveram os mesmos direitos, gerando um enfraquecimento do mercado nacional e beneficiando ainda mais as grandes potências que obviamente não deixaram seus lucros no país, mas sim os enviavam para suas matrizes. Esta falta de limites para o avanço do mercado especulativo produziu ainda mais riscos para os interesses nacionais. Pode-se dizer que, no decorrer deste texto, é recorrente a confirmação de que a principal especificidade do capitalismo brasileiro está na mediação do Estado para sua constituição. Seja como agenciador do capital privado, intercessor nas mediações entre as empresas ou omissor frente as necessidades das camadas mais populares, o Estado brasileiro tem assumido no decorrer da história uma postura que influenciou drasticamente os modelos de desenvolvimento do país, produzindo não só a fragilização da economia como também uma ampla dependência do capital estrangeiro (Mendonça, 2012).

Prosseguindo nesta esteira, o governo FHC abre amplamente as fronteiras para o Capitalismo Global com o objetivo de recolocar o Brasil nos trilhos de crescimento econômico. Em sua concepção de governo, Estado e mercado deveriam ser duas instituições centrais que coordenariam o sistema econômico, alinhando-se assim com a ordem liberal e conservadora. Com o objetivo de consolidar a economia brasileira em nível global, o governo realiza uma série de medidas que influenciam na exploração do trabalhador e na mudança de comportamentos e padrões sociais e comerciais, sem se ater ao grave quadro de desigualdade social do país. Baseadas no consenso de Washington, estes avanços trazem uma série de consequências irreversíveis para o país no que dizem respeito ao desmonte da máquina pública, a fragilização da economia nacional, o desmonte da proteção social e previdenciária que, historicamente, já se apresentava precária. Evidentemente, não podemos deixar de frisar a elevação das taxas de desemprego não só urbano, como também rural e o crescimento das desigualdades sociais acarretando outros problemas como fome, miséria, gestos de violência, entre tantos outros problemas que afetam principalmente os sujeitos

periféricos. Considerado um dos mais antigos estudiosos sobre a teoria da dependência no Brasil, Fernando Henrique Cardoso trouxe com a atuação do seu governo inúmeras indagações relativas a sua teoria do desenvolvimento inscrita<sup>23</sup>, assim como “polêmicas e confusões em torno delas” (Dias, 2012: 13).

Diante desse cenário, em 2003, o governo de Luís Inácio Lula da Silva assume o poder, apontando não para uma ruptura da hegemonia, como era a expectativa das camadas populares, mas para um projeto que se mostrava pautado pela continuidade ao neoliberalismo. Conforme Antunes (2011), sua política econômica seguiu sem muitas alterações para a formação social brasileira, mantendo a hegemonia dos capitais financeiros e as determinações do FMI. Entre outros acontecimentos que comprovam isso podemos citar “a política de liberação dos transgênicos”, a “política monetarista de *superávit primário* para garantir a remuneração dos capitais financeiros” e a “não realização da reforma agrária (Antunes, 2011: 129).

Ainda assim, embora deixasse a desejar em algumas questões com a classe trabalhadora, o governo Lula mantinha um considerável aporte político que o permitiu chegar ao segundo mandato. Após sua reeleição, recuperou o apoio das classes populares mais pobres por meio de políticas assistencialistas como o Bolsa Família<sup>24</sup> e o fortalecimento e criação de programas sociais. Destaca-se também que foi em seu governo que as comunidades pantaneiras foram reconhecidas e receberam algum destaque por meio da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT). Entretanto, ao mesmo tempo é interessante observar o sucesso econômico do

---

<sup>23</sup> A respeito disso ver: Cardoso, Fernando Henrique. “Teoria da dependência ou análises concretas de situações de dependência?”. Estudos Cebrap, São Paulo, vol.1, p.24-45, 1971; Cardoso, Fernando Henrique. “Empresário Industrial e Desenvolvimento Econômico no Brasil. 2ªed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972; Cardoso, Fernando Henrique. Política e Desenvolvimento em Sociedades Dependentes – Ideologias do Empresariado Industrial Argentino e Brasileiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

<sup>24</sup> O programa Bolsa Família foi criado pela medida provisória nº 132, de 20 de outubro de 2003, transformada na Lei nº 10.836, de 09 de janeiro de 2004, e regulamentado pelo Decreto nº 5.209, de 17 de setembro de 2004. A iniciativa consistia na proposta de unificar os programas de transferência de renda desenvolvidos pelo governo desde então. Dentre suas propostas principais está o estabelecimento de variáveis que concede acréscimo do benefício de acordo com algumas condicionalidades da família como gestantes ou nutrízes, tanto como crianças entre zero e doze anos. Tal política se encontrava dentro de um programa maior chamada Fome Zero, que tinha como objetivo promover acesso à alimentação e erradicação da pobreza. O Bolsa Família foi elaborado visando minimizar: 1) a ocorrência de sobreposições de programas, definindo objetivos e público alvo; 2) desperdício de recursos por falta de uma coordenação geral e dispersão dos programas em diversos ministérios; 3) falta de planejamento e mobilidade do pessoal executor, 4) alocações orçamentárias insuficientes, com o não atendimento do público alvo conforme os critérios de elegibilidade determinados (Brasil, 2002). O programa considera: a) As famílias extremamente pobres são aquelas que têm renda mensal de até R\$85,00 por pessoa. b) As famílias pobres são aquelas que têm renda mensal entre R\$89,01 e R\$177,00 por pessoa. As famílias pobres participam do programa, desde que tenham em sua composição gestantes e crianças ou adolescentes entre 0 e 17anos.



agronegócio, em especial a presença do Norte e Centro-Oeste no Governo Federal e de estados, e a contraditória demanda de projetos ambientais (Vianna, 2011). Todo esse processo dividiu opiniões. Enquanto alguns autores sugerem que foi um momento do retorno ao desenvolvimentismo brasileiro, outros, concordam com a alteração de rumo, mas de uma maneira crítica ao enfatizar o caráter redistributivista que se evidenciava com o governo.

Entre 2004 e 2014 pode-se dizer que houve um considerável progresso na redução da desigualdade e da pobreza no país denominado inclusive pelo Banco Mundial e pela Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE) de um período de “crescimento inclusivo” (Mello e Dutz, 2012). Entretanto, assim como em toda América Latina, estudos publicados em 2010 pela CEPAL<sup>25</sup>, mostraram que, para além de reduzir de fato a pobreza na região, seria preciso “combater as causas estruturais e institucionais da desigualdade” e “transitar para um estilo de desenvolvimento sustentável” (Mattos; *et al.*, 2021: 132). Neste sentido, para que os avanços continuassem, seria necessário que o governo buscasse outras formas de desenvolvimento, que contemplassem todos seus povos e assegurassem uma maior proteção social, melhores condições de vida e uma melhor administração de suas reservas naturais.

No governo Lula, a bandeira da “participação da sociedade” abriu espaço para uma criativa mescla de diferentes práticas e rotinas, ampliando as chances de acesso e influência dos movimentos sobre o Estado, o que não significa que essas combinações tenham resultado necessariamente em ampliação do acesso aos direitos de cidadania, do atendimento das agendas do movimento ou do fortalecimento das redes dos movimentos sociais. O governo Dilma já não obteve a mesma popularidade que seu antecessor e colega partidário. Seu evidente afastamento dos movimentos sociais e os massivos protestos em 2013 evidenciam essa assertiva que culminou com seu impeachment em 2016. Mesmo mantendo grande parte da agenda do ex-presidente, “o primeiro mandato de Dilma Rousseff esteve eivado de contradições em relação ao controle inflacionário e ao estímulo ao crescimento econômico” (Mattos; *et al.*, 2021: 141), o que pode ter influenciado fortemente em sua popularidade.

Mesmo mantendo e até, em alguns casos, ampliando as políticas de inclusão social já existentes, as preocupações com o retorno da inflação levaram o governo a um cenário de

---

<sup>25</sup> Diferente de outras abordagens, a nova perspectiva proposta pela CEPAL defende uma estratégia nacional que supere o crescimento econômico com redução da pobreza, combatendo as desigualdades econômicas por meio de um desenvolvimento multidimensional e integrado. Conforme o “Panorama Social da América Latina”, organizado pela CEPAL, “para avançar na transformação de um cenário de riscos em um de oportunidades, é relevante analisar as dinâmicas de inclusão social e laboral, identificando os âmbitos que persistem como déficits estruturais” (CEPAL, 2018: 20).

desaceleração econômica, que, combinado com as isenções tributárias concedidas, promoveu um cenário fiscal deteriorado, “debilitando a arrecadação em todas as esferas da Federação brasileira” (Ibidem). Com isso, suas arenas de participação institucional, obviamente mais formais e limitadas, dificilmente eram capazes de ser flexíveis o bastante para absorver o que parecia ser uma sociedade civil cada vez mais complexa e em conflito com as contraditórias informações, carregadas por inúmeras intencionalidades. Frente ao cenário de incertezas que o governo Dilma enfrentava, seria importante reforçar as políticas sociais e de mercado de trabalho, garantindo à população o desenvolvimento de suas potencialidades e não somente focar no enfrentamento dos riscos que cercavam o regime.

Em 2014 os estudos promovidos pela CEPAL inovaram mostrando uma preocupação com o “futuro sustentável”, buscando apontar para a conciliação entre progresso econômico e sustentabilidade ambiental, além de apontar para as heterogeneidades estruturais da América Latina e o impacto sobre o emprego. Embora considerado bastante utópico, os estudos da CEPAL, apontaram para possibilidades que dependiam da superação de alguns obstáculos econômicos, políticos, além de resistências culturais. Em se tratando do Brasil, essas recomendações não seriam vistas como tão utópicas se levarmos em consideração que ainda possuímos disponíveis uma ampla diversidade cultural, um extenso território geográfico e uma variedade de ecossistemas e recursos naturais. Mesmo diante dos profundos processos de expansão do capitalismo global, as possibilidades no país de um desenvolvimento mais sustentável ainda são reais, mas dependeriam de um esforço econômico, político e cultural.

Nos dias atuais, pode-se dizer que o Brasil passa por um momento de incertezas e perdas no que diz respeito às conquistas quanto aos direitos humanos, à cultura e ao reconhecimento da potencialidade de suas comunidades. Diferente dos países desenvolvidos, onde as transformações das estruturas produtivas vieram acompanhadas do desenvolvimento do Estado e bem-estar social, no Brasil as desigualdades foram, e permanecem, multidimensionais e a estrutura produtiva extremamente heterogênea. Essas distinções, ao invés de serem canalizadas/potencializadas para a produção de novos projetos de desenvolvimento, são cada vez mais fortalecidas, favorecendo a expansão de mecanismos sociais que sujeitam a vida de todos os seres, incluindo a vida dos capitalistas. A exemplo disso podemos citar a publicação do Decreto nº 9.759, de 11 de abril de

2019<sup>26</sup>, posteriormente alterado pelo Decreto nº 9.812, de 30 de maio de 2019, que extinguiu e limitou a criação de vários órgãos colegiados no Governo Federal, que atendiam agendas cruciais para a promoção de uma maior inclusão social, laboral e do desenvolvimento sustentável. Entre os conselhos excluídos podemos citar os conselhos nacionais que tratavam dos direitos das pessoas com deficiência, de combate à discriminação e promoção dos direitos de LGBT+, de políticas sobre drogas, de defesa do meio ambiente; de população e desenvolvimento, entre outros. Mesmo frente a diversas discussões quanto ao futuro do planeta e quanto as consequências de ações que só visam a expansão mercantil, observa-se no Brasil um forte retrocesso social e ambiental, no qual ainda não se pode mensurar que impactos trarão para sua população. Um retrocesso marcado pela limitação dos direitos sociais conquistados, pela pobreza, pela perda do trabalho, pela desigualdade. A teoria de *Landnahme* evidenciada por Dörre, acrescentada às ideias de mercadorização apresentadas por Polanyi, nos indicam que estes imperativos significam basicamente *coerção*: “coerção que aumenta a produtividade individual, a coerção que busca a acumulação e amplia a reprodução do capital, a coerção que explora e a coerção que busca a expansão permanente dos mercados à custa do ser humano e da natureza” (Dörre, 2016: 35)<sup>27</sup>. Esse processo de coerção que em alguns momentos torna-se mais evidente na sociedade e em outros recua, cria as condições necessárias para que o modelo capitalista global consiga estar presente em locais onde nem mesmo sejam percebidos, influenciando de alguma forma, as diversas dinâmicas sociais.

### *1.2.2 Reinvenção e Resistência: Os Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil*

Como já se pode observar, a consolidação do sistema capitalista no Brasil (e não seu surgimento), deu-se sob a égide de um processo menos transformador e mais dependente, regado por diversas contradições inerentes ao seu próprio seguimento. Neste processo, observa-se no país, não uma versão transformadora das relações sociais de produção e das relações de poder, mas uma versão muito mais de acomodação destas relações na perspectiva

---

<sup>26</sup> A respeito disso ver: “Decreto de Bolsonaro extingue pelo menos 35 conselhos sociais”. Disponível em: <https://fetamce.org.br/decreto-de-bolsonaro-extingue-pelo-menos-35-conselhos-sociais/> [04 de agosto de 2021].

<sup>27</sup> Tradução livre da autora. No original “coerción que aumenta la productividad individual, coerción que busca la acumulación y amplia reproducción de capital, coerción que explota y coerción que busca la expansión permanente de mercados a costa de seres humanos y de la naturaleza (Dörre, 2016: 35).

capitalista e industrial, bem como uma introjeção de estruturação societária, com usos e costumes ocidentais que, mesclados à realidade de colonização local produzem um *povo novo*. Além de o povo brasileiro ser constituído por um povo novo, ele também é constituído por um povo diverso devido às suas relações com a terra, com o trabalho e com o dinheiro que variam dependendo de sua instalação geográfica e da sua relação com a estrutura.

Em termos econômicos, antes da instalação deste processo, a vida para os índios era muito distinta da vida levada pelos ocidentais. Claro que existiam suas lutas, suas guerras, mas as faziam sob o aguante de motivações não necessariamente econômicas. Já “para os recém-chegados, muito ao contrário, a vida era uma tarefa, uma sofrida obrigação, que a todos condenava ao trabalho e tudo subordinava ao lucro” (Ribeiro, 1997: 47). Neste cenário, o contraste não podia ser maior e o diálogo era quase que incompreensível frente aos nativos e aos recém-chegados, que abruptamente foram impondo sua cultura letrada europeia e sua religião missionária.

Com os processos de ocupação, novas povoações são instaladas, inicialmente compostas pelos escravos africanos dos engenhos e portos, os mamelucos e brancos pobres, dispersos pelos vilarejos e sítios da costa brasileira e os índios incorporados ao mercado colonial como escravos de outros núcleos ou concentrados nas aldeias. Neste cenário, aqueles que não avançavam economicamente ou não se enquadravam no *novo modelo brasileiro*, iam refugiando-se nos espaços menos povoados, onde a terra e os recursos naturais ainda eram abundantes.

Os colonos que vinham atraídos pelas falsas promessas acabavam não sendo abraçados pelo mercado, dedicando-se a atividades de baixa rentabilidade. Onde eram para existir empresas coloniais, surgiam colônias de povoamento, alguns ao mar, outros às serras, buscando adaptar-se e sobreviver frente às dificuldades de um lugar totalmente novo e praticamente virgem. Diante disso, surgem entre esses indivíduos novos e variados processos de (des)enraizamento de seus territórios de origem e enraizamento nas novas terras. Este enraizamento representou a estes novos grupos sociais rupturas em alguns casos e, em outros, a construção de coletivos de cooperação, solidariedade e manejo sustentável dos recursos naturais, produzindo uma nova identidade que, com o avanço do mercado e a expansão das sociedades globais, foram vistos por muito tempo como primitivos, arcaicos e/ou tradicionais, por manterem a sua *tradição inventada*<sup>28</sup>. Essa tradição, resultante de

---

<sup>28</sup> O termo “tradição inventada”, defendido por Hobsbawm, consiste em “um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas”; de “natureza ritual ou simbólica”, que

ligações retrospectivas, em alguns casos acaba por se tornar tão profunda e criar uma matriz tão sub-exposta, que acaba por se tornar raiz (Santos, 1998). A exemplo disso é possível citar as diversas comunidades que, mantendo esta cultura, ainda hoje permanecem nestes territórios atualmente destinados à preservação e conservação ambiental e/ou em territórios étnicos já ocupados por seus ancestrais, como os seringueiros, os roceiros, os extrativistas, os ribeirinhos e os povos pantaneiros.

Diante da emergência da questão ambiental global e das discussões quanto ao desenvolvimento sustentável, levantadas nos últimos anos, estes povos de tradição inventada e modelos *arcaicos* de produção, juntamente com os povos indígenas e os quilombolas, começaram a ser inseridos em uma posição mais ativa quanto à conservação e preservação dos territórios naturais brasileiros. Ao se deslocar o eixo de análise do critério da produtividade para o do manejo sustentado dos recursos naturais, essas comunidades começaram a ser vistas como importantes detentoras de saberes referentes à conservação do ecossistema e da biodiversidade (Arruda, 1999; Rodrigues, *et al.*, 2011). É nesse ínterim que estes coletivos são reconhecidos no Brasil, pelos novos estudos antropológicos, como povos e comunidades tradicionais.

Diferenciando-se de estudos sobre comunidades tradicionais que a descrevem de forma mais estática e elementar, Brandão e Borges descrevem que estas comunidades (re)inventadas no Brasil podem ser consideradas tradicionais porque são ancestrais, primitivas, antigas e por resistirem desde de seu surgimento. Ou seja, “possuem uma tradição de memória de si mesmos em nome de uma história construída, preservada e narrada no existir em um lugar, por oposição a quem *chega de fora*” (Brandão e Borges, 2014: 14 *grifos dos autores*). Autores como Diegues e Arruda defendem que dentre as características destes coletivos podemos destacar: a) sua relação de amor e respeito com a natureza local (racionalidade ambiental); b) a importância que dão as suas simbologias, mitos e rituais em seu cotidiano; c) seu conhecimento amplo do ambiente que vivem, refletindo no seu manejo dos recursos naturais; d) a estreita relação que estabelecem entre identidade cultural e localidade (racionalidade ancestral); e) a importância que dão às atividades de subsistência e seus distintos modos de produzir a vida, ainda que já possuam uma relação com o mercado

---

“visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado” (1984:10). Esta categoria envolve tanto as tradições de fato “inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas”, como também “as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo – às vezes coisa de poucos anos apenas – e se estabeleceram com enorme rapidez” (1984: 09).

(racionalidade econômico-produtiva); f) sua inter-relação com os outros grupos da região (conflitivas ou cooperativas) além da autoidentificação como povo tradicional (Diegues, 2000; Diegues e Arruda, 2001).

Até a década de 1990, esta diversidade de grupos que viviam no campo e em meio à natureza no Brasil, era pouco reconhecida no país e, portanto, praticamente desconhecida pelo Estado brasileiro (Little, 2004). Essa realidade só começou a mudar com o fortalecimento da identidade desses povos que se iniciou através das mudanças no cenário político do país ocorridas nos últimos vinte anos. Cruz (2012) acrescenta que ao final da década de 1970 já se identificavam alguns movimentos dessas populações, mas sua inserção ainda ia a passos lentos. Embora muito longe de comunidades como as pantaneiras de fato serem legitimadas, estas reformas ganharam mais força e consolidação no Brasil, inicialmente “através da demarcação e homologação das terras indígenas, ao reconhecimento e titulação dos remanescentes de comunidades de quilombos e ao estabelecimento das reservas extrativistas” (Little, 2004: 03).

Em se tratando do conjunto normativo que dá alguma visibilidade a estas populações, os primeiros registros encontrados estão na Constituição Federal de 1988, em estreita relação com o Meio Ambiente. No artigo 225, por exemplo, destaca-se a preocupação não só com a biodiversidade, como também com as diversas culturas que habitam o território brasileiro. De forma mais específica, o §1º do artigo 215 descreve que “O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional” (Brasil, 1988). É importante salientar que essas comunidades já estavam, portanto, presentes na carta Magna do país, mas que por não servirem aos interesses do desenvolvimento não foram devidamente respeitadas. Ainda na Constituição de 1988, o §1º do artigo 216 também traz importantes colaborações, apontando para a responsabilidade do Estado com os povos e comunidades da mata, ao determinar que “O poder público [...] promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação”.

Para além dos avanços promovidos com relação ao reconhecimento por parte do Estado com a dignidade humana e a promoção da igualdade orientada pela essência democrática, destaca-se o capítulo VIII que diz respeito exclusivamente ao povo indígena e seu território. A partir da promulgação desta Carta Magna, o Estado brasileiro assume concepções democráticas e, portanto, precisa de um aparato institucional e burocrático para executar o previsto no campo normativo. Esse reconhecimento legal de suas obrigações

implica no desdobramento de uma série de outras obrigações que são de fundamental importância para a posituação dos princípios constitucionais e que infelizmente não ocorrem, tendo em vista que a prioridade é o desenvolvimento do mercado, custe o que custar.

Em 1992, o IBAMA, através da portaria nº22-N de 10 de fevereiro, criou o Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais (CNPT), bem como a aprovação do seu regimento interno, no entanto as ações ficaram somente no papel. O 1º Fórum Social Mundial (FSM), ocorrido em 2001 em Porto Alegre, também foi um forte marco para o fortalecimento da identidade dos povos e comunidades que viviam na mata, onde o Grupo de Trabalho Brasileiro de Economia Solidária se propôs a coordenar as ações de estímulo e fomento a atividades de trabalho do tipo comunal e de desenvolvimento sustentável. A Secretaria de Economia Solidária (SENAES), criada pelo Ministério do Trabalho e Emprego no governo de Luís Inácio Lula da Silva (2003 a 2010) também trouxe alguma visualização para práticas e empreendimentos voltados para a autogestão e o cooperativismo que antes eram totalmente ignoradas. Entretanto, foi somente em 7 de fevereiro de 2007 que o referido presidente instituiu o Decreto nº 6.040, que diz respeito à Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais e os define como:

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando saberes, inovações e práticas geradas e transmitidas pela tradição (Brasil, 2007).

Neste mesmo documento, os territórios tradicionais são definidos como “espaços necessários a estes povos para sua reprodução cultural, social e econômica, podendo os mesmos serem utilizados de forma permanente ou temporária” (Brasil, 2007). Esse decreto, junto de alguns outros movimentos que já aconteciam através da mobilização dos povos da mata, impulsionou outras diversas leis e ações em favor dos mesmos. A exemplo disso, o Plano Prioritário de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, construído entre 2008 e 2010, e a Lei 21.147, de 14 de janeiro de 2014, que instituiu a Política Estadual para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais. Ademais, as Convenções Internacionais, como a Convenção de 169 da

Organização Internacional do Trabalho<sup>29</sup> (OIT), foram um grande marco para esses povos, pois mesmo tratando os direitos aos “povos tribais”, entende-se que este documento abrange as populações determinadas como tradicionais. Destaca-se, por exemplo, o artigo 1º, item 2 da mencionada Convenção que declara que a consciência de sua identidade é fator determinante para se dizer se uma comunidade é protegida ou não. Entretanto, assim como outros dispositivos legais, este documento tem sido muito mais usado como instrumento legitimador “para a mobilização social em busca do respeito aos direitos dos povos indígenas e dos povos e comunidades tradicionais, do que como medida efetivamente adotada pelo Estado para o cumprimento de seus deveres para com a sociodiversidade brasileira” (Cerqueira et.al, 2015: 80).

Embora se tenha observado alguns esforços acadêmicos e estatais para reconhecer e legitimar as populações tradicionais – esforços estes resultantes de lutas e reivindicações dos próprios povos – isso não os garante a travessia da “linha abissal” que os separa do restante do mundo (Santos, 2010). Mesmo que se tenha notado um crescimento de aparatos legais e um maior envolvimento de instancias organizativas nacionais neste processo, devemos observar a situação de cada comunidade e a singularidade destas trajetórias. Além disso, ressalta-se a importância de verificar até que ponto o reconhecimento e o auxílio do Estado não acabam por ser arbitrários. Para Carneiro (2005), a intervenção estatal, por meio de políticas públicas ambientais torna-se totalmente contraditória, uma vez que, ao mesmo tempo em que reconhece os povos tradicionais e incentiva suas práticas de conservação da cultura e do ecossistema, atua para viabilizar recursos naturais e financeiros para sustentar o mercado.

Com base neste sucinto levantamento, pode-se observar a existência de um aparato legal que assegura proteção e direitos aos povos e comunidades (re)inventadas que vivem na mata e que essas normativas têm se tornando cada vez mais específicas e claras com o passar dos anos. A implementação de políticas públicas voltadas para conservar e proteger os patrimônios culturais de grupos indígenas e afrodescendentes não é um fato novo nem no Brasil e tampouco na América Latina. Entretanto, o reconhecimento de povos tradicionais,

---

<sup>29</sup> O Sancionada pelo Projeto de Decreto Legislativo (PDL) nº 34/93 e aprovado no dia 19 de junho de 2002, o texto da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) - agência da Organização das Nações Unidas (ONU), adotado em Genebra, em 1989, apresenta importantes avanços não só no reconhecimento dos direitos indígenas, bem como também dos demais “povos tribais”. Consistiu no primeiro documento internacional a tratar de temas fundamentais em relação às populações tradicionais do Brasil. Entre os direitos reconhecidos na Convenção nº169 da OIT destacam-se: o direito dos povos indígenas à terra e aos recursos naturais, o direito à não-discriminação e a viverem e se desenvolverem de maneira distinta, conforme seus costumes (OIT, 2018).



às comunidades que foram se organizando a partir dos processos de colonização e expansão do território brasileiro, é uma originalidade brasileira. Seja lá qual tenham sido as definições utilizadas no decorrer dos anos para citar índios, quilombolas, pantaneiros, seringueiros e ribeirinhos, há um aparato normativo que os protege, mas que deve ser questionado sob o ponto de vista sociológico.

### *1.2.3. Contextualizando a comunidade de São Pedro de Joselândia*

O objeto de estudo apresentado situa-se no Pantanal norte do estado de Mato Grosso, no Brasil, e consiste em uma investigação ampliada da comunidade de SPJ, localizada a 170Km da capital do estado de Mato Grosso, no distrito de Barão de Melgaço. Até o momento, não há dados precisos quanto ao seu contingente populacional. Segundo dados coletados com as assistentes de saúde do local, em 2017 o coletivo possuía 645 moradores, distribuídos em 197 casas, sendo assim considerado na região como o grupo com maior concentração populacional. Sem datação precisa, há registros de que já no século XVIII, às margens dos municípios de Poconé e Barão de Melgaço, já eram ocupadas por bandeirantes, paulistas, indígenas, negros escravos e mamelucos. É dessa época também o surgimento da cultura pantaneira, hoje reconhecida como tal (Campos Filho, 2002). Posteriormente coronéis, grandes fazendeiros e grupos de familiares já se instalavam pelos arredores da região. De acordo com seu Benedito, que tem 97 anos e é considerado um dos primeiros filhos do local, calcula-se que os primeiros moradores de SPJ chegaram a cerca de 190 anos, levando em consideração o cálculo de sua idade e a do pai que já é falecido e nasceu e viveu sempre na localidade. Assim, estima-se que os primeiros moradores se instalaram no local ao final do século XIX.

Ainda hoje, todo o distrito possui uma infraestrutura diferenciada dos padrões urbanos. Em muitos casos, as crianças vão à escola montadas em bois ou cavalos. Algumas mulheres conduzem charretes, onde carregam o arroz para trocar no comércio por outros mantimentos. A carne ainda é resultado da caça<sup>30</sup> ou da carneação do dia onde os homens se ajudam mutuamente e depois levam um pedaço do boi para que a mulher prepare no almoço.

---

<sup>30</sup> Herdada pelos indígenas, a prática da caça a animais silvestres para o consumo alimentar vem sendo bastante reduzida devido às fiscalizações ambientais. Entretanto, alguns pantaneiros ainda se arriscam, fazendo uso da prática ilícitamente e conservando esta tradição.

A pesca também é bastante usual. As orações na Igreja, ao fim da tarde, acreditam os moradores, proteger as famílias dos maus agouros e garantem a unidade entre as mulheres. As festas tradicionais garantem as comemorações de pantaneiros e de pantaneiras e possuem inúmeras representações que renderiam uma nova pesquisa.

Até poucos anos atrás, o dinheiro que girava pela comunidade era proveniente apenas de servidores públicos, aposentados e visitantes. As relações econômicas eram basicamente reguladas pela troca e pela solidariedade. Hoje o dinheiro já tem ocupado um maior espaço nas atividades locais, e circula através de aposentados, servidores, autônomos, funcionários que prestam serviços à Reserva Particular do Patrimônio Natural (RPPN) que pertence ao Serviço Social do Comércio (SESC), e algumas políticas públicas como o Bolsa Família e o bolsa-pescador, também mantém a economia da comunidade. Grande parte dos moradores realizam suas compras na própria localidade. A estrutura comercial dispõe de três armazéns, uma agropecuária, um salão de beleza, uma sorveteria e quatro bares, todos situados em estruturas simples, muitas vezes em um espaço na própria casa do seu proprietário.

Dadas suas características distintas quanto a formas de produção da vida, economia, cultura e suas relações de simbiose e ancestralidade com o local, esta comunidade é considerada pelos seus moradores e pelo Estado como uma *comunidade tradicional*. Porém, essa consideração subjetiva não significa que se trate de uma realidade semelhante às comunidades étnicas e culturais normalmente estudadas pela antropologia. A própria mercadorização do trabalho, da terra e do dinheiro, presentes nos dias atuais, em maior ou menor grau nestas comunidades, já são indicativos de que estes grupos estão inscritos nos processos ocasionados pelo desenvolvimento da sociedade moderna.

Mesmo que a categoria povos e comunidades tradicionais determine o reconhecimento e a proteção para povos como os caiçaras, indígenas, quilombolas, ribeirinhos, ciganos e pantaneiros, entende-se que esta caracterização é passível de questionamentos. Sob um olhar sociológico, compreende-se que não podemos considerar SPJ como uma comunidade tipicamente “tradicional”. Mas sim, assim como tantas outras comunidades deste tipo no Brasil, uma comunidade pantaneira, decorrente dos processos migratórios e exploratórios do século XIX e XX. Resultado de como já nos apontou anteriormente Fernandes (1975<sup>a</sup>), da destruição sistemática de formas sociais vinculadas à solidariedade mecânica, estimuladas pelos processos de colonização e expansão no país.

Em virtude de sua localização geográfica, SPJ por muito tempo permaneceu como uma comunidade isolada, o que contribui para o conservadorismo de sua tradição cultural e do meio ambiente em que vivem. Antes da década de 1980, quando ainda não haviam cercas

na localidade e todos produziam associadamente sem donos ou patrões, fontes orais locais, relatam que não existiam fronteiras para a sobrevivência, pois as forças sociais estavam sob o controle dos próprios produtores, tanto na produção, no uso da terra, como na distribuição de bens. Até o ano de 2005, relata-se que não havia energia elétrica na comunidade e toda iluminação era realizada por meio de velas ou lamparinas. Em consequência disso, a comunicação com o mundo externo era realizada somente por algumas televisões movidas a óleo diesel. Essas questões, alinhadas ao trajeto histórico percorrido por esta população e, aos ciclos de cheia (quando os redores da comunidade ficam inundadas) e vazante (momento em que a água volta aos rios, produzindo o pântano) contribuíram para que, até pouco tempo, a comunidade mantivesse sua cultura (re)inventada diante das características locais, praticamente intacta, enraizada, com relação às interferências do mercado global. As relações face-a-face, o vínculo com o lugar, os laços de sangue e vizinhança, seguiam fortes enquanto a comunidade vivia sob certas limitações, o que remetia a uma tradição que nos remetia a características próprias das comunidades tradicionais. Mas deve se deixar claro que a terminologia povos e comunidades tradicionais, utilizada no Brasil, é uma construção política.

Campos Filho (2008), por exemplo, mesmo utilizando também o termo em seus estudos sobre comunidades pantaneiras, reconhece que têm se definido no Brasil como comunidades tradicionais aquelas que são fruto da colonização europeia e que ainda hoje desenvolvem práticas que vão ao encontro dos objetivos do manejo conservacionista, mantendo valores, rituais e modos de ser e viver segundo a identidade construída neste território. Covezzi (2014), que também estuda as comunidades que vivem em torno do Pantanal mato-grossense, embora as reconheça como populações tradicionais, descreve que a comunidade de SPJ apresenta características de uma comunidade tradicional, mas que consiste em uma comunidade de “remanescente de uma área de sesmaria, que ali se estabeleceu no início do século XIX, e que até a década de 1980 [...] desenvolvia suas atividades econômicas em uma área comunal” (Covezzi, 2014: 08). Portanto, no caso da comunidade estudada, embora se perceba que apresente um aparato institucionalizado no país que a define como tradicional, para a sociologia ela é mais uma comunidade dentre tantas outras constituídas na sociedade moderna. Uma comunidade situada na fronteira entre uma tradição local e o modo de vida contemporâneo marcado pela mercadorização.

Neste mesmo caminho, Bhabha (2010) nos auxilia esclarecendo que não devemos nos apressar em categorizar as diferenças desses povos como reflexos da cultura e etnia preestabelecidos no seio de uma tradição fixa e primordial. Mas como uma “negociação

complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica” (Bhabha, 2010: 21). Com base nisso e entendendo que a Comunidade de SPJ não só é o resultado de um momento histórico, bem como de todo processo de formação do povo brasileiro, e que vem gradualmente sofrendo transformações, podemos dizer que, este grupo é alimentado por uma tradição reinscrita, a partir de determinadas condições de contingência e contrariedade que produziram a estes, certa forma de identificação. Reencenando sua cultura ancestral, incluem outras temporalidades e localidades culturais que (re)inventam e criam uma nova tradição que lhes denominam como povo pantaneiro. Portanto, “esse processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição *recebida*” (Ibidem). Frente a isso, entende-se que a comunidade de SPJ consiste em uma comunidade de fronteira.

Como experiência social, a fronteira “aciona ritmos diversos de continuidades e discontinuidades, reprodução e transformação de mundos sociais que se tencionam e se contagiam mutuamente” (Cardin, Albuquerque & Paiva, 2019: 16-17). Na perspectiva adotada nesta investigação, estar numa zona fronteiriça consiste em estar num espaço híbrido, onde ocorrem imensas possibilidades de identificação e de criação cultural, mas também de subordinação, contradição e subversão. Isto justifica a certa ambivalência encontrada na comunidade estudada, que pode tanto desfavorecer o grupo, diante das dificuldades advindas com os processos de globalização e mercadorização, quanto produzir um melhor diálogo entre os povos e suas diferenças culturais.

Mesmo defendendo que a categoria comunidades tradicionais não seria a mais adequada para denominar comunidades como esta, de tradições (re)inventadas, e que localizamos estar na fronteira entre sua cultura local e a cultura global, ainda assim, esta classificação tem conotado uma maior visibilidade acadêmica, técnica e política, abrindo o leque dos atributos étnicos e identitários destes grupos. Isto se observa pela quantidade de autores que a utilizam para fazer referência a estes povos em suas pesquisas. A exemplo disso podemos citar Arruda (1999); Diegues (2000, 2001); Little (2004); Campos Filho (2008); Covezzi (2014); Cruz (2012); Brandão e Borges (2014), entre outros.

Outrossim, apesar desta denominação remeter a um maior comprometimento do Estado com a diversidade étnica, com seus territórios e com a realidade social brasileira, deve-se observar que ideologias permeiam esse processo, quais processos e estruturas são expostas e quais são encobertas. Ao analisarmos o reconhecimento desta categoria como determinante destes grupos no Brasil, é necessário que observemos como as estruturas

sociais mais amplas se relacionam com as microestruturas de interação após a identificação destes grupos com esta categoria e o que isso tem trazido para eles.

Por todo o Brasil, em maior ou menor grau, os padrões de uso da terra têm sofrido drásticas alterações devido às dinâmicas de expansão e desenvolvimento econômico. Com isso essas populações têm cada vez mais convivido com dilema de permanecerem em seu lugar antropológico, tendo gradativamente menos condições objetivas de manter seus padrões usuais de reprodução sociocultural ou serem assimiladas pela dinâmica socioeconômica global. Ademais, os modelos de proteção, calcados nos Sistema Nacional de Unidades de Conservação<sup>31</sup> (SNUC), ao cercarem as reservas adquiridas, tendem, ao invés de valorizar o conhecimento dos povos tradicionais, a colaborar para que estes evadam de seus territórios e reproduzam as práticas destrutivas do modelo global. Deste modo, a intervenção estatal, por meio de políticas públicas ambientais, por exemplo, torna-se totalmente contraditória e ambígua, uma vez que, ao mesmo tempo em que reconhece os povos tradicionais e incentiva suas práticas de conservação da cultura e do ecossistema, atua para viabilizar recursos naturais e financeiros para sustentar o mercado (Arruda, 1999; Carneiro, 2005; Jaber-Silva, Silva & Sato, 2015).

Não se pode negar que existem diversos paradoxos, incoerências e interesses antagônicos quanto às políticas desenvolvidas para os povos e comunidades reconhecidos como tradicionais no país, mas se deve levar em consideração que mesmo que estes processos sejam muitas vezes arbitrários, eles têm produzido nos últimos anos uma maior discussão nas esferas locais, acerca da importância étnica, cultural e ambiental destes coletivos. Enquanto permanecem estas discussões, há uma brecha no espelho para se pensar na possibilidade de construir, junto desses coletivos, outras formas de se produzir a vida economicamente e ambientalmente mais eficazes. Não se quer aqui ressuscitar o mito do *bom selvagem*, defendido geralmente pelos mais conservacionistas que estudam as populações tradicionais, até porque estas comunidades também são fruto de variadas transformações advindas dos processos de expansão capitalista. Todavia, “mais do que

---

<sup>31</sup> A Criação do SNUC, deu-se no ano de 2000, com a Lei nº. 9.985, devido à crescente preocupação com a conservação da biodiversidade global. O artigo 7º desta lei institui dois grupos de Unidades de Conservação. O primeiro é denominado *de Unidades de Proteção Integral*, que tem como objetivo preservar a natureza, sendo admitido apenas o uso indireto dos seus recursos naturais. Compõem este grupo as seguintes categorias: Estação Ecológica, Reserva Biológica; Parque Nacional; Monumento Nacional e Refúgio da Vida Silvestre. No segundo grupo se encontram as *Unidades de Uso Sustentável*, no qual se podem citar: Área de Proteção Ambiental; Área de Relevante Interesse Ecológico; Floresta Nacional; Reserva Extrativista; Reserva de Fauna, Reserva de Desenvolvimento Sustentável - incluindo nesse grupo a RPPN - reservas criadas em propriedades privadas.

formas repressivas com relação ao meio ambiente, o mundo moderno necessita de exemplos de relações mais adequadas entre homem e natureza” (Diegues, 2000: 97). E estas relações ainda têm sido mais evidenciadas nas formas distintas como essas populações produzem a vida.

#### *1.2.4 Cultura e Comunidade: Algumas reflexões de fronteira*

O processo de desestabilização pelo qual está a passar a equação moderna entre raízes e opções tem dado espaço para novos códigos que primam pelo presente e anulam o passado e o futuro (Santos, 1998). Isto se torna um risco se levarmos em conta a tamanha riqueza cultural observada nas diferentes comunidades existentes no Brasil e o quanto podem estar ameaçadas pelos processos desencadeados pela globalização. Na perspectiva adotada neste trabalho, a cultura não deve ser vista como algo engessado e permanente, mas o risco desse processo que vem sendo proposto pela modernidade é que, valorizando um sujeito livre e em constante transformação, desconsiderem-se as fronteiras entre as diferentes culturas, caindo em um processo de generalização no qual não é levado em conta a vasta diversidade cultural ainda existente hoje no Brasil.

Procuramos neste ponto refletir em torno do conceito de cultura, considerando a sua polissemia, a fim de abrir caminho a um enquadramento da comunidade em estudo – São Pedro de Joselândia (SPJ). Não é o objetivo aqui delongar as definições de cultura até porque esta categoria possui uma ampla significação que reflete sempre o momento histórico em que está inserida. Mas ao se falar em identidades, comunidades e especificamente de comunidades de fronteira como a de SPJ, indispensavelmente deve-se levar em conta que essas categorias se constroem também por meio da legitimação de suas práticas culturais e que, portanto, mesmo que sucintamente, alguns conceitos devem ser trazidos à baila.

Sob uma visão semiótica, Geertz (2008: 04) acredita que o “homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu”, a cultura representaria estas teias, junto à sua análise. Deste modo, a cultura deve ser vista como uma ciência interpretativa em busca do seu significado. Com um “sistema entrelaçado de signos interpretáveis” [...], a cultura não é um poder ao qual “podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível – isto é descrito com densidade” (Geertz, 2008: 10). Na compreensão de Tiriba (2001: 231), ela deve ser vista como “um

conjunto dinâmico de representações, símbolos, valores e comportamentos que compõem o corpo social de uma população, histórica e geograficamente definida”. A autora ainda afirma que “se o trabalho – como mediação dialética entre o homem e a natureza – constitui uma especificidade do homem, também temos que incluí-lo como elemento que constitui a cultura e que por ela está também constituído” (ibidem). Ainda com o aporte de Thompson (1998: 22), entendemos que mesmo possuindo um conceito de cultura, não podemos esquecer que esta, “ao reunir tantas atividades e atributos em um só feixe, pode na verdade confundir ou ocultar distinções que precisam ser feitas”. Sendo assim, é de suma importância que, ao analisarmos a cultura de um determinado grupo, desfaçamos este feixe e examinemos cuidadosamente seus componentes: “ritos, modos simbólicos, os atributos culturais da hegemonia, a transmissão do costume de geração para geração e o desenvolvimento do costume sob formas historicamente específicas das relações sociais e de trabalho” (ibidem).

Tomando como exemplo as diversas comunidades de fronteira no Brasil, a sua cultura é historicamente construída com base em seus diversos significados tecidos diante de um processo de ocupação e de mescla cultural que, frente aos processos de identificação, produziu uma matriz cultural tão sub-exposta, que acabou por deixar de ser *opcional* para se tornar *raiz*<sup>32</sup> na vida destes coletivos, fazendo uso da equação apresentada por Santos (1998). A causa deste fenômeno está no fato de que o Brasil foi um espaço de conquista, onde diversas forças perpassaram, até que se firmasse um modelo nacional de manifestação cultural. Frente a suas variadas características geográficas, econômicas e sociais, este modelo de nação não impossibilitou a continuidade de uma variedade de grupos culturalmente diferenciados, distribuídos por todas as regiões do país.

É neste sentido que a comunidade de SPJ tornou-se um campo fértil para esta investigação, pois ainda preserva inúmeros elementos que a caracterizam como detentora de uma cultura própria, mantendo ainda certos tesouros do passado. Ao desfazermos seu feixe cultural, podemos dizer que esta apresenta inúmeros aspectos que a tornam uma comunidade de cultura distinta dentre os quais podemos destacar: as diferentes relações de trabalho e práticas de manejo sustentado; os tempos e espaços próprios de gerir a vida; as relações econômicas não necessariamente capitalistas; as festas, crenças e rezas carregadas de inúmeras representações; a produção de saberes. Mesmo apresentando estes diversos elementos, deve-se ter claro que esta comunidade não está isolada da relação com outras

---

<sup>32</sup> Por isso, a Comunidade pantaneira de São Pedro de Joselandia, assim como tantas outras comunidades do Brasil se autodeclaram como Comunidades Tradicionais.

culturas, negando toda e qualquer visão essencialista que pode ser dada a identidade destes povos. Ao se autodeterminarem como pantaneiros, a comunidade de SPJ está identificando-se, reconhecendo-se e legitimando-se dentro de um determinado tempo e espaço, o que não significa que ela esteja imune aos diversos processos recomposição cultural e a diversas heterogeneidades existentes dentro do próprio grupo. Os processos de estruturação identitárias sempre partem da relação com algo estranho que logo é encarado. Nesta esteira, Estanque (2000: 172) nos auxilia nesta compreensão afirmando que:

a reestruturação da cultura popular resulta de um conjunto variado de forças e interferências estruturais que colocam as coletividades tradicionais perante diversos dilemas e ambiguidades: a religiosidade católica face à ancestralidade de certas crenças populares com toda a sua carga de paganismo; a identidade comunitária tradicional face às novas contradições de classe que resultam da implantação industrial; o impulso para a reprodução cultural face à necessidade de adesão a novas rotinas e de obediência a novas regras resultantes dos apelos da economia capitalista e da atracção pela fábrica (Estanque, 2000: 172).

Em se tratando da comunidade de SPJ, em alguns relatos apresentados nos próximos capítulos, estas duplicidades poderão ficar mais claras, por exemplo, quando são apresentados os três principais ciclos de viragem e seus processos de reestruturação e (trans)formação da cultura local (*subcapítulo 4.1*), e/ou quando são apresentados os elementos que produzem uma maior heterogeneidades e conflitualidades atualmente no território (*subcapítulo 4.3*). Em diversos momentos, pode-se verificar a identificação de algumas práticas culturais mais enraizadas e outras que, em alguns momentos, já assumem determinados processos de modelação. Em especial no quarto capítulo, explicitarei diversas situações ambíguas e muitas vezes contraditórias que hoje têm colocado em questão o futuro deste coletivo quanto um grupo autônomo dotado de cultura e identidade distintas.

Embora não sejam observadas nem fábricas e nem uma estrutura mais urbanizada em São Pedro, o conjunto de forças e de interferências estruturais vem gradativamente se fazendo presente em diversas esferas locais e penetrando por outros múltiplos canais em nome do capitalismo global. Se por um lado é impossível negar os processos de globalização instaurados com a modernidade, por outro lado é importante pensar sobre como a cultura local, comporta-se neste cenário, tendo em vista que as teorias atuais têm transformado um conceito, inicialmente baseado em oposição (como foi e continua sendo a globalização), em um conceito de *agregação* ou *inclusão* (Figueiredo & Bogéa, 2015). Neste âmbito faz-se necessário trazer, mesmo que sucintamente, a interpretação de alguns autores quanto aos processos de hibridismo cultural que são próprios de casos como o do Brasil, analisando até que ponto estas mesclas de diferentes matrizes culturais podem vir a comprometer ou



colaborar para as culturas instituídas por seus membros como tradicionais. O hibridismo cultural é um fenômeno histórico-social que tem origem nos primórdios da sociedade, com os primeiros deslocamentos humanos, e nos vem a oferecer um parâmetro para que se analise como se dá a interação entre as culturas e as estruturas, objetos e práticas resultantes deste contato (Canclini, 2007).

Na visão de Canclini, este conceito tem ganhado mais força e relevância com a intensificação dos processos de globalização. Pioneiro nos estudos sobre hibridismo cultural na América Latina, o autor entende este como uma prática multicultural que possibilita o encontro de diferentes culturas. Nesta perspectiva, "as sedimentações identitárias, organizadas em conjuntos históricos mais ou menos estáveis (etnias, nações, classes), se reestruturam em meio a conjuntos interétnicos, transclassistas e transnacionais", gerando novos modos de segmentação (Canclini, 2007: XXIII). Embora o autor apresente esta teoria como um caminho positivo de diálogo entre as culturas em direção a uma gestão democrática de suas divergências, esta concepção é marcada por práticas de adaptação e reconfiguração cultural, na qual o tradicional pode acabar por render-se ao moderno. Deste modo, a hibridação cultural pode se transformar em um forte mecanismo de poder em favor das culturas hegemônicas.

Com ideias mais próximas umas das outras, ou pelo menos, na mesma direção, Hall (2015) e Bhabha (2010) entendem o processo de hibridismo instaurado na sociedade não como um processo fluido, que surge da junção de duas matrizes culturais, mas como um processo que envolve inúmeros conflitos e negociações. Na visão destes dois autores, ambas as culturas não chegam de fato a uma via de entendimento e readaptação e/ou acomodação à outra cultura, mas a um ato de *tradução cultural*. Em se tratando de Bhabha (2010), o hibridismo constitui-se em um processo ambivalente e antagônico, no qual estão presentes relações desiguais de poder e os atores envolvidos estão em diferentes posições de legitimidade. Deste modo, sob esta visão, o hibridismo cultural é um processo resultante do choque entre duas culturas, ocasionado por situações de deslocamento e disjunção que não se acomodam e que não totalizam a sua experiência. Neste sentido, para o autor, "o trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com *o novo* que não seja parte do *continuum* de passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural". Essa ação "não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético", mas "renova o passado, refigurando-o como um *entre-lugar* contingente, que inova e interrompe a atuação do presente" (Bhabha, 2010: 27). Conforme esta concepção, o passado-presente

torna-se parte importante para a compreensão de determinados comportamentos, estimulando o embate entre cultura local e global.

Também entendendo o hibridismo como um processo de tradução cultural, Hall (2015) sugere que se estabeleçam negociações entre as antigas e novas matrizes culturais, o que não significa a formação de uma cultura que os determine como *tradicionais* ou *modernos*. Na verdade, “trata-se de um processo de tradução cultural, agonístico uma vez que nunca se completa, mas que permanece [em sua constante] indecidibilidade”. Num processo ambivalente que demanda de ambas as partes a revisão de seus próprios sistemas de referência, normas e valores, devido ao distanciamento de suas regras e características intrínsecas de transformação (Hall, 2015: 74).

O contato entre duas culturas esconde variadas relações que vão depender do que está em jogo e de como esses diálogos foram estabelecidos. No caso do encontro de uma cultura vista como tradicional com a cultura global, se a cultura local contatada possuir um grau de organização avançado, ocorre um enfrentamento que posteriormente é resolvido, iniciando um processo de fusão entre as culturas, aglomerando certos aspectos de uma ou de outra, produzindo um processo contínuo de hibridismo. Em outros casos, o deslumbramento causado pela modernidade e exposto pela cultura de massa pode ocasionar formas de adaptação e significação tão opostas às suas matrizes que muitas vezes podem até gerar no indivíduo uma crise identitária que pode resultar no esfacelamento comunal. Deste modo os processos de transformação da cultura podem assumir inúmeros percursos, mas eles são menos nocivos às camadas populares quando estas estão munidas de conhecimento do mundo, num sentido que supere o conhecimento superficial e fragmentado imposto pelo conservadorismo utilizado pelo mercado e que produza uma releitura da cultura, sem perder de vista a sua matriz cultural.

Essa releitura deve ser não de um resgate nostálgico do passado, mas um resgate de análise que rompa ou inove o presente. Na busca por estabelecer um signo do presente e um sentido para comunidade que não seja baseado em um *tornar-se transcendente*, utiliza-se uma questão elaborada por Bhabha (2010: 332): “o que é modernidade nessas condições coloniais em que sua imposição é ela mesma a negação da liberdade histórica, da autonomia cívica e da escolha *ética* de remodelação?”. Pergunta que deve ser pensada tendo em vista que os processos de hibridação cultural têm trazido muitas vezes a comunidades periféricas como a de SPJ não a possibilidade de expandir seu conhecimento e sua cultura, estabelecendo negociações que sejam frutíferas para todos os lados, mas sim, uma subordinação velada e induzida. Estimulada pelos mecanismos globais, expressos na

massificação da globalização, na intensificação da regionalização e na preocupação com os benefícios econômicos, tem-se observado variadas situações que vem suprimindo o que para o grupo era tradicional e produzindo um *desenraizamento cultural*<sup>33</sup>. Não está a se defender aqui o confinamento da cultura como apontam os autores mais conservadoristas, mas sim que o enraizamento e a multiplicação dos contatos com outras culturas deveriam ser complementares, sem que uma cultura destruísse a outra, como tem ocorrido na proposta hegemônica. E ainda, que estes contatos produzissem complementações com relação ao meio ambiente, com relação a economia, ao consumo e, de forma mais ampla, ao meio social.

Sob uma perspectiva de pensar SPJ como uma comunidade de fronteira, saímos portanto da perspectiva “tradicional” e avançamos no sentido de pensar este coletivo como um espaço múltiplo, repleto de significados, experiências, tensões e articulações, construído por todos aqueles que vivem suas memórias, costumes e estratégias de sobrevivência e que, assim como absorve e internaliza a cultura global, também compartilha a sua cultura local. Neste sentido, como experiência social, a fronteira “aciona ritmos diversos de continuidades e descontinuidades, reprodução e transformação de mundos sociais que se tensionam e se contagiam mutuamente” (Cardin, Albuquerque & Paiva, 2019: 16-17). Se queremos pensar em possibilidades para a comunidade de SPJ, devemos portanto, romper com as falácias<sup>34</sup>, já anteriormente comentadas, do determinismo, desaparecimento do Sul hemisférico e do maniqueísmo, que produzem o engessamento epistemológico e que tem impossibilitado um olhar que dê conta das múltiplas realidades globais.

Ianni nos sugere que, frente aos processos globais adotemos para cultura uma outra perspectiva de análise “aberta pela ideia do contato, intercâmbio, permuta, aculturação, assimilação, hibridação, mestiçagem ou mais propriamente, transculturação” (Ianni, 2003: 93). Nesta perspectiva, o autor não contradiz as ideias de Hall (2015) e Bhabha (2010), mas busca romper com a superioridade do ocidentalismo, apontando para as diversas possibilidades que lugares onde se mesclaram as culturas, como por exemplo a América Latina, podem trazer a sociedade global. Na perspectiva de Ianni, países com as características de colonização e cupação do Brasil, podem ser os laboratórios onde podem surgir as melhores respostas e soluções para os desafios produzidos pelo modelo neoliberal. Esta ideia não preconiza todas contribuições ocidentais até então produzidas na sociedade, mas busca abrir um diálogo com as outras racionalidades produzidas dentro, fora e às

---

<sup>33</sup> Termo utilizado por Weil (1979).

<sup>34</sup> Falo sobre isso no subcapítulo 1.1.2 que tem como título “Globalização e algumas possibilidades”. A respeito disso ver também Santos (2002<sup>a</sup>).

margens dos projetos de ocidentalização do mundo, possibilitando discutir e construir perspectivas transfronteiriças. Nesta lógica, inclui-se comunidades como a comunidade pantaneira de SPJ.

## Capítulo 02

### COMUNIDADES AMEAÇADAS? METODOLOGIA E HIPÓTESES

*Imagem 03: Instrumentos utilizados em entrevista, na casa de uma moradora*



Fonte: A autora

As minhas primeiras visitas ao Pantanal brasileiro iniciaram antes mesmo de imaginar que elas me levariam tão longe. Foi em 2011 a primeira vez que atravessei de barco para o Pantanal norte, a caminho de SPJ, com o Grupo de Estudos e Pesquisas em Trabalho e Educação da Universidade Federal de Mato Grosso –UFMT. Nesta situação estávamos conhecendo algumas comunidades vistas como tradicionais para identificar alternativas de trabalho que fugissem às classificações de trabalho formal e informal, pertencentes ao modo capitalista de produção e foi assim pude então compreender a quão importante, complexa e rica é a cultura dos povos pantaneiros. Nesta época, se presenciava ainda, mais do que hoje, costumes, práticas laborais e formas de gerir a vida bastante distintas dos modelos produzidos pela lógica global. Isso me instigou a realizar a minha pesquisa de mestrado neste local, onde meu primeiro objeto de pesquisa foi um grupo de mulheres da comunidade, que buscava organizar, dentro de uma lógica de trabalho associado, um coletivo que recebeu o

nome de Associação Comunitária e de Micro Produtores Rurais de São Pedro de Joselândia. Nesta investigação, o objetivo central era identificar as motivações e perspectivas que levavam as mulheres desta associação a quererem uma nova organização de trabalho, na qual pretendiam produzir de forma associativa e a produção de saberes compartilhados nesta forma laboral.

Este processo me possibilitou uma discussão/reflexão acerca da construção de uma organização do processo de trabalho do tipo associado. A pesquisa de perspectiva marxista, durou 3 anos, porém me instigou muitas outras inquietações quanto ao futuro desta comunidade, com relação as suas reações, limites e possibilidades frente a um cenário que começava a se instaurar no coletivo e que já mostrava seus sinais: a) com a chegada da internet (na época ainda limitada e em pouquíssimas casas); b) com a melhoria das estradas (que antes na época de chuva ficavam intransitáveis deixando a comunidade ilhada<sup>35</sup>); c) com a ampliação da RPPN que pertence ao SESC; d) com a divisão e cercamento de terras; entre outros elementos que poderiam por um lado, trazer uma melhoria de vida para os pantaneiros, e por outro, provocar rupturas nos valores comunais até então preservados. Neste sentido, a partir desta preocupação inicial com o futuro da comunidade de SPJ que surgiu, portanto, a intenção de se realizar esta pesquisa, agora sob uma visão menos marxista e mais polanyana. Com isso, diferente da minha pesquisa de mestrado, este trabalho agora ganha um significado mais abrangente, complexo e sobre uma perspectiva mais destinada a uma sociologia pública e aos estudos de uma metodologia qualitativa.

Para além de qualquer desafio encontrado para realização desta pesquisa, busquei investigar as formas de comunicação, adaptação e resistência da comunidade de SPJ, no Pantanal norte brasileiro, frente à dinâmica socioeconômica global, buscando identificar suas reações, limites e possibilidades dentro da esfera local e regional. Por se tratar de uma pesquisa de cunho etnográfico, foi necessário se fazer presente em vários momentos junto desta população pantaneira e permanecer muitas vezes até três semanas vivendo na comunidade. Quando isso não ocorria, ainda assim estava em contato por algum meio de comunicação, que nos últimos anos tem ganhado espaço entre jovens e suas famílias.

---

<sup>35</sup> Situada em um local de difícil acesso, entre os dois maiores rios formadores do Pantanal: o rio Cuiabá e o São Lourenço, a comunidade lida com períodos de cheias e vazantes próprios das características sazonais do Pantanal. Sendo assim, o trânsito para o local sempre exigia cerca de cinco horas de viagem entre estradas, rios e atoleiros. Em tempo, relato que houve situações, como em junho de 2016, que necessitei viajar duas horas até a localidade de Porto Cercado, no município de Poconé, ao lado de Barão de Melgaço, onde se localiza o hotel da reserva do SESC e ali dormir para, no outro dia, bem cedo, viajar por mais duas horas de barco e em seguida mais uma hora de trator para chegar à comunidade estudada.

Com base em variadas formas de articulação entre as categorias Estado, mercado e comunidade, a pesquisa foi se desenvolvendo a fim de que compreendêssemos, no âmbito sociológico, as configurações tácitas locais e globais, suas contradições, convergências e ambiguidades. Mesmo fazendo uso de outras ciências quando necessário, utilizando-se de um viés mais transdisciplinar, foi a partir destas três categorias que se conjugou todas as fontes de análise, identificando-se inclusive as diferentes forças dos processos de mercadorização da terra, do dinheiro e da natureza implícitos e explícitos que circundam SPJ e seu recente passado histórico. Embora os relatos declarem que a comunidade tem cerca de apenas 190 anos, verifica-se que toda sua dinâmica está em estreita relação com os processos de colonização e ocupação do Brasil.

Tendo em vista as características específicas do processo histórico de fixação desta comunidade nesta região em concreto, considera-se que ela sofreu, ao longo dos tempos, influências diversas que, por um lado, preservaram a sua estabilização e o seu vínculo às características naturais e territoriais pantaneiras e, por outro lado, imprimiram diversas ameaças a sua consolidação enquanto comunidade autônoma do ponto de vista cultural e identitário. Procurou-se, no presente estudo, captar e interpretar quais as forças externas e quais as dinâmicas internas, de exploração e dependência, que ajudariam a explicar as particularidades da realidade de SPJ. Para tal, os textos a seguir trazem algumas discussões acerca dos problemas e hipóteses levantados e da metodologia escolhida para que os objetivos desta pesquisa fossem atingidos.

## **2.1. Os problemas e hipóteses de trabalho**

A título de hipótese geral, consideramos a influência de três instâncias principais que presidem a este processo: 1) o papel da Igreja católica e a sua força junto da comunidade local enquanto elemento estruturante do ritmo de vida desta população e sua identidade coletiva; 2) o papel do Estado, quer por sua presença (especificamente através da escola), quer por sua ausência, considerando a escassez de registros estatísticos e jurídicos com relação a este grupo específico e seus direitos (designadamente os direitos de propriedade, de infraestrutura pública); 3) a pressão exercida pelo mercado e pela economia global ao explorar uma realidade aparentemente fora do sistema (*Landnahme*), mas que permite a sua expansão dada sua natureza híbrida e seu vazio jurídico. Quer na esfera do trabalho, quer na esfera do consumo, a disponibilidade da comunidade e seus descendentes (sobretudo, as camadas mais jovens), para aceder a modalidades informais e formas precárias de emprego,

podem colocar em risco o futuro da comunidade enquanto grupo identitário autônomo, com suas raízes fixadas no Pantanal.

Devido as características geográficas e ambientais do Pantanal, o trabalho de investigação em campo sempre exigiu uma ampla permanência no local e, portanto, um maior contato com a vida diária dos pantaneiros e pantaneiras. Fixada entre os Rios Cuiabá e o São Lourenço, dois grandes rios formadores do Pantanal, SPJ vive uma dupla realidade dividida em períodos de cheia (quando os redores da comunidade ficam inundadas) e vazante (momento em que a água volta aos rios, produzindo o pântano). Essas características locais são responsáveis pelo que chamamos de zona de difícil acesso. Esse cenário dificulta também a chegada das políticas públicas, do saneamento básico, da assistência médica, mas não do mercado que, já há algum tempo deixou de ser “incidental na vida econômica” dos sujeitos (Polanyi, 2012: 45). Abaixo, algumas imagens onde pode-se observar os trajetos percorridos em diferentes épocas do ano na comunidade estudada.

*Imagem 04: Período de cheia, trânsito em algumas partes da comunidade*



Fonte: A autora



*Imagem 05: Estradas da comunidade em período de chuva*



Fonte: A autora

*Imagem 06: Comunidade em período de seca*



Fonte: A autora

A partir do objetivo central do trabalho que foi -- analisar até que ponto as modalidades tradicionais de organização do trabalho e de vida conseguiriam resistir às atuais tendências impostas pela economia global e pelos Estados nacionais -- três questionamentos surgiram: Poderão ainda as tradicionais lógicas de organização comunitária inspirar o mundo laboral moderno para a recuperação de relações mais harmoniosas e ao mesmo tempo mais economicamente eficazes? Quais as implicações da expansão do mercado sobre as comunidades situadas na “fronteira” entre uma tradição local e o modo de vida contemporâneo marcado pela mercadorização? No que diz respeito a esta comunidade, poderá ela se converter em uma comunidade de resistência? Na busca por responder a esta problemática inicial, três hipóteses surgiram como pontos de partida:

A *primeira hipótese* formulada é a de que, o fato SPJ ser uma comunidade de fronteira resultante de uma história coletiva relativamente curta, poderia influenciar em sua capacidade de resistência e organização frente a lógica global. Além disso, com as transformações globais, poderia também mudar suas motivações e os princípios econômicos comunitários, produzindo uma fragmentação e transformação de suas experiências e práticas sociais. Pressupõe-se que esta coletividade se desenvolveu ao longo do último século sob a influência de forças contrárias, uma delas resultante do processo interno de construção identitária e outra proveniente do exterior, resultante da ação conjugada dos apelos do mercado e da influência do estado na região.

A *segunda hipótese* desenvolve-se sob a visão de se pensar até que ponto as condições do território, os limites dessa coletividade, as influências que sofre, quer da Igreja, quer do mercado de trabalho, quer do Estado, tenham proporcionado à comunidade de SPJ, um sentimento de autopreservação e de defesa dos seus rituais locais. Esta hipótese sustenta que a comunidade em questão pode ter se transformado em uma comunidade dependente da Igreja, do mercado de trabalho, do Estado e que isso tenha condicionado suas manifestações específicas de identidade cultural, ação coletiva e de resistência à lógica dominante. Sendo uma “comunidade de fronteira”, como se argumenta, ela foi moldada pela ação conjugada dessas diferentes forças e afirma-se sob a interferência combinada de todas elas. Uma *terceira hipótese* desenvolve-se sob uma perspectiva de que as consequências advindas da expansão do mercado poderiam gerar, em comunidades como a de SPJ, o potencial para a inovação e um desenvolvimento mais sustentável e solidário, que utilizasse suas características e saberes locais. Conforme esta hipótese, acredita-se que o Brasil, frente a sua imensa diversidade cultural e aos seus diversos problemas econômicos e sociais, poderia redesenhar um projeto específico de modernização, valorizando sua rede de saberes e

experiências produzidas pelos grupos historicamente discriminados no país (indígenas, quilombolas, comunidades de fronteira, entre outros), a fim de repensar a relação do homem com a terra, com o trabalho e com o dinheiro, produzindo condições melhores de vida a todos os seus povos e uma maior coesão social. Esta hipótese aproxima-se de uma visão defendida pela CEPAL, pois assume que, para além da redução da desigualdade de renda no Brasil, é importante um olhar que contemple uma maior preocupação com o meio ambiente e com a participação política de comunidades como a de SPJ. Este seria um possível caminho para um ideal de transformação econômica e social para a realidade latino-americana.

## **2.2. Orientação metodológica e algumas reflexões**

Compreender a crescente complexidade das transformações sociais hoje que nos permeiam “requer uma atenção redobrada à orientação dos sujeitos, às suas representações e às interações da vida prática na qual continuamente se reescrevem as identidades e as desigualdades, propulsoras ou inibidoras da ação coletiva (Estanque, 2005: 19). Como já supracitado, as mudanças ocorridas no âmbito da modernidade não afetaram somente as esferas econômicas e sociais, mas também o plano intelectual, uma vez que a modernidade não cumpriu com seu projeto de ciência, produzindo uma crise paradigmática que veio a conduzir uma ciência pós-moderna (Santos, 2008). Desde então, a modernidade vem se tornando um padrão para se interpretar o passado e, nos países periféricos, uma maneira de se tentar ordenar o futuro (Ortiz, 2012).

Para Burawoy, que se auto define como um pesquisador de fronteira com a pós modernidade, “o pós-modernismo” tem feito um belo trabalho ao mostrar os efeitos dos poderes existentes entre o estudo de caso ampliado e as ciências reflexivas. Entretanto, na sua visão, ao invés de tentar produzir uma ciência adequada, “o pós-modernismo prefere rejeitar a ciência como um todo” (Burawoy, 2014: 47). Com base nessas premissas e tendo em vista as tamanhas contradições que poderiam suscitar, tive a convicção de que as abordagens quantitativas, positivistas das ciências sociais não permitiriam contextualizar os dados coletados ou lidar com os desafios desta pesquisa, por isso a necessidade de seguir as ciências reflexivas e buscar compreender onde e quando utilizar-me de cada uma, tendo em vista seus benefícios e limitações.

As ciências reflexivas partem do diálogo, seja ele virtual ou real, entre o investigador e o objeto de estudo, encaixando-o dentro de um segundo diálogo, entre *micros* e *macros*

processos que, por sua vez, “podem ser entendidos tão-somente através de um terceiro diálogo ampliado: da teoria consigo mesma” (Burawoy, 2014: 42). Assim, a ampliação do conhecimento levaria, portanto, não a uma adequação os dados coletados à teoria já existente, mas a uma reconstrução da teoria a fim de se acomodar os interstícios da pesquisa. No que concerne à análise das práticas e subjetividades dos sujeitos, é necessário que observemos como as estruturas sociais mais amplas se relacionam com as *microestruturas* de interação. Tanto a estrutura quanto a ação podem ser pensadas nos níveis micro ou macro, mas é necessário que compreendamos as ideologias que a cercam e para isso, a teoria é essencial (Estanque, 2005). Devemos também considerar que ainda “estamos muito longe da compreensão de várias formas de comportamento” e que “aumentar a qualidade do trabalho de campo” também é uma tarefa urgente (Touraine, 2009: 251).

Em vez de afirmar, como outros autores, que existe um modelo de ciência que melhor realiza a consciência reflexiva, Burawoy nos propôs uma “dualidade metodológica”, ou seja, a coexistência e a interdependência da ciência positiva e reflexiva. Com isso, o autor nos chama a atenção para não repetirmos exatamente o que ciência positiva faz: a separação entre “participante e observador, conhecimento e contexto social, a situação e a sua posição no campo, a teoria popular e acadêmica”, ciência positiva e ciência reflexiva, o que não é o objetivo do autor e muito menos nosso (Burawoy, 2014: 62-63). Visto que o mundo não é nem desprovido de contexto nem desprovido de poderes, ambas as ciências são falhas (2014: 47) e em algum momento uma necessita da outra. No nosso trabalho, por exemplo, utilizaremos da ciência positiva ao buscar alguns dados socioeconômicos da comunidade e levantar alguns dados quantitativos importantes. Isso nos mostra que a análise quantitativa pode ser um valioso instrumento “para complementar e redirecionar a abordagem qualitativa” por meio de alguma informação que necessite ser quantificada, segundo nos aponta Estanque (2005: 05).

Em investigações como a nossa, de teor basicamente etnográfico, a ciência reflexiva é “um modelo de ciência que abraça não o afastamento, mas sim o engajamento como via para o conhecimento sociológico” (Burawoy, 2014: 42). A esse engajamento que parte do diálogo reflexivo entre os públicos; entre eles e os processos e forças locais e globais; entre os cientistas e entre a academia; e que avistamos na proposta da sociologia pública, é pertinente o uso de autores de correntes epistêmicas diferenciadas, mas que dialoguem entre si. Assim, esse esforço teórico adota certo caráter *transdisciplinar* uma vez que, embora esta pesquisa se apoie em determinada vertente teórica, ela não vai dar conta de explicar tudo

para o que a realidade aponta, necessitando do apoio de outras ciências como a antropologia, a história, a economia e a filosofia.

### *2.2.1 Sociologia pública e transdisciplinaridade*

A abordagem teórica assumida nesta pesquisa está ancorada na perspectiva de uma sociologia pública, sem desmerecer um certo compromisso com os outros tipos de sociologia, e também, com outras ciências. Em situações onde a transdisciplinaridade se fez necessária, ciências como a economia, a antropologia, a filosofia, a geografia e a história nos auxiliaram a estabelecer interlocuções importantíssimas para esta pesquisa. Cada matriz disciplinar foi utilizada no sentido de auxiliar a sociologia na luz de diferentes aspectos, identificados no trabalho etnográfico.

Embora por muito tempo tenha se buscado uniformizar os procedimentos utilizados na sociologia em busca de uma produção de conhecimento aceitável e reconhecido pelo universo científico, hoje já temos observado uma retradução desta ciência (Braga e Burawoy, 2009; Touraine, 2009). Sob uma tradição iluminista, a institucionalização da sociologia não foi um processo linear e tampouco simples. Entretanto, a tradição é uma herança na qual continuamos fazendo parte (Ortiz, 2012). Isso se observa pela maneira na qual continuamos a conservá-la através do uso inquestionável das mesmas tradições, da produção de um conhecimento admissível para a academia e/ou às vezes, sob a sombra de finos véus que ocultam interesses hegemônicos.

