**TRABALHO-EDUCAÇÃO, ECONOMIA E CULTURA EM POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS NO VALE DO GUAPORÉ/RONDÔNIA**

Eixo temático proposto: Eixo 10

Nome e sobrenome dos autores:

Souza, William Kennedy do Amaral

Rodrigues, Marcos Antonio Oliveira

Afiliação institucional dos autores:

Instituto Federal de Rondônia;

Secretaria de Educação do Estado de Rondônia

Endereço de e-mail:

[william.souza@ifro.edu.br](mailto:william.souza@ifro.edu.br);

mrodriguesprof@gmail.com

**Resumo**: O texto apresenta reflexões teóricas e evidências empíricas do campo onde se realiza uma pesquisa, cujo objetivo é analisar os modos de vida de povos e comunidades tradicionais, tendo em conta os nexos entre trabalho-educação, economia e cultura que conformam os processos de reprodução da vida social. Na perspectiva do materialismo histórico são indicados os conceitos centrais, os procedimentos de pesquisa, bem como as primeiras descobertas sobre trabalho e sobrevivência, relações com a natureza, relações entre os moradores, religiosidade, expectativas dos adultos em relação às crianças e adolescentes, bem como as formas de resistência para afirmação dos modos de vida. Referências são feitas à Comunidade Quilombola do Forte Príncipe da Beira, Comunidade Quilombola de Santa Fé e às comunidades que se situam no interior da Reserva Extrativista do Rio Cautário, todas no Vale do Guaporé, em Rondônia.

**Palavras-chaves**: Economia e cultura. Modos de vida. Saberes sociais. Povos e comunidades tradicionais.

**Introdução (ou alguns pontos de partida)**

Em seu livro *Amazônia: riqueza, degradação e saque,* cuja capa é a foto de um trem de minério de ferro da Vale S/A na Estrada de Ferro Carajás, no Maranhão, Gilberto Marques (2019) lembra que Jair Bolsonaro (PSL), em sua campanha presidencial em 2018, afirmou que no seu governo, não haveria mais nenhum centímetro de terra para os indígenas. Eleito, tentou extinguir o Ministério do Meio Ambiente e, não satisfeito, acabou com o Ministério do Trabalho, em janeiro de 2019. Em julho do mesmo ano, com o propósito de criar uma “Cancun brasileira” na região de Angra dos Reis, o ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles, prometeu revogar o Decreto nº 98.864 de demarcação da Estação Ecológica de Tamoios na paradisíaca Baía de Ilha Grande, em Angra dos Reis e Paraty, criada como contrapartida à implantação de usinas nucleares na região sul fluminense. Para não afugentar turistas, Bolsonaro fala da necessidade de diminuir a taxa de preservação ambiental do Parque Nacional Marinho de Fernando de Noronha que, em 2018, recebeu 100 mil pessoas. A política “antiambiental” de Bolsonaro também ameaça a existência do Fundo Amazônia, criado em 2008 para combater o desmatamento. Diante do argumento de Salles de que os recursos devem ser utilizados para pagar indenizações aos ruralistas com terras em unidades de conservação, o governo da Alemanha bloqueou o repasse da doação de 35 milhões de euros ao Fundo da Amazônia. Desonrando o compromisso do Brasil de reduzir suas emissões de gases do efeito estufa em 43%, entre 2005 e 2030, o governo brasileiro ameaça abandonar o Acordo de Paris, que estabelece metas para o controle das emissões.

Os perigos para a humanidade decorrem tanto do saque das riquezas minerais, das riquezas da flora e da fauna, consideradas na sua biodiversidade, quanto do próprio aquecimento global. E, como afirmou Philipp Martin Fearnside, no site Amazônia Real, a Amazônia “não é apenas uma vítima do aquecimento global, é também uma fonte de emissões antropogênicas por desmatamento, degradação florestal por exploração madeireira e incêndios e emissões de represas hidrelétricas”. Sofre o planeta Terra, sofrem as populações urbanas e rurais e, em particular, os povos e comunidades tradicionais com o desmatamento, com a construção de estradas, hidrelétricas e barragens, com a monocultura e a contaminação dos rios e das florestas com resíduos de agrotóxico. Só em 2019, foram autorizados, no Brasil, registros de 262 novos agrotóxicos, considerados extremamente ou altamente tóxicos[[1]](#footnote-1). Sem falar dos “cercamentos”, apropriações de terras, mortes e ameaças de morte.

E, como estamos falando da Amazônia e de Rondônia, impossível não lembrar do Massacre de Corumbiara ocorrido em 09 de agosto de 1995, quando pistoleiros armados, recrutados nas fazendas da região, além de soldados da Polícia Militar com os rostos cobertos iniciaram um ataque ao acampamento de famílias sem-terra que haviam se mobilizado para ocupar a Fazenda Santa Elina. O número oficial de mortos é de 16 pessoas e há sete desaparecidas. Para os camponeses, entretanto, o número de mortos pode ter passado de 100, pois, segundo eles, muitos teriam sido mortos por policiais e jagunços, e enterrados sumariamente. O bispo de Guajará Mirim, Dom Geraldo Verdier, recolheu amostras de ossos calcinados em fogueiras do acampamento e enviou à *Faculté de Médicine Paris-Oeste*, que confirmou a cremação de corpos humanos no acampamento da fazenda (PERES, 2015).

Desde a chegada dos europeus ao Brasil, a chamada Amazônia Legal, que ocupa 61% do território brasileiro, tem sido um espaço em que se realizam saques de bens naturais para acumulação das corporações capitalistas, deixando um prejuízo ecológico gigantesco, além de um rastro de violência contra seus habitantes. Ao contrário da perspectiva de reprodução ampliada da vida, as mediações de segunda ordem do capital (MÉSZÁROS, 2006) objetivam a expropriação de terra, trabalho e território de povos e comunidades tradicionais. Como categoria analítica e ao mesmo tempo categoria política, são considerados “povos e comunidades tradicionais” indígenas, quilombolas, seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco de babaçu, faxinais, sertanejos, caipiras, sitiantes-campeiros, fundo de pasto, vaqueiros, ribeirinhos, pescadores artesanais, caiçaras, varjeiros, jangadeiros, marisqueiros, pantaneiros, caatingueiros, vazanteiros, geraizeiros e chapadeiros (CRUZ, 2012). De acordo com o Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, de Luiz Inácio Lula da Silva, são

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 conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, 2007, s/p).

