

QUANDO OS “OUTROS” SOMOS “NÓS”: MIGRAÇÃO CAPIXABA E MORALIDADE CAMPONESA NO SUDESTE PARAENSE

Edimilson Rodrigues de Souza
Cientista Social pela UFPA, mestrando em Ciências Sociais pelo PGCS/UFES
edimilsonrondon@gmail.com

A Amazônia, desde a segunda metade da década de 1960, tornou-se um espaço de migração de inúmeros grupos familiares oriundos de vários Estados do país, trazendo consigo elementos ligados à cultura, identidade e pertencimento. Esses sujeitos deixaram seus “territórios de origem”¹ e arriscaram-se numa aventura pelas terras “desconhecidas” do coração da Amazônia, com dois principais objetivos: a luta pela (sobre)vivência do grupo e o sonho da posse da terra.

Segundos alguns informantes, a migração em direção ao Pará estava ligada principalmente ao fato de não poderem adquirir terra própria no Estado de origem, visto que parte desses imóveis pertencia aos grandes fazendeiros locais, que pressionavam os pequenos proprietários a venderem suas terras por conta da necessidade de crescimento da produção. Outro fator ligado ao primeiro impossibilitava a compra da terra por conta da supervalorização. (DIÁRIO de Campo, 15.06.2008).

O presente texto se propõe a problematizar a política de “ocupação” e “desenvolvimento” da Amazônia pós-1970, principalmente a partir da abertura das rodovias Belém-Brasília e Transamazônica, com a finalidade de pensar a trajetória de migrantes capixabas no âmbito do “modelo” de ocupação do Governo Federal. Para isso, adotam-se estes três procedimentos:

- análise das memórias da migração no intuito de explicitar os elementos construtores dessas várias narrativas que não encontraram espaço nos documentos oficiais (BURKE, 1992; THOMPSON, 2002);

¹ Para pensar “território de origem” e “território de destino”, faz-se necessário que se considerem os elementos pontuados por Meneses e Silva (2006, p. 04). De acordo com essas autoras, “[...] os agentes sociais da migração, ‘os migrantes’ não se autodenominam enquanto tais, mas como trabalhadores, colonos, pequenos proprietários, serventes de pedreiro, moradores, garimpeiros, enfim, como sujeitos que, para garantir a própria sobrevivência e de sua família, produzem estratégias, tanto no ‘lugar de origem’, como no ‘lugar de destino’. Eles não são agentes passivos dos fatores de ‘expulsão’ ou ‘atração’, mas participam ativamente dum processo, que não é exatamente o processo migratório, mas, sim, o de reprodução das suas condições de vida.”

- verificação dos conflitos internos e externos ao grupo inserido nos variados campos sociais², bem como dos processos de aceitação e rejeição desses indivíduos pelos “novos” grupos sociais em frente aos grandes projetos desenvolvimentistas na Amazônia (HÉBETTE, 2004); e
- relação da memória e da trajetória com a construção de identidade(s) social(is) que são permeadas por conceitos de hierarquia, parentesco, representações, reciprocidade, conflitos e lutas em busca da afirmação do grupo (SOUZA, 2007; 2008a; 2008b; 2009).

Esses três procedimentos decorrem do fato de os atores sociais levarem consigo suas famílias e suas histórias, participando da constituição duma “nova história” construída e contada a partir dos enfrentamentos pela posse da terra e afirmação das identidades.

Como aponta Hennen, Lima e Rodrigues (2005, p. 09), por detrás dessas histórias “[...] é possível perceber, embora de forma tímida, as marcas das trajetórias, dos pertencimentos e dos dilemas vivenciados” pelos sujeitos desse campesinato, que “definem as bases de sustentação econômica e política da formação regional”.

Esses deslocamentos socioespaciais foram facilitados e orientados por meio das políticas de “incentivo” do Governo federal, tendo como marco importante a abertura da rodovia Belém-Brasília, iniciada em 1956, que tinha como meta “integralizar a Amazônia” com os demais Estados do país, intensificando-se no período do Governo Emílio Médici, a partir de 1970, sob promoção do Programa de Integração Nacional (PIN). O êxito do projeto significava a solução dos problemas de “homens sem terra” nas regiões Nordeste, Sudeste e Sul do país, ocupando “terra sem homens” na Amazônia (HÉBETTE, 2004, p. 333).

Porém, o que se evidenciou foi intensificação de conflitos diversos, fruto duma política que nem sequer questionou a concepção de terra das comunidades locais, expressa em suas práticas e na sua relação com o espaço

² A noção de campo social, segundo Bourdieu (2005), representa um campo de forças imposto aos agentes que nele se encontram e um campo de lutas, no qual esses agentes lutam com meios e fins diferenciados, conforme sua posição na estrutura desse campo. É um espaço subjetivo onde se desenrolam as relações objetivas de conflito e cooperação entre os indivíduos.

O que se verifica, na verdade, na Amazônia, é que latifundiários, em número cada vez maior, se concentram nas mãos dos que têm de sobra terra inexplorada; que espaços ocupados e efetivamente explorados por homens laboriosos são “limpados” de seus moradores e se tornam terras sem homens, terra de bois; que florestas secularmente preservadas por populações indígenas lhes são arrancadas para serem derrubadas e que, em época nenhuma de sua história, a Amazônia acolheu tantas grandes de homens sem raízes, sem fixação, verdadeiros nômades. O que se fixa, sim, na Amazônia, é a especulação, a grilagem e a violência. (HÉBETTE, 2004, p. 333-334)

A análise de Jean Hébette apresenta as contradições entre práticas e interesses, visto que, se por um lado, grandes empresas recebiam incentivos financeiros e concessão de grandes extensões de terras do próprio Governo, por outro lado, pequenos produtores que migraram para a tal “terra prometida” não receberam os mesmos benefícios.

Esses pequenos produtores eram forçados a se instalarem sob condições subumanas em pequenos terrenos, de forma quase isolada, enfrentando fatores climáticos e geográficos bem diversos, além de doenças até então desconhecidas.