É sabido, hoje, que as sociedades vistas como fortes, estáveis e “desenvolvidas” são mais fácil e frequentemente analisadas por linhas teóricas clássicas americanas e eurocêntricas (Touraine, 2009; Grosfoguel, 2008; Santos, 2008, 2010; Escobar: 2007, Quijano, 2005; Castro-Gomez, 2005) e que esse tipo de análise não é capaz de compreender e expressar amplamente as vozes, por exemplo, de sociedades periféricas. Estas sociedades periféricas, são aqui entendidas como aquele conjunto de países que surgiram com a expansão colonial europeia e que ocuparam lugar subordinado no que diz respeito à divisão internacional do trabalho e do conhecimento. Em outras palavras, um conjunto de países “dependentes ou colonizados, que estão em crise aguda ou sob invasão externa, fragmentadas ou divididas por conflitos culturais ou mesmo sociais” (Touraine, 2009: 246). Neste sentido,

tais sociedades são mais sensíveis à seguinte oposição: por um lado, sua situação e seus processos sociais básicos são vistos como fortemente controlados a partir de fora – a conhecida globalização. Por outro, sua população é definida principalmente em termos culturais, religiosos, étnicos. Isso produz uma inadequada correspondência entre essas duas formas de análise e, com isso, nós ficamos com situações descritas não-socialmente e populações definidas não-socialmente (Ibidem, 2009: 246).

Sob a voz latino-americana, Castro-Gomez (2005), em seu texto *Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”*, pondera que hoje “o maior desafio para as ciências sociais está em aprender a nomear a totalidade sem cair no essencialismo e no universalismo dos metarrelatos”. Tal situação mostra a tamanha complexidade de uma análise sociológica que preze pelas questões sociais atuais – não somente das sociedades periféricas, vítimas do colonialismo, mas também das sociedades ocidentais e dos padrões discriminatórios que nela vigoram – uma vez que o conhecimento eurocêntrico carrega uma episteme particular que elimina o local de onde vem os discursos e os sujeitos que os fala, gerando um discurso universal e naturalizado (Santos, 2008; Castro-Gomez, 2005). Assim, um dos grandes desafios hoje na sociologia está em compreender a totalidade que nos cerca, sem cair numa perspectiva universal que subtraia ou encoberte as diferentes realidades onde se faz investigação.

Outra grande questão hoje na sociologia, bem como no campo das ciências sociais tem sido o local *de onde partem os olhares* pelos quais essa análise é realizada e *para quem essa análise é realizada*. Frente a esses aspectos, é insustentável a crença de um padrão universal de prática sociológica, condicionado por circunstâncias específicas. Neste sentido, “abrir as ciências sociais”, como já defendia a Comissão Gulbenkian, organizada ao final do séc. XX por Immanuel Wallerstein, não significa nada se não temos nossos olhares fixados aos múltiplos contextos e lugares onde as ciências sociais são produzidas. É preciso que as ações pela emancipação e validação das ciências sociais sejam vistas como um campo de investigação para além do conformismo e da neutralidade repousada em muitas pesquisas acampadas em concepções dominantes. Tendo em vista que “o social não está unicamente no objeto de estudo, e não basta reconhecer (cinicamente) que o cientista é também ele um ser social, para que o problema esteja resolvido” (Estanque, 2014: 67), é necessário que, ao optarmos por uma ciência reflexiva, estejamos atentos às dinâmicas culturais e sociais disponíveis e que mecanismos de modelação se fazem presentes tanto no objeto de estudo quanto no cientista que o investiga.

Bourdieu (2004) nos auxilia nessa premissa ao enfatizar que qualquer relação que

um indivíduo pode manter com os demais vai depender das formas de classificação incorporadas em seu *habitus*, da estrutura do *campo* de produção simbólica e da posição dessas na hierarquia do campo, baseadas em suas instâncias de legitimação. Deste modo, o poder simbólico pode ser uma forma transformada e legitimada de outras formas de poder. Sob as lentes de Foucault (1999), isso significa que toda a existência desses sujeitos se encontra controlada, aconselhada e/ou recomendada por algum tipo de dominação. E, não menos importante, na visão compreensiva de Weber (1999) essas formas de dominação muitas vezes podem não ser percebidas e advém de um poder consentido ou legitimado. Portanto, em tempos de capitalismo global, talvez um dos maiores desafios de uma teoria crítica da sociedade está justamente, em identificar estes mecanismos de controle, dominação e consentimento, que seguem *invisíveis* por meio de discursos e práticas que garantem sua legitimação e naturalização pela sociedade.

Desta forma, o que está em discussão aqui não é o desmerecimento dos estudos clássicos para a investigação sociológica e nem, tão pouco, a defesa de uma visão unilateralista que preze por ocidente ou oriente, esquerda ou direita, colonizador ou colonizado, sociologia clássica ou sociologia radical, mas uma reflexão que atraia um repensar quanto à brecha crescente, entre países tidos como “desenvolvidos”<sup>36</sup> e os “em vias de desenvolvimento”. Outra questão que também merece a nossa atenção é sobre o quanto a exploração inadequada do conhecimento científico implicou na degradação do meio ambiente e para o desequilíbrio e exclusão social, principalmente dos países denominados por Santos (2010) de “Sul metafórico”<sup>37</sup>. Portanto, “as crescentes injustiças do mundo contemporâneo exigem que as abordagens críticas sejam revigoradas para poderem captar a sua complexidade crescente” (Estanque, 2005: 18). É neste sentido que se entende que a sociologia pública contempla onde se quer chegar com esta pesquisa.

A sociologia pública é uma crítica ao mundo acadêmico ocidental e as suas perspectivas herméticas, ideológicas e elitizadas, pois defende a reformulação das ciências sociais “não de cima para baixo, mas de baixo para cima”, fixando os olhares para os múltiplos contextos onde elas são produzidas (Braga e Burawoy, 2009: 121). Colaborando para essa elucidação, Touraine (2009) define a sociologia pública como um estudo mais

---

<sup>36</sup> A palavra desenvolvimento aqui não está no seu sentido verdadeiro, mas no sentido do capitalismo global onde determina assim os países que têm alto nível de desenvolvimento econômico e social, tomando como base os critérios do mercado.

<sup>37</sup> O Sul metafórico é um conceito desenvolvido por Boaventura de Sousa Santos e corresponde não só a grande parte do Sul geográfico, como também aqueles países que ainda sofrem com os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo e a sua relação colonial com o mundo.

diretamente relacionado à vida social por meio de observações, análises e interpretações voltadas para aquelas pessoas que desejam transformar as práticas sociais ao descobrirem novas formas de deliberação e de organização. O autor ainda afirma que ao usarmos a expressão exatamente da maneira como Burawoy a emprega, “devemos estar dispostos a nos engajar com públicos que são exteriores à nossa própria sociedade” (2009: 251). Paradoxalmente, embora ambos os autores sejam provenientes de um mundo acadêmico ocidental, reconhecem a sociologia pública como um meio de dar voz a “outros públicos”, a “outros povos” que fogem ao modelo de sociedade em que vivem.

Seguindo a perspectiva das ondas de mercadorização defendidas por Burawoy (2013), a sociologia vem se transformando e também passa por uma “terceira onda”, que provoca e propõe questões possíveis quanto a dilemas e contradições que haviam sido ocultadas por formalismos acadêmicos e seu caráter ideológico. Essa terceira onda consiste numa reação diante o neoliberalismo. Na busca por compreender essas transformações, observa-se o reconhecimento de um número cada vez maior de pesquisadores das ciências sociais que se questionam sobre os paradigmas existentes e sobre a necessidade do diálogo entre outras epistemologias. Para Burawoy, a sociologia desta onda “não emana das sociedades capitalistas avançadas do Norte, mas dos países do Sul recentemente chegados à sociologia” (2009:132) como a África do Sul, Portugal e Brasil, mas que ainda assim estão sob a hegemonia epistemológica dos Estados Unidos e da Europa Ocidental.

Embora criticado por manter uma “agenda marxista oculta”, pela inadequação de suas afirmações frente aos casos de sociologias praticadas no Sul Global e, por a sociologia pública sozinha não possuir uma metodologia e teoria sólida<sup>38</sup>, entende-se aqui que, a partir da perspectiva de oposição à terceira onda de mercantilização global, Burawoy provoca e propõe questões possíveis quanto a dilemas e contradições sociais a partir de um estudo “inicialmente vindo de baixo” e que, portanto, pode ser pensado para nossa realidade. Essas perspectivas epistêmicas que, de certa forma, parecem no primeiro momento um tanto quanto experimentais, são uma forma de conhecimento que origina uma perspectiva crítica quanto ao conhecimento e suas relações de poder.

Haja vista que atualmente tenha se observado um maior número de sociólogos que apresentam uma compreensão mais ampla do que antes sobre o que acontece em outros domínios culturais, nós ainda vivemos num universo intelectual bastante fechado para a análise de outras experiências que se distinguem das formas cartesianas de se fazer pesquisa.

---

<sup>38</sup> A respeito disso ver Mello, 2009; Touraine, 2009; Turner, 2009; Perlatto 2010)



Longe de resolver todos problemas das ciências sociais, embora a sociologia pública apresente algumas limitações, assim como todas as outras sociologias (sejam elas profissional, crítica, para as políticas públicas – clássica ou radical), ela apresenta uma maior abertura para discussão e a interlocução com os públicos das sociedades periféricas.

Em flagrante contraste com a teoria dos sistemas mundiais que desce do céu para a terra, aqui nós subimos da terra para o céu. Quer dizer: não partimos de uma unidade imaginária do conhecimento nem de um sistema econômico abstrato com leis naturais para daí chegar à Sociologia em carne e osso. Pelo contrário: nós partimos das sociologias realmente existentes, lutando para sobreviver em contextos hostis, e com base em suas divisões do trabalho e em suas vivas conexões com a sociedade civil, cultivamos o jardim da Sociologia internacional (Burawoy, 2009: 159).

Nesta passagem, observamos o comprometimento do autor com as premissas já supracitadas e o engajamento para que essas interlocuções entre os povos ecoem, não só nos contextos locais, mas que façam parte do que ele chama de *jardim da sociologia internacional*. Assim, entende-se que uma das principais condições para alcançarmos um alto grau de comunicação – tanto em âmbito nacional como mundial – é dando prioridade à sociologia pública. Embora essa discussão esteja apenas começando no Brasil, ela já tem manifestado frutíferas discussões no país, a partir de intervenções de Touraine, Simon Schwartzman, Leonardo Mello Silva, Elísio Estanque, Ruy Braga, Marco Aurélio Santana, Klaus Dörre, entre outros. “É importante destacar que estes trabalhos contribuíram sobremaneira para introduzir definitivamente o debate sobre a sociologia pública no país, tal qual formulado por Burawoy” (Perlatto, 2010: 259).

A sociologia pública, portanto, traz seus contributos às reflexões deste trabalho e aproxima-me dos objetivos pelos quais busquei investigar a comunidade de SPJ. Um coletivo que não deixa de fazer parte do grande grupo diverso de identidades étnicas que hoje está ameaçado “pela erosão de sua autonomia e de sua voz” (Burawoy, 2009: 134). Sendo assim, o presente trabalho busca seguir as perspectivas de uma sociologia pública não de maneira hermética, mas sem desmerecer um certo “grau de compromisso com os outros tipos de sociologia”, a fim de não excluir as esferas de legitimação que a mesmas definem (Mello, 2009: 97). Entende-se que sociologia almeja ser genuinamente uma sociologia pública não só em escala norte-americana ou europeia, mas em escala global, ela deve estar disposta a compreender os povos e comunidades a que se propõem investigar. Dada a tamanha complexidade e o emaranhado de fios que constroem os processos sociais dos sujeitos, torna-se indiscutível a colaboração de um aporte teórico que “atravesse” por alguns campos do saber. No caso das diversas construções comunais existentes no Brasil, seio onde

encontra-se nosso objeto de pesquisa, devemos ter em mente que a construção desta realidade tem, em sua origem, a tensão colonial e todas as marcas do eurocentrismo que não se restringe somente ao passado, mas “mascaram o entendimento do presente”, um presente transformado radicalmente pela situação de globalização (Ortiz, 2012: 12). Neste sentido, esta investigação é fruto de um diálogo com outras disciplinas produzindo um espaço transdisciplinar possível dentro das ciências sociais.

A transdisciplinaridade<sup>39</sup> como aqui apresentada, não propõe a destruição das ciências sociais, mas a confluência de teorias que podem ser oriundas de disciplinas, ou áreas do conhecimento, diferentes (Coracini, 2010). Apesar disso, para Coracini, autora que também investiga os sujeitos periféricos e é membro do Grupo Brasileiro de Estudos de Discurso, Pobreza e Identidades, o diferente não quer dizer incompatível. Diferentes em alguns pilares básicos, mas com frutíferos diálogos em diversos âmbitos. Compreendemos que a transdisciplinaridade resulta do reconhecimento da insuficiência da ciência moderna para entender, conhecer e lidar com a complexidade do mundo. Novos instrumentos materiais e analíticos contribuem para outra visão da realidade e, portanto, se queremos alcançar uma ciência mais reflexiva, precisamos desenvolver dentro da sociologia novos instrumentos, materiais e analíticos, na busca por responder aos novos questionamentos.

No que diz respeito a esta pesquisa, transdisciplinarizar não pode ser confundido com a interdisciplinaridade que toma as disciplinas na sua integralidade. O que se propôs aqui foi “puxar os fios de que necessitamos, para, com eles, tecermos a teia de nossa rede teórica, transformando, assim, esses fios, ao mesmo tempo em que nosso olhar é por eles transformado” (Coracini, 2010: 93-94). Com isso, pudemos compreender melhor, por exemplo, a manifestação de um discurso científico, as narrativas dos sujeitos periféricos, as concepções econômicas e culturais que se revelaram entre esses sujeitos, as ideologias tácitas, entre outros aspectos que vieram a se revelar. Diante destas questões, buscou-se utilizar um quadro teórico sociológico que atravessasse por correntes epistêmicas diferenciadas, como de alguns autores que também fazem essas mesclas epistêmicas como Polanyi, Harvey, Foucault, Hall, Santos, Geertz, Furtado, e que usam de outras ciências em seus estudos e nos auxiliaram a compreender a realidade local e global na qual está inserido nosso objeto de pesquisa. No que diz respeito às correntes epistêmicas sociológicas utilizadas, como já citado anteriormente, privilegiamos também o uso de perspectivas

---

<sup>39</sup> Salienta-se que, independente da área de estudos, ao se transdisciplinarizar diversos aspectos devem ser respeitados, os autores, as noções teóricas, os artifícios metodológicos, as próprias classificações trazidas nas obras, as suas complexidades, em qual aspecto estabelecem diálogos, em qual estabelecem duelos.

diferenciadas como as dos clássicos Marx, Weber e de teóricos da contemporaneidade influenciados por essas correntes como Touraine, Bourdieu, Burawoy, Dörre, Estanque, Fernandes, Ianni, entre outros. Para a perspectiva pós-colonial, valemo-nos de alguns nomes como Grosfoguel, Santos, Quijano e Castro-Gomez .

Considerando esse panorama, ficam evidentes alguns pontos que devem ser observados ao repensarmos a sociologia do século XXI. Sem obviamente desmerecer tamanha contribuição dos estudos clássicos para a análise sociológica, apontamos a necessidade de uma *(des)construção da episteme eurocentrada*, e isso presume que consigamos refletir e identificar os novos mecanismos de produção das diferenças e as ideologias que permeiam as nossas interpretações sobre o mundo. Um estudo por uma sociologia pública que preze por uma ciência reflexiva não pode esquecer que o fato de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder, não significa automaticamente que pense em favor dos oprimidos (Burawoy, 2014). “Justamente, o êxito do sistema-mundo colonial/moderno reside em levar os sujeitos socialmente situados no lado oprimido da diferença colonial a pensar epistemicamente como aqueles que se encontram em posições dominantes” (Grosfoguel, 2008: 119). Assim, devemos levar em consideração também que, nem sempre uma verdade produzida na periferia, distinta das teorias eurocêntricas por exemplo, pode ser considerada uma verdade epistemologicamente emancipatória.

Mesmo que a modernidade nos imponha sua ideologia sobre diversas faces, ainda que nosso conhecimento deva ser visto sempre como parcial, a crítica social faz se necessária. Observa-se que o atual cenário em que nos situamos, requer rupturas, entretanto, não podemos denegar nossa herança iluminista, uma vez que corremos o risco de reproduzi-la sobre outros discursos. Nas palavras de Ortiz, no que diz respeito à sociologia:

Territorializá-la, situá-la geograficamente na história, não significa abrir mão de uma vocação cosmopolita do pensamento; pelo contrário, a intenção é submetê-la às provas de uma reflexividade que ela mesma nos ensinou. Uma herança não se recusa, ela possibilita, conforma e limita nossa reflexão. Possibilita, na medida em que a emergência das ciências sociais no século XIX, sua emancipação das injunções religiosas e políticas, se fazem em alguns países europeus (Alemanha, França, Inglaterra, mas não na Suécia ou na Espanha); conforma, pois, o pensamento acadêmico encontra suas raízes e seus conceitos na continuidade deste legado; limita, pelo fato de ele exprimir um contexto particular, e não universal como nos queriam fazer crer seus artífices (Ortiz, 2012: 14).

Reconhecer essa herança e refletir sobre ela nos possibilitou investigar além do observável e começar a pensar mais amplamente – e ao mesmo tempo localmente – sobre os países periféricos. Identificar a emergência de novos conceitos que deem conta dessas

multiplicidades e que constituam um olhar sociológico nos deixa frente a um cenário bastante heterogêneo e delicado. Pode-se dizer hoje que “o idioma das ciências sociais é compartilhado por uma mesma comunidade de falantes, mas seus sotaques são distintos” (Ortiz, 2012: 22) e, portanto, os sujeitos não podem ser todos vistos sob o mesmo arcabouço teórico global e tampouco sob os mesmos métodos. O diálogo/análise do sociólogo e, para ampliar o cânone, do cientista social, pressupõe assim um universo que compreenda essas complexidades e tantas outras que talvez aqui não foram citadas, como nos sugere Ortiz em sua metáfora dos sotaques. Para isso faz-se necessário um olhar sob duas dimensões complementares: “um universo comum e o esforço da tradução dos sotaques” (Ibidem).

### 2.2.2. *O método de estudo de caso ampliado*

Nas palavras de Burawoy (2014: 42), “O estudo de caso ampliado aplica-se às ciências reflexiva à etnografia, com o objetivo de extrair o universal do particular, mover-se do *micro* ao *macro*, conectar o presente ao passado e antecipar o futuro – tudo isso construído sobre uma teoria preexistente”. Ele destina-se a “construir explicações genéticas, isto é, explicações com base em resultados particulares” [...] “ele evita os efeitos do relativismo e do universalismo, olhando a situação como fortemente modelada a partir de cima”. Assim, sem uma sólida base teórica, a utilização desse método torna-se ineficaz, uma vez que fica impossível identificar que contextos são incorporados pelos investigados, que contextos recusam-se a incorporar e que relações de dominação estão subjacentes (Estanque, 2000, 2014; Burawoy, 2014). A exemplo disso, Burawoy relata que, com este método, os antropólogos de Manchester começaram a registrar não o que os indivíduos deviam fazer, mas o que eles realmente estavam fazendo. “Com efeito, isso leva a um modelo alternativo de ciência social e, com isso, a práticas de explicação e de interpretação alternativas – algo que os cientistas sociais são relutantes em aquiescer” (Idem, 2014: 45).

A investigação etnográfica baseia-se não somente nas observações de pesquisadores experientes, mas também nas perspectivas e nos entendimentos das ações dos sujeitos e nas suas crenças. Em pesquisas sociais como esta, de caráter transdisciplinar, que congregam outras áreas do conhecimento, a técnica da observação participante ou a chamada arte da etnografia é a mais indicada. Na perspectiva adotada, fazer etnografia é como tentar ler o que um cenário nos propõe ou não a dizer, no sentido de “construir a leitura de um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado” (Geertz, 2008: 07).

A observação participante se diferencia das demais técnicas por possibilitar o estudo das pessoas no seu próprio tempo e espaço, nas suas vidas diárias, permitindo a observação direta não apenas de como as pessoas atuam, mas também de como elas entendem e experimentam esses atos. Ela nos possibilita comparar o que as pessoas dizem com o que elas realmente fazem. Neste sentido, a postura do etnógrafo não é a de “aliado do grupo dominado devido à sua sede desinteressada de conhecimento científico, mas sim como o hóspede humilde de um povo que se sujeitou a ser conhecido (Pina Cabral, 1983: 329). Quanto mais eu convivo com o grupo pesquisado, seguindo seus costumes, suas lógicas, suas tradições, mais os compreendo e mais singulares se apresentam a mim. A etnografia é vista nesta pesquisa, portanto como “o relato sobre o mundo do ponto de vista da observação participante” e a ciência, como “as explicações demonstráveis e generalizáveis dos fenômenos empíricos” (Burawoy, 2014: 45).

Deste modo, o método do estudo de caso ampliado o qual é defendido aqui não pretende reforçar ideologias existentes, mas fornecer instrumentos para desvendá-las e superá-las, uma vez que “é capaz de ir a fundo nos binômios políticos de colonizador e colonizado, branco e negro, metrópole e periferia, capital e trabalho, para descobrir múltiplos processos, interesses e identidades” (Burawoy: 2014: 46). Ao mesmo tempo, devemos sempre estar atentos para que o estudo de caso ampliado não beba do seu próprio veneno, enfrentando a mesma força que o revela e ao que ao mesmo tempo lhe oferece “um terreno fértil para condensar novamente estas prolíficas diferenças em torno de conexões locais, nacionais e globais”. (Ibidem). Deve-se sempre ter em mente que ao mesmo tempo que as colônias são espaços de investigações exóticas e muitas vezes inéditas, elas também são espaços de produção de novas formas de poder que muitas vezes nos são invisíveis ou apresentadas sobre outras roupagens incompreensíveis. Definido nosso modelo de ciência, nossa inclinação sociológica, alguns dos nomes de nossa base teórica e o método de pesquisa, elencamos agora as técnicas de investigação empírica.

### *2.2.3. As técnicas de recolha utilizadas*

A partir das preocupações já supracitadas, busco agora apresentar as técnicas de recolha utilizadas nesta investigação. Não é minha intenção estender a bibliografia existente quanto a cada técnica utilizada, mas fazer uma breve explanação dos meios que me auxiliaram na constituição deste trabalho.

No que concerne a esta investigação, inicialmente houve a necessidade de rever algumas questões históricas locais e fazer um levantamento bibliográfico popular e

acadêmico, que desse conta de explicar os fenômenos locais e suas relações com os fenômenos globais. Para isso, buscou-se através de visitas a órgãos públicos (Prefeitura, Câmara de vereadores, Secretaria do meio ambiente, SESC Pantanal, Cartório, Posto de saúde local) e de diferentes fontes documentais como revistas, monografias e livros, organizar um arcabouço teórico sobre os povos pantaneiros, sobre as comunidades tradicionais, sobre os sujeitos periféricos, e sobre as configurações sociais do mundo do trabalho a nível local e global. Em um segundo momento, as estratégias de investigação, de cunho qualitativo e quantitativo, foram a) a observação não participante e participante na comunidade de SPJ; b) o uso de entrevistas diretas e inquéritos semi-estruturados; e c) a coleta de imagens fotográficas.

A observação, quer seja participante ou não, prolongada ou não, “apresenta-se como uma forma de envolvimento e de interação que permite um aprofundamento da análise dos fenômenos em estudo” (Mendes, 2003: 18). Assim, a técnica de observação não participante foi utilizada nos contextos diários tanto a caminho, como dentro da comunidade, por onde se achava pertinente a observação sem a necessidade de intervenção. Esta técnica foi mais utilizada para descrever os ambientes existentes no local e o percurso até ele, como meios de locomoção, bares, estradas e pormenores da vida simples diária. Já a observação participante propriamente dita foi realizada por meio da minha interação com os pantaneiros e pantaneiras em seus cotidianos.

A observação participante é sempre paradoxal, pois ao mesmo tempo que o pesquisador deve evitar cair numa *participação inobservante*, interiorizando interesses e ideias do grupo a estudar, não pode também se deixar levar por um caminho frio que lhe conduza ao distanciamento do grupo estudado e assim a uma visão sem profundidade dos fatos (Pina Cabral, 1983). Deste modo, busquei, além de visitar o maior número possível de casas, participar de suas rotinas: no campo, nos *muxiruns* para a limpeza do cemitério, para a organização das festas tradicionais, nas missas, na escola, nos ensaios dos grupos de siriri, nas reuniões comunitárias, nas festas de aniversário nas festas tradicionais e em todos contextos onde fosse possível estar e se fazer presente sobretudo com o distanciamento necessário. Todo esse processo foi registrado em diários de campo e, dentro do possível, em gravações de voz e em fotografias.

As entrevistas foram utilizadas como um meio de aproximação com as famílias e não foram seguidas ortodoxalmente. Elas trouxeram benefícios que me permitiram absorver aspectos que nem sempre a observação participante nos permite pois buscam verificar como as pessoas atribuem sentido às suas vidas, além de constituir em uma boa técnica para

verificar como outros anseios emergem e como a identificação pessoal numa dada esfera pode vir a afetar outras pertenças (Mendes, 2003). Pode-se dizer que a própria situação de entrevista pode estimular o entrevistado a um exercício de distanciamento que o faz perceber racionalidades que talvez antes nunca haviam sido questionadas, como a própria transformação pela qual tem passado a comunidade de SPJ. Ao chegar nas casas, muitas vezes, ao iniciar com uma conversa constatei que os relatos eram mais produtivos, já em outras o método necessitava ser mais seguido à risca e as pessoas iam respondendo somente sobre o que eram questionadas. Entretanto, em um ou em outro caso, as respostas não deixaram de revelar, mesmo que implicitamente, o contraste entre uma racionalidade subjacente à lógica do mercado e uma racionalidade própria do homem pantaneiro, que regula suas atividades sob a ótica de outras dinâmicas de produção, não necessariamente reguladas pelo capital.

A entrevista diretiva foi eleita como uma das técnicas utilizadas para complementar a observação direta por consistir em fazer perguntas ao entrevistado com base em um questionário padrão, produzindo assim um campo de análise delimitado de representações, valores e normas veiculadas por cada indivíduo (Ruquoy, 1997). Embora baseie-se na ideia de que “para saber o que pensam as pessoas basta pergunta-lhes” (idem: 95), a entrevista não é uma técnica tão simples assim e exige do investigador “fazer com que o interlocutor se exprima o mais livremente possível e forneça as informações mais completas e precisas sobre o assunto tratado” (idem: 86). Portanto, nem sempre os questionamentos seguiam uma ordem, mas iam sendo conduzidos de acordo com os assuntos que os entrevistados iam abordando e deixando a entrevista chegar ao máximo de profundidade possível.

As entrevistas foram aplicadas a um número representativo de famílias pantaneiras. Não há registros exatos da população de São Pedro, uma vez que esta é contabilizada num quantitativo total do distrito de Barão de Melgaço – MT. Assim, inicialmente foi necessário realizar um levantamento populacional com as assistentes de saúde locais, conforme o cadastro do Sistema Único de Saúde – SUS, realizado por elas. Das 197 casas existentes no local, 64 são consideradas “descobertas”, por estarem em locais de difícil acesso. Assim, me dei por satisfeita em conseguir entrevistar 30 famílias. Destaco que, em muitos lugares, o acesso até as casas era bastante difícil, pois era necessário passar por dentre corixos, arroios, campos com animais e necessitar de alguns transportes como barco, canoa, trator, moto ou carroça. Saliento também que, às vezes, após caminhar cerca de 2 a 3 Km para chegar em algumas casas, ocorria de não encontrar seus inquilinos, o que realmente tornou esse número de entrevistados bastante positivo. O restante das pessoas, juntamente com os entrevistados,

acompanhei nas diversas atividades diárias, no armazém, na Igreja, nas visitas a casa dos vizinhos, nas reuniões de comunidades, na escola, nos barcos, nas estradas.

No caso desta pesquisa a entrevista ainda foi associada a outras técnicas como o inquérito e a coleta de imagens fotográficas. O inquérito por questionário, assim como outras técnicas, reside no ato de perguntar e teve sua gênese fora do âmbito das práticas sociológicas, sendo utilizado pela sociologia somente a partir do século XIX quando correntes filantrópicas e socialistas dos países mais industrializados da Europa interessaram-se em retratar objetivamente o estado de pobreza em que viviam as vastas camadas da população, exigindo assim reformas sociais e econômicas (Ferreira, 1984). Para nossa pesquisa de campo, a arte de perguntar e, portanto, de criar boas perguntas é de suma importância uma vez que consiste em suscitar um conjunto de discursos e dados individuais, que serão interpretados e generalizados conforme os problemas teóricos e metodológicos levantados pela sua prática (Ghiglione e Matalon, 1997). Nesta pesquisa o inquérito foi utilizado com os alunos do Ensino Médio da Escola Estadual Maria Silvino Peixoto de Moura a fim de verificar suas perspectivas e anseios frente à comunidade e frente ao futuro, buscando compreender algumas das atuais tendências dos comportamentos juvenis neste campo.

O uso da fotografia se deu devido a ela admitir “a interpretação, que resulta de um esforço analítico, dedutivo e comparativo” (Leite & Bianco-Feldman, 1998: 40). Com essa técnica, acredita-se obter uma melhor identificação da realidade, pois, “longe de ser um objeto neutro a fotografia acolhe significados muito diferentes, que interferem na codificação e nas possíveis decodificações da mensagem transmitida” (Idem). Assim, a imagem foi um meio de mostrar o perfil, a cultura e as tradições da comunidade investigada, através da percepção e simbolização visual.

A fim de não interferir na rotina de homens e mulheres da comunidade, todas as técnicas foram realizadas nas residências ou em lugares escolhidos pelos investigados (na lavoura, no barco, no armazém, ou onde estivessem realizando suas atividades). As visitas à Comunidade foram previstas para os meses de dezembro de 2015 a fevereiro de 2016; dezembro de 2016 a fevereiro de 2017 e outubro de 2017 (datas escolhidas em virtude das cheias). Outro fator que colaborou para a coleta de entrevistas e inquéritos é o fato de já ter realizado em 2012 e 2013 minha pesquisa de mestrado nesta mesma comunidade, no entanto, abordando outro tema que, de certa forma, contribuiu agora para este estudo mais abrangente, que buscou identificar as reações e transformações da comunidade frente ao



desenvolvimento econômico global. Em tempo, saliento que, em alguns momentos, também fiz uso de alguns depoimentos coletados neste intervalo entre 2012 e 2013.

Mais do que simples respostas para uma pesquisa, as técnicas selecionadas permitiram “instituir um novo campo documental que, muitas e muitas vezes, tem-se perdido com o falecimento dos seus narradores”. (Montenegro, 1994: 26-27). Após a fase de coleta, que aconteceu de dezembro de 2015 a dezembro de 2017 ocorreu a tabulação e compilação de dados a fim de compreender e cumprir com os objetivos iniciais. Nessa fase, que foi iniciada com a coleta de dados, debruçei-me de fato na análise e na relação deles com a teoria que precisava estar de acordo com a realidade identificada, em um movimento de estar na fronteira: teoria atrás da realidade e não realidade atrás da teoria. Assim, ocorreram dois processos: primeiro a transcrição de todas entrevistas realizadas nas casas dos moradores e segundo tabulação dos dados coletados com os jovens.

É importante destacar que, ao transcrever os relatos orais produzidos no decorrer da pesquisa buscou-se referendá-los exatamente como pronunciados. O objetivo foi trazer para esta tese, todos os depoimentos com a máxima integralidade, para, ao invés de silenciar ainda mais homens e mulheres de SPJ, mostrar os termos utilizados e a sua maneira de falar, buscando uma maior sensibilidade “à dimensão da presença dos corpos e aos modos de dizer” (Voldman, 1998: 35).

O próximo passo realizado foi a análise dos dados coletados, além dos diários de campo. Para a análise das informações, utilizei a técnica de codificação temática proposta por Flick (2009), tendo em vista que ela pode ser aplicada a vários tipos de dados e não se concentra em um método específico de coleta. Nesta técnica é realizada uma codificação e categorização dos dados, nas quais se faz uma busca minuciosa dos dados mais relevantes, analisa-os e os compara com outros dados coletados, separando-os por categorias de modo a, ao final, ter-se um quadro com os diversos relatos agrupados por códigos temáticos emergentes. Com este processo, “desenvolve-se uma estrutura nos dados, como um passo em direção a uma visão abrangente do tema, do campo e dos próprios dados” (Flick, 2009: 132). Finalizado estes procedimentos, parte-se para a triangulação dos dados com a teoria subjacente.

Com resultados e análise obtidos, há o momento de devolutiva da pesquisa à comunidade de SPJ e ao meio científico. Para a comunidade prevê-se uma apresentação pública dos dados (antes de serem publicados em meio científico), discussões quanto às possibilidades de ação em favor de suas necessidades, seguida de exposição das imagens coletadas. Posteriormente buscar-se-á a publicação da investigação em meios de

comunicação científica, contribuindo assim para a discussão quanto às alternativas e às possibilidades para as comunidades vistas como tradicionais no Brasil.

## Capítulo 03

### O ESTADO DE MATO GROSSO, O BIOMA PANTANAL E SEUS POVOS

A produção teórica deste capítulo destina-se a fornecer alguns elementos que nos auxiliam a compreender o local de onde fala a comunidade estudada, designadamente a Comunidade de SPJ. Para isso trago, nesta etapa da tese, um panorama sucinto sobre o estado de Mato Grosso e sobre o seu patrimônio mundial, conhecido como o Complexo do Pantanal, onde está localizada a realidade em questão. Este exercício de análise, que nos vem traçando uma linha das estruturas mais globais até as locais, muito nos interessa à medida que, dadas as características específicas do processo histórico de fixação desta comunidade na região, pode-se observar que a mesma sofreu, ao longo dos tempos, variadas influências que, por um lado preservaram a sua estabilização e o seu vínculo ao local e, por outro lado, imprimiram diversas ameaças a sua consolidação enquanto comunidade autônoma do ponto de vista cultural e identitário.

Como já observado, o Brasil tem a sua história marcada por uma *colonização* do tipo de exploração, cujo processo de ocupação ocorreu desordenadamente, por um *povo novo* formado em função de episódios históricos marcantes como expedições de exploração e conflitos pela posse da terra. Deste modo, no Mato Grosso, a colonização não poderia ser diferente. Atrelado a processos de reprodução e expansão do capitalismo global, a formação deste estado ocorreu sob um processo histórico de ocupação e dominação territorial e cultural extremamente predatório, legitimados por meio de diversos programas e políticas públicas voltados exclusivamente para o desenvolvimento e o progresso econômico. Este movimento, que privilegiava em especial os grandes produtores, somado às boas condições do solo, relevo e clima encontrados na região, “*cravaram* em Mato Grosso a monocultura”, garantindo a concentração de terras e acirrando “ainda mais os conflitos socioambientais” (Jaber-Silva, Silva & Sato, 2015: 101).

Detentor de uma imensa diversidade social, paisagística e cultural, o estado de Mato Grosso é o único do Brasil que possui três dos seis biomas naturais, designadamente a Amazônia, o Cerrado e o Pantanal, onde neste está localizada a comunidade de SPJ. Pode-se dizer também que está entre as regiões que possuem os maiores volumes de água doce do mundo. Considerado o terceiro maior estado em extensão territorial do Brasil (906.069 km<sup>2</sup>), Mato Grosso tem sua capital conhecida como “Capital do Pantanal e do Agronegócio”, o

que nos aponta para as complexas e contraditórias relações que subjazem neste território, já que ambos são completamente incompatíveis<sup>40</sup>. Na imagem a seguir, é possível verificar uma das placas instaladas em um dos acessos da cidade, servindo inclusive como um atrativo turístico.

*Imagem 07: Slogan que define Cuiabá como a capital do Pantanal e do Agronegócio*



Fonte: A autora

Mesmo sob diversas ameaças que vêm encobertas sob o discurso do desenvolvimento e do progresso, o Pantanal ainda se destaca por ser um espaço em constante movimento e transformação natural. O Pantanal Mato-grossense é uma Área Úmida (AU) de destaque nacional e internacional com os títulos de “Patrimônio Nacional” e “Reserva da Biosfera”. Junto de toda beleza possibilitada por sua imensa diversidade biológica, a região é habitada por diversos povos cultural e economicamente diferenciados. É neste território que, em meio vários paradoxos vivem, além de ribeirinhos, indígenas e caboclos, inúmeras comunidades

---

<sup>40</sup> Esta constatação se dá pelo fato de que o agronegócio prima pelo desenvolvimento de um capitalismo extremamente predatório, necessitando de uma vasta posse de terras, do desmatamento e de práticas produtivas de alto impacto social e ambiental para que se expanda e continue a gerar lucro. O Pantanal, por sua vez, em sentido contrário a isso, necessita de um projeto que se baseie no uso racional dos recursos naturais, nas atividades de manejo de baixo impacto e na preservação não só de sua biodiversidade, bem como também de seus povos e culturas tradicionais. Pode-se dizer que somente esta afirmação poderia gerar uma tese, dada a enorme contradição que este enunciado carrega.

vistas como tradicionais, que enfrentam o desafio de viverem na fronteira entre tradição e modernidade, ou seja, entre uma cultura local, produzida por seus ancestrais e pelas relações estabelecidas com a mata e uma cultura global oferecida pelos apelos que vem chegando com o desenvolvimento capitalista da região.

Com o objetivo de nos auxiliar a captar e interpretar as dinâmicas externas e internas que circundam e compreendem a realidade de SPJ, este capítulo está dividido em dois pontos e suas subdivisões. O primeiro diz respeito à formação histórica e territorial do Estado de Mato Grosso, em que se consegue encontrar elementos importantes quanto à criação e organização da região, quanto à questão agrária e à constituição do seu povo. Ademais, as bases pelas quais foram estruturadas a economia regional também são trazidas à baila e todos estes processos estão em direta relação com as transformações que estão a ocorrer em SPJ e tornam-se cruciais para este estudo. Já o segundo capítulo centra-se em apresentar o Pantanal mato-grossense e os povos que nele habitam bem como sua distinta cultura. Nesta parte busco apresentar algumas questões desencadeadas pelos modelos econômicos regionais e globais e o que isso tem gerado às comunidades defendidas e reconhecidas por lei como tradicionais.

### **3.1 Formação Histórico-Territorial do Estado do Mato Grosso**

Carregado de muitas histórias nas quais não poderemos dar conta neste texto, pode-se dizer que o processo de ocupação do território mato-grossense pelo “estrangeiro”, ou “pelo povo novo”<sup>41</sup> inicia com o Tratado de Tordesilhas, que definia quase todo Centro-oeste e região norte do país como pertencente a Espanha. Pode-se afirmar que a descoberta do ouro na região no século XVIII contribuiu para a expansão territorial local, que já acontecia pelo colonialismo português, acentuando a movimentação em Mato Grosso. No século XIX, ocorre o empobrecimento e o esvaziamento da província em função do declínio da mineração e do difícil acesso ao local, o que provoca uma estagnação das colônias de exploração.

Deste período até a República Velha (1930), o atual estado de Mato Grosso não se destacava economicamente, devido ao isolamento provocado pela dificuldade de acesso mesmo às suas maiores cidades, incluindo a capital Cuiabá. Todavia, chamava a atenção pela exuberância de sua natureza, dado que 1) era o único estado com três ecossistemas

---

<sup>41</sup> Esse termo é destacado porque é sabido que a região já era habitada por etnias indígenas que em alguns casos foram expulsas do local e em outros foram exterminadas.

diferentes: Pantanal no Sudoeste, Floresta Amazônica ao Norte e Cerrado; 2) apresentava uma grande coletânea de riquezas naturais como: madeira, ouro, diamante, entre outros. O trajeto até a região só era feito por navio, via rio Paraguai, e levava dias ou semanas, além disso, estava sempre carregado de riscos causados pela vida *selvagem*<sup>42</sup>. Ainda neste período, pouco a pouco o isolamento foi sendo vencido pela ampliação da rede telegráfica, atraindo novamente mais um pequeno contingente populacional de seringueiros, criadores de gado, exploradores de madeira e de erva-mate.

A partir de 1892 iniciou-se, nas terras do atual estado de Mato Grosso, um processo de regulação da propriedade privada por meio: de permissões de sesmaria e legitimação de posses; de permissões gratuitas de terra a imigrantes nacionais e estrangeiros e especiais para colonizadores e empresas particulares; do arrendamento para indústrias extrativistas e da elaboração de contrato de compra e venda de terras desabitadas (Rosseto e Girardi, 2010). Até o início do século XX, essas ações tinham como objetivo maior produzir povoamento para auxiliar na concentração dos limites do território brasileiro a oeste, que ficavam ameaçados devido a práticas extrativistas de ouro e pedras preciosas, da pecuária, do extrativismo vegetal da erva mate, da poaia e da borracha e também pela produção de açúcar. “Neste período, a região ocupada foi basicamente a região do Alto Paraguai, que inclui o Pantanal, com exceção da ocupação proporcionada pela extração da borracha, que avançou sobre regiões da bacia amazônica em território matogrossense” (Girardi, 2015: 16). Até esse percurso histórico, que corresponde ao primeiro quartel do século XX, a região era povoada praticamente por sua população própria de origem indígena e por alguns camponeses e bandeirantes.

No século XX, a ocupação de Mato Grosso foi intensificada, sobretudo, após 1930, com programas federais cujo objetivo era expandir a agricultura, interiorizar populações não indígenas “excedentes” de outras regiões e promover o desenvolvimento e a integração das áreas que pudessem trazer elevados lucros para a elite local e nacional. Para Rosseto (2015: 39), esta política denominada como *Marcha para o Oeste* “caracterizou-se pelo estímulo ao crescimento demográfico via migrações e pelas ações do capital público e privado, responsáveis pelo ordenamento territorial do espaço geográfico estadual, ampliando as áreas da *fronteira* agrícola”. Liderada pelo então presidente da República Getúlio Vargas, este foi o primeiro momento em que o estado de Mato Grosso serviu como alternativa frente à não

---

<sup>42</sup> Na visão dos colonizadores, tanto as terras, quanto os habitantes indígenas que viviam no Estado de Mato Grosso eram vistos como selvagens e perigosos. Isso muito lhes ajudou a justificar as atrocidades realizadas devido a conquista de terras e o extermínio de diversas etnias indígenas existentes no local.

realização de uma reforma agrária no Brasil. Deste modo, a ocupação deste território se dava por agricultores nacionais e estrangeiros que viam na exuberância da região apresentada pelas propagandas governamentais um estado de muitas possibilidades.

É interessante chamar atenção para o que Rosseto quis dizer quando cita o termo fronteira numa ocupação como a dos moldes da colônia mato-grossense. Utilizando-se das palavras de Martins (2012: 11), o autor colabora para nosso trabalho esclarecendo que tal categoria não está para ele como uma definição para fronteira geográfica, mas sim

[...] a fronteira de muitas e diferentes coisas: fronteira da civilização (demarcada pela barbárie que nela se oculta), fronteira espacial, fronteira de cultura e visões de mundo, fronteiras de etnias, fronteiras da história e da historicidade do homem. E, sobretudo, fronteira do humano. Nesse sentido, a fronteira tem um caráter litúrgico e sacrificial, por que nela o outro é degradado para, desse modo, viabilizar a existência de quem o domina, subjuga e explora (Martins, 2012, apud Rosseto, 2015: 39-40).

Deste modo, esta ampliação de fronteiras em Mato Grosso não deve ser considerada pela história como um avanço para o país, mas sim como mais um episódio da Grande Transformação do Brasil, por meio do avanço da mercadorização das relações sociais e ambientais, organizado pelo projeto de ocupação das terras brasileiras. Nesta esteira, Joaoni Neto (2007) também contribui para essa definição apontando a fronteira como “o sertão apropriado pelo capital e disponibilizado para ocupação sistemática” (Joaoni Neto, 2007: 114) e como apenas um dos pontos do tripé composto por urbanização e crescimento demográfico que sustentou a dinâmica espacial demográfica nacional na última década. A imigração, para os grupos que avançaram para o Mato Grosso, era “uma alternativa de negócio, uma tentativa de resolver um grave problema com o qual eles se depararam num dado momento, ou seja, a falta de concessões para continuar a produzir nas suas terras”, deste modo estes imigrantes se tornaram apenas mais um elemento do complexo quadro de avanço do capital.

Neste ínterim, diversos programas e projetos começaram a ser desenvolvidos “sendo as terras da Amazônia e do Cerrado distribuídas ao capital nacional e internacional através dos projetos de exploração mineral, florestal e agropecuária, além de projetos particulares” (Girardi, 2015: 16). Aos trabalhadores pobres, flagelados e imigrantes de outras regiões que chegavam no estado, só o que lhes restava era adaptar-se à nova ordem social. Aqueles que já possuíam um capital acabaram por agregar mais riqueza nas terras mato-grossenses e aqueles que vinham em busca de uma vida melhor, ou se sujeitavam a trabalhar para os

grandes empresários e fazendeiros, ou instalavam-se às margens em espaços mais isolados e aparentemente menos produtivos.

Este avanço das relações capitalistas em Mato Grosso em direção à fronteira trouxe uma série de conflitos e problemas para a região. Ali podiam ser observados: o posseiro<sup>43</sup> com sua crença na marca do ferro, o indígena que acreditava ser parte daquele mundo à sua volta, o latifundiário que se sentia dono da terra, o colono que esperava tornar aquele espaço seu lugar. Todos com uma fé obstinada e cada qual prestando contas ao seu Deus. Além disso, ainda podia se destacar neste cenário: a crença na infinita disponibilidade de terras e a realidade cruel dos conflitos agrários; a Amazônia imaginada vista como eterna pelo seu gigantismo X a assustadora velocidade da devastação; a submissão de camponeses que habitavam as terras como posseiros à péssimas condições de vida; a ideologia do progresso que justificava imposições, arbitrariedades; a realidade da exclusão social da exploração irracional do solo e subsolo; e o etnocídio e genocídio de inúmeros povos indígenas. Ressalta-se que a situação destas colônias, em especial as localizadas na região pantaneira, era tão caótica, que muitas famílias não suportavam e acabavam por migrarem para outros pontos do estado.

Para garantir a sobrevivência a todo este crítico cenário de afirmação em novas terras, a estrutura comunitária exerce nesta região um importante papel aglutinador, por meio de possíveis elementos em comum, gerando laços de socialização, convivência e solidariedade. Mediante aos diversos percalços encontrados num belo lugar, mas que se apresentava isolado, selvagem e carente de qualquer necessidade básica, pequenos coletivos reiniciam suas vidas e constroem novas comunidades. A religião católica, neste viés, também teve um importante papel, pois muito auxiliou não só na reconstrução desses grupos, como na afirmação e resistência a pressões externas, ressignificando o local onde chegaram e produzindo a coesão social. Após essa fase inicial, “o desenvolvimento urbano nesses locais viabilizou o surgimento de outras alternativas, tanto religiosas quanto profanas, de socialização” (Joanoni Neto, 2007: 13).

Entre os anos de 1964 e 1985, ao longo da ditadura militar, inaugurou-se uma fase de muitas mudanças para a Amazônia e para o Cerrado brasileiro, causando um forte impacto para o estado de Mato Grosso. Neste período, alguns movimentos sociais começam a

---

<sup>43</sup> Sob uma perspectiva jurídica e fundiária, são considerados posseiros todos aqueles que ocupam terras públicas e privadas sem o consentimento de terceiro e que, portanto, não possuem registros legais que lhe assegurem o domínio da terra que está sob seu poder.



pressionar o Estado quanto ao direito à terra. Em vista disso, iniciam-se os processos de regulação fundiária no estado e diversos programas de ocupação, sinalizando para uma possível reforma agrária. Todavia, esses programas, em sua maioria, acabavam por beneficiar o capital nacional e internacional, estimulando projetos de colonização empresarial e garantindo o acesso à terra aos grandes empresários que se instalavam nas terras ao longo das rodovias e depois as adquiriam a preços simbólicos por meio da regularização fundiária.

Dentre os principais programas e projetos realizados neste momento histórico podemos citar o Plano de Integração Nacional (PIN), o Programa de Redistribuição de Terras e de Estímulo à Agroindústria do Norte e Nordeste (PROTERRA), o Programa de Desenvolvimento do Centro-Oeste (PRODESTE) e o Programa Especial de Desenvolvimento do Pantanal (PRODEPAN). Estes se efetivavam através do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), que arrecadava grandes extensões de terras devolutas, realizava os procedimentos discriminatórios e uma licitação pública dando à empresa ocupante a preferência de compra. À medida que cresciam os projetos fundiários, crescia também a imagem do estado como uma alternativa para os camponeses principalmente do sul do país. Furtado nos aponta que estes processos migratórios internos surtiam um efeito anestesiante na população, criando “a ilusão de que todos, ou as maiorias, possuíam a possibilidade de melhorar, ascender socialmente”, encobrendo graves problemas sociais que iam sendo acumulados. “A mesma ilusão existia quando se deslocava a fronteira agrícola ou depredavam-se florestas” (Furtado, 1998: 20-21)

Nos estudos de Picoli (2006) sobre o capital e a devastação da Amazônia podemos encontrar que em muitas situações, o governo assentava os colonos na terra sem estrutura alguma, esperando que a tornassem produtiva. Inevitavelmente, em muitos casos os assentados não suportavam a precariedade local e evadiam para outras regiões, sendo posteriormente utilizados como exemplo estratégico pelo Estado e capital, que os citavam como indolentes, derrotados e incompetentes. Estes discursos também desmoralizavam os movimentos sociais que clamavam por uma reforma agrária no país. Deste modo, a imagem fortalecida à população era a de sucesso somente daqueles que ascendiam economicamente, politicamente e socialmente, neste caso, os grandes empresários (Picoli, 2006). Outro fator era o valor pelo qual eram vendidas as terras para a criação de projetos que podiam ser agropecuários ou para ocupação privada. Muitas vezes esses eram uma ótima estratégia de acumulação de capital já que, sem fiscalização adequada, nem chegavam a ser desenvolvidos. Isto é, “a terra servia como fonte de especulação e garantia para aquisição de

empréstimos subsidiados de programas de incentivo à agropecuária, formando um latifúndio duplamente concentrador” (Girardi, 2015: 16).

Nos estudos de Ferreira (1984) sobre a luta pela terra em Mato Grosso, ele descreve que todo esse processo foi um esforço da implementação do capitalismo no meio rural onde, de um lado precisava-se atrair o colono e de outro, incentivar e proteger os compradores de terra. Já quanto à colonização, o autor aponta o esforço dos governantes em atrair para o estado aquelas populações excedentes, sem-terra e nem trabalho, provenientes de outras regiões do Brasil, a fim de se obter “um dos componentes necessários ao tripé de todo empreendimento capitalista agrário: o trabalhador livre” (Ferreira, 1984: 86). Devido às condições oferecidas, este trabalhador livre estava destinado ao insucesso em seu próprio empreendimento, caso insistisse em permanecer no território sem vender a sua força de trabalho. Ainda na perspectiva deste autor, pode-se observar que o processo de colonização realizado em Mato Grosso previa o êxito da relação *terra-trabalho-capital*, aprimorando o sistema de extração de mais valia e transformando o colono que permanecia no estado num excelente instrumento para o desenvolvimento capitalista regional.

Basicamente este era o grande projeto para a região mato-grossense: de um lado estavam os acumuladores de capital representados pelas elites dominantes da época e, por outro lado, os colonos, os proletários, os posseiros e os povos originários representados pelos marginalizados. Dada a sua omissão e incompetência frente aos despossuídos, o INCRA evidenciou-se como um “órgão a serviço dos interesses da classe dominante e como instrumento de manobra para a realização dos objetivos políticos e econômicos da burguesia” (Picoli, 2006: 61). Diante de todo este processo, Picoli (2006) também nos descreve que os grandes empresários, apoiados pelo Estado conseguiram duas ações ao mesmo tempo: a primeira foi caracterizar o colono que vinha para a região como preguiçoso e incapaz de gerir e produzir riqueza em seu próprio negócio; e a segunda, desqualificar o INCRA, demonstrando que este era incompetente. Deste modo, frente a esta perspectiva arquitetada pela elite econômica, política e militar do país, suscitou-se que a distribuição de terras deveria ser realizada pela iniciativa privada por meio de empresas de especulação imobiliária.

Rosseto (2015: 41) também nos destaca que ao final da década de 1960 e durante toda a década de 1970 o processo de colonização em Mato Grosso ficou nas mãos de “vinte e três empresas privadas que executaram 67 projetos na Amazônia, sendo 55 deles em Mato Grosso”. Nesta mesma época, “levantamentos junto ao INCRA apontavam que 2.037.070,66 hectares foram repassados às empresas privadas para fins de loteamento”, mostrando um

estado que, aos moldes do mercado e com os incentivos fiscais oferecidos pela ditadura militar, transformava-se sem se preocupar com a destruição de suas matas e de seus povos. Por cerca de vinte anos, devido à facilidade de acúmulo de capital com pequena margem de investimento particular e o pleno apoio do Estado, as terras localizadas no norte e nordeste estiveram apropriadas por empresas privadas. Nesta esteira, enquanto as regiões norte e nordeste interessavam a grandes produtores, dadas suas características geográficas, o Pantanal Norte não crescia na mesma proporção que a Amazônia e o Cerrado, pois era inviável e menos rentável dadas as suas características naturais que representavam “um complicador para a agricultura sendo mais apropriado para a pecuária extensiva e de baixa rentabilidade, não se adequando ao plantio de grãos” (Rosseto, 2015: 46). Assim, grande parte das terras do Pantanal ou pertenciam ao governo federal, a latifundiários, a posseiros (entre os quais podemos citar os pantaneiros e quilombolas) e a pequenos camponeses imigrantes.

Vale ressaltar que a ausência do Estado com relação ao controle e monitoramento de todos esses processos resulta até hoje em uma série de conflitos e distorções quanto à ocupação do meio rural mato-grossense, incitando situações de especulação, fraude e violência. Neste âmbito, Ferreira (1984) nos descreve que

a falta de discriminação de terras do estado; a inexistência de cartas geográficas precisas, pelas quais pudesse o estado reconhecer suas terras; a falta de preparo e atualização permanente de plantas cadastrais das terras tituladas e pertencentes a particulares, a fim de controlar as vendas; bem como a falta de idoneidade de profissionais que procederam demarcações de áreas sem se afastarem de seus escritórios, contribuíram para que o Estado expedisse títulos de terras inexistentes (títulos sobrepostos) (op.cit. p. 63-4).

Em muitos casos, existiam também, no interior dessas terras, trabalhadores chamados de agregados e que trocavam sua força de trabalho por moradia e benefícios. Em meio à apropriação e desapropriação de terras, muitos fazendeiros e agregados não tinham ao certo a noção da dimensão dos limites de suas propriedades devido às limitadas condições tecnológicas e à própria dimensão de matas no estado. Era um momento histórico de muitos conflitos territoriais em Mato Grosso. O resultado disso era muitas vezes a expulsão e até o extermínio dos povos encontrados em propriedades determinadas como privadas. Esses povos eram os mais variados, desde imigrantes em busca de um pedaço de chão, quilombolas a até os próprios indígenas proprietários ancestrais das terras mato-grossenses.

Outro fator observado era a utilização dos pequenos camponeses na derrubada da mata para a agropecuária e a construção de estradas, tarefa pela qual muitas vezes nem

recebiam ou faziam em troca de algo. Muitos, após fazerem todo o trabalho de desmatamento, eram expulsos de suas terras ou ameaçados, por vezes precisando voltar aos seus lugares de origem. Deste modo, pode se dizer que todo esse cenário nos mostra um conflito muito maior do que o próprio conflito agrário, que é o conflito histórico “entre o costume e a lei” (Joanoni Neto, 2007: 113). Enquanto o primeiro diz respeito à terra marcada pelo trabalho, pela posse ancestral, ou seja, pelo reconhecimento de ali permanecer, o segundo diz respeito à “moderna relação documental que garante a propriedade da terra pela força da lei e que não raro ignora as posses ancestrais provocando conflitos, exclusões, marginalizando, miserabilizando” (Ibidem). Assim, pode-se dizer que os conflitos estabelecidos no estado de Mato Grosso são muito maiores que somente agrários. Eles são agrários, de costume e de lei.

Após a década de 1970, ainda era visível que o incentivo federal não havia cumprido sua parte com os pequenos produtores da região, fazendo com que muitos ainda deixassem o lugar. Girardi (2015: 09) descreve que um dos grandes problemas, além da falta de recursos para o camponês, era “a distância dos centros consumidores do estado e, em consequência, o confronto desigual com o capital e com os grileiros”. Esta estrutura nos mostra os primeiros elementos do fator devastador do mercado na região onde essas famílias:

não conseguindo permanecer na “sua” terra ou sob ameaças, foram expulsas, e a terra convertida em grandes propriedades. Parte desta população voltou para seus lugares de origem, no Sul, Sudeste e Nordeste; outra parte avançou ao norte do estado e do país, adentrando a fronteira agropecuária e, provavelmente, repetindo a história; alguns passaram a fazer parte de movimentos camponeses em busca de terras; e ainda outro contingente contribuiu para engrossar as periferias da capital Cuiabá e de cidades médias do interior do estado (Girardi, 2015: 09).

Além desse cenário existia também a questão que, devido o estado de Mato Grosso possuir uma imensa extensão de terras, este apresentava também uma variedade cultural e econômica muito grande, o que gerava uma rivalidade entre norte e sul da região que dificultava seu desenvolvimento. Esta era uma reivindicação principalmente dos sulistas que alegavam produzir mais que o Norte. Após muitas reivindicações, em 11 de outubro de 1977 é assinada pelo presidente Ernesto Geisel o documento que desmembra o estado em: Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. Mesmo após a divisão, o estado do Mato Grosso continuou sendo o terceiro estado com maior extensão de terras no país, com uma área de 903.357 Km<sup>2</sup>, perdendo apenas para os estados do Pará e do Amazonas. Enquanto as grandes potências já experimentavam uma forte segunda onda de mercantilização situações como estas apontam como nas terras brasileiras, em algumas regiões, esta ocorria de modo bastante

arcaico, ainda em meio a processos de ocupação, pequeno aumento da produtividade do trabalho humano, e a acumulação do capital da pequena burguesia agrária brasileira, além de alguns estrangeiros que usufruíam dos investimentos voltados para a infraestrutura do país.

Com o fim do regime militar e o início da Nova República (1985), surge o primeiro Plano Nacional de Reforma Agrária e o primeiro Plano Regional destinado especificamente ao estado de Mato Grosso, acelerando o processo de colonização e assentamentos que se mostravam letárgicos desde 1970, devido ao próprio sistema instaurado. Assim, entre 1970 e 1992 foram implantados, no Mato Grosso, cerca de 80 projetos de colonização e mais alguns assentamentos nas categorias Projeto de Assentamento Rápido – PAR, Projeto de Ação Conjunta – PAC, Projeto Especial de Assentamento – PEA e Projeto de Assentamento – PA, produzindo um significativo crescimento populacional na região. É interessante salientar que “os assentamentos criados neste período também faziam parte da política de colonização da região, mas recebiam este nome para forjar a reforma agrária” (Girardi, 2015: 10). Nestas modalidades, poucos assentamentos estavam direcionados para o Pantanal pois todos esses projetos seguiam em direção contrária até início da década de 1980, quando muitos deles se tornaram municípios mais tarde. Este ordenamento fundiário caracterizava-se pela priorização de estruturas produtivas que tinham como base o agronegócio desenvolvido a partir da produção do milho, da soja, do arroz e do algodão.

É importante salientar que mesmo o Pantanal não fazendo parte desta estrutura voltada para o agronegócio, sua concentração fundiária era proporcional ao restante do território, porém mais voltada para o latifúndio e a pecuária. Deste modo, o resultado foram pequenos e isolados contingentes populacionais de colonos/pantaneiros, indígenas, quilombolas distribuídos em meio a grandes lotes de terras desabitadas, o que facilitou, por um bom tempo, a preservação e manutenção da cultura destas populações.

### *3.1.1 A nova fronteira econômica do Brasil*

O segundo quartel do século XX no estado de Mato Grosso foi marcado pelo avanço do domínio capitalista no qual pode-se observar uma forte consolidação dos projetos de colonização, um intenso processo de desmatamento e um aumento da abertura de novas áreas no Cerrado e Amazônia mato-grossense para o desenvolvimento do agronegócio e da criação de animais. Com o impulsionamento deste processo, registra-se também uma crescente destruição da biodiversidade, não só pelo empresário do agronegócio como também pelos camponeses, tendo em vista que, sem muitas alternativas econômicas, estes começam a

utilizar elementos da natureza como mercadorias facilmente comercializadas aos grandes fazendeiros. Mesmo com todo o processo de desconcentração de terra, ainda se observa uma oferta de mão-de-obra com base altamente exploratória, nos remetendo às antigas relações de trabalho observadas no Brasil Império. Diante destas questões, registra-se também o incremento dos movimentos sociais. A exemplo disso, podemos citar os movimentos camponeses de luta pela terra e os movimentos ambientalistas contra o desmatamento, o que não significou o bastante para conter a ascensão deste desenvolvimento.

Na década de 2000, o agronegócio torna-se essencial para a economia mato-grossense, evidenciado, sobretudo, pela acelerada expansão da produção de soja e seus derivados, bem como de atividades relacionadas com a pecuária, ambas commodities importantes tanto no mercado interno como externo. Todo esse desenvolvimento gera um avanço também na urbanização de Mato Grosso. Figueiredo (2003), por exemplo, registra um forte crescimento da população total no estado entre 1980 e 2000, de aproximadamente 120%, com destaque de maior aumento da população urbana em relação à rural. Enquanto a população urbana representava 58% do total e a rural 42% em 1980, em 2000 ela passou a representar 80% do total ao passo que a rural somente 20%. O maior crescimento populacional foi observado principalmente em regiões onde houve maior expansão do agronegócio e na capital do estado. Vale ressaltar que o crescimento populacional no Mato Grosso se deu devido ao incentivo do Governo Federal por meio de diversos projetos como já anteriormente mencionado, o que influenciou de maneira direta os processos econômicos já existentes na região, gerando uma demanda por serviços e bens públicos de diversas ordens. Entretanto, preocupados em especial com os grandes fazendeiros, os gestores públicos mais uma vez deixavam a desejar com as classes populares quanto à infraestrutura, tanto urbana quanto rural, afetando negativamente as condições de vida da população.

Mesmo o estado de Mato Grosso tendo ficado com a parte menos rica da região, na divisão ocorrida em 1977, rapidamente produziu um expressivo crescimento econômico baseado em investimentos econômicos federais destinados principalmente aos grandes empresários produtores de soja e bovinos. Conforme dados do próprio governo de Mato Grosso (2015), em pouco mais de uma década, o PIB estadual passou de R\$ 12,3 bilhões em 1999, para R\$ 80,8 bilhões em 2012, representando um crescimento de 554% em comparação ao PIB brasileiro que aumentou neste mesmo período 312%.

De acordo com uma pesquisa desenvolvida por Carmo *et al.* (2017) sobre o agronegócio e a dinâmica populacional, com relação à soja, na safra de 2014/2015 por exemplo, Mato Grosso ficou responsável por 27,85 milhões de toneladas, correspondendo a

26,5% da produção brasileira. A criação de rebanho bovino também esteve em alta com 28,41 milhões de cabeça de gado. Nas projeções trazidas pelos autores, com base na Federação das Indústrias do Estado de São Paulo (2012), previsões apontam para um acentuado crescimento do agronegócio no Mato Grosso que deverá atingir 39% da produção brasileira de soja em 2022/2023, mostrando um crescimento de 60% da área plantada em relação à safra de 2012/2013. Quanto à carne, as perspectivas também são elevadas. Nesta esteira, as previsões também indicam que o estado ficará responsável no país por: 9% da produção de suínos (representando um crescimento de 86%), 6% da produção de aves (significando um crescimento de 86%) e 14% de carne bovina (representando um aumento de 36%).

Com isso, o estado avança para além da produção de grãos e exportação direta, atingindo novas cadeias exigindo uma maior demanda na produção. Cria-se uma cadeia de produção destinada à alimentação humana, à alimentação animal, à produção de biodiesel, que só vem a crescer, além do desenvolvimento da indústria do algodão. Nessa lógica, pode-se dizer que, em decorrência de todo esse processo, o estado de Mato Grosso precisou reestruturar-se para receber diversas empresas que tem desenvolvido essa produção e que vêm se instalando, desde 1990, principalmente ao longo das rodovias BR-163 e BR-364. Além dos terrenos oferecidos e da isenção de impostos, o governo tem investido fortemente na infraestrutura urbana e na propaganda aos grandes empresários, afirmando que Mato Grosso é o novo celeiro do desenvolvimento no país.

Para que a produção aconteça, há também uma gama de setores produtivos que auxiliam no desenvolvimento desse sistema agroindustrial que é constituída, entre outros, pela indústria de insumos agrícolas, de ferramentas e máquinas, pelos sistemas de produção, pelos armazenadores, pelos agrimensores, pelos assessores ambientais, pelas cooperativas, pelas corretoras, pelas exportadoras, pelas indústrias refinadoras, pelos atacadistas, pelos varejistas, pelos distribuidores entre outros que formam uma gama de defensores fiéis do agronegócio. Embora a produção de grãos não produza grande demanda de mão de obra, há um crescimento de postos de trabalho decorrente desta cadeia de setores que é produzida graças ao protagonismo que a *commodity* ocupa na economia mato-grossense. Da mesma forma, ocorre com a pecuária que não abrange tantos postos de emprego, mas que, a partir dos frigoríficos, da produção de rações, do desenvolvimento de novas tecnologias e outros setores que envolve, tem vindo a produzir um maior contingente de trabalhadores formalmente empregados.

É importante destacar que todo esse processo trouxe ao estado uma certa visibilidade econômica no regime alimentar do sistema mundo. Entretanto, como nos mostra Girardi (2015: 12):

De um lado, o caminho para o sistema completo do agronegócio (do grão até a carne) significa um pequeno avanço para o Brasil na divisão internacional do trabalho, já que a criação dos rebanhos e abate era feita nos países que antes importavam a soja, mas a base ainda é primária; por outro lado, a forma como está sendo conduzida, concentrada como o restante do sistema do agronegócio, faz com que os resultados ainda sejam apropriados de forma concentrada.

Além do fato das empresas integradas como frigoríficos e criames de aves e suínos, serem extremamente exploradas e precarizadas, ainda há o fato de que os grandes proprietários são, em grande parte, provenientes de multinacionais. Isso quer dizer que, embora a produção tanto da agricultura de larga escala quanto a pecuária tenha ocorrido em Mato Grosso, este processo sob dependência do poder do mercado internacional. Deste modo trata-se da recriação de um *campesinato subalterno local*, a serviço do *capitalismo global*.

Para que esse processo continue a funcionar, investe-se fortemente em tecnologia avançada, por meio de equipamentos e maquinários computadorizados, a fim de que se controle não só a paisagem natural como cultural. Conseqüentemente, essa mesma tecnologia que traz avanços ao estado também provoca a compactação do solo; a logística de transporte põe em risco diversas vidas nas estradas; os agrotóxicos, abundantemente utilizados, geram a contaminação das águas, ar, solo e seres vivos. É interessante observar que além de grande produtor de grãos, Mato Grosso “é o maior produtor de pescado de água doce do país, responsável por 20% da produção do Brasil, com 75,629 mil toneladas” conforme dados do site do Governo do Estado<sup>44</sup> (2015). Isto gera uma contradição, principalmente quando vem exposto juntamente com a questão do agronegócio no estado. Além disso, o texto ainda acrescenta que “esse mercado tem muito a crescer” e que “o potencial está na abundância de rios e lagos em território mato-grossense”, o que nos parece algo totalmente antagônico, tendo em vista o quanto uma colheita de soja pode contaminar lençóis freáticos que distribuem esses resíduos altamente tóxicos a corixos, lagos e rios da região.

Aos pequenos camponeses e populações vistas como tradicionais não lhes resta mais do que tentar encontrar um meio de produzir com os pequenos recursos que possuem e tirar

---

<sup>44</sup> Disponível em: <http://www.mt.gov.br/economia> [05de dezembro de 2018]



da terra seu sustento, ou migrar para a cidade e fazer parte desta grande engrenagem em algum posto de trabalho precarizado. Estes povos acabam também por serem os que mais sofrem com as consequências do uso indevido de agrotóxicos e a logística do agronegócio na região.

À medida que o estado cresce economicamente com o agronegócio, cresce também o choque com distintas racionalidades que estabelecem diferentes relações com o meio ambiente. O Pantanal, por exemplo, está fortemente suscetível aos impactos provocados em outros biomas, tendo em vista que, com sua dinâmica de inundação, acaba por receber das áreas mais altas uma grande carga de dejetos vindos dos frigoríficos e criames de animais, além de substratos produzidos em indústrias e lavouras (metais pesados, produtos lácteos, agrotóxicos, fertilizantes). Este modelo desenvolvimentista que prioriza o avanço de uma minoria, em detrimento da grande maioria (camponeses, indígenas, quilombolas e comunidades reinventadas como a pantaneira), é um reflexo do vasto processo de mercadorização que ocorre no mundo e que vem ocupar todo e qualquer espaço que esteja fragilmente ocupado, trazendo consequências indescritíveis ao planeta.

Atualmente, Mato Grosso é o estado onde a Amazônia mais tem sofrido com o desmatamento devido ao agronegócio. Até 2015, “dos 52,3 milhões de hectares de floresta amazônica originais do estado de Mato Grosso restam cerca de 31,7 milhões de hectares (61%), sendo que uma quantidade significativa está em terras indígenas e unidades de conservação” (Girardi, 2015: 10). Estes dados nos mostram a gravidade do problema que temos em mãos e a importância das comunidades que se reinventaram no local e das unidades de conservação para a preservação não só do bioma Amazônia como também do Cerrado e do Pantanal. É interessante também observar que a Legislação ambiental prevê que sejam preservados 80% da reserva legal amazônica, mas que isso já é discutido em debates suscitados pelos grandes proprietários rurais, além de outros temas polêmicos como a reforma agrária e a participação dos assentamentos rurais no desmatamento da Amazônia mato-grossense. Isso se mostra um dado extremamente preocupante principalmente se observamos a atual conjuntura política do país e a quem ela favorece.

Portanto, sobre a marcha para a civilização no estado de Mato Grosso, ou seja, do domínio do homem sobre a natureza, “pode-se hoje colocar esta visão como antropocêntrica, já que a natureza é esvaída de si e de significados além dos utilitários; e etnocêntrica, na medida em que não permite que povos tenham leituras culturais particulares e voz na construção de seu futuro” (Campos Filho, 2002:157). A história de formação do estado de Mato Grosso é uma história de muita luta, sonho e ganância marcada pelo sofrimento,

exploração e subordinação de famílias e coletivos e de suas culturas, em prol do desenvolvimento de uma minoria que se autodenomina em nome de uma nação. Percebe-se uma ocupação desordenada e uma conservação de uma política desigual destinada ao estado. Para além do agronegócio, Mato Grosso engloba uma diversidade cultural, paisagística e biológica que vai muito além do mercado, mas que está sendo destruída com a colaboração do Estado de duas maneiras: pelo desprezo à cultura e à vida daqueles que ainda têm a natureza como domínio e pelas políticas de estímulo ao desenvolvimento desordenado. Todo esse processo tem consequências fatais tanto em escala nacional quanto internacional e precisam ser pensados e discutidos com a maturidade de quem pensa no bem coletivo.