Referenciados em pesquisas de Tiriba e Fischer (2013; 2015) e Alves e Tiriba (2018) podemos afirmar que, embora premidos por mediações do capital, nos espaços/tempos das economias e culturas dos povos e comunidades tradicionais, os modos de vida são calcados em relações de trocas horizontais, prevalecendo mediações de primeira ordem nos processos de produção da existência. Entre eles, podemos incluir os povos andinos na Bolívia, no Peru, no Equador, na Colômbia, no Chile e na Venezuela. Para Solano e Lazarini (2009, p. 121), nas economias comunitárias das sociedades andinas e da Mesoamérica “o sujeito transcendental e principal é a comunidade, integrada a partir do trabalho coletivo e da propriedade comunitária, articulados em equilíbrio e respeito à natureza como sujeito participante, vivo”. Ou, como assinalou a Comandante Kéli, do Exército Zapatista de Libertação Nacional (México) e que se tornou referência para Rosset (2009, p. 1), “para os povos indígenas, camponeses e rurais, a terra e o território não são apenas fontes de trabalho e de alimentos; são também cultura, comunidade, história, ancestralidade, sonhos, futuro, vida e mãe natureza”.

Como Thompson (1981), entendemos a história como processo estruturado, o que requer o entendimento dos nexos entre economia e cultura, considerando o conjunto das relações sociais, inclusive daquelas relações que se configuram em modos de produção da existência subordinados ao modo de produção capitalista. Mais que relíquias, trata-se de modos de produção que permanecem vivos na história. Assim, na trilha de José Mariátegui (2011, p. 144), “devemos ser contrários à filosofia evolucionista, historicista e racionalista” que elege o “[...] progresso [...] como o único caminho para a humanidade”. Como ele, acreditamos que, se fortalecida a organização econômica coletiva, os povos e comunidades tradicionais, ou os “povos da economia rudimentar” não precisarão “sofrer a longa evolução pela qual passaram outros povos” (MARIÁTEGUI, 2011, p. 144).

Historicamente, à margem da produção de riquezas, homens e mulheres reagem e se organizam em torno de uma pauta de reivindicações, entre elas a defesa de seus territórios e o reconhecimento do direito de decidir sobre seus modos de produzir a vida. Por isso, como alerta Raymond Williams, quando falamos de hegemonia (que não é um conceito estático), é preciso considerar o que está “fora” do modo dominante. Isso porque:

Nenhum modo de produção e, portanto, nenhuma sociedade dominante ou ordem da sociedade e, destarte, nenhuma cultura dominante pode esgotar toda gama de prática humana e da intenção humana (essa gama não é o inventário de alguma ‘natureza humana’ original, mas ao contrário, é aquela gama extraordinária de variações práticas e imaginadas pelas quais seres humanos se veem como capazes) (WILLIAMS, 2011, p. 59).

Com a intenção de trazer à superfície elementos materiais e simbólicos de culturas do trabalho em que homens e mulheres, diferentemente da lógica do capital, produzem a vida associativa e solidariamente, apresentamos resultados da imersão coletiva dos pesquisadores no campo de pesquisa, em setembro de 2018. Tecidas por fios (in)visíveis – cor de pele, gênero, etnia e geração, entre outros – essas culturas do trabalho corroboram a construção de sociabilidades fundadas na lógica da reprodução ampliada da vida, e não do capital.

**Do diário de campo: ou, para além do Vale do Guaporé “visto de cima”**

Sobre as maneiras pelas quais interpretamos a realidade humano-social, Nestor Canclini (1998, p. 21) afirma que “o antropólogo chega à cidade a pé, o sociólogo de carro e pela pista principal, o comunicólogo de avião. Cada um registra o que pode, constrói uma visão diferente e, portanto, parcial”. Como educadores, que caminhos percorremos para aproximar nossas lentes de contato de um pequeno/grande espaço, historicamente datado e situado em um mundo pautado pela lógica da acumulação flexível do capital? Como compreender os modos de vida de povos e comunidades tradicionais no interior da Amazônia, no interior de Rondônia?

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), desde o início do século XXI, a economia rondoniense é baseada na agropecuária, destacando-se a produção de soja, de gado bovino e de peixe e no extrativismo da madeira, de minérios e da borracha. É o terceiro estado mais rico da região Norte, sendo responsável por 11% do seu Produto Interno Bruto (PIB). Criado em 1982, possui o terceiro maior PIB per capita, a segunda maior taxa de alfabetização, a terceira menor taxa de analfabetismo e o quarto melhor Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), entre todos os estados das regiões Norte e Nordeste.

No Vale do Guaporé, temos 21 comunidades tradicionais que se identificam como indígenas ou quilombolas e encontramos três reservas extrativistas. Além da RESEX do Rio Cautário, citada anteriormente, temos a RESEX Curralinho e a RESEX Pedras Negras, todas com diversas comunidades em seu interior. Em Rondônia, nem todas as comunidades têm o reconhecimento, a demarcação e a titulação de suas terras concluídas pelo Estado, motivo de luta constante. Para conhecer de perto o cotidiano de vida e trabalho no Vale do Guaporé, em setembro de 2018, realizamos trabalho de campo[[2]](#footnote-2), com diferentes intensidades na Comunidade Quilombola de Santa Fé, na Comunidade Quilombola Forte do Príncipe da Beira e na RESEX do Rio Cautário, onde existem cinco comunidades tradicionais.

Na Comunidade Quilombola do Forte Príncipe da Beira, que vive o drama da disputa do território com o Exército, a atividade econômica predominante é a pesca. As famílias, em sua maioria, realizam agricultura e coletam castanhas, açaí e outros frutos, que servem para o próprio consumo, sendo o excedente vendido. Alguns moradores criam bovinos. A viagem até Costa Marques é feita por uma estrada de terra e são vinte e sete quilômetros de distância. Por via fluvial, o trajeto é realizado em aproximadamente quatro horas. Há rede elétrica. O abastecimento de água se divide entre a rede do destacamento militar e poços em residências. O saneamento básico consta de fossas individuais. A comunidade não dispõe de posto de saúde, sendo atendida, em alguns casos, pelos médicos do exército. Quanto à educação, a comunidade dispõe de uma escola que atende aos alunos até o nono ano do ensino fundamental e o ensino médio é realizado na cidade de Costa Marques. A comunidade se organiza em torno da Associação Quilombola do Forte (ASQFORT).

A segunda comunidade visitada foi a Comunidade Quilombola de Santa Fé, a qual tem cerca de 20 casas, próximas ao rio Guaporé e está a 8 km da sede do município de Costa Marques. A maioria dos moradores trabalha em suas próprias roças, praticam a pesca e possuem gado, que criam em um pasto comunitário. As casas têm seus quintais espaçosos e nenhuma cerca para demarcar lotes de propriedade privada. As crianças vão para a escola na cidade de Costa Marques. Os moradores se organizam na Associação Quilombola de Santa Fé. Como acontece nas comunidades ao longo do rio Guaporé e de seus afluentes, Santa Fé tem uma formação multiétnica, com os remanescentes quilombolas constituindo famílias com os indígenas brasileiros e bolivianos e demais migrantes que na região apareceram.