Segundo Hébette (2004, vol. II, p. 44), também foram desconsideradas as populações indígenas que habitavam o local, o que provocou um intenso conflito entre índios e colonos em torno dos espaços

Quando foi aberta a rodovia Belém-Brasília, o Sul do enorme Município de São Domingos do Capim, no Pará, era apenas perambulado por pequenos grupos indígenas (Amanayé, Anambé, Turiwara e Gavião). O envolvimento desses povos com a terra era total. Terra, mata e rio faziam parte de suas vidas; eram seu espaço, sua subsistência, sua moradia, seu lazer, sua experiência ritual. Sem valor, sem preço, sem comércio.

Dentre os mais atingidos com a intensa migração e ocupação das terras por grandes pecuaristas, camponeses, garimpeiros, madeireiros e grandes empresas de extração, encontravam-se os Suruí, Akuáwana-Asuriní e Gaviões.

Essas comunidades tribais sofreram grandes danos em suas organizações sociais, foram remanejados de seus territórios, dizimados e contaminados por doenças não índias, como gripe e pneumonia, além da inserção da moeda e do lucro que descaracterizou a organização econômica tribal. Assim o avaliam Damatta e Laraia (1978, p. 141).

Essas experiências, negativas ou positivas, têm expressão num verdadeiro folclore corrente entre os índios do Cocal e que nos dão uma ideia de como os brasileiros são vistos por meio dum caçador que andava com uma matilha de cães, caçando e matando os Gaviões, que após serem assassinados, serviam de repasto para os animais. Na outra, conta-se a triste experiência dum velho chefe indígena que foi recebido a bala por castanheiros, quando tentava estabelecer com ele relações pacíficas.

A política de ocupação promovida pelo Governo brasileiro desconsiderou esses povos e ocasionou inúmeros choques entre eles e os “civilizados” invasores das matas. Os que não morreram, foram remanejados para uma localidade próxima ao Município de Marabá (PA), numa área denominada Reserva Mãe Maria, onde residem até então.

AS MEMÓRIAS DAS IDAS E VINDAS E A ARTICULAÇÃO DE “NOVAS” IDENTIDADES

A partir do entendimento desse contexto histórico e dos seus efeitos na constituição dos conflitos ocasionados pela disputa entre esses atores pelo direito à posse da terra, é possível pensar e analisar algumas categorias centrais (de onde enxergo) sobre o modo de organização camponesa, sobretudo durante os deslocamentos e consequentes encontros ideológicos nos “novos” contextos socioespaciais. Isso tende a produzir “novas” identidades, que não são tão novas, já que partem de referências antigas, num ato reflexivo que se põe como uma espécie de jogo social.

Esse jogo de reflexões múltiplas que estrutura as relações sociais é mantido pela atividade dos indivíduos, de tal forma que é lícito dizer-se que as identidades, no seu conjunto, refletem a estrutura social ao mesmo tempo em que reagem sobre ela, conservando-a (ou transformando-a) (CIAMPA, 2008. p. 171).

Faço aqui (ou pelo menos me proponho a fazer) um breve inventário (no melhor sentido que essa palavra possa ter) dos elementos constituídos e/ou constituintes (BOURDIEU, 2005) da moral camponesa.

Parto dos referenciais teóricos para os empíricos (se ainda for possível pensar essas dicotomias), a fim de entender de que forma os atores sociais se percebem enquanto construtores desse *ethos*³ camponês.

Nisso, esforço-me para pensar o modo como os grupos familiares pesquisados (re)significaram e (re)organizaram as relações de alteridade, a identificação e os elementos de pertencimento (imaginário e representações sociais existentes no *continuum* rural-urbano), ponderando sobre o “território de destino” – onde se encontram, reproduzindo socialmente – e o “território de origem” – ao qual “pertenciam” e onde construíam essas relações socioeconômicas e culturais.

Esses procedimentos visam a averiguar os conflitos internos e externos aos grupos, bem como os instrumentos de aceitação e rejeição desses indivíduos pelos “novos” grupos sociais (SOUZA, 2007; 2008a; 2008b; 2009).

Essa averiguação pode provocar uma discussão sobre o deslocamento territorial⁴ que não desconfigura (a partir da análise que faço) a organização moral das famílias camponesas. Ao invés disso, as narrativas demonstram a (re)produção moral no “novo” contexto, principalmente no exercício de (re)significação das práticas e da (re)produção social camponesa nas trajetórias de migrantes entre localidades rurais distintas e do campo para a cidade, num movimento performático, quase ritualístico, entendendo nesse plano a eficácia dos rituais que

Constituem um espaço simbólico e de representação metafórica da realidade social, por meio do jogo de inversão e desempenho de papéis figurativos que sugerem criatividade e propiciam uma experiência singular, que é, ao mesmo tempo, “reflexiva” e da “reflexividade”. [...] para se conhecer a fundo as contradições inerentes à “estrutura social”, torna-se necessário certo “deslocamento do olhar” para os elementos “antiestruturais”, portanto, as situações “liminares” e/ou “liminóides”, representadas pelas performances que interrompem o fluxo da vida cotidiana, propiciando aos atores sociais a possibilidade de tomarem distância dos

³ A noção de *ethos* é aqui explorada a partir do entendimento acerca das sociedades camponesas como estruturas que se reproduzem no plano econômico, mas fundamentalmente no plano moral, utilizando-se da terra não apenas como espaço de trabalho, mas como instrumento de reprodução social e de organização do grupo familiar. (WOORTMANN, 1990).

⁴ De acordo com Shneider (2004, p. 99), o território se configura enquanto um “espaço de ação em que transcorrem as relações sociais, econômicas, políticas e institucionais. Esse espaço é construído a partir da ação entre indivíduos e o ambiente ou contexto objetivo em que estão inseridos.”

papéis normativos e, numa atitude de reflexividade, repensar a própria “estrutura social” ou mesmo refazê-la. (SILVA, 2005, p. 43)

O foco deste estudo sob esse olhar delimita-se conforme os alcances e as impotências de a ciência e o pesquisador enxergarem o todo, e assume uma posição que privilegia, ao passo que avança, não apenas o ato de olhar, mas, também, a ação de ouvir (mesmo no silêncio) as vozes dos camponeses capixabas no Sudeste paraense.