Pensar na questão agrária, no uso sustentável dos recursos naturais, numa economia mais solidária e numa valorização dos saberes das comunidades ancestrais já poderiam gerar grandes transformações não só para o estado, como para o país, num contra-movimento de fortalecer um desenvolvimento mais ecológico e sustentável em benefício das gerações futuras. Todavia o agronegócio hoje tem força predominantemente política e econômica no Brasil e é quem estrutura, não só a região, como o país, evidenciando o estado de Mato Grosso como *a nova fronteira econômica da nação*. Este discurso que contempla unicamente os processos de dominação mercantil, ignora todas as consequências advindas com a mercadorização desordenada do trabalho, da terra e do dinheiro e oculta um dos maiores patrimônios mundiais localizado no estado: o Pantanal mato-grossense.

### **3.2 O patrimônio mundial conhecido como Complexo do Pantanal**

Considerado de extrema importância biológica e cultural para o estado de Mato Grosso e para o país, o bioma Pantanal destaca-se por suas constantes mudanças de paisagem devido ao regime das chuvas que apresentam momentos de enchente, cheia, vazante (barro) e seca, onde as temperaturas variam de 35°C a 40°C e as mínimas podem chegar até 10°C. Estes fenômenos, associados à topografia plana do Pantanal, produzem uma das paisagens mais belas do país. Por cerca de seis meses anuais, aproximadamente 35,36% da área do Pantanal Norte fica encoberta por lâminas de água, com diferentes espessuras e cores, criadas pela mescla de plantas, galhos e solos imersos, construindo um lindo espetáculo. Este fenômeno ocorre devido a três fatores inter-relacionados: “o clima, a topografia e a proximidade ou não dos mananciais aquíferos” (Rosseto, 2015: 27). Na outra metade do ano, rios voltam aos seus corredores, isolando lagoas e restaurando as fontes de peixes e outros

animais silvestres que retornam ao seu habitat. Deste modo, pode-se dizer que o Pantanal está em constante renovação.

*Imagem 08: Vista aérea do Pantanal, próximo à comunidade estudada*



Fonte : A autora

Em épocas de cheia, que duram de 3 a 4 meses no verão, a área que contorna SPJ, por exemplo, acaba por ficar alagada e o trajeto às casas mais distantes e a outros vilarejos só é possível via canoa, voadeira<sup>45</sup> ou avião de pequeno porte, usado, em geral, em casos emergenciais devido ao custeio da viagem. Apontada como a maior planície de inundação contínua do mundo, o Pantanal é uma imensa planície que, em função de sua baixa declividade, é sazonalmente inundada pelos rios que formam a Bacia do Paraguai (Silva, 2013). Formada pelas cheias do rio Paraguai e seus afluentes, o Pantanal abrange no Brasil uma área de aproximadamente 150.355 Km<sup>2</sup>, localizada na região centro-oeste. Presente em dois estados, ocupa 25% do estado do Mato Grosso do Sul e 7% do Mato Grosso<sup>46</sup> (IBGE, 2004). Essa área corresponde a cerca de 83% do bioma, sendo que o restante fica localizado principalmente na Bolívia e no Paraguai.

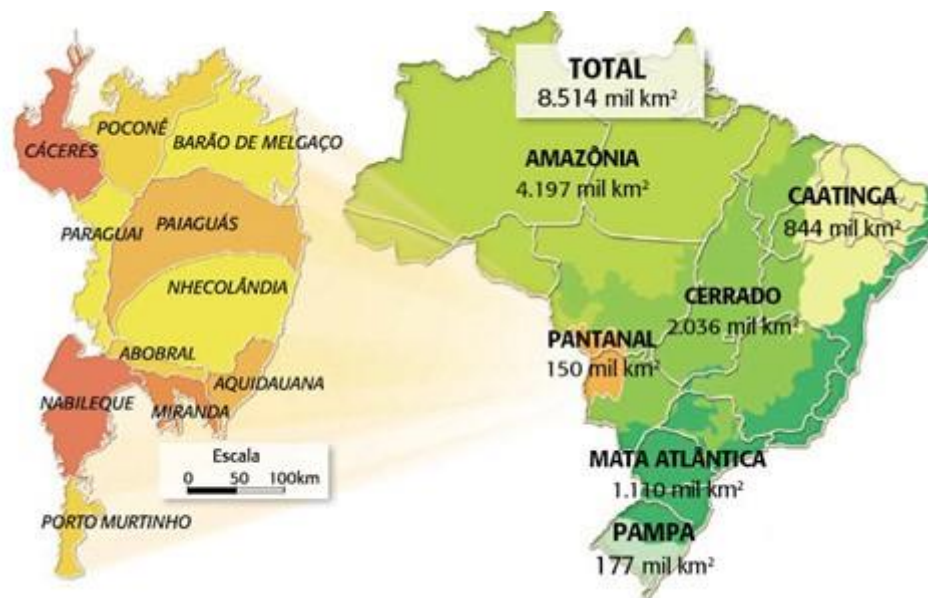
---

<sup>45</sup> Barco a motor, extremamente veloz com estrutura de alumínio.

<sup>46</sup> Vale lembrar que esta divisão entre sul e norte do Estado de Mato Grosso ocorreu a partir de 11 de outubro de 1977, devido a um processo que envolveu questões sócio-econômicas, além de aspectos culturais e políticos.

Conforme estudos realizados através do Plano de Conservação da Bacia do Alto Paraguai (PCBAP), o Pantanal está dividido em 11 sub-regiões divididas devido às características de solo, tempo de inundação, vegetação, fauna, etnias e grupos locais que os constituem como paisagens distintas (Silva e Abdon, 1998). Dividido em: Pantanal do Paraguai, Nhecolândia, Cáceres, Poconé, Paiaguás, Abobral, Aquidauana, Miranda, Nabileque, Porto Murtinho e Pantanal de Barão de Melgaço -onde fica localizada a comunidade estudada neste trabalho- o Pantanal torna-se, portanto, um complexo formado por muitos pantanais.

Mapa 01: Pantanal e suas 11 sub-regiões



Fonte: [www.emaze.com](http://www.emaze.com)

Com relação a essas várias faces do Pantanal, as águas são quem determinam os diversos tipos de vida existentes na região. Elas compõem novos territórios espalhados por diferentes temporalidades e racionalidades, formando um complexo arquipélago que está em constante mutação (Jaber-Silva, Silva & Sato, 2015). Deste modo, conduz seus atores sociais a um movimento nas grandes cheias, um movimento que altera também toda a paisagem natural, modificando os solos, obrigando alguns animais a migrarem para outras regiões, reduzindo o espaço para o gado, e forçando a busca de outras alternativas que os livrem da enchente (Proença, 1992).

Naturalmente, esse difícil acesso aos coletivos que vivem nestas regiões alagadas acabou por possibilitar certa preservação identitária e cultural, que a cada dia está mais

ameaçada devido à chegada dos projetos desenvolvimentistas, dos meios de comunicação, do turismo e do intercâmbio cultural. Esse comportamento de conservação, inicialmente determinado pela natureza e depois reproduzido e perpetuado pelo seu povo, fomentou a simplicidade dos estilos de vida que residem na região, independentemente da posição social (fazendeiros, camponeses, peões) e também garantiu, até então, certa *invisibilidade* econômica e um menor crescimento populacional, contradizendo a compreensão antropocêntrica do domínio da cultura humana sobre a natureza. Esta condição de área úmida (*wetland*) ou área inundável confere à região características peculiares que influenciam tanto no manejo das atividades econômicas, como nas relações sociais de produção, nos costumes e modos de vida da população e nos interesses das políticas de ordenamento fundiário (Rosseto, 2015). Isso favorece a permanência da pecuária como sua principal atividade econômica, sem alterar a dinâmica da paisagem, e a produção da soja em outros campos mais férteis e com menos alterações sazonais, o que mantém o povo pantaneiro aparentemente mais afastado da dinâmica econômica do agronegócio. Logo, ele vive no Pantanal porque ama o lugar e sente uma relação de *simbiose* com o meio, pois quem não o amo, não consegue permanecer por muito tempo. Isso se justifica também nas palavras de Campos Filho (2002: 55),

o Pantanal se tornou sertão, um sertão que *vira mar*, quando seu povo viu e aceitou a impossibilidade de se aplicar um plano linear de controle e dominação total sobre a natureza. Isto complexificou a cultura, pois incorporou os ciclos *desorganizadores* da natureza e estabeleceu novas ordens socioculturais, num constante e próximo diálogo entre a natureza e a cultura.

Por ser este sertão que *vira mar*, o Pantanal não sofreu diretamente com o aumento populacional ocorrido no Mato Grosso entre 1960 e 1980, advindo com o auge da expansão agrícola, mantendo uma concentração fundiária baseada na tradição da posse de muitas terras por uma só família. Na perspectiva de Rosseto (2015), esse indicador nos revela que, embora o capital privado não tenha influenciado diretamente o ordenamento fundiário da região durante o processo de expansão da fronteira agrícola, a concentração de terras resultante das políticas agrárias, das sesmarias, do sistema possessório e dos mecanismos de burla, acabara por viabilizar a posse de terras por uma mesma família por gerações consecutivas. Isso resultou nas extensas fazendas pantaneiras. Deste modo, todo esse processo de retração da economia pantaneira não foi inicialmente opcional, mas circunstancial, determinando certo domínio da natureza sobre o homem.

Ao desenvolver seu projeto de estabelecimento do *progresso econômico*, o estado de Mato Grosso tinha a preocupação em adotar mecanismo facilitadores também para o

desenvolvimento econômico do Pantanal. A grande questão era em como estabelecer núcleos urbanos e estruturar núcleos políticos que favorecessem o mercado, em meio a uma paisagem onde havia tantas enchentes, acessos precários e um considerável isolamento. Ademais, dadas as circunstâncias ambientais, geográficas e culturais locais, havia também uma preocupação do Estado em como integrar este contexto na expansão econômica planejada para o estado do Mato Grosso que era visto como *o novo endereço do progresso*. Neste contexto, o PRODEPAN, por exemplo, foi um dos projetos mais audaciosos organizados para a região que, após a revolução de 1964 que ocorreu no Brasil, veio com a proposta de reduzir as distâncias geográficas do Pantanal e acelerar o seu desenvolvimento, explorando suas potencialidades.

O projeto que atenderia imediatamente os setores do transporte, energia, saneamento, pecuária e indústria, formando um verdadeiro complexo econômico para o aproveitamento de todas as suas potencialidades tinha como proposta desenvolver não só a produção do rebanho bovino bem como também parte de mineração, siderurgia, madeira e inúmeras outras atividades similares, inclusive a produção de fertilizantes. Para isso, a proposta do programa estava voltada para cinco setores básicos, cujo atendimento abrangia: transportes, saneamento, energia, industrialização e desenvolvimento da pecuária (Kmitta, 2013). Deste modo, entre outras ações realizadas pelo projeto, pode-se destacar o asfaltamento e pavimentação de algumas vias que davam acesso ao Pantanal; a criação da Transpantaneira, estrada que liga Cuiabá a Corumbá<sup>47</sup>; a construção de pontes; perfuração de poços artesianos coletivos, visando o saneamento rural; a construção de alguns armazéns para industrialização de matérias-primas como ferro, madeira e calcário e a implantação de frigoríficos.

Embora o programa tenha trazido alguns benefícios a algumas comunidades pantaneiras como algumas estradas, um melhor escoamento da produção, energia e algumas possibilidades de desenvolvimento econômico, ele ainda assim era destinado ao empresariado rural e ressaltava isso quando enfatizava a importância da iniciativa particular em sua proposta e quando convocava os empresários rurais e de outros setores a acompanharem e se engajarem para que a região se transformasse e multiplicasse suas riquezas por meio do aproveitamento desse benefício. Fontes orais relatam também que a estrada, na época em que foi construída, facilitou a mudança desses proprietários para a cidade, alterando seus padrões de vida e consumo enquanto os coletivos que se mantinham na região prestavam algum serviço a estes fazendeiros e mantinham a tradição pantaneira.

---

<sup>47</sup> Corumbá é uma cidade pantaneira localizada no sudoeste brasileiro, hoje pertencente ao Estado de Mato Grosso do Sul. É considerada uma das portas de entrada para o Pantanal.

É interessante destacar que para os que permaneceram na região, logo a rodovia começou a perder a sua importância como instrumento de desenvolvimento regional. Por ser intensificadora de enchentes, modificadora de fluxos e duração de cheias o por trazer sérias consequências a fazendeiros e moradores a rodovia trouxe, portanto, uma crise pantaneira. Dentre os problemas encontrados pode-se citar uma alta mortalidade no rebanho, a redução da fertilidade das fêmeas e do crescimento dos bezerros; a entrada de novas doenças e animais com genética inadaptada; o aumento nos custos de produção; baixa de preço da carne devido a modernização da pecuária; o entupimento de alguns corixos e o assoreamento dos rios que banhavam a região, prejudicando as pastagens secas devido à alta concentração de bovinos em pequenos espaços; e a grilagem de terras que até então permaneciam despercebidas. Além disso, os projetos de construção de armazéns e frigoríficos também não atingiram as partes mais extremas da região, permanecendo principalmente em Corumbá. Outra questão importante, é que esse programa tinha também como intenção produzir matrizes para a expansão pecuária na Amazônia. Deste modo, o Pantanal servia apenas como um primeiro experimento para a execução de um projeto muito maior. Observado que não atendia os interesses financeiros, pouco a pouco o Pantanal foi sendo deixado de lado, pelo Estado e suas instâncias, juntamente com aqueles que viviam nas partes mais isoladas da região.

Frente a essas questões, fica claro que todo esse empreendimento não estava preocupado com as peculiaridades locais e tampouco com ribeirinhos, indígenas, pantaneiros e quilombolas que ali viviam, mas em produzir uma situação favorável para a penetração do mercado. Deste modo, a política de desenvolvimento local criou a ilusão de dias melhores para aquela população, o que não se concretizou, alterando algumas concepções, valores e ideais dos povos pantaneiros.

Previa-se nesse Programa, a domesticação do Pantanal para sua inserção no sistema de produção integrado mundial, com ansiedade por ganhos de produtividade, assim como controle dos processos naturais, ordenando-lhes segundo os interesses mais imediatos. Nele, era prevista a regularização das águas pantaneiras, com a construção de obras, como barragem no alto rio Cuiabá e dragagem do rio Paraguai para navegação. [...] a construção da rodovia Transpantaneira, [...] contava com a adesão de alguns fazendeiros, que acreditavam nas melhorias advindas da rodovia, com a oposição de outros e o silêncio característicos da maioria da população, e integrava a proposta megalômana do governo militar brasileiro (Campos Filho, 2002: 159).

Sendo o Pantanal uma terra indomável, tanto o PRODEPAN como outros projetos que depois vieram a surgir não obtiveram o sucesso capitalista esperado. Em várias frentes

pecuárias no Brasil, a tecnologia possibilitou uma maior produtividade, transformando recursos naturais em capital, entretanto, devido às condições e transformações da paisagem pantaneira, os retornos dos empreendimentos na região não foram os esperados e a região entrou simultaneamente tanto numa crise econômica como também cultural. Ademais, além de suas distintas características sazonais, o sistema adotado pelos pecuaristas pantaneiros apresentou uma certa resistência face às exigências da modernização, não só por suas limitações ambientais, como também, principalmente, por entrar em choque com os costumes da cultura local, dos quais a maioria não queria abdicar, não visualizando o processo de mudanças econômicas já em andamento. É interessante observar que muitas das fontes orais coletadas em SPJ repetem esse comportamento antagônico de, ao mesmo tempo em que esperam uma maior modernização para a comunidade e maiores recursos, recusam-se a deixar certos costumes e maneiras de pensar, que acabam por barrar o processo de desenvolvimento. Essa postura conservacionista não é valorada pelo sistema produtivo que descarta ou ignora todo local onde não pode lucrar e os tacha como atrasados, arcaicos ou ingênuos.

Por onde o sistema mercantil passa, ele exige uma rápida transformação da paisagem para a adequação à proposta desenvolvimentista, objetivando também “um alto retorno imediato de produção e capital por unidade de área, com esgotamento de recursos naturais, ou necessidade de alto ingresso de energia e capital nos ecossistemas” (Campos Filho, 2002: 168). A não adesão a este pacote de desenvolvimento tem, de certa forma, excluído o Pantanal do celeiro econômico mato-grossense. Estas questões, nos fazem pensar como estaria o Pantanal hoje, caso suas terras fossem extremamente produtivas para o mercado e se seus moradores estivessem, desde do início, seduzidos pelo desenvolvimento, já que nem o governo e nem a população brasileira ainda possuem noção do quão importante são – para o futuro do país – as reservas de água, fauna e flora existentes na região, mesmo já existindo inúmeras pesquisas sobre o assunto. É evidente que isto já tem mudado com a exploração do turismo em alguns pontos do território, mas ainda assim o Pantanal tem se conservado em virtude de sua letargia para a *produtividade* e também por uma cultura que promove outros modos de vida e de se relacionar entre si e com a natureza, muitos similares aos do conceito do *Buen Vivir*<sup>48</sup>. Este conceito andino, defendido por muitos autores latino-americanos e que

---

<sup>48</sup> O *Buen Vivir*, instituído como princípio na nova Constituição da Bolívia (2008), estabelece como objetivo social o bem viver das pessoas, do coletivo e da sociedade em geral. Enquanto proposta em construção, apresenta-se como uma crítica ao paradigma desenvolvimentista fundamentado no modelo neoliberal que visa o consumo inconsequente, a degradação ambiental e - enquanto sinônimo de felicidade, plenitude - busca



tem como primazia que uma vida boa é o valor máximo de uma sociedade e de seus ecossistemas, retrata muito quanto o modo de viver ainda presente entre as comunidades pantaneiras.

Sob um olhar tradicional, mesmo que as paisagens mato-grossenses tenham sido desconstruídas ou reformuladas em função das transformações históricas e sociais, no Pantanal estes movimentos têm ocorrido em proporção muito menor e não como as impostas pela Grande Transformação que produziu a mercadorização inclusive das relações sociais. Designadamente nessas comunidades, a produção acontece ainda em grande parte para a manutenção da vida familiar e há um compromisso, em maior ou menor grau, afetivo, de solidariedade e de colaboração entre o grupo. Outra questão muito observada entre estas comunidades, é a gestão do tempo para a realização das atividades que se diferencia do meio urbano e não visa produzir em larga escala ou seguir uma agenda como na cidade. O pantaneiro muito ainda vive em função de suas transformações climáticas, em função da família e da comunidade. Deste modo, Campos Filho nos auxilia nesta exposição afirmando que

pela ótica da conservação da natureza, é evidente que o sistema tradicional vem mantendo nas propriedades uma biodiversidade maior do que onde há transferência para proprietários *de fora*, com exceção de alguns, dentre os empreendimentos turísticos, onde a conservação da natureza é mantida. Esta conservação praticada na região, em harmonioso convívio com a economia, tem resultados importantes no Brasil e no mundo (Campos Filho, 2002: 168).

Estes dados são importantes se olharmos para os efeitos nocivos do avanço da ordem neoliberal na América Latina nos últimos anos e no potencial que o Complexo do Pantanal tem para se repensar outras formas de gerir a vida. Não se quer, neste trabalho, dizer que o desenvolvimento é algo negativo para as comunidades vistas como tradicionais, mas que ele poderia ser um movimento desenhado por motivações não essencialmente capitalistas. O que tem acontecido de fato é que as categorias mercantis: valor, trabalho, mercado e dinheiro, têm sido tão naturalizadas que chega a ser imaginável que outras formas de reprodução e subsistência possam existir (Escobar, 2007). Esta concepção sob a qual vivemos, tem fundamento na existência de um princípio hegemônico que mina toda e

---

privilegiar o equilíbrio entre bem-estar e sustentabilidade. É um conceito construído pelos povos indígenas andinos e vem ganhando espaço nas discussões contra hegemônicas pois reconhece os diversos povos, suas estruturas e rompe com os velhos estados-nação dos setores privados-capitalistas como estruturas únicas, dando maior peso aos modelos cooperativos e comunitários que estão em estreita relação com o bem viver e a natureza. A respeito disso ver Gallegos (2019).

qualquer outra forma de organização política e social, fazendo com que se acredite que não é possível viver um outro processo econômico e que ele tão pouco existe de fato. No próximo subcapítulo faço um esforço no sentido de trazer algumas notas importantes sobre aqueles que vivem neste patrimônio mundial conhecido como Complexo do Pantanal e que são tradicionalmente conhecidos como o povo pantaneiro.

### *3.2.1 Sobre ser pantaneiro*

*Na Grande Enciclopédia Delta- Larousse, vou buscar uma definição de pantaneiro:*

*“Diz-se de, ou aquele que trabalha pouco, passando o tempo a conversar”.*

*Passando o tempo a conversar pode que se ajuste a um lado da verdade; não sendo inteira verdade. Trabalho pouco, vírgula.*

*Natureza do trabalho determina muito. Pois sendo a lida nossa de a cavalo, é sempre um destampo de boca. Sempre um desafiar. Um porfiar inerente. Como faz o bacurau.*

*No conduzir de um gado, que é tarefa monótona, de horas inteiras, às vezes de dias inteiros – é no uso de cantos e recontos que o pantaneiro encontra o seu ser.*

*Na troca de prosa ou de montada, ele sonha por cima das cercas. É mesmo um trabalho na larga, onde o pantaneiro pode inventar, transcender, desorbitar pela imaginação.*

*Porque a maneira de reduzir o isolado que somos dentro de nós mesmos, rodeados de distâncias e lembranças, é botando enchimento nas palavras. É botando apelidos, contando lorotas. É, enfim, através das vadias palavras, ir alargando os nossos limites.*

*Certo é que o pantaneiro vence o seu estar isolado, e o seu pequeno mundo de conhecimentos, e o seu pouco vocabulário – recorrendo às imagens e brincadeiras [...]*

*Sente-se pois então que árvores, bichos e pessoas têm natureza assumida igual. O homem no longe, alongando quase, e suas referências vegetais, animais. Todos se fundem na mesma natureza intacta. Sem as químicas do civilizado. O velho quase-animismo.*

*Mas na hora do pega-para-capar, pantaneiro puxa na força, por igual. No lampino do sol ou no zero do frio [...]*

*Lides de Campear - Manoel de Barros*

A poesia de Manoel de Barros, filiada a uma literatura que chamamos de regional e que é utilizada no decorrer deste trabalho, revela-nos a verdadeira face do sujeito pantaneiro, que se desenvolve em meio às águas pantaneiras. Assim como na poesia supracitada, esta tese buscar dar voz àqueles que parecem silenciados e muitas vezes até invisíveis como sujeitos de costumes e cultura distintos. A exposição dos aspectos citados neste trabalho para a definição do povo pantaneiro não vem definir um certo ou verdadeiro pantaneiro, e sim

apresentá-lo não só conforme estudos já publicados por outros autores, bem como também conforme novas percepções apreendidas neste contato estabelecido em campo para a realização da presente investigação e, principalmente, quanto aos próprios relatos específicos do povo pantaneiro de SPJ.

Neste processo, como pesquisadora, pude conhecer um pouco mais sobre a vida dos povos que se autodeclararam como pantaneiros, passando pelos mesmos espaços, vivenciando suas rotinas, seus costumes e até experimentando alguns de seus conflitos e dificuldades. Tanto as características observadas, como as manifestadas no poema de Manuel de Barros não fazem do pantaneiro um ser totalmente diferenciado ou isolado do restante do sistema mundo, mas sim, uma outra cultura em meio a tantas outras observadas hoje em países do sul global, como o Brasil, e que muitas vezes passam por processos de invisibilidade, por serem considerados atrasados ou primitivos frente à cultura determinante global. Ou ainda, não como sujeitos de uma cultura paralela ou atrás da cultura considerada como dominante, mas um produto resultado desta mesma cultura, ainda que para resistir ou se reinventar frente as múltiplas determinações e contradições que, no decorrer dos tempos, têm sido impostas pelo modelo hegemônico.

Os primeiros registros quanto à colonização do Pantanal mato-grossense estão inscritos no desbravamento de terras e deslocamentos produzidos principalmente pela pecuária. Calcula-se que este processo tenha se iniciado por volta do século XVIII, a partir dos desbravamentos advindos com a expansão colonial. Posteriormente o projeto de desenvolvimento do estado foi também gerando deslocamentos locais, espontâneos ou impelidos, que resultaram em ocupações e formações identitárias próprias na região que, dia a dia, no contato com a natureza selvagem e seus desafios, foram sendo elaboradas. Pode-se dizer que o povo pantaneiro é o resultado de uma espécie de simbiose daqueles que ocuparam o local (desbravadores, posseiros, imigrantes, camponeses) com aqueles que já existiam (mata, água, animais e etnias indígenas que por ali transitavam) e que necessitaram reconstruir suas histórias dentro das condições reais em que se encontravam. Essa adaptação das formas de trabalho, de meios de subsistência, de hábitos de vida, para aqueles que chegaram, às condições climáticas e culturais locais distingue perfeitamente as comunidades pantaneiras de quaisquer outras comunidades do planalto central do Brasil.

Assim como o restante do povo brasileiro, o pantaneiro é, portanto, constituído por uma mescla de raças. Seus primeiros habitantes eram de origem basicamente indígena pantaneira, espanhola, portuguesa, mameluca e negra. Se consideramos a afirmação de Geertz (2008: 47) de que “não existem de fato homens não modificados pelos costumes de

lugares particulares”, podemos considerar também como povo pantaneiro aqueles que se deslocaram para o território, opondo-se à ideologia urbanizante da cidade, identificando-se com local, absorvendo a sua cultura e criando vínculos ritualísticos com o Pantanal. A comunidade de SPJ, por exemplo, abriga não só seu povo, nascido no local, como outras pessoas e até mesmo famílias inteiras que migraram para a comunidade e nunca mais a abandonaram, carregando sua cultura, mas também a mesclando com o ritualismo produzido no local.

*Imagem 09: Homem pantaneiro auxiliando a minha chegada à comunidade*



Fonte: A autora

Na busca por uma definição do que é ser pantaneiro, encontrei entre os próprios envolvidos representações que descrevem em palavras simples as questões supracitadas, confirmando a singularidade de uma cultura que nasceu e se adaptou à paisagem. Salienta-se que as definições do homem pantaneiro e os modos de vida aqui apresentados estão em movimento e passando por processos de modernização a cada dia mais evidentes e que serão apresentados mais à frente. Entretanto, acima de tudo, mesmo sendo uma população constituída por processos migratórios, o povo pantaneiro ainda apresenta singularidades que nos remetem a uma comunidade tradicional. Nas palavras da assistente de saúde Ângela:

*O pantaneiro é a pessoa que gosta do lugar né, do lugar que tá morando dentro do Pantanal. Que valoriza cada coisa que tem dentro do Pantanal. Que valoriza e respeita porque o Pantanal é um lugar assim natural, bem natural e bom pra se viver porque tem fartura de todas as coisas. Você tendo a coragem pra trabalhá você tem a fartura né. Na época das águas é um peixe, na época da chuva você pode plantá, você pode colhe onde você andá. Em todos lugares que você vai você acha uma fruta pra você come. Não tem perigo da pessoa falá pra você que não pode pegar, que tem que comprar. Então eu acho que o Pantanal é a liberdade. Pra mim é... É liberdade! Você não tem aquele sobressalto que você tem na cidade. Aqui é tranquilo, bonito. Pra mim o pantaneiro é aquela pessoa que se adapta com a natureza e não que quer que a natureza adapta com a gente. Pra mim é isso (Ângela, 58 anos).*

A fala de Ângela nos confirma uma grande diferença do povo pantaneiro para outros povos: sua capacidade em aceitar o ritmo da natureza, o ritmo do lugar. Com base também em outras fontes orais, é visível o quanto necessitaram se adaptar ao local e principalmente recriar sua cultura para poderem sobreviver ao meio. Entretanto, esse processo só ocorreu devido ao movimento simbólico de identificação destes indivíduos com o Pantanal desde sua ocupação. Hoje é claro que já há um movimento de transformação local, estimulado pela lógica global, e que tem contribuído em vários aspectos para a comunidade. Todavia, mesmo sendo identificadas muitas mudanças nos últimos 20 anos, ainda assim, a natureza e o ritmo das águas são o que determinam a vida dos que vivem nesta paisagem. Não há um movimento de controle e retração da natureza pelo homem local, quando a água vem, nada a impede de fazer o seu trabalho. Conforme fontes orais, a água não só traz mais beleza ao local como também segurança aos moradores. Esta constatação foi identificada a partir de declarações como a do professor Dico, entrevistado por mim em época de cheia, em SPJ:

*Eu vou confessar uma verdade pra você, na época da seca aqui, é um período que eu vivo mais com medo aqui em São Pedro. Agora, nessa época aqui de água, eu já fico sinceramente até mais tranquilo. Sabe por quê? Porque nós não temos segurança, né? Nós não temos segurança, aqui... entra carro dia e noite... Você não sabe quem entra, quem sai. E a comunidade é uma comunidade pacata, você sabe disso. Aí eu acho que no período de seca, é a época que eu mais tenho medo aqui, sinceramente. É igual aquele filme do... do... daquele... com o Arnold Schwarzenegger, como que chama? É... Predador, né? Às vezes você tá sendo observado sem notar, sem ser notado, né? [...] E nessa época de agora não, é na cheia, aí a linha vira por aqui, de barco, então você já tem mais um controle de quem entra e quem sai, né? O controle fica mais restrito, aí a gente, eu pelo menos, fico assim mais... mais... respiro até melhor. Mas na época da seca tenho medo. Sinceramente, eu morro de medo. Porque você não sabe, hoje como a violência tá no mundo todo, né? [...] A estrada ainda está permitindo. Por que tá vindo gente da estrada né? Eles estão fazendo linha por aqui, normal. Tá toda seca. Por aqui ainda tá... esse ano agora, tá até opcional. Se você quiser ir por aqui você vai, mas o carro tá indo por aqui normal ainda também, mas vai reduzindo. Porque o que mais tá chegando aqui agora, por mais que a estrada tá seca, tão sendo caminhonetes, né? F4000... É, os carrinhos pequenos diminuiu muito. Na época da seca, chega as sexta-feira assim, é um fluxo de carro assim, incontável. Ninguém sabe, né? Esse que é o medo, né? Isso que eu morro de medo. Entendeu? Porque a comunidade você vê, graças a Deus é uma comunidade sadia, pacata,*

*né? Todo mundo se conhece, se zela um pelo outro, né? Mas e esses que vem de fora? (Dico, 51 anos).*

Fica claro, na fala de Dico, que os problemas do Pantanal vêm de fora e que as cheias proporcionadas pelo ritual das águas são vistas pela comunidade como uma proteção contra as mazelas do desenvolvimento como a violência, a marginalidade e o desconhecido. Essa íntima relação de gratidão dos indivíduos com a natureza é também expressada na relação com a mata e com os animais. Na fala da ribeirinha Benedita, por exemplo, também podemos perceber a relação de simbiose destes povos com o habitat:

*Sabe o que eu acho mais bonito aqui? É o silêncio. Sabe quando você fica num lugá, que você escuta cada zunido de bicho que dá? Onde eu moro, na beira do rio, eu não tenho mais filho pequeno, fica só eu, né? Meu marido sai, eu fico lá, tem hora assim que eu falo: “Hoje eu vô ficá quieta”. Fico quieta, sem fazê nada... Cê sente uma coisa em você...Cê escuta cada coisinha pequenininha. Gente, é muito bõo... É muito incrível... Eu fico procurando sabê da onde é o zunido. E isso é ser pantaneiro, tá assim com a natureza! O que eu mais gosto é eu poder dormir em liberdade, podê fazê as coisa a hora que eu quero. Minha porta pode até ficar sem fechar de noite. Põe benção nisso. Até por enquanto tá bom demais aqui (Benedita Rose, 46 anos).*

Vistos muitas vezes sob o estereótipo de preguiçosos, atrasados ou folgados, o povo pantaneiro vê o trabalho não como uma obrigação e preza muito pela liberdade de gerir seu tempo e sua vida. Em muitos casos, observa-se também que as atividades laborais seguem um tempo determinado pela natureza. A exemplo da comunidade pantaneira investigada, embora o trabalho diário na lida doméstica conste como atividade de todas entrevistadas, este não aparece como algo controlado e regular como aparece nos centros urbanos, o que para a cultura ocidental moderna pode ser confundido como ociosidade. O trabalho com o gado, fonte de prazer principalmente para os homens, também é realizado conforme as fases do ano denominadas culturalmente de *chuvas, enchente (ou cheia), vazante e seca*. Ao se orientarem pelas fases de transformação do Pantanal e não pela rotina dos grandes centros, acabam por se guiarem pela necessidade local. Em períodos de vazante, seca e chuva, o povo pantaneiro geralmente cuida de seus bezerros recém-nascidos, da marcação dos animais, podendo ainda nesse período realizar a comercialização destes que podem gerar trocas ou valores em dinheiro. Já no período de chuva e enchente, aproveitam para cuidar da roça. Na seca, coletam lenha, reformam currais e cuidam das cercas. Na enchente, caçam peixes nos campos inundados com suas canoas, tomam banho nos corixos e cuidam para que os animais não se percam em meio às águas.

Tanto o relato de Ângela quanto o de Dico e o de Benedita nos faz pensar sobre o sentido do Pantanal para esses povos e o quanto viver em meio a isso, sem perder sua

liberdade, é importante. Historicamente, a lógica que permeia as nossas ações no mundo está voltada basicamente para três pontos: a) para uma ideologia de dominação da natureza; b) para uma fé infinita e cega nos recursos tecnológicos e seus benefícios; c) para uma visão meramente *produtivista* e *mercantil* dos elementos não-humanos do ambiente (Polanyi, 2012; Barbosa e Drummond, 1994). Ou seja, elementos unicamente voltados para um ritmo cultural civilizatório que se sobrepõem ao ritmo natural da natureza e que se constitui em característica marcante das modernas sociedades ocidentais, diferente da lógica que ainda está presente no Pantanal mato-grossense.

Observou-se que todas as atividades acima referidas como práticas e costumes pantaneiros não estão calculadas e organizadas pelo ritmo global, mas pela necessidade local, o que faz com que elas aconteçam e sejam organizadas junto com a vida. Para homens e mulheres do Pantanal, o tempo parece ser regulado pelo o que Thompson (1998) chama de *orientação pelas tarefas*, em que o relógio não é o que determina as atividades, mas sim a lógica da necessidade de realizá-las, evidenciando ainda o domínio da natureza sobre a cultura humana. O mesmo autor nos coloca três questões que são observadas nas comunidades onde esta prática ainda é utilizada:

Primeiro, há a interpretação de que é mais humanamente compreensível do que o trabalho de horário marcado. O camponês ou trabalhador parece cuidar do que é uma necessidade. Segundo, na comunidade em que a orientação pelas tarefas é comum parece haver pouca separação entre “o trabalho” e “a vida”. As relações sociais e o trabalho são misturados – o dia de trabalho se prolonga ou se contrai segundo a tarefa – e não há grande senso de conflito entre o trabalho e “passar do dia”. Terceiro, aos homens acostumados com o trabalho marcado pelo relógio, essa atitude para com o trabalho parece perdulária e carente de urgência (Thompson, 1998: 271-272) [grifos do autor].

Na comunidade de SPF esta dinâmica pode ser vista no dia a dia da comunidade. Em grande parte das rotinas diárias, o tempo é coordenado pelas tarefas e pela natureza. Os animais demonstram quando precisam ser tratados e cuidados. As águas avisam quando é o momento de plantar e de colher, obedecendo assim ritmos naturais. A luz do sol mostra o momento de despertar e o calor, a hora mais apropriada para o desempenho das atividades laborais e de lazer. Entretanto, esses processos só conseguem permanecer “onde a estrutura comercial e administrativa é mínima” e as atividades diárias como a pesca, o plantio, a construção de casas, o remendo das redes, a feitura da canoa, de um berço ou de um caixão parecem se desenrolar pela lógica da necessidade do pantaneiro (Thompson, 1998: 271).

Enquanto estas atividades se sobresaem frente à lógica capitalista, acabam por privilegiar o desenvolvimento de uma outra cultura distinta e “sem as químicas do

civilizado” como diria o escritor Manoel de Barros (2010). Deste modo, o diálogo entre as vizinhas, o olhar os filhos brincando, a contemplação da natureza, o trabalho coletivo, as orações na Igreja e/ou na casa de enfermos, a produção de artesanatos, entre outras inúmeras práticas nas quais os saberes da experiência se manifestam e se constroem produzem um modo de vida visto como singular. Assim, observamos que este processo possibilita um outro ritmo no qual são estreitas as relações entre trabalho e vida. Tiriba (2001), que também estuda cultura do trabalho a partir da perspectiva de Thompson, auxilia-nos nessas reflexões defendendo este tempo livre que os seres humanos possuem, devido a seguirem outra rotina de trabalho.

O que fazem ‘fora’ do trabalho é parte constituinte do próprio reino da necessidade; seu tempo livre é o tempo para renovar-se como homem e ter forças para criar novas formas de sobreviver. Entre uma atividade laboriosa e outra e ainda em meio a cada uma delas, também é tempo para jogar bola, para sorrir, para buscar uma forma, mesmo que simples, de lazer (Tiriba, 2001: 79).

Neste trecho, observa-se que, numa perspectiva de trabalho orientado pelas tarefas toda a dinâmica vital caminha em harmonia, onde o trabalho é parte integrante da vida e um dos aspectos de sua cultura. Para Gallegos (2019), que defende uma sociologia política *del buen vivir*, este tempo livre que ele chama de *ócio emancipador* (tempo para contemplar, para criar, para amar e se autoconhecer), é extremamente importante para os seres humanos e é a falta dele que tem adoecido as pessoas na sociedade moderna. Diferente do trabalho oferecido/imposto pelo mercado capitalista, o trabalho no Pantanal proporciona aos que ainda o vivenciam experiências significativas de trabalho e matéria essencial para a produção de sua existência tanto material como imaterial. Mais que isso, tal produção também se constitui em espaço de solidariedade e produção associada, mesmo com a instituição da propriedade privada, e vem sobrevivendo e contrapondo-se às novas formas de trabalho. Com sua compreensão apurada da paisagem e seu acesso basicamente livre e autônomo aos recursos naturais, optam por viver no campo, pois se sentem mais livres para produzir o que necessitam, para conduzirem seu tempo, utilizando-se da natureza, para estarem com a família e viverem em comunidade, o que consiste em características desta vida pantaneira.

O modo camponês de fazer agricultura no Pantanal não está separado do modo de viver em família, pois é dentro dela que se constituem todas as relações de produção. A produção camponesa, ao ter como centralidade a reprodução social de seus trabalhadores e trabalhadoras, que são os próprios membros da família, “apresentam uma racionalidade



distinta daquela das empresas capitalistas, que se baseiam no assalariamento para a obtenção de lucro” (Carvalho e Costa, 2012: 28). Assim as relações de compadrio se consolidam nas relações de domesticidade e reciprocidade e o modo simples deste povo, quando não atingido pelo empreendedorismo e pelo agronegócio, remete-nos a uma economia do tipo solidária.

Dentre as atividades econômicas observadas no Pantanal podemos citar : a) o cultivo de hortas e pomares para o consumo próprio; b) a criação de animais domésticos; c) a produção de farináceos, pães, doces, queijos, licores e biscoitos; d) a coleta de sementes e ervas medicinais; e) a produção de artesanato; f) a produção de equipamentos agrícolas; g) a produção de peças domésticas; h) a confecção de instrumentos musicais; i) a construção de canoas e carroças para o transporte; j) a pecuária; k) a pesca. Todavia, destaca-se que muitas dessas atividades têm sido menos observadas entre as comunidades pantaneiras nos últimos anos devido à substituição da produção artesanal por equipamentos industriais, em razão da pequena demanda de produção, por suas confecções possuírem longa duração e/ou pelo desinteresse dos jovens em aprenderem as técnicas de produção dos mais velhos, tendo em vista também que o mercado tem oferecido a baixo custo, produtos industrializados (Campos Filho, 2008).

Outra característica muito forte do povo pantaneiro e que contribuiu para esse ajustamento e conservadorismo local é a religiosidade. Ao chegarem em terras pantaneiras, a religião católica foi elemento crucial para esses coletivos resistirem aos percalços impostos pelo seu relativo isolamento e poderem, assim, reproduzir sua condição social. Dificilmente se encontram padres na região e as celebrações e tudo que diz respeito à Igreja é conduzido em sua maioria pelas mulheres, pois até pouco tempo “os homens viviam a maior parte do tempo no campo, em atividades profanas, a fonte principal do seu imaginário” (Campos Filho, 2002: 56). Junto das representações católicas, representações míticas se fazem até hoje presentes, originárias dos indígenas e quilombolas como crenças em superstições, chás, simpatias e benzeduras. Isto nos mostra que até a sua doutrina católica está carregada de simbolismos e de misticismo diferenciado de outros grupos sociais e que não são observados e muito menos aceitos em Igrejas católicas convencionais. As características de ocupação do estado de Mato Grosso, alinhadas à dicotomia de viver num lugar distante e ao mesmo tempo abençoado por sua natureza exuberante, reforçaram uma conexão entre paisagem natural e sagrado. Deste modo:

A religião tanto ajustou as ações desse migrante à instância sagrada imaginada, como projetou tais imagens em sua realidade vivida. Ela produz símbolos e seus

sentidos, que direcionam as ações dos fiéis ligando constantemente a vida cotidiana (profana) ao sagrado. Tais imagens presentes nas mentes individuais, por vezes tomadas como aleatórias ou produto do senso comum, participam de uma memória coletiva religiosa que redefine gestos, ações, palavras, orientando nossa análise e compreensão do mundo (Joanoni Neto, 2007: 117).

Em SPJ, por exemplo, a comunidade começou a tomar corpo defato a partir da construção da Igreja e isso diz muito sobre seus habitantes: um povo em meio a mata que, para suportar os percalços e infelicidades da vida, em meio as belezas selvagens, toma como escudo a fé e a religiosidade, unindo-se (condicionando-se) por meio de uma mesma compreensão de mundo. Organizada por uma “irmandade<sup>49</sup>”, formada por alguns pioneiros locais, as práticas do catolicismo tomavam forma na região e garantiam a ordem, os valores e a formação deste novo núcleo. Não só na comunidade investigada como em várias outras visitadas no decorrer destes anos, em meio ao Pantanal, a religião católica permanece exercendo seu papel de dominação e coesão. É comum se verificar o envolvimento dos pantaneiros com a doutrina católica não só por sua participação nas missas e atividades religiosas, bem como também pelo papel que esta ocupa em sua estrutura e pela ausência de resistência no local frente a organização cristã.

As festas, sobretudo as devocionais, também são característica marcante do povo pantaneiro e equilibram-se entre o sagrado e profano, possuindo anualmente datas específicas. Dentro dos acontecimentos que ocorrem durante esses eventos são observados uma parte religiosa composta, por exemplo, pela procissão, pela missa, pelas novenas, matrimônios, batizados e crismas, que ocorrem todos na festa anual, e uma parte profana na qual podemos citar os folguedos, jogos, danças, comidas e bebidas. As festas geralmente giram em torno dos santos que protegem a comunidade e sua organização movimenta toda população local que permanece semanas juntando donativos, organizando apresentações e preparando ornamentos e alimentos para o grande dia. As ornamentações e altares presentes nas casas, enfeitados com imagens de santos, flores e velas, reforçam a devoção e submissão dos moradores ao cristianismo. Todos esses elementos, mostram a força que os dogmas

---

<sup>49</sup> Nos períodos do Brasil Colônia e Império, a Igreja católica era sustentada materialmente na zona rural por suas famílias e associações de irmandade que forneciam os subsídios e conteúdos necessários à prática do catolicismo. Entretanto, em lugares mais isolados como no Pantanal, práticas como estas permaneceram pelo século seguinte. Não se deve esquecer também que, na primeira metade do século XX reinstaura-se no país o apoio da instituição Igreja ao Estado por meio de uma orientação teológica-moral que concebia assim subsídios para que o Estado desenvolvesse uma política de controle social, deste modo, a partir da fé se produzia nos sujeitos sociais “um espírito de devoção, caridade, de cooperação generosa e de submissão” (Ponciano, 2006: 136).

religiosos exercem sob a comunidade e como estes se mantêm, exercendo um papel importante na conservação dos modos de agir e pensar destes pantaneiros.

*Imagem 10: A devoção do povo pantaneiro é exibida com destaque nas ornamentações e oferendas aos santos católicos*



Fonte: A autora

É possível constatar que, por ser um espaço de tamanha diversidade biológica, pouca densidade demográfica e ainda formas de manejo e economia diferenciadas, o Pantanal é um local com grande potencial para o conservacionismo. Mesmo com a tradição de recorrer à fauna nativa para alimentar-se e utilizando-se de algumas práticas de desmatamento para o manejo da pecuária, a valorização dessa proximidade do povo pantaneiro com as águas e a mata torna-se importante para o meio ambiente, uma vez que essa simbiose (re)produz um relacionamento com a natureza de admiração, reciprocidade, reequilíbrio, contemplação e respeito. Não é por acaso que o papel destes povos (ou legalmente conhecidos como povos e comunidades tradicionais), foi reconhecido pela lei e inclusive por acordos internacionais. Mais do que uma conquista destas comunidades, esse reconhecimento legal também trouxe a esses coletivos alguma visibilidade política, social e cultural, mas que ainda não é o bastante para que sejam reconhecidos como importantes coletivos para a sociedade.

Mesmo o pantaneiro possuindo uma identidade própria, há distinções entre seus padrões de sociabilidade que variam de acordo com o local em que se instalaram. Pode-se dizer que cada comunidade pantaneira, embora traga algumas semelhanças, possui suas singularidades e mostra isso ao se auto identificarem como o povo de Poconé, o povo da comunidade de Pimenteira, da Barra de São Lourenço ou de São Pedro de Joselândia. Cada localidade dessas “tem uma situação ambiental particular, o que influi na organização da vida local e no manejo de recursos naturais, incluindo o manejo praticado com o gado”, o que não inviabilizou a constituição da identidade pantaneira (Campos Filho, 2002: 52). Outro aspecto também observado é que o pantaneiro pode ostentar mais de uma identidade, a exemplo disso podemos citar aqueles que se autodenominam também como ribeirinhos, extrativistas ou ainda que se auto afirmam como quilombolas.

Isso nos faz levar em consideração que, ao analisarmos estas comunidades, devemos estar atentos não só a sua formação social, como também a sua interação em seus diversos âmbitos e que esses processos devem ser vistos como processos étnicos. Nesta concepção, esses critérios e/ou sinais de identificação são peças-chave para a persistência destes grupos étnicos e de uma estrutura de interação que os permite reproduzir suas diferenças, isolando alguns aspectos de sua cultura de possíveis conflitos, mas ao mesmo tempo mantendo a interação com outros setores sociais (Barth, 1969 e 2000, apud Costa Filho, 2015). Essas práticas e tradições em alguns aspectos tem facilitado a penetração de invasores e, em outros, dificultado quando as práticas acabam por diferir de crenças locais incontestáveis.

Mesmo com todas essas características distintas de outros grupos sociais, o pantaneiro cada vez mais está suscetível a deixar a sua cultura desaparecer, como já tem ocorrido com outros coletivos no país. Atualmente, tem-se observado uma transformação nas relações de solidariedade das comunidades pantaneiras que, devido às mudanças proporcionadas pelos projetos de desenvolvimento já realizados, pela globalização e pela falta de possibilidades do pantaneiro se manter, tem também mudado seu modo de vida, o que lhe dificulta viver dentro dos padrões inicialmente organizados.

Em se tratando aqui especificamente das comunidades pantaneiras: as cercas que antes não existiam, a fiscalização ambiental, o surgimento de novas necessidades advindas com o consumo, a falta de meios de sobrevivência e a busca de novos serviços vem enfraquecendo essas comunidades, tanto economicamente como culturalmente. Da maneira como a sociedade está a caminhar, o Pantanal corre o risco de rapidamente perder sua identidade. Isso pode ser observado principalmente com os jovens que se mostram confusos quanto ao futuro, ou com ideais de migrar para a cidade, fazer um curso superior e seguir a

proposta neoliberal de “encontrar um bom emprego”. Uma ideia que acaba por ser um pouco fetichizada, tendo em vista que muitos dos que vão, retornam por não se adaptarem à cultura do mercado. Com isso, desconsideram os valores do passado, suas tradições, podendo produzir um esvaziamento da ideia do Pantanal como sua identidade. Atualmente o estado do Mato Grosso reconhece o Pantanal como um de seus slogans atrativos<sup>50</sup>, mas não reconhece o povo que nele vive como um patrimônio cultural, tendo em vista a falta de amadurecimento das políticas públicas desenvolvidas com eles e a falta de investigações e valorização da cultura pantaneira.

Mesmo em uma velocidade distinta de outras regiões, tem se observado, principalmente com o falecimento dos mais antigos e o desinteresse dos jovens, uma transformação dos modos de vida pantaneiros, que vem sendo influenciados pelas transformações globais que chegam mais rápidas através da televisão, da internet e do contato com pessoas de todo o mundo a partir de um clique. Essa assertiva também pode ser reforçada por Almeida quando diz que “a lógica global força à modernização ou ao desaparecimento, e a modernização de uns significará, inexoravelmente, o abandono de outros” (Almeida, 1986: 271). Deste modo, inevitavelmente o pantaneiro também está a se transformar e o Pantanal não é mais um lugar de refúgio, como há 20 anos, o que não significa que esteja totalmente comprometido. É fato que não se pode também idealizar as condições anteriores de vida no Pantanal: o pantaneiro é um povo que no decorrer da história passou por muitas situações precárias que também determinaram suas formas de vida. Entretanto, é importante assinalar que no decorrer dos últimos anos, são grupos sociais que tem sido submetidos à perda cultural e à invalidação de seus saberes e valores, velados sobre uma constante intimidação causada pela engrenagem econômica global.

### *3.2.2 Pantanal um espaço em transformação*

Até pouco tempo, a cultura pantaneira, fortemente enraizada em seu território, era desenvolvida sem muitas trocas com outras culturas, mantendo-se fechada, desenvolvendo certas homogeneidades de caracteres, como a moral, os costumes, a economia e a política, recusando as diferenças que pouco a pouco nasciam em seu interior. Mesmo se mostrando resistente às mudanças, o povo pantaneiro não apresentava pretensões de dominar outras culturas, nem mesmo expandir geograficamente seus ideais, saberes e relações reinventados

---

<sup>50</sup> Como já mencionado anteriormente, a cidade de Cuiabá, a capital do Mato Grosso, é também conhecida atualmente como a “capital do Pantanal e do Agronegócio”. Esse slogan aparece em sites e propagandas oficiais do Estado.

no *lugar* (Campos Filho, 2002). Um exemplo disso era o trabalho do homem pantaneiro com a boiada que era conduzida para São Paulo, pois, para resistir ao intercâmbio com a comitiva paulista, delimitavam o ponto de entrega do gado, resguardando o território da sua cultura. Segundo Campos Filho (2002), por muito tempo o pantaneiro evitou atravessar o rio que cercava o local, pois, com a chegada da comitiva paulista para buscar os animais, havia uma “mudança no sistema”.

Nas últimas décadas do século XX, iniciou-se um processo de intensificação do conflito entre sociedade e natureza no Pantanal, produzindo reflexos mais evidentes não só no meio ambiente local, como também nas normas de convivência, nas estratégias coletivas e nas formas de sociabilidade. Com o crescimento de novos interesses estatais na região, expande-se a entrada de imigrantes e a abertura para os agenciamentos globalizantes. A partir deste processo, inúmeras contradições começaram a surgir entre sua população, conduzindo-a gradualmente para o que Geertz (2008) chamou de uma “constante redefinição de onde *nós* estávamos, onde estamos agora, e para onde vamos”, atraídos ao duplo objetivo de “permanecerem eles mesmos e manterem o ritmo [do] século XX, ou talvez superá-lo” (Campos Filho, 2002: 60-61). Neste sentido, opiniões e representações quanto à vida no Pantanal foram sendo dissociadas, em alguns casos, produziram-se comportamentos conservadores e em outros a desestruturação de ordens instituídas por meio de formas intermediárias de vida entre o visto como o antigo e o novo.

Por volta da década de 1960, intensificando-se em 1970, o Pantanal começou a passar por um processo de mudanças mais acelerado advindo, como já supracitado, com o aumento migratório, decorrente de uma política desenvolvimentista e de uma crise econômica mundial que teve seus reflexos locais. É interessante observar que, na mesma época em que se inauguram essas transformações no Pantanal, inicia-se também, no mundo, uma terceira onda de mercadorização do trabalho, do dinheiro, acrescentada da expansão da mercantilização da natureza. O Estado, por sua vez, assim como nos países centrais, favorece e contempla projetos de desenvolvimento local e agências financiadoras globais, focando seus investimentos nos grandes produtores rurais, que se beneficiam dos melhores solos, do relevo e do clima. Aos pequenos produtores e sonhadores que se aventuram pelo Estado de Mato Grosso na busca por um pedaço de terra, restam os limites alagados, pântanos e os pequenos refúgios naturais. Todo este processo, acentuou as relações entre cultura dominante e o homem pantaneiro – identificado com a sua tradição reinventada – e o fez repensar sua cultura e reconstruí-la. Gradualmente outros episódios deste processo de expansão de estruturas sociais e econômicas capitalistas foram ocorrendo na região como,

em algumas localidades, a proletarização do campo. Muitos pantaneiros transformaram-se em assalariados fixos ou temporários, alguns residindo em fazendas, outros trabalhando temporariamente como peões, empregados domésticos, zeladores, barqueiros e trabalhadores flutuantes, sendo aproveitados pelo seu vasto conhecimento com relação ao gado, à mata e à rotina das águas.

Hoje, a cultura pantaneira ainda possui alguma resistência quanto às dinâmicas globais, uma vez que sua posição geográfica e suas transformações paisagísticas ainda resguardam muitos traços de sua cultura mais primitiva. Como já mencionado anteriormente, o Pantanal constitui-se em um mosaico multifacetado, onde as águas delimitam a ação do homem. Entretanto, tem-se observado que a cultura pantaneira permanece mais latente entre idosos, fazendeiros e adultos detentores de menos escolaridade que sempre ali viveram, do que entre as novas gerações. Para estes grupos, a cultura tradicional ainda é fonte de grande orgulho, podendo ser visto o pantaneiro como algo que todo mundo quer ser e o Pantanal como um lugar abençoado onde todos querem viver (Campos Filho, 2002). Já para os jovens, a cultura local está por se deslocar pelos fatores globais que já temos observado, refletidos, no interior do seu *locus*, através da intensificação do intercâmbio cultural com outros grupos sociais e do seu caráter identitário híbrido. Deste modo, nem SPJ e nem outras comunidades pantaneiras se constituem como coletivos autárquicos e fechados. A sua própria migração, a sua própria necessidade de busca por emprego e o surgimento de novas necessidades que não estavam disponíveis na comunidade, por exemplo, foram exigindo o estabelecimento de novas conexões com familiares residindo na cidade, com os novos moradores, com turistas e com o mundo através do universo das redes sociais. Tais ligações podem tanto ter estabelecido novos costumes e alterações na cultura como, em outros casos, simplesmente uma mera extensão da vida social local sem representarem veículos de transformação significativa em todos seus níveis.

Nas últimas décadas, o intercâmbio cultural com outros grupos sociais acelerou-se com uma velocidade notável, gerando situações bastante ambivalentes. Primeiro, existe o efeito bilateral da mídia e da indústria da cultura que, ao mesmo tempo que dão mais visibilidade ao Pantanal como Patrimônio Natural da Humanidade, distribuem pelo mundo imagens e estereótipos sobre o bioma e as comunidades que vivem na mata, criando um perfeito cenário para o turismo. Esses empreendedores culturais replicam a imagem do Pantanal como um “paraíso na terra, o local ideal para relaxar, renovar suas energias e encontrar a verdadeira paz interior” (Moretti, 2000: 120). Ademais, os meios de comunicação mais velozes, a televisão por um custo mais baixo, a internet em algumas casas

onde há algum poder aquisitivo, a indústria da música e a propaganda em geral, não só têm levado informação aos locais mais distantes, o que é muito importante para esses coletivos, como também, têm difundido poderosos símbolos coletivos da cultura global.

Segundo, nos últimos dez anos, observou-se um crescimento migratório e o retorno de pessoas e grupos familiares para o Pantanal. O que está a colaborar para a transformação de uma outra cultura local. Esses grupos formados por ex-moradores, por pessoas do meio urbano, em busca de melhores condições de vida e em busca de terras ainda não habitadas, tendem a agir como pontos de ligação (transmissores e receptores) de uma série de símbolos e mensagens relacionados à cultura de outros grupos sociais.

Terceiro, constata-se um crescimento dos conflitos intergeracionais pela partilha de terras que acaba por gerar um desequilíbrio nos padrões de solidariedade e coletividade, valorizados nestas comunidades e vistos como cerne da coesão social. Neste processo, enquanto alguns pantaneiros vendem as propriedades que herdaram para novos moradores, atraídos pela paz e beleza do local, há também os que readquirem as porções de terras que foram perdidas pelos seus progenitores no momento da reestruturação fundiária, ou seja, na década de 1980. Essa dinâmica no Pantanal mato-grossense tem gerado tanto a evasão de alguns camponeses para a periferia das áreas urbanas, como também, em outros casos, proporcionado o acesso à terra para pescadores, camponeses e trabalhadores rurais que antes sofriam com a concentração fundiária.

Quarto, existe também o efeito bilateral das novas tecnologias e a modernização das técnicas de trabalho. A disponibilização de informações de forma clara, rápida e de fácil acesso, implementadas por equipamentos modernos, que possibilitam uma monitorização do espaço, da flora e da fauna via internet, por exemplo, pode beneficiar tanto os setores produtivos da região e toda cadeia da pesca e pecuária dos moradores locais, como também a fiscalização e proteção ambiental da região. Entretanto, ao mesmo tempo em que essas ferramentas podem ser utilizadas em benefício daqueles que vivem no Pantanal, elas possuem um custo e, portanto, têm sido mais utilizadas em benefício da elite econômica, possibilitando maior conhecimento do território pelas multinacionais e levando à produção de práticas não sustentáveis. Outra questão que também diz respeito a essa bilateralidade é que essa velocidade nas informações possibilita não só a conexão com o mundo como também a elaboração de novos modelos e padrões culturais.

Diante desses pressupostos, surgem novas relações sociais no seio da comunidade, seja nos grupos familiares ou entre a vizinhança. Estas novas relações produzem novos simbolismos e ideários distintos daqueles produzidos no primeiro contato com o Pantanal e,



consequentemente, novos padrões sociais. Esses padrões que não se enquadram dentro de uma realidade da mata acabam por exigir novas necessidades e novas estruturas. O Estado, como já observado anteriormente, é um incentivador dos processos de desincrustação da economia local, colaborando para que a biodiversidade seja ameaçada. Sem políticas públicas adequadas para a região e sem alternativas de retirar a renda da terra para a manutenção da vida, os agricultores familiares passam a utilizar os elementos da natureza como mercadoria (Rosseto, 2015). Neste ínterim, a natureza começa a se transformar em fonte de renda e não mais de vida, como previa a matriz cultural do povo pantaneiro.

Os processos de mercadorização do trabalho, do dinheiro e da terra pantaneira se fortalecem, nos apontando para um futuro drástico tanto para a flora e fauna local, como também para a população. Esse modelo desenvolvimentista instaurado no território mato-grossense, que historicamente desenvolveu uma ocupação desordenada e uma perpetuação da política assimétrica destinada à grande maioria dos cidadãos do Estado, acaba por avançar e entrar em choque com distintas racionalidades que estabelecem formas singulares de convívio com o ambiente e que estão às margens do desenvolvimento. Porém, essa “busca incessante pelo controle dos bens naturais é imprescindível para que as práticas capitalistas de dominação e usurpação vigorem” (Jaber-Silva, Silva & Sato, 2015: 96). Deste modo, o estado nada mais é que um órgão em favor desse avanço, produzindo muitas vezes políticas públicas que aparentemente dão visibilidade ao Pantanal, mas que na verdade colaboram para a sua degradação a partir da substituição de sistemas locais por sistemas modernos impostos *de fora* para as comunidades.

Mesmo observando-se uma maior modernização do Pantanal, o pantaneiro mato-grossense, em comparação ao originário do Mato Grosso do Sul, ainda assim não consegue acompanhar a velocidade destas mudanças. Deste modo, acaba ficando numa fronteira conflituosa com a sua cultura e a cultura global que está a invadir suas estruturas e relações. É neste contexto que se instaura um conflito entre ser “tradicional<sup>51</sup>” ou ser moderno, desfavorecendo a manutenção do grupo como uma comunidade de identidade própria. Como consequência disso, cresce a marginalização, a evasão da comunidade e o esfacelamento da cultura que com a morte dos integrantes mais velhos, vão se reduzindo os adeptos.

Esse *não lugar*, idealizado pelos novos simbolismos, em especial absorvidos pelos jovens locais, acaba por exercer uma mera cultura de consumo, atingindo os ditames

---

<sup>51</sup> Ser tradicional neste contexto, não segue as definições sociológicas da pequena comunidade tradicional apresentadas por Tönnies e já dicitadas nesta pesquisa. Aqui tradicional está ligada à memória que mantém unido um determinado grupo.

econômicos e afastando desses indivíduos suas relações e práticas sociais. Assim, mudam as relações com os espaços, com o tempo e também a linguagem dos que o ocupam. É fato que a cultura, no decorrer da história, está permeada por transformações. Mas atualmente, a velocidade na qual elas ocorrem tem colocado em risco nossa habilidade de nos vermos, ao mesmo tempo, enquanto atores e espectadores da nossa própria história. A pergunta que está subjacente a esse pensamento de Augé (1994) está talvez em saber: De que forma esses não lugares podem provocar uma perda de nós mesmos como grupo e sociedade? O desejo de fazermos tudo com cada vez mais velocidade e de, ao mesmo tempo, estarmos conectados com tudo que ocorre a nossa volta e no mundo nos permite pensar e viver a nossa vida real, no espaço onde estamos? Desse modo, ficamos sempre num outro lugar, num outro tempo, sonhando um sonho que não é o nosso. Sem perceber que, a cada dia nos perdemos um pouco mais de nós mesmos, de nossas famílias, de nossos coletivos.

Ao descrever as relações que estabelecemos com o não lugar e com os chamados por ele de “lugares antropológicos”, Augé (1994) nos traz elementos para pensar que há um limite entre uma transformação social e a transformação social a que o mercado hoje nos impõem. Há muitas diferenças entre a vida em uma comunidade e a vida num grande centro e essas diferenças precisam ser enxergadas. Ao citar o que se passa em um hipermercado, por exemplo, o autor no remete a um ponto crucial de manutenção social:

[...] as grandes superfícies nas quais o cliente circula silenciosamente, consulta as etiquetas, pesa os legumes ou a fruta numa máquina que lhe indica, juntamente com o peso, o seu preço, e depois estende o cartão de crédito a uma mulher jovem também ela silenciosa, ou pouco faladora, que submete cada artigo ao registro de uma máquina decodificadora antes de verificar o bom funcionamento do cartão de crédito (Augé, 1994: 91-92).

Diferente do cenário descrito por Augé, a realidade de um armazém localizado numa comunidade como a de SPJ revela um estabelecimento onde a vida e as interações sociais, entre clientes, amigos e o dono do local, acontecem, mesmo que reduzidas devido à chegada da internet. Essas interações podem ser observadas através do caderninho onde são anotados os débitos do cliente que compra e paga somente no final do mês, na troca de produtos de limpeza por um frango do quintal, no jogo de cartas, nas rodas de conversa que se instalam na porta do armazém, entre outros elementos que podem ser observados e que produzem as mais diversas relações sociais. A interação entre os membros da comunidade cria um padrão de sociabilidade que, mesmo com as interferências globais, ainda conserva a cultura através da participação das missas, do trabalho para limpeza do cemitério, da relação de diálogo e troca entre vizinhos, da ajuda para a carneação do boi, da organização das festas locais que

duram um mês. Entretanto, os mesmos fatores que delimitam padrões de sociabilidade já não possuem o envolvimento de todos.

Urge entendermos que, diante do cenário global, o local precisa, ao mesmo tempo que acompanha essas transformações, fortalecer sua identidade, produzir seu mercado, mas um mercado que possibilite ao pantaneiro ser pantaneiro. O incentivo do Estado para o desenvolvimento sustentável na região seria crucial para que o jovem não fosse abduzido pelos grandes centros e fosse assim propagador de sua cultura, uma cultura que tem cara, que se transforma, mas no seu tempo, dentro de um espaço antropológico. É claro que tanto o lugar antropológico quanto o não lugar de Augé (1994) são espaços contraditórios e que produzem sensações paradoxais de liberdade/segregação, privacidade/intromissão, civilização/selvageria e que hoje são observadas em sociedades que estão a viver as contradições entre o tradicional e o moderno advindo com o intercâmbio cultural com outros grupos sociais. No caso do Pantanal, o que colabora em Augé (1994) para esta pesquisa é a sua aparente inquietação quanto à velocidade em que está a ocorrer a substituição dos lugares pelos não lugares, tornando os espaços cada vez mais individuais e vazios do sentido de coletividade e solidariedade.



## Capítulo 04

### A COMUNIDADE PANTANEIRA DE SÃO PEDRO DE JOSELÂNDIA

O presente capítulo tem como objetivo apresentar com mais consistência à realidade estudada, trazendo à baila as experiências vivenciadas por meio de minha observação participante na comunidade de São Pedro de Joselândia (SPJ). A análise apresentada neste capítulo buscou alinhar as questões mais teóricas trazidas até então com a experiência vivenciada no Pantanal mato-grossense, realizando um entrecruzamento de dados que nos permitiu verificar formas mais evidentes de comunicação, adaptação e resistência deste coletivo, frente à dinâmica socioeconômica global. A partir deste esforço, pude destacar neste coletivo suas reações, limites e possibilidades de organização dentro da esfera local.

*Imagem 11: Vista aérea da Igreja de São Pedro, localizada na entrada da comunidade, em período de cheia em 2006*



Fonte: Arquivo de Ozeni Gomes

Frente às diversidades de uma vida em meio ao movimento crescente e decrescente

das águas, a vida simples e tranquila das pessoas que vivem em SPJ nos indicam para características próprias de uma comunidade aparentemente tradicional, se não fosse o seu processo histórico de ocupação e organização. Ainda assim, a relação de simbiose com a natureza, a produção de uma economia de outro tipo e os seus ritualismos sagrados (e profanos) se destacavam e orientavam desde o início a sua vida coletiva, baseada em relações e motivações não necessariamente capitalistas. Mesmo sob um cenário mato-grossense, centrado no desenvolvimento econômico, os relatos confirmam que SPJ viveu, por um bom tempo, uma economia basicamente incrustada a outras esferas da vida humana.

Com os processos advindos com o desenvolvimento capitalista, nota-se não só no mundo, como em localidades mais isoladas como a de São Pedro, a penetração de processos de mercadorização da terra, do trabalho e do dinheiro, que põem em risco a natureza desses coletivos. Neste âmbito, frente às diversas interferências que, de certa forma, são advindas do processo de evolução histórico-social, a comunidade vem sofrendo mutações em seus estilos de vida, em suas formas de trabalho e em seus costumes. Partindo do princípio de que todo esse processo de mutação social é irreversível e que pode apresentar não só a contradição, como também, em alguns momentos, a complementação da comunidade e até a discussão acerca de novas formas de produção da vida, busquei compreender como as dinâmicas globais se conjugam com os problemas e as necessidades locais e como o global e o local se organizam frente aos novos rearranjos.

Uma análise mais aprofundada da comunidade em questão deve levar em conta não só os aspectos históricos nos quais está inserida, como também os fatores geográficos e ambientais que reafirmam a sua diversidade. Ademais, mesmo compreendendo todas essas diferenças, deve-se ter em mente que os costumes e experiências apresentados pela comunidade estão inscritos nas estruturas mais gerais do capitalismo e envoltos de múltiplos significados, envolvendo lógicas estruturais, coloniais, globais e especificidades locais. Isto quer dizer que a captação da ação social e o estudo de uma determinada comunidade exigem o reconhecimento de que as práticas coletivas observadas carregam consigo, “marcas das estruturas e sistemas de relações em que as pessoas se inserem, mas, simultaneamente, sofrem a influência das histórias e subjetividades que os próprios atores constroem e com as quais se identificam (Estanque, 2000: 47).

A fim de cumprir com os propósitos supracitados, o trabalho está dividido em três subcapítulos que venho explicitar. No primeiro busco apresentar algumas características gerais e alguns aspectos históricos-geográficos de SPJ. Ainda nesta parte, trago três momentos históricos que, conforme os estudos realizados, consistiram nos principais ciclos

de viragem os quais, em maior ou menor grau, imprimiram maiores contornos globais no local e contribuíram para pôr em marcha com mais velocidade variadas transformações. Estes complexos processos formam um amplo quadro de forças e interferências estruturais que lançam comunidades como a de SPJ a situações conflitantes e contraditórias. Por fim, ainda nesta primeira parte, são apresentados alguns relatos que descrevem as dinâmicas culturais e socioeconômicas mais evidentes e que definem as relações sociais até a chegada da energia elétrica. É importante ressaltar que os depoimentos trazidos no decorrer deste estudo são mantidos pela oralidade, em virtude de uma memória coletiva, em que a rede de parentesco está unida por meio de uma ancestralidade vinculada a estas primeiras famílias. Os depoimentos estão apresentados em itálico para que se destaquem frente à citação de autores e estão expostos respeitando a originalidade da fala do pantaneiro.

No segundo subcapítulo abordo elementos presentes atualmente em São Pedro e que apontam para as reações de conservação, readaptação e ruptura reproduzidas pela comunidade, frente aos processos de transformação que têm ocorrido no local e que tem sido identificado nos conflitos quanto à permanência e à migração, nas relações de trabalho, nos saberes tradicionais e em seus rituais religiosos. Esta linha do tempo, produzida pela junção do primeiro subcapítulo com o segundo, desempenhou um papel importante à medida que colaborou para evidenciarmos, novas vertentes da história social deste coletivo e suas mutações. Tendo em vista que estamos tratando de um fenômeno de natureza societal e global, é importante considerar que este local está vinculado a múltiplas dimensões que justificam o caráter contraditório e complexo muitas vezes apresentado.

No terceiro e último subcapítulo, trago três questões que, diante do panorama apresentado, entendo serem importantes para a discussão e que, a meu ver como pesquisadora, são as que mais produzem heterogeneidades e conflitualidades, colocando em risco a comunidade de SPJ sob seus aspectos culturais e identitários. Ao mesmo tempo, são os fatores pelos quais devem partir as discussões, se queremos preservar as comunidades tradicionais e vislumbrar formas alternativas de produzir a vida mais sustentáveis e solidárias. O enfraquecimento das relações comunidade-natureza, a ausência do Estado e o desenraizamento cultural do jovem são hoje os principais fatores que tem colocado em risco o futuro da comunidade aqui estudada. Este dado é importante tendo em vista que o Pantanal, com sua imensa biodiversidade e diversidade humana, poderia ser o celeiro de projetos específicos de modernização para o país, valorizando suas redes de saberes e experiências tradicionais locais, a fim de estimular o resgate da relação do homem com a natureza, produzindo assim condições melhores de vida a todos seus povos e uma maior coesão social.