Em relação à RESEX do Rio Cautário, criada em 08 de agosto de 1995, vale registrar que a criação de reservas extrativistas pelo Estado brasileiro foi fruto de muitas lutas marcadas, entre outros acontecimentos, pela morte do líder seringueiro Chico Mendes, em 1988 e pela realização da Eco-92, no Rio de Janeiro em 1992. De acordo com o Cadastro Nacional de Unidades de Conservação (CNUC), existem 95 reservas extrativistas no país. Atualmente são 75 na Amazônia, sendo 25 em Rondônia. Essa era demanda dos seringueiros de diversas regiões da Amazônia, cujos modos de vida não eram compatíveis aos projetos de colonização implantados a época, que ampliavam o desmatamento e significavam prejuízo aos recursos florestais dos quais dependiam para viver. Em Rio Cautário existem cinco comunidades: Jatobá, Cajueiro, Vitória Régia, Ouro Fino e Laranjal. Elas estão ligadas por relações de parentesco, miscigenação e por relações estabelecidas nos processos de reprodução da vida material e imaterial. Sobrevivem da extração da seringa, coleta de castanha-do-Brasil, pesca e pequena agricultura, estando os/as trabalhadores/as organizados/as na Associação dos Seringueiros do Vale do Guaporé (AGUAPÉ). Não há posto de saúde, apenas o agente comunitário de saúde. Para consultas e atendimentos é preciso se deslocar até Costa Marques, distante 75 quilômetros. Para ir à escola, as crianças são levadas de ônibus até o distrito de São Domingos, que está a 30 quilômetros da comunidade do Cajueiro.

Na perspectiva do materialismo histórico, cabe-nos apreender os movimentos do real, buscando sua unidade como “síntese de múltiplas determinações” (MARX, 2008, p. 258). Tendo em conta a historicidade dos processos de saque e degradação das riquezas da Amazônia (MARQUES, 2019), os modos de vida e a autoidentificação dos povos e comunidades tradicionais são delineados, não apenas em Rondônia, por políticas públicas econômicas, ambientais, educativas e culturais. Também são pautados pela experiência humana, individual e coletiva, desses homens e mulheres que insistem em preservar suas formas de estar no mundo. Daí que totalidade, contradição e mediação são categorias que nos mobilizam na interpretação das evidências – as quais, de acordo com o historiador E. P. Thompson (1981, p. 50) devem ser entendidas como “evidências interrogadas”, em conformidade com suas determinações.

Para além do mundo da pseudoconcreticidade (KOSIK, 1976), como apreender as condições de vida e trabalho de homens e mulheres que insistem em preservar seus modos de vida? Com abordagem qualitativa, os procedimentos de pesquisa foram observação das práticas cotidianas, entrevistas semiestruturadas e rodas de conversa. Para refletir sobre modos de vidas, trazendo evidências dos nexos existentes entre trabalho-educação, economia e cultura, perguntamo-nos: mediados pelo trabalho, que relações homens e mulheres estabelecem com a natureza? Como se materializa a cultura do trabalho? Quais são as formas de associatividade? Em que medida os processos educativos escolares e não escolares contribuem para manter vivas as práticas sociais e os saberes tradicionais? Quais são as mediações do capital na conformação dos modos de vida?

**O Vale do Guaporé e a expansão capitalista**

O Vale do Guaporé se estende do oeste do estado de Mato Grosso até as proximidades do estado do Amazonas. São 1.342 km de fronteira, na qual o Rio Guaporé - ou Mamoré porque no sentido da nascente para a foz, a partir da localidade de Rodrigues Alves para baixo ele é assim chamado - é divisa natural entre Rondônia e Bolívia. Região de difícil acesso, tornou-se uma rota de fuga para os escravos da mineração em Mato Grosso. Constituída por ribeirinhos, pequenos agricultores, indígenas brasileiros e bolivianos, remanescentes de quilombolas e, sobretudo, a amálgama multifacetada desses povos, essa população tem sido confrontada com os avanços de frentes colonizadoras.

Rondônia foi um dos últimos estados criados pela república brasileira. A região fora visitada, a partir do século XVI, por alguns poucos bandeirantes paulistas e por padres missionários. Por conta da preocupação de possíveis invasões espanholas, no século XVIII a Coroa Portuguesa inicia a ocupação militar no Vale do Guaporé, construindo diversos presídios e seu marco principal: a construção do Forte do Príncipe da Beira em Costa Marques. Muitos afirmam que mesmo antes da construção do Forte Príncipe da Beira, já havia negros aquilombados no Vale do Guaporé e que foram eles que receberam Domingo Sambuccetti, o engenheiro que projetou o Forte. **Elvis[[3]](#footnote-3),** presidente da ASQFORT nos diz que “a primeira moradora foi uma negra que se chamava Ana Moreira e esse perímetro todinho era onde ela morava e tinha as cabanas dela”.

Importante momento de expansão capitalista na região foi a construção da ferrovia Madeira-Mamoré ligando Santo Antônio do Madeira a Vila Bela, na confluência dos rios Beni (Bolívia) com o Mamoré (Brasil). Com 366 km de extensão, a estrada de ferro Madeira-Mamoré atraiu mais de 20 mil trabalhadores de 50 nacionalidades diferentes. Outro momento de destaque foi a construção da linha telegráfica de Cuiabá a Santo Antônio do Madeira, quando a Comissão Rondon “encontrou” as ruínas do Real Forte Príncipe da Beira. “Encontrou” é força de expressão, já que os moradores da Comunidade Quilombola do Forte Príncipe da Beira relatam que seus ancestrais sempre estiveram na região e que, muitos escravos da construção do Forte foram abandonados à própria sorte após o término da obra e se misturaram aos indígenas da região.

A partir de 1970, colonos migrantes chegam a Rondônia, impulsionados novamente por políticas governamentais que tinham a intenção de ocupar a região amazônica e torná-la mais atrativa aos olhos do capital e de tirar, das regiões Sul e Sudeste, um contingente de trabalhadores e trabalhadoras que começava a se organizar em busca de terras para o seu sustento. Desse modo, ao invés de promover a reforma agrária nos estados do Sul, o que afetaria a hegemonia capitalista latifundiária, o Estado delineou um fluxo migratório intenso, principalmente das regiões Sul e Sudeste, em direção aos Estados de Mato Grosso, Rondônia e Acre, passando a “oferecer” terras para pequenos produtores insatisfeitos.

Na prática, os/as trabalhadores/as que chegaram a Rondônia entre 1970 e 1980, fizeram o trabalho mais pesado e oneroso, qual seja: a derrubada da floresta. Entre os anos 80 até meados dos anos 90, os sitiantes estavam estabelecidos, com seus lotes abertos e com plantações ou pastagens formadas. Mas faltou incentivo do Estado, como boas estradas, escolas do/no campo, assistência técnica e, sendo pressionados por empresários capitalistas, os anos 2000 chegaram com os sitiantes vendendo ou arrendando as suas terras para a produção de *commodities* do agronegócio.