Olhar e audição se convocam aqui, a fim de se pensarem os reflexos e as consequências desses enfrentamentos na constituição do campesinato regional, no intuito de perceber os efeitos dessas (trans)formações históricas e sociais na elaboração de discursos que articulam fazeres e práticas, estruturando *habitus*⁵, por meio de símbolos e signos de luta e de resistência na produção duma descrição densa, nos termos de Geertz (1989) e Dawsey (2006), que se (re)organiza numa “descrição tensa”.

Uma “descrição densa” possivelmente adquire as qualidades de uma descrição tensa. Nas histórias que balineses e outros narradores contam para si sobre si mesmos, ouvem-se os ruídos de elementos suprimidos. Lampejam imagens duma memória involuntária (Benjamin 1995:106). E, depara-se, talvez, com um dos “segredos do *bricoleur*: os restos e as sobras de estruturas simbólicas que lhe são mais preciosas permanecem às margens de sua obra, escondidos nas dobras da cultura, em testemunho do inacabamento de suas ‘soluções’, configurando um acervo de coisas boas para fazer pensar” (DAWSEY, 2006, p. 21).

Nessa mesma direção, é possível, ao pensar as estruturas dos processos de ocupação oficial da Amazônia, identificar a produção de contraestruturas (ou antiestruturas) nas narrativas de alguns grupos familiares capixabas que migraram para o Sudeste paraense no período já citado, buscando entender a partir da falas e dos silêncios de que forma esses sujeitos ocuparam espaços geográfico-sociais e simbólicos, produzindo múltiplos enfrentamentos e inúmeros conflitos étnicos no recorte de espaços físicos e sociais.

A “antiestrutura” configura um espaço “liminar”, por excelência do “drama social”, um momento especial, instituído pela própria sociedade, visando a lidar com as próprias contradições, conflitos, crises e/ou problemas não resolvidos que ameaçam sempre ruir as bases da estrutura social. Liminalidade está associada à noção de “margem”, termo empregado pelo autor para se referir a indivíduos “transitantes” ou

⁵ Segundo Bourdieu (2007a, pp. 49-50), “*habitus* são esquemas de percepção, de avaliação e de ação, fundamentados aquém das decisões da consciência e dos controles de vontade”. São também “produto dum trabalho social de nomeação e de inculcação ao término do qual uma identidade social instituída por uma dessas ‘linhas de demarcação mística’, conhecidas e reconhecidas por todos, que o mundo social desenha, inscreve-se numa natureza biológica e se torna um *habitus*, lei social incorporada” (p. 64).

de “passagem” duma posição de *status* ou lugar para outro; no sentido social e espaço-ritual, os “dramas sociais” são classificados por Turner como “liminares”; eles emergem nos “interstícios da estrutura social”, propiciando aos atores sociais a experiência concreta de estarem às margens da sociedade e criando ocasião para pessoas ou grupos representarem, simbolicamente, papéis que correspondem a uma posição invertida em relação ao *status* ou condição que ordinariamente possuem no quadro hierárquico da “estrutura social”. (SILVA, 2005, p. 38)

QUANDO O “OUTRO” NÃO É DIGNO DE CONFIANÇA: O VALOR DA PALAVRA E A (RE)ORGANIZAÇÃO DAS CRENÇAS E DAS ESTRATÉGIAS NO “NOVO” CONTEXTO SOCIAL

Pensando a migração a partir das narrativas coletadas no decorrer da pesquisa de campo⁶ e conflitando esses elementos com os estudos produzidos por Antônio Cândido (2003) e Klaas Woortmann (1990), percebo e penso uma organização moral camponesa que se orienta no sentido de organizar a reprodução das crenças e valores, mesmo em contextos socioespaciais bem distintos do “território de origem”.

Nessas narrativas, analiso de que forma (ou em que condições) os grupos estudados conseguiram (re)criar mecanismos de (re)produção social pautados na identidade moral e ética do “homem do campo”, mesmo quando, nalguns casos, tenha ocorrido o deslocamento campo-cidade e cidade-campo, por conta da impossibilidade de permanecer nas regiões rurais e/ou urbanas⁷. Por meio da memória coletiva (HALBWACHS, 2006; POLLAK, 1989; 1992) das famílias estudadas, sopeso os mecanismos construtores dessa moral camponesa, a fim de observar, a partir dos discursos e do tom dos discursos, os valores atribuídos às categorias família, terra e trabalho: elementos que constituem e organizam, segundo Woortmann (1990, p. 63), os valores morais no campo:

Terra, trabalho, família [...] se interpenetram e não podem ser considerados separadamente. Pensar trabalho é pensar terra e família; pensar troca é pensar pai, uma vez que a troca se faz entre pais de família, enquanto pessoas morais, e não entre indivíduos. [...] honra, reciprocidade e hierarquia também não se pensam separadamente; são conceitos teóricos que se interpenetram na constituição da ordem moral que chamo de campesinidade.

⁶ A pesquisa de campo foi realizada no período compreendido entre 31/03/07 e 15/06/08, sob orientação do Prof. Mário José Henchen (UFPA).

⁷ O conceito de campo é aqui entendido como instrumento metodológico para tentar verificar de que forma as representações sociais são reproduzidas em contextos distintos, haja vista a afirmação do presente trabalho no

Essa inter-relação é bem concreta, sobretudo quando essas famílias se reportam ao momento da chegada ao Sudeste do Pará, quando foi atribuída confiança à palavra do negociante da terra.