#### 4.1 Alguns aspectos históricos-geográficos

Localizada a 170Km de Cuiabá, capital do estado de Mato Grosso, São Pedro consiste em uma das 11 comunidades que compõem o Distrito de Joselândia<sup>52</sup>, situado no interior do município de Barão de Melgaço, quase no limite com o município de Poconé. Embora a distância geográfica entre capital e comunidade seja bastante curta, a comunidade situa-se entre os dois maiores rios formadores do Pantanal: o rio Cuiabá e o rio São Lourenço, o que, em períodos de cheias e vazantes dificulta não só o acesso ao local, como também os acessos dentro da própria comunidade. Ainda assim, a referida comunidade constitui-se na região como o coletivo com maior concentração populacional, devido sua paisagem não ser totalmente alagável, abrigando assim um maior número de moradias, currais e alguns pequenos comércios.

Sem registros precisos, buscou-se situar a comunidade no tempo a partir dos depoimentos de seus mais antigos moradores e de alguns registros gerais quanto aos municípios de Poconé e Barão de Melgaço. Como já apontado anteriormente, já no século XVIII as margens dos dois municípios já eram ocupadas por bandeirantes, paulistas, indígenas, negros escravos e mamelucos. Segundo seu Benedito, que tem 97 anos e é considerado um dos primeiros filhos do local, a comunidade de SPJ tem cerca de 190 anos levando em consideração o cálculo de sua idade e a do falecido pai que nasceu e viveu sempre na localidade.

Outro morador com uma vasta experiência histórica é seu Joaquim, que já tem mais de 100 anos e nasceu e se criou na comunidade. Ao ser questionado sobre em que ano ela teve início, o pioneiro não soube responder, só soube dizer que sua família foi uma das primeiras a chegar em São Pedro e que ele nasceu já nas terras de Joselândia. Segundo seu Joaquim, João da Silva foi um dos primeiros moradores, contradizendo a lista apresentada por Moura (2002), que em seu livro *São Pedro de Joselândia: Religiosidade Viva*, cita Sabino Brandão, José Ferreira da Silva, João Dias de Moura e os irmãos Antônio José da Silva e Lourenço Xavier, como os primeiros desbravadores. Para seu Joaquim, após João da Silva, vieram também seus irmãos que se chamavam: Pedro da Silva, Antônio da Silva,

---

<sup>52</sup> O distrito de Joselândia abriga as comunidades de: Mocambo, Pimenteira, Retiro São Bento, Colônia Santa Isabel, Capoeirinha, Lagoa do Algodão, Fazenda Velha, Bororeu (aldeia indígena dos Bororos), Pirigara, a Reserva Particular do Patrimônio Natural (RPPN – SESC Pantanal) e São Pedro, considerada a região de maior concentração populacional. Conforme o Censo de 2000, realizado pelo IBGE, o distrito de Joselândia tinha um total de 2.483 habitantes residentes em 592 domicílios.



Benedito da Silva e Maria Bertula, que é sua avó e se casou com Sabino Brandão. Ele conta que inicialmente, a comunidade era chamada por estes pioneiros de Macacos, devido à grande quantidade deste animal nas redondezas. Diante da ausência de registros oficiais precisos quanto a data de surgimento da comunidade e tendo como base o relato e cálculo de idade dos primeiros moradores, estima-se que as primeiras povoações começaram no final do século XIX. Pode-se dizer que este primeiro ciclo, que não possui datas precisas, pode ser considerado como um ciclo de ocupação.

Independente da ordem cronológica exata em que chegaram à região, descendentes destes pioneiros e moradores antigos descrevem que pouco a pouco essa localidade foi sendo povoada pelos familiares dos primeiros ocupantes que ali chegavam<sup>53</sup>. O casamento acontecia entre primos, não havia divisão de terras, todos produziam onde queriam e se ajudavam mutuamente. A terra não era usada para acumulação de bens, ou seja, de capital, e sim para a reprodução e manutenção da vida dos que ali habitavam. Como forma de sobrevivência, desenvolviam empreendimentos voltados para o cooperativismo, para a economia popular e para as atividades de economia solidária que ainda podem ser vistos hoje, mas já utilizados em consonância com práticas da economia capitalista. Outro elemento importante a ser destacado é a presença da tradição religiosa como um fio condutor da construção coletiva. Fontes orais descrevem que a fé, fortemente presente em toda constituição do estado de Mato Grosso, também era vista entre os primeiros moradores e foi fator determinante para a construção dos laços de solidariedade e enfrentamento das dificuldades.

Registra-se que Fernando da Costa Leite, raizeiro<sup>54</sup> muito respeitado no local, em consulta com Doninha, raizeira e curandeira que recebia visões, foi orientado da necessidade de construir uma Igreja no local e de se colocar São Pedro como seu padroeiro (Moura, 2002). Doninha tinha visões de uma santa que, dava-lhe conselhos quanto a doenças e a auxiliava a prever o futuro. Expressões como esta, relatada pelo raizeiro, eram e ainda são, muito comuns pelo Brasil e seguem um ritual que, mesmo sendo apresentado em nome de

---

<sup>53</sup> Isto não significa que esta terra fosse anteriormente desabitada. Fontes orais relatam o trânsito de índios pelo território, confirmando sua presença antes mesmo da ocupação definitiva das famílias Silva, Moura, Brandão e Xavier. A exemplo disso podemos citar a etnia Bororo que ainda hoje permanece próximo a São Pedro, na Terra Indígena Perigara.

<sup>54</sup> Os raizeiros são pessoas que possuem um extenso conhecimento na coleta de raízes, cascas de árvores, folhas e plantas e na preparação de remédios caseiros, geralmente transmitido por seus ancestrais. É um ofício reconhecido como tradicional na grande Cuiabá e região pantaneira que tem sua origem nos povos indígenas e africanos. Dentre os saberes mantidos por estes curandeiros estão a preparação de remédios caseiros, o uso de plantas medicinais, a produção de extratos para infusões, sendo estas atividades seu único modo de vida.

uma religião, são próprios da cultura popular de determinados grupos e envolvem o desdobramento, tanto de aspectos do catolicismo quanto de magia e medicina popular. Por se apresentarem em nome de uma religião, isso os faz serem vistos como sujeitos detentores de um poder capaz de controlar ou manipular forças ocultas, visando à solução de problemas como: saúde, trabalho, proteção, amor, entre outros. Talvez devido a esses aspectos, a comunidade seguiu, portanto, os aconselhamentos de Doninha, fundando em 1931 a capela de São Pedro. Todo o processo de estruturação e construção desta instituição, em meio às dificuldades de um local completamente isolado pelas águas e pela precariedade colaborou para as re-significações estabelecidas ao espaço.

Com a fundação desta Igreja, a comunidade passa a ser chamada de São Pedro dos Macacos, onde posteriormente forma-se a irmandade de São Pedro, composta por senhores de posses que tinham o objetivo de “zelar pelo patrimônio da Igreja” (Moura, 2002: 12). A partir desta organização social que cresce em torno da instituição religiosa, centralizam-se também o desempenho de funções sociais importantes como o registro da população por meio do batismo, do matrimônio e do óbito, as reuniões para decisões locais e a organização dos muxiruns, fortalecendo as relações de produção simbólica com o cristianismo<sup>55</sup>. Esta instituição foi de grande importância para a constituição da tradição de São Pedro, pois, enquanto neste mesmo momento histórico o Estado do Mato Grosso foca todas suas forças para promover o desenvolvimento e a integração de áreas potencialmente lucrativas para a elite local e nacional, a comunidade pantaneira, abandonada pela ação institucional do Estado, vê na instituição religiosa seu agente organizador e promotor da coesão social. Isso favorece o seu papel colonizador e conservador diante do coletivo, produzindo símbolos e sentidos, que foram ajustando a vida cotidiana, redefinindo comportamentos locais e, deste modo, moldando a comunidade de SPJ. Este ciclo, iniciado com o processo de mobilização dos moradores para a construção e depois, fundação da Igreja, pode ser considerado na região como o ciclo da evangelização. Não se está a dizer aqui que antes a Igreja não exercesse seu papel condicionante no local, mas após a fundação da Igreja, as atividades centram-se neste espaço, promovendo a conservação dos seus aspectos culturais, a doutrinação do homem pantaneiro aos princípios cristãos.

---

<sup>55</sup> Ponciano (2006), em sua tese sobre *Fronteira, Religião e Cidade*, nos relata que, diferente das doutrinas romanas, a Igreja Católica no Brasil, entre os séculos XVI e XIX, era basicamente dependente e influenciada pelo Estado. Assim, além de ser uma das maiores detentoras de terras e proibir outras manifestações religiosas por ser “a religião do Estado”, era responsável pelo desempenho de importantes funções sociais como educação, saúde, registros populacionais, além de obras assistenciais. Um papel semelhante ao que a Igreja de SPJ assumiu após sua edificação na década de 1930.

Somente em 1949, registra-se a construção da primeira escola na comunidade, onde a primeira professora, Maria Silvino, veio transferida de Cuiabá para lecionar. Inicialmente a sala de aula era multiseriada, contendo alunos desde o primeiro até o quarto ano de ensino, todos num mesmo espaço. Nesta época ainda não havia uma obrigatoriedade de frequência escolar. Segundo relatos dos moradores, a prioridade era o auxílio aos pais no serviço doméstico. De qualquer forma, é neste momento que a instituição escolar começa a cumprir de fato a sua função social na comunidade, promovendo a formação do sujeito e colaborando para outras reproduções sociais, favorecidas por sua dirigente que é trazida da capital para então institucionalizar o ensino não só de São Pedro como de todas comunidades vizinhas.

Até a década de 1950 as áreas pertencentes a Joselândia não eram alvo de políticas desenvolvimentistas, favorecendo o conservadorismo local. Após este ano algumas mudanças no Pantanal começam a produzir graduais reflexos na região com a chegada dos primeiros carros, as primeiras pistas de avião em locais isolados. É neste momento também que surgem novas cocheiras e se expande a criação do zebu, o que traz os primeiros indícios de modernização capitalista para o território (Campos Filho, 2002). Para o Pantanal Norte, as fazendas que cercavam São Pedro começaram a produzir empregos sazonais ao seu povo. O pequeno custo da vida local, as pequenas vendas de bovinos e o trabalho na pecuária nas fazendas vizinhas garantiam a vida de grande parte das famílias que viviam em São Pedro. Ademais, as trocas e os muxiruns completavam um ciclo de reciprocidade, redistribuição e domesticidade. Nesta mesma época, pode-se observar “uma maior modernização do Pantanal do atual Mato Grosso do Sul em relação ao Mato Grosso, com a introdução de medidas como desmate e plantio de capins exóticos [...] o apuramento de raças, a divisão de pastagens e a classificação dos rebanhos” (Campos Filho, 2002: 158).

Em 1955 a comunidade de São Pedro dos Macacos passa a se chamar São Pedro de Joselândia, em homenagem ao pioneiro José Ferreira da Silva, amigo do prefeito de Barão de Melgaço na época. Nos anos seguintes não foram encontrados registros marcantes no local. Como já destacado anteriormente nesta tese, é um momento histórico brasileiro de grande desvantagem para os trabalhadores rurais, onde o Estado prioriza em todo país o desenvolvimento industrial. Com o golpe de 1964 ampliam-se as estratégias de repressão dos movimentos populares, os processos de mercadorização e os mecanismos de invisibilidade cultural daqueles que não fazem parte do projeto de industrialização do Brasil. Deste modo, e dada a sua natureza geográfica de difícil acesso, São Pedro ficou mais isolada, comparada a outras partes do Pantanal que tiveram neste período um aumento no processo migratório. Este período parece ter sido um período de poucas transformações na

comunidade. Ainda sem energia elétrica, sem saneamento básico e sem estradas adequadas, como seu trânsito basicamente pela água, pode-se dizer que este foi um ciclo de latência.

Os anos de 1970 chegam ao estado de Mato Grosso caracterizados por um forte agenciamento modernizante, próprios de uma política de desenvolvimento que visa assimilar as condições de produção e reprodução dos países do norte global (Coy & Lucker, 1996). Esse processo exigiu uma mudança nas técnicas e inovações utilizadas na produção, além de novas noções quanto à administração de empresas, o que produziu questionamentos ao pantaneiro quanto aos seus saberes tradicionais. É nessa fase que, no estado de Mato Grosso, o estabelecimento agrícola começa a ser visto como um empreendimento puramente empresarial, produzindo impactos tanto nas diversas práticas tradicionais de produção, como no meio ambiente.

Desencadeado por essa política desenvolvimentista, em 1977 pode-se também registrar a divisão do estado de Mato Grosso em Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. Conforme já mencionado anteriormente, inicia-se neste período um forte crescimento econômico do estado, liderado pela soja e pela pecuária. O incentivo a estes grandes empresários e a gradual uniformização de paisagens naturais e da cultura local, para atender estas demandas, levou o estado de Mato Grosso a perder vários elementos de sua diversidade ambiental e cultural. Interferiu na maneira de pensar do homem pantaneiro no que diz respeito à propriedade privada, a natureza e ao desenvolvimento. Com isso, em 1980 cresce o número de cercamento das propriedades agrárias em Joselândia, alinhado a comportamentos mais individualistas. Esta questão é colocada com mais detalhes nos textos a seguir, mas pode-se dizer que o surgimento da propriedade privada em São Pedro se deu a partir deste processo, com o ciclo do cercamento.

A grande enchente de 1995 no Pantanal também trouxe consequências diretas à comunidade de SPJ. Segundo fontes orais, no referido ano as águas subiram tanto que alagaram inclusive casas que ficavam em locais mais elevados. Muitas famílias perderam tudo e tiveram que ser acolhidas pelos vizinhos onde a água não alcançava. Além de terem suas habitações danificadas, muitos perderam pela correnteza suas produções, suas canoas e muitos animais, sendo este um fenômeno que abalou economicamente a região. É importante salientar que após esta tragédia o esforço coletivo da comunidade produziu a mobilização necessária para que reconstruíssem suas vidas. Este momento histórico e todas suas mazelas podem ser identificadas como o ciclo da grande enchente.

No dia 04 de julho de 1997, o IBAMA reconheceu a sua primeira área (87.871,44 hectares) designada como RPPN em Joselândia, através da Portaria n° 71/97N.

Gradualmente, mais fazendas foram adquiridas e transformadas em reserva, totalizando um montante de 11 propriedades fechadas. Mesmo sendo de extrema relevância para a conservação e manutenção da fauna, flora e dos recursos hídricos do país, o projeto desde então tem produzido inúmeros reflexos econômicos, sociais e culturais para São Pedro, sendo considerado nesta tese como o ciclo de chegada do SESC.

Em 2005, registra-se a chegada da energia elétrica com o programa *Luz para Todos*, realizado por uma parceria entre governo federal e estadual. Este projeto trouxe grandes melhorias para São Pedro que até então dependia de lamparinas e geradores de energia movidos a óleo diesel. Fontes orais descrevem que, até este momento, não havia grandes mudanças na comunidade quanto ao seu modo de vida e as relações econômicas e sociais que estabeleciam entre si. Mesmo com a constatação de outros elementos que anteriormente foram influenciando certos setores da vida local, como o cercamento de terras por exemplo, ainda assim, segundo os moradores, este ciclo foi o que trouxe mais contradições para a comunidade, sendo considerado um significativo veículo de transformação da cultura. No próximo texto será dado mais ênfase aos três ciclos que mais produziram transformações culturais, sociais e econômicas para este coletivo.

#### **4.2 Os três grandes ciclos de viragem**

A fim de cumprir com os objetivos deste estudo, de captar e interpretar as forças externas e dinâmicas internas que ajudam a explicar as particularidades da realidade de SPJ, julguei ser importante identificar alguns marcos que, na história desta comunidade tivessem trazido transformações mais profundas em seus estilos de vida e nos sentimentos partilhados, estruturadores de sua identidade. Em se tratando do passado histórico da comunidade, observou-se que, mesmo havendo registros de que seus primeiros pioneiros chegaram por volta do século XIX na região, observou-se que não havia grandes mudanças no local quanto aos seus modos de vida e as relações econômicas e sociais que estabeleciam entre si e com a sociedade em geral, antes de três acontecimentos que foram identificados como os três principais ciclos de viragem. Embora a comunidade tenha uma história consideravelmente curta, menos de 200 anos de existência, observou-se que esses acontecimentos foram cruciais para que gradualmente ocorresse esta viragem e são designadamente: o início do processo de cercamento de terras; a instalação da RPPN pelo SESC e o Projeto Luz para Todos.

Frente a constatação de outros elementos que no decorrer de seu processo histórico foram influenciando certos setores da vida local, ainda assim, nenhum deles trouxe tantas contradições para a comunidade como esses três ciclos de viragem. A exemplo disso, a fundação da Igreja de São Pedro em 1931, a instauração do ensino público em 1949, a divisão do estado de Mato Grosso em 1977, a enchente de 1995 e a ampliação da estrada que liga Cuiabá a Joselândia são aspectos que aparecem em diversos momentos nos depoimentos e que, inevitavelmente, produziram as mais diversas reações e comportamentos, mas ainda assim os três ciclos nomeados consistem nos maiores desencadeadores de transformações locais, de desincrustação da economia e de mercadorização da terra, do trabalho e do dinheiro.

O estudo aqui apresentado não visa somente apontar para os fatores que influenciaram na degradação e/ou transformação da comunidade de SPJ, mas expor um sucinto quadro onde é possível constatar algumas ambiguidades e complexidades decorrentes destes três ciclos de viragem, e que foram observadas com base nos depoimentos coletados. Dadas as características específicas destes processos de transformação, considera-se que a comunidade pantaneira estudada sofreu, ao longo deste movimento, influências diversas que em alguns aspectos trouxeram melhorias em sua qualidade de vida e, por outro lado, imprimiram várias ameaças a sua consolidação enquanto comunidade autônoma do ponto de vista cultural e identitário, e que podem ser observados nos três textos a seguir.

#### *4.2.1 Ciclo do cercamento: O que era comunal agora tem cerca*

O cercamento de terras em Joselândia parece ter sido o divisor de momentos históricos bem distintos. Podemos até nos arriscar a afirmar que existem dois períodos que foram marcos históricos nas relações de trabalho na comunidade: o antes e o depois da divisão de terras em propriedade<sup>56</sup>. Em minha dissertação de mestrado havia afirmado que a instalação do processo de posse da terra na comunidade teria sido determinante para as graduais mudanças que têm ocorrido nas modalidades tradicionais de organização do trabalho e de vida de seus moradores. No entanto, esta dissertação foi concluída em 2013 e ainda não se havia constatado também a dimensão da chegada da RPPN do SESC e da energia elétrica em São Pedro que, alinhados a este ciclo, sem dúvidas mudou para sempre a dinâmica socioeconômica local.

---

<sup>56</sup> Razeto, citado por Tiriba (2001), define propriedade como o “direito que adquire um sujeito (individual ou coletivo) de considerar um bem econômico como próprio e de dispor dele como queira, dentro dos marcos jurídicos estabelecidos pela legislação que reconhece e garante tal direito”.

Segundo fontes orais locais, estima-se que o cercamento das terras pantaneiras de SPJ tenha começado por volta de 1980. Inicialmente, as famílias que viviam no local não tinham a intencionalidade do acúmulo de terras e prezavam por viver como um pantaneiro gosta de viver: livre e *sem as químicas do civilizado*<sup>57</sup>. Dado que as relações estavam vinculadas a uma rede de parentesco estabelecida por relações de sangue, afinidade e compadrio, todos viviam em comunhão e produziam coletivamente, sem muito preocupar-se com o que pertencia a quem. Segundo Joaquim, hoje com 102 anos e considerado um dos pioneiros do local, inicialmente a cerca era utilizada somente para prender os animais, mas com a chegada de mais moradores foi tomando outras finalidades como o demarcamento de propriedades. Em poucas palavras ele nos fala do início da divisão de propriedades local:

*Ah! antes não tinha cerca né, primeiro foram cercando pra cuidar do boi, depois um foi chegando, outro foi chegando, foi enchendo de gente. Aí cada um foi pegando um pedaço e separando pra si. Agora tá quase tudo cercado, cada um que sê dono dum pedaço (Seu Joaquim, 102 anos). [sic]*

Observa-se no depoimento de Seu Joaquim um sentimento de perda de liberdade que ocorre com o cercamento das propriedades e com a falta de espaço para produzir despreziosamente apenas como um ato inerente ao seu ser, principalmente quando menciona que “*cada um quer ser dono de um pedaço*”. Dona Ozória, de 72 anos também relata que, gradualmente “*quando aumentou o povo, aumentou a cerca*”. O cercamento das terras que antes eram utilizadas livremente, que foi se intensificando nos últimos anos, mesmo entre médios e pequenos produtores, convertendo-se o pantanal em propriedade privada e de uso particular, foi enfraquecendo de forma decisiva a relações de trabalho coletivo. Deste modo, pode-se dizer que a mercadorização da terra em SPJ, que foi inicialmente acidental na vida das pessoas, foi tomando uma dimensão que nem mesmo os moradores esperavam. Constata-se que as pessoas de mais idade, inclusive, tiveram certa resistência quanto ao processo de posse de terras, evidenciando o comportamento teimoso e resistente às mudanças que o homem pantaneiro possui<sup>58</sup>. Na fala de Luis, por exemplo, pode-se identificar seu pai Joaquim como um exemplo vivo disso que, embora fosse um dos primeiros moradores do local e sua família tivesse a possibilidade de tomar posse de quase toda comunidade, apenas resguardou sua casa do avanço da ambição dos vizinhos.

---

<sup>57</sup> Trecho do poema *Lides de Campear*, do poeta Manoel de Barros que está recitado na abertura do texto “2.2.1 Sobre ser pantaneiro”. Neste trecho o autor faz alusão à vida do homem pantaneiro que se difere do modo de vida capitalista reproduzido nos grandes centros.

<sup>58</sup> A respeito disso, ver os subcapítulos O patrimônio mundial conhecido como Complexo do Pantanal e Pantanal um espaço em transformação onde se fala sobre o comportamento do homem pantaneiro.

*Mas isso é assim, pessoal foi cercando, tipo grilo. E hoje eles são dono e num valor imenso agora. E sendo que os povos antigos não tinham ambição. Meu pai, vamos supor, quantos anos mora aqui... quanto de área aberta tinha. Mas eles não tinham ambição, acho que eles achavam que toda vida ia ser aquilo sabe? Eles só tinham a cerca ao redor da casa. Não tinham... Agora hoje, menina? Hoje não. Nossa! Qualquer arezinha pequena o pessoal já vai invadindo, já vai cercando e já quer ser dono, quanto mais ele tem mais ele quer ter... e aí, eles foram cercando e como o investimento é no gado, vão investindo só em pasto. Aí fez o pasto acabou, ali não vai mais plantar nada, não vai produzir mais nada... é só o pasto. Então com isso, foi diminuindo as plantações (Luís, 53 anos).*

Fica evidente nesta constatação que a terra para os seus primeiros moradores não era imaginada como uma mercadoria e isso muito nos diz sobre modo de vida dos primeiros pantaneiros. A partir disso, outras transformações começaram a ser gradualmente observadas, como o desmanche gradual do trabalho coletivo e, portanto, a mudança nas relações de trabalho; a gradual redução das relações de solidariedade; os conflitos quanto ao registro das terras; e grandes mudanças nas relações entre homem e natureza; o desmatamento para pecuária. Interessante observar que a partir do momento que vão se alterando as relações de produção<sup>59</sup> por todos os lados, isso impõe formas diferentes de produzir a vida localmente. Deste modo, mudam as formas da comunidade de se relacionar entre si, com a natureza e com a sociedade de maneira mais ampla. Ainda na fala de Luís podemos apresentar em outra passagem, a constatação dessa assertiva:

*Hoje a ambição cresceu tanto, o capitalismo, né? Que todo mundo, quanto mais tem, mais quer ter, então se ele plantou uma quadra, dali ele já faz o pasto, pro gado, então aquela área ali acabou. Não vai produzir mais é só pro gado. Aí ele desmata outra área, pasto também... então hoje aqui se transformou em o que? Só pasto. Então a única maneira que tem de continuar aqui, é a criação de gado, porque a terra já tem... pra trabalhar mesmo, é pouquíssima. Tem gente que fala com as pessoas, né? Com os proprietários. Fala: - Olha, gostaria que você me arrumasse aí um pedaço de terra aí pra mim plantar. Ele arruma? Não. Ou então arruma, beleza. Aí você planta, mas aí na hora que for crescendo você já planta o pasto. Beleza. Aí vai ficando assim. Então, não só porque as pessoas quiseram deixar de plantar, mas também como teve esses problemas de cerca. Que hoje já produz menos (Ibidem).*

No depoimento acima podemos observar que a mudança nas formas de trabalho também refletem na natureza. Além de ser constatado um maior desmatamento por parte do aumento populacional e do aumento de propriedades agrárias, observa-se também que a concentração de terras nas mãos de uns dificulta a produção de outros. Na história do estado de Mato Grosso podemos observar que o processo de penetração capitalista está inscrito na

---

<sup>59</sup> Entende-se aqui relações de produção, não inseridas numa fábrica, mas sob uma perspectiva que admita que as relações sociais, políticas e culturais, embora ocorram numa sociedade capitalista, possam ocorrer em outros ambientes que transportam muitas vezes lógicas de ação e regulação não capitalistas (Estanque, 2000).



ocupação territorial, na dominação e no desenrolar da propriedade agrária que tem início da mesma forma da comunidade de SPJ, e que depois, desencadeia várias mudanças nas relações de trabalho.

A propriedade agrária é a primeira forma de propriedade privada, [...] tal sequência repete-se no estudo científico da essência subjetiva da propriedade privada, do trabalho, e o trabalho começa por aparecer como simples trabalho agrícola, mas em seguida afirma-se como o trabalho em geral (Marx, 2006: 134).

O uso coletivo da terra facilitava as relações de economia solidária, reforçadas pelos processos de redistribuição, domesticidade e reciprocidade. A barganha, permuta e/ou troca era a base econômica da região, portanto, o dinheiro não era visto como necessidade básica e a economia era apenas mais um componente *incrustado* ao processo de organização social. Isso não significa que não haviam conflitos, mas até mesmo estes eram resolvidos entre o grupo. No trecho abaixo, podemos verificar mais um relato de como aconteciam as relações sociais, quando a economia ainda era basicamente organizada por motivações não econômicas e quando ainda a terra estava neste processo de transição para a propriedade privada.

*Cada um plantava o seu, e tudo os outro respeitava. E a terra cada um era dono, mas passô o tempo e não cuidô e os outros vieram. Ai ficou só no direito de quem conseguiu legalizar o seu né. O outro tempo tinha bastante coisa que nós não vendia e o vizinho pegava comigo e eu pegava com o vizinho e quase não tinha desconfiança. Hoje tá igual na cidade, tá tudo na desconfiança e no dinheiro. Antes não comprava. Cada um tinha o seu, mas se tinha, o seu o vizinho também tinha e se ele tinha, você também tinha. Era mais fácil, uma união favorável. (Benedito, 89 anos) [sic].*

Como se pode observar, além da redução das práticas de trabalho coletivo, com a divisão de terras outro problema também assola a comunidade: a falta de registro das propriedades. De acordo com fontes orais, embora simbolicamente cada um tenha sua terra, não há registros de posse dela. O que se sabe é que as terras que contornam a Igreja de São Pedro são propriedade da Igreja e o restante foram ocupadas conforme as famílias iam crescendo ou chegando de fora. Na fala de seu Benedito podemos constatar como ainda é confusa a demarcação de propriedades no local:

*A maioria daqui minha fia, num sabe aonde que passa a sua terra. Num foi medido, puseram poste de taquara assim, fincada aí... se cabô, caiu, ninguém mais procurô nunca aonde era o limite. A maioria hoje já é pai de filho, mãe de filho e não sabe... a maioria num sabe aonde que foi passada essas linha da sua marcação. Tinha que remedi pra saber aonde que passa e pra cada um tê o seu direito, mais legal, né? Agora ficou largado, mas ninguém briga (Benedito, 97 anos).*

É interessante observar que, embora os moradores tenham cada um autodeterminado seu pedaço de terra, isso não é algo regulamentado ou escriturado até hoje pelo município, e só faz sentido atualmente se possuir cerca. A propriedade privada fez com que os seres humanos vissem a terra como um objeto que só lhe pertence quando existe como mercadoria ou quando é diretamente possuído ou habitado, ou ainda, quando é utilizado (Marx, 2006). No caso de SPJ, há uma duplicidade de relações. Mesmo que não possuam a terra em seu nome, observa-se, em especial nos moradores mais antigos, que a permanência na terra se dá por um simbolismo afetivo e econômico, ainda que não seja de ordem econômica capitalista, mas uma relação econômica de troca e subsistência. Deste modo, essa relação de possuir a terra em São Pedro mescla relações de posse, amor, sacralidade (quando envolve ancestralidade). Já os moradores mais novos evidenciam outras intencionalidades como o acúmulo de terras e até mesmo sua comercialização. Deste modo, a propriedade fundiária deve ser sempre vista sob sua dupla face: “de instrumento de subordinação e de instrumento de autonomia” (Hespanha, 1993: 292). Sempre observando as particularidades da comunidade local. Em outra fala de seu Benedito, podemos também observar essas contradições quando o mesmo faz uma comparação entre os moradores vistos por ele como “tradicionais”, os novos moradores de Joselândia e a vida dentro do que ele chama de patrimônio:

*A cerca atrapalho, né? E aqui óia, esse lugá aqui é um patrimônio, tem nome de patrimônio. Como aqui onde eu tô, tô dentro desse patrimônio. E aí, esse patrimônio foi ansim medido, mas não puseram um marco de cimento, de cerne... como tem bastante cerne aí, custa a acaba, né? Não puseram, hoje aí é uma confusão, quase ninguém tá a par daonde é certeza do patrimônio. A prefeitura num loteia... cê acha que um patrimônio de uma comunidade como essa aqui, era pra ser loteado, cada um com o seu lote. Né? Mas não, aí o povo já acostumô a vivê ansim, só dado. Qué aquele prefeito que faz tudo as coisa, qué aquele prefeito que faz aquilo... eu acho que nosso lugá aqui tinha que sê ansim. E como nós paga essa luz que chegô? Nós tá pagano? Tinha que loteá e cada um pagá seu lote. Como em Cuiabá tudo paga? Cuiabá, todas essa cidade, né? Cada um tem seu lote demarcado e considerado que aquele ali, é só ali que ele manda, né? Não, antes num tinha. Depois que loteiou aí que o povo fala: tá fincado. Não tá vendo os mourão aí pro meio do largo? Tão fazeno casa aí pro meio do largo e eu tô aqui. Mas aqui era um campo sujo, eu rocei, derrubei, fez a casa, né? Agora já tem casa aí que só mesmo... limpa só com a enxada. Põe as brita e faz a casa levantano, né? E tá murado. Aí o projeto é de fazê mais. E eu acho que tinha precisão de cada um dentro do patrimônio, tem que fazer o seu, né? Como nós que é tradicional daqui feiz. Mas aqui tá um diverso de invernada, aí dentro do patrimônio, eu achava que não era pra acontecê, porque o patrimônio é pra fazê a cidade, moradia, né? E ôtro com um cercadão, um ôtro cum ôtro... se loteasse aumenta a terra arta pra mais gente. Essa invernada é pra cria gado que essa gente nova que vem aí faz...*

Constata-se, na fala do morador, que ao mesmo tempo em que demonstra tristeza por ver o patrimônio do Pantanal com tantas cercas, chama a atenção para a importância da

ação do Estado na localidade. Sem a regularização das terras, e conseqüentemente sem a arrecadação de impostos, SPJ mantém-se como um território desassistido pelo Estado e onde a propriedade privada não está bem definida, deste modo fica exposto as mais diversas intencionalidades. Portanto é a fala de um morador que se considera tradicional, mas que vê a importância do Estado como um calibrador na estruturação dos comportamentos dos atores sociais e das relações que os mesmos estabelecem. No relato de Gonçalo, por exemplo, já podemos observar um pensamento mais influenciado pelas transformações do mercado, quando demonstra sua preocupação com a posse da terra e com as possibilidades que teria caso a terra fosse escriturada:

*Um pensa dum jeito, ôtro pensa de ôtro, dessas coisa. Eu acharia que a gente, tudo nós que tem aqui... você vê um monte de gente aqui tem lugá aqui... eu memo tenho dois lugá, mas num tenho documento, de que foi comprado, de posse. Entendeu? Você num tem documento. Se num caso você precisá de fazê um empréstimo, você não tem credito pra lugá nenhum. Se você tivê um benefício registrado, reconhecido firma, essas coisa... se um caso você quisé tocá um negócio, um comércio, você tem o seu bem, você pode empenhorá lá pra tocá uma coisa, né? Mas sem ocê tê uma garantia, nenhum banco vai financiá você, né? Porque aí você num tem crédito, você num tem nenhum tem pra fazê avalista, nenhum bem pra fazê avalista (Gonçalo, 50 anos).*

A fala de Gonçalo mostra a ambigüidade de relações que hoje são observadas na comunidade e que, reforçadas pelo processo de cercamento de terras, muito tem enfraquecido as antigas práticas comunais. Com relação a este ciclo, o que se constata hoje em SPJ é que encontramos aqueles moradores que, dada a sua ancestralidade ou em função do amor pelo local, têm as terras que possuem como um valor simbólico e de reprodução social de suas famílias no meio rural, bem como aqueles que se aproveitam da ausência do Estado para tomar posse e comercializar livremente as terras adquiridas e esses processos têm produzido inúmeras contradições e transformações, evidenciando as ambivalências do desenvolvimento.

#### 4.2.2 A chegada do SESC: surge a RPPN

As Reservas Particulares de Proteção Natural (RPPN) consistem em unidades de conservação de domínio privado e são consideradas instrumentos de preservação da biodiversidade. Regulamentadas pelo Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), foram criadas a partir da crescente preocupação com a problemática ambiental e para especificamente “buscar a proteção/conservação de determinados biomas, onde se concentram a diversidade de fauna, flora, climas e solos” (Covezzi, 2014: 05). As RPPNs podem ter diferentes proprietários, desde empresas, até associações e organizações não

governamentais. Portanto, também estão rodeadas por diversas contradições e intencionalidades.

No Brasil, embora esta proposta seja interessante para a preservação e manutenção da biodiversidade, ela tem gerado várias discussões no que dizem respeito ao seu estabelecimento e aos impactos que tem causado às comunidades que vivem nestas áreas e que são vistas como tradicionais (Diegues, 2000; Gonçalves, 2004; Shiva, 2005; Covezzi, 2014). A grande questão é que, ao criarem estas reservas em espaços onde vivem estas populações, acabam por restringir o acesso destes coletivos ao local, produzindo impactos sobre sua cultura e seus modos de vida. Dado que a biodiversidade está cada vez mais vinculada a questões de dominação mercadológica, e que o Sul global tem sido cada vez mais visto como “o reservatório mundial da diversidade biológica<sup>60</sup>”, deve-se estar atento à gama de relações que vêm a desestabilizar e retirar as comunidades de fronteira de seus territórios naturais. Por esta razão, a criação da RPPN do SESC Pantanal está entre os aspectos que mais impactaram a realidade de SPJ, compondo um dos três principais ciclos de viragem histórica do local.

Considerada atualmente a maior reserva particular do Brasil<sup>61</sup>, com uma área de 107.996 hectares e superfície de 300 quilômetros<sup>62</sup>, a RPPN SESC Pantanal está localizada em terras que pertencem ao distrito de Joselândia e que fazem fronteira com a comunidade de São Pedro. Segundo o SESC Pantanal, a sua primeira aquisição na região ocorreu no dia 04 de julho de 1997. Posterior a cada fazenda adquirida, o SESC foi desativando todas atividades econômicas desenvolvidas nas terras, implementando um plano de manejo para a conservação da biodiversidade local. O objetivo desse projeto era promover a conservação da diversidade da fauna, flora, solo e recursos hídricos, e a exploração das atividades permitidas pela regulamentação da RPPN, além de fomentar a pesquisa científica, o turismo e a educação ambiental no Pantanal (Covezzi, 2014).

Evidentemente, o projeto foi de extrema relevância para a conservação e manutenção da fauna, flora e dos recursos hídricos locais, entretanto, desprezou as populações e comunidades que ali viviam, ou que permaneciam nas proximidades e produziam suas vidas

---

<sup>60</sup> A respeito disso tanto Little (2004), quanto Covezzi (2014), quanto Shiva (2005) chamam a atenção para os interesses tácitos dos países do Norte Global, que, através do desenvolvimento de pesquisas e patentes, têm muitas vezes transformado informações genéticas e saberes em mercadorias, prejudicando a vida daqueles que vivem nos países do Sul, necessitam das suas reservas para manutenção de seus modos tradicionais de vida.

<sup>61</sup> Segundo a própria entidade, a RPPN - SESC Pantanal é a maior RPPN do Brasil sendo designada internacionalmente como “Sítio Ramsar e Núcleo da Reserva da Biosfera – UNESCO”.

<sup>62</sup> Dados quantitativos informados pelo site oficial do SESC Pantanal. A respeito disso ver: <https://www.sescpantanal.com.br/hotel.aspx?s=12>.

neste território ou que utilizavam as terras para a transferência do gado em épocas de cheia. Além disso, com o cercamento de todo entorno, a fim de proteger a biodiversidade local, e a monitorização de guardas-parque, os moradores locais foram impedidos de transitar pela reserva e de utilizar seus recursos naturais, o que trouxe múltiplos reflexos para Joselândia. Como já observado anteriormente, só o ato de cercamento de terras já é algo impactante para a realidade pantaneira e simboliza a perda da fartura e da liberdade de produzir e viver. No relato abaixo, pode-se observar a revolta de um morador com relação ao SESC, tendo em vista que, com o cercamento de suas terras, impossibilitou uma série de formas de produção da vida que ocorriam no local.

*O SESC acabou com São Pedro. Pelo menos serviço quando tinha as fazenda que eles comprô tudo aí, tinha serviço com fartura. Agora acabou, eles leva três ou quatro pessoa daqui, pra trabaia lá, uns é temporário, outros, meia dúzia é... é... como que fala? Efetivo ali direto e outros é temporário... seis mês e acabou. Vem pra casa, vorta. Tem vez que num vorta, vai pra outras empreitada. Mas prejudico muito o trabalho aqui. (Domingos Cardoso, 57 anos).*

Na fala de outro morador que inclusive prestou serviços a RPPN, fica claro como ocorreu este processo de aquisição das terras pantaneiras pelo SESC e como ocorreu seu processo de “lacular” a floresta para os moradores locais. Ele também salienta que a comunidade deveria estar incluída no projeto de manejo das terras, mas que isso não ocorre exatamente como deveria ocorrer. É possível observar a relação paradoxal promovida por esta unidade de conservação, pois, ao mesmo tempo que recupera a mata nativa, prejudicada por algumas fazendas e queimadas sazonais, reduz as possibilidades tradicionais de gerir a vida ali existente, produzindo um império intocável pelo pantaneiro.

*Olha, na realidade... eu trabalhei no SESC quatro anos. Daqui de São Pedro, o primeiro funcionário que existiu de Joselândia aí no SESC, fui eu. Então, o manejo que o SESC tem, na realidade eles não fazem muita coisa não. Porque tá no manual do manejo, assim a ajuda deles com a comunidade, né? E tudo bem, eles trazem esses cursos sim, mas é um pouco vago, muito distante. E eles tem muito mais a fazer. [...] Só que o SESC tem aquele jeito que você sabe. Eu como trabalhei lá conheço. É tudo assim rigoroso, controlado, né? Mas assim, em relação à estrada mesmo, eles já doaram naquela época, óleo, tanta coisa... aí depois foi julgado como politicagem, essas coisas todas... Porque a RPPN hoje, ela é dentro do município, né? De Barão de Melgaço. Então aí falta a prefeitura aliar, né? Junto ao que o SESC executa. Quando veio o SESC pra cá, que foi em 98... em 98 que seu Barão veio. Como ele mesmo falava pra nós, que ele veio só com a malinha pra Cuiabá. Aí que ele arrumou as áreas, tal comprou... comprou esse hotel ali. Quem criou o SESC no Pantanal foi seu Barão, né? Barão Emilio Abib, que era o supervisor geral na época do SESC. Hoje ele tá no Rio de Janeiro, né? Comprou dos fazendeiros. Ali não eram sesmarias, já era como tá aí mesmo. Já era fazenda de criação de gado, a São Luís, a São Fidelis... A Santo André, né? A Santa Maria, tudo... a Espírito Santo aqui, né? Era fazenda de gado, de criação de.... Agora, depois que criou a RPPN, que lacrou, que tá voltando a mata, o*

*objetivo é esse, é regenerar a mata como antigamente, né? Deixar ela crescer de novo. Mas antes do SESC eram fazendas, tinha criação normal (Dico, 51 anos).*

Embora estas unidades de conservação apresentem a ideia de que realizam um importante serviço para a sociedade, na medida em que visa mapear e classificar espécies, realizar mapas genéticos visando uma reserva de biodiversidade para as gerações atuais e futuras da humanidade, o modelo sob qual são reproduzidas é importado de países com realidades bastantes distintas da encontrada no Brasil. Baseados na concepção de que a natureza só pode ser preservada se estiver resguardada da sociedade (Diegues, 2000; Covezzi, 2014), estes modelos de reserva acabam por ignorar a relação simbólica e ancestral que as populações locais têm com esses espaços. Esta concepção de uma *natureza intocável*, que só pode ser restituída se afastada do homem (Diegues, 2000), torna-se, portanto, inadequada para a realidade ambiental local e desvaloriza o pantaneiro como sujeito de conhecimentos específicos quanto a fauna e flora. Ainda confirmando estas afirmações, podemos observar abaixo outro trecho do depoimento do mesmo morador que destaca a concepção de conservação supracitada e os objetivos alinhados a este projeto:

*É porque na realidade, assim no fundo, se você pegar o manual de manejo da reserva, no futuro eles querem transformar isso aqui num parque nacional assim, de visita. Entendeu? Porque hoje esse negócio de pesquisa aí, traz muito dinheiro, né? Porque o SESC hoje me parece que ele é afiliado com WWF (World Wide Fund for Nature) então não tenho certeza, mas parece que eles têm convênio, não sei, é uma coisa assim que é. Já faz muito tempo que eu saí de lá, né? Mas é assim, no futuro, eles querem transformar isso aqui num parque assim, que o turismo, acho que venha ver a natureza, né? Em si, né? A natureza viva, como era. Acho que esse que é o objetivo deles no futuro, porque hoje quem vê o hotel, ali todo cercado, jamais imagina que esse hotel sobrevive da verba da reserva, né? Porque muita gente vê aquela belíssima obra ali, acha que a reserva que depende do hotel, mas não é. É o contrário, né? O dinheiro da reserva que mantém o hotel vivo, né? Então daí, parece que o projeto são em quinze anos, né? Acho que tá no décimo agora, não sei, uma coisa assim, não sei mais. Eu perdi o contato assim com o pessoal do SESC, né? Mas assim, o projeto parece que é daqui assim, desde lá, uns quinze anos, né? É transformar tudo isso, né? Numa reserva ecológica, né? Realmente que o objetivo maior mesmo é a proteção da natureza, do meio ambiente, né? E de alguma forma tirar um lucro também, sem que interfira na natureza. Não sei se você está me entendendo. Digamos que, esse gasto torne-se um gasto que tenha retorno, mas sem interferência na natureza. Entendeu? (Dico, 51 anos).*

É interessante observar que, embora a preservação e conservação da natureza seja o carro chefe da RPPN do SESC Pantanal, ela carrega consigo outras atividades que inclusive são produtoras de lucro para o projeto, como o fomento à pesquisa e ao turismo. Deste modo, é necessário sempre se levar em consideração que outras intencionalidades caminham, mesmo que implicitamente, junto destes processos. Como pode ser observado, há um engajamento do SESC na produção e promoção de investigação científica e na preservação

e recuperação da biodiversidade pantaneira, mas cabe questionar sociologicamente o que caminha junto com esses objetivos e quem são os interessados.

Além de toda produção de catalogação e apoio à pesquisa científica, outra atividade promovida pelo SESC é o turismo que, segundo os moradores, tem sido o carro chefe hoje da RPPN. Para esta atividade, o SESC Pantanal disponibiliza de um amplo hotel, localizado junto da RPPN que oferece desde piscina e *spa*, até visitas aquáticas e terrestres à reserva. De acordo com a organização das RPPNs, a proposta de turismo para essas reservas pode ser vista sob duas perspectivas: a) como uma atividade que produz pouco impacto para a reserva ambiental, sob um modelo baseado no turismo ecológico; e b) como uma alternativa para o desenvolvimento sustentável. No entanto, ainda assim, mesmo essas visitas seguindo um projeto de ecoturismo e possuindo certo controle, ainda assim produzem variados impactos e excluem a maior parte das comunidades pantaneiras deste ambiente que é seu antropologicamente falando. Além disso, a exigência de estruturas e ambientes que atendam à demanda deste público acaba por promover uma ordem muito mais mercadológica do que ambiental<sup>63</sup>.

No que diz respeito mais especificamente a SPJ, nota-se que o turismo promovido pela RPPN poderia produzir impactos positivos na comunidade, mas que isso não ocorre, pois existe certa invisibilidade além do silenciamento das populações locais. Com relação à invisibilidade, nota-se na fala dos entrevistados que o contato entre turistas e moradores é quase inexistente. Para o pantaneiro cuja a fala foi transcrita abaixo, por exemplo, o máximo de contato que os moradores têm com os turistas ocorre nas águas, quando estão transitando pelo rio. Pode-se observar que o fato de serem considerados invisíveis é destacado na fala do entrevistado quando se refere à alegria na qual se encontram os turistas enquanto eles passam despercebidos dentro do seu próprio habitat.

*Vou te dar uma ideia assim, no rio, por exemplo, essa margem do rio Cuiabá onde a gente nasceu, nesse trecho aqui. Naquele tempo que não tinha esses turista, que não tinha pousada, não tinha nada, porque hoje tá tudo moderno né, era uma tranquilidade. Agora hoje, o rio virou uma avenida, então a gente encontra com gente que a gente não conhece, eles quase derrubam a gente por aí e fazem que nem vê, é aquela festa, é aquela folia. Então nessa parte aí que ficou meio estranho pra gente, né? (Ramiro, 70 anos).*

---

<sup>63</sup> Esses investimentos acabam por ser um exigência natural do turista “que vai consumir o lugar *exótico, a paisagem natural*” e que exige que sua estadia seja atendida conforme os padrões de conforto e qualidade mundo moderno. A respeito disso ver Covezzi (2014), que fala sobre os impactos destas RPPNs sobre as Comunidades Tradicionais.

A questão da invisibilidade e do silenciamento produzidos por este ciclo aparece em diversas situações observadas em SPJ, gerando em alguns momentos reações de apatia, consentimento e, em outros, de revolta. Outro fato importante a ser destacado é que, dentre as atividades oferecidas pela RPPN do Sesc Pantanal, estão em seu interior a comercialização de produtos artesanais como doces, biscoitos, licores e enfeites tradicionais. Contudo, nota-se que nenhum dos moradores locais está ali representado, pois os itens ofertados são trazidos de outras comunidades indígenas, quilombolas e pantaneiras. Salienta-se o fato de que o Sesc tem, nestes 20 anos, desenvolvido vários projetos destinados às populações tradicionais locais, dentre os quais os moradores citam: os cursos na produção de artesanatos (de barro, pintura em tecido, fabricação de sandálias, produção de doces de leite), o curso de violão para jovens (sendo este um projeto permanente), o apoio a algumas atividades culturais locais quando solicitados e ao auxílio na coleta de lixo. Fontes orais descrevem o apoio e assistencialismo do Sesc por diversas vezes, apontando para as relações complexas e paradoxais existentes entre os envolvidos. Há relatos, inclusive, nos quais é salientada a ausência do Estado, já que muitas vezes é o Sesc que presta assistência em casos de emergência.

*Na época que eu fiquei doente, teve que chamar avião. Aí eu só fui recebida lá no hospital porque o pessoal do SESC já tava lá. Quando o seu Waldir [antigo diretor do Sesc] ficou sabendo que eu tava ruim, né? E o Antônio Carlos foi me esperar no aeroporto, lá de Poconé. Mas foi assim, quando a doutora... o outro médico ia fazê a cirurgia ne mim lá mesmo. Mas a doutora quando ficou sabendo que eu fazia parte do município de Barão de Melgaço, ela me deu alta e falou que era pra eu procura o município meu. No Barão de Melgaço. E aí, por sorte minha, na época a doutora Dilma era secretária de saúde e ela era cirurgiã, ginecologista e cirurgiã. E ela fez minha cirurgia. Então a coisa assim... é muito complicada nossa... nossa vida aqui. Não é que a gente deixa tudo na mão do SESC, é que aqui nossa dificuldade é muita e eles acabam nos ajudando mais (Ângela, 57 anos).*

A gratidão pela equipe da RPPN aparece em diversos depoimentos como o de Ângela, quando a entrevistada enfatiza que a unidade de conservação do Sesc acaba ajudando mais a comunidade que o próprio Estado. Isso também é verificado em diversos outros momentos deste estudo, não só em outros depoimentos, como também em diversos momentos quando estive presente na comunidade, apontando para as contraditórias relações entre SESC e comunidade. Pode-se afirmar que o SESC possui também certo carisma no local que acaba por legitimar o seu poder, deste modo, em algumas situações, o Sesc assiste a comunidade e assume até um papel estatal perante os pantaneiros e, em outros momentos, age como um empreendedor, protegendo a sua propriedade privada de ações humanas



indesejáveis. Na fala de Elenir, pode-se observar mais uma vez o carisma construído pelo SESC entre os moradores, tendo em vista o seu assistencialismo:

*Aqui um povo fala que não gosta do SESC agora eu acho que eles trouxeram muita melhoria aqui com relação a cursos pras mulheres e pras crianças, a proteção quanto as queimada. Eu só sou contra a isso do Sesc que contratam os moradores só seis meses e nos outros seis meses o povo fica chupando o dedo, tudo aí sem ter onde trabalhá. E nos outros seis meses os contratado vão fazer o que? Ficam limpando uma roça que limpa e nem tá sujo porque é época de chuva. O único ruim do Sesc pra mim é isso, não ser efetivo os trabalhadô. So uns guarda-parque ficam direto, os outros só são contratados na época de seca pra ajudar a controlar as queimadas. Mas no mais tá tudo bem (Elenir, 55 anos).*

A contratação dos guarda-parques locais é uma ação do SESC que, além de valorizar os saberes e experiência do pantaneiro, oportuniza emprego a alguns moradores locais. Entretanto esta é uma atividade sazonal tendo em vista que eles são chamados em épocas específicas como na seca quando inicia o processo de queimadas, para auxiliarem na proteção da reserva ou em épocas de cheia para pilotarem algum barco quando necessário. Durante o restante do ano, em torno de quatro ou cinco moradores atuam somente na reserva. O que se percebe é que, fora alguns projetos desenvolvidos, especificamente em São Pedro, e a oferta de alguns postos de trabalho quando o SESC necessita, a reserva ambiental é “fechada” para a comunidade local.

Ao questionar a comunidade sobre o porquê de não colaborarem com as produções artesanais comercializadas pelo SESC, por exemplo, paradoxalmente os moradores relataram terem recebido diversas capacitações por meio de mini-cursos, oficinas e palestras, mas que não conseguem produzir devido às exigências legais do empreendimento no que diz respeito à vigilância sanitária, à estrutura para preparação dos produtos e à higiene. Deste modo, constata-se que há projetos por parte do SESC à comunidade, mas percebe-se em variados momentos que ainda assim isso não os integra ou (re)aproxima da mata “lacrada” pela RPPN e que tão pouco os garantem outras formas de produção, ou seja, de gerir a vida na comunidade, que substituam as antes exercidas na região.

Em entrevista com a senhora Lidevina, correspondente do Sesc no Centro de Atividades de Poconé - CAP, pode-se confirmar a realização de variados projetos na região. Entretanto, na fala da assistente social, “embora o SESC realize um esforço para oportunizar diversos cursos na região, falta entusiasmo entre os pantaneiros [...] eles não aproveitam como deveriam aproveitar”. A grande questão observada é que o SESC é uma instituição que segue um modelo neoliberal onde o pantaneiro não está inserido, possuindo concepções distintas de produção e formas de gerir as possibilidades ofertadas. Na fala da pantaneira

Ângela, percebe-se que a falta de estrutura local e de possibilidade de escoamento da produção dificultam a produção e comercialização de produtos em maior escala, o que faz com que de fato talvez, numa perspectiva mercadológica, o pantaneiro seja visto como um sujeito que não aproveita as possibilidades conforme o Sesc gostaria. A moradora também reforça que, o tempo e a concepção de trabalho do pantaneiro são diferentes da dinâmica capitalista urbana e que os cursos têm sido aproveitados, não como o esperado pelo SESC, mas utilizados na produção da vida, na produção de bens de consumo próprio e para alguma troca ou venda no local. Abaixo o relato da moradora que comprova estas afirmações:

*Eles falam que os cursos que instalam aqui não anda, mas é que eles querem que isso aqui floresça como um buquê, mas não é assim. Quando nós aprendia a fazer o doce eu dizia pro seu Waldir (ex diretor do Sesc). Seu Waldir o que precisa pra trabalhar com o doce? Produto de qualidade! Nós não temos um lugar adequado, nós não temos um espaço pra dizer que é nosso. Como é que vai trabalhar com produto se não tem aonde. Fazer no quintal, não tem como. Eu comprei um pedaço aqui e vou propor pra nova diretora se ela faz um barracão com cozinha e banheiro pra gente trabalhar o que aprendeu. Tipo um Capezinho né? Aí aqui a gente faz os doce tudo. Eles tentaram comprar um espaço mas aqui estamos como assentados. Eu propus de eu fazer o espaço e alugar pra eles e cuidar como voluntária, aí podemos trabalhar. Se a gente fazer 200kg de doce vai pra onde? Não tem o que fazer com ele. Se fazer pão, o que eu vou fazê com o que não vendeu? Precisamos ter estrutura pra trabalhar. E tem saída os cursos. Tem uma que faz doce de leite e requeijão hoje de qualidade, graças ao curso. Então essa menina vende. Eu por exemplo já aprendi a fazer muita coisa. Faço guardanapo, toalha. Eu vendo. Já vendi vários chinelos que aprendi a fazer. A gente não produz em grande quantidade como eles querem. Mas a gente aproveitou os cursos. Querendo ou não os cursos trouxeram resultados, não viramos microempreendedores mas aproveitamos, produzimos pra família, vendemos alguma coisa.*

Sob um pensamento meramente *produtivista* e *mercantil*, entende-se que, se não há uma grande produção e comercialização de produtos, logo não há resultados significativos. Visão que, num sistema onde ainda permanecem lógicas não-capitalistas não se concretiza uma vez que a lógica que predomina é ainda a da produção para a manutenção da vida embasadas em boa parte, nas relações de redistribuição, reciprocidade e domesticidade. Neste caso, há uma divergência de valores que continuam, mesmo com as iniciativas do SESC, distanciando e invisibilizando os povos pantaneiros que vivem em torno da RPPN.

O ciclo de viragem produzido pelo SESC poderia ser menos abrupto se fossem pensadas alternativas para estas populações humanas que ali vivem há quase dois séculos. O empreendimento turístico, por exemplo, poderia abarcar a comunidade, com atividades voltadas para a valorização de seus modos de vida. Ademais, o fortalecimento da economia

local, por meio da valorização, escoamento e estímulo à produção de artesanatos, licores e doces aprendidos nos cursos, poderia ser crucial para o desenvolvimento de uma comunidade mais autônoma, do ponto de vista cultural e identitário.

Há alguns problemas relatados pelo SESC que impedem de a comunidade produzir para o empreendimento e que já foram mencionados pela população. Por outro lado, percebe-se que algumas outras medidas poderiam ser tomadas quanto a isso e que não só fortaleceriam culturalmente e economicamente a comunidade de SPJ como a resgatariam de sua invisibilidade. A construção de uma cozinha experimental onde pudessem trabalhar coletivamente, ou mesmo, a abertura das instalações do SESC para a produção dos doces e artesanatos estão entre exemplos que poderiam surtir efeitos positivos. Assim, entende-se que as atividades promovidas pelo SESC não visam conservar as populações em seu entorno e reproduzem à sociedade um imaginário de um “Pantanal idealizado, sem vínculos com o Pantanal pantaneiro”, onde o pantaneiro passa a figurar como subalterno ou residual urbano (Girard & Vargas, 2008). Ao mesmo tempo, frente à ausência do Estado, se legitima como instância que, sempre que necessário, intervém e assiste a comunidade, prestando auxílio e promovendo ações públicas que acabam por produzir consenso e gratidão entre grande parte dos moradores. Com isso, assegura seu prestígio e força, por meio desta representabilidade, diante dos problemas da comunidade.

Fica claro em diversos momentos deste estudo que, embora o SESC colabore fortemente para a preservação de diversas espécies locais e contribua com a comunidade em alguns aspectos, ela não só impossibilita a presença do pantaneiro em suas terras, como também produz distinções, mostrando uma relação bastante complexa e paradoxal com SPJ. É neste sentido que a viragem promovida pela chegada da RPPN do SESC desestabiliza também a comunidade, atingindo sua cultura, seus modos de produzir a vida e forçando-os a se reestruturarem sob uma lógica global.

#### *4.2.3 O Projeto Luz para Todos: da lamparina para o Facebook*

A chegada da energia elétrica inicia uma nova fase na comunidade de SPJ e é identificada como um fator que trouxe inúmeras transformações para a população. Embora o cercamento das terras e a chegada do SESC tenham impactado de diversas maneiras na vida dessas populações pantaneiras, foi a partir da presença da eletricidade (com isso do acesso à TV, ao rádio, ao telefone e posteriormente à internet) que esses grupos mergulharam com mais profundidade num universo onde puderam presenciar outras visões de mundo, outros valores, outros padrões de consumo. Portanto, pode-se dizer que foi pelo Projeto Luz

para todos, promovido pelo governo federal, que a comunidade pode entrar em contato com um mundo de experiência globais que, inevitavelmente, fizeram emergir o caráter complexo e contraditório que o sistema capitalista tem vindo a assumir nos mais diversos espaços.

Conforme fontes orais, até o ano de 2005 não havia energia elétrica na comunidade. Toda a conservação de alimentos era feita de forma artesanal, a iluminação era realizada por lâmparas e o contato com o mundo externo era mantido através de algumas televisões existentes em algumas casas e que funcionavam a óleo e poucas horas por dia. Deste modo, pode-se afirmar que a energia elétrica representou uma melhoria significativa na qualidade de vida dos moradores de SPJ, que viviam um distanciamento do restante do mundo e dos diversos grupos sociais. Se pensarmos que Joselândia está somente a 170 Km da capital do estado e que até catorze anos atrás não possuía estes serviços, podemos constatar que, fronteiras como esta, que separam ainda muitos grupos sociais no Brasil, definem qual nação o Estado Nacional tem representado. Assim, sob esta perspectiva, a chegada da energia elétrica em São Pedro não pode somente ser vista sob o ponto de vista econômico, mas como um projeto de inclusão social, como podemos perceber a seguir na fala de um dos pioneiros da região:

*Nós já sofremo aqui que não foi vida. Hoje pra nós tá mil alegre, por causa disso, porque mudou muita coisa pra melhor, né? Nós se criemo aqui, nunca teve luxo, num tinha energia, era só lamparina, aquele candeeiro com pavio de gordura, aquele parrudão... E sofremo, nós já sofremo. Por causa disso que eu falo, hoje bastante aqui, a maioria não conhece, num dá valor pra nós. Né? Que sofremo nesse mundo aqui pra sustenta os filho. Hoje o lugar já tá melhor, tá incluído, tem a luz, graças a Deus, né? Mas nós já passamo... comemo aqui o pãozinho que o diabo amassô, que eu falo. Sofrido... sofrido [...] Então o povo acha que... como eu falei esses dia no colégio, aqui não tinha luz, então a luz chegou, folgô. O que folgô pra nós foi essa chegada da luz, bastante que foi embora tá voltano. Aí agora São Pedro tem preferência, né? Aí agora o povo quer voltar. (Benedito, 97 anos).*

Seu Benedito evidencia as possibilidades advindas com a energia elétrica na comunidade e até um retorno daqueles que haviam migrado para o meio urbano em busca de melhores possibilidades de vida. Na fala de um jovem também podemos verificar o relato do sofrimento de seus pais quando o recurso não existia na comunidade:

*Olha, aqui ajudou muito a chegada da energia, antes tinha que viver a luz de vela, lamparina, lampião. E isso ajudou muito a viver melhor. Antigamente se matava vaca e não tinha onde colocar a carne para não estragar, tinha que salgar. Também o uso da internet na escola melhorou bastante a informação, porque antes não existia internet na escola para fazer trabalho e isso ajudou muito nossa família. Meus pais sempre diziam que passamos por muitas necessidades sem a luz, que eles sofriam muito para nos criar e que agora tá bem melhor (Thiago, 19 anos).*

Outra moradora, fala das mudanças quanto à escola e às festas tradicionais:

*Antigamente nessa escola era só motor de luz, não tinha energia. Vinha de a pé para estudar, caminhava 6 km pra vir estudar, pegava lama, era tudo escuro. Aqui nos últimos dez anos o que milhoro foi a energia né. Agora o que pioró aqui foi a violência né... quase não tinha essas coisa que hoje tá vendo. Mesmo que bebia sabia se controlar. Hoje é tudo na faca, no revolver, essas droga pioraram muito, muita coisa vem pela TV. Só que hoje em dia a festa tá muito mais organizada, tem banda porque tem como ligar os aparelhos na luz né, mas por melhor banda que for o povo quer ir tudo embora cedo. Quando não tinha energia dançava até 09h da manhã. Hoje com a luz tem o bar e aí os meninos só querem beber e não querem mais dançar, conversar (Chayane, 27 anos).*

Como se pode observar, a energia elétrica na comunidade produz sentimentos ambíguos. Com seu acesso, registra-se que os moradores obtiveram uma maior possibilidade de utilização de bens de consumo duráveis, como geladeira, televisão, rádio, chuveiro elétrico, além de pequenos motores que auxiliam nos trabalhos dentro da localidade, por exemplo, os motores de bombear água dos poços. Todavia, ela também é apontada como responsável pelo aumento da violência e de uma maior segregação entre a comunidade.

*Antes de 2005 era assim: quem tinha um salarinho melhor, uma aquisição financeira melhor, tinha o ...comprava motor gerador de energia né? Aqui era contado no dedo quem tinha energia, porque o motor custa caro, o gerador. Aí era poucas pessoas que tinha. Na época quem tinha aqui motor era Luís, a Igreja, Pica Pau, Zé Avelino, Jairo né... era pouquíssimas pessoas. Aí quando passava jogo as pessoas faziam cota para comprar o óleo pro motor pra TV ficar ligada mais tempo até acabar o jogo. Era bem interessante, porque o pessoal se reunia mais, ia mais à Igreja, participava mais. As pessoas iam na casa do vizinho, sentavam, conversavam né? E hoje não, escureceu tá cada um de porta fechada, no seu mundinho né, assistindo televisão. Aí se tem uma festa, de primeiro fazia uma festa, às 18h já via o pessoal tudo com a mala para se aprontar na festa né? É... já se arrumava na festa né. Tinha os barracões para o pessoal deixar a mala, já tinha umas redes amarradas para por as crianças para dormir mais tarde né. E o povo se arrumava tudo na festa. E hoje você chega às 21h passa vergonha, porque você é a primeira a chegar (risos). Hoje o povo se apronta depois da última novela né? Aí que o povo começa a se aprontar e começa a se juntar pra festa mesmo (Ângela, 57 anos).*

Embora o acesso à energia seja visto como elemento fundamental pelos entrevistados, inevitavelmente ele acaba por produzir novas vocações nos espaços comunais. No relato do pantaneiro abaixo, pode-se observar que este ciclo não só trouxe mais conforto como também exigiu outro modo de vida e outra relação com o consumo e o com dinheiro que os moradores não estavam habituados a ter. Deste modo, o dinheiro torna-se uma mercadoria necessária não só para aquisição de produtos na cidade, mas também para o pagamento da energia elétrica que ocorre mensalmente. A obrigatoriedade do dinheiro, exige que os moradores modifiquem suas relações de trabalho que antes não necessariamente precisavam ser baseadas em motivação econômicas. A mercadorização do trabalho portanto

também se fortalece à medida que cresce a necessidade do dinheiro. Em alguns casos, para os mais antigos que estavam fortemente enraizados em seus modos tradicionais de gerir a vida isso acaba por se tornar um caos, como podemos observar no depoimento abaixo.

*Como vai melhorá aqui? Depois que chegô essa energia nós num tá mais guentando pagá. [...] Eu memo aqui, mês de novembro minha energia veio 413 real. E eu tenho um freezer, um filtro aí de bebê água, como diz o home, três bico de lâmpada... num tenho chuveiro, num tenho um ferro elétrico, num tenho... só tenho a televisão, um ventilado véio aí e o freezer. Três bico de lâmpada... 413 real. Vai reclamá fala que... Só a energia meu já me faliu. É... num tem condição mais de... sobrevivê, como diz o home. Eu num tenho emprego, num tenho nada, entendeu? (Domingos, 57 anos).*

Em outro depoimento também podemos verificar outra forma de resistência ao avanço, na qual o morador defende que com a energia têm se criado um ambiente fetichizado, com hábitos desnecessários e que tem promovido uma descaracterização da comunidade, por exemplo, a aquisição do ar condicionado. Ele também nos deixa explícita uma mudança do pantaneiro com as relações de consumo que vem atreladas ao conforto.

*Olha, alguns colegas meus até me criticam porque eu num tenho um ar condicionado. Mas eu já me privo... eu acho assim, na minha cabeça. Eu até falo pra eles: - Mas gente, não é questão de poder financeiro, né? Então eu acho assim, se a gente mora... na minha cabeça, não sei se você vai concordar comigo. Eu acho que como eu moro aqui no sítio, pra mim, na minha concepção, se eu já colocar o ar condicionado, pra mim já tira a natureza do lugar. Descaracteriza... Eu quero viver assim, na simplicidade do sítio. Entendeu? Não é a questão que eu não possa comprar um ar. É. Então eu acho assim, que se eu colocar três ar condicionado, eu já tiro aquela privacidade, aquela simplicidade de sítio. Aqui você vê ó, ventinho. A noite eu abro a janela do meu quarto, então o vento é natural. E eu tenho os ventiladores, né? Agora, em Cuiabá tudo bem, lá já tem esse conforto, né? Mas aqui, eu acho que se eu colocar os ares, já tira aquela simplicidade que é do sítio, eu penso assim. Essa noite mesmo, eu achei fresquinha a noite. Eu até joguei um lençol de madrugada, eu achei fresquinho, gostoso. Eu abri a janela do quarto mas... Então assim... porque tem gente que pensa assim: Ah... chegou a energia já pá... eu quero conforto, eu não quero mais aquela vida de caboclo. Entendeu? (Dico, 51 anos).*

Um fato importante observado nesta teia de sentidos que teve a energia elétrica para comunidade é que fica muito evidente, em basicamente todos os discursos, que a melhoria na obtenção de conforto e, indissolivelmente uma melhoria da vida no Pantanal, foram os maiores benefícios trazidos por este ciclo. Por outro lado também fica evidente a tensão que a chegada da energia elétrica gerou principalmente para os pantaneiros mais antigos. Não ouve relatos evidentes que destacassem a chegada da luz como importante recurso para novas formas de produção e trabalho, embora também tenha sido importante para isso.

Um ponto apontado como negativo por inúmeros moradores é que, com a energia elétrica, houve profundas modificações nas relações sociais e na coesão social local. A partir

do momento que cada morador adquiriu sua TV, notou-se uma redução gradual de diversos costumes que antes eram observados entre os pantaneiros, como a visitação na casa dos vizinhos, os muxiruns, as orações diárias na Igreja, as reuniões à porta de casa para conversar, as danças tradicionais, os encontros para tocar viola de cocho, os banhos de rio e outras diversas manifestações alinhadas ao lazer do pantaneiro. Nesta mesma esteira, Luiz se refere à ludicidade do local e descreve abaixo estas transformações:

*Aqueles costumes que tinha, de quando ia escurecendo as pessoas sentavam no batente da porta... e ficavam, né? Ou sentavam debaixo da árvore depois do almoço tem diminuído porque hoje as pessoas já tem uma televisão em casa... É... agora chegou a internet. Então esse tempo, esse espaço que as pessoas tem, hoje já ficam em casa mesmo. Então, de quando chegou a energia pra cá, o movimento, a animação aqui, caiu muito. A gente saía ali, naquele centrozinho ali, todo sábado e domingo, dia santo, dias que as pessoas estavam ferindo do trabalho, era aquele movimento danado. Juntava o time de futebol, jogava, era torcida tudo gritando, era tanta gente pra jogar... hoje você sai aí domingo, sábado e domingo, não tem ninguém. Você saía assim, depois de cinco horas, até dez horas da noite você saía aí, era muita gente andando. Hoje você sai aí, você não encontra com ninguém mais, você vê as pessoas em casa. Mas as pessoas na rua não vê mais. Então, tá tudo dentro de casa assistindo televisão, mexendo com internet, celular... por quê? Naqueles tempos não tinha isso, então eles tinham que sair pra se comunicar e hoje não. Pra alguma coisa, não precisa sair de casa. Já fica em casa mesmo. Então com isso, é uma grande diferença que eu achei nessa parte (Luís, 53 anos).*

Com a presença da energia elétrica e posteriormente a internet, constata-se que ocorre uma alteração nas relações que possibilitavam a transmissão de saberes e experiências locais. Quando as relações sociais ocorriam sob a lógica supracitada por Luís, a matriz cultural era preservada por meio de um diálogo mais harmonioso entre avós, pais e filhos, que acabava por manter os costumes locais. A internet foi um recurso que, segundo relatos, chegou por volta do ano de 2012 por meio de um projeto do governo na escola. No início, o sinal de rede era muito ruim e o acesso era bastante limitado. Pouco a pouco, melhorias foram sendo realizadas e em 2014 alguns moradores com maiores condições, como professores da escola e comerciantes locais, começaram a instalar em suas casas. Inicialmente moradores contam que havia certa resistência por parte dos pantaneiros, mas que logo foi vencida pelo convencimento dos jovens que, ao verem as possibilidades que tinham em se conectar com o mundo, foram estimulando os pais a adquirirem computadores, telefones celulares e a antena de acesso à internet. Em virtude disso, as relações familiares também foram sendo modificadas, como podemos constatar no relato da moradora a seguir:

*Essa energia elétrica é bom prum lado e ruim pra outro lado. Porque os adolescentes querem mais saber de ficar na internet e já os que não são adolescente, já pratica a internet pra outro tipo de coisa, né? Antes se ia mais na Igreja e o jovem obedecia mais. Então a luz foi bom, porque hoje nós tem*

*televisão, hoje nós tem ventilador, hoje a nossa geladeira, a gente pode manter muita coisas... tempo na geladeira. Porque nós não tinha, quando eu mudei pra cá, aqui era tudo na vela. Mas tem atrapalhado um pouco o adolescente (Benedita Rose, 46 anos).*

A chegada da internet fortaleceu a possibilidade de acesso à informação aos moradores locais, entretanto com ela também se fizeram presentes as redes sociais e todos os outros apelos de um mundo globalizado e que seduzem não só os jovens de SPJ como do mundo inteiro atualmente. Conseqüentemente, isto gerou nos pais o desconforto e a perda do controle dos jovens que seguiam uma cartilha católica baseada no respeito e na subordinação aos mais velhos. Anterior à energia, as relações de domesticidade e reciprocidade eram muito fortes e os jovens vivam em uma relação de comunhão com a família e com a comunidade. Ângela dando sua opinião sobre a vida em São Pedro com a chegada da energia elétrica, também menciona sobre as conseqüências da internet para pantaneiro e, em especial, o jovem que na opinião dela não está preparado para as novas tecnologias e tem absorvido os aspectos negativos das redes sociais.