No que diz respeito à Comunidade do Forte, a partir de 1964, com o regime ditatorial, os militares começaram a hostilizar a população, introduzindo, nos pastos nativos, gado bovino que era criado sem cercamento. Esse gado foi destruindo todas as plantações da comunidade, ocasionando o abandono do lugar por parte de muitos moradores. Entre 1970-1980 a comunidade tinha cerca de 2.500 moradores. Segundo **Elvis**, hoje são apenas 276 moradores em 74 famílias. Reclamando das atuais condições de vida, sobretudo do relacionamento com o Exército, Elvis diz que “hoje querem fazer a mesma coisa constrangendo esta comunidade com todos os tipos de humilhação”.

Na Comunidade Santa Fé, a história de lutas não é muito diferente. A comunidade é originária do ano de 1870, com o início do primeiro ciclo da borracha, que trouxe levas de migrantes para a região (MONTEIRO, 2013). Pelo rio Guaporé afora, negros aquilombados já estavam vivendo em consonância com indígenas brasileiros e bolivianos do lugar. Juntando-se a esses, chegaram muitos nordestinos para a extração do látex da seringueira. Após o declínio da economia da borracha, ocasionado pela produção em seringais cultivados sobretudo na Malásia, os habitantes de Santa Fé voltaram-se para atividades de subsistência: pesca, extrativismo e pequena agricultura. Relembrando outras dificuldades passadas, **Dona Sofia** diz: “no início de nosso povo aqui em Santa Fé, era um seringal e todo mundo morava longe um do outro. Mas isso não tirava a união do povo, tinha os momentos de união da comunidade”. Ela nos ensina que a distância não pode ser um elemento de desagregação das pessoas e é fundamental para povos e comunidades tradicionais o sentido de união. Diz que “se alguém ficava doente o seringal inteiro se movimentava para ajudar. Vinha rezadeira de longe, andando três, quatro dias na mata para ajudar na cura daquela pessoa. Isso mostra que o nosso espírito coletivo sempre foi forte”.

No caso dos seringais, o Estado financiava as atividades por meio do Banco da Amazônia (BASA). Segundo **Neco**, presidente da AGUAPÉ, o fim dos financiamentos decretou a falência dos patrões. Para ele, esse movimento foi linear “quando o BASA deixou de financiar o patrão, ele não aguentou mais ‘tocar’ o seringal”. Indagado sobre o motivo de o BASA não financiar mais essa atividade produtiva, **Neco** diz que “tinha muito patrão que fazia rolo”. Como exemplo indica que “um seringal tinha 60 seringueiros. Ele ia lá e tirava um financiamento como se tivesse 120 seringueiros. Fazia um rolo lá com o gerente do banco, com o fiscal [...] tinha fiscal que vinha no seringal conferir a produção”. Dessa maneira, “muitos *patrão* pegava o dinheiro do banco e comprava caminhonete nova, construía casa”. Com a falta de financiamento, os patrões abandonaram seus “postos de exploração do trabalho alheio”.

Com os seringueiros vivendo sem “patrão”, sem saber se conseguiriam ficar em sua “colocação” para cortar seringa, somada à luta por melhores condições de vida e trabalho que ecoava do Acre para outros pontos do Brasil, ganha força a ideia de criação de uma Reserva Extrativista na região. Para **Samuel,** a RESEX é o que ele esperava: “eu já sai daqui e me arrependi, porque fui morar na cidade e aí se tem dinheiro, come. Se não tem dinheiro, não come. Aqui a gente planta uma roça, pesca, caça e vai vivendo”.

Em Rondônia, continuam os ataques a áreas de reservas públicas. Trabalhadores com quem conversamos, mostraram-se preocupados com avanço do capital. Segundo **Sabazinho,** da comunidade Santa Fé, o gado da fazenda que faz divisa com a terra quilombola, às vezes, escapa e invade roças e plantações causando enorme prejuízo. “Fica a dúvida, né! Será que o gado escapa mesmo ou alguém solta ele em cima de nossa terra?” Na Comunidade Quilombola do Forte, o Exército mantém uma fazenda. Segundo **Jean, “**de vez em quando o gado deles escapa destruindo roças nossas. Mas é misteriosamente! Uma cerca que estava boa ontem e hoje amanheceu quebrada, uma porteira que não se sabe como, ficou aberta, tudo é mistério.” Isso representa um cerceamento, um cercamento físico, moral e afetivo das comunidades, porque tenta dificultar o processo produtivo da comunidade e tenta quebrar os laços de apego e estima que os trabalhadores e as trabalhadoras têm com a sua comunidade.

Lembramos que a RESEX do Rio Cautário está cercada por fazendas de gado de corte, cujos fazendeiros vislumbram o fim da reserva e a possível incorporação das terras da RESEX. Por conta da renda fundiária da terra, o solo é objeto de interesse, mas, sobretudo, o subsolo é a grande atração para o capital. Alguns trabalhadores/as das comunidades têm noção de que o direito ao uso de suas terras está ameaçado por conta dessa questão. A previsão de **Seu Eugênio**, um dos moradores mais antigos da Comunidade Quilombola de Santa Fé, é emblemática e, ao mesmo tempo, dramática, pois tem em conta os processos de reprodução ampliada do capital e também os desafios da educação para preservação do território: “Isso aqui vai ser uma grande plantação de soja! Vai ser porque os empresários vão entrar primeiro. Porque aqui está tudo mapeado, o subsolo está mapeado e eles estão de olho. Enquanto tiver resistência eles não entram”.

**Cultura do trabalho, comunidade e modos de vida**

Por modo de vida compreendemos um conjunto de práticas sociais, econômicas e culturais cotidianas compartilhadas por um determinado grupo social no processo de produção da vida material e simbólica. Como expressão da cultura, diz respeito aos costumes, tradições, valores, crenças e saberes que orientam as normas de convivência na vida familiar, no trabalho e em âmbito comunitário. Relaciona-se às maneiras de produzir, consumir e distribuir os frutos do trabalho, tendo em conta as formas de sentir e pensar a vida e o mundo. Os modos de vida manifestam as relações que homens e mulheres trabalhadoras, mediadas pela memória coletiva e por experiências vividas e herdadas, estabelecem com o território em que produzem sua existência. A afirmação de modos de vida, entendidos como patrimônio cultural e, ao mesmo tempo, condição de existência humana, é um elemento de resistência e negação de outros modos de produção da vida social, os quais, de alguma maneira, entrelaçam-se em menor ou maior grau, de acordo com as determinações dos contextos históricos de luta por hegemonia.

A identificação de modos de vida pressupõe, entre outros elementos, a compreensão de que, ao trabalhar, produzimos cultura e, ao mesmo tempo, trabalhamos de acordo com uma determinada cultura. Assim, para os povos e comunidades tradicionais, qual o objetivo do trabalho? Como trabalham? Para quem trabalham? Quais as formas de associatividade? Que sentidos e valores são atribuídos ao trabalho? Que relação estabelecem com o tempo? Que trabalhos são necessários para tentar garantir a reprodução ampliada da vida? Na verdade, essas são questões não apenas de *ordem econômica,* mas também de ordem cultural.

Na análise histórica, “é essencial manter presente no espírito o fato de os fenômenos sociais e culturais não estarem ‘a reboque’, seguindo os fenômenos econômicos à distância: eles estão, em seu surgimento, presos na mesma rede de relações” (THOMPSON, 2001, p. 208). Nessa perspectiva, pensamos que o conceito de cultura do trabalho pode contribuir para o entendimento dos nexos existentes entre economia e cultura, bem como sua relação com o modo de vida e, de forma mais ampla, como o modo de produção da existência humana. Sendo construída e transmitida no processo de trabalho, a cultura do trabalho remete a objetivos, formas e intensidades de dispêndio da força de trabalho, a maneiras de pensar, sentir e se relacionar com o trabalho. Requer compreender a divisão do trabalho e as relações entre tempo de trabalho e tempo livre para lazer/ócio. Em última instância, é determinada pelas formas de propriedade dos meios de produção e pelas relações de produção que as classes e os grupos sociais, historicamente, estabelecem entre si, considerando também o papel dos sistemas simbólicos na vida social e, em especial, os valores morais atribuídos à atividade do trabalho (TIRIBA, 2011).

Referindo-se à Forte Príncipe, **Jean** diz que “hoje a nossa comunidade tem um pouco de tudo né: tem funcionário público, tem pescador profissional, tem aposentado, tem pescador amador. Tem o trabalho de bico lá fora e aqui na comunidade mesmo”. Mas, em sua grande maioria os/as trabalhadores/as vivem do extrativismo vegetal, tendo a seringa e a castanha-do-brasil como principais produtos e, também do extrativismo animal, por conta da pesca. Fazem agricultura de subsistência produzindo, sobretudo, mandioca, farinha de mandioca, banana, milho, melancia, urucum e abacaxi.

Mediada pelo trabalho, a relação com a natureza é fundamental, pois a “sobrevivência aqui vem mais da força da natureza” (**Jean,** Comunidade Forte Príncipe). **Dona Sofia** (Comunidade Santa Fé) ressalta que “o rio tem tudo que a gente precisa. É o nosso mercado. O mercado Guaporé”. **Antonio Gutierrez** ressalta que “onde tem fome é nas cidades porque não se pode plantar nas cidades e tudo precisa ser comprado”.

**Samuel**, extrativista que mora na RESEX do Rio Cautário, desde pequeno trabalha “como seringueiro, como castanheiro, como uma pessoa que vive da mata. Então o jeito que eu falo e as coisas que eu faço, já mostram que eu sou uma pessoa da mata”. Buscando distinguir o trabalho assalariado do trabalho coletivo nas comunidades, **Samuel** acrescenta: “aqui a gente tem um jeito de trabalhar que só funciona aqui. Quem vai trabalhar fora, sente dificuldades, porque é outro tipo de trabalho e outra maneira de se portar”. **Elvis,** do Forte, afirma que, na comunidade, “a gente que faz nosso tempo. É a comunidade que produz o tempo dela [...]. Porque a comunidade ela sabe o que vai fazer, na hora que tem que fazer e como vai fazer”. Ainda em relação à cultura do trabalho, **Elvis** explica que o que marca a diferença entre o trabalho assalariado e o trabalho nas comunidades tradicionais é que “o quilombola não tem patrão! Ele trabalha pra ele. Ele trabalha para todos nós. Ele trabalha para a comunidade”.

Evidenciamos elementos da cultura do trabalho que indicam modos de vida regidos pela cooperação e pela reciprocidade no âmbito da comunidade. Embora nem todos os processos de trabalho sejam coletivos, no sentido de que todos estão trabalhando juntos ao mesmo tempo, as relações de convivência são de solidariedade. “Tipo, hoje nós vamos juntar seis pessoas e vamos roçar a roça de fulano. Aí amanhã a gente roça a roça de fulano” (**Samue**l, RESEX Rio Cautário). Repartir os frutos do trabalho também é algo que faz parte da cotidianidade, tornando um padrão de convivência. Por isso, “cada um pesca para comer, para cada família [mas], se pega muito peixe, muito jaraqui [tipo de peixe], que a família não vai dar conta de comer, ele leva para seu fulano. Então sai distribuindo” (**Laís,** Comunidade Forte Príncipe). Sobre a coleta de castanha, ela conta que as equipes são compostas por três pessoas ou mais de famílias diferentes e no final, “aí junta as castanhas na barrica, vende e divide o dinheiro”.

Na perspectiva de fortalecer a coletividade, na Comunidade Forte Príncipe, os trabalhadores estão organizando uma associação para “agregar valor a castanha, né, para que todos possam ganhar uma renda boa aqui na comunidade” **(Jean).** Na RESEX do Rio Cautário, onde estão organizando uma cooperativa de beneficiamento da castanha, os trabalhadores falam muito em “agregar valor” à castanha: “porque, a gente sofre muito com a questão *dos atravessador*. A cooperativa veio pra resolver essa situação. Todo mundo reunido aqui dando valor pra cooperativa, pra agregar valor” **(Francisco)**.

As culturas do trabalho de povos e comunidades tradicionais “vão se materializando no cotidiano do trabalho associado, nas relações que os trabalhadores estabelecem entre si – relações essas mediadas pela questão de classe, de etnia, de gênero” (TIRIBA, 2011, p. 120). Um de seus fios diz respeito à religiosidade e, portanto, à cultura desses povos. **Jean** diz que “Deus faz as coisas bem perfeita porque quando é tempo de defeso[[4]](#footnote-4) do peixe, a castanha está produzindo. Depois que acaba a castanha, mas já liberou o peixe e quando chega o verão é a temporada de roça”.

Concebendo a história como “processo estruturado”*,* em *Costumes em comum*, Thompson (1998) analisa as práticas culturais como parte integrante da “economia moral das multidões”, em defesa de um modo de vida que se contrapõe ao modo de vida capitalista. Para ele, “os valores, tanto quanto as necessidades materiais são sempre um terreno de contradição, de luta entre valores e visões-de-vida alternativos” (1981, p. 194). Nesse sentido a cultura e, em particular a cultura do trabalho, não se situa num campo de consenso, mas de conflito. Nessa trilha, **Elvis** afirma: “a gente tem que valorizar isso que é da nossa comunidade, é a nossa comunidade que precisa disso, bater o pé e dizer olha isso é o nosso trabalho, a gente vive disso e nós queremos que seja assim”. Afirmando o modo de vida nas comunidades da RESEX Rio Cautário, os olhos azuis de **Renato** brilham ao dizer:

Nós extrativistas, nós seringueiros queremos viver da maneira que vivemos. Claro que queremos ter melhorias, mas não queremos sair daqui e ir morar na cidade. [Também] não queremos viver aqui como empregados de fazenda. Vamos supor que aqui tivesse acabado o seringal e não tivesse virado RESEX, tivesse virado uma fazenda. Muitos não iam querem viver aqui. A gente ia procurar outro seringal, outra Reserva.

**Experiência, saberes tradicionais e educação escolar**

Para Toledo e Barrera-Bassols (2015, p. 130), ao contrário do conhecimento que se baseia em teorias, postulados e leis que se pretendem universais, a sabedoria popular “baseia-se na experiência concreta e em crenças compartilhadas pelos indivíduos acerca do mundo que os rodeia, sendo mantida e fortalecida mediante testemunhos”. Para eles, “tanto os valores como os fatos conformam a unidade de experiência do indivíduo”, não existindo separação entre mente e matéria: “a natureza e a cultura formam parte do mesmo mundo; os fatos e os valores se conectam na forma de ver as coisas” (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015, p. 131).

**Laís**, que mora na Comunidade Forte Príncipe, conta que “a gente utiliza a natureza praticamente todos os dias da nossa vida, para tudo: para algum remédio que a gente acaba tendo conhecimento e para o alimento da comunidade”. Para ela, sem natureza não haveria a vida.

Não é novidade dizer que na Amazônia “o saber tradicional é constantemente taxado como não merecedor de credibilidade”, mas “é exatamente ele que ainda salva vidas no interior da região e mesmo nas periferias das amazônicas. É também com base nele que grandes laboratórios desenvolvem suas pesquisas sobre novos medicamentos e produtos” (MARQUES, 2019, p. 283). Não por acaso, **Elvis** (Forte Príncipe) conta que “hoje, vêm pessoas de fora buscar conhecimento aqui, para fazer tratamento para o câncer. Vêm buscar aqui algumas ervas, algumas cascas para fazer o tratamento lá fora. Então essa sabedoria popular é magnífica, nos livra de muita coisa”. No entanto, todo cuidado é pouco para não valorizar o chamado “capital natural”, uma vez que as empresas transnacionais, utilizando-se da biopirataria ou biogrilagem, transformam os saberes tradicionais em mercadoria (DEL NERO, 2008). Por ser a Amazônia fonte de riqueza, grandes indústrias farmacêuticas e de beleza instalam seus laboratórios de pesquisa exatamente no coração da floresta.

Referindo-se às relações entre experiência e educação, E. P. Thompson enfatiza que não é possível desprezar os conhecimentos produzidos fora dos procedimentos acadêmicos, afinal são eles que ajudam “homens e mulheres a trabalhar nos campos, a construir casas, a manter complicadas organizações sociais e, mesmo ocasionalmente, a questionar eficazmente as conclusões do pensamento acadêmico” (THOMPSON, 1981, p. 17). Mas, diferentemente da perspectiva de reprodução ampliada do capital, que promove o saque e a degradação da Amazônia, os povos e comunidades tradicionais sabem que a floresta é local cujos segredos devem ser desvendados. Mediadas pelo trabalho, as relações entre ser humano e natureza é de respeito e cumplicidade. Para **Jean,** da Comunidade Forte Príncipe,

tem um monte de remédio na mata e é na mata que a gente tira a nossa comida também. Mas precisamos respeitar a mata, não pode entrar de qualquer jeito e ir tirando as coisas. A mata é vida e precisa ser respeitada. Faz parte da nossa educação, da nossa moral, do nosso caráter respeitar tudo e todos.

Os povos tradicionais sabem da importância dos seus saberes, herdados e construídos na vida cotidiana. **Jean** acredita que a natureza se cuida, mas que também precisa ser cuidada: “a gente sabe também que não pode tirar a casca toda da planta, senão ela morre”. **Laís** tenta nos explicar dizendo que os moradores de Forte Príncipe costumam tirar a casca de um pé de jatobá, “lá perto da pista, só porque ele ficava muito perto da comunidade. Então paramos um período para ele não se acabar”. Perguntada sobre o que ensinaria a seus netos, **Dona Sofia**, da Comunidade Santa Fé, responde: “ensinar a trabalhar, a plantar, a cuidar da terra, criar muita galinha. Porque aqui as coisas dão, a terra produz. Se trabalhar, a terra não falta com a gente”. Em síntese, como enfatiza **Neco,** presidente da AGUAPÉ, “tudo o que a gente faz para viver é aproveitar o meio ambiente sem machucar, sem agredir ele”.

Para Doriedson Rodrigues, que pesquisa saberes dos pescadores/as de Cametá, no Baixo Tocantins (Pará), na sabedoria popular estão os saberes sociais, ou seja, aqueles saberes construídos coletivamente no processo de trabalho, provenientes das práticas organizativas dos trabalhadores, “permitindo ao grupo social que os detém, a inserção em determinadas relações econômicas, políticas e culturais, de modo que ele participe, integre-se e/ou oponha-se, resista e lute no contexto dessas relações, com o objetivo de uma nova hegemonia” (RODRIGUES, 2012, p. 80-81). Fazendo valer seus saberes sociais, é ainda **Neco**, da AGUAPÉ, quem nos ensina que, se os extrativistas não tivessem organizados,

os fazendeiros já teriam derrubado tudo isso aqui e plantado pasto. Porque se não tivesse os seringueiros, aí teria só os índios para proteger a mata, a floresta. E as pessoas assim, de uma maneira geral, não querem respeitar os índios. Então nós somos uma força a mais, junto com os índios. Porque os fazendeiros sabem que se quiserem fazer isso aqui de pasto, vão ter que tirar nós daqui.

E. P. Thompson compreende que, como experiência de classe, a experiência se constitui como “a resposta mental e emocional, seja de um indivíduo ou de um grupo social, a muitos acontecimentos inter-relacionados ou a muitas repetições do mesmo tipo de acontecimento” (THOMPSON, 1981, p. 15), no entanto, “a experiência é válida e efetiva, dentro de determinados limites: o agricultor conhece as suas estações, o marinheiro conhece seus mares, mas ambos permanecem mistificados em relação à monarquia e à cosmologia” (THOMPSON, 1981, p. 16). Nesse sentido, acreditamos que a educação básica pode se constituir em espaço/tempo privilegiado onde crianças, jovens e adultos possam refletir sobre suas experiências herdadas e vividas, transformando-as em experiências percebidas e modificadas.

A história dos povos tradicionais é rica em experiências. Seus fundamentos filosóficos, econômicos, culturais e ambientais, que substanciam seus modos de vida, poderiam se constituir como fundamentos educativos. No entanto, para a população do Vale do Guaporé, a escola parece não ajudar na afirmação dos modos de vida. **Neco** diz que “os nossos filhos vão para a escola, para a faculdade. Eles aprendem muita coisa lá, mas geralmente são coisas que não têm muito a ver com o nosso dia a dia”. Para ele, a escola acaba contribuindo para o êxodo rural, pois as pessoas “acabam estudando coisas para usar em outro lugar, em outro emprego”. E quando os/as professores/as tentam fazer algo diferente, acabam sendo reprimidos/as. Para **Elvis** “a escola tem uma importância muito grande [...], mas o grande desafio é que quem está lá em cima nem sempre aceita o conteúdo que eles vão dar. [...] muitas vezes são questionados por que estão ensinando alguma coisa da comunidade quilombola”. E aí, as pessoas perguntam: “Ih... vocês vão falar de quilombola de novo? Vocês vão falar da cultura africana da comunidade de novo?”

No caso de Forte Príncipe da Beira, o desejo é que a escola torne-se pedagogicamente articulada ao modo de vida da comunidade. **Álvaro** fala que “as pessoas de fora dizem que a comunidade quilombola lá do Forte é bem assistida, [pois] o exército dá médico, dá proteção”, mas o fato é que “não acontece exatamente no dia a dia”. São muitas as tensões, sobretudo depois que, de forma desavisada e repentina, a escola foi anexada ao território do batalhão do exército. Por isso, manifestam a vontade de criar nova escola na comunidade: “a gente tem esperança de que nós vamos ter uma educação quilombola, de que aquelas diretrizes da educação quilombola sejam aplicadas a comunidade” (**Elvis,** da Comunidade Forte Príncipe da Beira). Em Santa Fé, percebe-se o desejo de construir uma escola na comunidade, evitando que as crianças sejam deslocadas para a cidade de Costa Marques. **Dona Cristina** diz que “as crianças passam metade do dia frequentando a escola lá na cidade. Elas voltam com a cabeça de quem mora na cidade”. Para **Sabazinho,** “a escola na e da comunidade é um fortalecimento da própria comunidade”.

A sabedoria popular também se manifesta na preocupação com a educação das crianças e dos jovens, no sentido de que possam dar continuidade às tradições e aos costumes da comunidade. Perguntada se “a garotada” vai querer dar continuidade ao modo de vida quilombola, **Dona Cristina**, da Comunidade Santa Fé, tentando ser realista, responde: “a juventude não! Mas quando vai chegando a velhice, ‘e os janeiros vão chegando’, a pessoa começa a ver as coisas, vai ficando mais tranquila. Ela vai querer um lugar pra plantar uma mandioca, uma banana, uma abóbora, um quiabo, maxixe e todas essas coisas”. Olhando para o passado e lembrando-se de sua juventude, sorri e diz: “quando a gente era novo também era assim mesmo!” Também preocupado com o futuro dos filhos em relação à preservação das comunidades que se situam no interior da RESEX Rio Cautário, **Neco** diz a eles:

Se quiser ir morar na cidade vai, pode ir! Mas nunca renegue o seu passado e sua família extrativista. Porque o cara que saiu da Reserva tem que saber que na Reserva está a raiz dele. A árvore não é assim? A última folha, aquela que está mais no alto, sabe que depende da raiz para ela poder estar lá. Porque sem raiz, a árvore não para em pé. É assim que a vida segue, a gente vai ensinando e aprendendo, ensinando e aprendendo.

**Conclusão (ou, para prosseguir viagem)**

Embora não exerçamos o ofício de historiadores, refletir sobre a materialidade dos processos de produção da existência requer considerar que para viver e “fazer história”, os seres humanos precisam “antes de tudo comer, beber, ter habitação, vestir-se […]”. (MARX; ENGELS, 2007, p. 33). Pelo o que indicam os depoimentos, embora tendo que vender sua força de trabalho para satisfazer algumas necessidades, a sociabilidade de homens e mulheres se constrói pelo espírito de coletividade, na perspectiva de garantir a reprodução ampliada da vida. As culturas do trabalho, consideradas na sua diversidade de classe, gênero, raça/etnia e geração são pautadas pelo desenvolvimento crescente de cada um, como parte integrante da comunidade. Com todos os encantos da cidade e do “mundo lá fora”, o fato é que parecem felizes com a vida comunitária e, portanto, de lá não querem sair: “porque a gente foi criado e gosta de viver assim, cortando seringa, catando castanha, pescando, plantando uma roça, essas coisas que a gente faz” (**Renato**). Para a esperança de **Dona Cristina**, os “janeiros vão chegando” e os jovens que se vão da comunidade, certamente irão querer voltar.

Como diria Thompson (1981), no cotidiano de vida e trabalho, vão se tecendo as relações entre economia e cultura. Afinal, os valores

“são vividos, e surgem dentro do mesmo vínculo com a vida material e as relações materiais em que surgem nossas ideias. São as normas, regras, expectativas etc. necessárias e apreendidas (e “aprendidas” no sentimento) no “*habitus”* de viver; e aprendidas em primeiro lugar, na família, no trabalho e na comunidade imediata. Sem esse aprendizado a vida social não poderia ser mantida e toda produção cessaria” (1981, p. 194).

Por tratar-se de formas não capitalistas de produção da existência humana que buscam se afirmar e se distinguir do modo de produção capitalista, os processos educativos de formação de trabalhadores e trabalhadoras se constituem em meio à contradição vital entre sociabilidade do capital e sociabilidade de formas econômico-culturais de valorização de relações entre seres humanos e natureza, mediadas pelo trabalho de produzir a vida de forma associativa e solidária.

Os saberes da experiência do trabalho associado, que se constituem como elementos de construção e afirmação de identidades coletivas, convidam-nos a vislumbrar políticas públicas que estimulem práticas econômicas e culturais comprometidas com a preservação de formas não capitalistas de produção da vida social que, ainda hoje, persistem ao longo da história da humanidade. Mas, como afirmou Bolsonaro em sua campanha para presidente, em seu governo não haveria “mais nenhum centímetro de terra para os indígenas”, promessa essa que vem sendo cumprida a ferro e a fogo. Como assinalava Rosa Luxemburgo (1970, p. 317), “o capitalismo aparece e se desenvolve historicamente num meio social não capitalista”. Para sua própria existência e realização, o capitalismo necessita “estar cercado de formas de produção não capitalista”, visando sua desintegração e dissolução contínua. Referindo-se a outubro de 2018, assinala Marques (2019, p. 37):

Na Floresta Nacional de Carajás, no Pará, uma máquina recuperadora-empilhadeira trabalha no carregamento de minérios de ferro. Ela tem 35 metros de altura e suas engrenagens alcançam 50 metros de largura [...] Em outro ponto da Amazônia, uma tribo indígena caminha em meio a floresta sem nunca ter sido contatada pela ‘civilização’.

Com o apogeu do neoliberalismo, à custa da exploração da força de trabalho e da espoliação das forças da natureza, os homens-de-negócio têm nos levado à globalização da barbárie. Ao mesmo tempo, acreditando na capacidade de luta e resistência e nas determinações da “agência humana”, a história desses povos ajuda-nos a “renovar nossa percepção da gama de possibilidades implícitas no ser humano” (THOMPSON, 1998, p. 23). Na perspectiva de uma história global do trabalho (VAN DER LINDEN, 2013), poderia também nos ajudar a perceber os atuais processos de autogestão comunal (NASCIMENTO, 2019) na América Latina. E dessa maneira, atualizar a afirmação de Mariátegui quanto aos chamados povos de cultura “atrasada” e de economia “rudimentar” que, apesar da “feudalidade espanhola e crioula” (e da acumulação flexível do capital, no século XXI), conservam o ideário das terras comunais que pertencem ao conjunto das famílias, cultivam relações econômico-culturais calcadas no espírito coletivista, preservando tradições de solidariedade, “a expressão empírica de um espírito comunista” (MARIÁTEGUI, 2011, p. 140).

Conceber a história como “processo estruturado que, embora sujeito a determinadas pressões, continua aberto e só parcialmente determinado” (THOMPSON, 1981, p. 12), possibilita compreender que o capitalismo tem hegemonia em relação a outros modos de produção da existência humana, entre eles o de economias e culturas milenares que perduram na África, Ásia e América Latina. Investigar a “história vista de baixo”, possibilita-nos evidenciar que a luta de classes é sempre luta por valores e que, no processo de fazer-se classe trabalhadora, entendida como formação econômica e cultural, a experiência “surge porque homens e mulheres (e não apenas filósofos) são racionais e refletem sobre o que acontece a eles e ao seu mundo” (THOMPSON, 1981, p. 16).

**Referências**

AGÊNCIA AMAZÔNIA REAL. **Amazônia e o Aquecimento Global: 1 – Resumo da Série**. Disponível em: [https://amazoniareal.com.br/amazonia-e-o-aquecimento-global-1-resumo-da-serie](https://amazoniareal.com.br/amazonia-e-o-aquecimento-global-1-resumo-da-serie/). Acesso em: 20 de julho de 2019.

ALVES, Ana Elizabeth Santos e TIRIBA, Lia. Trabalho-Educação, Economia e Cultura em comunidades tradicionais: entre a reprodução ampliada da vida e a reprodução ampliada do capital. In: **Trabalho necessário**, v. 16, n. 31, p. 136 – 164, 2018.

BRASIL. Decreto 6.040 de 7 de fevereiro de 2007. **Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais**. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>>. Acesso em 26/07/2019.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da Modernidade.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

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

DEL NERO, Patrícia Aurélia. Biotecnologia: análise crítica do marco jurídico regulatório. In: **Revista dos Tribunais**, São Paulo, 2008. p. 139.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

LUXEMBURGO, Rosa. **A acumulação do capital**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Por um socialismo indo-americano**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

MARQUES, Gilberto de Souza. **Amazônia: riqueza, degradação e saque**. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

MARX, KARL. **Contribuição a Crítica da Economia Política**. Tradução e Introdução de Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MÉSZÁROS, István. **Para além do Capital.** São Paulo: Boitempo, 2006.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. **Cadastro Nacional de Unidades de Conservação**. Disponível em: http://www.mma.gov.br/areas-protegidas/cadastro-nacional-de-ucs. Acesso em 22 de julho de 2019.

MONTEIRO, Lucineide Rodrigues. **Cultura e Territorialidade Quilombola nas Comunidades de Forte Príncipe da Beira & de Santa Fé**. Dissertação (Mestrado em Letras) - Programa de Pós-Graduação em Letras. Universidade Federal de Rondônia – UNIR, Porto Velho, 2013.

NASCIMENTO, Claudio. **Autogestão comunal**, Marília: Lutas Anticapital, 2019.

PERES, João. **Corumbiara, caso enterrado**. Fotos: Gerardo Lazzari. Editora Elefante. São Paulo, 2015.

REVISTA CARTA CAPITAL. **Ministério da Agricultura libera mais 51 agrotóxicos**. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/ministerio-da-agricultura-libera-mais-51-agrotoxicos-sao-262-no-ano>. Acesso em: 23 de julho de 2019.

RODRIGUES, Doriedson do Socorro. **Saberes sociais e luta de classes: um estudo a partir da colônia de pescadores artesanais Z-16 – Cametá/Pará.** Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal do Pará. Belém, 2012.

ROSSET, Peter. La Guerra por la tierra y el territorio. In: **Revista NERA**. Artigo do mês junho de 2009. Disponível em [www.fct.unesp.br/nera 1](http://www.fct.unesp.br/nera%201)

SOLANO, Henry C; LAZARINI, Valéria M. Economía Comuniaria. In: CATTANI, Antônio David; CORAGGIO, J. L.; LAVILLE, J.L. (Org.). ***Dicionário de la otra economía:* lecturas sobre economia social.** Buenos Aires: Altamira, 2009, v. 1, p. 121-133.

TIRIBA, Lia. Educación popular y cultura del trabajo. Pedagogias de lacalle y pedagogias de la producción asociada. In: **Decisio Saberes para la Acción en Educación de Adultos** (CREFAL), v. 7, p. 1822, 2011.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. e FISCHER, Maria Clara Bueno. Aprender e ensinar a autogestão: espaços/tempos do trabalho de produzir a vida associativamente. In: **Revista Perspectiva**. Florianópolis, v. 31, n. 2, p. 527-551, 2013.

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

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

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. Folclore, antropologia e história social. In: NEGRO, Antônio Luigi; SILVA, Sérgio (orgs). As peculiaridades dos ingleses e outros artigos. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

TOLEDO, Víctor; BARRERA-BASSOLS, Narciso. **Memória biocultural - a importância ecológica das sabedorias tradicionais**. São Paulo: Expressão Popular. 2015.

VAN DER LINDEN, Marcel. **Trabalhadores do Mundo**. Ensaios para uma história global do trabalho. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2013.

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

1. https://www.cartacapital.com.br/sociedade/ministerio-da-agricultura-libera-mais-51-agrotoxicos-sao-262-no-ano/. [↑](#footnote-ref-1)
2. O trabalho de campo teve o apoio da Fundação de Amparo ao Desenvolvimento das Ações Científicas e Tecnológicas e à Pesquisa do Estado de Rondônia – FAPERO, através da Chamada FAPERO Nº. 010/2016 - Programa de Bolsas de Mestrado e Doutorado para Docentes. [↑](#footnote-ref-2)
3. Para chamar atenção sobre suas falas, marcamos em negrito os nomes dos entrevistados e de todos que participaram das rodas de conversa e conversas informais. [↑](#footnote-ref-3)
4. Refere-se ao tempo em que a pesca é proibida para que os peixes possam se reproduzir. [↑](#footnote-ref-4)