Na época em que nós chegamos aqui, num existia cartório aqui; o documento aqui era esses de escritório de contabilidade, aquele recibo de compra e venda de posse, n'ê? Compra e venda. E nessa foi que nós fomo também, compramo, pagamo, pegamo o recibo de compra e venda dum escritório que tinha aí. E nós num conhecia esse trambique de ladrão, n'ê? De grilagem, nós num entendia essa negócio de grilagem de terra. Que pra lá, onde nós nascemo e criamo, da Bahia até Minas, Espírito Santo, se ocê vendesse dez alqueire de terra cê tinha pra entregar. Se ocê vendesse mil cê tinha pra entregar. (SEU JOSÉ, entrevista realizada em 31.03.2007).

Nessa fala em que seu José remonta o momento da chegada e da negociação, o que se percebe é um choque moral imediato, por conta da “desonestidade” do negociante da terra. A família que chega já se depara com um contexto moral bem distinto do “território de origem”, e se choca com um negociante que vende uma terra que não lhe pertencia, causando uma desorganização no plano econômico, haja vista que, segundo o próprio informante foram investidas todas as economias na aquisição do terreno.

Dona Romilda também recorda esse momento, mostrando-se tão indignada quanto o marido.

E então a gente chegou aqui, é... Com o pensamento de comprar uma terra, n'ê? Onde de fato meu marido e meu pai comprou uma terra, uma gleba de terra, comprou, pagou, aí o safado do cara vendeu o que não era dele, aí entrou numa área de terra que era da Cinco Irmãos [empresa que possuía documentação do imóvel], aí nós perdemos o dinheiro todo que deu, aí foi um sofrimento, a gente batalhar aqui, n'ê? Sem ter condição de tocar a vida pra frente. Aí então, a gente, como a gente tem muita fé em Deus, e vive na graça Dele, a gente venceu sabe [choro]. (DONA ROMILDA, entrevista realizada em 31.03.2007).

Esse processo de troca de valores que está imbuído da crença na palavra do “outro” apresenta-se como choque moral por conta dos valores reproduzidos pelas sociedades rurais em torno das relações de confiança e desconfiança que se consolidam a partir do contato. Ao discutir a construção desses processos de troca entre comunidades humanas – e nesse contexto a compra da terra se configura como troca econômica, mas, também, moral, entendendo que não havia no momento nenhum mecanismo oficial capaz de assegurar a confiabilidade do negócio e se

que se refere à migração dos elementos ligados à cultura; em nenhum momento, pretende-se desconsiderar a construção arbitrária da dicotomia entre rural e urbano.

fazia necessário confiar na palavra do negociante da terra –, Marcel Mauss (2003, p. 312-313) observa que:

Em todas as sociedades que nos precederam imediatamente e ainda nos cercam, e mesmo em numerosos costumes de nossa moralidade popular, não há meio-termo: é confiar inteiramente ou desconfiar inteiramente; é depor armas e renunciar à própria magia, ou dar tudo, desde a hospitalidade fugaz até as filhas e os bens. É em estados desse tipo que os homens renunciaram a sua autonomia e souberam dispor-se a dar e a retribuir.

É que eles não tinham escolha. Dois grupos de homens que se encontram podem apenas: ou se afastar – e, se reconhecem uma desconfiança ou lançam-se um desafio, combater – ou negociar. Mesmo em direitos muito próximos de nós, e em economias não muito distantes da nossa, é sempre com estranhos que se “negocia”.

No contexto do deslocamento, esse exercício se fez necessário aos grupos familiares, o de confiar na palavra do “estranho”. Contudo, o “estranho” se apresentou indigno de confiança, negociando o que não lhe pertencia.

Nós num conhecia grilagem de terra. Nós nascemo e criamo naquele ritmo de honestidade, n'ê? E quando nós chegamo aqui, não conhecia nada, achamos que era igual lá [referindo-se ao Espírito Santo]. Então nós fomos nessa, mas quando nós estabelicia a terra era de um grileiro que entrou na Cinco Irmão e vendia pra nós, mas nós tinha começado trabalhar [...]. (SEU JOSÉ, entrevista realizada em 31.03.2007).

Seu José explica e apresenta os elementos constituintes da crença na palavra do negociante. Referindo-se ao “território de origem”, o informante demonstra a forma como foi constituída historicamente a ética da negociação “nascemo e criamo naquele ritmo de honestidade”. Utilizando como referencial as negociações estabelecidas nos “territórios de origem”, os Estados da Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo, Seu José justifica a crença no “estranho”. Crença esta que foi objeto de choque moral e cultural desde o primeiro momento, quando se descobriu que a venda foi realizada de forma arbitrária, contrariando a ética das relações de troca (re)conhecidas pelos migrantes.

Encontram-se nas falas, elementos construtores dum enfrentamento físico e moral concomitantemente. Quando pensavam estar estabilizados (estabelecidos), o grupo familiar viu-se enganado pelo negociante, e conseqüentemente coagido a abandonar a terra, na qual haviam investido todo o dinheiro que tinham. Foram forçados então a (re)organizar as

estratégias de (sobre)vivência – moral e fisiológica. O mundo do “outro” agora lhes era ameaçador, percebido como indigno de confiança.

Nesse contexto da chegada e da necessidade de afirmação dos sujeitos enquanto grupo, ocorreu outro enfrentamento no plano subjetivo. No processo de expropriação das terras pelas forças armadas locais, os colonos do lugar foram classificados como posseiros, o que os rotulava como quem havia ocupado a terra ilegalmente.

Ora, eles haviam sido enganados pelo negociante, mas não possuíam instrumentos de comprovação da “trapaça”, por conta do acordo ter sido firmado no plano moral, havendo apenas um recibo que não tinha nesse contexto nenhum valor jurídico.

Há nas narrativas que se seguem elementos desse enfrentamento, especificamente da necessidade de explicar que mesmo não tendo nenhum documento oficial, eles compraram e pagaram pelas terras.

Nós num tinha nada a ver com a invasão, nós comprou e pagou a terra.

Nós compramo, pagamo, foi naquela época foi cinquenta e quatro milhão que falava.

Nós num tem nada a ver, Zeca tá contando aí da invasão que tirou, mas era outro que morava lá.