*Aqui o que você precisa pra viver a gente tem: tem energia, tem um conforto, como pobre tem um conforto bom... Agora o que eu acho de negativo que não tinha antes é assim Com a chegada da energia, veio a tecnologia e eu acho que as pessoas aqui, principalmente o jovem não tava preparado pra receber. Por exemplo, a internet... vê muita coisa que não precisa. A gente que tá mais adulto sabe diferenciar o bom e o ruim da internet. E os jovens têm uma cabeça mais leve e inculcem com o desnecessário, não inculte no que tem que aprender. Antes de vir a luz era mais tranquilo. Hoje se vê que menina de nove anos não quer mais brincar, você via mais infantilidade nas crianças e hoje não vê mais criança infantil. Hoje as crianças têm cada conversa e são coisas que eles vê no Facebook, na internet (Ângela, 57 anos)*

A fala de Ângela reflete a grande preocupação dos pais quanto ao uso da internet por crianças e jovens. Com o ciclo de viragem, a mentalidade dos jovens, que daria continuidade aos costumes locais, é modificada de modo a comprometer a manutenção desses costumes e tradições. Envolvidos por um mundo simbólico repleto de opções, acabam por experimentar transformações e intercâmbios culturais em que os ditames globais se apresentam mais atrativos. Nesse contexto, o conceito de rede é um instrumento apropriado para a economia capitalista que seduz, atrai o jovem por meio das tantas possibilidades e sonhos que vende, interferindo profundamente na desconstrução e reconstrução da cultura, no processamento de novos valores, na invalidação do seu espaço e tempo e na substituição deles. O deslumbramento causado por estas transformações e exposto pela cultura de massa traz, portanto, novas formas de adaptação e significação tão opostas às suas matrizes que colocam a cultura local em questão.



Outros fatores observados na comunidade e que também tem favorecido a sua dissociação é que a a chegada da energia elétrica aumentou o contingente populacional, intensificou a violência, e também favoreceu o consumo de drogas lícitas e ilícitas estimuladas pelos novos padrões.

*A energia foi bom, mas só que tá trazendo muita assim violência né. Antes aqui era uma lugar tranquilo para viver, agora tá chegando a droga (pausa). Antes todo mudo saía à noite para conversar na casa do vizinho né, tinha mais diálogo né. Agora escureceu tá todo mundo em casa na frente da TV assistindo novela. Agora é mais difícil uma pessoa que sai à noite assim, na casa do vizinho, antes era uma tradição...ir na casa do vizinho, ajudar com um arroz, essas coisas .... agora. Quando chegou a luz, minha geração começou a perder a cultura. A geração da minha filha mesmo já dança o siriri, estão buscando resgatar, mas tava tudo se perdendo. Deus abençoa que dê certo. Eles querem, mas tem que ter apoio. Alguém mais velho que puxe a frente (Maire, 29 anos).*

Na fala de Maire também está presente novamente a preocupação dos pais que, ao se darem conta das consequências da chegada da energia para a conservação da cultura de SPJ, vem buscando alternativas de resgatar a tradição local, mas que têm visto isso como um desafio.

A partir do momento que a população pantaneira tem acesso aos meios de comunicação de massa por meio da energia elétrica, entram diariamente em contato com outros mundos, onde coexistem estratégias de hierarquização e marginalização, empregadas e administradas com o objetivo de expansão do capital. Neste mundo novo, outros padrões culturais são apresentados, atrelados a outras formas de organização social e econômica que fornecem justificativas para a manutenção do projeto capitalista. Neste contexto, “a população colonizada é então tomada como a causa e o efeito do sistema, presa no círculo da interpretação”, ou seja, aprisionada a estereótipos que marginalizam e barram a articulação e o significado de sua raça e sua cultura (Bhabha, 2010: 127).

A possibilidade de acesso à informação e a formação do pensamento crítico são elementos imprescindíveis para o desenvolvimento da cidadania e da participação política da comunidade e que só são de fato possíveis frente à chegada da energia elétrica que possibilita o acesso aos meios de comunicação de massa e o contato com o que está a acontecer no país e no mundo. Entretanto, ela exerce uma ambiguidade na vida da população, pois ao mesmo tempo em que contribui, de forma determinante, para o desenvolvimento intelectual e uma participação política mais efetiva dessas populações nos processos decisórios, ela também colabora para que se perpetue um projeto colonial e capitalista de dominação econômica e cultural. Em muitos casos a mídia, na busca por legitimar um discurso colonial, necessita apresentar aquele que está na posição de colonizado como um

ser desconfigurado racialmente e desprovido de intelectualidade. Deste modo, além de produzir os mais variados jogos de poder, justifica o seu processo de conquista e acaba poder determinar os sistemas de administração e instrução social.

Neste sentido, muitas vezes a população estudada é levada pelos símbolos e imagens apresentados, a ser vista (e a se ver), não como uma comunidade pantaneira, dotada de um conhecimento e cultura importantíssimos para a sociedade, mas como uma comunidade periférica desqualificada e sem cultura. Isto reflete não só em suas subjetividades como no senso de coletividade, produzindo mudanças em suas visões de mundo, em seus valores, nos padrões de consumo e de produção da vida, apontando para um futuro de incertezas e de mudanças altamente contraditórias e desiguais e que nos instiga uma enorme análise em torno dos seus fenômenos. A partir destes três ciclos de viragem, designadamente, o ciclo do cercamento, a chegada do SESC e o Projeto Luz para todos, conseguimos olhar para o passado ainda recente de São Pedro para depois compreender suas grandes *(trans)formações*.

#### **4.3 Um passado pantaneiro ainda recente e elementos que perduram**

As experiências relatadas neste texto apontam para traços da cultura e história do povo de SPJ que nos fornecem elementos para que possamos delimitar o respectivo espaço e sua identidade. A fim de compreendermos um pouco melhor o que ocorre na realidade local, busquei ilustrar um pouco desse passado pantaneiro ainda recente, utilizando da visão cotidiana expressa através de relatos e experiências trazidos pelos seus atores sociais. Por ser uma comunidade com pouco tempo de existência, cerca de 180 anos, muitos dos depoimentos trazidos são produzidos por pessoas consideradas pioneiras da comunidade. Isto muito enriquece este trabalho uma vez que além de buscar cumprir com seus objetivos, vem também eternizar saberes e experiências locais às próximas gerações.

Mesmo que os dados apresentados se refiram basicamente ao passado, muitas dessas características culturais ainda são observadas na comunidade estudada, já outras, em poucos anos desapareceram por completo. Para entender os processos que estão a ocorrer hoje na comunidade no campo da cultura, da produção, da economia e do trabalho, é necessário que se reconheçam estas experiências e representações que constituíram o decurso simbólico pelo qual a sua história está inscrita. A partir disso, pode-se identificar que representações ainda persistem e o que têm se modificado e/ou, desaparecido com o processo de penetração da dinâmica socioeconômica global. Estar atento a narrativas históricas locais é valorizar esses processos enquanto princípios estruturantes desta comunidade e da sua identidade

coletiva, compreendendo que o passado muito nos tem a ensinar sobre o presente e ainda sobre um devir futuro.

Os elementos que legitimam a cultura e o conservadorismo local do coletivo desta comunidade considerada “tradicional” tem sofrido alterações devido aos processos de transformação social, engendrados pela ótica capitalista global que tem colaborado para que ocorram profundas mudanças na cultura local. O passado, mencionado no título como ainda recente desta comunidade, contribui para identificarmos uma linha entre o antes e o depois da penetração dos processos de mercadorização e a sua ação modeladora sobre a cultura popular local. É evidente que nem SPJ e nem outras comunidades pantaneiras da região constituem-se como coletivos fechados e autárquicos. Mas assim como ocorre na sociedade, suas relações são construídas sobre uma variedade de tempos sociais e identificações que devem ser evidenciadas para que possamos analisar os limites, contradições e as formas de resistência destes atores sociais frente aos efeitos modeladores globais, bem como sua capacidade de consentimento, disseminação e naturalização desses novos padrões.

Como já mencionado, inicialmente os hábitos e saberes, originários da mescla deste povo novo que vem a ocupar o Pantanal (composto por posseiros, bandeirantes, migrantes, índios e negros) e as necessidades de vida, exigidas em meio a este local controlado pelo tempo das águas, exigiu deste coletivo a reinvenção de sua cultura. Esse fenômeno-sociocultural produziu uma matriz cultural tão profunda que definiu, a partir disso, a tradição do povo pantaneiro de SPJ. Deste modo, a cultura desta comunidade é uma cultura reinventada, proveniente do processo de hibridação cultural, mas que foi sendo construída por seus pioneiros sob uma lógica de raiz. Com base em fontes orais, assim como em grande parte do Pantanal norte do Mato Grosso, a cultura do povo de São Pedro se desenvolveu até o último quartel do século XX sem grandes transformações.

Inicialmente a construção de uma identidade coletiva na comunidade estava vinculada a uma rede de parentesco – consanguíneo, afinidade e compadrio – que lhes permitiam ser identificados como “povo de Joselândia”. Os casamentos, segundo fontes orais, eram geralmente entre primos e aconteciam com uma idade entre 13 e 17 anos. Em entrevista, a assistente de saúde Maire, de 29 anos, nos mostra que o matrimônio entre jovens era algo comum e tradicional na comunidade. Até pouco tempo, não casar cedo era visto como uma anomalia. “Quem não casava até os 17 anos dificilmente casava depois” afirma Maire. As famílias tinham muitos filhos, cerca de 6 a 10, e todos tinham suas atividades laborais: enquanto alguns cuidavam dos irmãos mais novos para os pais trabalharem no campo, outros já acompanhavam o campesinato, a pesca ou a produção artesanal e neste

universo a escola ficava em segundo plano, já que não tinha muita utilidade, uma vez que o jovem pantaneiro precisava saber trabalhar, cuidar da família, da casa, do campo e se preparar para a época das águas. Com isso observamos que as relações de parentesco que eram muito fortes, ainda se mantêm assim na comunidade, o que pode ser válvula propulsora para a união no enfrentamento das dificuldades. É também a partir destas relações de parentesco que inicialmente se desenvolviam as relações afetivas e de solidariedade, refletidas posteriormente nas atividades comunitárias e fortalecidas pela Igreja católica.

Por ser uma comunidade geograficamente isolada, com um pequeno contingente populacional e basicamente formada por essas relações de compadrio, as relações sociais eram voltadas para um senso maior de coletividade, interdependência e simbiose com a natureza, manifestados principalmente através das relações de redistribuição, domesticidade e reciprocidade. Alguns fragmentos recolhidos abaixo nos permitem ter uma maior clareza quanto a esta vida simples:

*Era muito bom, muito bom, muito tranquilo, muita bondade, não tinha desespero, não tinha “carrerinha<sup>64</sup>”, não tinha sufoco de nada. O povo trabalhava, botava roça, plantava milho, arroz, mandioca, banana, cana, tudo que tinha terra. Aí tinha os mais velhos que tinha seus engenhos e fazia rapadura, então assim que foi o princípio... Assim, tudo reunido, sempre unido né, irmandade, o que não era, mas era bem conhecido e tal. Convivia muito bem. Não tinha briga (Entrevista cedida por seu Joaquim em 2012, hoje ele tem 100 anos).*

*Ah, antigamente povo do lugar era mais simples, né? Tinha mais simplicidade, né? Era uma comunidade mais unido e... todo mundo era unido... nesse tempo tinha muita festinha, aí todo mundo festava, num tinha briga, num tinha... Todo mundo era quase igual, né? Igualava todo mundo. Num era um pisá no outro, por causa a pessoa tem veiz tem mais tipo de sobrevivência, acha que o outro num pode sobreviver (Domingos Cardoso, 55 anos).*

*A cultura daqui antes era contemplativa da natureza. Porque segundo os estudos lá, fala assim que antigamente o pessoal trabalhava, os camponeses trabalhavam na roça assim... conservando e preservando a natureza [...] Antigamente não tinha o pasto plantado, inverno de boi, antigamente não queimava, então era uma relação mais saudável neh (Benedita, 51 anos).*

*Nesse tempo pra mim era bão, eu queria a natureza, né? Muntá, pescá, plantá a roça... ave Maria! Era um entretenimento que num dava tempo de outras coisa. Aonde que nós pensa minha fia [...] Nós pensô que nunca nós ia chegá num ponto que nós tá hoje, né? (Benedito, 97 anos).*

*Bom, nós tínhamos uma comunidade, uma comunidade que era mais evoluída. E os tempos foram passando, né? Era uma comunidade bem tradicional, as pessoas bem tradicional, eram os costumes, era a cultura, era tão bonito, era tão... levava assim a cultura como... avançada mesmo. Então eu achava isso muito bonito. E hoje, com a chegada da tecnologia, muitas coisas melhorou, facilitou, chegou ... como é que se diz? Coisas boas, né? Conforto. Mas em certos aspectos eu acho que ficou pior, não gostei em certos... certas mudanças. Até mesmo o*

---

<sup>64</sup> O entrevistado define carreirinha como correria do dia a dia, vida agitada como no meio urbano.

*entrosamento, a ligação entre as pessoas, que tinha... as pessoas antigas eram mais unidas, elas conversavam mais, se juntavam mais, se reuniam mais e agora a gente vê que tá muito individualismo. Cada um pra si, Deus pra todos (Luís, 51anos).*

Pode-se observar que valores como a união, a igualdade e o respeito e zelo com a natureza ainda são pontuados pelos moradores como importantes e que existiam, mas que vêm se modificando. A tranquilidade, a vida sem as pressões do mercado mostra o Pantaneiro como um homem livre, sem as pressões do tempo urbano, que plantava, dançava, fazia festa, pescava e que vivia em “irmandade”. As regras de convivência tinham como base a solidariedade, o cuidado e educação dos filhos e o respeito com a família e com a comunidade. As atividades laborais faziam parte do decurso vital e eram orientadas pela lógica da necessidade de realizá-las, assim como já apresentadas anteriormente por Thompson (1998) evidenciando ainda o domínio da natureza sobre a ação humana. A fala de Luís, por exemplo, vem inclusive evidenciar a comunidade como um coletivo “evoluído”, devido à relação que estabeleciam entre si e com o meio ambiente. Entretanto há também aqueles que, em depoimento quanto ao passado o descrevem como um período sofrido, difícil, de poucos recursos, contrapondo o saudosismo quase que unânime na comunidade<sup>65</sup>:

*Aqui era ruim, porque... óia, passemos muita privação. Nós fomos pobres... quando nós nascemos... hoje tem de tudo. Hoje o pobre é rico no Pantanal. Pode pô certeza. Nós quando nascemos, sabe o que que nós cumia? Se eu falá procê, cê num acredita. Nós cumia mandioca fermentada no feijão. É. Nós fazia carne com feijão pra nós comê. Não. Aqui num tinha nada, aqui num tinha luz, não tinha estrada. Nós criamos no melado, com mandioca. Aqui não era brincadeira não (José Maciel, 60 anos).*

*A vida aqui agora só miorô. Piorô num piorô, só miorô. Essas estrada, essa luz, tudo... essas água, tudo eles tão mandando, né? Só miorô a vida aqui, num piorô. Pra mim eu acho que tudo a vida miorô 100%. A vida aqui no começo era sofrida, a gente aqui era esquecido dentro deste Pantanal (Domingos, 60 anos).*

Esse contraponto nos auxilia a pensar que o passado recente de SPJ não deve ser visto de maneira romantizada, mas como uma construção simbólica, na qual os moradores reconhecem, de diferentes formas imaginadas, o universo e sua comunidade. Esse processo é fortalecido por seu conjunto de festas, danças, músicas, lendas e artesanatos que articulavam outras concepções coletivas e outras práticas que não necessariamente possuíam fins econômicos. O que se constata é que, embora houvesse dificuldades e uma certa pobreza, estas não impediam as pessoas de manterem e viverem suas vidas, pois a economia se apresentava basicamente inscrita a outros setores da vida humana, guiados por motivações não-capitalistas. Deste modo, ninguém passava fome, pois as relações de

---

<sup>65</sup> O saudosismo não deixa de ser uma característica própria do homem Pantaneiro que ama e venera seu lugar.

redistribuição, de domesticidade e de reciprocidade se faziam fortemente presentes. Fontes orais descrevem que muitos nem conheciam o dinheiro, pois viviam do que plantavam ou criavam e das relações de troca, barganha e/ou permuta e isso era parte constituinte de uma vida em torno do vai e vem das águas, do crescimento dos filhos, dos compromissos religiosos, das superstições, do lazer e das festas tradicionais. Outra constatação observada nas falas dos moradores, bem como em outras narrativas que veremos a seguir, é que o desenvolvimento está carregado de inúmeras contradições já que, até certo ponto, traz mais recursos para os moradores, mas em outros aspectos tem trazido consequências que podem justamente produzir este saudosismo de que antigamente tudo era mais bonito.

Entre os relatos quanto às percepções da vida em SPJ, o que mais se destaca é o forte senso de coletividade e solidariedade estabelecido nas relações sociais e que vêm se perdendo com o falecimento dos moradores mais antigos e com as transformações em curso. As relações de troca, o *muxirum* e a produção associada estavam entre os princípios que delineavam uma economia do tipo solidária. Deste modo, embora não se produzissem riquezas econômicas, ou seja, excedentes, todos possuíam o necessário para a manutenção da vida, como podemos constatar no depoimento do morador abaixo.

*Aquele tempo, aqui funcionava como uma economia solidária. Aonde todo mundo tinha, às vezes quando faltava pra mim, você tinha, a gente trocava. Eu emprestava de você. Você matou um porco lá, eu ia lá e emprestava três quilos de carne, aí quando eu matasse o porco, eu pegava e levava aquela carne que eu peguei com você. Quando seu arroz acabava você vinha: - Luís, empresta um alqueire de arroz aí, por que o meu acabou? Assim que eu colher eu te pago. E eu: - Beleza. Arrumava pra você. Então era uma coisa tão bonita e funcionava. Hoje também isso já não funciona mais por aqui, porque as pessoas não criam mais, não plantam mais... não produz, pararam de produzir. Aí vem uma questão, não é que antes aqui era mais rico, a natureza era mais rica, era mais pura, não tinha tanto desmatamento, não tinha tanto mais área fechada, né? E hoje não, hoje se encontra é... as propriedades já tudo cercado. Então aqueles que têm, eles ainda podem, o jeito de plantar e não plantam. E aqueles que às vezes tem vontade de plantar, ele não tem a terra, a terra que tem já tá tudo cercado (Luís, 51).*

Com um contingente reduzido de pessoas e, portanto, poucas casas, os recursos naturais eram mais abundantes e de uso comum. Sem cercas, ou seja, sem a propriedade privada, o pantaneiro plantava onde tinha espaço e redistribuía ou trocava o que lhe sobrava. Como se pode observar na fala de Luís, o cercamento de terras não só delimita espaços antes livres para a produção como também produz o individualismo, a produção de excedentes, a mercadorização da terra, assim como outras questões baseadas no modelo capitalista. Como já anteriormente destacado, a terra, infinitamente disponível e coletiva, transforma-se em propriedade agrária de um pantaneiro ou sua família, apontando para os primeiros indícios de penetração da lógica global. Este cercamento das terras que antes eram utilizadas

livremente, que foi se intensificando nos últimos anos, convertendo o pantanal em propriedade privada e de uso particular, foi enfraquecendo de forma decisiva as relações na produção, tornando mais difíceis as formas coletivas de ação social e abrindo espaço para a introdução de novas formas de vida.

Conforme fontes orais, o advento da propriedade privada, começou a ficar mais evidente por volta de 1980. A partir disso, outras transformações começaram a ser gradualmente observadas nas formas de trabalho e nas relações com a natureza. Inicialmente, o trabalho estava mais especificamente relacionado à pesca, à agricultura, à pecuária, ao artesanato e aos afazeres domésticos. Nenhuma dessas atividades seguia um padrão organizado pelo ritmo global, mas sim por princípios não necessariamente econômicos. Conforme já mencionado, assim como no restante do Pantanal, o trabalho era determinado pela necessidade de realização das tarefas, sem grandes conflitos e sem visar o lucro. Praticamente todas as atividades eram autogestionadas, sem padrão e com o objetivo do próprio consumo ou do consumo de um grupo e o uso coletivo da terra era algo comum.

Em grande parte da comunidade, embora já se encontre uma pequena estrutura comercial e tenha crescido bastante o uso do dinheiro, muito ainda se pode observar destas formas de manutenção da vida. Até mesmo aqueles que possuem um comércio com uma estrutura mercantil ainda organizam e trabalham no seu próprio empreendimento, não estabelecendo relações de emprego. Outra prática que aparece muito nos depoimentos e que era frequente na comunidade é o trabalho de mutirão para a realização de uma determinada tarefa. Esse trabalho denominado de *muxirum* é explicado por seu Joaquim que relata que esta prática era muito comum até pouco tempo, mas que tem se reduzido com o passar dos anos:

*Aqui tinha muito muxirum, até estes tempos se fazia muxirum. Até no meu tempo ainda de rapaiz novo eu fazia. A gente trabalhava tudo junto, se ajudando. Eu cheguei a arrumar de vinte a vinte e cinco companheiro para limpar, arrumar roça, pra plantar essas coisas (referindo-se ao plantio de arroz, milho, mandioca, feijão, banana, entre outros), para tudo era assim. Assim que era [...] (Joaquim, 102 anos) [sic].*

Ao ser indagado sobre como era a forma de pagamento deste grupo ou que favores exigiam em troca, o pioneiro responde com orgulho, indicando o quanto as relações de trabalho eram solidárias e quanto hoje isso tem mudado:

*Ah ninguém pedia nada em troca, não precisava, porque se ele quisesse, o dia que ele quisesse fazer também um muxirum o povo tudo ia... Tudo ia... não importava se por acaso eu tinha ido lá ou eu fez aqui e vinha aquela quantia de povo. Se um fizesse lá e eu ia lá, eu ia lá ajudar eles e trabalhar com eles lá para fazer o serviço. Outros também mais longe, mais retirado quando ia fazer muxirum*

*avisava, convidava né? Tudo ia, assim que era, trabalhava unido né? Tinha aqueles, não tinha aquele desespero de imbição né? De saca de um ao outro e hoje tá temerosa as famílias por causa disto e então cresceu tanta coisa, subiu tanta coisa, mas tamo num desespero, matando outro, roubando [...] Isso que é uma sobrevivência temerosa, ninguém mais pode tá no sossego (Joaquim, 102 anos) [sic].*

A fala lúcida de seu Joaquim nos mostra claramente que as relações sociais ocorriam no e para o trabalho e que, portanto, não pareciam ser atividades dissociadas da vida. A prática do muxirum, além de possibilitar uma ajuda mútua também favorecia a produção de saberes, a troca de experiências, a ludicidade expressa por meio das cantigas, das anedotas contadas enquanto trabalhavam, além de almoços coletivos e da resolução de problemas relativos à comunidade. A exemplo disso, podemos citar os muxiruns para a construção e reforma da Igreja, para a limpeza do cemitério, para a organização das festas da comunidade, para a feitura de uma cerca, para a construção de alguma casa, para a retirada do barro das estradas quando se encerra o ciclo da água, entre outras atividades. Na próxima imagem, podemos observar a prática do muxirum na limpeza do cemitério de SPJ. Nesta atividade os pantaneiros se organizaram em fila e cantando foram avançando juntos, limpando rapidamente toda a área. Neste dia cerca de vinte homens participaram.

*Imagem 12: Muxirum para a limpeza do cemitério*



Fonte: A autora



Clarificando as afirmações quanto ao processo de muxirum, podemos observar no fragmento abaixo, um relato de Dico, que conta como era o processo de construção de casas quando a atividade era uma prática comunal:

*Antigamente tinha uma coisa que eu achava muito bonito e até eu participava. Era aquele muxirum para barrear casa de palha, né? Hoje... hoje esse costume, inclusive já perdemos. As casas agora, tudo é de material... Já não tem mais. E era tão bonito, né? A pessoa, ela ia, fazia o convite, pegava o cavalo, saía de casa em casa convidando as pessoas para ajudar a construir. Então, hoje não tem mais casa de palha aqui, né? Já tudo de alvenaria. É mais conforto também... Acurizar o teto, né? Pôr palha. Esse é um dos costumes que a gente perdeu. Mas esses costumes assim de, vamos supor, limpar a estrada continua. Agora é a época que o barro tá vindo e tal por causa que seca a água. Antigamente a gente fazia mutirão, a mesma coisa, né aquele mutirão pra limpar a estrada, pro barro chegar... que limpa. Ainda faz. Ainda funciona alguma coisinha em sistema de mutirão. Isso nós não perdemos (Dico 51 anos).*

As moradias na região também possuíam características muito peculiares que facilitavam a prática do muxirum. Anterior à chegada da energia elétrica, as habitações eram basicamente feitas de pau a pique<sup>66</sup> e construídas pelos próprios moradores (ver imagem 13). Os telhados eram de palmeiras, palha e às vezes lona e eram resistentes à chuva, calor e frio (Valin Jr. *et al.*, 2017). Outro aspecto também bastante interessante era o número de cômodos que, independente do número de filhos, não excedia mais que dois quartos e uma cozinha que ficava separada do restante da casa. O banheiro também era um espaço à parte da casa, sem saneamento básico e sem revestimento. Dados como estes possibilitam uma maior compreensão da cultura de São Pedro e principalmente de seus costumes. Deve-se ter em mente que, por ter sido por muito tempo uma comunidade isolada, devido ao ciclo das águas, à falta de energia e à falta de estradas de acesso a outras localidades, os padrões de consumo correspondiam a sua vida simples.

No que diz respeito à estrada de acesso à comunidade, até dois anos atrás ela passava basicamente intrafegável na maior parte do ano. Fontes orais descrevem que a estrada mais conhecida como MT-456 era o único acesso por terra até SPJ e escondia sempre muitos perigos ao longo de seus 35Km. Segundo Firmiano, de 48 anos, os motoristas que se arriscavam levavam cerca de três a quatro dias para chegar na comunidade e hoje levam quatro horas. Por ser localizada próxima as vazantes dos rios e córregos que banham o Pantanal, a estrada apresentava muita lama e atoleiros e, nos períodos de seca, muitos buracos e animais na pista como gado, cavalos, onças, jacarés e serpentes. Hoje, mesmo

---

<sup>66</sup> Consiste em uma técnica utilizada nas construções dos séculos XVIII e XIX, no período colonial do Brasil, onde a casa é feita de taipas fixadas no chão, cruzadas com bambus e preenchida com barro ou estrume de animais.

ainda com alguns pontos críticos, já melhorou bastante. Deste modo, o intercâmbio com outros grupos sociais era limitado, estendendo-se mais aos parentes que viviam na cidade e tinham condições de vir e enfrentar essas dificuldades.

*Imagem 13: As casas que por muito tempo eram feitas de barro hoje quase não são mais vistas na comunidade*



Foto: A autora

Esse isolamento também restringia as relações de consumo e intercâmbio com outras realidades. Seu Benedito, de 97 anos, descreve que antigamente havia muita fartura em Joselândia. Mas que os alimentos se perdiam por não haver possibilidade de escoamento da produção, ou pelo transporte para outras localidades ser caro, mostrando que São Pedro, embora fosse uma comunidade de vida simples, não havia fome. A vinda de produtos para o local também era mais difícil e envolvia custos mais altos, pois vinham de barco ou pelo atoleiro, ficando dias na estrada.

*Aqui tinha mais fartura. Mas ocê vê, a fartura se perdia, porque não tinha estrada, não tinha saída pra nada. Era só nós e os vizinho que dava o consumo das coisas. E aí, abóbora, melancia, perdia tudo aí na roça. Verdura ninguém vendia, ninguém vendia um peixe... o peixe tinha com fartura, mas quem ia vender? Então o povo também tinha que plantá tudo que ia cumê. Dava pros vizinhos e ainda sobrava (Benedito, 97 anos).*

Constata-se em mais esta fala que a lógica na qual a comunidade estava inserida dava-lhes condições para manterem certo conservadorismo local e produzir sob uma forma solidária e de subsistência. A fartura de terras e de possibilidades de produção era um diferencial da comunidade que nos faz pensar sobre como a terra pode ser vista tanto como um instrumento de subordinação quanto de autonomia para os atores sociais que ali viviam. Portanto, a falta de estradas e de energia, por exemplo, ao mesmo tempo em que limitava o homem pantaneiro do acesso a outros bens de consumo e conforto, também possibilitava uma vida mais autosustentável.

Líder por muito tempo na Igreja católica local, o entrevistado acima, descreve também como, no decorrer da história de São Pedro, a Igreja sempre esteve presente na vida deste coletivo. Segundo ele, este povo se construiu: “com sua religião, sua coragem, sua tradição”, em que “a Igreja era uma família só”. Fundada em 1931, a Igreja católica de São Pedro era inicialmente liderada por um raizeiro chamado Fernando da Costa Leite, que recebeu a incumbência de construir esta Igreja por meio de visões de uma curandeira muito respeitada que vivia na região de Poconé (Moura, 2002). Na fala de seu Benedito, assim como também na de outros entrevistados, pode-se observar a devoção e a tradição da comunidade em trabalhar em estreita relação com a vida religiosa, produzindo um imaginário no qual todos viviam como uma só família, ou seja, em relações solidárias e fraternais, perceptíveis à luz divina. Observa-se também que, desde a fundação da Igreja cultivava-se esse grande saudosismo religioso com predominância absoluta do catolicismo, mas com uma doutrina diferenciada dos moldes católicos globais:

*Essa Igreja aí, quando eles trabalharam nela, eu lembro que era 1931, né? Eu acho que ela foi assim... é mais ou meno 31. Porque eu sô de 1922. Já tava levantada assim, né? E eu era gurizinho, eu tava no braço da véia minha mãe. Mais ou meno aí que eu entendi por gente, ela tava pronta pra gente rezá. Quando eu casei, que teve filho, tudo foi batizado junto. E era aquele padre... tinha padre Ader, daí que veio esse ôtro. Esqueço o nome dele porque vem pouco. Mas agora que tá esse padre aí, no Barão. E essa Igreja num era registrada. Daí eu fui... primeiro que o Zé Ferreira... eu fui ajudante de capelão, daí eu passei pra capelão, pra membro da Igreja, daí foi votado, eu ganhei aí, dirigi aí cinco ano a Igreja. De presidente, aí na Igreja. E consegui assim, as coisas, alguma coisa, aí vivi assim[...] aí agora passou a coisa de três, quatro ano... eu fiquei cinco ano aí na presidência. E aí passa pra ôtro, aí é ôtro... assim que tá. Quando eu ganhei a comunidade ajudou, com vontade conseguimos fazê muita coisa. Aí essa Igreja foi derrubada, já tem um século que ela arruinou, aí foi furando, varando... aí tornemo a reuni o povo, a comunidade e fizemo a Igreja de novo. Derrubou tudo, levantou tudo de novo, tá aí hoje... de material (Benedito, 97 anos).*

É interessante observar o relato cronológico de seu Ditinho, uma vez que nos demonstra uma vida voltada para a comunidade e para a Igreja. A importância dada a esta

rotina religiosa nos mostra a relevância deste elemento para a construção da identidade local, que fundou-se com base na solidariedade e os mandamentos católicos, em meio a uma paisagem relativamente isolada. Na próxima imagem, podemos observar Ditinho, juntamente com sua esposa e o filho Dico, onde ao fundo, fica evidenciada na parede da casa a forte presença da igreja católica e seus rituais no dia a dia do pantaneiro local.

*Imagem 14: Ditinho, um dos pioneiros de São Pedro de Joselândia, juntamente com sua esposa e o filho Dico*



Foto: A autora

Outro fator que não deve passar despercebido é a autonomia que possuíam na Igreja, tendo em vista que ela não era registrada e nem reconhecida por nenhuma diocese. Com base neste dado e na maneira como a Igreja foi instituída, através das visões de uma curandeira, fica evidente que esta possuía um modelo baseado nas necessidades, convicções e valores locais, mesclando influências ancestrais indígenas e africanas. Essa constatação pode ser observada através da crença que os mesmos possuíam desde o início, em curandeiras, benzedoras, simpatias e outros cultos não católicos, mas que estavam contidos implicitamente em sua prática religiosa, evidenciando a ambiguidade entre as práticas da Igreja e os rituais de raiz local. Essas práticas usavam das forças da natureza e da espiritualidade, mas sempre sombreadas e vigiadas pelo catolicismo.

Além da presença semanal nas missas, Moura (2002) nos relata que a tradição das rezas era dividida em três partes: a primeira era o terço, a segunda era a reza cantada de São Pedro e a terceira era a reza de beijar o santo que também é cantada. Sacrifícios como o jejum, o pagamento de penitências e pedido da bênção aos pais e padrinhos também era um costume imposto pela Igreja e que todos seguiam. Na fala de Dico, podemos observar esse costume com mais detalhes:

*A Igreja ajudava a controlar a violência porque a religiosidade aqui, já é uma coisa assim, que já vem de família, é nato, né? Ela já passa... é tipo uma hierarquia. Vem passando os costumes, os respeitos, de pai pra filhos. De filhos pra netos... e aí vai. Permaneceu. Graças a Deus ainda tá, né? Hoje se vê a nova geração... hoje o mundo tá tchum, né? Mas aqui ainda é uma comunidade que você vê... ainda pai, ainda filho ainda toma bênção de pai, né? Então isso aí já é um respeito muito grande, né? Esse respeito era bonito, essa então ainda tem, né? E a escola também. A escola ainda... a gente ainda tem esse costume, de prevalecer esses costumes, né? A gente vai... ensina muito, né? Que não pode mudar, que tem que ser assim, respeitando hoje o outro como antigamente. Aqui filho tomava bênção de pai, de mais velhos, de tio, de tia, né? Aqui a gente usava, a sexta feira maior, que é a sexta feira santa. Aqui nós tinha o costume e eu ainda tenho, de ir na casa do meu padrinho, que é o José do sitio lá. Toda sexta feira de manhã eu vou lá, vou tomar a bênção dele, peço perdão de joelho no pé: Padrinho, me perdoe pelos meus erros, pelos meus pecados. Então ainda tem aquela coisa que... que... o respeito que Deus tá ali naquele momento, tá te perdoadando. De manhã, ao levantar, a primeira coisa que a gente faz é pedir perdão pro pai e pra mãe, né? É bênção pai, me perdoa... de joelho no pé ali. Ainda tem isso. Então, aí veja bem, voltando à semana santa... então na quinta, a gente já armazenava a lenha, antigamente tinha o costume de quebrar a canjica? Limpava aquilo tudo. Já deixava tudo pronto. Aí a gente ainda usava o jejum, jejuar na sexta maior, né? Fazer a penitência pra Deus, né? E... aí você evitava, né? A comida. Ainda tem isso aí, ainda passa isso de pai... tem gente que fala que... mas tem bastante famílias ainda tem esse costume, disso, né? E aí no sábado, só voltava à ativa depois que aparecesse a aleluia, né? Aí a comunidade já destampava o santo, já soltava os fogos, né? Aí já era domingo. Domingo de ressurreição. É alegria, né? Porque aí já tinha feito o silêncio, já... tudo em respeito à morte de Jesus, né? Jesus foi capturado numa quinta, né? Numa quinta-feira. Aí já vem assim, então... mas as famílias de raiz, de costume, não perdem esse costume. Entendeu? Isso é um costume. Isso, o mutirão da Igreja (Dico, 51 anos).*

Pode-se observar que a tradição da Igreja produziu um ambiente coletivo de respeito, controle e crença, no qual toda a família participava. Uma característica bem marcante no discurso de grande parte dos moradores é a presença da crença de que “as coisas estão nas mãos de Deus”. Para o fiel, toda essa sacralidade era tão real que estava ilesa de qualquer descrença ou negação (Joanoni Neto, 2007). Conforme fontes orais, a comunidade cresceu junto com a Igreja de São Pedro, que tem o mesmo nome do local e sempre foi a entidade pela qual se mantiveram unidos até mesmo nos piores momentos. Desde que ela foi fundada as reuniões para a tomada de decisões, os convites para os muxiruns, os avisos importantes e a doutrinação de valores como o respeito ao próximo, a solidariedade e a ética eram passadas por meio dos sermões transmitidos nas celebrações, pelos ministros locais. Não

havia padres na região, e os ministros locais sempre foram aqueles que exerciam uma maior representatividade para os moradores, simbolizando, em microescala, a instância pública local. Pode-se dizer que historicamente a carência de segurança, a falta de apoio estatal e a proximidade física entre os religiosos podem ser fatores que tornaram a Igreja católica tão importante para estes povos que fizeram dela seu órgão maior. As casas, mostrando a devoção familiar, também eram ornamentadas com altares com seus santos, enfeitados com papéis coloridos, velas, fitas e flores. Neste sentido, pode-se dizer que a esfera cristã, constitui-se a partir de uma Igreja que ocupa o espaço social do Estado.

Paralelamente às feitorias da Igreja, as festas tradicionais são relatadas pelos moradores como eventos que sempre estiveram presentes na comunidade. Fontes orais descrevem que as festas devocionais eram característica marcante do povo pantaneiro e atraíam familiares distantes, ex-moradores e turistas de toda região. Conforme os moradores, eram festas tradicionais na região: a Festa de São Bento (na comunidade vizinha de Pimenteira em março), o Sábado de Aleluia (entre abril e maio), a Festa de São Pedro (junho), o torneio de 7 de setembro e a Festa de Nossa Senhora Aparecida (outubro). Todas essas celebrações aconteciam com a colaboração da comunidade que elegia um festeiro que era o líder responsável pela organização. Este recebia, por meio de um ritual, a bandeira da festa e tinha o compromisso de convidar, a comunidade para auxiliá-lo com arrecadação de donativos que eram utilizados para a produção de alimentos, bebidas e decoração do evento que durava de três a cinco dias. Os preparativos começavam meses antes da festa, com eleição do festeiro, a arrecadação de animais que seriam sacrificados e assados, a preparação dos licores e doces em conserva, os ensaios das cantorias e a produção de ornamentos, todo esse movimento deixa claro o quanto estas comemorações eram importantes. As comemorações eram divididas em dois momentos: um religioso e outro profano.

A Festa de São Pedro, por exemplo, que teve início com a fundação da Igreja em 1932, é até hoje a mais popular da região e ainda tem o momento da celebração das missas no qual são realizados todos batizados, crismas e casamentos do ano e posteriormente, seu momento profano representado pela dança, pelos jogos, cavalgadas e pela fartura de bebida e comida, toda oferecida gratuitamente a todos os presentes. O fascínio que a comida e a bebida despertavam e ainda despertam nos participantes destas festas emana uma *fartura cósmica*, evocando sentimentos de sucesso, saúde, prosperidade, felicidade e até fertilidade (Gonçalves, 2011). Na imagem a seguir (imagem 16), a chegada das cavalarias de outras comunidades na Festa de São Pedro.



*Imagem 15: A Festa de São Pedro de Joselândia ainda é uma manifestação muito presente na vida da comunidade*



Fonte: A autora

Não é por acaso que muitos relacionamentos começavam neste ritual festivo onde o jovem “roubava” a jovem da família. Conforme a tradição, após roubada, a menina era levada para a casa do rapaz e só voltava para casa acompanhada dele que a pedia em casamento para os pais. Nas festas, muitas negociações eram estabelecidas, inclusive com políticos. O projeto *Luz para Todos*, por exemplo, foi conquistado a partir de uma visita do então governador do Estado, Blairo Maggi, a uma festa da comunidade no ano de 2004. No relato abaixo, observam-se alguns elementos presentes nestas festas e sua representatividade pelos olhos de uma moradora local, em tempos em que a energia ainda não fazia parte da vida cotidiana:

*Naquele tempo, quando não tinha energia a gente dançava na festa até 09 hora da manhã. A gente comia e bebia de graça. Antigamente dançava uma menina com a outra e o rapaz vinha apartá (convidar a menina para dançar com ele). Olha, Deus me livre, coisa que eu não esqueço que fazia piquenique, fazia baila, dançava o dia todo, a festa durava dias... bom demais... A gente se reunia antes e socava tudo para fazer a festa: socava o milho, o arroz, era tudo socado e feito aqui. Ah tinha bastante festa né, agora já acabou muitas festas que tinham por aqui. Acho que antigamente tinha mais festa de Santo. A gente rezava e depois festava (Chayane, 29 anos).*

Constata-se, na fala da moradora, certa nostalgia quanto a um tempo em que as relações pareciam ser mais lúdicas e livres de qualquer interesse lucrativo por parte de seus organizadores. A ausência da energia elétrica limitava os pantaneiros a viverem no tempo e espaço local, preparando a festa, rezando, comendo, bebendo e se divertindo com danças tradicionais como: a dança de São Gonçalo<sup>67</sup>, o Siriri<sup>68</sup> e o Cururu<sup>69</sup>, danças tradicionais locais. Instigados pelo profano, mas orientados pelo sagrado, acabavam por inibir suas inclinações individuais em nome da reunião ativa de seu coletivo social. Eram distintos os elementos que integravam as representações culturais e identitárias destes pantaneiros, o que não significa que estas manifestações estavam engessadas e/ou livres de graduais influências externas e sobreposições culturais.

Diante da impossibilidade de apresentar toda a esfera que compõe a cultura pantaneira de SPJ, busquei pontuar alguns aspectos em que fosse possível minimamente caracterizar este grupo social que, frente ao conjunto de forças e interferências estruturais que vem experimentando, tem sofrido grandes transformações. Assim, meu próximo passo é, frente a este passado tão recente, apresentar determinadas representações que, mesmo com a presença de diversos contornos globais, atualmente permanecem, entre períodos de cheias e vazantes, ou seja, entre o ir e vir das águas.

#### **4.4 Conservação, readaptação e ruptura: o que permanece no ir e vir das águas**

---

<sup>67</sup> A dança é de origem portuguesa e os participantes se organizam em duas fileiras, uma de homens e outra de mulheres, voltadas para um altar onde está a imagem de São Gonçalo iluminada por uma vela. Cada fileira é encabeçada por dois violeiros e os percursionistas que dirigem todo o rito.

<sup>68</sup> Siriri é uma dança muito prestigiada no Pantanal que lembra as celebrações indígenas. Com uma coreografia bastante variada e sem uma interpretação definida, é dançada por homens, mulheres e crianças e se manifesta nas salas das casas, varandas ou mesmo terreiros. A música é muito simples, e fala de coisas da vida, desde o nascimento, família até a presença de amigos. Os tocadores são também os cantadores e os que dançam auxiliam no coro. As vozes são estridentes, entoam tristeza e nostalgia nas melodias tristes, e alegria e descontração nas canções de festejo. A dança além de ser muito convidativa, transmite respeito à vida e o culto à amizade (Azeredo, 2013:116).

<sup>69</sup> O Cururu é um canto folclórico de origem mato-grossense que pode ser classificado como sacro e profano. O sacro tem função religiosa e foi criado por fiéis, acontecendo geralmente após as orações aos santos de devoção popular, na casa de amigos ou comunidade da Igreja. Tem como objetivo louvar ou homenagear determinado santo. O profano é aquele acompanhado pelos desafios e versos dos trovadores, por trovas de amor, declarações e desabafos ou desafio a alguém que roubou uma mulher amada e uma variada coreografia totalmente masculina. Os cururueiros fazem uma roda caminhando no sentido horário, iniciando a dança com passos simples, floreando à vontade, que é o movimento de ajoelhar-se até dar rodopios completos, ou seja, embelezar a dança. As festas animadas por cururu e siriri, duram toda noite, até raiar o dia (Azeredo, 2013:116).



Após contextualizar alguns elementos quanto à localização, à cultura e à história do povo de SPJ, pode-se identificar algumas representações da realidade social, referentes ao seu passado recente. Tal reflexão possibilitou uma base comparativa para verificar: que representações sofreram mais com os ciclos de viragem; quais estão a prevalecer no momento atual deste coletivo; e quais têm sido esquecidas e/ou substituídas. É fato que hoje, de maneira geral, tem-se observado “sintomas de que a antiga exterioridade recíproca cidade-campo [está] sendo absorvida por mecanismos multifacetados de integração numa lógica de conjunto” (Almeida, 1986: 181). Diante destes processos de transformação social, engendrados pela ótica capitalista global, a realidade apresentada pela pesquisa empírica nos auxilia a reconhecer estes contornos na comunidade, em suas diversas esferas. A partir disso, pode-se verificar que implicações a expansão do mercado tem exercido sobre comunidades como a de SPJ, situadas na fronteira entre uma tradição local e o modo de vida global, e como estas se articulam frente às tendências globais.

Embora houvesse transformações, o que se observa é um paradoxo entre o antigo e o novo, que se deram em uma extensão muito pequena de tempo. Não se sabe dizer nem ao certo se este é um período de transição, ou uma nova realidade. A reestruturação da cultura local não segue uma lógica linear e resulta da mescla de forças e interferências estruturais que colocam a comunidade em vários processos contraditórios que se manifestam na sua reprodução cultural. O que se sabe é que este processo tem gerado conflitos e alteridades quanto suas especificidades socioeconômicas e culturais. Pode-se afirmar que, neste processo, o crescimento urbano é hoje amplamente autossustentado, inclusive na sua dimensão demográfica, e que a dominação sobre espaços, tanto no campesinato como no Pantanal, se exerce cada vez mais a partir de centros abstratos de poder, cuja face bem como o lugar nem sempre são evidentes (Almeida, 1986). Deste modo, busco apresentar neste texto e suas subdivisões alguns elementos que promovam estas reflexões.

#### *4.4.1 As quatro dimensões identitárias*

Este sucinto texto busca evidenciar algumas dimensões identitárias que compõem hoje a realidade da comunidade de SPJ e que foram identificadas após o processo de (trans)formações ocorridas pelos três ciclos de viragem. Visitando os relatos do passado ainda recente de São Pedro e levando em consideração em especial essas três grandes etapas de transformação local que foram: o cercamento das terras; a chegada do Sesc; e a chegada da energia elétrica; pude constatar que a comunidade tem assumido posturas diferentes frente a estes processos e que nem sempre seguem uma lógica concreta. Deste modo, o que se pode

constatar é que há uma comunidade unida por essas dimensões que se entrecruzam, mas que às vezes se distinguem, dependendo do nível de interesse e objetivos em comum. Em determinados aspectos caminham mais próximos, em outros se diferenciam.

Em 2011, O Grupo Pesquisador em Educação Ambiental, Comunicação e Arte (GPEA), da UFMT, elaborou um gráfico para mapear os Grupos Sociais do Estado. Este trabalho, organizado por Michèle Sato<sup>70</sup>, apresentou as identidades regionais organizadas e construídas por meio de cinco dimensões: 1) Tradição; 2) Local da Cultura e Habitat; 3) Labor, Trabalho e Produção; 4) Driving Forces e Desenvolvimento; 5) Escolhas e Filosofias de Vida. Estes cinco eixos não estavam apresentados como formações identitárias fixas e desconexas, mas como interligadas, em movimentos dialéticos, podendo se relacionarem ou se contraporem dependendo do momento histórico, das relações estabelecidas e dos objetivos em comum. Inspirado neste quadro de dimensões identitárias, busquei elaborar um quadro das dimensões identitárias da comunidade de SPJ, que consiste em um apanhado de comportamentos e reações, que foram ficando mais evidentes após a gradual instalação dos três ciclos de viragem e que acabou por aproximar determinados grupos no local, produzindo certas identificações.

Na perspectiva construtivista, entendendo que as identidades se constroem conforme suas necessidades e anseios, chamo a atenção para quatro dimensões a serem observadas na comunidade:

#### *1) A dimensão da tradição reinventada:*

São os indivíduos, dentro da comunidade, que continuam buscando manter as tradições (re)inventadas no processo de ocupação da atual comunidade de SPJ. Que intitulam como *tradicionais* e que valorizam os conhecimentos, saberes e costumes formados no local como o Siriri, o Cururu, o artesanato local, as festas tradicionais, o *muxirum*<sup>71</sup>, entre outros. Para esses pantaneiros, há uma preocupação mais destacada em manter sua tradição, ou seja, de não perder ou esquecer a cultura local, mesmo com a chegada do desenvolvimento. Utilizando o termo Giddens (1997), podem também ser considerados os “guardiões” das tradições de SPJ. Observa-se que estes, são os mesmos que estão bastante envolvidos com a

---

<sup>70</sup> A respeito disso ver: Sato, et al. Mapeando os territórios e identidades do Estado de Mato Grosso, Cuiabá: EdUFMT, 2011.

<sup>71</sup> O muxirum consiste na forma usada para denominar o trabalho em mutirão, é “um regime de mutualidade e contraprestação, onde se trocam os dias de trabalho uns com os outros” (Sato, 2013:64).

doutrina católica no local, evidenciando o forte papel da Igreja na conservação da tradição da comunidade.

*2) A dimensão do local da cultura e do habitat:*

Esses sujeitos demonstram uma relação muito forte de simbiose com o local, onde acabam por manifestar sua cultura. Se apresentam, mais que os outros, dependentes do seu habitat. Demonstram-se numa relação tão estreita com o Pantanal que dizem não sobreviver noutro lugar ao não ser na mata e se demonstram preocupados com a chegada do desenvolvimento. Portanto, vêem o progresso como algo nocivo para o local.

*3) A dimensão da manutenção da vida, da produção e do emprego:*

São sujeitos que estão mais próximos pelas relações de trabalho e pela maneira como produzem a vida local. Neste grupo, fazem parte os que se unem e trabalham para produzir a vida através da terra, da pecuária, do rio, fazendo uso de técnicas de manejo mais sustentável e menos abrasivas ao meio ambiente. Sob uma ótica de trabalho mais voltada para os processos de economia solidária, estes pantaneiros acabam por estar mais identificados por relações de trabalho onde as necessidades não são necessariamente capitalistas. Evidencia-se também mais presentes neste grupo as dinâmicas de redistribuição, reciprocidade e domesticidade.

*4) A dimensão do desenvolvimento:*

Estes já estão mais envolvidos pelo modelo neoliberal e buscam outras formas de produção nas quais o dinheiro é a moeda de troca (através do trabalho remunerado, do comércio e outras formas capitalistas de gerir a vida). Observa-se um comportamento de exploração, uma certa distinção de classes. Entendem que os filhos devem estudar fora da comunidade e que o meio urbano pode proporcionar a estes uma vida com mais possibilidades. Vivem na comunidade, gostam da comunidade, mas pensam que ela deve se desenvolver economicamente e estruturalmente.

Como pode-se observar, mesmo que SPJ seja considerada uma comunidade tradicional, mostra-se, diante das diversas transformações instauradas pelo projeto sociocultural fornecido pela modernidade, novas posturas e novos perfis. Deste modo, em alguns momentos se unem, dada as suas relações e identificações em comum, e, em outros momentos se contradizem e se opõem dadas as dimensões supracitadas, criando no território grupos de identidades específicas. Isto reforça a perspectiva aqui apresentada que aponta a

comunidade de SPJ como uma *comunidade de fronteira*, onde diversos ritmos de continuidades e descontinuidades são acionados. Onde a partir das transformações inatauradas, em um curto espaço de tempo, se tencionam e se contagiam de forma multifacetada.

#### 4.4.2 A comunidade: entre idas, vindas e chegadas

Quando realizamos uma investigação desse tipo, encontramos uma série de histórias de vida e experiências que constroem uma determinada identidade e que, de alguma forma, refletem os múltiplos efeitos da expansão do sistema capitalista global. Para compreender a realidade apresentada, não basta comparar o passado ao presente de SPJ, como também identificar alguns perfis que constituem hoje a identidade do povo pantaneiro. Inicialmente o grupo social que definia sua cultura era constituído grande parte por uma rede de parentesco – consanguíneo, afinidade e compadrio – que lhes possibilitava estreitas relações de aliança, dominação e solidariedade. Paradoxalmente, essas redes de parentesco produziam um universo tradicional que, através das relações patriarcais, conservavam relações de aliança, dominação e solidariedade, que condicionavam a comunidade e sua cultura.

Hoje já observamos não só esta antiga estrutura tradicional no local, como também uma constituição formada: por aqueles que vieram de fora e se casaram com os filhos de Joselândia; pelos que foram atraídos pela pecuária; pelos grileiros; e por aqueles moradores que já experimentaram migrar para a cidade e voltaram para o local. Deste modo, a vida em comunidades como esta traz representações ambíguas que se alternam e são influenciadas por este trânsito de indivíduos que hoje constitui o povo que reside no local.

Em se tratando da realidade estudada, o que se percebe é que, ao mesmo tempo em que o território é imaginado como um espaço de tranquilidade, solidariedade e proximidade com a natureza, é também reconhecido por muitos destes atores como um local de atraso e precariedade, o que aumenta a contradição que estes sujeitos vivem quanto a idas, vindas e chegadas. Neste caso, verifica-se que, independente da condição econômica, grande parte de seus moradores fazem do local um refúgio, uma resistência à vida conturbada da capital. Com um contingente populacional bem maior do que o inicial, hoje com cerca de 650 pessoas, SPJ ainda é um coletivo que experimenta uma vida tranquila e segura, com relação a outras comunidades que possuem esse perfil, mas que vive esse paradoxo. Portanto, este texto tem o objetivo de mostrar um pouco da constituição atual do povo pantaneiro de SPJ, a fim de que se consiga trazer para aquele que lê, traços desta múltipla realidade, que muito

influenciou também para as mudanças que vem a ocorrer e que se constituem como fator determinante para a continuidade do local.

Como já supracitado, o perfil do povo pantaneiro de SPJ atualmente é formado não só por suas famílias ancestrais, mas por um contingente de atores sociais que vem constituindo esse processo de idas, vindas e chegadas. Como podemos observar na fala do pecuarista José Augusto, que já morou em outras cidades como Poconé e Cuiabá, mesmo as pessoas tendo oportunidade de viverem em outros lugares, preferem viver em São Pedro.

*Pior que tem gente aqui que tem casa em Cuiabá, mas quer viver aqui. Não vê o rapaz aqui falando? Ele tem casa lá. Ele tem as filhas dele, já formou tudo, já casou tudo as filha dele e ele tá aqui com a muié, num qué í, né? A maioria daqui tem casa em Cuiabá. Porque aqui fica descansado. É igual o povo aí, qué estrada, asfaltá, encascalhá. Vem carro, vem moto aí, toda hora... vem do bom e do ruim, né? Quando que no dia 26 de fevereiro antigamente tava vindo carro aqui no São Pedro? Nunca. De primeiro era dois dia na estrada pra chegá carro aqui. Nessa... numa parte tá bão, né? Na outra parte tá ruim, né? (José Augusto, 51 anos)*

O relato de José Augusto evidencia uma característica atual que diz respeito à população de São Pedro: a idade de seus moradores. Diferente de 20 anos atrás, tem-se observado que é grande o número de aposentados que vivem na comunidade e mantêm os filhos na cidade estudando e/ou trabalhando. Neste caminho de migrar em busca de outras oportunidades, muitos destes jovens casam, arrumam algum emprego e acabam por permanecer na dinâmica urbana como podemos observar no relato de Benedito que lamenta os filhos terem ido para cidade e não retornado para o Pantanal .

*Óia, fico feliz é quando meus filho reúne aqui. Eu sempre falo pra eles: - Vem embora pra cá. Alí dá pra um fazê uma casa ali (mostrando as terras onde o filho poderia fazer uma casa), aí ôtro faz aqui (mostrando para o outro lado) ... Lá eu tenho ôtro lugá lá, onde mora esse menino, lá cabe umas dez família. Lugá arto, bom. Eu falo pra eles: - Vem embora, eu quero abrí minhas porta, aqui é o lugar docês. Ansim que eu venho falando, mas ficou só eu cum a véia aqui, eu fico triste. Porque a força acaba, né? Cabô. E ela a família, ela tem... as duas filha que moram lá... Quer dizer, então fica preocupado, as menina tão estudando. Eles tamém tá formando em Cuiabá, não sei nem que estudo, mas eles tão estudando em graças a Deus... então é o prazer nosso. Mas eu, a felicidade meu, era se os meu fio tivesse tudo rodeando eu. Mas é porque as mulhé tudo, graças a Deus tá tudo com um emprego, uma coisa lá na cidade... então num vai abandoná, fica difícil, né? Alí fica com medo de bedessê eu e voltar para São Pedro (Benedito, 97 anos).*

Na fala de Benedito, percebe-se que para o morador os laços de sangue deveriam ser vistos como prioridade nas relações. Por ele, independente das ofertas que o meio urbano pode oferecer, os filhos deveriam, após os estudos, retornar com toda a família para o seu lugar, estabelecendo assim os limites deste coletivo. Entretanto, se as relações de sangue ou com a terra eram antes, aspectos predominantes quando se buscava definir uma comunidade,

hoje eles são apenas dois dentre tantos padrões possíveis encontrados nas configurações sociais.

Para Patrícia, de 23 anos, migrar para a cidade representou estar mais próxima de maiores oportunidades profissionais, na área que desejava seguir. Entretanto, pensa em talvez no futuro retornar para sua comunidade:

Em 2015 depois que terminei o Ensino Médio em São Pedro, fui para cidade fazer a faculdade de Agronomia. Como não havia espaço para eu trabalhar na comunidade, porque lá é mais pecuária e não tem a parte de lavoura, optei por sair. Hoje só volto para passeio, para visitar a família, mas futuramente pretendo voltar sim, quem sabe abrir uma coisa para mim né? São Pedro tem desenvolvido bastante, pode ser que depois dê para eu montar algo na área... mas não volto por agora, porque não tem campo para mim (Patrícia, 23 anos).

Assim como a entrevistada, muitos jovens seguem este caminho, não por não gostarem da vida no Pantanal, mas pelo fato de na comunidade não existir um projeto de desenvolvimento local. Com as melhorias na estrada, o período de cheias não tem mais afetado durante tantos meses o acesso ao local. Deste modo, torna-se mais fácil para aqueles que permanecem vivendo fora, tanto o trânsito da grande Cuiabá para o Pantanal para visitar os familiares, quanto à utilização de SPJ como refúgio da agitada vida urbana. E este é o grande perfil hoje da população mais jovem: uma população que busca novas oportunidades de trabalho e que pensa em talvez, quando mais estruturada, retornar (ou não) para São Pedro. O comerciante Rael, por exemplo, que é casado com uma filha de Joselândia, resolveu que, após estruturar a vida em Várzea Grande, localizada na grande Cuiabá, iria vir para São Pedro e abrir uma agropecuária local. Como é funcionária pública em Cuiabá, a esposa passa a semana na cidade e, aos fins de semana volta para comunidade e fica com o marido.

*Viver em São Pedro de Joselândia foi uma escolha. A gente mora também em Várzea Grande, a gente tem uma residência fixa em Várzea Grande. A primeira vez que eu vim em São Pedro foi em 2009, aí eu vim pela necessidade, né? Das pessoas que sempre chegavam e perguntavam: Ah, você tá indo pra Cuiabá? Traz tal produto. Tá indo? Traz tal produto. Aí eu falei: Ah, eu vou... É uma oportunidade, né? De abrir um negócio aqui. Aí, a partir daí a gente amadureceu a ideia e em 2014 abrimos aqui (Rael, 48 anos)*

A carência de produtos e o difícil acesso à cidade acabam por possibilitar a alguns moradores a organização de pequenos comércios que seguem uma lógica capitalista. É importante levar em consideração como o fenômeno urbano tem se desenvolvido no local e que relações se fazem presentes neste processo. O que se observa é que os pequenos comércios locais, ao mesmo tempo em que possibilitam o acesso a mercadorias não produzidas no local, causam uma maior aproximação entre o local e o global e de todas suas

contraditórias relações de produção. Deste modo, a instalação do comércio local também é ambivalente e está permeada por diversas intencionalidades. Para aqueles que estão cansados do ritmo global, SPJ é, portanto, a oportunidade de um retorno a uma vida mais saudável, mais tranquila, e ao mesmo tempo, de bons negócios mercantis.

Pode-se observar que a estrada facilitou a vida no Pantanal, tanto para os que já viviam nele como para aqueles que vêm o lugar como um refúgio para descansar, para fazer negócios e/ou fugir da rotina urbana. Outro perfil também encontrado é o de pessoas que saíram jovens, atraídas pelo estudo e pelo trabalho na cidade grande e que não se adaptaram ou sentiram falta da vida em São Pedro.

*Então, eu comecei a fazer faculdade, aí engravidei. Aí eu não parei, fui até o final. Aí eu fiquei em casa... um mês? Voltei pra faculdade, o Edson cuidava das crianças... da neném. Isso lá em Cuiabá. Eu morava lá. Aí quando faltava um mês... é... um semestre para eu terminar a faculdade, aí nós viemos embora pra cá e eu tranquei a faculdade. Fiquei um mês, um ano... um semestre trancado. Aí esses tempos agora eu voltei e terminei agora. Aí eu ficava lá em Cuiabá a semana e vinha só final de semana. Ficavam os quatro filhos com ele aqui. Mas eu teria vindo antes, porque tem um tempo... uns anos trás a gente queria vir, mas assim, sei lá. As pessoas não ajudavam e a gente ficava com medo. A gente comentava: Ah, acho que eu vou embora, vou pra São Pedro. E o pessoal: Ah, o que vocês vão fazer lá? Lá não tem nada, não tem uma empresa pra trabalhar. Seus filhos vão fazer o que da vida lá? E não sei que... ficavam assim, entendeu? Vocês vão morrer de fome lá. Aí... e pelo contrário, aqui tá melhor do que em Cuiabá pra nós. Entendeu? Porque aqui é pouco cabelo que eu tenho, mas sempre eu tô fazendo alguma coisinha de cabelo. Aqui eu trabalho a hora que eu quero, do jeito que eu quero, como eu quero, trabalho em casa, tenho comércio... e lá não. Lá você tinha que sair cedo, chegar à noite, meus filhos ficavam só em casa... ou ficavam... na casa dos outros não. Ou ficavam trancados dentro de casa, né? Não podiam sair. Meu muro tampava a minha casa, não dava nem pra ver, de tão alto que era, né? [...] Então, a minha vida era essa em Cuiabá. Falei: Não, não é isso que eu quero não. Que seja que eu ganhe menos lá em São Pedro, mas pelo menos eu tenho paz. E você vê, eu tô aqui, a escola é bem aí, minhas filhas vai e volta sozinha... lá em Cuiabá não tinha como. Em Cuiabá se tinha gente pra ir junto eu deixava, mas senão você tinha que levar. A Ingrid também, a mais velha, foi assaltada uma vez em Cuiabá. A sorte que ela tinha deixado... estava chovendo, ela deixou o material, o celular, tudo as coisas dela na casa de uma amiga que era perto da escola. Senão tinha levado tudo, o celular, tinha levado as coisas dela tudo (Patrícia, 35 anos).*

O depoimento de Patrícia nos mostra a angústia enfrentada ao sair jovem de uma realidade como a de São Pedro e a não adaptação à lógica do mercado. Observa-se que mesmo tendo sua vida aparentemente estruturada na cidade com casa, trabalho e todos os bens de consumo disponíveis, isso não bastou para que permanecessem na cidade. É interessante observar também os estereótipos construídos quanto à vida campesina, que também são edificados pela cultura global e suas estruturas. Neste caso, a cultura se sobrepõe à subordinação e se apresenta como resistência ao modelo neoliberal.

Há também aqueles que optam pelo lugar em virtude da família que nunca saiu da comunidade e que carrega consigo a tradição. Os valores são tão fortes que resistem e refletem nos filhos a conformidade de viver no local, como se observa no depoimento de Dico contando que permanece no lugar em virtude do amor e simbiose que os pais têm pelo lugar:

*Viver aqui é uma tranquilidade. Não tenho interesse de mudar, porque ficar aqui é objetivo deles... inclusive a minha vinda pra cá até foi até respeitando a opinião deles, né? Porque eu, se fosse por mim, pelo meu estudo, pelo meu futuro... eu estava em Cuiabá, né? Mas respeitando o direito deles, que nasceram e criaram aqui, né? E o sonho deles é terminar aqui. Então a gente tem que respeitar, né? E é o motivo assim, da minha vinda pra cá. Eu não posso abandoná-los, né? Eu não posso. Então, graças a Deus conciliou, né? Um trabalho pra cá. Então é um dos motivos assim, que fez eu vim. Porque... respeitando, né? Amor, né? (Dico, 51 anos).*

A liberdade de viver longe das contingências do mercado é um valor que implícita ou explicitamente aparece constantemente nos depoimentos. Uma boa parte ainda dos moradores busca, assim como Dico, alternativas para permanecerem com suas famílias no Pantanal e assim, sustentarem também sua cultura e seus modos de vida. Abaixo, a fala de um jovem pantaneiro e a contradição quanto à vida em São Pedro e a necessidade de buscar um futuro melhor:

*Gosto de viver aqui porque aqui tem sossego tranquilidade e lá em Cuiabá não tem isso... é correria e rotina todo dia, não tem opção pra você fazer... é todo dia tem que seguir alguma regra e aqui não... se quiser ficar sentado fica, se quiser andar anda, ir na casa dos vizinhos vai e lá não. Lá é muito serviço, tem que cumprir horário... e aqui não. Eu pretendo vir pra cá né, mas tudo depende do que a vida reservar pra mim e do que Deus quiser pra mim. Não depende só de mim. Eu quero fazer técnico em enfermagem, depois faculdade de enfermagem e depois quero fazer medicina, formar nos três, aí já fico mais qualificado né, e tenho mais chance de emprego. Uma porque o que tá precisando no Brasil é... (pausa) que eu acho né, no meu ponto de vista: é a saúde, educação e só isso, ahh segurança... (Thiago, 19 anos).*

O relato de Thiago mostra a contradição que vários jovens pantaneiros vivem hoje na Comunidade. Como se pode observar, o jovem ama o lugar em que vive, contudo não vê possibilidades de permanecer, uma vez que tem seus sonhos e anseios quanto ao futuro. Embora perceba que as relações de trabalho impostas pelo mercado são distintas das estabelecidas na comunidade, ainda assim parece estar envolvido por um determinismo, uma subordinação de que, para ter um futuro melhor é assim que deve ser.

Nota-se, nas falas apresentadas, que independente do seu lugar de origem, o que elas nos trazem em comum é que todos expressam uma identificação com o local, resultante da negação de outro lugar, determinado pelo universo neoliberal. Esse fato nos ajuda a constatar



a ambivalência de valores que a comunidade assume (há os que querem voltar e há os que querem, ou precisam, sair). Ao sair da comunidade, experimentam sentimentos divergentes dos vivenciados em comunidade. Com base nos relatos orais, em contrapartida com as oportunidades de estudos e emprego, é no meio urbano em que mais vivenciam o individualismo, a violência, a opressão e até exclusão social. Em cenários como estes, “é onde a identidade mais tende a ganhar uma materialidade própria e a estruturar-se em formas concretas de ação, sejam elas defensivas ou ofensivas, sejam elas emancipatórias ou autodestrutivas” (Estanque, 2000: 53).

Embora o movimento de migração para o centro urbano seja maior do que o de retorno para São Pedro, não se pode deixar de evidenciar aqueles que, em sentido contrário, sob uma atitude de negação, defesa e/ou de emancipação, retornam para a comunidade na busca do que perderam com a vida nos grandes centros. Em outro trecho de sua entrevista, Patrícia nos confirma este movimento:

*É um meio de se opor às coisas que estão acontecendo. Muitas pessoas eu vejo que estão vindo morar pra cá por quê? Porque não aguentam mais corrupção, não aguentam mais violência, não aguentam mais a falta de segurança... e de certa forma, vocês não acham que morar pra cá é um meio de se opor a isso? De resistir a isso? Na verdade, nós estamos fazendo o contrário do que o povo de antigamente fazia, entendeu? Eles saíam do sítio e iam pra cidade, né? E hoje já tem muito... eu acho que não é só um ou outro. Já tem alguns a mais aí já, que já estão largando mão da cidade pra viver... programa que passa, não sei se vai passar ou já passou, estava até falando sobre um lugar aí... Não tem essa filha de Pica Pau mais velha? A Leticia? Ela estava falando pra mim que ela quer se formar em dentista e quer vir embora pra cá. O programa que vai passar na TV como que é? É bem estar ou viver o nome. Que o pessoal larga da cidade pra morar no campo. Não sei, aqui no Brasil mesmo. Não sei se já passou o programa ou vai passar, eu ouvi falar aí. Por causa dessa... da impunidade, da insegurança, da confusão... quando você trabalha, por exemplo, num lugar como esse aqui, na verdade você fica meio afastado dessas coisas. Não por causa de informação, mas porque aqui a renda é diferente, né? Em Cuiabá ganhava mais, mas a gente prefere aqui. Não sei se é um meio de fuga, né? Dessas dificuldades da cidade. Você vê, as minhas filhas preferem aqui. As minhas filhas preferem aqui. Lá você levanta as seis horas da manhã, você vai chegar em casa as oito horas da noite, nove horas da noite. Aqui, que nem elas falam, aqui elas tem liberdade de sair, ir numa festa... lá em Cuiabá eu não deixava. Na hora de você ir embora, no horário de pico lá... ei morava em Várzea Grande e trabalhava em Cuiabá, é uma hora, uma hora e meia no trânsito. Trabalhava no Shopping Pantanal. Você vê, a minha tia ela é policial perita... Perto de aposentar. E ele trabalhava também numa empresa, ganhava bem. Mas eles preferiram vir pra cá (Patrícia, 35 anos).*

Ao mesmo tempo em que os contornos globais imprimem idealizações e representações na comunidade de que há um futuro melhor para fora, em sentido contrário, o pantaneiro, ao entrar em contato com esta realidade, enfrenta uma multiplicidade de relações que podem produzir consentimento, resistência ou contrariedade, dependendo de que interesses estão envolvidos. Deste modo, a ação, reação ou aceitação da realidade está

relacionada aos códigos sociais incorporados ao longo da vida, ou seja, aos valores impressos como prioridade de vida para estes atores sociais. Neste processo, conforme o lavrador Ramiro, a região metropolitana de Cuiabá já virou “caminho da roça” para muitos pantaneiros de São Pedro, uma vez que estes, ao tentar a vida fora da comunidade, não resistem por muito tempo, pois ela está muito distante de suas representações.

*A maioria muda pra cidade, depois... aí sempre é assim que acontece, o casal mesmo volta. Aí ficam os filhos, aí os filhos uns tão voltando, outro num volta... assim que tá, sabe. Os mais velhos não gostam da cidade. Porque aqui eu tenho uma base assim, o povo vai pra cidade mas ele deixa... ele deixa coisas pra trás, deixa uma casinha, seja o que for... então ele vai pra lá, mas não vende tudo. Aí já num gosta mesmo da cidade, num tem profissão e tal, acaba voltando. É a maioria... agora uns menino desse novo aí, é diferente. Porque esse aí é filho daqui, mas criou por lá... só que não tem assim pra ele, uma profissão boa e fica perambulando, vai pra lá, vem pra cá. E aqui, não sei se em todo lugar é assim... acho que não é bem assim em outros lugares. A pessoa muda, vai pra cidade, depois ele não tem mais como voltar mais pra trás... agora tem que ser dali pra frente, acomodar lá na cidade... não sei. E aqui dá condição, a pessoa vai lá, não deu certo, volta pra trás e para aqui. Então aí, esse meio aí, que eu não sei dar explicação. Porque em outros lugar... você não vê os nordestinos né? Eu saí da minha terra tem 30 anos, nunca mais voltei. Deve ter qualquer coisa aí nesse meio pra gente vê a solução. No tempo da minha mãe, ela contava isso lá atrás, o meu tio foi embora pra Corumbá e nunca mais voltou. Minha tia foi pra Corumbá, nunca mais voltou e eu não sei o que tinha, quem ia pra Corumbá não voltava. E tem muita gente desse São Pedro aqui, que mora em Corumbá. Essa família criou por lá, no Campo Grande, lá pro Mato Grosso do Sul e não veio mais para cá. Agora, Cuiabá virou caminho de roça. Cuiabá e Várzea Grande, né? Todo mundo passa uns dias lá, pra voltar, né? Não sei por que (Ramiro, 70 anos).*

Embora os mecanismos globais estejam cada vez mais, mais presentes nas práticas diárias da comunidade e possam ser observados nos discursos e cultura local, constata-se que as relações econômicas estabelecidas em São Pedro ainda possibilitam outros modos de vida, oportunizando ao pantaneiro ser livre. Talvez seja essa vida simples que sempre “dê a solução” para os que retornam, fazendo uso do termo utilizado por Ramiro. É neste movimento que alguns filhos de Joselândia tem, em oposição ao mercado, retornado a São Pedro e outros, após conhecerem o local, também tem largado tudo na cidade para fazerem do Pantanal a sua morada, como é o caso de Elenir, que vive em São Pedro há dois anos com seu esposo.

*Mato Grosso me deu muita oportunidade de vive. Hoje tá muito bonito aqui. Antigamente não tinha acesso e esse pessoal peno muito aqui. Eu não morava na época porque faz dois anos que vivo aqui. Mas eu vinha passear aqui na Ivone que é casada com meu cunhado... dava enchente que subia aqui na casa dela. A Ivone trabalhava as vezes com água na canela. Então aí eu vinha pra cá passear, nunca tinha intenção de ficar. Eu trabalhava em Cuiabá num Salão de beleza de manicure e depiladora, e pensava: quero uma vida melhor pra mim, sem andar nos panos, toda chique. Quero pode anda descalço. Aqui você anda como que, pode andar descalça, já peguei até bicho de pé, mas aqui eu vivo, e não tenho plano de ir embora daqui. O povo vai embora daqui se arrepende e volta. Inclusive*

*essa semana teve uma menina que vendi pra ela e ela foi embora e já tá querendo voltar porque na cidade se você não tiver uma renda ou emprego fixo, não sobrevive. Na cidade é assim: você não vive lá de bico... ou tem emprego fixo ou uma aposentadoria que possa sobreviver que também não é muita coisa. (Elenir, 55 anos).*

A vida simples, “sem andar nos panos” como disse Elenir, retrata uma vida alternativa àquela condicionada pela cidade, em que se pode andar de pé no chão, sem luxo, sem grandes ambições, produzindo a vida sob uma outra perspectiva. E esse modo de vida é muito comum em São Pedro: mesmo com o sol escaldante ou com a lama em tempos de chuva, observa-se que homens e mulheres costumam andar descalços, não só em casa como pela comunidade. Grande parte das pessoas que escolhem ou retornam para São Pedro hoje, o fazem porque vêm a comunidade como algo oposto à cidade e a todas as situações que ocorrem nela e isso não deixa de ser uma luta identitária, por outros modos de vida, por outras relações sociais e principalmente, por outras relações de trabalho que não aquelas inscritas pelas relações puramente mercadológicas. Entretanto, um dos grandes problemas observados no local está na falta de possibilidades de trabalho que possibilitem o pantaneiro permanecer em SPJ, tornando, principalmente os mais jovens, dependentes da cidade.

Compreender este grau de satisfação dos moradores de SPJ é importante para o processo, tanto de conservação cultural como ambiental. Sentir-se pertencente ao local cria um sentimento de cuidado e simbiose que pode apontar para novas formas de desenvolvimento, alinhadas aos saberes e experiências já vivenciados no local. Deste modo, estimular as atividades culturais locais, apoiar as iniciativas populares de trabalho, pensando em formas de avanço que estivessem em sintonia com o meio ambiente, poderiam ser uma boa alternativa para garantir a continuidade da comunidade.

#### *4.4.3 Relações de trabalho e suas múltiplas faces*

Com base nos relatos orais sobre o passado ainda recente de SPJ, na esfera do trabalho pode-se observar ainda muitas práticas de motivação não necessariamente econômicas que permeiam as relações sociais e as maneiras de produzir a vida. Através da observação participante e de relatos dos inscritos nesta pesquisa, pude constatar que há uma ambivalência nas relações de trabalho que estão entre as aspirações globais e as locais. Ainda para grande parte da comunidade, o trabalho tem um sentido mais abrangente do que somente uma atividade puramente mercadológica e está completamente intrínseco à vida

humana, enquanto para outros o trabalho remunerado, regido por aspirações monetárias tem cada vez mais feito sentido e representado uma solução para seus problemas.

Todavia, constata-se que a produção de grande parte da população de Joselândia ainda está voltada para a própria sobrevivência e para a troca na comunidade e nos municípios mais próximos, como em Barão de Melgaço. Essa assertiva é confirmada ao observarmos o valor e a dimensão que as atividades não capitalistas ainda ocupam na vida da maioria dos moradores. Atividades como as trocas não mercantis de bens e serviços e as atividades de muxirum estão entre os exemplos observados. Entre as atividades laborais encontradas na comunidade destacam-se: a) As artesanais que são: a produção de canoa; de viola de cocho; de pilão; de gamela; de laço de couro; de ração; de cachaça; de rapadura; de farinha; de doces artesanais; de queijo; de redes e de feitura de cercas e currais. b) As agrícolas compostas por plantadores de diversas culturas como: arroz, feijão, milho, mandioca, abóbora, melancia, etc. c) O cultivo de animais como: porcos, galinhas e gado. d) A pecuária que ainda é uma atividade forte exercida pelos homens, mesmo após a desapropriação de fazendas realizada pela RPPN do Sesc. e) A pesca como uma atividade que tem sido menos observada. f) As atividades domésticas também apontadas pelos entrevistados como trabalho. Estas atividades estão ainda pautadas em relações não necessariamente mercadológicas e ocorrem conforme a necessidade dos atores sociais.

*Imagem 16: A produção da canoa está entre as atividades que, mesmo reduzidas, continuam a ser realizadas na comunidade. Na foto uma canoa em processo de confecção*



Foto: A autora

*Imagem 17: Morador a construir uma nova cozinha para a casa*



Fonte: A autora

Paralelo a este universo, é observado um crescente uso de atividades pautadas numa lógica sustentada nos parâmetros do mercado. Há inclusive aqueles que, embora vivam na comunidade, deslocam-se para outras cidades na busca de algum emprego. Dentre as atividades observadas estão: a) o trabalho no serviço público (professor, assistente de saúde, enfermeiro, vereador); b) o trabalho como guarda-parque no SESC; c) a atividade de vendedor ambulante de produtos (roupas, panelas e utensílios encomendados da capital) e d) o trabalho em comércio próprio local. Pode-se apontar aqui também aquelas atividades artesanais que, produzidas sob esta lógica, são comercializadas com fins meramente lucrativos. Estes trabalhadores, embora sejam assalariados, ainda assim fazem uso de outras práticas laborais, sejam elas agrícolas, pecuárias e/ou artesanais.

Como já mencionado anteriormente, mesmo frente à multiplicidade de relações de trabalho observadas na comunidade, o trabalho para o homem pantaneiro ainda supera os significados determinados pelo mercado, sendo historicamente visto não como uma obrigação, mas como um prazer que não tem hora para acontecer. Tanto com a lida com o gado, como nos afazeres da vida cotidiana, pode constatar que o trabalho tem aparecido na maioria dos depoimentos como um aspecto indissociável do seu processo de humanização e organização social, que ocorre conforme as necessidades materiais e imateriais. Em grande medida ele ainda ocorre sem relógio, sem patrão, conforme as necessidades que vem



aparecendo e que busco, por meio dos próprios pantaneiros, apresentar neste texto. Não está a se dizer que não tenha se observado inúmeras transformações nas relações de trabalho local e a penetração cada vez maior da lógica capitalista, mas que, mesmo com todas as transformações que estão a ocorrer, ainda assim, subsistem lógicas paralelas e distintas da lógica global e que devem ser destacadas. Estas práticas em alguns momentos se entrecruzam e em outros caminham separadas e envolvem um complexo universo que acaba por tornar a cultura local bastante distinta.

*Imagem 18: A criação e o abate de animais está entre as atividades bastante presentes entre os pantaneiros e que já tem servido não só para o consumo próprio e para troca, bem como também para a comercialização*



Fonte: A autora

Na fala da moradora Elenir, observa-se a teia que compõem hoje as relações comunais:

*Para mim São Pedro é bom para tudo: para ganhar dinheiro, para viver, para ter amigos, para ter paz, para olhar a natureza. Aqui eu sou feliz. Se eu quiser trabalhar eu trabalho, se não quiser vou na casa das vizinhas. E outra coisa, onde eu chegar sou bem recebida, sou convidada para almoçar, para tomar café... Aqui minha filha, onde você chegar é bem recebida (Elenir, 55 anos).*

É interessante observar que embora o dinheiro seja importante ele ainda não é o objetivo central das relações de trabalho. A fala da moradora coloca o capital na mesma medida, por exemplo, que o viver, o ter amigos e a relação com a natureza. Questões como a hospitalidade, o acolhimento e o tempo que é contado diferente dos grandes centros ainda são vistos como valores importantes. Como já destacado anteriormente, na comunidade de São Pedro, o tempo permanece obedecendo a orientação pelas tarefas, opondo-se ao condicionamento imposto pelo relógio e seguindo o ritmo de vida das pessoas que está orientado pela natureza. No depoimento abaixo, também podemos observar esta constatação, onde ironicamente o entrevistado diz que esse jeito pantaneiro é um problema, pois não os deixa acumular riqueza:

*Tem um problema aqui na comunidade... Aqui nós faz nosso tempo de trabalho. E se nós tá cum uma mandioca, uma banana aqui... nós nunca vendemo pra ninguém, negócio de comê. A comida não se nega pras pessoa. As veiz nós te dá uma mandioca, te dá duas, três penca de banana... Quanto é? Num é nada, levá, né? Pra cumê. Nós nunca cobremo nada pra ninguém. Nós trabaia, né? Cum lavoura, nós num trabaia cum outra coisa não. Nós trabaia assim, nós vai, faz um cercado... A senhora aí tá veno, num tem ambição (José Maciel, 60 anos).*

Assim como José, grande parte destes trabalhadores produz apenas para seu sustento, desmitificando a crença cultural que muitas vezes descreve os povos pantaneiros como preguiçosos, arcaicos ou despreocupados, fatores tão bem marcados nos poemas de Manoel de Barros. O que se evidencia na verdade é que, diferentemente das sociedades capitalistas, os habitantes do Pantanal por nós pesquisados, em grande parte, não priorizam o acúmulo de capital em suas relações. Algumas famílias nesta região, como a de José, têm um modo de produção da vida independente do trabalho assalariado, da exploração de outro que não é o que produz a mercadoria e da concorrência. Para essas famílias, o trabalho é algo que faz parte de suas vidas, pois é realizado para sua própria manutenção e de acordo com as suas necessidades. Mesmo com algumas transformações nas relações econômicas da comunidade, consolidadas principalmente por seus três maiores ciclos de viragem<sup>72</sup>, entre as quais podemos citar um maior uso da terra, do dinheiro e do trabalho como mercadoria, ainda se observa um grande grupo que vive de relações de solidariedade expressas pela troca de mercadorias, pelos muxiruns, pelas relações de reciprocidade, entre outras. Na fala de Evaristo, por exemplo, de 53 anos, podemos comprovar essa observação quando ele também descreve sua rotina e da família quando diz que:

---

<sup>72</sup> Como já supracitado, a comunidade passou por três grandes ciclos que ocasionaram grandes transformações nas esferas econômica, do trabalho, da natureza, da cultura e dos saberes.

*Tem vez que passamo dias sem pôr a mão no dinheiro aqui. E Cuiabá você acorda de manhã já pondo a mão no dinheiro. E o dinheiro é uma coisa estranha porque quanto mais você tem mais quer ele e isso não é bom, arruína a vida da gente (Evaristo, 53 anos).*

A reflexão do seu Evaristo quanto ao dinheiro nos parece uma análise muito lúcida quanto aos impactos da ótica econômica global à saúde humana. Uma análise de alguém que conhece os dois lados da economia e que identifica o meio em que vive como um meio mais saudável e com mais qualidade de vida para si e para sua família. Assim como o entrevistado, muitas famílias ainda vivem na comunidade sem ter o dinheiro como o principal gestor de suas motivações, passando dias sem necessitar dele, pois possuem ainda outras motivações organizando suas vidas. Em alguns casos, o dinheiro é visto até como algo amaldiçoado e que, em excesso, traz má sorte, como é mostrado no depoimento abaixo.

*Mas fala pra mim qual época o dinheiro trouxe alguma alegria pra alguém? Antigamente não trocava as coisas? E você acredita que eu faço troca ainda? Ainda tô naquela época... faço troca, por exemplo, às vezes alguém diz: Ah Elenir, eu não tenho dinheiro pra te dar, posso te dar tudo em galinha? Aí vou lá e vou buscando galinha quando preciso pra comer. Tem uma menina aqui que faz pão aqui. Aí ela hoje comprou uma panela de mim e tava me devendo R\$100,00 e eu tava devendo uns pão pra ela que comprei. Então fui lá e disse pra ela que não me devia tudo aquilo, porque eu também lhe devia pão. Então falei: Vamos fazer o seguinte, isso aí você não paga, a gente troca. Aí você me fornece os pão e troca. E todo mundo é bem correto, se faz o acordo, faz o acordo. Aqui vale muito o que? A palavra. O comerciante daqui é tudo no caderninho. Outra coisa, se você não pagar não te cobram, mas repassam pros outros comerciantes o nome do devedor. E num lugar desses que é um ovo você não ter crédito fica chato né? Difícil né... um caloteiro aqui não sobrevive. O povo já é cabreiro... Então aqui o pessoal é muito da palavra, você não pode voltar pra trás. Outra coisa se eu marquei que vou te pagar dia 10 não apareça dia 09. E primeiro eles pagam o que devem para comprar mais. Outra coisa que faço é emprestar meu cartão para pagar na cidade porque eles não têm. Então eu vou, compro e depois cobro (Elenir, 55 anos).*

Embora a comunidade seja vista como um lugar aparentemente pacato, constata-se que a realidade social encontrada diariamente em SPJ é envolvida por uma multiplicidade de correspondências, padrões, negociações e estratégias que mesclam relações de poder, controle, resistência, consentimento e solidariedade. Ambos participam neste processo dinâmico, por meio de acordos e relações pré-estabelecidas, aceitando as suas regras ou fazendo-as cumprir, como se observa na fala da vendedora ambulante Elenir. No relato abaixo de outra moradora, podemos verificar outra experiência econômica que supre as necessidades dentro destas variadas relações:

*Para sobreviver, meu marido tem umas quatro vaca de leite aí, sempre que tem algum bezerro ansim que dá pra vendê, a gente vende como "jacu de coelho". Tipo já vende ele e já... "Jacu de coelho". É retribuir a necessidade da pessoa. Aí a gente já vai e compra o que precisa, né? Como agora mesmo, nós tá apertado. O dinheiro meu num sai, conta aí pra pagá... Ah, eu... de primeiro ansim, eu trabalhava ali com dona Rosa de limpeza. Mas aí parei, ela ansim... num rumô*



*mais, sempre eles ficava doente e gastava, num tinha como pagá. Aí eu saí. Também foi só esse ansim. No mais é só aqui memo, mantendo aí (Vanderli, 55 anos).*

A atividade de troca e a de *jacu de coelho*<sup>73</sup> ainda é muito observada na comunidade. Entretanto observa na fala de Vanderli que nem todas as atividades são mais geridas por estas práticas e que, ao surgirem novas necessidades, o dinheiro aparece como única alternativa nas relações de trabalho, pois dentro do universo do sistema capitalista, é somente com ele que se pode adquirir um remédio, pagar a conta de energia elétrica, comprar o gás para cozinhar e adquirir mercadorias fora da comunidade. Deste modo, as relações estabelecidas não monetárias perdem pouco a pouco espaço. O início das relações de troca de produtos é inteiramente casual, ocorre apenas pela vontade ou necessidade de possuí-los. No entanto, gradualmente novas necessidades vão surgindo na interação com outras comunidades e com o mundo, tornando-se esta atividade um processo social regular. Deste modo, este é um processo que está em mutação, pois à medida que a troca de mercadorias rompe os laços com o local e o dinheiro transforma-se em mercadoria, ele se presta à função social de equivalente universal para todas suas aquisições (Marx, 2008).

Uma queixa verificada entre os moradores entrevistados, quando o assunto é dinheiro, está em torno dos preços das mercadorias locais. Embora as estradas tenham sido melhoradas e o tempo de viagem na estrada tenha reduzido, SPJ ainda assim é um local de difícil acesso. Deste modo, as necessidades de consumo daqueles moradores que não costumam ir à cidade são basicamente supridas pelo comércio local que, em muitos casos, oferece preços elevados para a vida simples de seu contingente populacional. Na fala do professor Dico, podemos constatar esta afirmação:

*Eu falo que nós moramos em Dubai no Pantanal. (risos). Porque é tudo caro. Nós temos uma qualidade de vida boa, mas o preço é um absurdo, entendeu? Então eu falo: Eu moro em Dubai, lá no Pantanal. Porque a qualidade de vida nossa aqui é boa, né? Mas o preço aqui é exorbitante. É absurdo. É muito caro. Os produtos que os comerciantes vendem aqui, eles triplicam o preço. Então eu sempre considero, a turma fala: Onde você mora. Ah, eu moro em Dubai, no Pantanal. Por que, né? A gente tem... ainda temos o ar puro, né? Assim, a gente ainda come um pouco de produtos orgânicos, né? A gente tem a tranquilidade pra viver. Mas infelizmente o custo de vida é alto. É caro mesmo, né? É muito caro (Dico, 5 anos).*

---

<sup>73</sup> O termo *jacu de coelho* é utilizado pelos pantaneiros da região como uma atividade na qual um indivíduo que possui dinheiro guardado compra algo do outro para ajudar. O pantaneiro vende um animal, ou um pedaço de terra, ou uma canoa, por exemplo, mas não recebe dinheiro e sim mantimentos e outras mercadorias de que necessita, comparado com o valor do que foi vendido. Não é uma troca, pois é calculado o quanto vale a venda, mas o vendedor não recebe nada em dinheiro, segundo os pantaneiros. Para eles, diferente da troca, que ocorre sob um vies no qual os produtos trocados não precisam ter o mesmo valor de mercado e nem precisam serem retribuídos na mesma hora, esta atividade é realizada com o objetivo de retribuir uma necessidade emergencial de uma pessoa.

Outro ponto também observado é que, por outro lado, o produto do trabalho local ainda tem certo valor nas relações de troca consideravelmente alto, que é o que ainda possibilita a aquisição de mercadorias para aqueles que vivem do que produzem. Esta constatação pode ser observada pelo preço do kg da farinha de mandioca produzida pelos produtores (que custa em média R\$15,00) ou pelas relações solidárias de troca “de pães por panelas”, como apresentado na fala de Elenir. Entretanto, por esse valor ser alto, o produtor consegue usar seu produto como moeda de troca, mas não o consegue vender para comunidade, uma vez que o mercado oferece o mesmo produto por preços mais acessíveis. Deste modo, o trabalho despendido no plantio e colheita da mandioca e posteriormente na produção da farinha faz o pantaneiro se questionar quanto ao valor do seu trabalho e o induz a pensar que, ao final, arrumar dinheiro para comprar um saco de farinha é mais fácil que plantar a mandioca, esperar a colheita (contar com imprevistos deste processo) e produzir a farinha artesanalmente.

*Imagem 19: Pantaneira produzindo a farinha de milho de maneira artesanal*



Foto: A autora

Uma questão importante que vem também fazendo com que homens e mulheres venham buscar outras formas de manter a vida são os problemas de saúde desencadeados

pelo trabalho no campesinato. Essa não foi uma questão abordada em minha estrutura de entrevista, mas desencadeada quando o assunto era relações de trabalho. Das pessoas que foram entrevistadas, 90%, em algum momento de seus relatos, mencionou que sofria problemas de saúde ocasionados pelo esforço laboral. Observou-se que os 10% que não mencionaram são pessoas numa faixa entre 19 e 35 anos de idade. As duas enfermidades relatadas foram os problemas relacionados à coluna, desenvolvidos devido ao trabalho no campo desde jovem, e os problemas de pele, ocasionados pelo trabalho no sol forte. É interessante destacar que esses podem também ser dados que venham a justificar o incentivo que os pais têm dado aos jovens para que estudem e busquem outras práticas de trabalho e não tenham um futuro como o deles.

Neste sentido, as novas gerações têm cada vez mais sido afetadas pelas relações pendulares que a vida em SPJ lhes têm apresentado, pois, ao mesmo tempo em que gostam de viver no Pantanal, não veem possibilidades concretas de um futuro com mais conforto e de uma vida estável. Embora amem a sua comunidade, é cada vez mais comum a identificação do jovem com a cultura global e suas representações sociais quanto ao trabalho e seu mundo de possibilidades. Mesmo com algumas falas romantizadas relativas à vida em São Pedro, sabe-se que hoje a comunidade possui muitas necessidades e isso é observado principalmente pela grande saída de seus jovens em busca de emprego e uma maior qualificação. Todavia isso não impede aqueles que permanecem de buscar, nas mais diversas esferas do trabalho, formas de produzir a vida e irem estabelecendo os ajustamentos necessários.

#### *4.4.4 Saberes tradicionais e educação formal*

Frente à gama de costumes observados, percebe-se que a comunidades ainda conserva práticas e experiências únicas e que nos trazem uma riqueza ímpar quanto a sua cultura, sua religiosidade e seus costumes. Mesmo com as transformações que estão a correr, ainda se tem observado muitos saberes próprios que somente a experiência e cultura de um pantaneiro pode nos fornecer. Estes saberes geralmente mesclam-se com crenças, lendas e experiências vivenciadas na natureza e que são transmitidas de geração para geração. A exemplo disso, destaca-se a crença na sabedoria dos animais que ensinam homens e mulheres pantaneiras quando chegará o período de seca, quando irá chover, quando virá o frio; as lendas do minhocão que não aceita que se jogue a cabeça do porco morto no rio; a lenda do Lobisomen que assusta os animais (há moradores que contam vê-lo pela noite). Na fala de Joaquim podemos presenciar alguns destes saberes da experiência que são tão

próprios do local e que, mais do que lendas, são vistos como determinantes para suas ações, no trabalho e no dia a dia.

*Os bichos sabem das coisa. Não é que sabe, sente as coisa. Ele sente o corpo dele que vai chovê: jacaré quando sai no seco correndo, levantando poeira, pode saber que vai dá chuva; Saracura se cantá quatro horas da manhã vai mexer com o tempo; Sapó leiteiro se cantá de madrugada é só ficá esperto que o frio chega. E tô falando pra você que isso não é lenda. Eu boto fé porque é coisa que acontece mesmo e a gente se orienta por esse bichos (Joaquim, 40 anos).*

Entre os moradores de trinta anos para cima, estes saberes são mais fortemente observados nas conversas diárias e na vida em família. A fala de Ramiro, por exemplo, nos mostra também certa validação dos saberes locais, mas chama a atenção para que estas práticas têm sido enfraquecidas com as novas gerações e as mutações locais.

*Antigamente o povo aqui sabia tudo assim, de olho, pelos bichos, pelo alvoroço dos bichos [pausa]. É, sei lá. Olhava pro tempo, não sei o que marcava, né? Não sou bem assim sabido como os antigo, mas a gente tira também assim umas prova e sabe um pouco. Agora, questão de água, isso aí é movimento memo. Assim, que aqui, assim que é aqui nós tamo... é considerado aqui uma ilha, nós tamo entre o rio São Lourenço e o rio Cuiabá. E esse São Lourenço não chegou ainda aqui pra nós, quando ele chega é que a água vai lá em cima. Ele tá atrasado. Porque a água só do rio Cuiabá não afeta nós não. Ela é cheia assim como tá aí, aí tá pronto. Aí vem esse rio São Lourenço, ele chega aqui por detrás, aí tem uns canal aí, aí ele sai pela frente e alarga. Aí cresce tudo. E quando vem é sessenta dia, quarenta, a enchente aqui é demorada. Ela não vasa assim, com uma semana (Ramiro, 70 anos).*

Tanto o conhecimento apresentado por Joaquim quanto o de Ramiro são formados pelo local e por dinâmicas coletivas. São também conhecidos por saberes da experiência que vão se transformando, renovando e/ou se perdendo a partir do momento que se fortalecem práticas e crenças globais. Outro fato observado é que o trabalho realizado também influenciava na produção destes conhecimentos, pois encontrava-se indissociado da vida. Deste modo, saberes e fazeres caminhavam juntos e constituíam a cultura local. No caso dos dois entrevistados, ambos utilizam estes conhecimentos, pois Joaquim é guarda-parque da RPPN do SESC e provavelmente foi contratado justamente por possuir um vasto conhecimento do Pantanal e Ramiro é pecuarista e, portanto, faz uso destes saberes para controlar cheias e vazantes e definir a hora de trocar o gado de lugar. Com base em levantamento na RPPN do SESC Pantanal, todos guarda-parques são provenientes de SPJ ou de comunidades pantaneiras vizinhas, justamente por dominarem conhecimentos minuciosos quanto às águas e o manejo das matas e dos animais. No que diz respeito às fazendas pantaneiras se tem o mesmo panorama, pois ninguém melhor que o homem pantaneiro para compreender e dominar o local.

Mesmo sabendo que as relações entre seres humanos e natureza podem ganhar contornos diversos e contraditórios, entendemos aqui que, mais que uma relação de aprendizado com a natureza, as falas de Joaquim e Ramiro demonstram uma relação de respeito ao local que também tem se perdido com a desvalorização dos saberes locais. Mais do que isso, também nos aponta para o quão importante estes conhecimentos são para o SESC, para as fazendas, para o turismo e para todo e qualquer empreendimento que se faça presente do Pantanal. Pensando numa escala mais global, as relações existentes entre os pantaneiros com o conhecimento e o manejo dos recursos naturais são benéficas e nos ensinam que homem e natureza não são independentes e que ambos devem desempenhar funções para a manutenção do meio. Em tempos em que se vivencia uma forte crise ecológica e inúmeras discussões quanto ao meio ambiente e ao futuro do planeta, experiências como a do homem pantaneiro devem nos conduzir a uma reflexão sobre a importância de se resgatar a ideia de nos sentirmos parte desta natureza e dependente destes movimentos.

É sabido que as transformações decorrentes dos três ciclos de viragem têm influenciado este intercâmbio de saberes. O aumento das atividades individuais, do tempo na escola, do uso da TV e da internet e a mudança nas relações de trabalho local possibilitam outras experiências, reduzindo o tempo de convivência de crianças e jovens com os mais velhos, as reuniões na casa dos vizinhos, o mutirão para os ofícios do trabalho doméstico e agrícola e o tempo de lazer em família e em comunidade. Em outras palavras, tem se observado uma diminuição da conservação de fatores culturais locais na comunidade, pela perda dos espaços comuns de socialização e manutenção dos saberes da experiência. No decorrer deste estudo, na própria fala dos pantaneiros nota-se uma série de fatores ambíguos que vem ganhando cada vez mais espaço na comunidade e que influenciam na manutenção destes saberes. Tais fatores, inscritos na esfera global, trazem a ligação entre comunidade e cidade, local e global, preservação e consumo, educação informal e formal, saberes tradicionais e saberes científicos, em situações nas quais, muitas vezes, a primeira é subestimada em detrimento da segunda.

A partir das vivências na comunidade e do incentivo dos próprios pais, devido suas experiências de luta pela manutenção da vida, têm se observado cada vez mais um senso de identificação do jovem com outras formas de vida voltadas para uma ótica global. Ademais, a prática dos saberes da experiência também tem perdido muito campo para o ensino formal, transmitido pela escola, e os meios de comunicação de massa que hoje se têm mostrado como os maiores veículos de produção e reprodução de saberes das mais variadas culturas,

tanto para as crianças, como para os jovens. Deste modo, os saberes tradicionais têm perdido espaço no processo de construção da aprendizagem dos mais novos e não há como falar sobre saberes tradicionais e educação formal, sem falar sobre estes que são os responsáveis pelo futuro desta realidade.

Com relação à educação formal em SPJ, ela acontece na própria comunidade em estrutura organizada pelo Estado. A Escola Estadual Maria Silvino Peixoto atende atualmente não só SPJ como também as comunidades próximas como a de Pimenteira, Matão, Retiro e funciona nos três turnos, oferecendo o Ensino Fundamental e Médio. Aqueles que optam por continuar os estudos só o podem fazer na modalidade à distância ou presencial na zona urbana, o que implica a saída da comunidade, tendo em vista seu difícil acesso.

Estabelecendo uma comparação entre saberes informais e saberes formais, hoje se observa o pantaneiro muito mais preocupado com o futuro profissional do que há uma ou duas gerações, quando o estudo era uma necessidade secundária frente ao conhecimento elaborados nas atividades comunais. Este fato coloca em questão a atualização da cultura local, pois tem desencadeado processos de agenciamento muito subjetivos, o que aponta para os reflexos de um modelo econômico individualista e competitivo. Mesmo com todas relações de solidariedade observadas e supracitadas neste trabalho, é cada vez mais evidente a busca do jovem pelo seu futuro que geralmente é apontado fora de SPJ. Há também aqueles que relatam querer viver no local e dar continuidade ao trabalho familiar, produzindo sua vida com tranquilidade, mas estes são uma minoria.

Diferente do tempo em que as famílias eram muito mais numerosas e que tinham como princípio o trabalho coletivo em detrimento dos estudos, a escola atualmente é vista pela comunidade como o mais importante veículo de inserção social. O aumento da escolaridade, imposto pelas exigências do mercado e da legislação atual, tem também estimulado este processo que gerou divergências de opiniões na comunidade, pois, da mesma maneira que os pais entendem a importância do ensino formal para os filhos, também sentem falta do tempo em que os jovens, desde cedo, auxiliavam a família no trabalho e aprendiam os ofícios da vida no Pantanal. No relato de Gonçalo, por exemplo, podemos

notar esta preocupação e até uma indignação frente à legislação atual<sup>74</sup> que vê essas práticas como exploração do menor de idade:

*Essa regra, essa lei que os deputado fez, que filho acho que num pode trabalhá enquanto... antes de... depois de 17, 18 ano. Mas se você num ensiná ele de criança, depois de grande num vai aprendê. Você entendeu? Se você sabe uma coisa, se não ensiná ele agora enquanto é pequeno, depois de grande, que ele já teve seus 18 ano, que ele já vai falá que é de maió... ele vai fazê o que ele qué. Entendeu? Por isso que eu falo que você tem que aprendê de tudo, só não o que não deve. Mas trabalhá tem que aprendê, você tem que ensiná memo. Tem que ensiná roçá, carpí, é... arrumá uma cerca, né? Limpá um quintal, essas coisa, por causa... o serviço que tem aqui é esse. E se você deixá ele só vadiano, ele vai aprendê só o que num presta. Entendeu? Se você... se a gente for trabalhá, igual eu tava limpano um cercado lá, vai comigo até na hora da escola, dez hora por aí, ele entra meio dia e meia. A única coisa que eu falo pra ele é pra vê se ele estuda pra num fica... a profissão mais pior que tem é sê pescador. Faz força demais, você perde noite, você pesca dia e noite... ah! E nem também roçá, esse negócio docê ficá roçano, indo no campo aí, carpino coisa... num é futuro não. E eu falo pra ele, né? Ah, a gente só faz questão, de eles estuda. Dá conselho pra vê se eles estuda, depois vê se forma, pra sê alguma coisa na vida, né? Porque se fica igual a nós, eles vai vive a vida que nós vive aqui, sofrida (Gonçalo, 50 anos).*

O discurso apresentado mostra o conflito que as famílias vivem hoje pois, embora gostem de viver no local, sonham para os filhos um futuro melhor que, dentro de suas representações, é possível através do ensino formal. Com isso, a prática dos saberes da experiência tem ficado em segundo plano, auxiliada pelas exigências do mercado que determinam a formação necessária para a inserção do jovem no mundo do trabalho. Outro conflito também observado é com relação ao trabalho infantil, visto até pouco tempo na comunidade como algo natural e importante para o processo de desenvolvimento do indivíduo, mas instituído pela Constituição Federal como crime. O que tem se observado é que, independente de incentivarem os estudos dos filhos, para os pais, trabalho e deveriam caminhar juntos, mas isso já é uma prática ultrapassada em São Pedro, com a chegada principalmente da energia elétrica e da internet.

Em outros aspectos, a Igreja e a escola têm sido, até certo ponto, importantes veículos de conservação de outros traços da cultura. Dando-se por conta que a preparação para o mundo do trabalho e a preocupação com o futuro do jovem coloca em questão a cultura local, algumas lideranças identificadas com a comunidade como professores, assistentes de saúde, diretor de escola e o ministro da Igreja católica, tem buscado desenvolver projetos

---

<sup>74</sup> O Estatuto da Criança de do Adolescente (Lei 8.069/1990) proíbe qualquer forma de trabalho para menores de 14 anos de idade e possibilita o trabalho na forma de aprendiz, a partir desta idade, assegurando seus direitos trabalhistas e previdenciários. apontando punições para aqueles que violam os direitos assegurados pela tal.

que caminhem junto com o ensino formal, na tentativa de fortalecer alguns traços culturais enfraquecidos com a viragem promovida pela energia elétrica. A apreensão destes moradores fica explícita na fala da assistente de saúde Ângela, como se pode ver abaixo:

*Mesmo que a gente não queira, a gente tá sendo obrigado a muda. Porque eu conversei com Marquinhos (diretor da escola), pra gente faze um projeto na escola. Pra resgata a cultura porque hoje o povo tá assim: Ah tem o grupo de Siriri com o intuito de ensaia, de saí pra fazer apresentação lá fora, em outros lugar. É um meio de sair né? De distrair, fazendo apresentação lá fora, mas ninguém tá preocupado de mante a nossa tradição de canta, toca, aprende a toca uma viola, a bate um tamburi, então isso aí não tá sendo preservado. Se fala assim: 'vai ter festa!' e toca um siriri todo mundo que tá ali vai sabe dança, mas e quem sabe toca? Ninguém. Capelão na Igreja, tá acabando, ninguém mais que se e isso era uma coisa que o povo fazia... Esse é o intuito de nosso projeto. Inclusive vou até lá no SESC leva uma cópia do nosso projeto pra pedi um apoio né? Porque a gente vai precisa de viola e dos instrumento, porque até agora a gente tá só com a cara e a coragem por enquanto. Aí já pedi pra aquelas pessoa mais velha que antes tocavam e agora não tocam para participa com a gente no grupo, no projeto como voluntário pra ensina aquele que qué aprende a toca a viola, quem quiere aprende a toca ganzá toca, bate tamburi, responde, tira a reza cantada, responde a reza... tudo isso tá no nosso projeto. Já tá escrito, já foi apresentado na escola, só ainda não está funcionando devido a greve da escola. Só que agora ontem fui lá no Marquinhos e falei para ele Marquinhos vamos aproveita que a escola tá de greve porque temos a escola inteira pra nós e as criança estão em casa. Então sábado na reunião aqui em casa tudo isso vai ser falado. A minha preocupação aqui é o jovem sempre (Ângela, 57 anos).*

Nesta reunião, na qual inclusive eu estive presente, no dia 18 de junho de 2016, pude observar a preocupação dos envolvidos em incentivar a preservação da cultura local da dança do Siriri e ensinar os jovens a tocar os instrumentos tradicionais porque atualmente somente dois grupos de pessoas de mais idade sabem tocar o siriri e cururu. Os instrumentos mencionados por Ângela, designadamente o ganzá, o reco-reco, a viola de coxo e o adufo eram confeccionados pelos próprios pantaneiros, com materiais locais, e podem vir a desaparecer na comunidade com o falecimento desta última geração de tocadores. Além de ensinar a dançar e a tocar, Marcos, diretor da escola, propôs que crianças e jovens aprendessem a confeccioná-los. Marcos, com o auxílio da assistente de saúde Ângela, também falou sobre as intenções do grupo, que, independente de já existir outro grupo de Siriri na comunidade, de maneira alguma isso deveria ser visto como uma competição ou disputa de espaço. Marcos salientou aos presentes que, no mundo de hoje há uma competição sem propósito entre as pessoas, para ver quem é melhor que o outro e salienta:

*A cultura que tem sido disseminada aí por baixo é de exclusão, a cultura disseminada por baixo é que o colega é um adversário. No entanto, a gente hoje sabe que a diferença enriquece. (pausa) O que tá sendo disseminado hoje é o ódio. Antigamente a Igreja colaborava com o amor, a paz. Com os meios de comunicação outras coisas começaram a ser disseminadas, o ódio, a sensação de que um é melhor que o outro, a ambição o poder (Marcos, 41 anos).*



A fala de Marcos nos mostra claramente os reflexos do desenvolvimento e a ambivalência impressa hoje no contexto local. Embora o ensino possibilite o acesso ao conhecimento e com isso um universo de possibilidades para o jovem e suas famílias, estas relações são muito contraditórias e têm produzido tanto melhorias quanto o desenraizamento de seus atores sociais. A preocupação destes moradores com a cultura local é importante, justamente porque mostra que, assim como outros elementos culturais, estas atividades que antes eram comuns na comunidade também já dão sinais de seu esgotamento. Ainda sobre esse relato, observa-se no discurso saudosista do entrevistado, o forte posicionamento da Igreja como elemento estruturante da cultura local, sendo um importante vetor da coesão social e da homogeneização da mensagem intergeracional. Embora atualmente o Estado tenha assumido a instrução pública, formando cidadãos cientes de seus direitos e deveres, produzindo uma consciência nacional e um novo imaginário coletivo, na comunidade implicitamente a Igreja ainda disputa com o Estado a educação dos alunos e é apresentada nos discursos como a redentora da comunidade.

*Imagem 20: Marcos, juntamente com sua viola de coxo, a chamar os jovens que estavam na reunião para dançarem a dança de São Gonçalo*



Fonte: A autora

*Imagem 21: Enquanto os jovens dançam, a imagem de São Gonçalo fica exposta em uma mesa com a vela acesa, próxima aos jovens da comunidade*



Fonte: A autora

Hoje o jovem de São Pedro vive a contradição de experienciar aspectos da sua cultura e aspectos da cultura apresentada pelas diversas representações simbólicas que chegam até o local através dos meios de comunicação, em especial TV e internet, por meio daqueles que já foram embora e vem ocasionalmente visitar a família e ainda por parentes e amigos que vivem nos grandes centros e acabam por propagar poderosos símbolos coletivos da cultura global. Não obstante, ao concluir o Ensino Médio, o jovem enfrenta outro desafio, a decisão quanto a partir da comunidade, em busca de formação profissional e melhores possibilidades de trabalho, ou de ficar e produzir a vida dentro das possibilidades locais.

*A gente tem aqui até o ginásio, a partir do ginásio não disponibiliza nenhum curso técnico... dentro do ginásio a gente tem algumas matérias, algumas disciplinas que falam sobre agricultura familiar, onde fala... né? Disciplinas específicas de produção e tal. E eu vejo com preocupação, por não termos isso. A gente não tem uma escola técnica, a gente não tem uma faculdade, que pelo menos possa oferecer um curso, dois cursos, a gente não tem um corpo docente, né? Uma área específica. E geralmente a pessoa, o jovem que sai, vai estudar lá fora, 99% não volta, né? Já fica por lá mesmo. A gente teve caso de um jovem que saiu, foi pra estudar medicina veterinária e a ideia dele, o sonho dele era montar justamente uma loja veterinária aqui. Mas no meio do caminho desviou e falou: - Não. Não volto pra lá mais, vou montar meu negócio em Cuiabá. Então assim, é um ponto*

*que preocupa, né? Porque tipo assim: Ah, abandonou, né? Cuspiu no prato que comeu... mais ou menos isso. Então assim, é preocupante. Se de repente a gente tivesse: Ah, o governo estadual... o que cabe? Um incentivo. Ah, arruma a estrada, é perto. Ah, mas a universidade mais próxima que tem aqui é Cuiabá. Santo Antônio não tem, Barão de Melgaço não tem... que fosse em Barão. Mas que tenha estrada, a gente providencia um curso específico: O jovem, acabou o terceiro ano aqui, vamos fazer uma universidade estadual, vamos fazer um curso de graduação, vamos fazer um curso técnico... Ah, vamos em Barão... que seja uma aula presencial uma vez por semana, né? Não necessariamente ir todos os dias, porque não tem condição (Rael, 48 anos).*

A fala do professor Rael é o retrato da preocupação de grande parte dos pais e comunidade quanto ao futuro do jovem em SPJ. Nota-se em quase todos os relatos que sair da comunidade não é inicialmente uma vontade do jovem, mas uma necessidade por não haver no local a possibilidade de uma continuidade. O Estado é mencionado pelo professor, mas como omissa a produção de possibilidades ao jovem pantaneiro. Patrícia, que já saiu da comunidade por estes motivos e voltou por não se adaptar ao sistema proposto pela cidade, relata também esta preocupação ao falar dos filhos. Para a ela, além da falta de oportunidades no local, a falta de lazer também está entre os aspectos que contribuem para que o jovem busque outras formas de vida.

*Eu ainda tenho três anos para pensar, ou eu mudo pra Cuiabá de novo ou eu fico aqui mesmo. Porque daqui a três anos minha filha termina o Ensino Médio, aí já vai querer ir pra Cuiabá... porque isso que eles fazem aqui, todo mundo. Terminou já vai, às vezes tem uns que nem terminam e já estão indo pra Cuiabá. Só que eu penso, enquanto tiver aqui terceiro ano, não. Minhas filhas vão ficar comigo. Mas depois, né? Você tem que deixar elas fazerem o que você fez, né? Ir pro mundo, crescer. Se virar. Então, eu falo pela minha filha. Ela fala pra mim: “Mãe, se aqui tivesse um lugar pra eu ganhar um salário mais ou menos e tivesse...” por exemplo, hoje a gente já tem internet. Porque ela fala que sem internet ela não ficaria aqui de jeito nenhum. (risos) Muitos também vão embora por causa disso, sabia? Por causa da internet. Tanto que eu liberei os jovens de usar aqui no bar por causa disso, porque eu vejo a necessidade deles da internet. Porque eles conversam, veem o mundo lá fora e quem não tem, aqui é muito difícil. Aqui é... como eu posso falar? Essa sinuca aqui, eu sei que tá errado, deixar menor jogar. Só que eu penso que é um jogo pra eles, porque aqui não tem, não tem diversão pra eles. É a única diversão, o jogo e a internet, pra eles aqui. Entendeu? Às vezes eles vem da escola, passa, joga um pouquinho, fica aí jogando. Aí as meninas também, ali ó, elas vêm, sentam aqui, ficam no wi-fi... então a única diversão deles é essa. Se tivesse... que nem minha filha, ela tá... ela trabalha nesse vizinho aqui de doméstica, ela ganha 400 reais. Aí de vez em quando ele dá alguma coisa mais pra ela, uma calça... né? Só que não é todas as meninas. As meninas procuram serviço aqui e não acham, então fica difícil (Patrícia, 35 anos).*

É importante verificar que anterior às transformações ocasionadas principalmente pelos três ciclos de viragem local, ainda que as relações de trabalho fossem em alguns momentos dolorosas e extremamente desgastantes, devido às próprias condições impostas pelo trabalho no campo e na mata, todas essas relações eram permeadas por aspectos lúdicos, religiosos, festivos e místicos, quotidianos da cultura pantaneira e que proporcionavam à

cultura local uma forte rede de saberes e códigos morais que têm sido enfraquecidos com a cisão desses componentes. A reestruturação desses processos se dá por uma série de forças e interferências estruturais que parecem abrir este vazio pelo qual o jovem passa e que lhe produz uma série de conflitos internos. Esvaziam-se as práticas que davam sentido aos saberes locais: o trabalho coletivo, a ludicidade, os costumes, os jogos e ganham mais espaço os questionamentos quanto ao futuro, os discursos universais e naturalizados utilizados pelos poderes hegemônicos quanto aos modos de vida, as redes sociais, as novelas, as rádios, próprios da cultura global.

Nas últimas visitas a São Pedro, pude notar que algumas iniciativas de preservação da cultura local estavam sendo promovidas por alguns moradores preocupados com a realidade atual. Dentre as atividades, observei que uma horta havia sido organizada aos fundos da Escola Maria Silvino, no entanto, era evidente a desmotivação para a continuidade do projeto. O que parecia é que não havia pessoas para sua manutenção. Visitei também os dois grupos de Siriri e Cururu, um organizado por moradores e outro organizado por um projeto da escola, como já mencionado, no qual querem ensinar os jovens não só a dançar como também a fabricar e tocar os instrumentos.

*Imagem 22: Grupo de Siri e Cururu organizado pela comunidade reúne crianças, jovens e adultos*



Fonte: A autora

Outra iniciativa neste sentido são as aulas de violão patrocinadas pelo SESC e ministradas pelo professor Luís que ocorrem uma vez por semana. Ações de promoção da cultura pantaneira deveriam ter mais apoio e incentivo, uma vez que se observa que é algo característico do local a falta de lideranças que mantenham estes projetos permanentemente ativos. Ao mesmo tempo que se observa algumas ações de preservação e resgate aos saberes locais, parece-me que estes precisavam de mais apoio público. Dada as características locais de falta de resistência, de consentimento e de sua hibridez, a comunidade corre risco de terem essas práticas culturais dissolvidas.

#### *4.4.5 Rituais religiosos, crenças e festas tradicionais*

Como é sabido, a construção da Igreja católica em 1931 foi grande responsável pela constituição da tradição de São Pedro, bem como para sua manutenção cultural. Perante o abandono da ação institucional do Estado, a Igreja ganhou força como estrutura que, em microescala, tem representado no imaginário dos pantaneiros a instância pública. Deste modo ela sempre representou um órgão de forte estruturação, modelação e manutenção da cultura local. Além de historicamente ser um mecanismo de poder e alienação sobre os grupos sociais, a Igreja católica, na comunidade de SPJ, exerceu um papel decisivo, não só de contenção social, como também de conservação da tradição local construída, barrando por um bom tempo os ideais da modernidade. Ao passo que a presença do mercado foi se intensificando na região, foram também se tornando mais complexas as relações estabelecidas nos rituais religiosos e festivos.

No que se refere aos rituais religiosos, mesmo a Igreja sendo uma instituição católica, é sabido que desde sempre a tradição local seguiu um modelo próprio que mescla à sua religiosidade, crenças de influência indígena e africana. Com o processo de reconhecimento desta instituição e seu registro diocesano, a mesma começou a receber padres de localidades próximas para a celebração de missas e precisou modificar alguns costumes, seguindo os padrões exigidos pela Diocese. Isso pode ser constatado na fala de seu Benedito quando afirma que hoje “até os padres que vem de Barão de Melgaço querem mudar a tradição de São Pedro” e nos indica a germinação de mudanças na tradição religiosa. Com isso, constata-se que a expansão pode ocorrer de diferentes formas, tanto pela industrialização, como pelo próprio fato de “a cultura dominante passar a dedicar maior atenção à necessidade de *civilizar* os hábitos populares, empregando meios de pressão mais poderosos” (Estanque, 2000: 176). Ao mesmo tempo que Igreja católica colaborou para a aglutinação e preservação



de um bem viver comum, ela também determinou e condicionou os objetivos, práticas cotidianas e formas de agir e pensar em comum desses pantaneiros, criando estratégias de moralização e influenciando profundamente suas tradições. Deste modo, ao mesmo tempo que se mostra um espaço unificado e positivo para a manutenção desta comunidade ele também constitui-se como um espaço de produção do consenso, do consentimento e da criação e manutenção de valores e princípios hegemônicos.

Os rituais festivos da Igreja, que até pouco tempo assumiam um caráter essencialmente não econômico, têm também sofrido alterações e possibilitado, em época de festas, aos moradores capitalizar algum dinheiro. Embora ainda a produção dentro das festas sejam resultado do trabalho totalmente coletivo dos moradores e distribuído entre eles, na Festa de São Pedro por exemplo, já são observadas, fora do pátio da Igreja, algumas atividades de comercialização de produtos em que o lucro é convertido para o bem próprio. Com relação à produção de alimentos e bebidas que são servidos no salão da Igreja no dia da festa e que são arrecadados e produzidos por relações de solidariedade, não se tem observado grandes transformações e continuam sendo oferecidos a todos participantes assim como ocorria nos primórdios da tradição. Entretanto, como se pode observar na fala de Elenir, paralelamente a esta dinâmica, alguns moradores têm aproveitado da movimentação da festa para montar barracas e tendas comerciais onde vendem bebidas e artesanatos, entre outras mercadorias.

*Aqui agora vou montá na festa uma barraca de bebida porque não sou acomodada. Se eu quisesse não precisava trabalhá, porque ganho a aposentadoria do meu pai que é falecido. Gosto de não depender do meu marido. Ano passado montei minha barraca e me dei bem. Eu monto minha barraca fora do pátio da Igreja porque tudo que faz dentro do pátio é benfeitoria da Igreja, então é tudo de graça. Aí pra vender, tem que montar do lado de fora (Elenir, 55 anos).*

O relato de Elenir nos aponta para a penetração das relações mercadológicas numa festa que até então possuía uma representação culturalmente não-monetária. Deste modo, renova-se a cultura e mudam os valores simbólicos inseridos nas mais variadas dimensões: econômicas, mística-religiosa, estética, social e moral, por exemplo.

A festa que recebe o mesmo nome da comunidade por ser o padroeiro do lugar, acontece nos dias 28 e 29 de junho e reúne pessoas de todo o Estado. Neste período, já está começando a época de seca, portanto, as estradas pela comunidade já estão transitáveis e podem receber visitantes que vem de todas localidades para acompanhar os folguedos. Mesmo com uma estrada precária devido ao período pós cheias, a comunidade recebe um grande grupo e pessoas: familiares que vivem na cidade, vizinhos de outras comunidades

pantaneiras, políticos, padres e inclusive turistas. A partir do momento que mudam as necessidades e ampliam-se as relações de consumo, a festa tornou-se uma oportunidade não só de divertimento e confraternização bem como também de obtenção de lucro.

*Imagem 23: No pátio onde a Festa de São Pedro ocorre, toda comida é produzida pela comunidade e ofertada gratuitamente, como se pode observar na imagem. Fora do pátio da Igreja já são encontradas algumas atividades onde alguns moradores buscam obter lucro*



Fonte: Fonte: Arquivo morador Rael

Em visita realizada à comunidade dez dias antes de começar a Festa de São Pedro, em junho de 2016, pude constatar ainda o que tem permanecido da tradição local e tive a oportunidade de vivenciar na casa dos festeiros (casal convidado para organizar e mobilizar a comunidade para os festejos), um pouco da dinâmica que envolve esta tradição. No dia 17 de junho deste ano, fui convidada por Elenir para participar deste *muxirum* e pude perceber a tamanha importância dada ao evento e a mobilização comunitária que ele exige. Nesta data, pude constatar que a organização da festa em si já era uma grande festa: havia música, crianças brincando, homens e mulheres conversando e sendo auxiliados pelos seus filhos adolescentes. Na programação do dia estava a produção dos doces de *furrundú* e *piquirá*: o primeiro, um doce produzido com mamão verde onde o mesmo deve ser ralado e cozido em

tachos até chegar ao ponto pastoso, e o segundo, produzido com mamão picado, cozido em calda de açúcar. Este agrupamento, em prol de um objetivo comum, me revelou o quanto as festas religiosas constituem-se como importantes movimentos de produção, conservação e transmissão de seus costumes, por meio da aprendizagem intergeracional, produzindo o elo que mantém vivo este grupo como uma comunidade de cultura e tradição específica.

Diante da gama de elementos observados neste cenário chamo a atenção para a produção destes doces toda realizada por grupos de mulheres e jovens devidamente organizados onde cada um tinha a sua importância e função e onde os mais novos aprendiam com os mais velhos. Enquanto um grupo partia ao meio e descascava os mamões, outro grupo lavava e tirava suas sementes. Os adolescentes que estavam presentes ensacavam as frutas já limpas e descascadas e levavam a uma casa vizinha para, em um moedor, esmagar o mamão para o furrundú, enquanto outro grupo picava o fruto para o cozimento do piquira. Os doces eram todos cozidos em caldeirões em fogo de chão. Este processo revela como o trabalho associado ainda está presente no local.

*Imagem 24: Jovens auxiliando na produção do doce de furrundú para a Festa de São Pedro*



Fonte: A autora



Com relação a figura masculina, observou-se que alguns homens acompanhavam as atividades, mas permaneciam mais sentados embaixo das árvores em torno da cabana, conversando sobre a festa, as doações para o evento, os negócios voltados para pecuária, mas, ao mesmo tempo, muito atentos ao cuidado com as crianças que brincavam no pátio. Pude constatar que embora as mulheres sejam as responsáveis pela produção e transmissão dos saberes na feitura dos doces, os homens têm papel importante na criação dos filhos. Eram eles que cuidavam, serviam e alimentavam os pequenos que brincavam pelo pátio enquanto as mães trabalhavam com os adolescentes. É interessante também destacar a quantidade de comida que era consumida coletivamente e a quantidade a ser preparada para a festa que ocorreria somente dali dez dias. Segundo fontes orais, nestes dez dias ainda seriam preparados pães, biscoitos, além do abate de animais para serem assados no dia do evento, todo esse movimento trouxe reflexões acerca da oposição entre escassez e fartura em que vivem. O que pude constatar é que a festa produz e celebra simbolicamente um mundo de fartura, em contraposição a um mundo cotidiano assombrado muitas vezes pela escassez e pela falta de possibilidades (Gonçalves, 2011).

Diferente dos grandes centros onde o modelo neoliberal está mais presente, a família geralmente é o assunto principal e dentre os assuntos que eram conversados, chamou-me a atenção a conversa sobre as receitas de remédios caseiros para dar às crianças, a escola dos filhos, o trabalho dos maridos (que geralmente são empregados em fazendas ou na Reserva do Sesc e, portanto, ficam dias longe de casa) e sobre como conheceram seus maridos. A ação de “roubar a menina da família para casar” estava presente na história da maioria das mulheres. Segundo as mulheres, esse já é um costume que é pouco usado, mas detalham que, em festas realizadas na comunidade, religiosas ou de família, o jovem ficava encantado com a jovem e se ela correspondesse, pedia a ela se poderia roubá-la. Caso ela aceitasse, ele a leva para sua casa e depois casava com ela. Neste dia as mulheres dividiam segredos e boas risadas, lembrando como haviam sido roubadas dos pais pelo marido e como foram os primeiros anos de convivência até porque a jovem não poderia voltar para casa da família. Observei que as mulheres contavam suas histórias com muita espontaneidade e entusiasmo. Outro fato interessante é que não se veem pobres ou inferiores por viverem a vida simples que vivem. Creem que São Pedro ainda é o melhor lugar para se viver, que ali possuem sua terra, comida, amigos e toda a família. Isso reforça o fato de que o pantaneiro e a pantaneira necessitam pouco para viver em comparação aos que vivem imersos no sistema capitalista. Para eles, a vida é abundante em comida, em saberes, em tranquilidade e natureza. Isso nos

aponta para a vivência de lógicas do consumo e de acumulação distintas, em uma organização ainda bastante voltada para o bem-estar social.

Algumas novas necessidades surgiram com a eletricidade e mudaram as perspectivas de futuro de boa parte dos jovens. Mas acredita-se que, enquanto ainda existirem os que permanecerem na comunidade, alguns acabam por retornar e tentar ficar por perto da família. Neste evento, que segundo as fontes orais permanece até o momento seguindo o mesmo ritual, pude constatar a importância, tanto da religiosidade como da sua tradição festiva. Todavia, Chayane nos aponta a preocupação com relação a esta tradição, caso o jovem continue a deixar a comunidade.

*Se o jovem ir para cidade só Deus para saber se a tradição continua, porque vai acabando né. Graças a Deus nós ainda somos uma geração que estamos levando a tradição. Se tudo ir para cidade aí acaba né. Se não tiver outros pra desenvolver... não sei não, acho que acaba (risos), se não tem outros para cada vez ir mais para frente né (Chayane se mostra preocupada como se não tivesse pensado nisso antes e ri não de alegria, mas de apreensiva). A festa de São Pedro e de Nossa Senhora Aparecida é de nunca acabar né. Eu queria que você viesse na nossa festa para você ver. Graças a Deus é uma festa muito forte que se mantém, veio até gente de São Paulo pra ver. Tá na internet esta festa. É muito bom, é pra nunca acabar porque é uma promessa de uma mulher que vivia doente de todo ano fazer a festa e nunca acabar. Foi assim que começou. E graças a Deus até hoje a festa é grande (Chayane, 29 anos).*

Pode-se observar que tanto as festas como outras manifestações religiosas que mesclam cultura, lazer, obrigações e culto ao divino estão inscritas no repertório da comunidade e nos sugerem ser o que assegura a tradição de São Pedro. O cumprimento anual da promessa feita pela pioneira enferma desempenha papel importante na produção da cultura e condiciona o jovem, de maneira consensual, a permanecer auxiliando os pais na produção das festas. Enquanto não chega a hora de partir na busca por emprego e uma maior qualificação na cidade, os jovens mantêm assim, plenamente envolvidos nos rituais festivos locais. Já outros costumes têm se perdido entre grande parte dos jovens, como as obrigações religiosas consideradas como respeito a Deus e aos pais. Entre os mais velhos, como Dico, ainda se verifica um movimento pendular entre o sagrado e profano quando fala de suas crenças e penitências até o domingo de aleluia.

*De manhã, ao levantar, a primeira coisa que a gente faz é pedir perdão pro pai e pra mãe, né? É benção pai, me perdoa... de joelho no pé ali. Ainda tem isso. Hoje essa nova geração, eu acredito que poucos fazem. Mas assim, nós, famílias assim, ainda... eu falo pela minha família, né? A gente ainda tem o costume com os filhos, de ensinar essa tradição... de que pedir perdão pro pai e pra mãe... ter aquela humildade, né? Tem que estar presente ali, são costumes de séculos. Ah, acho que a religiosidade. Não perdeu, desses costumes. Porque aqui ó, amanhã mesmo, sexta feira, durante a quaresma, a comunidade aqui, a gente não come carne, como peixe. E assim, tudo em respeito a Deus, né? Então aí, a semana santa. Aqui*

*nós temos assim, a gente trabalha até a terça feira, quarta... não, quarta ao meio dia, né, pai? Quarta e quinta a gente não tem aquele respeito assim, mas na quinta feira você já providencia lenha, guarda a lenha aí... daí pra lá já é respeito total. Silêncio, né? A gente tem costume de tampar... Da quinta pra lá. Aí só volta à atividade no domingo. A gente tampa as imagens na semana santa. Então aí já faz... na quinta feira já... o pessoal já preocupa em arrumar a... a guardar lenha, arquivar lenha, arrumar tudo. Do meio dia pra lá, já ninguém... já é silêncio total. Ninguém trabalha, ninguém mais faz nada, vai à Igreja... É, a nova geração, né? Hoje a gente tem mais assim... mas ainda prevalece aqui. É, acaba atrapalhando os costumes. Então, aí veja bem, voltando à semana santa... então na quinta, a gente já armazena a lenha, armazena... antigamente tinha o costume de quebrar a canjica, né, mãe? Limpava aquilo tudo. Já deixava tudo pronto. Aí a gente ainda usa o jejum, jejuar na sexta maior, né? Fazer a penitência pra Deus, né? E... aí você evita, né? A comida. Ainda tem isso aí, ainda passa isso de pai... tem gente que fala que... mas tem bastante famílias ainda tem esse costume, disso, né? E aí no sábado, só volta à ativa depois que aparecer a aleluia, né? Aí a comunidade já destampa o santo, já solta os fogos, né? Aí já é domingo. Domingo de ressurreição. É alegria, né? Festa... Porque aí já fez o silêncio, já... tudo em respeito à morte de Jesus, né? Jesus foi capturado numa quinta, né? Numa quinta-feira. É. Mas a comunidade em si... são os intrusos, vamos supor, que vem e acaba com o costume ... Pessoas assim... é normal, acho que toda comunidade passa por isso, né? Aí já vem assim, então... mas as famílias de raiz, de costume, não perdem esse costume. Entendeu? (Dico, 51 anos).*

Além destes costumes religiosos apontados pelo entrevistado, os matrimônios também sofreram uma redução na comunidade. Embora as meninas ainda tenham o costume de serem roubadas na festa de São Pedro e se casarem cedo, como já apresentado, isso não é mais a prioridade para as jovens pantaneiras, o que mostra uma mudança nas representações sociais femininas. Observa-se que hoje mais da metade das jovens já possuem outras metas como estudar na cidade, ter uma profissão, adquirirem independência familiar e possuírem estabilidade financeira, características próprias de um modelo cosmopolitano de vida. Mesmo demonstrando vontade de permanecer ou voltar para a comunidade, fica claro que grande parte não pensa em seguir o percurso percorrido pelas mães.

Se por um lado algumas crenças e rituais religiosos tem sofrido alterações, redefinindo papéis e estilos de vida na comunidade, ainda assim, constatou-se que as festas tradicionais, ainda determinam as mediações entre o sagrado e a comunidade e principalmente entre o passado e o presente. Com um ritual organizado que se inicia muito antes do dia do festejo, as festas para a comunidade transformam relações de submissão e consentimento em relações afetivas representadas pela gratidão a Deus, pela alegria, pela união e fartura. Ao se mobilizarem para promover essas festas, pantaneiros e pantaneiras, imbuídos em celebrar seus santos, produzem um imaginário coletivo que, proporcionado por esse tempo festivo, torna-se um elemento aglutinador e de vivência e reflexão comunal. A partir dessas relações de reciprocidade e domesticidade, estes indivíduos revalidam os sentimentos de solidariedade e coletividade, além de refletirem quanto ao seu cotidiano, suas

contradições e seus dilemas frente ao mundo contemporâneo. Esse universo “simbolicamente constituído, de duração cíclica, renovado a cada ano, promove uma visão coletiva renovada da existência, tornando menos estáveis as categorias e as relações sociais do cotidiano” e produzindo o consenso necessário para que permaneçam em comunidade (Gonçalves, 2011: 140). Assim, os relatos proferidos por pantaneiros e pantaneiras de Joselândia nos sugerem que a participação da instituição religiosa no cotidiano da comunidade de SPJ, colaborou para a (re)invenção e doutrinação da cultura local e isso trouxe paradoxos para este coletivo. Nota-se, que ela não é em si, a máxima responsável pela coesão e condicionamento da comunidade (há fatores geográficos, históricos, econômicos envolvidos) entretanto, ela foi e continua um sendo importante componente na formação da tradição e da conduta local, transformando (ou até restringindo) as relações e o meio social em que vive a partir da sua relação com o sagrado.

Embora a Igreja mostre um papel benéfico para a preservação e manutenção da cultura local, não podemos esquecer que, ao longo da história, esta constituiu-se como um veículo de poder e transformação das relações sociais e do meio social -- através da sua relação com sagrado -- contribuindo para o controle social e a manutenção da coesão social, frente as variadas questões da sociedade. Neste sentido, ao mesmo tempo que a instituição cristã auxilia na construção de um ambiente de união, participação coletiva e solidariedade na comunidade estudada, também contribui para a produção do consenso, da submissão, do conservadorismo, entre outros comportamentos que imobilizam os processos de oposição, enfrentamento e resistência diante dos interesses hegemônicos.

#### **4.5 Heterogeneidades e conflitualidades internas**

Como já observado anteriormente, a população de SPJ vem passando por inúmeros processos de (trans)formação que, incitados pelos três ciclos de viragem, refletem em sua estrutura tradicional, em seus modos de vida, bem como em suas relações econômicas, sociais e culturais. Neste contexto, a comunidade passa por um processo complexo e contraditório que vem produzindo o crescimento de novas necessidades, a busca por um novo mercado e também de outra renda além do esvaziamento da população mais jovem e um possível desenraizamento cultural. Por outro lado, não se pode deixar de levar em consideração que a comunidade ainda assim se reproduz sob formas de vida distintas que podem trazer variadas alternativas e reflexões diante dos desafios desencadeados pelos processos de modernização e mercadorização social.

É possível constatar que, por ser um espaço de tamanha diversidade biológica, pouca densidade demográfica e ainda formas de manejo e economia diferenciadas, a comunidade pantaneira de SPJ ainda é um local com grande potencial para o desenvolvimento de outras economias e até para certo um conservacionismo cultural. Entretanto, diante dos relatos apresentados, há três questões fortemente presentes no local e que colocam em risco a população enquanto uma comunidade autônoma do ponto de vista cultural e identitário: a presença e ausência do Estado, as relações comunidade-natureza e o jovem e suas perspectivas futuras.

Defende-se aqui que estas três questões são peças-chave para discussão quanto ao futuro desta população, enquanto comunidade autônoma do ponto de vista cultural e identitário, e podem também nos auxiliar a refletir sobre o futuro de outras realidades pantaneiras que estão próximas à região e que podem estar a enfrentar os mesmos problemas.

#### *4.5.1 Presença e ausência do Estado*

Como já apresentado, é sabido que as bases em que se inscrevem o Estado, o Mercado e a Comunidade são um reflexo claro da tamanha complexidade das interações sociais e constituem princípios centrais na organização das sociedades ao longo da modernidade. Dada a densidade de papéis e funções que o Estado tem cumprido nos últimos séculos, passamos por momentos difíceis nos quais há um forte apelo mercantil global que se sobressai às necessidades e particularidades locais. Neste sentido, pode-se destacar no Brasil as comunidades que, por lei, são reconhecidas como tradicionais, mas que têm passado por processos de invisibilidade, desenraizamento e muitas vezes até ruptura de sua cultura, frente aos processos de *Landnahme*.

Os últimos processos de transformação ocorridos na comunidade de SPJ e inscritos neste estudo como os três ciclos de viragem trouxeram não só melhorias para o seu povo como também um gradual desmanche das antigas formas de organização econômica e da coesão cultural mantida por suas tradições reinventadas. Neste processo, o Estado assume um papel paradoxal, assistindo a comunidade em alguns aspectos e se ausentando em outros nos quais sua ação seria imprescindível. Esta questão é observada pelos moradores e expressa em seus depoimentos quando relatam os problemas encontrados na comunidade que, com o devido apoio estatal, poderiam ser resolvidos.

*Aqui em São Pedro falta muita coisa... Falta quase tudo. Hospital, posto de saúde, saneamento, farmácia, emprego, segurança, estrada... É tudo isso. Num tem aqui... agora essa estrada aí, que sai de lá de Cuiabá, posa aí atolado pela estrada quando dá cheia... esse tá precisando urgente melhorá... esse posto de saúde aí,*

*tem dois enfermeiro, tem... mas médico tem vez passa mais de seis mês que num vem, faz 90 dia apareceu um aí... O posto de saúde abre em dia de semana, ele abre quase todo dia. Quem atende é Adriana uma enfermeira. O enfermeiro e a enfermeira. Só fica os enfermeiro direto, os enfermeiro... médico as vez vem outro tipo de médica, mas da prefeitura mesmo (Domingos, 57 anos).*

No relato de seu Domingos, dono de um bar local, podemos observar não só sua indignação, como a constatação da ausência de serviços básicos na comunidade e que explicitarei melhor nos próximos parágrafos. A falta de médicos, de saneamento básico, de segurança, de estradas e de oportunidades de trabalho são as queixas mais citadas nos depoimentos dos pantaneiros.

No que diz respeito à saúde, foi observado que o serviço é muito precário. Como já mencionado, não há médicos na localidade e, portanto, só há atendimento em dias e meses esporádicos, e nem todos conseguem ser atendidos. Segundo fontes orais o médico vem à comunidade em média de duas a três vezes ao ano. No restante dos meses, o posto de saúde funciona com uma enfermeira local, contratada pela prefeitura, e com as duas assistentes de saúde efetivas (Ângela e Maire) que visitam as famílias. Ainda assim, segundo a assistente Maire, ainda há uma área isolada da comunidade onde sessenta e quatro famílias não recebem nenhum acompanhamento domiciliar devido ao fato de não haver profissional contratado. A rotatividade de profissionais que ocorre juntamente com as trocas de governo aparece como uma das questões apontadas pelos moradores e que barram um melhor atendimento na região.