Nós num participamo nem de nada, nós já tava vindo pra cá, aí nessa vinda que nós viemo, aí correu o boato que tiraram os posseiro tudinho, e nós num fomo nem contado como posseiro, que nós tava com vinte e dois dia de serviço pra lá sozinho, e só tinha seu Lau e mais uns três que conhecia nós, nós era vizinho de seu Lau, n’ é? Aí vieram todo mundo embora, aqueles posseiros que já tinha benefício indenizaram, aí todo mundo vieram embora, aí nós perdemo tudo, tudo. (SEU JOSÉ e Dona Romilda, simultaneamente, entrevista realizada em 31.03.2007).

Por conta da necessidade de (auto)afirmação, os sujeitos negam e explicam de forma insistente que não poderiam ser “contados” como posseiros, pois haviam comprado e pagado pelas terras e ainda não eram conhecidos pela maioria dos vizinhos.

Sobre essa questão, Elias e Scotson (2000, p. 25) observam que para se entender a dinâmica da estigmatização torna-se necessário um exame rigoroso da função da imagem que o indivíduo constrói sobre si, sobre o grupo em relação a ele próprio e aos outros grupos, bem como do seu *status* social para se afirmar enquanto digno de confiança e de crédito.

QUANDO OS “OUTROS” SOMOS “NÓS”:

MIGRAÇÃO CAPIXABA E MORALIDADE CAMPONESA NO SUDESTE PARAENSE

Revista Geografares, n° 8, 2010

Em meio a todos esses enfrentamentos ocorreu então uma necessidade estrutural de o grupo familiar recém-chegado (re)organizar-se moral e economicamente, (re)criando, nesse sentido, estratégias de (sobre)vivência, haja vista o impossível (ou mesmo indesejável) retorno aos campos capixabas. Sobre essa questão, João Pacheco de Oliveira (1998, p. 64-65) traz uma problemática interessante em relação à noção de identidade e território.

Nas áreas rurais [do Nordeste], há um costume de as mães enterrarem o umbigo dos recém-nascidos para que eles se mantenham emocionalmente ligados a ela e à sua terra de origem. Como é frequente nessas regiões, a migração em busca de melhores oportunidades de trabalho, tal ato mágico (uma “simpatia”) aumentaria as chances de a criança retornar um dia à sua terra natal. [...] A relação entre a pessoa e o grupo étnico seria mediada pelo território e a sua representação poderia remeter não só a uma recuperação mais primária da memória, mas, também, às imagens mais expressivas da autoctonia.

No contexto desta pesquisa, essa relação entre identidade e território apresenta outra configuração, visto que os migrantes não pensaram (a não ser nos primeiros cinco anos) em retornar para a “terra de origem”; quando da ocorrência da (re)produção dos valores na “terra de destino”, o desejo se esvaiu. As narrativas demonstram, nesse sentido, uma ligação somente moral, por meio da memória, com o Espírito Santo.

À medida que ocorriam os choques e as “adaptações”, (re)organizou-se a família, (re)construindo as estratégias e provocando a inserção dos membros em novos espaços e funções até então desconhecidas e/ou desnecessárias para a organização familiar camponesa.

Ai como nós desencaminhamo de lá que não tinha mais nada aqui, quando eu estremei que nós tava aqui na rua [referindo-se à cidade] em pé, com seis filho pequeno, eu e ela e seis filho, sem nenhum tostão no bolso, sem uma casa pra morar, sem terra que já tinha perdido tudo, e sem conhecer quase ninguém. Aí nós paremo, olhei pros quatro canto do mundo assim, de aluguel. Aí num endoidei que Deus tem poder. Aí nós encaramo, aí eu fui pra trabalhar. Um ajudante bom naquele tempo ganhava doze conto, eu ganhava vinte e cinco, eu dava massa pra três pedreiro, eu quase morri de tanto trabalhar e ela ficou no pé-do-fogão, aí fazia pastel, fazia arroz doce, fazia biscoito, fazia bolo, aí os menino era pequeno, mas tudo ativo, ia pra rua vender, quando era nove hora, aí chegava todo mundo, ela dava almoço, ia pra aula, chegava duas hora da tarde da aula deixava os livro e tornava, ia pra rua vender. (SEU JOSÉ, entrevista realizada em 31.03.2007).

Dessa (re)organização surgem choques culturais, étnicos e morais, visto que, segundo Cândido (2003, p. 271), “[...] um grupo que se sentia equilibrado e provido do necessário à

vida, quando se equiparava aos demais grupos de mesmo teor, sente-se bruscamente desajustado, mal aquinhado, quando se equipara ao morador das cidades [...].”

Mudada a dinâmica do trabalho, Seu José torna-se ajudante de pedreiro; e Dona Romilda prepara alimentos para serem vendidos pelos filhos mais velhos. No entanto, os papéis sociais de cada membro continuam quase que inalterados: o pai ainda se representa como mantenedor do grupo familiar, enquanto as crianças juntamente com a mãe se representam como complementares à renda.

Sobre essa dinâmica de representações de papéis Woortmann e Woortmann (1997, p. 39-45) observam que:

O homem, e notadamente o pai – mesmo porque ser homem, em contraposição a ser rapaz, implica ser pai –, é “força plena” da família, não apenas por ser mais forte. Em certos momentos do ciclo evolutivo do grupo doméstico, alguns filhos podem ter mais vigor físico que ele. Ele é “pleno” porque a ideologia camponesa o define como aquele que “re-une” todas as condições para participar de todo o processo de trabalho.

Além disso, é ele quem deve enfrentar o desconhecido, a força da natureza e os perigos do mato, seguindo sempre o mesmo sentido, do já dominado (casa, terreno cultivado, rodagem) para o mundo.

Se o mato é definido como um lugar de perigo, ele não deve ser adentrado pela mulher. Mas adentrá-lo seria também outro perigo, pois a mulher estaria pondo em risco os pressupostos ideológicos da comunidade. Uma mulher que assume as atividades do homem afronta os valores hierárquicos do grupo como um todo.

Reporto-me também aos argumentos de Ellen Woortmann (1991, p. 25) em sua análise sobre gênero e espaço numa comunidade pesqueira do Rio Grande do Norte. Segundo essa autora, “[...] a relação de gênero é pensada, pois, através do tempo e do espaço, em diferentes momentos do tempo e em diferentes configurações do espaço”. Ao rememorar elementos ligados à organização do tempo e do espaço, Dona Romilda e Seu José, demonstram, de forma explícita, o espaço e o tempo feminino e masculino.

Sob esse aspecto e partindo do pressuposto duma “divisão sexual do trabalho” que orienta as funções do pai, da mãe e dos filhos no núcleo familiar, percebo elementos dessa organização tempo-espaço-trabalho de forma bem cristalizada, a partir do recorte de elementos ligados à memória do grupo.

Nessa acepção, posso (ou pelo menos acredito que posso) identificar os recortes ligados às variadas funções sociais dos membros da família camponesa, sobretudo o papel do pai como agente responsável pela manutenção da casa e pelo enfrentamento do estranho, e da mãe, co-responsável pela educação dos filhos e transmissão dos saberes do grupo, assim como pelos espaços do interior da casa e do quintal (WOORTMANN; WOORTMANN, 1997).

Nessas condições, posso afirmar que não há perda total da moral camponesa, mas a partir das narrativas percebe-se que ela é apenas (re)orientada, a fim de se adaptar, rejeitando e/ou ajeitando-se do contexto “rural” para as formas de organização social “urbanas”.

Outro instrumento que me ajuda a entender essas relações de troca fundamenta-se nos estudos feitos por Marcel Mauss (2003, p. 200-201) em seu “Ensaio sobre a dádiva”, em que o autor analisa a construção das relações de troca em comunidades tradicionais que ele próprio denomina de “sistemas de prestação total”.

Compreende-se logicamente, nesse sistema de ideias, que seja preciso retribuir a outrem o que na realidade é parcela de sua natureza e substância; pois, aceitar alguma coisa de alguém é aceitar algo de sua essência espiritual, de sua alma; a conservação dessa coisa seria perigosa e mortal, e não simplesmente porque seria ilícita, mas, também, porque essa coisa que vem da pessoa, não apenas moralmente, mas física e espiritualmente [...] têm poder mágico e religioso sobre nós. Enfim, a coisa dada não é uma coisa inerte.

[...] a prestação total não implica somente a obrigação de retribuir os presentes recebidos, mas supõe duas outras igualmente importantes: obrigação de dar, de um lado, obrigação de receber, de outro. [...].

Portanto, para se entender a (re)produção da reciprocidade no “novo” contexto econômico, cultural e social, é necessário pensar nessas três obrigações morais: dar, receber e retribuir.

Nas famílias estudadas, busquei perceber e pensar essas narrativas sob esse prisma, entendendo os processos de troca como mecanismos (re)produtores de sociabilidade e portanto de reciprocidade. Conforme Mauss (op. cit.), ou se combate ou se negocia com o outro.

Pode-se verificar que há não apenas um sentido material, mas, também, moral e espiritual entre coisas e homens, que orienta não só as trocas econômicas, mas, inclusive, as trocas

morais e as obrigações, construindo, assim, relações de afirmação e identificação entre indivíduos e comunidade

Em tudo isso há uma série de direitos e deveres de consumir e de retribuir, correspondendo a direitos e deveres de dar e receber. Mas essa mistura íntima de direitos e deveres simétricos e contrários deixa de parecer contraditória se pensarmos que há, antes de tudo, mistura de vínculos espirituais entre as coisas, que de certo modo são alma, e os indivíduos e grupos que se tratam de certo modo como coisas.

[...] Tudo vai e vem como se houvesse troca constante duma matéria espiritual que compreendesse coisas e homens [...] (MAUSS, 2003, p. 202-203)

As narrativas demonstram também que essa troca não se configura como algo dado, mas construído social e historicamente e atualizado pelos grupos familiares, utilizando-se da troca, não apenas como opção, mas como necessidade de “reprodução social”.

Tenho aqui mais um elemento que me permite entender a moral camponesa como mecanismo de (re)produção e (re)significação das práticas sociais, atualizadas no “novo” contexto. Instrumento capaz de dar significado às práticas no interior do grupo familiar e na relação deste com os demais grupos.

É possível pensar, então, numa variedade de relações sociais travadas entre o grupo familiar e seus vizinhos, sobretudo em relação aos sistemas de prestação total. Nesse sentido, cabe argumentar que a variação das relações está ligada principalmente aos fatores de ordem moral e ética em ambos os mundos (urbano e rural), sendo possível, assim, entender que a organização moral camponesa em torno das relações de reciprocidade tende a variar (ou não) a partir do contato com o “estranho”, notadamente quando este se apresenta como digno (ou não) de troca e de crédito.

ADAPTAÇÕES REJEITATIVAS (OU REJEIÇÕES ADAPTATIVAS)

Partindo do princípio que os territórios não são apenas espaços geográficos e econômicos, mas espaços socioculturais invisíveis (BOURDIEU, 2007b) – produtos e produtores de identidade –, podemos pressupor que os indivíduos ao migrarem trazem e/ou levam consigo valores que funcionam como instrumentos de adaptação ou rejeição.

E por que não pensar numa rejeição adaptativa ou, o contrário disso, numa adaptação rejeitativa aos “novos” contextos sociais, culturais e econômicos, como sugere Bourdieu (2007b, p. 48: grifo meu)

Os seres aparentes, diretamente visíveis, quer se trate de indivíduos, quer de grupos, existem e subsistem na e pela diferença, isto é, enquanto ocupam posições relativas num *espaço de relações que, ainda que invisível e sempre difícil de expressar empiricamente, é a realidade mais real e o princípio real dos comportamentos dos indivíduos e dos grupos.*

Para um melhor entendimento, podemos pensar em conformidade com Elias e Scotson (2000, p. 174), que, se referindo à estrutura da migração, sobretudo no plano da mobilidade socioespacial, argumentam que acerca destes processos:

Às vezes, são concebidos simplesmente como aspectos geográficos: tudo o que parece acontecer é as pessoas se deslocarem fisicamente de um lugar para outro. Na realidade, eles sempre se deslocam de um grupo social para outro. Sempre têm de estabelecer novos relacionamentos com grupos já existentes. Têm de se acostumar com o papel de recém-chegados que tentam fazer parte de grupos com tradições já estabelecidas ou que são forçados a uma interdependência com eles, tendo que lidar com os problemas específicos desse novo papel.

Pierre Bourdieu (2005, p. 113), ao discutir as lutas pela afirmação dos agentes enquanto grupo, demonstra que há mecanismos simbólicos que têm por função a afirmação do grupo em contextos distintos, mediados por elementos construtores de identidade, ligados às diversas estratégias de sociabilidade imbuídas nas relações de alteridade.

As lutas a respeito da identidade étnica ou regional, quer dizer, a respeito de propriedades (estigmas ou emblemas) ligadas à origem por meio do lugar de origem e dos sinais duradouros que lhes são correlativos, como o sotaque, são um caso particular de lutas das classificações, lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por esse meio, de fazer e de desfazer os grupos. Com efeito, o que nelas está em jogo é o poder de impor uma visão do mundo social por meio dos princípios da di-visão que, quando se impõe ao conjunto do grupo, realizam o sentido e o consenso sobre o sentido e, em particular, sobre a identidade e a unidade do grupo, que fazem a realidade da unidade e identidade do grupo.

A partir desses autores que pensam em contextos distintos elementos ligados à representação, à identidade e à luta por afirmação de grupos sociais, acredito que as estratégias ligadas à (sobre)vivência fisiológica e moral organizam-se não como uma rejeição total, ou uma adaptação total, aos espaços geográficos e sociais ocupados nas trajetórias de migração, mas percebo uma relação dialógica dessas duas estratégias, constituindo-se numa terceira via –

QUANDO OS “OUTROS” SOMOS “NÓS”:

Revista Geografares, nº 8, 2010

MIGRAÇÃO CAPIXABA E MORALIDADE CAMPONESA NO SUDESTE PARAENSE

intermediária – entre a rejeição e adaptação, que denomino adaptação rejeitativa ou rejeição adaptativa.

Outro elemento que me possibilita pensar essa adaptação rejeitativa ou considerar uma rejeição adaptativa está ligado à percepção dum mundo camponês, que se (re)produz como unidade autônoma, mormente a partir da construção duma ética e moral que lhes são peculiares, e permeiam, independentemente do contexto geográfico, a relação terra-trabalho-família (WOORTMANN, 1990).

Assim, considerando as categorias de representação aqui pensadas, entendo a organização familiar camponesa como uma estrutura que (re)cria ininterruptamente estratégias conscientes de luta, afirmação, acomodação, permanência e (trans)formação (SOUZA, 2007; 2008a; 2008b; 2009).

A começar das narrativas, pode-se, então, apontar que as estratégias de permanência dos grupos não anulam a (re)produção social da família, que se (re)constrói e se (re)significa no “novo” contexto socioespacial a partir dos valores éticos e morais construídos historicamente nas relações de gênero e geração, bem como de respeito e hierarquia familiar.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Os (des)caminhos tomados pelo grupo familiar contribuíram para a apreensão duma identidade migrante que (re)orienta as práticas desse grupo e agem como mecanismo de solidariedade e sociabilidade nas relações com os “iguais” e com os “estranhos”.

Observo então a partir das várias narrativas apresentadas que o pau de arara não trouxe apenas as famílias, trouxe todo seu imaginário social, suas crenças e costumes, pertencimentos, signos de identificação, de (auto)afirmação do grupo, que funcionaram e funcionam como ferramentas subjetivas na (re)construção e (re)organização das estratégias de permanência das famílias no “novo” território, nos planos objetivo e subjetivo (BOURDIEU, 2005).

Num jogo de xadrez, cada jogador precisa construir suas próprias estratégias a fim de defender o seu rei e, simultaneamente, acuar o rei do oponente, objetivando o *xequemate*, que

dá fim à partida. As estratégias se articulam em torno das peças em jogo, que são movidas pelo tabuleiro, pressupondo dois principais objetivos: a defesa e o ataque.

Analogicamente, no mundo das relações sociais os indivíduos (re)criam estratégias, muitas vezes pensando esses dois objetivos em jogo: a defesa e/ou o ataque. A partir daí, constroem-se enquanto grupo, articulam práticas, dão significados a estas, tudo no sentido de garantir a (sobre)vivência fisiológica e social.

Assim, tais indivíduos se afirmam enquanto grupo, movendo-se como peças de xadrez no grande jogo social da (sobre)vivência, constituindo-se sujeitos no tempo e no espaço, espaços e tempos simbólicos, subjetivos, que atuam de forma objetiva sobre as práticas do cotidiano (BOURDIEU, 2005).

Neste artigo, procurei apresentar algumas dessas estratégias morais, construídas historicamente pelos grupos humanos, para se garantirem e se afirmarem enquanto agentes do campo social (BOURDIEU, 2005).

As lutas, os enfrentamentos, as sujeições, os antagonismos e a moralidade nas falas demonstram um pouco desses construtos subjetivos que atuam como mecanismos (ou instrumentos) capazes de garantir a permanência (ou não) dos valores e deveres constituintes da ética camponesa, principalmente os ligados ao “território de origem” que se (re)significam e se (re)produzem no sentido de tornar legítimas as ações e práticas dos agentes no “novo” contexto.

Nessas condições, é preciso considerar a afirmação elaborada por Sahlins (1997, p. 135): “[...] a consciência da cultura não é uma mera racionalização, mas uma quase-tradição consistente com os saberes, narrativas e interesses da sociedade”.

Dessa maneira, reconfigura-se a “terra de origem” como construção estruturada e estruturante (BOURDIEU, 2005) da cultura, da identidade e das tradições, inclusive no plano prático, que (re)configura, (re)significa e (re)organiza as “antigas” práticas na “terra de destino”.

Fica, em meio a tantas questões e lacunas, uma indagação especial, ainda não respondida pela pesquisa, mas de caráter relevante para estudos futuros: a pretensão de pensar (e analisar), no campo das ciências sociais, a partir da produção sobre o mundo rural, em que medida se tem reproduzido a teoria sobre o campesinato, e de que forma essa teoria tem acompanhado as (trans)formações na organização social camponesa (FERREIRA, 2008).

Mas esse é um roteiro para a próxima viagem pelas subjetividades do ser camponês.

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- _____. A dominação masculina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007a.
- _____. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. São Paulo: Papyrus, 2007b.
- BURKE, Peter. (Org.). **A escrita da história**: novas perspectivas. São Paulo: Unesp, 1992.
- CÂNDIDO, Antonio. **Os parceiros do Rio Bonito**. São Paulo: 34, 2003.
- CIAMPA, Antonio da Costa. **A estória de Severino e a história de Severina**. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- DAMATTA, Roberto; LARAIRA, Roque de Barros. **Índios e Castanheiros**: a empresa extrativa e os índios no Médio Tocantins. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- DAWSEY, John Cowart. **Benjamin e a antropologia da performance**: O lugar olhado (e ouvido) das coisas. In: Campos V. 7, n. 2, 2006.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. L. **Os estabelecidos e os outsiders**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- FERREIRA, Paulo. Rogers. **O texto brasileiro sobre o rural**: eterno retorno ao mesmo?. Ruris: Campinas, 2008.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.
- HÉBETTE, Jean. **Cruzando a fronteira**: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia. Vols. I, II, III e IV. Belém: Edufpa, 2004.
- QUANDO OS "OUTROS" SOMOS "NÓS":
MIGRAÇÃO CAPIXABA E MORALIDADE CAMPONESA NO SUDESTE PARAENSE

HENCHEN, Mário José; LIMA, Carla Silva; RODRIGUES, Edivan de Medeiros. **Migrantes, camponeses, garimpeiros e mateiros**: trajetória, memória e identidades sociais do campesinato no Sudeste paraense. In: V Encontro de História Oral Nordeste. São Luis: UEMA, 2005.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

SILVA, Maria Aparecida de M., MENEZES, Marilda Aparecida. Migrações rurais no Brasil: velhas e novas questões. In: **Revista Eletrônica do NEAD**, Brasília: no prelo, 2006.

SILVA, Rubens Alves da. Entre “artes” e “ciências”: a noção de performance e drama no campo das ciências sociais. In: **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 24, jul./dez. 2005.

SCHNEIDER, Sérgio. A abordagem territorial do desenvolvimento rural e suas articulações externas. In: **Sociologias**, Porto Alegre, ano 6, n. 11, 2004.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In. **Mana**: Estudos de Antropologia social. Rio de Janeiro, V. 4, n. 1, 1998.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: **Estudos históricos**. Rio de Janeiro, vol. 2, 1989.

_____. Memória e identidade social. In: **Estudos históricos**. Rio de Janeiro, vol. 5, 1992.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção. In. **Mana**: Estudos de Antropologia social. Rio de Janeiro, V. 3, n. 1, 1997.

SOUZA, Edimilson Rodrigues de. Memórias, imaginários e representações sociais nos processos de migração Campo-Cidade. In: 59ª REUNIÃO ANUAL DA SBPC. Belém: Universidade Federal do Pará, 2007.

_____. Quando os “outros” somos “nós”: memórias, imaginários e representações sociais nos processos de migração campo-cidade. In: 26ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Porto Seguro: ABA, 2008a.

_____. Quando os “outros” somos “nós”: notas sobre memórias, imaginários e representações sociais em trajetórias de migrantes camponeses. Monografia (Conclusão de Curso em Ciências Sociais) Universidade Federal do Pará, Rondon do Pará (PA), 2008b.

_____. “Terras sem homens a homens sem terra”: migrantes capixabas (re)descobrimo espaços nos processos de ocupação da Amazônia. In: VII SEMANA DE CIÊNCIAS SOCIAIS: “(DES)ENVOLVIMENTOS – ABORDAGENS CRÍTICO-ANALÍTICAS SOBRE AS DIVERSAS FACETAS DO TEMA DESENVOLVIMENTO”. Vitória, CD-Rom: 2009.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: história oral. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

WOORTMANN, Ellen Fensterseifer. **Da complementaridade à dependência: A mulher e o ambiente em comunidades “pesqueiras” do Nordeste**. In: Série Antropológica 111. Brasília: EDUNB, 1991.

WOORTMANN, Ellen, Fensterseifer; WOORTMANN, Klaas. **O trabalho da terra**: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa. Brasília: Edunb, 1997.

WOORTMANN, Klaas. Com parente não se *neguceia*: o campesinato como ordem moral. In: **Anuário antropológico 87**. Brasília: Edunb, 1990.

RESUMO

Contribuição para os estudos migratórios, apresentando a trajetória de camponeses capixabas que se deslocaram do Espírito Santo para o Estado do Pará, na região amazônica. Entendimento dos efeitos desse deslocamento na (re)organização e (re)definição dos papéis sociais, ponderando a respeito da maneira como foi (re)construída ou (re)significada a noção de pertencimento vinculada ao imaginário social, em se tratando de valores como honestidade, reciprocidade e respeito. Em nível de conclusão, associação entre memória e trajetória no processo da construção de identidades sociais permeadas por conflitos e lutas em busca da afirmação do grupo.

Palavras-chave: Campesinato capixaba. Migração. Região Amazônica

ABSTRACT

This article aims to offer a contribution to migration studies, showing the trajectory of capixabas peasants who have moved from Espírito Santo to State of Pará in the Amazon region, seeking to understand the effects of this shift in the (re)organization and (re)definition of social roles, considering the way that it was (re)constructed or (re)signified the notion of belonging linked to the social imaginary, when it comes to values such as honesty, reciprocity

and respect. Memory and history relating to the construction of social identities that are permeated by conflicts and struggles in search of the group affirmation.

Keywords: Capixaba peasantry. Migration. Amazon region