*E aí eu acho ruim nesta parte da saúde assim: toda época de eleição eles trocam de enfermeira, que essa não é efetiva. Aí quando está se acostumando com esse, troca o prefeito e troca a enfermeira chefe. Por exemplo, a enfermeira de hoje já é nascida aqui né, agora já fez casa e o marido dela também trabalha no SESC. Eu achava que ela devia ficar. É legal, compreensiva. A população já acostumou. Mas precisa concurso... Há também uma área descoberta de 64 famílias que não são atendidas por assistente de saúde. Já faz 4 anos que esta área não é atendida, mas todo ano a prefeitura fala que vai fazer concurso e não faz. E um emprego desse, quem não quer né? E tem bastante gente querendo trabalhar na saúde, mas tem que ter seleção. E isso é tudo politicage. Quando entra um, troca tudo de novo e bota quem apoiou e aí fica difícil. A mesma coisa é documento que temo que manda para Barão porque São Pedro pertence a Barão de Melgaço. Quantas vezes mandamo todos os documento pra lá pra fazer os cartões do SUS dos moradores, quando vai ve, liga para lá e sumiu tudo. Sumiu... Ninguém sabe, ninguém se responsabiliza e as pessoa ficam até com raiva aqui da gente. Agora a gente tira xerox e manda porque acontece de mandar, eles perdem e ninguém é responsável. E era para ser digitado tudo lá porque aqui não temo internet e agora mandaram tudo pra nós digitar.*

Nota-se na fala da agente de saúde um sentimento de esquecimento por parte dos órgãos responsáveis com relação a SPJ. Quando Maire alega enviar todos os documentos dos moradores para o município, para registrá-los no SUS, e que necessita guardar consigo

uma cópia de tudo que envia, pois não pode confiar em seus superiores, está a apontar para o descaso e para falta de respeito que enfrentam na região. O medo de reivindicar e “ficar pior do que está” acaba por gerar uma situação de opressão e consentimento diante desses problemas. Em situações como esta se observa que uma das vias de presença do Estado na região é em períodos eleitorais, por meio de algumas ações paternalistas como a contratação de profissionais, que ao término de mandato do seu candidato são demitidos, e uma maior assistência de uns em detrimento dos outros no transporte a hospitais da capital e compra de remédios. Outro fato apontado por diversos moradores em conversas informais é o risco que correm em situações de emergência. Em função das condições de acesso à comunidade, nem sempre é possível conseguir socorro em tempo hábil. O SESC é o ponto de apoio mais próximo e já auxiliou muitas vezes em situações de enfermidades graves na região, reforçando seu caráter assistencialista na região. Abaixo, podemos observar dois relatos que expressam as dificuldades que a comunidade passa tanto para receber atendimento médico como para ser socorrida em casos emergenciais:

*Como não vai longe, médico que vem aí, logo para de vir... ocês tão vendo a estrada, né? A gente sai daqui, com essas crianças, vai lá, chega lá num tem vaga. Óia, aqueles que tá ali, toda vez que vem médico ali, aqueles dali de perto do posto consulta. E quando resolve í lá, se chega lá e num tem vaga... por causa daqueles que toda vez que vem é atendido. Como agora memo levei essa menina lá esses dia, levei o guri meu... A última vez que veio médico da prefeitura foi em setembro, né? Esse que veio do Projeto Ribeirinho Cidadão, né? Que veio agora. Mas é difícil chegar lá e achar vaga. Esses dia ainda falei pra Ângela (assistente de saúde), falei: Será que tudo esses que tá aqui tá doente, né? Porque eu acho. Que tem o médico. Toma a vaga de outro... Toma a vaga. Eu sempre falo assim: Ó, quem tá marcando as ficha, reserva pelo menos 5 vagas pra pessoas que mora longe, que ás vezes chega e num tem. Aí quando ocê vê... já tá tudo marcado. São pessoa que vem trabalha aqui, mas parece que não entende a realidade do povo, né? (Vanderli, 57 anos).*

*Eu uma vez já discuti com um médico. Porque tinha uma criança passando mal e ele chegou. Eu falei pra ele: Ah doutor, não tem como o senhor atender essas duas criança? Elas num tão bem. Ele pegou e falou pra mim assim: Ocê precisa sabê que aqui num é pronto socorro. Eu falei: Eu não sou burra de não sabê que aqui num é pronto socorro, mas acontece... Que ocês demora pra vim, quando vem cês ainda quer complicá. Ele atendeu vinte e cinco pessoa, vinte pessoa, já não queria mais atendê. Discuti com ele lá e fiquei de mal, trabaiamo zangado um com o outro. (risos) Depois se quisé mandá eu embora que manda, mas que eu vô responde. Depois o guri ficou mal, aí eles ligaram lá pro SESC, né? Aí seu Waldir (diretor geral do SESC na época) ligou no Pica Pau (morador local que possui meio de transporte), que era pro Pica Pau levá o menino até no Porto Cercado que eles iam encontrá. Aí eles ficaram com medo. Aí o Cleiton foi e falou pra mim assim: Ah Ângela, nós fomo lá ontem de noite lá. Porque eu falei pra doutor Leandro que... como eles tem dois carro e teve que o SESC vim buscá? Falei pra ele: Seu Cleiton, eu tava só esperando acontece qualquer coisa com essa criança, cês iam vê comigo. Eu ia por ocês no pau memo (prestar queixa na justiça). Que ocês demora pra vim, quando vem cês ainda quer embora cedo. (Ângela, 57 anos).*

Em ambos os relatos pode-se observar os conflitos desencadeados pela falta de uma assistência periódica de médicos, além do descaso pelos órgãos públicos. Nos relatos fica nítida inclusive a falta de solidariedade que em outros momentos é identificada entre os moradores. A ausência estatal e a precariedade desencadeada estimulam comportamentos individualistas e de competitividade já que cada um necessita salvar a sua pele. Há relatos que, em época de cheias, os moradores já precisaram desembolsar todas suas economias para carregar doentes de avião em estado grave. Outro registro importante é que até pouco tempo as crianças nasciam no local com o auxílio de uma parteira. Hoje, com o falecimento da última parteira, por mais que seja difícil o acesso à capital, as mulheres preferem sair uns dias antes da comunidade e ganhar seu bebê em Cuiabá. Ainda se ouve algum caso isolado do parto de bebês na comunidade, mas é algo muito distinto, como o caso relatado pela assistente de saúde:

*Agora de pouco minha comadre teve uma criança aqui e o marido que fez o parto, faz uns quatro ano. Ele que fez o parto porque bateu a dor nela, não ia ter como chega em Cuiabá e fez tudo. Cortaram com tesoura de casa o imbrigo dela e tudo e não deu infecção nenhuma. E ele já fez dois parto dela porque moram muito isolado. E as criança nunca tiveram nada (Ângela, 57 anos).*

Percebe-se, pelo exemplo citado acima, uma total ausência/omissão do Estado, pois não há registro de nenhum tipo de auxílio aos moradores, por parte da prefeitura de Barão de Melgaço. Notamos que mesmo em tempos atuais, ações que possam trazer real benefício aos mais carentes não são executadas. Este fato mostra que a ausência do Estado e de seu poder está sempre vinculado a um ganho político em seu sentido restrito. Outra questão observada é que as crenças e rituais tradicionais foram ainda por muito tempo o que garantiram a manutenção e assistência à comunidade nos momentos difíceis. A realização de um parto, por exemplo, era algo comum e não há registros de crianças ou mães que tiveram complicações. Os saberes produzidos pela experiência contemplavam as mais variadas atividades que eram ancestralmente repassadas. Ainda estão muito presentes no local os remédios caseiros e benzeduras que, na falta da prescrição médica ou da medicação, substituem e amenizam enfermidades, sublinhando a importância de se valorizar os saberes tradicionais, articulando-os com o conhecimento científico, levando em consideração cultura local e biodiversidade na produção da saúde e de novos conhecimentos.

A falta de saneamento básico também está entre os problemas que produzem conflitos. A não existência de um sistema de esgotamento sanitário compromete toda a vivência em um determinado ambiente, podendo provocar doenças e atrair pestes. A água utilizada nas habitações é proveniente ou de poço próprio ou é buscada em poços vizinhos e



não possui controle de qualidade. Em algumas casas, a água utilizada é coletada nos corixos e não é filtrada. Esse dado também inviabiliza a produção de outras formas de trabalho. Inclusive, há registros de que a produção de doces e alimentos da antiga Associação Comunitária e de Micro Produtores Rurais de São Pedro de Joselândia, possível alternativa de renda para a comunidade, não conseguiu ser viabilizada devido à qualidade da água no local<sup>75</sup> (Azeredo, 2013). Em épocas de cheia a situação piora, pois, ao descer das nascentes dos rios que circundam o Estado, a água vem trazendo consigo uma grande carga de dejetos vindos de frigoríficos e cultivo de animais, além de substratos produzidos em indústrias e lavouras como: metais pesados, produtos lácteos, agrotóxicos e fertilizantes. Com isso o pantaneiro fica vulnerável não só a falta de saneamento básico, bem como também à contaminação produzida e trazida pelo desenvolvimento desordenado.

Com relação à estrutura educacional, é ofertado na comunidade o Ensino Fundamental e Médio. Atendendo não só São Pedro como comunidades também vizinhas. Há um micro-ônibus realizando o transporte escolar, que, segundo fontes orais, há dias que passa para buscar as crianças e outros dias não passa, deste modo as famílias que vivem mais afastadas nunca sabem quando podem contar com ele.

*Óia, eu achava que faltava era uma estrada boa, pelo menos pras criança, chegarem mais seca na escola, né? Porque aí tem, diz, que o... como fala? O micro aí. Mas nunca eles embarcaram pra trazer aqui. Porque na seca dava pra vim ali, bem ali na encruzilhada ali. Dava pra vim aí, trazia os de meio dia e pegava os de tarde, né? Aí pra cá tem morador, como de lá memo falô... num custava vim aqui, nós vinha de lá, chegava aqui já encontrava tudo aí, embarcava, ia, né? Pra poder pega os delá. Mas nunca eles vieram aqui pega. Ah, já falô pro representante, não sei... diz que é responsável da estrada aí. Falô que ia arrumá, ia conversá pra vim pega as criança aqui e nunca veio. Na hora de pedí voto aparece aí, tudo nas casa. Pois é. Mas nunca eles usaram esse negócio de transporte da prefeitura aí, porque eles num vem . E pra lá agora... como agora memo, pra lá é ruim pra vim. As criança tem vez que eles vem por aqui, tem vez que eles vão pro lado de lá, né? Dando mesmo de canoa eles saem por lá, né? Mas diz que num tá dando, tá ruim demais, né na época das água? (Vanderli, 57 anos).*

Na fala da moradora pode-se observar a situação em que os estudantes que vivem mais distantes se encontram em períodos de cheia e vazante para ir à escola. Há famílias que vivem a cerca de 3 a 4 quilômetros de distância e que, em períodos de seca, precisam lidar com o sol escaldante e, em períodos de chuva, com o barro e as cheias, ficando ilhados.

---

<sup>75</sup> Um maior aprofundamento sobre este assunto pode ser encontrado em minha dissertação de mestrado intitulada “A Associação Comunitária e de Micro Produtores Rurais de São Pedro de Joselândia: um estudo sobre trabalho e produção de saberes”, apresentada à Universidade Federal de Mato Grosso, em Cuiabá, no ano de 2013.

Deste modo, o acesso à escola fica caótico e precisaria ser auxiliado pelos órgãos competentes e por projetos de incentivo à educação. Todo o trânsito interno acompanha o movimento das águas e, portanto, o trânsito de automóveis de pequeno porte torna-se difícil. Tendo em vista esta realidade, a escola deveria buscar suprir de outras formas o atendimento estudantil como ministrar atividades em tempo integral ou ofertar outros meios de transportes que deveriam ser viabilizados pelo Estado.

A estrada que dá acesso a São Pedro de Joselândia, a MT-456, é um problema que há anos aflige a comunidade e está entre as questões que acabam por influenciar tanto positivamente como negativamente o local. Conforme os moradores, ao mesmo tempo em que poderia melhorar o acesso à região, pode também cortar o trânsito das águas em períodos de cheia e trazer um maior deslocamento de pessoas que não fazem parte da comunidade, desencadeando violência e um maior movimento de desconhecidos. Há relatos que, após o último aterramento para que em épocas de cheia a estrada não fique inundada, já foram observados em São Pedro fugitivos da polícia, roubos e tráfico de drogas. Assim, junto da necessidade da melhoria do acesso terrestre à região vem também a necessidade de uma maior segurança local.

*A melhoria na estrada foi bom, mas trouxe coisa que não presta como a droga né... que a gente não tem uma autoridade, um posto policial. E a evolução vai chegando e com isso vai chegando a droga, a bebida, a violência e isso é o ponto negativo que tá tendo em São Pedro. Antes quando você sabia que tinha uma festa, você se aprontava, saía despreocupada de qualquer tipo de discussão, de briga, de violência e hoje não. Quando as pessoas dizem que vai ter uma festa o pessoal já fica tudo assustado com aquele medo que antes ninguém tinha de sair, de ir a uma festa pra festar. Eu mesma ando amedrontada de ir numa festa. Até mesmo porque a gente não tem uma autoridade aqui. E esse pra mim é um ponto negativo, mas negativo mesmo (Ivone, 43 anos).*

A falta de segurança, algo que não era mencionado anteriormente em São Pedro tem sido evidenciada não só no depoimento da comerciante Ivone como em diversos momentos pela população que descreve o quanto isso tem também prejudicado a coesão social que existia e era confirmada nas festas tradicionais e outros rituais realizados no território. A seguir, no relato de um jovem, pode-se observar a ambiguidade deste processo e a importância não só de um acompanhamento do Estado no local, como também de um maior ativismo da comunidade em busca de seus direitos, de proteção e de uma assistência mais efetiva, direcionada às peculiaridades locais. Com o aumento da criminalidade, algumas atividades de lazer que visavam o bem comum e a vida em comunidade são reduzidas para garantir a segurança de cada família, neste sentido o espaço reservado ao comum, *ao nosso*, é diminuído em função de uma visão capitalista sobre a posse.

*As droga, mesmo pelo difícil acesso chega bastante. Graças a Deus nunca cheguei de ver isso, mas já tá chegando a violência. Apesar da estrada estar melhor que antigamente, isso ajudou muito a gente, mas aí agora traz também bandido, traz violência, o povo já fica mais dentro de casa. Apesar de melhorar o acesso pra quando tem alguém doente, traz também problemas, porque tudo tem o lado bom e o lado ruim. Não tá assim um acesso maravilhoso, mas a droga chega [...]. É porque aqui é um lugar bem desconhecido. E aqui o governo não liga de fazer porque era para ter um centro de curso técnico pra não precisar sair daqui. Se tivesse um centro de ensino mais elevado não precisava sair daqui. E aqui não tem recurso na saúde... usam muito remédio caseiro ainda. Nem tudo que sai de lá para vir pra cá não chega aqui... tiram pros bolsos dele. Tá faltando o povo reclamar, falar. Até na saúde prometeram que ia vir equipamentos para cuidar das gestantes e até agora não veio nada (Thiago, 19 anos).*

Ausência de líderes locais que tenham representatividade para reivindicar direitos e benfeitorias ao grupo é uma questão que pode ser constatada em diversos momentos dos depoimentos apresentados e que traz inúmeras consequências para a população. Com isso, surgem inúmeras formas de poder e dominação representadas por múltiplas contradições e conflitos de interesses. Por diversos momentos foi destacada a presença de um morador que é militar aposentado e que “controla” a vida da população local. Isso nos faz refletir sobre até que ponto subsiste a lógica solidária e comunal em SPJ e que relações patriarcais e coloniais encontram-se presentes nos interstícios das relações sociais locais.

*Aqui precisava de uma pessoa pra cuidar direito de nós, aqui no lugar. Isso podia melhorar. É difícil, não tem apoio. Porque aqui não tem quem cuida direito da comunidade. Ah aqui, tá tudo ruim. Quem sentí mal aqui num tem atendimento. E Zé Antonio num é médico, ele diz que manda aqui em São Pedro... Zé Antônio, tá aí. Tá acabando com esse lugar aqui. Tem vez que o enfermeiro vai atender cum ele lá junto. E ele fica lá a Investigá? É ele que comanda a comunidade. Tinha que pôr uma pessoa melhor, pra num tê que ficá sentado esperando a gente ser assistido. Ele num é médico, num é nada. É investigadô. Porque o Zé Antônio ele num vale nada, nem daqui num é. Ele tem remédio, mas num libera. Diministra, né as coisa da prefeitura? Diminstra as coisa. Toma conta do posto lá.*

Verificando as afirmações do entrevistado, pude constatar que o morador supracitado vive na comunidade e tem sido visto como alguém que, em nome do governo, vive no local e em algumas situações se impõem como liderança que beneficia uns em detrimento de outros. Outra forma de liderança também observada, mas que se pode verificar ainda um maior envolvimento comunitário e até um poder legitimado pelos pantaneiros é na Igreja católica. Isso também é fortalecido pela escola que está em plena conexão com esta estrutura tendo em vista que o diretor atual é também o ministro responsável pela Igreja, o que também pode conferir a forte permanência da grande maioria das famílias nesta religião. Fica claro, por diversas vezes no decorrer desta investigação, que a Igreja tenta suprir a falta que o Estado faz e aproveita para exercer sua dominação e poder sobre os fiéis, estabelecendo leis,

mantendo o conservadorismo e organizando a vida tanto em sua instituição quanto na escola e na comunidade. Entretanto, tem perdido espaço, haja vista que as mudanças ocorridas com os ciclos de viragem, o surgimento de novas necessidades e as novas relações de consumo exigem uma outra estrutura onde o Estado necessita se fazer presente.

Ao ser questionado quanto o poder da Igreja católica no local, o professor e também religioso fervoroso Dico logo justifica apontando para a falta de assistência do Estado e algumas questões em que o mesmo poderia se fazer presente, promovendo a melhoria de vida população:

*A gente é pouco assistido. Tanto é que você mesmo pode ver: a comunidade, tudo que vem pra cá de projeto não flui, né? Acaba morrendo. Porque aqui já tivemos essa associação, tá extinta, né? Mas também o que? A prefeitura, o governo do Estado, ninguém dá assistência. Como é que a comunidade vai sobreviver sem a técnica, né? Os técnicos, o pessoal vim, aplicar o curso, acompanhar, né? Então hoje a comunidade, assim ela é uma comunidade sadia ainda por causa da assistência da Igreja né? Mas é precária. Em termos de assistência assim, do governo, é quase zero praticamente. Que eu julgo. Porque aqui, nós vivemos entre nós aqui, né? Então a gente não tem uma assistência assim, do governo X. Porque não temos investimento, né? Então aqui a gente sobrevive pelas próprias pernas, né? Hoje... o que é hoje aqui? O que nós temos dentro do órgão estadual? Temos a escola, que é estadual, né? Mas pra gente estar aí... a gente tá por mérito, né? A gente sentou, formou e a gente tá por mérito. Mas e a comunidade? Não tem nada, né? Não temos nada. Porque essa estrada aqui, ela é uma MT, né? E que assistência que a gente tem? Então não temos assim... isso seja municipal, estadual, federal, pra mim é zero virgula zero. Eu vejo sempre documentários... veja bem, a Amazônia que é uma região, você conhece, alagada, né? Tem comunidades que tudo quanto é conforto, não é? Tem tudo, né? Tem comunicação, tem estradas, tem assistência médica... a Amazônia tem quantos barcos hospitalais, né? Até a Caixa Econômica hoje tem um barco, Caixa Barco, na Amazônia tem, né? (Dico, 51 anos).*

Além das questões relativas à assistência governamental, é interessante observar a comparação que o morador faz das comunidades do Pantanal com as comunidades da Amazônia. Na fala de Dico fica evidente que a comunidade não busca nada além de alguma assistência para que possam sobreviver no local como outras comunidades fazem, como na Amazônia, por exemplo. Em tempos de capitalismo global, quando não há distâncias para a penetração do mercado, o reconhecimento das comunidades de fronteira e de seus territórios exige um olhar diferenciado do Estado e de ações e políticas públicas que viabilizem sua conservação e existência.

Dentre as questões que influenciam a ausência do Estado está a falta de arrecadação de impostos como o Imposto Predial Territorial Urbano (IPTU). A falta de recolhimento se dá por diversos fatores, mas observa-se que especificamente em São Pedro ocorre por algumas moradias situarem-se em terras pertencentes à Igreja Católica, por estarem localizadas em assentamentos precários, por serem terras apossadas por meio de grilagem e

por estarem localizadas em zona rural. Alinhada a isto está a falta de estrutura e organização proporcionada pelo município, pois para isso seria necessário que a comunidade, que pertence ao distrito de Barão de Melgaço, passasse por um processo de regularização fundiária além de uma assessoria de funcionários e tecnologia para validar toda esta ação. Esta falta de registro concedido aos moradores implica em uma série de questões desde sua invisibilidade perante suas reivindicações, até a impossibilidade da realização de transações bancárias e comerciais como empréstimos e financiamentos agrícolas. As organizações associativas e de economia solidária também são prejudicadas pela falta de estrutura ocasionada pela falta de arrecadação tributária local.

*Aqui, na realidade, como até uma vez eu falei com o prefeito: se tem uma coisa que a prefeitura já tinha que ter feito há muito tempo é regularizar as moradias. Porque ele é revertido na estrada, no asfalto, né? Na luz... Aliás, no esgoto, né? Saneamento básico. E aqui realmente, as famílias não pagam esses impostos. Porque falta a prefeitura regularizar, documentar a sua área. Porque à medida que documentar seu lote, sua casa, você é contribuinte, você tem como exigir, né? Então, é uma das coisas que a prefeitura às vezes, não faz muita coisa, por causa desses impostos. Porque a medida que ele legalizar os moradores, você vai ter mais direito, né? Você vai ter mais direito no seu lote, sua casa vai ser mais valorizada, porque você está documentado, você está legal. Né? [...] É isso que tá faltando em São Pedro. Por causa de que aqui nada dá certo? Essa associação aí, um prédio belíssimo, veio farinha, veio todo tipo de coisa... não dá por causa disso, porque primeiro não tinha uma estrada, como é que você vai escoar o produto daqui? Imagina se você for pagar um barco, quanto de dinheiro você vai gastar com gasolina? Até você chegar em Cuiabá com seu produto... aí lá você vai vender por preço de tabela. O que você vai levar lá, você vai gastar a metade do que você vai gastar com gasolina, com transporte, com tudo. Não compensa. E tendo a estrada, tendo é... tendo a estrada aqui, em vez de você ir, o pessoal de lá vem comprar aqui. Ou então você já vai certo onde entregar o seu produto. Aí você tem lucro. Mas do jeito que tá, não tem como. Porque infelizmente, pra gente sobreviver a gente precisa... igual eu falei pra você, onde há progresso, vai chegar o progresso, mas chega um pouquinho de discórdia. Mas eu acho que esse pouquinho tem como controlar, né? Porque aí tem como a gente exigir um destacamento e aqui você vê, uma barreira aqui é fácil formar, né se a gente paga imposto (Dico, 51 anos).*

Tanto a ausência do Estado como sua presença, da maneira como ocorre, acaba por contribuir para o desequilíbrio da comunidade como um coletivo específico e facilita a penetração das mais diversas formas de outros elementos que compõem os mecanismos globais e que produzem o *Landnahme*. A exemplo disso podemos citar a forte presença do Estado com relação à fiscalização ambiental e que interfere diretamente nas relações de trabalho do pantaneiro e da sua manutenção da vida. Por ser um território com uma vasta diversidade biológica e formas de manejo e economia diferenciada, é da tradição pantaneira a caça, a pesca e algumas práticas de desmatamento para suprir as necessidades pecuárias, de pequeno comércio e domésticas (lenha para o fogão, produção de artesanato, feitura de instrumentos musicais, canoas e móveis). Com a fiscalização ambiental, os moradores

tiveram que mudar muitas de suas práticas, chamando a atenção para certa injustiça se forem levados em consideração que seus processos de extração são consideravelmente mínimos, comparados à exploração realizada pelos grandes empresários e pelo turismo no Pantanal. No relato do ribeirinho Gonçalo, pode se observar uma indignação com os órgãos públicos de fiscalização que muitas vezes, além de não favorecerem o pequeno pescador pantaneiro, não agem com igualdade em suas ações:

*A questão da fiscalização, eu não sou contra a fiscalização. Eu acho que a fiscalização tinha que... tem que ter memo, como tem, mas eu acho que ela tinha que ser rígida pra todo mundo, né? Não é por causa que é profissional ou é pobre, essas coisa. Eu acho que os pobre, os profissional, eles corrige mais que os cara que tem... dono de hotel, dono de pesqueiro, dono de barco, entendeu? Eu acho que se a regra tem que ser corrigida, tinha que ser pra tudo, né? Mas se... mas a fiscalização geralmente, eles atacam mais os pescador profissional, que a questão do mais fraco, né? E esses ôtro dono de hotel, dono de barco, dono de pesqueiro, esse pessoa... então que dizê, isso aí não é tanto perseguido. Aí por causa do que? É por causa que o cara tem dinheiro, né? Talvez é um Fulano, um seu Cicrano, um seu Beltrano, né? É mais conhecido, mora pra cidade então lá tem conhecimento com gente grande, essas coisa e o pescador profissional não. Ele quase num tem conhecimento com gente grande, né? O conhecimento dele é só memo aqui no... no rio e alguns conhecimento que as colônia passa pra ele, né? E na hora que você vai transportá o peixe, né? Se é o caso de nós profissional, o fiscal fica em cima, fiscalizando, que tá com o seu peixe, essas coisa. Não sei se ôce... igual cê tá falano que num tem muito conhecimento, mas se você chega lá no Porto Cercado... que o lugar que embarca pra saí com o peixe, né? Que é o único porto que tem pra você saí com seu pescado pra cidade, procê revende, né? Então chega lá, os barco hotel turismo chega lá lotado de peixe e o fiscal não vai fiscalizá, mas pescador profissional que chega, que tá com o seu peixe pra sobrevivê, ali eles vão fiscalizá, vão pôr regra, acontece, né? E lá não. Lá no barco hotel, lá no negócio não. Os cara pega além, mais da cota, além da cota, né? Porque geralmente a cota é só 10 quilos de um exemplar, né? Que estava até o ano passado, agora não sei como ficou. Aí o cara pega, leva aí... tem cada um que leva 10, 20, 30, ôtro leva até 50 quilo em um exemplar e a fiscalização num fala porque tá no hotel, né? No barco turismo, essas coisa. Então é isso que eu falo, que sempre o mais fraco fica mais prejudicado (Gonçalo, 50 anos).*

Na fala de Gonçalo podemos observar os anseios de um pantaneiro que vive da pesca e que, durante quatro meses, no período de reprodução do peixe e outras espécies, quando a pesca é proibida, recebe uma bolsa-pescador. Esse benefício, que corresponde a um salário mínimo, é utilizado para mantê-lo com a esposa e mais três filhos. O incentivo a uma produção local autossustentável (com alguma legislação que favoreça o pequeno pescador e extrator), a valorização do seu amplo conhecimento do ambiente que vivem, a promoção de políticas públicas específicas às comunidades vistas como tradicionais e o estímulo à autogestão seriam ações importantes que, com o auxílio estatal, poderiam colaborar para a permanência e manutenção de SPJ como uma comunidade de cultura específica. Entretanto, não há registros na prefeitura de Barão de Melgaço de projetos que viabilizem este processo para comunidades pantaneiras da região.

Embora SPJ seja defendida, pelo Decreto nº 6.040 e por outras pesquisas anteriores já realizadas na região,<sup>76</sup> como uma “comunidade tradicional”, nem no registro do cadastro bolsa-família do município<sup>77</sup> ela aparece destacada como tal. Estes detalhes evidenciam a falta de conhecimento que o Estado tem de seu povo e de suas peculiaridades colaborando mais ainda para o desmanche destes coletivos como detentores de um vasto conhecimento cultural e ambiental. Sem o reconhecimento da importância e valorização de seus povos, o Estado mato-grossense, seja ele sobre a figura municipal ou estadual, torna-se conivente com os processos de penetração do mercado que subtraem o que está assegurado por lei a estas comunidades. Mesmo que defenda-se nesta investigação, que o coletivo em questão é uma comunidade de fronteira, ainda assim há pesquisas e normativas criadas no Brasil que a têm como comunidade tradicional e que observou-se que o próprio Estado onde estão localizadas a desconhece.

Com relação às questões culturais, pode-se verificar que as ações que ocorrem são de iniciativa própria dos moradores como os grupos de Siriri Cururu, os mutirões para organizar as festas tradicionais e os poucos ainda existentes torneios de futebol, isso revela que, quando o Estado se cala frente à manutenção de um grupo cultural, este mesmo grupo cria meios de perpetuar sua cultura e seus costumes. Ações culturais também são oferecidas em algumas épocas pelo SESC como cursos de artesanato e o curso de violão para os jovens. No entanto, nota-se que não existe incentivo, muito menos atividades que se voltem a trazer o conhecimento ou mesmo estimular a manutenção da cultura da comunidade. A ajuda, o incentivo, quando aparecem, estão mais voltados para atingir objetivos mercantis que locais, sempre valorizando o que é cientificamente ou culturalmente aceito pelas massas e invisibilizando símbolos, crenças e o que não pode ser comercializado. As danças tradicionais por exemplo, são elementos valorizados no local por forças externas pois tornaram-se lindas apresentações e eventos regionais para os turistas que frequentam o Estado. Já a produção de chás e o uso de ervas medicinais têm sido cada vez menos utilizados nos tratamentos de saúde por não serem cientificamente comprovados.

Com isso, o que se verifica hoje é que a comunidade encontra-se distante para a efetivação de algumas ações voltadas para a promoção da saúde, para educação, para segurança e para cultura, mas bastante próxima em tempos eleitorais e em situações de

---

<sup>76</sup> A respeito disso podemos citar outros autores que já destacaram São Pedro de Joselândia como uma comunidade tradicional, como por exemplo Sato (2013), Silva (2013), Covezzi (2014), Caetano e Neves (2014).

<sup>77</sup> Dados obtidos através da Secretaria Municipal de Assistência Social, por meio da gestora local do programa no ano de 2017.

paternalismo (quando alguns são beneficiados por preferências políticas) e assistencialismo (como o bolsa-família e o bolsa-pescador) e para as cobranças no que diz respeito à fiscalização ambiental relativamente à pesca, à caça e ao desmatamento realizado pelos moradores para o suprimento de suas necessidades, por exemplo. Deste modo pode-se verificar que, para algumas ações, o difícil acesso de São Pedro não impede a penetração das estruturas maiores, já quando estas ações beneficiam o povo, há justificativas para que não aconteçam como o não pagamento de impostos, a falta de recursos estatais e o difícil acesso causado pelas águas, justificativas estas que camuflam a omissão do Estado, visando não prejudicar o desenvolvimento e progresso da “capital do Pantanal e do Agronegócio”. Isto nos mostra que o projeto hegemônico, sempre que necessário para se desenvolver, oculta a realidade de vida das populações periféricas e preconiza seus problemas relacionados à saúde, trabalho e meio-ambiente. Embora no decorrer da história o Estado tenha assumido inúmeros sentidos, pode-se afirmar que para manter o projeto capitalista em Mato Grosso, o Estado brasileiro tem manifestado um poder deslocado da sociedade, mantendo a exploração extensiva em benefício de determinados interesses econômicos internacionais.

#### *4.5.2 As relações comunidade-natureza*

As questões quanto à relação entre comunidade e natureza são extremamente relevantes neste estudo e compõem o quadro que tem vindo a produzir diversas heterogeneidades e conflitos em SPJ. Embora o Pantanal apresente um grande potencial para ser um celeiro de desenvolvimento de práticas mais sustentáveis, tendo em vista sua tamanha diversidade biológica, sua localização geográfica e as populações que nele habitam e que produziram historicamente uma relação intrínseca com o local, não é isto que tem acontecido. Mesmo que nos últimos anos, de maneira global, tenha crescido a preocupação da sociedade com o meio ambiente e o tema tenha ganhado maior espaço nas discussões políticas e econômicas, ainda assim não é o bastante, uma vez que crescem também por todos os lados os reflexos ambientais negativos decorrentes dos processos de expansão global e das relações capitalistas de produção.

Em se tratando da comunidade estudada, por exemplo, o reflexo dessa expansão tem se mostrado também nas relações que os atores sociais estabelecem com o Pantanal, apontando para comportamentos simbolicamente distintos e que produzem diversas discordâncias locais. A respeito disso, pode-se constatar a coexistência de dois grupos com concepções diferentes quanto a relação homem-natureza: um grupo composto, em sua maioria, por moradores mais antigos e/ou que nasceram e cresceram em São Pedro e outro



grupo, por sua vez, designado pelos moradores antigos como “eles” ou “os outros”, e que são compostos basicamente pelos mais jovens ou por aquelas pessoas que adotaram São Pedro como morada, ou ainda, aqueles filhos de Joselândia que foram para a cidade e voltaram após algum tempo. O primeiro grupo, ainda apresenta uma relação de simbiose com a natureza semelhante à dos primeiros moradores, percebendo este meio como um bem findável e que deve ser preservado, já o segundo grupo apresenta um comportamento mais dissociado da genuína relação que os antigos moradores possuíam com o Pantanal e vê o local como um bem que está ali para ser utilizado sem restrições, designando uma relação aparentemente mais predatória ou omissa frente aos processos de exploração.

Com o propósito de legitimar estas constatações, apresento no decorrer deste texto alguns relatos nos quais estes comportamentos se entrecruzam e nos auxiliam a pensar sobre quão ricas eram as relações da comunidade com a natureza e como elas vêm se modificando tendo em vista as interferências e transformações globais que têm se apresentado mais destrutivas e menos comprometidas com o local. Dentre as situações observadas relativas à relação da comunidade com a mata, observou-se uma forte incoerência entre atitudes de contemplação e admiração pela natureza e a consciência ambiental. No relato abaixo, pode-se verificar algumas situações que são recorrentes na comunidade, tanto por parte de turistas como de alguns moradores, e que comprovam esta afirmação:

*Viver na natureza é muito bom. Mas às vezes eu vejo assim, que eles esquece da consciência, entendeu? Por exemplo, eles tão andando aí de barco, seja de que for, se eles tão tomando um refrigerante, eles num jogam a latinha no lixo. Eles acham que admiram a natureza, mas também tem que conservar, né? Eles jogam no ambiente. Se tão andando na rua de carro, acabô um pacote de bolacha na esquina, eles joga também. Então isso que eu queria que eles visse, que isso aí eles tem que tê o cuidado. Mas só que é... isso é devagar, né? Olha, aqui eu vou falar pra você... deles aqui, que eu vejo, falta muito pra eles aprendê. A conscientização pra eles. Até porque, os defensivo agrícola mesmo, os veneno... eles usam veneno abusivamente aqui. Olha, eu falo, falo, falo... se você ver certas casa aí minha filha, o vasilhame, eles não tem controle, tudo jogado aí, de boa. Porque o certo é, se... o certo não é nem usá, né? Mas se usou, guarda junto com a nota pra devolver lá onde cê comprou, né? Pois é. Mas se ocê soubesse de tamanho problema que isso dá. E o povo odia guarda né? Podia muito bem guarda numa sacola, marrá e pendurá lá fora junto com a lata. Guarda pra fora. Porque sabe tamanho problema que vai dá. Mas eles num pensa assim... Mas minha filha, de tanto eu falá, hoje ela já pensa um pouquinho diferente (Benedita, 51 anos).*

Formada em biologia e professora na comunidade, Benedita nos demonstra uma grande preocupação com o descarte de lixos e vasilhames de defensivos agrícolas no local. É importante destacar que, dadas as características sazonais de subida e descida das águas no Pantanal, este lixo descartado deliberadamente atinge patamares ainda maiores de

poluição. Na fala da professora, evidencia-se também a dificuldade que tem de conscientizar a própria filha que cursa o Ensino Superior na capital e que, por esse motivo, não vive mais na comunidade. Percebem-se os conflitos que os moradores mais antigos acabam muitas vezes por estabelecerem com os próprios integrantes da família que, ao conviverem com outras realidades, adotam concepções culturais e de relação com o meio ambiente distintas das vivenciadas no Pantanal.

Sob uma visão mais otimista com relação à consciência ambiental em São Pedro, outro morador já relata situações em que se pode perceber um maior engajamento da população com relação à preservação local. Ele destaca que São Pedro ainda sim está entre as comunidades que mais respeitam e preservam seu habitat e que isso pode ser observado através da ausência de doenças e viroses (frequentes nos grandes centros, onde a cadeia alimentar dos animais já foi destruída) e do cuidado com os dejetos.

*Então, hoje, a única bacia que ainda há uma preservação chama-se a bacia pantaneira aqui, entre Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. E São Pedro faz parte dela. Então é isso aí, né? É. Porque aí você vai... vai desmatando, vai chegando desenvolvimento, vai acabando. Então uma coisa que você tá vendo todo dia aí no jornal que é as doenças do mosquito ... nós hoje, graças a Deus, nunca houve aqui um caso de dengue. Mais recente... um caso de tuberculose, dessas coisa que são transmissíveis. Então, graças a Deus nunca teve. Por causa do nosso trabalho também, porque todo mundo ajuda. Por exemplo, essas doenças vêm muito por rede de esgoto, essas coisa... hoje nós temo fossa, todo mundo arruma bem arrumadinho, tudo certinho na sua casa. Os lixos que a gente queima aqui e isso é um pouco ruim. Por exemplo, os hospitais lá... o posto de saúde, se aplica injeção eles tem a coleta lá, que eles pega e leva. Não é nada jogado aqui, né? Então isso é uma coisa boa que tem. Na cidade todas coisa tá ali, né? Tudo, tudo, tudo...Tudo de bom e tudo de ruim também.*

Esse duplo registro é importante para observarmos as diversas contradições que estão presentes nesta comunidade, bem como para identificar o próprio conceito de consciência ambiental para a população pantaneira. O guarda-parque da RPPN do SESC, Firmiano, nasceu em São Pedro, mas viveu por dez anos em Cuiabá. Mesmo assim, afirma não ter perdido a relação de amor e respeito pelo local e descreve como é ambígua a visão daqueles que compõem hoje a comunidade, pois, embora tenham conhecimento da importância da conservação por meio dos diversos meios de comunicação e da convivência com os próprios pantaneiros mais antigos, os mais novos parecem não se importarem em conservar de fato, vendo o Pantanal como um bem infundável.

*Óia, aqui falta muito conhecimento, né? Pra tê essa relação mais adequada com o Pantanal. Tem muita falta de conhecimento e num era assim que era pra ser, né? Antes o povo respeitava mais, cuidava mais. Tá faltando respeito né? Entre o homem e a natureza. Mais amor. Valorizá mais a natureza. Porque tem uns que até ainda dá assim... negócio na gente de vê, porque eles num tem o conhecimento do que vai causá. Mas a maioria... só da televisão, assistir essas coisa, o cara...*

*só um besta assim, né que num vê? Pra num vê o dia a dia. Então tem uns que faz porque qué. Tem algum que faz sem tê conhecimento, né? Então acontece. Daí vem outro, fala pra ele, não acredita: Ah... isso aí num caba nunca. Vai demorá. Vai demorá, mas é só ocê que vai vive aqui na terra? Não. O Pantanal tem fim... ocê num tem neto, filho? Né? Qué dizê que num interessa o outro, interessa ocê. Se ocê morre amanhã, o resto que se dane. Então é essas parte. É complicado... o ser humano você sabe... (Firmiano, 50 anos).*

A fala do morador evidencia como anteriormente as relações com a natureza eram mais ecológicas e o quanto têm se tornado predatórias com os processos de transformação ocorridos na comunidade. Isto nos remete ao caráter visual da sociedade capitalista que impede a percepção de outras dimensões e de outros aspectos da realidade, ofuscando nossos sentidos. No estado de natureza pantaneira, a visão era um sentido que tinha uma menor centralidade na vida humana. O olfato e a audição eram importantes instrumentos de orientação espacial e armas indispensáveis na luta pela sobrevivência, na localização e na defesa dos perigos que ameaçavam a espécie. A proximidade de relações com o mercado vai ofertando e tentando induzir alternativas de vida, de padrão de consumo e inevitavelmente, com isso, outros padrões culturais. Também com relação a estas reflexões, observa-se outro relato no qual o morador ressalta a desinformação e, alguns casos até ignorância dos novos moradores quanto a assuntos que são de conhecimento intrínseco do homem que nasceu e cresceu no Pantanal. O entrevistado relata que as relações anteriores eram claramente de maior respeito com a natureza e distingue bem em sua fala “os povos antigos” do povo atual.

*Aqui eles acham que eles não estão fazendo nada de mal em chegarem e ir cercando e tomando conta da terra. Hoje a preservação tá complicado porque nós vivemos num país capitalista, onde as pessoas não preocupam com esse problema não. Sempre quando a gente fala, eles falam que a gente é louco, que natureza é natureza, eles acham que a natureza não sente, que a natureza não acaba. E que ficou pra isso, pra destruir, certo? Então há uma ignorância enorme a respeito da natureza. Ou eu não sei, se às vezes a pessoa não tem conhecimento, mas acho que tem sim. Antes era controlado, eles controlavam. Hoje não tem controle, acabou o respeito. Eles respeitavam, eles eram, como é que se diz? Eles tinham cuidado com a natureza, eles não criavam tantos danos à natureza, eles conservavam mais. Pra você ver, quando eles plantavam, plantavam dois anos, só numa área. Aí eles tiravam a cerca daqui, colocavam a cerca ali, plantavam mais dois anos noutra área, certo? Aí ele ia, dessa área ia pra essa, ele ia pra aquela... quando ele chegava na terceira área, já foi seis anos, né? Essa capoeira aqui, ela já tinha levantado, aí ele voltava a plantar aqui de novo, então eles conservavam. Hoje acontece isso? Hoje isso não acontece não. Eles roçam essa área aqui, isso aqui é pasto já, aqui já é dele, acabou. Aí ele vai roçar aquela área, pasto... se ele tem uma área equivalente a três pisos desse, ele roça os três. Sendo que ele pode desmatar só um e meio, né? Mas não, ele desmata tudo. Porque ele pensava em que? No dinheiro. Não tá preocupado com a preservação da natureza, ele não tá preocupado que isso aí vai causar um problema mais tarde, não quer saber não. Não só aqui, como mundialmente, né? É. Hoje nós se encontra num lugar devastado, os mato aqui acabou, até o cambarazal que era preservado tá acabando. Ainda tem, mas falando assim, em termos de preservação, não tem mais não. Hoje tá arrasado... olha, tão tirando muita madeira. Madeira pra pessoal de fora, quando fosse só pra consumo da comunidade, beleza né? Os cambará... nem*

*o cambará não tem mais. Madeira de lei é difícil, só alguém que tem uma propriedade fechada que tem. Mas... o cambarazal aí era todo aberto, hoje já tá só cerca, estão cercando tudo. Eles tiravam cambará pra fazer canoa, hoje pra você achar um pau de canoa aí... olha lá. Tem que andar muito e você não acha mais. Olha menina, tá devastado demais. Acabou o respeito pela natureza, isso que a gente preocupa. Vai acabar. Por causa de que? Pensando no lucro, no dinheiro. Eu estou falando pra você, antes os povos antigos, eles conservavam, eles não faziam isso, eles viviam ali com aquilo que eles tinham. Hoje não, se a pessoa tem uma coisa, ele quer dobrar ele, né? Então isso vai devastando, então hoje a gente se encontra totalmente devastado (Luís, 53 anos).*

A fala do professor Luís é um desabafo de quem possui outra relação com o lugar onde vive e com a sua cultura. Uma relação de simbiose com a natureza, seus ciclos e seus recursos, além de um vasto conhecimento sobre o local, próprios de um pantaneiro convicto. Como se pode observar, até a chegada do ciclo de cercamento de terras, a elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais era algo comum em SPJ. As primeiras gerações não tinham a terra como uma mercadoria, mas como um uso de bem comum onde eram estabelecidas suas trocas simbólicas. Junto à mercadorização da terra, a mercadorização do trabalho tem intensificado este processo exploratório que coloca em risco a comunidade. Isto é constatado, pois anteriormente se produzia e extraía para o consumo e manutenção da vida e não para a comercialização. O pantaneiro, que é formado em ciências biológicas, aponta para dois fatores que estão causando o fim do Cambarazal<sup>78</sup>: o cercamento e a comercialização de madeira.

Segundo os moradores, o Cambarazal é considerado o *pulmão* de São Pedro e tem sido destruído pelos cercamentos e pela extração e comercialização indevida de madeira. Ainda no depoimento de Luís, percebe-se que, em sua grande maioria, os moradores não conseguem perceber a velocidade com que se alastram as práticas exploratórias no local, o que dificulta o processo de conscientização. Diante disso, o Estado deveria promover uma fiscalização efetiva, entretanto, como já anteriormente mencionado por outros moradores, a fiscalização ambiental na região tem sido ambígua, uma vez que em algumas situações ela é efetiva somente para alguns moradores<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> O termo cambarazal é utilizado para definir um tipo vegetacional formado basicamente pela árvore conhecida popularmente por Cambará e que era encontrada frequentemente no Pantanal mato-grossense, em áreas periodicamente inundáveis. São consideradas árvores fortes que conseguem permanecer verdes mesmo na época da seca, e com água até o nível de sua copa nos períodos de cheia. Por esse motivo são utilizadas também para a fabricação da canoa, móveis e de instrumentos musicais. Moradores de São Pedro de Joselândia afirmam que, no período de seca, a árvore parece chorar, mantendo sua área sempre úmida, sendo um convite para animais e também pessoas que querem desfrutar de uma sombra agradável e fresca (Azeredo, 2013).

<sup>79</sup> A respeito disso, ver depoimento do pescador Gonçalo no subcapítulo 4.3 *Heterogeneidades e Conflitualidades*, no texto 4.3.1 sobre presença e ausência do Estado em SPJ, no qual relata as desigualdades ocorridas com relação a fiscalização ambiental no local.

Desde os primeiros contatos com a comunidade, na ocasião da pesquisa de mestrado, até a pesquisa de doutorado, foram registrados vários relatos que fizeram referência ao cambarazal. Às vistas do pesquisador, se consideramos 100% do cambarazal que existia na época em que comecei a pesquisa, no ano de 2012, pode-se dizer que hoje São Pedro conta com cerca de 50% do Cambarazal, num intervalo de tempo de menos de uma década. Cabe-me questionar: que futuro tem a comunidade frente a este processo desintegração das antigas formas de relação entre homem e natureza? Ainda poderemos aprender algo sobre o Pantanal com as comunidades pantaneiras daqui 10 anos? Qual o futuro das relações de simbiose com a natureza e produção no local? Quem levará adiante a questão ambiental em SPJ? Essas são perguntas que devem ser pensadas antes que não restem mais alternativas quanto ao futuro, não só da biodiversidade pantaneira bem como de seus povos vistos como tradicionais.

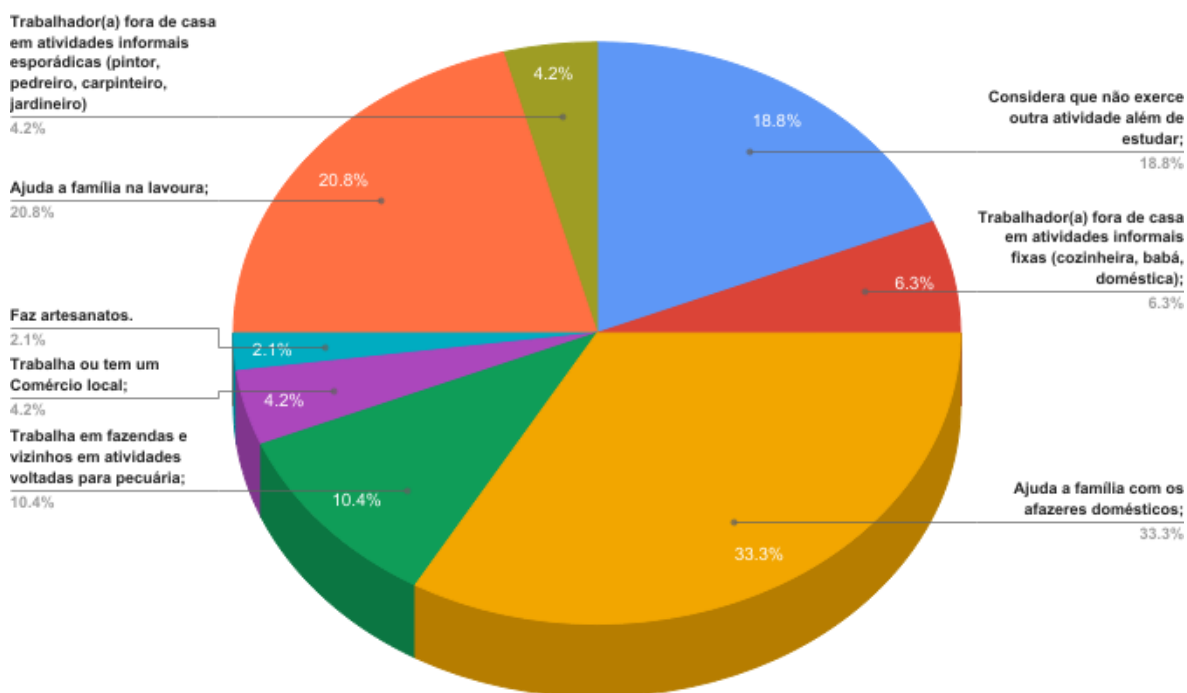
#### *4.5.3 O jovem e as perspectivas quanto ao futuro*

Dentre as questões identificadas neste trabalho que mais produzem heterogeneidades e conflitos em SPJ estão as questões que envolvem o futuro dos jovens e, inevitavelmente, o futuro da comunidade como tal. Deste modo, ouvir o jovem também esteve entre as preocupações centrais deste estudo. Para isso, estive a visitar as famílias, percorrendo a comunidade, acompanhando algumas das atividades e frequentando o espaço onde essa parcela da população passa mais tempo reunida: a escola. Em visitas à Escola Estadual Maria Silvino Peixoto de Moura, busquei não só entrevistar os jovens de todo Ensino Médio, bem como identificar suas perspectivas e anseios, como também realizar atividades que contribuíssem para uma reflexão sobre a comunidade e seu lugar no mundo. Assim, propus a eles atividades interativas sobre as transformações do mercado no mundo e os impactos destas em SPJ. Num segundo momento, os jovens responderam um pequeno inquérito no qual puderam, com mais liberdade, expressar um pouco de sua realidade e o que pensam sobre seu futuro. Nestas atividades participaram um total de 40 jovens, entre 13 e 24 anos, e 2 adultos estudantes com mais de 40 anos. Mais da metade dos participantes, ou seja, 63%, eram do sexo masculino e 37% do sexo feminino. Em conversa com os professores, observou-se que as meninas saem mais cedo da comunidade para estudar ou “tentar a vida” na zona urbana, o que pode justificar seu menor número na escola. O Ensino Médio em Cuiabá, por exemplo, é visto pelos pais como um ensino mais completo e, portanto, uma opção para aqueles que sonham com uma maior formação profissional para seus filhos. Assim, aqueles que podem, enviam seus jovens para a casa de parentes que vivem na capital.

Com relação à opção religiosa, como já mencionado anteriormente, é quase unânime a religião católica entre os jovens entrevistados (92%) que também em outros momentos citam sua participação em eventos e atividades ligadas à Igreja de São Pedro. Os que declaram ter outra opção religiosa não quiseram mencionar que dogmas seguiam. Atualmente há três Igrejas na comunidade: uma católica e duas evangélicas. Sobretudo este dado reforçou a ideia de que a dominação da Igreja católica frente a outras instituições religiosas no local ainda é bastante forte

Quando questionados sobre trabalho e atividades que realizam e consideram como trabalho, obtivemos um leque bem variado de situações que buscamos agrupar nas categorias apresentadas no gráfico abaixo. Nesta questão, os jovens podiam citar mais de uma atividade. Somente 18% alegaram não exercer outra atividade a não ser estudar. O restante dos jovens mencionou desde o auxílio à família até atividades do mercado informal, como trabalho realizado nos turnos em que não frequentam a escola. Dos jovens entrevistados, 33% declararam ajudar os pais em afazeres domésticos e quase 21% ajudam a família na lavoura, ou seja, veem isso como uma atividade laboral, o que nos mostra que suas concepções de trabalho ainda estão muito alinhadas às concepções tradicionais de economia solidária.

Gráfico 01: Quanto ao trabalho ou atividades que o jovem exerce e considera trabalho:



Atenta-se também neste gráfico para as atividades de artesanato que quase não são citadas pelos jovens, o que evidencia uma possibilidade de produção da vida em São Pedro que está a ser esquecida e pouco difundida entre os mais novos. O restante cita como atividades a prestação esporádica de serviços informais com as quais podem, uma vez ou outra, tirar algum dinheiro.

Em se tratando do que mais gostam de fazer em São Pedro, nota-se que, embora o inquérito tenha sido com os jovens, muito se repete do discurso de seus pais quando entrevistados. Cerca de 40% deles apontam as festas tradicionais, estar com os amigos da comunidade e a tranquilidade do local como sendo o que mais gostam e prezam em Joselândia. Atividades na natureza, em especial na água, como pescar e tomar banho de rio e nos corixos que se formam em tempos de cheia, também aparecem como práticas que fazem de Joselândia seu local especial, mencionado por 20% dos jovens. Jogar bola e participar de atividades religiosas, como missas por exemplo, foi citado por 10% dos estudantes. Nesta questão, os jovens podiam elencar todas as atividades que viessem a sua mente, o que resultou no gráfico abaixo no qual podemos observar também a quantidade de vezes que cada atividade foi citada:

Gráfico 02: O que o jovem mais gosta na Comunidade de São Pedro de Joselândia:



Quando questionados sobre o que menos gostavam em São Pedro, obviamente a falta de trabalho e emprego foi mencionada com quase 20 % da votação, juntamente com o

desrespeito entre as pessoas da comunidade. É interessante observar que situações específicas como fofocas, intrigas, discussões e invasão da privacidade os incomodam tanto quanto a falta de emprego e que, mesmo destacando em seus inquéritos a vida em comunidade e a participação em atividades grupais com amigos e familiares como atividades de que gostam, evidenciam o anseio por momentos de anonimato, de solidão que também denunciam a homogeneização, a crescente despersonalização dos indivíduos e o esvaziamento do sentido comunal. A falta de internet não podia faltar dentre as questões mencionadas pelos jovens, citada por cinco estudantes que ainda não possuem o recurso em suas casas, ou seja, 12, 5% do grupo, o que mostra a necessidade que sentem de se conectarem com o mundo. O grande custo da antena do equipamento e a dificuldade de conexão na escola, local onde a internet deveria ser gratuita, faz com que os jovens busquem os bares locais a fim de se conectarem e, assim, utilizarem as redes sociais como WhatsApp, Instagram e Facebook o que contribui para seu afastamento do âmbito familiar e o maior contato deles com o álcool e outras drogas. Questões como o aumento da violência, a falta de médicos e o consumo de drogas também são apontadas mais de uma vez no inquérito. Abaixo estas e outras questões que desagradam os jovens pantaneiros:

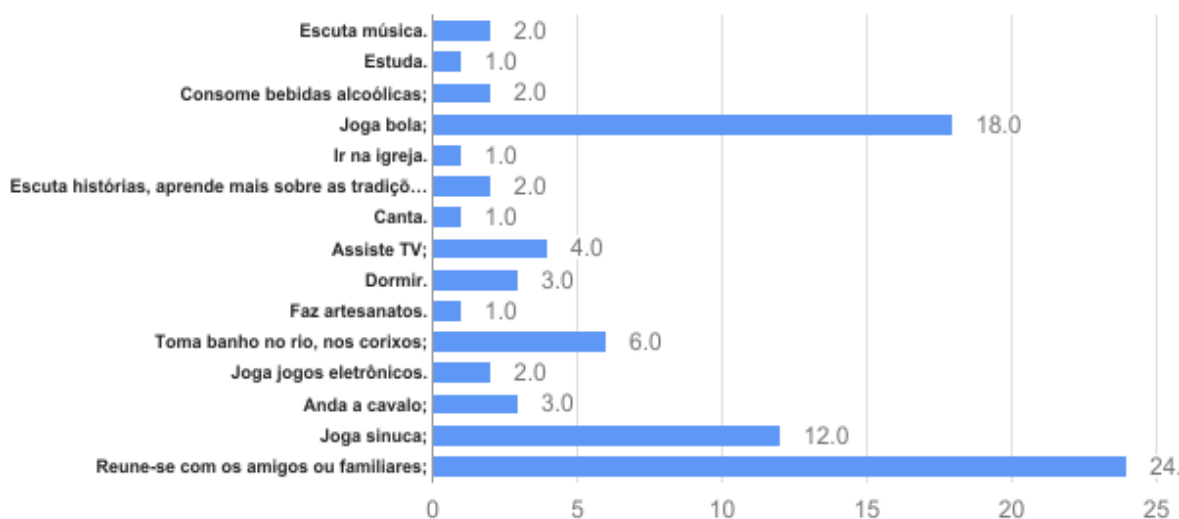
Gráfico 03: O que o jovem menos gosta na Comunidade de São Pedro de Joselândia:





Com relação ao lazer em Joselândia observa-se uma carência muito grande de possibilidades que desenvolvam nos jovens seu pensamento cognitivo, motor e que auxiliem na manutenção da cultura local. Dos 24 estudantes entrevistados, ou seja, 60% dos jovens, relataram que se reúnem com amigos ou família nas horas de lazer, entretanto, declararam não possuir muitas opções de lazer a não ser escutar música, jogar bola, assistir TV, dormir, ir ao bar jogar sinuca entre outros abaixo especificados. Com isso, práticas como jogos de azar, uso de drogas (e percebe-se que o uso da bebida foi citado no inquérito) e pequenos atos ilícitos começam a ter espaço na comunidade. Professores e pais citam em seus depoimentos que sentem falta dos jogos de futebol aos domingos, de mais encontros para a prática do Siriri Cururu e do tempo em que os jovens conversavam mais e ficavam menos tempo fazendo uso de internet e bares. Hoje o futebol é tão preferido entre os meninos quanto a sinuca, o que é um aspecto negativo tendo em vista que o futebol já foi uma prática social organizada e recreativa na região. As meninas acabam por preferir o encontro com as amigas ou atividades mais caseiras. O banho de rio e corixo em épocas de cheias também foi bastante lembrado pelos jovens.

*Gráfico 04: O que o jovem costuma fazer para se distrair na Comunidade de São Pedro de Joselândia:*



É importante frisar que possuir tempo livre não implica necessariamente lazer. Observa-se que hoje os jovens de Joselândia, embora ainda auxiliem suas famílias, não se envolvem mais nas atividades rurais e ribeirinhas como os jovens de dez anos atrás,

possuindo assim mais tempo livre. A grande questão é o que estão fazendo neste tempo livre, pois muitas vezes este tempo fora das atividades laborais e da escola pode significar “o espaço da penúria, da opressão e da falta de oportunidades” (Brenner *et al.*, 2008: 31).

Este panorama geral apresentado pelas manifestações dos jovens se faz importante para que compreendamos a realidade local e o que está em jogo frente os elementos que compõem o universo juvenil de SPJ. Elementos esses que definem quem é esse jovem diante de si próprio, de seus pares e perante a sociedade. Ao contrário das primeiras famílias instaladas, que contavam a natureza toda disponível e que não enfrentavam problemas com a partilha de terras e que tinham uma economia subsidiada por princípios de redistribuição, reciprocidade e domesticidade, o jovem atualmente embora tenha uma variedade de recursos a sua disposição, situa-se na fronteira entre seguir na comunidade com condições mais restritas, ou a se lançar a um mercado de trabalho cada vez mais instável e precário, que também nada lhes garante. Quando questionados em nosso inquérito sobre as perspectivas para o futuro, 98% dos jovens alegaram que gostam de viver em São Pedro, entretanto, somente 50% declara querer permanecer ou voltar (após a faculdade) para a comunidade. Vejamos alguns dos depoimentos coletados, que nos mostram seus anseios:

*"Quero fazer uma faculdade para no futuro voltar para São Pedro e ajudar a comunidade" (Karolaine, 16 anos).*

*"Pretendo ter uma família e morar o resto da vida aqui em São Pedro" (Matheus, 21 anos).*

*"Espero me formar e voltar para São Pedro, com certeza" (Renata, 16 anos).*

*"Terminar os estudos, fazer uma faculdade, me formar, ficar na cidade. E vir sempre para cá passear e rever amigos e parentes" (Maria, 18 anos).*

*"Que Deus me dê muita força para alcançar meu objetivo e realizá-lo. Para poder fazer o que posso para viver em minha comunidade de São Pedro de Joselândia onde eu nasci e tive do melhor" (Felipe, 17 anos).*

*"Eu espero que consiga um trabalho em São Pedro com respeito, amizade e sem violência. Eu espero isso um dia porque aqui tá ficando muito bagunçado" (Flávia, 16 anos).*

*"Ter uma boa situação financeira e ter uma carreira legal. Pretendo voltar para São Pedro só quando tiver uma certa idade" (Ingrid, 16 anos).*

Analisando os depoimentos dos jovens pantaneiros, é bastante nítido que hoje existem quatro grupos com comportamentos bem distintos no local com relação às perspectivas para o futuro: a) um grupo que, devido à falta de condições ou a forte influência da tradição familiar e local, não deseja sair de Joselândia e que, portanto, buscará meios de

subsistência local; b) um grupo que, influenciado pela cultura dominante (por meio da TV, da internet e de familiares que foram e obtiveram sucesso) e pela família que tem o discurso de “dar o que não teve aos filhos”, sonha com uma vida melhor na capital e, portanto, não vislumbra viver na comunidade; c) um grupo com um discurso comunal muito forte que, embora saiba dos problemas locais, sonha em estudar e voltar para atuar na comunidade, ou seja, acredita que com sua parcela pode mantê-la e melhorá-la; d) um grupo que sonha em fazer sua vida nos grandes centros e, quando aposentar, retornar as origens e viver uma “saudável vida em meio à natureza”, como tem visto outros moradores locais fazerem.

*Imagem 25: Aplicação da atividade com os jovens em uma das salas de aula do Ensino Médio*



Fonte: A autora

É fato que hoje Joselândia é uma comunidade que pouco tem a oferecer aos jovens e que precisa começar a pensar com mais profundidade sobre isso. Caso contrário, num futuro não muito distante pode ser uma comunidade somente de aposentados e “refugiados” dos grandes centros. A vontade de buscar conhecimento na cidade para depois atuar na comunidade é uma atitude compreensível no plano subjetivo, mas a realidade da vida pode não o permitir. Efetivamente, talvez nem os que sonhem com isso retornem, devido às contingências que ainda passarão no decorrer de sua formação profissional e trajetórias

peçoais. Quando o pantaneiro transmite ao seu filho a ideia de que a vida no Pantanal é boa, mas é difícil, ele está se referindo a uma condição inerente ao Pantanal e que é dada devido a suas características ambientais e geográficas já apresentadas neste estudo. A falta de conforto com relação a uma vida urbana, o trabalho pesado, a incerteza da produção campesina e a impossibilidade de melhoria ou mudança de vida estão entre os fatores elencados pelos pais e que os fazem estimular os filhos a buscarem um futuro melhor fora da comunidade. É interessante observar que o estímulo à competição social, ainda assim, fica mais evidenciado no ambiente escolar e não tanto pelo meio familiar como de costume em grandes centros. Isso talvez seja desse modo pelo fato de grande parte das famílias não possuírem além do Ensino Fundamental. Assim, o estímulo afetivo dos pais ainda está mais voltado para o lugar onde vivem, ao Pantanal, aos afazeres da Igreja. Os pais sonham com um futuro melhor para os filhos, mas são contraditórios e, ao mesmo tempo em que alegam que a vida é difícil na comunidade, não querem perder seus jovens para os grandes centros.

Ao perguntar a assistente de saúde Ângela sobre se havia alguma possibilidade dos jovens se manterem na comunidade, ela nos mostrou acreditar que isso é possível, mas frente algumas mudanças:

*Eu acho que há possibilidade sim, só que o que precisa de ter assim um investimento a respeito disso. Um investimento de alguma coisa pra trabalhar no lugar que consiga prender a atenção deles. Porque hoje assim (pausa) Eles têm a vaidade deles, querem trabalhar, ganhar seu dinheiro, só que aí o que acontece? O pai não quer ver o filho ir embora, mas também não quer ver ele todo tempo numa roça mexendo com enxada, com machado e não tendo resultado. Então o que acontece? O pai e a mãe começa a incentivar para estudar para fora pra ver se consegue crescer né, crescer socialmente. Eu mesma se tivesse a oportunidade de minha filha Indara estudar por aqui, fazer uma faculdade, arrumar um emprego por aqui mesmo eu não tinha ambição de mandar ela pra fora não, até mesmo pela violência, pela tanta coisa que existe. Todo pai quer o filho por perto, mas também quer ver ele evoluir, e essa evolução aqui tá meio devagar. Tá evoluindo de um lado, mas por outro não tem. Porque tu vê, tem muitos pais que ainda tem aquela mentalidade de porque ele estudou até a oitava série, casou e fez família cedo, acha que esse é o caminho pro filho. Ele não tem aquela mentalidade de fazer o filho independente primeiro para ele poder escolher o que quer (Ângela, 57 anos).*

A fala da moradora nos sublinha a contradição em que vivem pais e conseqüentemente seus filhos em SPJ. Apesar das mudanças que estão a ocorrer no território, as quais levam o pantaneiro a definir sua posição social pela escolaridade dos filhos e a renda monetária, as possibilidades ainda são limitadas neste aspecto. Não há cursos ou possibilidades de instrução além da escola que oferece até o Ensino e Médio e a vida assalariada na comunidade ainda giram em torno da pecuária, dos poucos cargos públicos que já estão ocupados (no posto de saúde e na escola), da venda de alguma produção

(madeira, artesanato, doces, farinha) e das possibilidades de trabalho sazonal no SESC. Assim, nesta perspectiva, a única possibilidade de superar sua condição limitada, está em conseguir se capacitar e trabalhar na cidade sob o papel de migrante, tendo que se adaptar às novas condições socioeconômicas e culturais, incorporando sistemas mais complexos de produção e de vida social.

Aqueles que possuem alguma condição, proveniente da economia dos pais ou de algum padrinho, buscam um curso superior, já os que não podem se lançam em busca de salários mais inferiores e atividades informais. Inevitavelmente, ao estudar ou trabalhar na cidade, o jovem precariado pantaneiro, assim como tantos outros jovens das regiões camponesas, perdem suas referências tradicionais, sem, contudo, conseguir substituí-las por valores fordistas, tornando-se assim um grupo desqualificado e inexperiente (Braga, 2012). Além disso, grande parte dos jovens que vão à cidade para estudar não consegue aprovação em uma universidade pública, o que torna mais difícil sua permanência, devido aos altos custos das faculdades privadas. Todavia os que escolhem permanecer na cidade, mesmo que com saudade de casa, acabam por aceitarem esta realidade com medo do futuro, primeiro submetendo-se ao que a dinâmica capitalista lhes impõe e depois acostumando-se/adaptando-se como mostra a fala da jovem Geuza que faz o curso Técnico em Informática em uma escola técnica da cidade e vive de favor na casa dos padrinhos:

*Se tivesse a oportunidade de ter trabalho na minha comunidade eu voltaria, só que agora não é mais minha realidade. Se tivesse trabalho sim, mas como que vive sem trabalho? Talvez eu faça biologia e volte para trabalhar no SESC, mas o que me garante que consigo emprego lá né? Hoje a maioria dos jovens não fica porque não tem oportunidade. Não é porque não gosta do Pantanal. Eu converso com meus amigos de lá e a maioria queria voltar, mas não pode porque tem medo do futuro e depois acostuma aqui em Cuiabá (Geuza, 16 anos).*

Envolvidos por esta realidade, para grande parte dos jovens pantaneiros a cidade torna-se símbolo de novas possibilidades de emprego, de consumo e de lazer. Esta distinção entre o que é relevante e irrelevante e que acaba por negar o conhecimento, a cultura e a vida local como válido é parte integrante dos princípios e práticas hegemônicas e encobre as possibilidades de manutenção e desenvolvimento local. Frente a isso, pode-se afirmar que, as reações do jovem frente a este universo são as mais diversas, desde adaptação e consentimento até de ruptura e retorno. Obviamente, dada a frequência com que ocorre, esse movimento tem colaborado para uma alteração gradual das estruturas tradicionais e uma desqualificação da cultura local.

Alinhado a este processo, outro componente desta dinâmica social proporcionado pela migração é a crença do retorno, que faz o jovem criar um imaginário de que é possível voltar à comunidade com os mesmos modos de vida anteriores, mas com melhores condições. Isso faz o jovem ou viver numa vida na cidade sempre provisória (trabalha, estuda e volta para SPJ quando pode, permanecendo a ver a comunidade como seu verdadeiro lar) ou ficar na cidade o tempo que suportar e voltar para a comunidade e tentar ir se mantendo com o dinheiro que conseguiu juntar e/ou produzir novas formas de trabalho na região, como é o caso de algumas famílias entrevistadas que voltaram para a localidade. A decepção com o centro urbano, com o mundo do trabalho, é também o que torna possível o retorno à comunidade com outros olhos. Os olhos de quem vê o Pantanal como seu paraíso, como o lugar em que o tempo segue outras singularidades. Nestes casos pode-se apontar que a cultura tradicional permanece como raiz e estabelece uma ligação contínua entre a comunidade e a cidade, continuando a modelar ações e representações deste jovem no ambiente urbano e muitas vezes produzindo o anseio de seu retorno às origens.

Todos estes processos são muito variados e muitas vezes contraditórios. O fato é que cada vez mais a comunidade tem se modificado e isso é visível pelos próprios moradores. Consta-se que a vida do jovem pantaneiro tem cada vez mais sido organizada por motivações econômicas, ocasionadas principalmente pelos três ciclos de viragem destacados e que estão diretamente ligados à lógica do mercado. Embora não se tenha observado um crescimento no que diz respeito à economia e à instalação de indústrias e outras estruturas onde se observam mais claramente as características de um sistema capitalista global, por exemplo, em outras regiões do Estado de Mato Grosso, todos elementos apontados quanto às transformações nas relações de trabalho, quanto aos saberes e quanto à cultura nos leva a crer que a maior *Landnahme* em SPJ têm ocorrido por meio da juventude, a partir de seu desenraizamento, e deste não lugar que ele acaba por ocupar. Na fala da pescadora Benedita Rose, verificamos a preocupação de quem identifica o que os processos de penetração do mercado têm produzido aos jovens da região e o que isso tem interferido para o futuro da comunidade. Ela também aponta que paralelamente os novos apelos induzidos pela cultura global têm influenciado na educação familiar, na cultura local, e, conseqüentemente na coesão social de SPJ e de seu status como uma comunidade de cultura distinta.

*Os jovem pra nós aqui, tá sendo o mais difícil. Pra mim, no meu ponto de vista e de convivência no São Pedro, eu acho que pros jovem foi a coisa mais prejudicial que teve esse desenvolvimento. Porque nossa vida, nosso futuro é eles, a gente não tá vendo neles futuro nenhum. O futuro ficou... se transformou numa coisa que não tinha aqui. Eu não sei se é por causa disso, só por causa disso ou porque*

*as coisa tá assim hoje em dia. Porque a maioria dos jovem... tem pessoa ainda de família que é muito rígida, que ainda freiam eles. Mas tem eles que não, eles ficaram livre, leve e solto, eles faz o que quê, age como quê, fala da maneira que quê... entendeu? E pai e mãe não tá segurando, porque o pai e a mãe daqui, eles não conseguem ver esse mundo aí, que eles tão vendo. Eles num foram criado nesse mundo aí, esse mundo aí é novo, a cabeça deles tá ali naquele passado. Naquela criação, naquela educação, naquela forma de vivência. Então eu, eu vejo isso. [...] Tem muito jovem aqui que aprendeu coisas muito boa. Mas também tem muito jovem que aprendeu coisa muito ruim. Mas é o mundo hoje, tá ensinando coisa diferente pros adolescente, coisas que eu não aprendi, que minhas irmã não aprendeu, né? Eu quero que estuda, estuda memo, pra sê alguém na vida, pra podê ensiná, como tá você hoje. Estudô, aprendeu e tá passando pra gente que num sabe. Então o que a gente vai fazê? É o mundo (Benedita Rose, 46 anos).*

Se o *não lugar* é a ausência de tudo aquilo que a cultura firma, contraditoriamente ele também é sedutor e permite o distanciamento do cotidiano, a fuga do controle comunal, da rotina, possibilitando uma experiência de anonimato – como nos grandes centros – e uma plena sensação de falsa liberdade. Surgindo de uma maneira quase que natural, como se fossem necessários para que a transformação ocorresse, estes processos vão substituindo a antiga estrutura comunal vista como tradicional, por um novo lugar, desestabilizando e colocando em risco o futuro da comunidade como um *lugar antropológico*. O que se tem observado é que todos perdem neste processo, os jovens pelo seu desenraizamento cultural e por se situarem num não lugar, a comunidade por extinguir-se como uma comunidade tradicional, a cidade por abarcar esses jovens que muitas vezes acabam por engrossar a camada marginalizada e periférica local.

A ausência do Estado na promoção de políticas públicas e no atendimento de necessidades básicas relacionadas à saúde, educação, trabalho, segurança e meio-ambiente, tem impactado profundamente nas novas gerações e impulsionado essas mudanças na organização social, econômica e simbólica dos jovens de São Pedro. O sistema capitalista tem cada vez mais sido forjado como a única forma de existência possível para os seres humanos, o que faz parecer inconcebível outras formas de reprodução e subsistência e impossível viver outra economia. Além disso, a desqualificação e invisibilidade pela qual a cultura destas comunidades passa, produz em larga escala uma tensão em o que é conhecimento válido está muito distante do conhecimento até então produzido em comunidade. Assim como os conhecimentos populares, leigos, camponeses e/ ou indígenas, o conhecimento dos povos pantaneiros “desaparecem como conhecimentos relevantes ou comensuráveis por se encontrarem para além do universo do verdadeiro e do falso”, produzindo e radicalizando distinções (Santos, 2010).

Diante do que tem sido exposto, algumas ações seriam importantes, não só por parte do Estado, como também do próprio coletivo, pois a tradição só tem como se manter forte

diante de um esforço e reconhecimento que também passa pelos próprios sujeitos que nele estão inseridos. Embora tenha sido cada vez mais falado sobre diversidade sociocultural, pluralidade cultural, ecologia de saberes, saberes do trabalho, inclusão cultural, entre outros termos utilizados quando queremos evidenciar o vasto conhecimento localizado “do outro lado da linha”, ainda nos é sustentada a crença da ciência como única forma de conhecimento válido perante a sociedade e nisso está uma das mais bem consolidadas premissas do pensamento abissal, que produz um pensamento monopolista e limitado perante os diversos processos sociais (Santos, 2010). A percepção das diversas dinâmicas sociais envolvidas neste processo e que tem desestabilizado a comunidade de SPJ são importantes a fim de se discutir o futuro das comunidades vistas como tradicionais no Brasil e que, desde o período colonial, têm sofrido diante do esfacelamento de suas culturas. As situações no Brasil se agravam, à medida que discrepâncias entre Norte e Sul também crescem e sem o contramovimento dos setores sociais que tem sofrido este processo de desenraizamento, os projetos no Brasil, provavelmente permanecerão somente no papel.



## Conclusão

Nesta pesquisa, busquei estar mais próxima da realidade de uma dentre tantas outras comunidades ainda existentes no Brasil, que se estruturou a partir dos processos de colonização e ocupação do país e vive na fronteira entre uma cultura global e sua cultura local: a comunidade pantaneira de São Pedro de Joselândia. O objetivo principal estava em investigar as suas formas de comunicação, adaptação e resistência frente à dinâmica socioeconômica global, além de identificar algumas de suas reações, limites e possibilidades dentro da esfera local e regional. Este processo de investigação, de teor basicamente etnográfico, permitiu-me verificar múltiplas contradições pelas quais seus atores sociais têm passado, devido ao resultado das transformações globais que vêm reformulando antigos conceitos, trazendo (ou em determinadas situações impondo) novos padrões de vida e, em variadas situações, desestruturando antigas ordens instituídas.

Dado os diversos e complexos elementos que compõem a realidade de uma comunidade como a de SPJ, foi necessário um estudo transdisciplinar que buscasse auxílio em outras ciências para além da sociologia. Com isso, a antropologia, a história, a economia, a geografia e a filosofia também se fizeram presentes em alguns momentos desta investigação e auxiliaram a compreender e orientar diversos processos. Sobretudo, este trabalho se situa no campo das ciências sociais exatamente por não perder de vista as conexões entre a comunidade, o Estado e o mercado, e acima de tudo por não esquecer que estas são fruto de uma *Grande Transformação* que não se deu por encerrada, mas que continua seu processo de *Landnahme*. Defende-se que a realidade apreendida neste processo de investigação está em constante mudança e seus atores sociais em múltiplas relações e diversas negociações, o que não os descaracteriza como um grupo social distinto. Essa sua complexa realidade, não subtrai a verificação de profundos fenômenos socioculturais em comum, que os constituem e identificam como o povo, ou como a comunidade pantaneira de SPJ.

Os resultados aqui apresentados estão livres de generalizações apropriadas a outros espaços coletivos. Por mais que haja muitos pontos em comum entre comunidades deste tipo, cada realidade possui suas especificidades, que estão relacionadas à totalidade estrutural onde ocorrem. Ainda assim, os estudos colaboram para o diálogo quanto às

complexidades manifestadas nesse processo de transformação sociocultural, não só imposto ao Pantanal como também a outros territórios semelhantes.

Na perspectiva adotada neste trabalho, a *Grande Transformação* no Brasil iniciou-se com o colonialismo, a partir da mercadorização do homem (através do trabalho escravo) antes ainda da relação salarial, como nos países centrais, o que gerou desde sempre um *contramovimento* que ainda é visto hoje por meio das diversas manifestações de luta e resistência em vários pontos do país, identificadas pelos conflitos indígenas, pelos variados nichos onde grupos resistem com suas tradições (basicamente reinventadas, mas que se diferenciam e se opõem às tradições impostas pelo modelo global vigente), pelas atividades de economia solidária contrárias ao modelo econômico dominante, pelos movimentos dos trabalhadores rurais sem-terra (MST), entre tantas outras bolsas de resistência que vivem às margens do sistema capitalista no Brasil. Isso nos quer dizer que, mesmo em meio à lógica global, ainda hoje o país continua a apresentar diferenças tão marcantes em âmbito regional e nacional que se evidenciam através de estruturas, simbioses e representações que conjugam diversos tempos e espaços num momento presente. Ousa-se dizer que o país é tão diverso que ainda existem expressões culturais que tampouco chegam a ser conhecidas ou explicitadas, encobertas pela distância, pela mata ou, muito explícitas, porém invisíveis à sociedade por se encontrarem do outro lado da linha abissal que divide o que pode ser considerado verdadeiro do que é considerado falso. Paralelo a isso, assinalada por profundas desigualdades sociais sobrepostas às desigualdades de cada região, o território brasileiro acaba por ser um forte colaborador para a riqueza de empresas transnacionais e esse não é um fato recente, porém, ultimamente mais ostensivo.

Além de sua ampla diversidade cultural e extenso território geográfico, o Brasil traz um outro diferencial frente a outros países que é a sua ampla variedade de ecossistemas e recursos naturais, tornando-se um celeiro ambiental para o mundo. Com as profundas (trans)formações que vem ocorrendo nas mais diversas esferas da vida, designadamente, com a terra, com a natureza, com a economia, com o trabalho torna-se importante um olhar crítico quanto a essa variedade e quanto às ameaças que os processos de mercadorização vem causando ao mundo. É sabido que a natureza é um bem findável e que o norte global é o maior responsável pela sua destruição, mesmo que a consciência ambiental tenha ganhado um maior espaço nas discussões políticas e econômicas dos últimos anos. A teoria de *Landnahme* explicitada nesta investigação auxilia a perspectiva polanyiana, mostrando como a expansão e coerção capitalista vai buscando ocupar e sujeitar todos os seres vivos

em favor de sua lógica e nos apontando assim para o risco que países como o Brasil, e sua diversidade, estão a correr.

O território pantaneiro, onde está localizada a comunidade de SPJ, é uma região que muito nos tem a mostrar sobre outras formas de gerir a vida, que perduram e se renovam, e que apontam para a existência de outros saberes, outros costumes, outras motivações não necessariamente econômicas. Como já apresentado no decorrer do trabalho, o Pantanal por si só já é formado por muitos pantanais, o que evidencia a tamanha diversidade de fauna, flora e inclusive de grupos sociais existentes que, em sua maioria, autodenominam-se ou são vistos como povos ou comunidades tradicionais, mas que, devido ao seu processo de constituição, entende-se que devem ser vistos como *comunidades de fronteira*. Apesar da importância e da grande contribuição sociocultural e ambiental que esses grupos poderiam nos proporcionar, observou-se que estes coletivos que por tanto tempo mostraram-se invisíveis na história, ainda permanecem invisíveis para a sociedade.

O estudo de caso aqui apresentado, afigura-se como um, entre tantos exemplos, que nos apontam para o potencial que o Brasil evidencia para promover outras formas de economia mais sustentáveis. Observa-se que o país, frente ao cenário atual, não reconhece a variedade de comunidades que possui e que estão, pela ancestralidade, estreitamente ligadas ao meio ambiente e que ainda possuem meios econômicos de baixo impacto. A partir do conceito de *Landnahme* que descreve que o capitalismo precisa de lugares não capitalistas para se desenvolver, devemos ter em mente a importância dos espaços que ainda nos apresentam outra economia. Esses espaços são os mesmos em que se tem observado um melhor uso (ou mais ponderado) do meio ambiente, uma maior relação de simbiose com o seu território e, em muitos casos, até melhores relações de solidariedade e reciprocidade.

Reconhecer estas comunidades passa por um processo não só de respeito e valorização das suas subjetividades como também, de um maior conhecimento de toda a sua riqueza cultural, da validação de seus saberes tradicionais, de uma maior inserção destes grupos nas políticas governamentais e, imediatamente, do desenvolvimento de políticas públicas adequadas a eles, o que hoje não ocorre. Essa desconsideração pelo qual passam estes grupos, e que acaba por desqualificar sua cultura e seus modos de vida, tem trazido variadas consequências aos coletivos existentes e até, em alguns casos, produzido o seu esfacelamento como um grupo dotado de cultura e identidade distinta. Assim, a falta do reconhecimento do Estado e de políticas públicas adequadas à realidade das comunidades pantaneiras, o surgimento de novas necessidades próprias de um mundo globalizado, as mudanças no mundo do trabalho, o apelo mediático que impõe uma outra cultura e os

próprios processos de hibridismo cultural têm gradualmente contribuído para que estes sujeitos, em especial os mais jovens, se sintam estranhos, atrasados ou inferiorizados diante de outros grupos sociais. Conseqüentemente, o que se tem observado é que todos perdem neste processo, os jovens pelo seu desenraizamento cultural e por se situarem num *não lugar*, a comunidade por extinguir-se como uma *comunidade tradicional*, a cidade por abarcar esses jovens que muitas vezes acabam por engrossar a camada marginalizada e periférica local.

Em análise minuciosa, verificou-se que nenhum outro processo de evolução ou mudança na comunidade, desde sua formação no século XIX, acarretou tanto impacto como três principais ciclos de viragemdestacados: o ciclo do cercamento, que ocorreu por volta de 1980; o ciclo da chegada do SESC, em 1997; e o ciclo da energia elétrica, iniciado em 2005. Estes três ciclos produziram no local, as condições necessárias para que se iniciasse o processo de de mercadorização do que até então não era mercadorizado como a terra, o dinheiro e a natureza, num processo contínuo e que permanece produzindo paradoxos e os primeiros sinais da *Landnahme*. Quanto mais foram tomando espaço os processos que permeiam estes três ciclos, mais notórias foram as mudanças, nas formas de sociabilidade, nas manifestações simbólicas, nas formas de consumo e de produzir e gerir a vida. Essas transformações foram principalmente observadas tanto por meio de relatos dos moradores locais, como através da observação direta na comunidade onde tive a oportunidade de vivenciar em dimensões da vida quotidiana tais como nas relações de trabalho, na educação e produção de saberes, na organização familiar, nos rituais religiosos, na ludicidade e nas festas tradicionais.

Em termos identitários, foi ainda possível verificar que, após a instalação dos três ciclos de viragem, a comunidade assumiu posturas diferentes frente às (trans)formações nas quais dividi em quatro dimensões: a dimensão da tradição reinventada; a dimensão local da cultura e do habitat; a dimensão da reprodução da vida, da produção e do emprego; e a dimensão do desenvolvimento. O que se pode constatar é que a comunidade se mantém unida por essas dimensões que se entrecruzam, mas que as vezes se distinguem, dependendo do nível de interesses e objetivos em comum. O reconhecimento destes grupos foi importante para questionar a ideia fatalista de que toda a comunidade caminha para no mesmo sentido, ou seja, no sentido da rendição a um modelo socioeconómico dominado acima de tudo pelo princípio do mercado. Embora possa-se afirmar que a comunidade passa por um processo complexo e contraditório que vem produzindo o crescimento de novas necessidades, a busca por um novo mercado e por outra renda, além do esvaziamento e desenraizamento cultural, ainda assim, a comunidade apresenta formas distintas de produzir a vida, principalmente

conservadas pelas famílias mais antigas, e que não devem ser esquecidas. Isso mostra que a comunidade vive com um pé fora e outro dentro do sistema. Com isso, conclui-se que, ainda há reações frente aos apelos do mercado global que parecem buscar novas respostas para os desafios desta nova era de modernização social.

Outro fato que deve ser assinalado é o trânsito de indivíduos que hoje compõem a comunidade, apontando para o quão contraditórias e dúbias são as reações frente aos processos de (trans)formações locais em curso, gerando movimentos pendulares, que mesclam, em algumas questões, reações de conservação e readaptação e, em outras situações, uma maior ruptura das práticas culturais vistas como tradicionais. Observa-se que muitos, mesmo migrando para a cidade e estando estáveis em termos de emprego no meio urbano, nunca se desfazem do seu pedaço de chão e sempre que estão descontentes ou cansam do modelo de vida e do ritmo da cidade, voltam para o local. Este comportamento nos aponta para as relações de simbiose com o lugar e o sentimento de ancestralidade que carregam com a terra que não perde sua importância para estas populações. Outro fato que também os estimula a fazerem isso é o modo de vida comunitária cultivado no local, possibilitando a ideia de que sempre há como voltar. Isto nos mostra como o espaço da cultura é complexo, pois ao mesmo tempo em que há inúmeros vestígios, vindos de todos os lados, de hibridações e metamorfoses, há também a força identitária, o sentimento de pertença ligado às raízes, permeado por valores simbólicos não só mantidos pelos que ficam, mas também pelos que sempre voltam. Estes significados parecem estar estreitamente ligados à Igreja, às relações de domesticidade e reciprocidade, à relação com a natureza, à liberdade contida na vida simples e à condição geográfica do Pantanal.

Pode-se observar, que há um processo complexo na comunidade, em que o mercado entra por onde é permitido, mas suscita resistência em alguns setores. O povo pantaneiro, como qualquer outra comunidade, quer saúde, educação, segurança, trabalho para os filhos, mas, grande parte não quer sair do Pantanal e nem perder sua cultura e a tranquilidade local, ou seja, busca melhoria de vida, mas prefere que isso ocorra em seu habitat e sob o ritmo do Pantanal. Entretanto, mesmo havendo por estas famílias a negação de alguns traços da sociedade capitalista, o sistema global e a lógica de mercado não poderiam deixar de contaminar os hábitos e subjetividades desta comunidade, o que é visível em especial nas camadas mais jovens. Mas para além do modelo económico dominante foi, como vimos, a própria necessidade de subsistência que levou ao deslocamento da população (já nos fins do século XIX) e instalação na região. Isso explica o conceito que apresentei nesta tese de «comunidade de fronteira». Embora em seus imaginários se esquivem de alguns elementos

e dinâmicas de materialização da economia capitalista, visível por exemplo nas suas crenças, costumes e dinâmicas temporais e laborais, por outro lado, deixam (trans)parecer fortemente a sua imersão no modelo neoliberal. Assim, temos um movimento de negação, mas ao mesmo tempo de adesão à lógica do mercado e da modernidade, pois a força do sistema dominante penetra na comunidade de forma subtil e capilar, por diversas vias, quer na escala micro quer na macro.

A resignificação da antiga coesão, causada por estas transformações que estão em movimento, não se traduziu numa cisão irreversível dos laços sociais comunais. Constatou-se, por exemplo, que a Igreja constitui-se não só como um meio de manutenção da coesão social como também de forte modelação e conservação da tradição local construída. Por meio dela que costumes como o *muxirum*, os grupos de orações, a visita aos doentes, os ensaios do siriri cururu e as festas tradicionais permanecem vivos. Em algumas situações podem ser observadas as mudanças e os traços de penetração do mercado como a produção de atividades comerciais nos dias de festa, quando antes tudo era distribuído gratuitamente, e a divulgação da festa e de atividades religiosas via redes sociais como *Facebook*. Ainda também é na Igreja católica que são realizados os informes gerais relacionados a São Pedro e as reuniões comunitárias quando há algum problema a ser resolvido no território, tornando a instituição estrutura pela qual trabalham e são, em contrapartida, protegidos espiritualmente.

Diante dos diversos aspectos apresentados neste estudo, há uma série de respostas para os (des)caminhos do mundo desigual, colonial e globalizado do qual as comunidades de fronteira, além de outras populações brasileiras, fazem parte como excluídos, arcaicos e, melhor dizendo, periféricos, no entanto eles não nos servem. Fica claro que os processos de mercadorização não são totalizantes, mas tomam conta de tudo que está disponível, fragilizado e sem uma identidade cultural bem definida, construída sob um *lugar antropológico*. Verificou-se que grande parte dos entrevistados já observou que o sistema capitalista tem levado em consideração seu território e tem penetrado de diversas formas, mas, ao mesmo tempo, esses moradores apresentam certo convencimento de que, para que possam algum desenvolvimento e algum conforto, isso precisa acontecer. Dada as características paisagísticas locais, organizadas pelo ciclo das águas, a comunidade ainda permanece com muitas de suas práticas e tradições (re)inventadas, entretanto vive uma contradição entre uma cultura local e uma cultura global que não é a sua própria tradição, mas um *não lugar*, fetichizado, onde sua cultura não tem permissão para permanecer, pois deixou de ser “convidada” para que o seu processo de desenvolvimento possa ocorrer.

Sob o ponto de vista cultural e identitário, pude identificar que, frente às atuais tendências impostas pela economia global e pelos Estados nacionais, três questões devem causar preocupação e põem em risco a existência da comunidade e suas modalidades tradicionais ainda existentes, que são, nomeadamente, a presença e ausência do Estado; as relações comunidade-natureza; e o jovem e suas perspectivas futuras. As perguntas de partida deste trabalho passam pela discussão destas três questões que foram consideradas as grandes problemáticas hoje para a comunidade e que podem torná-la uma *Comunidade Ameaçada*. A intenção central deste estudo estava em analisar até que ponto as modalidades tradicionais de organização do trabalho e de vida conseguem resistir às atuais tendências impostas pela economia global e pelos Estados nacionais. Diante disso, três perguntas me auxiliaram a delimitar o curso deste trabalho: Poderão ainda as tradicionais lógicas de organização comunitária inspirar o mundo laboral moderno para a recuperação de relações mais harmoniosas e ao mesmo tempo mais economicamente eficazes? Quais as implicações da expansão do mercado sobre as comunidades situadas na “fronteira” entre uma tradição local e o modo de vida contemporâneo marcado pela mercadorização? No que diz respeito a esta comunidade poderá ele se converter em uma comunidade de resistência?

Na busca por responder a estas questões iniciais, três hipóteses surgiram como pontos de partida. A *primeira hipótese* presumia que, o fato SPJ ser uma comunidade de fronteira resultante de uma história coletiva relativamente curta, poderia influenciar em sua capacidade de resistência e organização frente a lógica global. Além disso, com as transformações globais, poderia também mudar suas motivações e os princípios econômicos comunitários, produzindo uma fragmentação e transformação de suas experiências e práticas sociais. Pressupõe-se que esta coletividade se desenvolveu ao longo do último século sob a influência de forças contrárias, uma delas resultante do processo interno de construção identitária e outra proveniente do exterior, resultante da ação conjugada dos apelos do mercado e da influência do Estado na região.

Com respeito a esta primeira suposição, observou-se que os processos migratórios e exploratórios que favoreceram a constituição de SPJ, podem ter produzido na comunidade o exercício da readaptação, reinvenção e do consentimento frente aos diversos percalços, quer na fase inicial de consolidação quer ao longo de seus ciclos de transição/ viragem. Assim, mesmo que esse comportamento tenha sido positivo diante dos desafios iniciais de viver em meio a mata em uma situação de isolamento e constituir uma nova comunidade, ele pode também ter reforçado alguns discursos de consentimento e ajustamento social frente às dinâmicas estatais presentes e ausentes. Além disso, as narrativas quanto ao desbravamento,

à vida sofrida, à falta de oportunidades, narradas pelas famílias, alinhadas aos três ciclos de viragem, produziram principalmente nos jovens, os anseios por uma outra realidade que não a realidade pantaneira. Neste processo, sempre contraditório e repleto de ambiguidades, sobressai o papel da Igreja enquanto entidade central que, sendo expedidor, marcou internamente a construção cultural e as subjetividades da comunidade local.

À luz do modelo ocidental, tanto as comunidades indígenas e tradicionais como outras de origem mais recente, como a que aqui foi abordada, tendem a ser vistas como retrógradas, carentes de racionalidade econômica e, portanto, necessitadas de mecanismos de ajuste. Esta imagem muitas vezes tem sido reforçada pelo próprio Estado brasileiro, através dos programas televisivos e das redes sociais que mostram o Pantanal como um paraíso de natureza intocada, tornando invisíveis aqueles que ali vivem e conservam sua cultura, criando um paradigma cultural próprio e cristalizado de imagens sociais já arquitetadas. Todos esses processos colaboram para o enfraquecimento da ideia de uma comunidade cultural e economicamente distinta, produzindo impactos sob as duas direções: há um impacto global na comunidade através da mudança dos modos de vida, dos costumes, da perda de sua juventude para os grandes centros, das relações de poder, mas há também um impacto da degradação local sobre o planeta que perde em termos ambientais, através do enfraquecimento de seus sistemas de conhecimentos tradicionais, de conservação da biodiversidade local e da população humana. O resultado disso é o crescimento, a acumulação e o domínio do mercado global sobre as instituições e culturas comunitárias.

Apesar desta interpretação nos parecer um pouco mais fatalista e sugerir que a comunidade deste modo estaria destinada a ser absorvida pelos processos de *Landnahme*, deve-se enxergar para além dos processos de subordinação do mercado frente à comunidade. Conforme observado na investigação, muitos pantaneiros têm migrado para os centros urbanos e mais tarde retornado para seu território por também não se adaptarem a vida urbana ou não conseguirem estar distante da sua terra e de seus familiares. Isso nos mostra que os ciclos nunca se fecham, e assim como há mudanças bruscas em São Pedro, há também contramovimentos e fluxos cruzados (cidade, modernidade, anonimato X comunidade, tradição, solidariedade). Diante disso, identificam-se variados processos onde a comunidade não chega a sofrer uma homogeneização completa. Sobretudo não se sabe até que ponto essa transculturação pode trazer os germes de um novo pensamento mais ecológico e humano ou a destruição completa desse lugar antropológico do pantaneiro.

A *segunda hipótese* desenvolve-se sob uma perspectiva de pensar até que ponto as condições do território, os limites dessa coletividade, as influências que sofre, quer da Igreja,



quer do mercado de trabalho, quer do Estado, tenham proporcionado à comunidade, um sentimento de autopreservação e de defesa dos seus rituais locais. Portanto, esta hipótese sustenta que a comunidade de SPJ pode ter se transformado em uma comunidade dependente da Igreja, do mercado de trabalho, do Estado e que isso tenha condicionado suas manifestações específicas de identidade cultural, ação coletiva e de resistência à lógica dominante.

Em termos gerais, esta hipótese faz sentido pois a dependência se reveste de características variadas e muitas vezes ocultas que impedem que a comunidade pense de forma autônoma, econômica e politicamente organizada. Com relação à Igreja, observou-se que foi em parte, através dela que se formou a comunidade de SPJ e que esta, tanto modelou os comportamentos destes migrantes, quanto colaborou para a (re)invenção e conservação da cultura local. Por historicamente ser um mecanismo de poder e doutrinação sobre os grupos sociais, a Igreja católica -- ao passo que o Estado focava suas forças para promover o desenvolvimento agrário no Mato Grosso e a integração de áreas potencialmente lucrativas para a elite local e nacional -- exercia um papel decisivo, não só de contenção, como também de bem-estar social. A partir do avanço dos três principais ciclos de viragem, quando a presença do mercado foi se intensificando na região, e com isso a mercadorização da terra, do trabalho e do dinheiro, foram também se tornando mais complexas as relações estabelecidas nos rituais religiosos e festivos. Portanto, ao mesmo tempo que a Igreja se mostra um espaço unificado, solidário e positivo para a manutenção desta comunidade ela também constitui-se como um espaço de produção do consenso, do conservadorismo, do consentimento, entre outros comportamentos que condicionam os processos de autonomia e resistência diante dos interesses hegemônicos.

Na esfera do trabalho, dir-se-ia, seguindo K. Polanyi, que os processos de desincrustação da economia em São Pedro, têm produzido novas relações e concepções de trabalho. É interessante observar que, até o início do século XXI, o trabalho na região ainda era visto como condição fundante à vida humana, guiado por práticas e motivações não necessariamente econômicas. Era no trabalho que basicamente ocorriam a reprodução cultural, social e o fortalecimento de experiências e práticas que contribuía para o manejo da vida em todas as suas dimensões materiais e simbólicas. Com o crescimento dos processos de mercadorização, cresce também a dependência por outras lógicas de trabalho. A população mais velha mostra-se mais vinculada às antigas formas de produção, já os mais novos em grande parte buscam por novas possibilidades fora da comunidade. Este é um fator de bastante conflito e que envolve o futuro da comunidade como um coletivo distinto. Sem

oportunidades de gerir a vida e diante das novas e variadas motivações materiais e simbólicas que o capitalismo tem produzido entre os jovens (consumismo, lazer, salário, anonimato, individualismo), a vida fora do seu habitat, por hora, tem parecido mais interessante para essas camadas. Portanto, esta dependência por um mercado de trabalho, mesmo que instável/precário, e a sua ausência em SPJ, parece pôr em risco a coesão interna desta comunidade, produzido relações de dependência externa.

No que diz respeito às influências do Estado diante do sentimento de autopreservação e de defesa dos rituais locais, constatou-se nas microestruturas uma omissão deste quanto a questões básicas locais como planejamento, políticas públicas, saúde, saneamento básico, infraestrutura. Por outro lado, quando é necessário fiscalizar as atividades de trabalho como a caça, pesca e o desmatamento para o suprimento de necessidades locais, o governo se faz presente inclusive autuando os pantaneiros por não cumprirem com as regras ambientais. Frente aos comportamentos de ajustamento social, consentimento e solidariedade, observa-se que os moradores buscam a partir dos saberes e experiências produzidos, contornar esta ausência estatal com ideias locais ou com uma transferência de papéis do Estado a outras instituições como o SESC por exemplo. Tanto a ausência do Estado como sua presença, da maneira como ocorre em SPJ, tem contribuído para a desvalorização das comunidades locais e, portanto, de toda região pantaneira. Observou-se claramente que, embora o poder estatal mato-grossense pudesse buscar soluções mais equilibradas e ecologicamente sustentáveis para a sua diversificada população, infelizmente tem concentrado suas forças no fortalecimento do agronegócio e com isso, das relações com o mercado internacional. O forte incremento destas negociações, em contraste com a falta de políticas públicas e ambientais que favoreçam os pequenos produtores e as comunidades pantaneiras reforçam o processo de dominação territorial e cultural predatório constituído historicamente no Brasil e já supracitado em outros momentos deste trabalho. A Igreja por sua vez, com seus mecanismos de modelação, colabora para a ausência de mobilização na comunidade frente a ausência do Estado e de possibilidades de trabalho. Assim pode-se dizer que a comunidade de SPJ oscila entre os apelos externos do mercado, a crença religiosa, os rituais locais e a presença e ausência do Estado, mostrando uma certa dependência destas estruturas que acaba por condicionar suas reações e a sua identidade aos interesses hegemônicos.

A *terceira e última hipótese* construída seria que as consequências advindas da expansão do mercado poderiam gerar, em comunidades como a de SPJ, o potencial para a inovação e um desenvolvimento mais sustentável e solidário, que utilizasse suas características e saberes locais. Conforme esta hipótese, acredita-se que o Brasil, frente a sua

imensa diversidade cultural e aos seus diversos problemas econômicos e sociais, poderia redesenhar um projeto específico de modernização, valorizando sua rede de saberes e experiências produzidas pelos grupos historicamente discriminados no país (indígenas, quilombolas, comunidades de fronteira, entre outros), a fim de repensar a relação do homem com a terra, com o trabalho e com o dinheiro, produzindo condições melhores de vida a todos os seus povos e uma maior coesão social. Esta hipótese aproxima-se de uma visão cepalina contemporânea, pois defende que, para além da redução da desigualdade de renda no Brasil, seria importante um olhar que contemplasse uma maior preocupação com o meio ambiente e com a participação política de comunidades como a de SPJ.

Diante dos processos de expansão mercantil e do crescimento das desigualdades resultantes do mundo globalizado atual, entende-se que o coletivo em questão não teria por si só potencial para produzir de forma inovadora e sustentável, um novo projeto desenvolvimentista haja vista o cenário histórico, social e geográfico no qual se encontra. Em diversos momentos de análise, observou-se que, após os três ciclos de viragem, a comunidade tem assumido dimensões identitárias diferentes, frente às transformações instauradas, mostrando que as reações frente aos processos de mercadorização são variadas e muitas vezes contraditórias.

Existem algumas situações nas quais são verificadas manifestações de resistência por parte da comunidade, como por exemplo, quanto à preocupação dos moradores mais antigos com o meio ambiente (em especial aqueles que possuem acima de 50 anos); quanto ao permanecer na comunidade, ou retornar, em oposição ao centro urbano; quanto à organização de projetos para a manutenção da cultura; quanto a utilização da troca direta de produtos em oposição à moeda; quanto as atividades de trabalho coletivo, sem fins lucrativos, em oposição ao trabalho individualizado. Situações como estas apontam para possibilidades de um contramovimento, mas que aparentemente não possui força se não houver um processo que impulse essas energias e rompa com os laços de dependência externa. Embora se perceba uma grande mobilização da comunidade nas atividades voltadas para a Igreja e para o trabalho, isto não ocorre quando se trata do engajamento para se reivindicar melhores condições de vida no local e isso também é decorrente desta desestabilização pela qual a comunidade tem passado. Deste modo é possível definir SPJ como um coletivo não político, mas que pode considerar-se um caso ilustrativo para pensar para o Brasil uma sociedade menos desigual e mais autossustentável.

Diante de todos recursos que possui, sejam eles materiais e imateriais, o Brasil teria pleno potencial para um gradual projeto de desenvolvimento que valorizasse toda sua mescla

de experiências culturais e inovando assim formas de pensar na relação do homem com a terra, com o trabalho e com o dinheiro. Frente ao cenário global, esta proposta poderia produzir um melhor bem-estar social e condições melhores de vida a todos os seus povos. Enquanto nos países do Norte Global, em especial na Europa, viveu um período de Estado social (os gloriosos trinta anos, entre 1945 e 1975) que instituiu níveis de bem-estar e direitos para as classes trabalhadoras, na América Latina e no Brasil as políticas públicas e projetos de desenvolvimento (como a CEPAL) nunca alcançaram resultados sistêmicos consideráveis. E entretanto, com a fase de globalização das últimas cinco décadas, voltou a ganhar força a lógica mercantilista e os processos de submissão e exploração dos recursos naturais, inclusive nos períodos de crescimento e das políticas sociais dos governos lulistas. Momentaneamente, na primeira década do milênio, a pobreza foi travada e as classes populares usufruíram de uma melhora significativa, mas esse processo voltou a ser barrado e até invertido ao longo da última década.

Não se pode, portanto, negar que estamos a viver um momento onde a concentração do poder pelas grandes empresas, a crescente vulnerabilidade periférica e o aumento da exclusão social tem desestabilizado uma parcela cada vez maior da população global. Entretanto, o grande desafio para o século XXI está em minimizar as mazelas decorrentes da perda de controle ocasionadas pela Grande Transformação, mas sobretudo acentuadas com a globalização neoliberal. O reconhecimento destas questões torna-se essencial para se caminhar para um profundo exercício reflexivo.

Conclui-se que o panorama encontrado em SPJ é imensamente complexo, pois envolve relações de dependência, colonialismo, mercadorização e poder que acabam por limitar e até “minar” as possibilidades de articulação de um projeto novo. Todavia, isto não anula a importância dos diversos conhecimentos, saberes locais e comportamentos observados, que ilustram outras formas de ser e de estar no mundo. Mesmo verificando os variados processos de (trans)formações que estão alinhados às ausências do Estado em favor do mercado, não se pode cair num fatalismo que condena comunidades como a de SPJ condenadas ao extermínio e marginalização. Determinar que esses povos estejam condenados ao esfacelamento de sua cultura e a engrossar as regiões periféricas é excluir inúmeras outras possibilidades de desenvolvimento que o Brasil possui e que poderiam fortalecer o mercado interno e reduzir as discrepâncias sociais. Entretanto, isso nos exige pensar em alternativas políticas e econômicas que levem em consideração as especificidades do país, promovendo políticas governamentais mais democráticas e voltadas para um efetivo

bem-estar social, para o desenvolvimento sustentável, onde as relações de reciprocidade e colaboração entre os povos ganhem espaço.

Se, à luz destas preocupações, o governo e o Estado brasileiro olharem com mais atenção para seus povos e comunidades de fronteira, encontrará potencial para renovar o pensamento econômico e ampliar os repertórios de saberes e fazeres na construção de soluções para os novos desafios da contemporaneidade, sejam os desafios socioambientais ou aqueles relativos à convivência com respeito à diferença e valorização da diversidade e do bem-estar coletivo da sociedade brasileira no seu conjunto.

## Referências Bibliográficas

- Abers, Rebeca; Serafim, Lizandra; Tatagiba, Luciana (2014). Repertórios de Interação Estado-Sociedade em um Estado Heterogêneo: A Experiência na Era Lula. *Dados - Revista de Ciências Sociais*, 57 (2), 325-357.
- Albright, Ann Cooper (2013). Caindo na memória. In Isaacsson, Marta (Coord.); Massa, Clóvis Dias; Spritzer, Mirna; Silva, Suzane Weber da (Org.) *Tempos de memória: vestígios, ressonâncias e mutações*. Editora AGE: Porto Alegre.
- Almeida, João Ferreira (1986). *Classes Sociais nos Campos*. Lisboa: Edições do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
- Alves, Giovanni (2007). *Dimensões da Reestruturação Produtiva: Ensaio de sociologia do trabalho*. Londrina: Práxis.
- Anderson, Benedict (2012). *Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*. Coimbra: Edições 70.
- Antunes, Ricardo (2002-2003). *Os caminhos da Liofilização organizacional: As formas Diferenciadas da Reestruturação Produtiva no Brasil*. Ideias: Campinas.
- Antunes, Ricardo (2009). *Os Sentidos do Trabalho: ensaio sobre a afirmação e negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo.
- Antunes, Ricardo (2011). O Brasil da Era Lula. *Margem Esquerda*. 6, 128-132.
- Arruda, Rinaldo (1999). Populações Tradicionais e A Proteção dos Recursos Naturais em Unidades de Conservação. *Ambiente e Sociedade*. 5, 79-92.
- Augé, Marc (1994). *Não-lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus.
- Azeredo, Eloisa Rosana (2013). *A Associação Comunitária e de Micro Produtores Rurais de São Pedro de Joselândia: um estudo sobre trabalho e produção de saberes*. Dissertação de mestrado em Educação. Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá.
- Barros, Manuel de (2010). *Poesia Completa*. São Paulo: Leya.
- Belluzzo, Luiz Gonzaga (2013). *O Capital e suas metamorfoses*. Editora Unesp.
- Bhabha, Homi K. (2010). *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG.
- Bourdieu, Pierre (2004). *A economia das trocas simbólicas*, Perspectiva: São Paulo.
- Braga, Ruy (2012) *A Política do Precariado: do populismo à hegemonia lulista*. São Paulo: Boitempo.
- Braga, Ruy; Burawoy, Michael (2009). *Por uma sociologia pública*. São Paulo: Alameda.

Brandão, Carlos Rodrigues; Borges, Maristela Correa (2014). O Lugar da Vida: Comunidade e comunidade tradicional. *Campo-território: Revista de Geografia Agrária*. Edição especial do XXI ENGA-2012, p. 1-23, jun.

Brasil (2007) Decreto nº 6.040 de 07 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília: Presidência da República. Brasília.

Brasil. (1988). *Constituição Federal*. Obtido em novembro 25, 2016 de [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm)

Brenner, Ana Karina; Dayrell, J.; Carrano, Paulo (2008). Juventude brasileira: culturas do lazer e do tempo livre. In Brasil: Ministério da Saúde. *Um olhar sobre o jovem no Brasil*.

Burawoy, Michael (1991). The extended case method. In Burawoy, Michael et al (Eds.). *Ethnography unbound: power and resistance in the modern me-tropolis*, Berkeley (CA): University of California Press.

Burawoy, Michael (2008). A sociologia da terceira onda e o fim da ciência pura. *Revista Estudos de Sociologia*, Araraquara, v.13, n.24, p.29-50.

Burawoy, Michael (2013). Marxism after Polany. In V.Satgar and M.Williams (Ed.), *Marxisms in the 21st Century*. Johannesburg, Wits University Press. 34-52.

Burawoy, Michael (2014). *Marxismo Sociológico*. Coimbra:Alameda.

Caetano, Edson; Neves, Camila Emanuela (2014). Entre cheias e vazantes: trabalho, saberes e resistência em comunidades tradicionais da baixada cuiabana. *Revista Educação Pública*. 23(53/2), 595-613.

Campos Filho, Luiz Vicente da Silva (2008). *Tradição e Ruptura: cultura e ambiente pantaneiros*. Cuiabá: Entrelinhas.

Campos, José Nazareno de (2011). *Terras de Uso Comum no Brasil: abordagem histórico-socioespacial*. Florianópolis: Ed. Da UFSC.

Canclini, Nestor Garcia (2007). *Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da Modernidade*. São Paulo: Ed.USP.

Carmo, Roberto Luiz do. Vazquez, Felipe Ferraz e Camargo, Kelly (2017). Agronegócio e Dinâmica Populacional: A soja e os frigoríficos em Mato Grosso. *Boletim regional, urbano e ambiental* | 17 | jul.-dez.

Carneiro, Eder Jurandir (2005). In Andréa Zhouri, Doralice Barros Pereira, e Klemens, Laschefski. *A Insustentável Leveza da Política Ambiental - Desenvolvimento e Conflitos Socioambientais*. Belo Horizonte: Autêntica.

Carvalho, Horácio Martins; COSTA, Francisco de Assis (2012). Agricultura Camponesa. In Caldart, Roseli Salete; Pereira, I. B.; Alentejano, P.; Frigoto, G. (org.) *Dicionário de*

*Educação no Campo*. São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular.

Castells, Manuel (1999a). *Sociedades em rede*. Paz e Terra, São Paulo.

Castells, Manuel (1999b). *O poder da identidade*. Paz e Terra, São Paulo.

Castro-Gómez, Santiago (2005). Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da ‘invenção do outro. In *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Lander, Edgardo (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.169-186.

CEPAL (2018). *Panorama Social da América Latina: Documento Informativo*. Nações Unidas - CEPAL

Cerqueira, Edmilton; Souza, L. F. M. de; Melo, P.; Santos, Quêner C. dos; Pires, T. L. (2015). *Povos e Comunidades Tradicionais e o Ano Internacional da Agricultura Familiar*. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário.

Coracini, Maria José (2010). Transdisciplinaridade e Análise de Discurso: migrantes em situação de rua. *Cadernos de Linguagem e Sociedade*. 11(1), Campinas: UNICAMP.

Costa Filho, A (2015). Comunidades Tradicionais e seus Territórios (Traditionelle Gemeinschaften und ihre Territorien). (Apresentação de Trabalho/Conferência ou palestra).

Costa, Lúcia Cortes da (2000). O governo FHC e a reforma do Estado Brasileiro. *Pesquisa & Debate*. 11(17), 49-79.

Covezzi, Marinete (2014). Criação de Unidades de Conservação Ambiental e Impactos Socioeconômicos sobre Territórios de Populações Tradicionais no Brasil. In VIII Congresso Português de Sociologia. Obtido em abril 10, 2019 de [https://historico.aps.pt/viii\\_congresso/VIII\\_ACTAS/VIII\\_COM0776.pdf](https://historico.aps.pt/viii_congresso/VIII_ACTAS/VIII_COM0776.pdf)

Coy, Martin; Lückner, R. (1996). Transformações recentes no meio rural brasileiro. O Centro-Oeste como espaço periférico em processo de modernização. In *Población y Sociedad - Revista Regional de Estudios Sociales*. 04, 31-54. Tucumán (Argentinien).

Cruz, Valter do Carmo (2012). Povos e comunidades tradicionais. In Caldart, Roseli Salete; Pereira, Isabel Brasil; Alentejano, Paulo; Frigotto, Gaudêncio, Dicionário de Educação no Campo. São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular.

Dias, Rodolfo Palazzo (2009). Bob Jessop e a abordagem relacional-estratégica. *Cadernos Cemarx*, Ano 6.

Dias, Marcelo Francisco (2012). *Do estruturalismo da Cepal à teoria da dependência: continuidades e rupturas no estudo do desenvolvimento periférico* Dissertação de mestrado em Ciência Política. Universidade de São Paulo, São Paulo.

Diegues, Antônio Carlos (2000). *O mito moderno da natureza intocada* São Paulo: Hucitec, USP.



Diegues, Antônio Carlos, Arruda, r.s.v (2001). *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*, Brasília: Ministério do Meio Ambiente. Obtido em julho 15, 2017 de [http://www.evocati.com.br/evocati/artigos.wsp?tmp\\_codartigo=134](http://www.evocati.com.br/evocati/artigos.wsp?tmp_codartigo=134)

Dörre, Klaus (2015). A nova Landnahme: Dinâmicas e limites do capitalismo financeiro. *Direito e Práxis revista*. 06 (12), 536-603.

Dörre, Klaus (2016). Landnahme: Um concepto para el análisis de la dinámica capitalista, o superando a Polanyi com Polanyi. *Revista de Ciência Política*. 54 (02), 13-48.

Dörre, Klaus (2020). Capitalismo de risco. Landnahme, crise bifurcada, pandemia: chance para uma revolução sustentável? *Revista Sociedade e Estado*. 35 (03), VII-LII.

Durkheim, Émile (2002). *Lições de Sociologia: a moral, o direito e o Estado*. São Paulo; Martins Fontes.

Escobar, Arturo (2007). *La invención del Tercer Mundo: construcción y desconstrucción del desarrollo*. Colombia: Norma.

Esping-Andersen, Gosta (1991). *As Três Economias Políticas do Welfare State*. Lua Nova, 24, 85-116.

Estanque, Elísio (2000). *Entre a Fábrica e a Comunidade: Subjectividades e práticas de classe no operariado do calçado*. Porto: Afrontamento.

Estanque, Elísio (2005). *Análise de Classes e Desigualdades Sociais em Portugal: Em defesa da Perspectiva Compreensiva*. Oficina do CES, nº221, Fevereiro de 2005.

Estanque, Elísio (2014). A Metodologia de observação participante e o poder despótico na fábrica. In Torres, Leonor Lima; Palhares, José Augusto (Org.). *Metodologia de Investigação em Ciências Sociais da Educação*. Coleção Ciências Sociais da Educação, Universidade do Minho. Ribeirão: Húmus.

Estanque, Elísio (2015). *Discurso, trabalho e movimentos sociais*. São Carlos: Pedro & João Editores.

Fernandes, Florestam (1975<sup>a</sup>). *Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

Fernandes, Florestam (1975<sup>b</sup>). *A Revolução Burguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

Fernandes, Florestam (1968). *Sociedade de classes e subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Zahar editores.

Ferreira, Eudson de Castro (1984). *Posse e Propriedade. A Luta pela Terra em Mato Grosso*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

- Figueiredo, Margarida Garcia de (2003). *Agricultura e estrutura produtiva do estado de Mato Grosso: uma análise insumo-produto*. Dissertação de Mestrado. Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz, Piracicaba.
- Figueiredo, Silvio Lima; Bogéa, Eliana (2015). Hibridismo cultural e atualização da cultura: o Carimbó do Brasil. *Resgate - Rev. Interdiscip. Cult.* Campinas, v.23, n.30, p. 81-92, jul./dez. 2015.
- Flick, Uwe (2009). *Introdução à Pesquisa Qualitativa*. Porto Alegre: Artmed.
- Foucault, Michel (1999). *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola.
- Foucault, Michel (2008). *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 35, Petrópolis: Vozes.
- Furtado, Celso (2003). *Formação Econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia editora nacional.
- Furtado, Celso (2007). *O Capitalismo Global*. São Paulo: Paz e Terra. 7º Ed.
- Gallegos, René Ramírez (2019). *La vida y el tiempo: Apuntes para una teoría ucrónica de la vida buena a partir de la historia reciente del Ecuador*. Tese de Doutorado. Universidade de Coimbra. Portugal.
- Geertz, Clifford (2008). *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LCT.
- Ghiglione, Rodolphe & Matalon, Benjamim (1997). *O Inquérito: Teoria e Prática*. Oeiras: Celta.
- Giddens, Anthony (1997). A vida em uma sociedade pós-tradicional. In Beck, Ulrich; Giddens, Anthony; Lash, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista.
- Girard, Pierre; Vargas, Icléias A. de (2008). Turismo, desenvolvimento e saberes no Pantanal: diálogos e parcerias possíveis. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, n. 18, p. 61-76, jul./dez. Paraná: Editora UFPR.
- Girardi, Eduardo Paulon (2015). Uma leitura da questão agrária em Mato Grosso. *Revista franco-brasileira de geografia*. 25. Obtido em novembro 23, 2018 de <http://journals.openedition.org/confins/10446>
- Gonçalves, José Reginaldo Santos (2011). Culturas Populares: patrimônio e autenticidade. In A. Botelho, & L. M. Schwarcz (orgs.) *Agenda Brasileira: Temas de uma sociedade em mudança*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras, 134-141.
- Gonçalves, Renata da Silva (2014). A CEPAL dos anos 50 e sua influência no pensamento político brasileiro. *Pensamento Plural*. 15, 115-131.

Gorz, André (2007). *Metamorfoses do Trabalho: crítica da razão econômica*, São Paulo: Annablume.

Grosso, Luis Antonio (2005). Tranculturação e novas utopias. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, (64), 61-84. Obtido em maio 24, 2021 de <https://doi.org/10.1590/S0102-64452005000100006>

Grosfoguel, Ramón (2008). Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. 80, 115-147.

Guimarães, A. S. (2011). Desigualdade e Diversidade: Os sentidos contrários da ação. In A. Botelho, & L. M. Schwarcz (orgs.) *Agenda Brasileira: Temas de uma sociedade em mudança*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras, 166-187.

Habermas, Jürgen (1987). *Teoria de la acción comunicativa II: crítica de la razón funcionalista*, Madrid: Taurus.

Hall, Stuart (2015). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

Harvey, David (2009). *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola.

Hespanha, Pedro (1993). Das palavras aos atos. Para uma elegia do amor camponês à terra. In Boaventura de Sousa Santos (Org.). *Portugal – Um retrato Singular*. Porto: Afrontamento.

Hobsbawm, Eric (1984). Introdução In Marx, Karl. *Formações Econômicas Pré-capitalistas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Ianni, Octavio (1994). Globalização: novo paradigma das ciências sociais. *Estudos Avançados*, 8(21), 147-163. Obtido em maio 24, 2021 de <https://doi.org/10.1590/S0103-40141994000200009>

Ianni, Octavio (2003). *Enigmas da Modernidade-mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Jaber-Silva, Michelle; Silva, R.; Sato, M. (2015). Queremos Mato Grosso livre: Livre das derrubadas, livre da soja! In *Relatório dos direitos humanos e da Terra: Mato Grosso 2015/* Inácio Werner, Michèle Sato (Orgs.). – Cuiabá: Fórum de Direitos Humanos e da Terra de Mato Grosso, 96-104.

Jessop, Bob (2007). Estratégias de acumulação, formas estatais e projetos hegemônicos. In *Revista Idéias*. Ano 14, (1/2).

Jessop, Bob (2009). O Estado, o poder, o socialismo de Poulantzas como um clássico moderno. *Revista de Sociologia Política*. Curitiba, v. 17, n. 33, p. 131-144, jun.

Joanoni Neto, Vitale (2007). *Fronteiras da Crença: Ocupação do Norte de Mato Grosso após 1970*. EdUFMT:Cuiabá.

Kmitta, Ilsyane do Rocio (2013). PRODEPAN: O Pantanal como nova fronteira econômica nacional. In *XXVII Simpósio Nacional de História*. Natal: ANPUH.

Kovács, Ilona (2004). Emprego flexível em Portugal: alguns resultados de um projecto de investigação. In Kovács, Ilona (org.). *Flexibilidade de emprego: riscos e oportunidades*. Oeiras: Celta.

Lapis. Naiara Lima (2011). Acumulação Flexível. In Cattani, Antônio David; Holzmann, Lorena (orgs.) *Dicionário de trabalho e tecnologia*. Porto Alegre. Zouk.

Leite, Míriam L. Moreira; Bianco-Feldman, Bela (org.) (1998). *Desafios da Imagem: Fotografia, iconografia e vídeos nas ciências sociais*. Campinas: Papirus.

Little, Paul (2004). *Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Série Antropologia, Brasília.

Marx, Karl (2006). *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo. Martin Claret.

Marx, Karl (2008). *O Capital: Crítica da Economia Política: Livro I*. Vol 1. Rio de Janeiro. Civilização brasileira.

Marx, Karl; Engels, Friedrich (2011). *Manifesto do Partido Comunista*. Porto Alegre. L&PM.

Mattos, Fernando Augusto Mansor de; Neto, João Hallak ; Proni, Marcelo Weishaupt (2021). A visão utópica da CEPAL e a desigualdade de renda no Brasil. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 124, maio 2021. 131-156.

Melo, Hildete Pereira (Org.) (2019). *Maria da Conceição Tavares: vida, ideias, teorias e política*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.

Mello, João Manuel Cardoso de Mello (1991). *O Capitalismo Tardio: Contribuição à revisão crítica da formação e do desenvolvimento da economia brasileira*. São Paulo: Brasiliense.

Mello, Leonardo (2009). *Prática de pesquisa e “Sociologia pública”*: uma discussão em torno de cruzamentos possíveis e outros nem tanto. Porto Alegre: Sociologias, ano 11, nº22, jul/dez, 2009. 76-99.

Mello, Luis de; Dutz, Mark A. (orgs.) (2012). Promoting Inclusive Growth: Challenges and Policies. Paris: OECD and the World Bank. Obtido em junho 30, 2021 de <https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/16948>

Monteiro, Aloisio J. J. (2006). Território e Identidade: refinamentos da violência instituída diante das novas configurações sociais. *Revista Tellus*. 6 (11) 105-120.

Montenegro, Antonio Torres (1994). *História Oral e Memória: A cultura popular revistada*. São Paulo: Contexto.

Moura, Ivete Catarina Peixoto de (2002). *São Pedro de Joselândia: Religiosidade Viva*, Cuiabá: Atalaia.

Offe, Clauss (1989). *Trabalho e Sociedade. Problemas estruturais e Perspectivas para o Futuro da "Sociedade do Trabalho"*. Vol I, A Crise. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro.

OIT (2018). *Perspectivas Sociales y del empleo en el mundo: Tendencias*.

Ortiz, Renato (2012). As Ciências Sociais e a Diversidade dos Sotaques. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 27(78), 07-24.

Perlatto, F. (2018). Sociologia pública e o Brasil: apontamentos para um debate. *Revista De Ciências Humanas*, 2(2). Obtido em março 25, 2020 de <https://periodicos.ufv.br/RCH/article/view/3489>

Pochmann, Marcio (2001). *O Emprego na Globalização*. São Paulo: Boitempo.

Pochmann, Marcio (2008). *O Emprego no Desenvolvimento da Nação*. São Paulo: Boitempo.

Polanyi, Karl (2012). *A Grande Transformação: As origens de nossa época*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

Poulantzas, Nicos (1978). *O Estado, o poder, o socialismo*. Moraes Editores: Lisboa.

Proença, Augusto Cesar (1992). *Pantanal – gente, tradição e história*. 2. ed. Campo Grande, MS: Edição do autor.

Quijano, Anibal (2005). Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In Lander, Edgardo (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 227-278. Obtido em janeiro 20, 2017, de [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf)

Reis, José (2011). Estado e mercado: Uma perspectiva institucionalista e relacional. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. 95. Obtido em janeiro 15, 2017, de <http://rccs.revues.org/4355> ; DOI : 10.4000/rccs.4355

Ribeiro, Darcy (1997). *O Povo Brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras.

Rodrigues, Leila Ribeiro; Guimarães, Felipe Flávio Fonseca; Costa, João Batista de Almeida (2011). Comunidades Tradicionais: sujeitos de direito entre o desenvolvimento e a sustentabilidade. Anais 1º Conferência do Desenvolvimento, Brasília: IPEA.

Rosseto, Onélia Carmem (2015). Produção do Espaço Agrário no Estado de Mato Grosso e o Processo de Concentração de Terras no Pantanal Norte Mato-grossense. In Rosseto, Onélia

Carmem; Tocantins, Nely (Org.). *Ambiente Agrário do Pantanal Brasileiro: socioeconômica e conservação da biodiversidade*. Porto Alegre: Imprensa Livre, Compasso Lugar Cultura.

Rosseto, Onélia Carmem; Girardi, Eduardo Paulon (2010). Posse de Terra e Reforma Agrária no Pantanal Mato-Grossense – Brasil. In *5ª Simpósio sobre Recursos Naturais e Socioeconômicos do Pantanal*. Corumbá.

Ruquoy, Danielle (1997). Situação de entrevista e estratégia do entrevistador. In Albarello, Luc. Et. Al. *Práticas e Métodos de Investigação em Ciências Sociais*. Lisboa: Gradiva.

Santos, Boaventura de Sousa (1998). Tempo, códigos barrocos e canonização. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. 51, junho/1998, 03-20.

Santos, Boaventura de Sousa (2002a). *A Globalização e as Ciências sociais*. São Paulo, Cortez.

Santos, Boaventura de S. (2002b). Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, 63, p. 237-280.

Santos, Boaventura de S. (2005). A crítica da governação neoliberal: O Fórum Social Mundial como política e legalidade cosmopolita subalterna. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, 72, p. 7-44.

Santos, Boaventura de Souza (2010). Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. In Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula. (Orgs.) (2010). *Epistemologias do Sul*. São Paulo; Editora Cortez.

Santos, Boaventura de Souza (2013). *Pelas Mãos de Alice: O social e o político na Pós-Modernidade*. Coimbra: Almedina.

Santos, Laymert Garcia dos (2006). Quando o conhecimento tecnocientífico torna-se predação high-tech: recursos genéticos e conhecimento tradicional no Brasil. In Santos, Boaventura de Souza (org.) *Semear Outras Soluções: Caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento.

Sato, Michele; Silva, Regina (2011). *Mapeando os territórios e identidades do Estado de Mato Grosso*. Cuiabá: EdUFMT.

Sesc Pantanal. Obtido em dezembro 15, 2018, de <https://www.sescpantanal.com.br/hotel.aspx?s=12>

Shiva, Vandana (2005). Biodiversidade, Direito de Propriedade Intelectual e Globalização In Santos, Boaventura Sousa (org.) *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 21-97.

Silva, João dos Santos Vila da. Abdon, Myrian de Moura (1998). Delimitação do Pantanal Brasileiro e suas Sub-regiões. *Revista Pesquisa Agropecuária Brasileira*, v.33, nº especial, p.1703-1711, Brasília, out. 1998.

Silva, Maria Liete Alves (2013). Cartografia de Joselândia: o acontecimento e o pensamento da multiplicidade. Tese (doutorado), Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto de Educação, Pós-Graduação em Educação, Cuiabá.

Silva, Mozart Linhares da. Identidade Cultural e Alteridade: Uma crítica ao Essencialismo. Agosto/2008. Obtido em julho 20, 2018, de <http://mozartls.blogspot.com/2008/08/identidade-cultural-e-alteridade-uma.html>

Souza, Edison Antônio de (2013). *O Poder da Fronteira: hegemonia, conflitos e cultura no norte do Mato Grosso*. Cuiabá: EdUFMT.

Souza, Jessé (2015). *A Tolice da Inteligência Brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite*, São Paulo: Leya, 2015.

Sposati, Aldaíza (2008). Territorialização e Desafios à Gestão Pública Inclusiva: o caso da assistência social no Brasil. *XIII Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública*, Buenos Aires, Argentina, 4 - 7 nov.

Standing, Guy (2014). *O precariado: a nova classe perigosa*. Belo Horizonte: Autêntica.

Thompson, Edward Palmer (1998). *Costumes em comum*. São Paulo. Companhia das Letras.

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

Tönnies, Ferdinand (1995). Comunidade e Sociedade In Miranda, Orlando. *Para ler Ferdinand Tönnies*. São Paulo: EdUSP, 231-352.

Touraine, Alain (2009). A Sociologia Pública e o Fim da Sociedade. *Caderno CRH*. 22(56). Mayo-Agosto, 245-254.

Turner, Jonathan H (2009). Contra a sociologia pública: será ela a melhor forma de tornar a Sociologia relevante? *Caderno Caderno CRH*, num. Maio-Agosto, pp. 255-269, 2009.

Valin JR, Marcos Oliveira; Daron, M. Y. A. S. K.; Azeredo, E. R.; Oliveira, A. S. de (2017). Habitações em comunidade no Pantanal Mato-Grossense In *Simpósio Brasileiro de Qualidade do Projeto no Ambiente Construído*. João Pessoa-PB; Anais PortoAlegre: ANTAC.

Vianna, Luiz Werneck (2011). *A Modernização sem o Moderno: análises de conjuntura na era Lula*. Rio de Janeiro: Contraponto.

Voldman, Danièle (2006). Definições e usos. In Amado, Janaína & Ferreira, Marieta de Moraes (Org). *Usos & Abusos da História Oral*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, pp. 34-41.

Wallerstein, Immanuel (1974). *The Modern World-System I*. New York: Academic Press Inc.

Wallerstein, Immanuel (1999). Análises dos sistemas mundiais. In Giddens, A.; Turner, J. (org). *Teoria social hoje*. São Paulo: Editora Unesp, 1999, p.447-470.

Weber, Max (1999). *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.

Weber, Max (2006). *História Geral da Economia*. São Paulo: Centauro.

Weil, Simone (1979). Desenaizamento operário. In BOSI, Ecléa (org.). *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 349-372.



## Anexos

### Roteiro base para observação:

**1. Roteiro base de observação quanto à identidade e vida na Comunidade (algumas perguntas estão contempladas no questionário sócio-econômico e outras serão contempladas através da observação e conversa com a comunidade:**

1. Quantas pessoas vivem na comunidade?
2. Quais Comunidades constituem o distrito de Joselândia?
3. Quais fazem divisa com São Pedro?
4. Que grupos sociais constituem Joselândia?
5. Como são as relações de parentesco?
6. Como são as relações entre a Comunidade?
7. Qual a proveniência de homens e mulheres que vivem na comunidade?
8. A quanto tempo moram em São Pedro de Joselândia (SPJ)? Da onde vieram?
9. Morar em SPJ foi uma escolha ou única alternativa? Se foi uma escolha por que optaram por viver nesta Comunidade? Gostam de viver em SPJ?
10. O que fazem homens e mulheres para sobreviver?
11. Qual o significado do trabalho para a comunidade? Como veem o trabalho?
12. Qual o papel da mulher no trabalho desta comunidade?
13. Gostam de viver em Joselândia? Justifique sua resposta:
14. Pensam em sair da Comunidade? Por quê?
15. Por que escolheram permanecer na Comunidade?
16. Quais igrejas são encontradas? Qual a importância destas para a Comunidade?
17. Qual o nome da escola e qual a sua importância para a Comunidade?
18. Quantas comunidades a escola atende?
19. Como é o transporte até a escola?
20. Como acontece a relação entre saberes e o ensino formal?
21. Como são transmitidos os saberes locais? Em que momento?
22. Quais são as atividades de lazer realizadas na Comunidade?
23. Quais são as festas tradicionais e em que data ocorrem?
24. Quem organiza as festas tradicionais? Quem participa? Como são divididas as atribuições?

25. Como tratam os enfermos da Comunidade?
26. Possuem algum sonho para a Comunidade?
27. Como se veem frente ao Estado? Suas necessidades são atendidas? Justificar:
28. Que relação possuem com o Pantanal?
29. O que o Pantanal tem a nos ensinar quanto a sua rotina, seus mitos, suas tradições e saberes?
30. Que relação estabelecem com a natureza? Que sentimento possuem frente ao Pantanal?
31. Há um trabalho de preservação ambiental por meio da comunidade em suas atividades?

## **2. Quanto ao histórico da Comunidade (realizar com os pioneiros que lá vivem)**

1. Como se constitui a comunidade?
2. Quem foram seus fundadores?
3. Em que data ela foi fundada?
4. Que nomes recebeu a comunidade?
5. Que relação possui com os fundadores?
6. As primeiras relações matrimoniais aconteciam de que maneira?
7. Existiam relações de parentesco entre maridos e esposas antes do matrimônio?
8. Inicialmente como era a convivência na Comunidade?
9. Do que viviam as pessoas no início do vilarejo?
10. Como eram as relações antes e depois da terra ser partilhada?
11. Como e quando ocorreu a partilha de terras na Comunidade?
12. Como eram as relações de trabalho antes e depois da partilha da terra?
13. Como era o aprendizado? Como se dava a produção de saberes?
14. Alguma curiosidade quanto a fundação de Joselândia:
15. Comparando a atuação atual dos governantes públicos com a de 10 anos atrás, o senhor percebe alguma melhoria na comunidade? O que pensa ser positivo? O que pensa ser negativo?

## Inquérito Jovens:

**UNIVERSIDADE DE COIMBRA - PORTUGAL**  
**Programa de Doutoramento em Relações de Trabalho, Desigualdades Sociais e**  
**Sindicalismo**

**FEUC - Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra –**  
**CES - Centro de Estudos Sociais**

<b>1. Identificação</b>				
Nome: _____ Idade: _____				
Data de Nasc.: _____ Local de Nascimento: _____				
Comunidade em que vive: _____				
Grau de Instrução: _____ Opção religiosa: _____				
Trabalha? Atividades que exerce: _____				
<b>2. Inquérito:</b>				
a) Gostas de viver em São Pedro de Joselândia? ( ) sim ( ) não				
Porquê? _____				
_____				
b) O que mais gosta em SPJ?				
_____				
_____				
c) O que menos gosta em SPJ?				
_____				
_____				
d) O que costuma fazer em SPJ nas horas vagas para se distrair?				
_____				
_____				
e) Qual a importância da escola para você?				
_____				
_____				
f) O que esperas para seu futuro? Pensas em viver em SPJ?				
_____				
_____				
3. Escreva, <b>cinco palavras soltas</b> , sem formar frases que revelam o que representa para você: O PANTANAL				
_____	_____	_____	_____	_____

SÃO PEDRO DE JOSELÂNDIA

--	--	--	--	--

ESCOLA

--	--	--	--	--

TRABALHO

--	--	--	--	--

## Inquérito Socioeconômico

UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
Programa de Doutoramento em Relações de Trabalho,  
Desigualdades Sociais e Sindicalismo  
FEUC - Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra  
CES - Centro de Estudos Sociais

### Estudo sobre o perfil socioeconômico e a percepção da Comunidade Tradicional de São Pedro de Joselândia quanto a sua comunidade

<p><b>1. Identificação</b></p> <p>Nome: _____</p> <p>Idade _____</p> <p>Data de Nasc.: _____</p> <p>Local de Nascimento _____</p> <p>Profissão: _____</p>	<p>Local de Trabalho: _____</p> <p>Recebe algum benefício do governo? ( ) Sim ( ) Não</p> <p>Qual? _____</p> <p>Qual é a sua religião? _____</p> <p>Quantas pessoas moram neste domicílio? _____</p>	
<p><b>Grau de Instrução:</b></p> <p>1. ( ) Analfabeto;</p> <p>2. ( ) Fundamental incompleto;</p> <p>3. ( ) Fundamental completo;</p> <p>4. ( ) Médio incompleto;</p> <p>5. ( ) Médio completo;</p> <p>6. ( ) Superior incompleto;</p> <p>7. ( ) Superior completo; Qual curso? _____</p> <p>8. ( ) Pós-Graduação incompleta;</p> <p>9. ( ) Pós-Graduação completa.</p>	<p><b>Estado Civil:</b></p> <p>1. ( ) solteiro (a);</p> <p>2. ( ) casado (a);</p> <p>3. ( ) união estável;</p> <p>4. ( ) separado (a);</p> <p>5. ( ) divorciado (a);</p> <p>6. ( ) viúvo (a);</p> <p>7. ( ) outro. _____</p>	<p><b>Sexo:</b> ( ) Masc. ( ) Fem</p> <p><b>Carteira assinada:</b> ( ) Sim ( ) Não</p> <p style="text-align: center;"><b>Renda - R\$ (Líquida)</b> <b>Somatório trabalho formal e informal</b></p> <p style="text-align: center;">_____</p>

<b>2. COMPOSIÇÃO FAMILIAR/MORADIA:</b>							
<b>Nome:</b>	<b>Parentesco</b>	<b>Sexo</b>	<b>Grau de instrução</b>	<b>Profissão/ Ocupação</b>	<b>Renda - R\$ (Líquida) Somatório trabalho formal e informal</b>	<b>Carteira Assinada</b>	<b>Atividade econômica que desenvolve</b>
		( ) Masc. ( ) Fem.				( ) Sim ( ) Não	
		( ) Masc. ( ) Fem.				( ) Sim ( ) Não	
		( ) Masc. ( ) Fem.				( ) Sim ( ) Não	
		( ) Masc. ( ) Fem.				( ) Sim ( ) Não	
		( ) Masc. ( ) Fem.				( ) Sim ( ) Não	
		( ) Masc. ( ) Fem.				( ) Sim ( ) Não	
		( ) Masc. ( ) Fem.				( ) Sim ( ) Não	
		( ) Masc. ( ) Fem.				( ) Sim ( ) Não	
		( ) Masc. ( ) Fem.				( ) Sim ( ) Não	
Renda Familiar: R\$							

3. O senhor sabe quantas pessoas moram na comunidade de Joselândia? (área urbana e rural)

R \_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

### Infraestrutura

4. De onde vem a água que o senhor usa em sua casa?

- ( ) poço;
- ( ) córrego;
- ( ) açude;
- ( ) Rios;
- ( ) Outro. Qual? \_\_\_\_\_

5. o que o senhor faz com o lixo da sua casa?

- ( ) Enterra;
- ( ) Queima;
- ( ) Outro. Qual? \_\_\_\_\_

6. O senhor tem luz elétrica em sua casa?

- ( ) Sim;
- ( ) Não;

7. Que outras fontes de energia o senhor usa em sua residência?

- ( ) gás
- ( ) lenha
- ( ) outros: \_\_\_\_\_

8. o senhor usa fogão a gás em sua casa?

- ( ) Sim;
- ( ) Não;

9. Se a resposta for não, que tipo de fogão o senhor usa então?

R \_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

10. Quais são os tipos de transporte o senhor usa aqui em Joselândia?

R \_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

11. Quais os meios que o senhor(a) utiliza para sair de Joselândia?

R \_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

12. Que tipo de comunicação o senhor usa aqui em São Pedro de Joselândia?

R \_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

13. Onde o senhor faz suas compras domésticas?

R \_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

14. E os Remédios?

R \_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

15. Em caso de alguma enfermidade onde são atendidos?

\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

## Percepções sobre a vida em São Pedro de Joselândia:

16- Há quanto tempo o (a) Sr. (a) e sua família moram em São Pedro de Joselândia ? \_\_\_\_\_

17- O senhor (a) gosta de viver em SPJ?

Gosto Muito

Gosto

Não Gosto

Detesto

Outra resposta: \_\_\_\_\_

21. Motivos que levaram a família a ir embora de São Pedro de Joselândia:

falta de emprego;

uma melhor oportunidade de emprego em outro lugar;

problemas de saúde na família;

uma melhor oportunidade de estudos em outro lugar;

imaginava que na cidade grande a vida seria mais fácil;

outros motivos: \_\_\_\_\_

18. Morar em São Pedro de Joselândia foi uma escolha ou única alternativa? Se foi uma escolha por que optaram por viver nesta comunidade?

\_\_\_\_\_

20. Já foram embora de São Pedro de Joselândia alguma vez? Sim ( ) Não ( ) Para Onde? \_\_\_\_\_



22. O que o senhor (a) entende por qualidade de vida?

R \_\_\_\_\_

23. O que acha que falta em São Pedro de Joselândia para o senhor (a) viver melhor?

hospital

posto de saúde

saneamento básico

farmácia

empregos

cursos profissionalizantes

shopping

outros: \_\_\_\_\_

24. Que atividades de lazer o senhor (a) faz aqui? (o que o senhor (a) faz nas horas vagas para se divertir?)

R \_\_\_\_\_

## **Trabalho e Renda**

25- O senhor (a) cultiva algo em sua propriedade?

Sim  Não

Cite suas produções:

\_\_\_\_\_

31. É uma atividade econômica que o senhor (a) desenvolve?  Sim  Não

32. Que meio o senhor (a) se utiliza para a aquisição de mercadorias?

( ) escambo / troca ( ) dinheiro ( ) outro:

---

33. Que outras atividades desenvolve para suprir suas necessidades materiais?

---

33. O senhor(a) gosta do trabalho que desenvolve aqui? Sim ( ) Sim ( ) Não

34. Já trabalhou em outras atividades anteriormente? Sim ( ) Não ( )

35. No que trabalhou anteriormente? Por que trocou de atividade?

---

---

36. Mantém algum tipo de relação:

( ) com outros produtores; Quais?

---

( ) com associações; Quais?

---

( ) com cooperativas; Quais?

---

( ) com o SESC; Que tipo de relação?

---

## Percepções quanto à Comunidade

37. O que o senhor(a) mais gosta em São Pedro de Joselândia?

R \_\_\_\_\_

38. Existe turismo em São Pedro de Joselândia? ( ) Sim ( ) Não

39. O senhor (a) acha que o turismo é bom para Joselândia? ( ) Sim ( ) Não

Porque? \_\_\_\_\_

40. O senhor (a), considera que São Pedro de Joselândia é assistido pelos órgãos locais e estaduais? ( ) Sim ( ) Não

Porque? \_\_\_\_\_

41. Numa escala de 0 a 10, que nota daria a atuação do atual governo em São Pedro de Joselândia? \_\_\_\_\_

Porque? \_\_\_\_\_

43. Vejamos agora, por favor, o(a) senhor(a) poderia dizer, **cinco palavras soltas**, sem formar frases, **palavras soltas mesmo**, que revelam as RAZÕES PARA SE MORAR EM JOSELÂNDIA?

--	--	--	--	--

44. Por favor, o(a) senhor(a) poderia dizer, **cinco palavras soltas**, sem formar frases, **palavras soltas mesmo**, que revele o que é preciso para SER FELIZ?

--	--	--	--	--

45. Agora, por favor, o(a) senhor(a) poderia dizer, **cinco palavras soltas**, sem formar frases, **palavras soltas mesmo**, que descrevam o que é COMUNIDADE?

--	--	--	--	--

46. Por último, por favor, o(a) senhor(a) poderia dizer, **cinco palavras soltas**, sem formar frases, **palavras soltas mesmo**, que descrevam o que é NATUREZA?

--	--	--	--	--

47. Por último, por favor, o(a) senhor(a) poderia dizer, **cinco palavras soltas**, sem formar frases, **palavras soltas mesmo**, que descrevam o que é TRABALHO?

--	--	--	--	--

**Ciência do(A) entrevistado (A):**

Os dados e informações contidos neste Estudo foram auto-declarados por mim e são expressão fiel da situação que vivencio. **Autorizo a pesquisadora Eloisa Rosana de Azeredo, do Programa de Doutorado em Relações de Trabalho, Desigualdades Sociais e Sindicalismo da Universidade de Coimbra** a utilizar e divulgar com ética e profissionalismo estes dados.

*São Pedro de Joselândia, Pantanal, Mato Grosso, Brasil. Data: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_*

Assinatura: