

TERRITÓRIOS
TRABALHO, CIRCULAÇÃO
DE SABERES E PROCES
EDUCATIVOS
UMA COMUNIDA
RIBEIRINHA AMAZÔN

TERRITÓRIOS DE
TRABALHO, CIRCULAÇÃO
DE SABERES E PROCESSOS
EDUCATIVOS EM
UMA COMUNIDADE
RIBEIRINHA AMAZÔNICA

MARIA DAS GRAÇAS DA SILVA

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO PARÁ

SÔNIA MARIA DO ROSÁRIO ALEIXO

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO PARÁ

TERRITÓRIOS DE TRABALHO, CIRCULAÇÃO DE SABERES E PROCESSOS EDUCATIVOS EM UMA COMUNIDADE RIBEIRINHA AMAZÔNICA

Resumo

Este artigo trata da relação entre ser humano e natureza em suas interfaces com saberes culturais e processos educativos que circulam em experiências singulares de trabalho na Comunidade ribeirinha de Sobrado, região do Salgado do Estado do Pará. Discute a configuração dos territórios que conformam essas experiências no cotidiano social desta comunidade. O trabalho, como uma forma de apropriação histórica, social e cultural de grupos sociais locais, efetiva-se por meio de materialidades socioambientais. As matas, os rios e os mangues para além da dimensão geográfica, constituem-se como territorialidades onde a vida de homens e mulheres residentes na Comunidade é engendrada na trama cultural. Personagens míticas como os encantados e outros seres povoam o universo simbólico e imaginário local, fazem morada nestes territórios, e matizam a cotidianidade do lugar. Por fim, analisa-se o trabalho como mediador cultural entre o ser humano e natureza, cuja materialidade das práticas produtivas saberes coletivos é acionada. Trata-se de uma etnografia do modo de ser e viver da comunidade, que tem como substrato o trabalho em seu sentido ontológico, por meio do qual são revelados processos educativos que potencializam uma concepção ampliada de educação e de condições de reprodução social da comunidade.

Palavras-Chave: Territórios de trabalho, Saberes culturais, Processos Educativos.

WORKING TERRITORIES, CIRCULATION OF KNOWLEDGE AND EDUCATIONAL PROCESSES IN AN AMAZONIAN RIVERSIDE COMMUNITY

Abstract

This manuscript deals with the relationship between human being and nature in its interfaces with cultural knowledge and educational processes circulating in singular work experiences in the riverside community of Sobrado, in the Salgado region of the State of Pará. It discusses the configuration of the territories that form these experiences in the social daily life of this community. Work as a form of historical, social and cultural appropriation of local social groups, is effective by means of socio-environmental materials. Forests, rivers and mangroves, beyond the geographical dimension, constitute territorialities where the lives of men and women residing in the community are engendered in the cultural plot. Mythical characters such as the enchanted ones and other beings populate the symbolic and imaginary local universe, they make their home in these territories, and tint the daily life of the place. Finally, work is analyzed as a cultural mediator between the human being and nature, whose materiality of productive practices of collective knowledge is triggered. It is an ethnography of the way of being and living of the community, whose substrate is work in its ontological sense, through which are revealed educational processes that enhance an expanded conception of education and conditions of social reproduction of the community.

Keywords: Working territories, cultural knowledge, educational processes.

TERRITORIOS DE TRABAJO, CIRCULACIÓN DE SABERES Y PROCESOS EDUCATIVOS EN UNA COMUNIDAD RIBERIEÑA AMAZÓNICA

Resumen

Este artículo trata de la relación entre ser humano y naturaleza en sus interfaces con saberes culturales y procesos educativos que circulan en experiencias singulares de trabajo en la Comunidad ribereña de Sobrado, región del Salado del Estado de Pará. Discute la configuración de los territorios que conforman las experiencias en el cotidiano social de la comunidad. El trabajo como una forma de apropiación histórica, social y cultural de grupos sociales locales, se efectúa por medio de materialidades socio ambientales. Los bosques, los ríos y los manglares, más allá de la dimensión geográfica, se constituyen como territorialidades donde la vida de los hombres y mujeres residentes de la Comunidad es engendrada en la trama cultural. Los personajes míticos como los encantados y otros seres pueblan el universo simbólico y el imaginario local, pueblan estos territorios, y matizan la cotidianidad del lugar. Por último, se analiza el trabajo como mediador cultural entre el ser humano y la naturaleza, en cuya materialidad se activan las prácticas productivas y los saberes locales. Se trata de una etnografía del modo de ser y vivir de la comunidad, que toma como base al trabajo en su sentido ontológico, para revelar procesos educativos que potencian una concepción ampliada de educación y de condiciones de reproducción social de la comunidad.

Palabras clave: Territorios de Trabajo, Saberes culturales, Procesos Educativos.

Maria das Graças da Silva
magrass@gmail.com

Sônia Maria do Rosário Aleixo
sonia-aleixo28@hotmail.com

INTRODUÇÃO

Este artigo se propõe a analisar os saberes e processos educativos inscritos em experiências singulares de trabalho no contexto de uma comunidade ribeirinha na Amazônia Paraense.

As análises sobre o cotidiano de trabalho ribeirinho suscitam a possibilidade da desconstrução da lógica predominante de que são comunidades caracterizadas pela indolência, pelo atraso econômico, pela miséria e por demais problemas sociais que por muito tempo causaram a invisibilização e a negação de modos de vida locais.

Do ponto de vista metodológico, trata-se de uma pesquisa de abordagem qualitativa com enfoque etnográfico, sendo utilizadas a observação participante e entrevista semiestruturada como métodos de pesquisa. Os sujeitos da pesquisa foram selecionados conforme amostragem não probabilística por acessibilidade que, segundo Gil (2008) caracteriza-se como um tipo de amostragem em que os sujeitos são selecionados conforme acessibilidade e representatividade diante do que se pretende investigar.

Ademais, teve como base empírica a comunidade de Sobrado, que se constituiu no final do século XIX, a partir da ocupação de terras devolutas do Estado por pessoas vindas de áreas vizinhas. A geografia do lugar com presença de rios, matas e mangues, que associada aos saberes desta população endógena da própria região, conformou formas de trabalho relacionadas ao cultivo da maniva, extração de canguejo e a pesca.

Esta forma de ocupação foi reiterada pelos sujeitos da pesquisa ao afirmarem que o território da comunidade é constituído em grande parte por - “terras de heranças”, herdadas por varias gerações. A este respeito, Castro (1998: 07) afirma que as comunidades ribeirinhas na Amazônia “fundam uma noção de território, seja como patrimônio comum, seja como de uso familiar ou individualizado pelo sistema de posse ou pelo estatuto da propriedade privada”.

Oliveira e Maneschy (2014) consideram que o território se constitui como espaço apropriado, utilizado e interpretado por grupos sociais, por meio de relações práticas, materiais, simbólicas e afetivas que consolidam a existência de vida de grupos sociais locais.

Deste modo, o território não é somente um espaço geográfico com linhas demarcatórias, ou um espaço para a soberania do Estado conformada pelo direito internacional, tampouco é um espaço destinado exclusivamente à produção econômica, mas é “a reconstituição do corpo da vida, do húmus da terra, dos diversos estratos de ordem física, orgânica e simbólica onde circula e habita a existência humana”, é o ente cultural que o constrói a partir das suas experiências de vida (Leff 2016: 454).

Assim, a Comunidade de Sobrado é constituída por territórios de vida, pois é por meio deles que os moradores sustentam sua existência cultural e material. Neste sentido, a vida em Sobrado concretiza-se nos territórios do mangue, dos rios e das matas, que se

constituem como locais de trabalho e sustentam relações estabelecidas com a natureza como mostra a fala de um dos sujeitos da pesquisa.

Hoje em dia, se a gente não tiver esse laço com a natureza, o mangue, os rios e as matas, a gente não tem nada na vida, porque é da onde a gente tira o nosso assustento, é dos rios, das matas, do mangal que é o mangue, dos igapós. Então quer dizer que ela representa tudo na vida da gente ali, sem isso a gente não pode viver (Mestre Charuto II 2016).

A fala do Mestre Charuto II indica o quão a natureza e seus territórios se constituem como fundamentais para a existência humana. Leff (2009: 98), reafirma esse elo com a natureza ao considerar que, “toda a formação social desenvolve-se numa estreita relação com o seu entorno natural”, uma vez que o meio natural propicia condições necessárias para a vida, sendo estabelecida uma relação que está para além da dimensão econômica, pois se configura como um tecido cultural em que são participantes seres humanos e não humanos. Assim, cada território da comunidade de Sobrado é dotado de sentido e apresenta uma constelação de significados para os moradores.

O território das Matas

As matas se constituem como locais em que transitam seres humanos e não humanos. É o lugar onde a Comunidade local dispõe de várias espécies de plantas medicinais nativas, como o Amapá (*Parahancornia Amapá*), a tatabuba (*Bagassa guianensis*), o anani (*Sym-*

phonia globulifera), as andirobeiras (*carapa guianensis*), as copaibeiras (*Copaifera langsdorfii*), a verônica (*Dalbergia mone-tária*), a súcuba (*Himatanthus succuba*), entre outras plantas que são usadas na cura de diversas doenças pela comunidade (Bastos & Santos 2008).

O saber circulante indica que algumas árvores, cujas cascas são utilizadas na medicina local, não podem ser usadas em certos períodos do ano, pois segundo Mestre Visagem, “nos meses de junho a julho as cobras venenosas mordem o pé de qualquer árvore que dá leite para deixar o veneno nela. Então, nesse período não pode usar a casca pra fazer remédio”. Este saber orienta as práticas relacionadas à medicina popular do lugar e suscita uma profunda experiência de manejo de espécies botânicas. As matas também oferecem aos moradores da comunidade diversas árvores frutíferas, como relata um dos sujeitos da pesquisa.

As matas representam uma grande coisa, é de lá que a gente tira bacuri, piquiá, cupuaçu e toda a sorte de frutas. Abeirando o igapó dá bastante açaí, ajudando no sustento da gente. Também representa uma preservação da natureza, meu pai sempre me pediu pra zelar pelas mata, e eu tô zelando (Mestre Charuto I 2016).

As frutas, das quais fala mestre Charuto I, são colhidas na época da safra e vendidas nas vilas vizinhas, constituindo uma forma de renda para os moradores da comunidade. Esta prática, associada a outros significados que eles atribuem ao entorno natural, revela um sentimento de preservação da nature-

za desde épocas antigas, uma vez que os antepassados de mestre Charuto I solicitavam que as matas fossem preservadas.

Conforme relatos dos sujeitos da pesquisa, elas também são territórios onde seres encantados habitam, como o Curupira, a Matinta Perera, o Preto Catimbozeiro, entre outros. Trata-se de seres que, segundo a crença local, escolheram áreas de florestas como lugar de morada.

Os seres não humanos que habitam este território entrelaçam-se com a cotidianidade do lugar, posto que marcam a passagem do tempo. A florescência das árvores anuncia a chegada das chuvas, assim como o cantar de certas espécies de pássaros anunciam o transcorrer das horas na madrugada. Desse modo, os moradores têm sua temporalidade orientada não pelo relógio, mas pelos entes da natureza. Assim, este território é apropriado e significado culturalmente pelos moradores da comunidade.

O Território do Mangue

O mangue se constitui como um ecossistema costeiro de transição entre o território terrestre e o aquático. Está intimamente associado ao encontro das águas do rio e das águas marinhas, sendo regulado pelo tempo das marés (Maneschy 1993).

Diversas espécies da flora e fauna fazem parte deste território, como os mangueiros (*Rhizophora mangle*), as siriubeiras (*Avicennia germinans*), as tinteiras (*Laguncularia racemosa*) que se erguem imponentes, os guaxinins (*Procyon lo-*

tor), guarás (*Eudocimus ruber*), maçaricos (*Actitis macularius*), garças (*Ardea alaba*), caranguejo uçá (*Ucidis cordatus*), sarará (*Armases benedicti*), turú (*Teredo sp*), entre outras espécies de animais que fazem do mangue sua morada.

Na Comunidade de Sobrado estas áreas formaram-se há mais de 100 anos, sua origem remonta a formação do rio Chocoaré, conforme indicações a seguir:

O mangal tem a época do rio Chocoaré, tem mais de 100 anos, é o mangal da Samuúma que tem desde meu bisavô, meu avô e do meu pai. É do tempo antigo. O salgado foi entrando na água doce e foi levando as sementes das árvores, como mangueiro e a siriúba, aí foi filhando e foi formando o mangal beirando o rio (Mestre Charuto I 2016).

Mestre Charuto I revela que o processo de formação do manguezal foi resultante do encontro da água do mar com o rio de água doce, em que sementes de espécies vegetais provenientes do mangue foram levadas pelo movimento das águas e se depositaram nas margens dos rios, germinaram e cresceram formando a vegetação típica desse território.

Com o transcorrer do tempo, formou-se um imponente lugar, composto por árvores muito altas, cujas raízes são de grande envergadura e se entrelaçam uma nas outras, o solo é composto por sedimentos lodosos que dificultam o equilíbrio ao pisar sobre ele.

Por acreditar na presença de seres encantados nesse território, aqueles que têm no mangal um de seus locais de

trabalho, revelam a necessidade de andar com proteção antes de entrar nesse lugar, pois existe figuras míticas como a Aianga que segundo a crença local é:

Um encantado que vive no mangal, ele mundia a gente, sempre ando com um alho macho curado. O alho afasta tudo quanto é bicho invisível que causa malefício pra gente. Certo lugar soturno, a gente usa alho em cruz na testa (Mestre Charuto I 2016).

Assim, o uso do alho é comum entre os membros da comunidade, uma vez que se constitui como uma defesa do corpo. Esta ideia pode ser evidenciada na seguinte fala -“remédios que afastam as coisas ruins como alho, cipó d’ alho, mucura caá, cabi e o pião, são substâncias do corpo pros contrário não bater” (Mestre Charuto II 2015). Além da Aianga há relatos que indicam a presença do curupira no mangue, conforme a fala de um dos sujeitos da pesquisa.

Quando a curupira tá mundiando a gente, a gente faz uma rodinha de cipó caiceca de dentro do mangal, põe as duas ponta pra dentro, pra não aparecer. Aí ela vem dá com aquela rodinha bonitinha feita de cipó e quer destrançar e se esquece da gente (Mestre Charuto I 2016).

Silva (2007) explica este contexto ao considerar que existe uma relação profunda entre ser humano e natureza mediada pela cultura, pois o elo que se estabelece entre ser humano e ambiente resvala na “presença” de figuras míticas que vão constituir o imaginário sobre o lugar e que de certa forma interfere na dinâmica de vida dos moradores da comunidade.

O território dos rios

Os rios são territórios nos quais se realizam as experiências pesqueiras da comunidade e se configuram como um importante elemento cultural, dando sentido a existência dos que habitam em sua margem, posto que é por meio deles que as pessoas deslocam-se no ir e vir da maré, é nele que adultos e crianças se banham. Mergulhar em suas águas significa fazer parte de um mundo complexo e rico percebido nas palavras de um sábio pescador que declara:

O rio é uma coisa muito boa pra gente, a gente põe a linha na água com isca, vai tarrafiar, pega o peixe, põe a rede na água, vai rabadelar. É de lá que a gente tira nossa manutenção. É por ele que a gente viaja, se banha, e tem a água que é onde os peixes vivem (Mestre Charuto I 2016).

O território do rio também é entendido como espaço mítico, pois é o lugar onde moram os encantados do fundo, constituindo-se como local de mistério. É comum perceber certo “movimento” nas águas, como a luz que aparece na escuridão da noite, fato narrado por um pescador, sujeito da pesquisa.

Eu tava indo pro Sobrado com moirão na canoa, tava sozinho, sozinho não! -Com Deus! Aí eu avistei uma luz que veio pra perto do meu batelão. Essa luz era uma em cima da outra, espirrava fogo pra todo lado. Aí eu deixei ela ir embora. Mas depois me deu uma coragem e eu perguntei – É bicho do fundo? - Ou se é alguma alma que perdeu dinheiro? - Me prontifiquei caso fosse fácil desenterrar o tesouro,

pois diz que quando alguém morre e deixa dinheiro em moeda enterrado, faz visagem. Aí a luz foi rente à canoa. Quando cheguei no porto a luz estava bem próximo, saltei e fui embora. Quando cheguei em casa já estava com muita febre. Pela manhã fui em uma mestra surijua, e ela pediu que eu retornasse a boca da noite. Quando foi a noite eu fui lá com ela, aí ela me benzeu e disse - Você teve largura dela não lhe fazer mais mau, a gente não deve mexer com o quê não sabe. A luz que batia uma na outra era a escama de uma cobra que era uma princesa encantada do Tejuapara (Mestre Visagem 2016)

A narrativa de mestre Visagem aponta para a figura mítica da cobra grande que povoa o imaginário que se tem sobre os rios da Amazônia. Além da cobra grande, há outros elementos míticos que conformam o universo mítico deste território como o boto, as uíaras e os espíritos vagantes da noite, percebidos através de certos “movimentos”, como uma luz que acende e apaga, ou então vultos de pessoas que morreram nas águas e que fazem penitência em certo período noturno. O conjunto destes elementos constitui o “mistério das águas” que faz parte do imaginário do lugar.

Este território também é habitado por seres encantados que ensinam seus saberes para pessoas com o dom de fazer remédios para curar “enfermidades” como pode ser percebido no excerto a seguir.

O remédio da natureza é porque ele vem de outra origem, da origem do fundo, remédios caseiros que a

gente aprende com outras pessoas que fala pra gente, de outras pessoas que a gente não conhece quando vem por aqui. Essas outras pessoas são encantadas, vivem num encanto, coisas que a gente não enxerga. O encanto é um uma vida que tem embaixo de nós, só que divide, assim como tem o do bem tem o do mal, então é isso que se chama encanto, é o encanto que ensina os remédios bom que é feito dos pau, das raiz das folha, cada tipo de remédio é para uma situação de doença. Todas as pessoas que mexem com essas coisas, sabem fazer remédio caseiro, banho, garrafada, perfume e tudo. A geração dos remédios caseiros vem dos índios, das pessoas que eram do fundo (Mestre Charuto II 2016).

O território das águas é conformado pela junção de rios e igarapés que recebem influencia das águas marinhas e são margeados por extensas áreas de mangue. Na Comunidade de Sobrado os principais rios são: Maracanã, Choçoaré e rio Peri-miri. Para navegar neste território é preciso conhecê-lo, uma vez que as margens dos rios possuem vegetação muito parecida.

Os moradores desta comunidade definem como formas de localização o estirão, que é quando o rio segue em linha reta, e as curvas dos igarapés. No período noturno, para orientar a navegação utilizam a posição das estrelas no céu. A familiaridade de quem conhece os mistérios das águas demonstra uma sabedoria ancestral atualizada no cotidiano.

Sobre este aspecto, Silva (2015:1785) considera que:

As relações que grupos sociais rurais ribeirinhos estabelecem com os rios e matas são conformadas por saberes que estes sujeitos têm construído por meio de suas narrativas e oralidades, por relações que estabelecem uns com os outros e com diferentes ecossistemas, ou seja, são saberes que são produzidos na vida cotidiana.

A autora evidencia a importância dos saberes socialmente construídos e mobilizados na relação entre ser humano e natureza mediada pelo trabalho em seu ambiente vivido. Também reitera a importância das narrativas orais, pois possibilitam a permanência de saberes ancestrais atualizados no cotidiano. Na mesma linha de raciocínio, Diegues (2004) enfatiza que grupos sociais tradicionais sustentam suas vidas por meio da exploração de diversos espaços como, florestas, estuários, mangues e áreas transformadas para fins agrícolas. Segundo o autor esta exploração pressupõe:

Não só um conhecimento aprofundado dos recursos naturais, das épocas de reprodução das espécies, mas a utilização de um calendário complexo dentro do qual se ajustam, com maior ou menor integração, os diversos usos dos ecossistemas (Diegues 2004:84).

Neste processo, o trabalho tem fundamental importância, posto que caracteriza e fundamenta a finalidade e o sentido da apropriação e uso dos territórios da natureza. Segundo o autor, a finalidade do trabalho, nesse contexto, é totalmente diferente da lógica do sistema capitalista, para quem a natureza é percebida como uma fonte inesgotá-

vel de matéria prima, cuja exploração desenfreada dos recursos naturais suscitou a crise ambiental planetária.

Os efeitos desta crise vêm sendo denunciados por movimentos sociais e por autores como Leff (2009), Santos (2010) e demais estudiosos que veem na lógica do capital uma grave ameaça não só para a natureza, como também para a sobrevivência de grupos tradicionais como indígenas, quilombolas, comunidades camponesas e demais grupos étnicos, cuja forma de relacionamento com a natureza aponta para uma vida ecologicamente mais sustentável e mais humana.

Na Comunidade de Sobrado, o trabalho se constitui como base para a sustentação da vida, é analisado por uma perspectiva que considera sua relação com os territórios do mangue, dos rios e das matas que se constituem como espaços onde circulam saberes através de processos educativos.

O TRABALHO NA COMUNIDADE DE SOBRADO

A compreensão sobre a importância do significado da categoria trabalho para os moradores da Comunidade de Sobrado, suscitou um olhar mais acurado sobre elementos dessa realidade, sendo necessário “mergulhar” na vida cotidiana deste lugar, pois Heller (2000:17), considera que:

A vida cotidiana é a vida do homem inteiro, ou seja, o homem participa na vida cotidiana com todos os aspectos de sua individualidade, de sua personalidade. Nela, colocam-se “em funcionamento” todos os

seus sentidos, todas as suas capacidades intelectuais, suas habilidades manipulativas, seus sentimentos, paixões, idéias, ideologias.

Berger e Luckmann (1985:35) complementam esta percepção ao afirmarem que “a vida cotidiana apresenta-se como uma realidade interpretada pelos homens e subjetivamente dotada de sentido para eles na medida em que forma um mundo coerente”.

A imersão no cotidiano do lugar possibilitou compreender que nas experiências de trabalho desenvolvidas na comunidade estão inscritas as formas com as quais esse povo configura seu modo de vida, um exemplo é a relação entre trabalho e os demais momentos da vida cotidiana, como o alimentar-se.

Dentre os alimentos está a farinha, derivada da mandioca, que se constitui como base do cardápio do paraense, sendo, portanto, necessário plantar maniva. Faz parte da dieta, também, aves criadas no quintal, por isso precisam plantar milho. Como muitas famílias não dispõem de fogão a gás, produzem carvão para cozer os alimentos. Completam sua dieta com peixes e caranguejo, de forma que o excedente é comercializado, para efetuar a compra de calçados, vestuário e outros produtos que não são produzidos na comunidade, como por exemplo, o sal, o café etc.

Deste modo, diversas são as atividades de trabalho que desenvolvem: produzem carvão, pescam, praticam o extrativismo através da colheita de frutas como açaí, bacuri, cupuaçu, bacaba e se dedicam ao roçado para o plantio do milho e da maniva.

O trabalhador da comunidade é senhor de seus instrumentos e definidor de seu próprio tempo de trabalho, fato que o torna diferente do trabalhador dos centros urbanos que são sempre regulados pelo tempo do relógio e destituídos dos elementos que conformam o processo de trabalho.

Esta característica do trabalho na comunidade de Sobrado relaciona-se com as formações econômicas pré-capitalistas, que conforme Marx (1986:65), tanto na pequena propriedade livre como na propriedade comunal, o homem era proprietário de suas próprias condições objetivas de trabalho, “relacionava-se consigo mesmo como proprietário, como senhor das condições de sua realidade”. Nesse sentido, a finalidade do trabalho não era somente a criação de valor, mas também a manutenção das condições objetivas do indivíduo, de sua família e da comunidade como um todo.

Desse modo, nas formações econômicas pré-capitalistas o produto do trabalho humano não era mercadoria, pois satisfazia as necessidades de quem os produzia. Esta compreensão pode ser aplicada ao trabalho desenvolvido em comunidades da Amazônia, pois Diegues (2004:82) considera que:

As culturas tradicionais estão associadas a modos de produção pré-capitalistas, próprios de sociedades em que o trabalho ainda não se tornou mercadoria, onde há grande dependência dos recursos naturais e dos ciclos da natureza, em que a dependência do mercado já existe, mas não é total. Essas sociedades desenvolveram formas particulares

de manejo dos recursos naturais que não visam diretamente o lucro, mas a reprodução social e cultural; como também percepções e representações em relação ao mundo natural, marcadas pela ideia de associação com a natureza e dependência de seus ciclos.

As proposições do autor revelam que nas comunidades tradicionais, o trabalho, em seu caráter teleológico, volta-se para a reprodução social e cultural do grupo, marcado pela sua íntima relação com os ciclos da natureza. Sendo bem diferente das finalidades do trabalho nos centros urbanos, que estão voltados para a acumulação do valor monetário e para o consumo de mercadorias.

Convém ressaltar que o grupo social considerado neste estudo, apresenta interfaces com a sociedade capitalista, uma vez que está inserido no contexto deste modo de produção. No entanto, são relações de tensão, uma vez que se constitui como grupo minoritário sendo subalternizado e marginalizado pela lógica do capital, mas que resiste para manter seus modos de vida, por meio de sua cultura.

A categoria trabalho, no contexto ribeirinho, não encerra em si somente a questão econômica, mas está inserida no contexto da cultura. Este entendimento pode ser percebido na fala de mestre Manga Verde ao afirmar que: “O trabalho é o objetivo que a gente nasceu conhecendo nossos pais fazendo”. Este comentário aponta para a dimensão cultural do trabalho, uma vez que, quando Mestre Manga Verde nasceu já havia um universo cultural-

mente estabelecido, que orientou sua ação prática no mundo por meio do e pelo trabalho.

Essa relação entre trabalho e cultura está no centro do debate realizado por Marshal Sahlins (2003) na obra “Cultura e Razão Prática” em que se contrapôs a ideia de que as culturas são formuladas a partir do interesse utilitário e da atividade prática. Esta crítica é direcionada ao materialismo e ao utilitarismo, evidenciados nas análises de Marx.

O utilitarismo é orientado pela lógica da maximização entre meios e fins, assim a teoria da utilidade objetiva é constituída através do proveito adaptativo.

Contrapondo-se a este tipo de lógica, o autor apresenta outra forma de pensar, denominada de simbólica ou significativa, pois considera como fator imprescindível o fato do ser humano agir sobre o mundo material, não apenas do ponto de vista econômico, mas sim a partir de um esquema de significados criados por ele próprio tornando a humanidade única. Este esquema está situado na esfera do simbólico.

Silva (2007) reitera a importância das proposições deste autor quando se pretende analisar o cotidiano de trabalho de comunidades ribeirinhas, ao considerar que:

A dimensão cultural configura o sentido do estar do homem no mundo, e se constitui como importante elemento para a compreensão dos processos sociais. A sua unidade é constituída pelo significado. É por meio da cultura que as experiências são significadas. A significação é uma qualidade simbólica.

Sahlins (1979, 227) argumenta que a lógica material não está separada do interesse prático e que o interesse prático do indivíduo, na produção, é simbolicamente instaurado. Assim, tanto as finalidades como as modalidades de produção são estabelecidas em função de necessidades culturalmente instauradas. (Silva 2007:52).

Assim, o ambiente ribeirinho é constituído por uma lógica em que a necessidade está imbricada na dimensão cultural, uma vez que ao interferir na natureza por meio do trabalho, o ser humano atua sobre uma natureza simbolicamente modificada.

Outros fatores caracterizam a dinâmica do trabalho neste tipo de comunidade, um deles é a configuração do tempo que é considerado contextualmente e conformado pelos significados atribuídos socioculturalmente. Este pensamento alicerça-se nas contribuições de Berger e Luckmann (1985:44) quando pontuam que:

O mundo da vida cotidiana tem seu próprio padrão de tempo, que é acessível intersubjetivamente. O tempo padrão pode ser compreendido como a intersecção entre o tempo cósmico e o seu calendário socialmente estabelecido, baseado nas sequências temporais da natureza, por um lado, e o tempo interior por outro lado [...] Vê-se facilmente que a estrutura temporal da vida cotidiana é extremamente complexa, porque os diferentes níveis da temporalidade empiricamente presente devem ser continuamente correlacionados.

Esta concepção permite inferir que o

tempo cósmico é orientado pelo relógio, constituindo-se como um tempo padrão, que orienta a realidade da vida cotidiana dos centros urbanos, e, por conseguinte, do próprio trabalho. Já em comunidades ribeirinhas, existem temporalidades diversas que apresentam contornos bem diferentes, influenciando todas as esferas da vida da comunidade. Para exemplificar essas temporalidades analisa-se um dos dias de pesquisa na Comunidade de Sobrado.

É noite, apagam-se as lamparinas, cessam-se as vozes. O silêncio só é interrompido pelo som emitido pelos animais noturnos, macacos, cobras, grilos, sapos, pássaros. Para os que não estão acostumados, há certa inquietude. As horas se passam, de repente o sono vem. As cinco da madrugada, ao cantar do galo ou ao som da sururina perdido ou do aracuã, os donos da casa acordam, está raiando um novo dia. A senhora da casa faz o fogo no fogão a lenha e prepara o café. Em seguida ela acorda seus filhos, levamos ao poço para banhá-los e trazer água para uso na cozinha. Todos os integrantes da família (pai, mãe e seus cinco filhos) ao redor de uma mesa construída artesanalmente no local, tomam seus cafés com farinha de tapioca ou farinha d'água. Às seis e trinta, rompendo o silêncio, ouve-se o barulho do motor da van escolar que vem buscar as crianças menores para levá-las até a escola. Após o café o senhor da casa, juntamente com seus filhos maiores, preparam-se para mais um dia de trabalho na roça, chapéu na cabeça, calça comprida, blusa de manga comprida, terçado e enxada

na mão, prontos para iniciar o trabalho. É tempo de plantar, cavam-se as covas, semeiam-se caules de maniva cortados em diagonal, às horas se passam, para matar a sede e alimentar o corpo toma-se o chibé1. Sol a pino no céu, de repente o senhor da casa olha para o firmamento e diz – hora de voltar, é meio dia, momento do almoço! Arroz, feijão com ossada salgada, peixe pescado no dia anterior e a farinha que compõem o cardápio do dia, alimentação frugal compartilhada por todos os membros da casa. Após o almoço, enquanto as crianças menores brincam no quintal, os adultos descansam tirando “uma morcega” ou “quebrando a cabeça do sono”. Às duas e meia da tarde retornam ao trabalho, permanecendo na roça até o sol baixar. Fim de tarde, retorno pra casa! Café os espera, o sol já está se pondo, tomam seus banhos. A boca da noite acendem-se as lamparinas, muitos carapanãs, faz-se fumaça de casca de coco para espantá-los, momento do jantar. Em torno da mesa conversam sobre o cotidiano, risos, palavras estórias de quem tem muito pra contar. As horas se passam, é chegado o momento de dissipar o cansaço do dia. É noite novamente. (Diário de Campo 2016).

No excerto acima é possível perceber variações de temporalidades, como o tempo cosmológico e o tempo ecológico. O tempo cosmológico, de que falam Berger e Luckmann (1985), indica a passagem das horas, dias, meses e anos referenciados nas horas em que as crianças vão para a escola, hora do almoço e outras momentos associados a diversas tarefas cotidianas.

Os marcadores de tempo (no caso as horas) são identificados por expressões comuns no lugar como: é de manhãzinha (06:00 horas), sol a pino (meio dia), à boca da noite (18:00 horas). Na ausência de relógio para orientar esta passagem de tempo, os moradores se valem de entes da natureza, como a sururina perdiz que começa a cantar às três horas da madrugada, o aracuã que começa a cantar às quatro horas da manhã e segue cantando de uma em uma hora, conformando uma relação entre a passagem de tempo e o cantar de alguns pássaros que foi atentamente observada pelos moradores da comunidade.

Além desta temporalidade, é perceptível à presença do tempo ecológico, definido por Evans Pritchard (2013) na obra “Os Nuer”. Trata-se de um tempo que guarda relação com os ciclos da natureza, como pode ser percebido a seguir.

Ao descrever o conceito Nuer de tempo, podemos fazer uma distinção entre aqueles que são principalmente reflexos de suas relações com o ambiente – que chamaremos de tempo ecológico – e os que são reflexos de suas relações mútuas dentro da estrutura social – que chamaremos de tempo estrutural. Ambos referem-se a sucessões de acontecimentos que possuem bastante interesse para que a comunidade os note e relacione, uns aos outros conceitualmente. (...) Além disso, o cálculo do tempo baseado nas mudanças da natureza e na resposta do homem a elas limita-se a um ciclo anual e, portanto, não pode

ser empregada para diferenciar períodos mais longos do que estações do ano. E, também, ambos possuem notações limitadas e fixas. As mudanças de estação e da lua repetem-se, ano após ano, de modo que um Nuer situado em qualquer ponto do tempo possui um conhecimento conceitual daquilo que está a sua frente e pode prever e organizar sua vida de acordo com ele (Evans – Pritchard 2013:108).

O tempo ecológico está associado às estações do ano, aos ciclos da lua que influenciam nas experiências desempenhadas pelos Nuer. Esta referência temporal pode ser percebida na Comunidade de Sobrado quando chega o momento de realizar experiências de trabalho orientadas pelos ciclos da natureza, como plantar maniva, pescar e extrair caranguejo.

Percebeu-se que existe uma relação entre estas experiências de trabalho e o tempo ecológico, que é o tempo da natureza, percebido nas fases do cultivo da maniva (brocar, queimar e plantar), que guardam relação com as estações amazônicas (verão e o inverno).

Quando se trata das experiências da pesca e da extração de caranguejo, as referências ecológicas são outras, pois, conforme os sujeitos da pesquisa, adotam-se os ritmos das marés, tanto em sua fase diária quanto em sua fase quinzenal como fatores condicionantes para a realização destas experiências de trabalho.

Tais temporalidades apontam para a conformação do trabalho como mediador no processo relacional entre

homem e natureza, uma vez que é mobilizado um conjunto de significados e saberes atribuídos socialmente.

AS MEDIAÇÕES CULTURAIS DO TRABALHO NO COTIDIANO DE SOBRADO

Para Sahlin (2003) a produção material é instaurada sobre a égide da cultura, na qual a economia configura-se como um *locus* de produção de significação simbólica. Cita como exemplo o modo de produção capitalista, considerado por muitos como apenas um sistema econômico de base material. Contudo, para o autor, este sistema se constitui como uma especificação simbólica na medida em que é um meio para a constituição de um modo de vida almejado pelos integrantes da sociedade que o compõe.

Esta significação simbólica é divergente das lógicas que perpassam o contexto de comunidades tradicionais como quilombolas, indígenas, ribeirinhas e demais grupos. Os pilares que sustentam a ordem cultural destas comunidades se instauram em outros sentidos e significados de vida que são diferentes do sistema capitalista, uma vez que estão centrados na não acumulação de mercadorias, na ajuda mútua, nas relações de parentesco e, sobretudo, por uma forma particular de relação com a natureza. Embora estas comunidades se situem no interior deste sistema ou, melhor dizendo, na periferia deste sistema, elas resistem para manter seus modos de vida e territórios (Leff 2009).

O trabalho, neste contexto, é constituído a partir de uma racionalidade cultural que, segundo Sahlins (1990) guarda relação com a história e vai se configurar como um mediador cultural. Nesse sentido, Dantas (2008) define o ato de mediar como sendo a fixação entre duas partes de um ponto de referência comum, estabelecendo algum tipo de inter-relação. Neste caso, o trabalho se constitui como ponto de referência e, por conseguinte, de inter-relação entre ser humano e natureza.

Fonseca (2013) no artigo “Serge Gruzinski e as dinâmicas culturais na América colonial”, apresenta o conceito de mediadores culturais, como um dos elementos centrais nas análises realizadas por este historiador, e que se situa no contexto dos encontros, choques e misturas entre culturas.

Para Gruzinski, um mediador cultural pode ser uma pessoa, objetos ou situações que mobilizem a circulação de elementos ou fragmentos das culturas postas em contato e possibilitem novas configurações culturais (Fonseca 2013).

A concepção sobre mediadores culturais proposta por Gruzinski citada por Fonseca (2013) é de suma importância para compreensão dos conceitos de mestiçagem cultural e hibridismo. No entanto, para a análise aqui pretendida, são consideradas as contribuições de Sahlins sobre a relação entre cultura e história, uma vez que os seres humanos organizam seus projetos e dão sentido aos objetos a partir das compreensões preexistentes na ordem cultural. Deste modo, a cultura é histo-

ricamente reproduzida na ação, posto que os significados são reavaliados na prática (Sahlins 1990).

Nesta reavaliação pode haver mudanças significativas, quando “as circunstâncias contingentes da ação não se conformam necessariamente aos significados que lhes são atribuídos por grupos específicos” (Sahlins 1990:15). Nesse contexto há uma alteração dos padrões culturais a partir da e na ação, sendo este momento concebido como histórico.

O autor denomina esse processo como “transformação estrutural”, pois é ocasionado pelas alterações de sentidos entre as categorias culturais. E afirma, ainda, que existem ordens culturais diversas que apresentam modos específicos de reprodução histórica, a que ele denomina como culturas diferentes e historicidades diferentes. Assim, a cultura está para a história bem como a história está para a cultura, pois a “cultura funciona como uma *síntese* de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia” (Sahlins 1990:189).

Para o autor, toda mudança prática é uma reprodução cultural que, por sua vez, se constitui como resultante das alterações dos fenômenos culturais, posto que nas ações humanas um novo conteúdo empírico é assimilado. Neste contexto, a categoria evento é fundamental, sendo compreendida como:

Um evento não é somente um acontecimento no mundo; é a relação entre um acontecimento e um dado sistema simbólico. E apesar de um evento enquanto acontecimento ter propriedades “objeti-

vas” próprias e razões procedentes de outros mundos (sistemas), não são essas propriedades, *enquanto tais*, que lhe dão efeito, mas a sua significância, da forma que é projetada a partir de algum esquema cultural. O evento é a interpretação do acontecimento, e interpretações variam (Sahlins 1990:191).

Esta perspectiva permite considerar o trabalho como um evento de natureza cultural e histórica, na qual sua dimensão cultural pode ser compreendida no contexto das experiências cotidianas em comunidades ribeirinhas em que o trabalho media a relação entre ser humano e natureza a partir de uma perspectiva simbólica. Como exemplo, cita-se a articulação com os territórios das matas, rios e mangues, pois não são apenas espaços geográficos destituídos de significação. Na verdade, se constituem como locais em que residem seres míticos como mães da mata, do mangue e outros encantados, conforme pode ser percebido no excerto a seguir.

Tudo tem uma mãe, tem a mãe natureza e tem a mãe do mangal. Então o que a gente tem que fazer quando ela está próxima da gente, que às vezes a gente tá trabalhando e ela tá por ali mesmo. - A gente não mexe! Tá trabalhando, deixa ela pra lá! Se ela tá perto da gente é porque ela quer tá ali. Vamos supor, ela tá vendo a gente, apreciando como a gente trabalha então a gente não mexe! Se a gente mexer, ela dá um mau olhado, ela pode fazer a gente se perder na mata ou no mangal. Só que ela não é mau, ela tá protegendo ali aquela área dela [...]. Quando a gente vai tirar um caranguejo, a

primeira coisa antes de entrar no mangal! – Eu me benzo, peço ajuda de Deus e geralmente pra minha vó, a mãe do mangal eu chamo de minha vó, eu digo – Ê minha Vó! Me dê uns caranguejos! [...] Assim como eu vou pro mato às vezes trabalhar, uma hora dessas eu tô trabalhando, geralmente meio dia é a hora dela tá andando nos mato, eu vejo por ali movimento e tal, que é que eu falo. - Ó minha avó, não me faça mal que eu tô trabalhando pra tirar daqui meu assustento, então não me faça mal! Me ajude! Pronto! Quer dizer que ela me larga de mão, eu vou trabalhar em paz e assim a gente vai vivendo a vida, respeitando o lado dela (Mestre Charuto II 2016).

No comentário do mestre charuto II a natureza é percebida no contexto de um universo simbólico em que estão presentes os encantados que habitam os diversos territórios, como rios, matas, mangues, igapós bem como as mães que protegem esses territórios, sendo importante manter uma atitude respeitosa em relação a elas.

Mas como perceber a sua presença? Mestre Visagem, em uma das inúmeras conversas ao entardecer, revelou que as mães, tais quais os encantados, podem se transmutar em animais como pássaros, borboletas e lagartos como os tamaquarés. Neste caso, o animal fica meuã², e se maltratá-lo a pessoa pode ficar doente (pegou mau-olhado ou então pegou uma flechada). Para restabelecer a saúde é comum consultar um curador para receber um passe. De acordo com os sujeitos da pesquisa, os seres míticos apresentam

a forma humana, tem temperamento, pois algumas mães são mais bravas do que outras, elas gostam de serem agradadas, sendo oferecida cachaça e um porronca sempre ao entardecer, como pode ser percebido no excerto a seguir:

Logo quando eu vim pra cá, essas mãe daqui eram tudo braba, antigamente aqui, criancinha era difícil se criar, mas a partir do momento que eu vim e tô morando aqui, conversei e conversava com elas, às vezes dava a pinga - que elas gosto de uma pingal! Hoje em dia, elas me respeitam eu respeito elas. Todas as mães do mato tomo pinga. Que a gente faz quando não é conhecido? Chega, por exemplo, aqui, tu vê que é uma ponta de mata que tem mãe, essa aqui não tem mãe, tem mãe a beirada ali do porto. Se tu sabe que tem uma mãe aqui, como tu não é conhecido, tu chega, tu te informa comigo , eu digo que tu tem que fazer. De tarde tu pega uma cachacinha no copo vai timbora, chega ali pro porto e diz -Olha minha avó, eu sou novato aqui , mas tá aqui uma cachacinha que eu trouxe pra senhora, tá aqui um cigarrinho ou um porronca seja lá o que for, deixa lá.- Aí tu vai pescar sem nenhum problema. A gente tem que saber viver! Tem que saber viver com as coisas da natureza, não desrespeitar! Não é porque tu vê jogar uma pedra em cima da tua casa, ou então tu vê um trupé, que tu já vai jogar praga, já vai esculhambar. Não! Eles tão fazendo o trabalho deles. Tu deixa! Se tu vê qualquer barulho pro lado, que tu vai fazer. De lá tu fala, - Olha, só não quero que mexam comigo, passem no caminho de vocês. Pronto! Tu não vai tá esculhambando, desconjurando, porque eles tão fazendo o serviço

deles, assim como a gente tá fazendo um serviço e não quer ser atrapalhado, eles tão fazendo o trabalho deles, fazendo ali a devoção deles. Hoje em dia, Graças a Deus, meus filhos saem , vão pra tudo quanto é canto, vão pra mata e vão pra onde der certo, andam por todo esses mato aí, ninguém adocece. Por quê? Porque é um respeito que a gente tem com a natureza, isso é da natureza. A gente vive no meio desse mato aqui, tudo aparece então a gente tem que tá pronto pra receber e respeitar (Mestre Charuto II 2016).

Viveiros de Castro (1996) contribui para o entendimento referente ao processo de transmutação das mães e encantados em alguns animais da floresta, pois seus estudos se voltam para análises da cultura de muitos povos indígenas, nas quais animais são gente ou se veem como pessoas, sendo a aparência externa de certos animais considerada como um invólucro que guarda internamente aparência humana que, neste caso, está associada à figura dos encantados ou de outros entes da natureza. Assim, um gavião pode não ser apenas um pássaro, mas a transmutação de um ser encantado da natureza.

O autor esclarece que grupos indígenas ao considerarem os animais tipo gente, definindo-os como pessoas, atribuem aos não humanos às capacidades de intencionalidade consciente e de “agência”, conferindo-lhes a posição de sujeito dotado de um ponto de vista e de uma ideia própria.

Ao situar as relações entre homem e natureza mediadas pelo trabalho, na Comunidade do Sobrado, cujo recorte deteve-se na tríade homem-trabalho-mães da natureza, são perceptíveis

condutas éticas como respeitar, não mexer, conquistar o ser (a mãe do lugar) e fazer-se conhecer através da oferta de cachaça e porronca. Tais condutas têm uma finalidade que está intimamente associada ao desenvolvimento do trabalho com segurança, sem o risco de adoecimento, por isso as ações mobilizadas para a consecução desta finalidade revelam um profundo respeito à natureza.

Além da mediação entre ser humano e natureza, o trabalho possibilita a síntese entre passado e presente de que fala Sahllins (1990), como exemplo cita-se o cultivo da maniva no roçado que guarda relação com os antepassados indígenas, como revela o excerto a seguir.

A cultura da mandioca envolvia homens e mulheres indígenas. Primeiramente nos lugares em que se iria plantá-la, cortavam-se as árvores e deixavam-na secar por três meses. Nessa etapa empregavam-se machados de pedra e fogo – esse último, recurso eficaz para limpar a área, fertilizar a terra com cinzas e eliminar as cobras. Em seguida acontecia a *coivara*. Tal atividade consistia em reunir os restos de madeira em montículos, queimando-os novamente, efetuando-se em seguida a limpeza final do terreno. Uma vez encerrada essa atividade, terminava também o ciclo masculino de trabalho; era então dado início ao ciclo feminino, que envolvia o plantio, a erradicação das ervas e a retirada da raiz da terra (Del Priore & Venâncio 2006:18).

Ao fazer uma análise comparativa entre a experiência indígena referente

ao plantio da maniva e as experiências atuais desenvolvidas na comunidade de Sobrado, verifica-se similitudes nos processos desenvolvidos, pois as etapas praticamente são as mesmas. Essa semelhança é resultado de um processo de transmissão oral intergeracional que fez com que se mantivessem traços das experiências indígenas relativas ao cultivo da mandioca na atualidade.

Moraes (2007:28), ao centrar suas análises nas experiências de trabalho sobre a pesca na Amazônia e no Nordeste, revela que esta atividade era desenvolvida pelas populações indígenas que adotavam algumas técnicas para a captura de peixes. Com a chegada do colonizador novos instrumentos e novas técnicas fizeram parte das experiências pesqueiras, fazendo com que houvesse “uma mestiçagem entre os saberes dos primeiros habitantes e a introdução de novos saberes trazidos pelos colonizadores”.

Os exemplos citados apontam para a mediação cultural efetivada pelo trabalho enquanto ação prática no mundo que é também uma ação cultural estabelecida entre ser humano e natureza, corroborando para a construção de um *ethos* que integra esta relação. Também se constitui como um mediador cultural entre passado e presente uma vez que os saberes ancestrais mobilizados na prática por processos educativos contribuem para a permanência e continuidade de traços de experiências de trabalho dos antepassados.

Além de constituir-se como mediador cultural, na relação ser humano natureza, o trabalho também coloca em mo-

vimento através de processos educativos diversos saberes.

SABERES E PROCESSOS EDUCATIVOS QUE EMERGEM DO COTIDIANO DE TRABALHO

O saber se faz presente em todos os âmbitos das vidas partilhadas na Comunidade do Sobrado, sendo configurado de diferentes formas. Para Charlot (2002), o saber está intimamente ligado à relação do sujeito com ele mesmo e com o mundo. Como são diversas as formas de relação com o mundo, são diversos os tipos de saberes. Há saberes da ciência, saberes da escola e saberes do povo, os quais muitos autores denominam de saber popular.

O saber da ciência também denominado de científico é caracterizado como rigoroso sistemático e ligado ao processo de escolarização, já o saber popular está intimamente relacionado ao senso comum e a tradição oral expressando a forma de agir do ser humano em seu cotidiano (Oliveira 2012).

Martinic (1994:25) ao discutir as várias dimensões do saber afirma que ele “interpreta, organiza a experiência dos sujeitos e permite o reconhecimento coletivo de uma mesma noção de realidade”.

Assim, o saber está imerso nas teias que conformam a vida cotidiana da Comunidade do Sobrado, podendo ser compreendido como as linhas Deleuzeguattarianas (linhas de segmentaridade, complementaridade e linhas de fuga também denominada de devir) e as linhas Ingoldianas denominadas

de linhas da vida. Considerar o saber como linhas é colocá-lo em um campo filosófico que dialoga com o pensamento rizomático proposto por Deleuze e Guattari (1995) e sua interface com o pensamento de Ingold (2012), para quem as linhas constituem um micélio fúngico, sendo atravessadas por fluxos de energia.

No micélio fúngico, as hifas (filamentos) constituem-se como as linhas que se entrecruzam em um campo de possibilidades infinitas. Considerar o saber como linhas, é compreender as suas múltiplas relações com outros sistemas e outras cadeias. Neste sentido, o saber está intimamente relacionado com os contextos sócio histórico geográfico que o conforma e que contribui para que se materialize na execução do movimento, que neste caso trata-se do sistema movimento entre corpo - ferramenta - ambiente/ território como propõe Ingold (2012).

Na realização do movimento, o ser humano está em relação com o ambiente e isso se evidencia através da prática do pescar de tarrafa. O pescador habilidoso domina a técnica de manusear a tarrafa e a partir da sua interação com o ambiente (vento, rio, peixes) lança-a ao rio para pescar. É uma relação simétrica entendida a partir da ontogênese proposta por Ingold.

O cotidiano da comunidade de Sobrado clarifica as proposições desse autor na medida em que aponta para a este tipo de relação, percebida entre o pescador (ser humano) e o boto (ser não humano) evidenciada no excerto a seguir.

O boto geralmente é o melhor amigo do pescador principalmente para pessoas que trabalham de tarrafa, porque geralmente o boto quando vê a gente tarrafiar, é lógico que ele vai ajudar a gente. Ele bate o moponga na beira do rio, pro peixe se espantar e ir pro meio da pausada e pra debaixo da tarrafa. Geralmente, quando a gente joga a tarrafa o peixe sai pra fora e o boto vem de fora botando os peixes pra beira. Então quer dizer que a gente ajuda o boto quanto ele ajuda a gente, porque ao mesmo tempo que a gente espanta o peixe da beira, o boto pega os peixe lá fora pra comer e também ele joga os peixes pra beira. Então quer dizer que uma mão ajuda a outra (Mestre Charuto II 2016).

Na narrativa de Mestre Charuto II, existe, indiscutivelmente, uma relação entre pescador e boto, havendo um processo de ajuda mútua em que ambas as partes prestam auxílio entre si. Mestre Charuto I reitera esta posição ao dizer que “o boto quando bate o moponga vai se ouvir em distância, ele tem muita prática e ajuda muito quem tarrafia”.

Este tipo de relação, entre ser humano e boto, está no bojo da ontogênese proposta por Ingold, o qual parte do pressuposto de que os “seres em devir” no habitar o mundo constroem relações “mutuamente condicionantes”. Estas relações estão na base do desenvolvimento dos seres, que ao habitarem o mundo estabelecem relações uns com os outros formando malhas de fluxos de energia (Pitrou 2015).

É uma relação construída no ambiente não havendo fronteiras demarcatórias

entre o cultural e o biológico, pois existem relações conjuntas entre os seres tanto humanos como não humanos, de tal modo que se caracteriza como simétrica, não hierarquizada, onde se considera tanto a perspectiva do humano quanto a perspectiva do outro ser não humano. Cita-se como exemplo o boto, que dotado de uma ação prática no mundo influencia significativamente o “fazer” do pescador.

Os saberes são tecidos nesse processo relacional e colocados em movimento através de processos educativos pautados na educação pela atenção que segundo Ingold (2010), é uma educação fundamentada no entendimento de que o conhecimento tem como base as habilidades, pois, “o ser humano é um centro de percepção e agência em um campo prático”. A habilidade se constitui como presença do ser de corpo inteiro em um ambiente. Para melhor compreensão sobre os pilares que sustentam este pensamento o autor afirma que:

O movimento do praticante habilitado responde contínua e fluentemente a perturbações do ambiente percebido [...]. Isto é possível porque o movimento corporal do praticante é, ao mesmo tempo, um movimento de atenção; porque ele olha, ouve e sente, mesmo quando trabalha (Ingold 2010:18).

A atenção acurada diz respeito à percepção do ser em relação ao ambiente e a educação pela atenção volta-se para o processo de afinação do sistema perceptivo.

Na Comunidade do Sobrado, tal processo inicia-se desde a infância, quan-

do as crianças acompanham seus pais durante a jornada de trabalho. Ao participarem ativamente das fases de determinada tarefa, vão desenvolvendo o acoplamento entre corpo – ferramenta e ambiente, de forma muito particular envolvendo a afinação do seu sistema perceptivo em conformidade com as experiências vivenciadas.

Neste contexto ocorre o envolvimento prático do iniciante com o seu ambiente, a aprendizagem vai se construindo como se as crianças estivessem copiando os movimentos dos praticantes habilidosos, pois “copiar é seguir o que as outras pessoas fazem” (Ingold 2010:21).

Neste caso, a criança, que é o iniciante, olha, sente e ouve o movimento do especialista capacitado – o pescador, agricultor ou extrator de caranguejo – e tenta equiparar seus próprios movimentos corporais aos movimentos dele, através de sua atenção.

Para o autor, copiar é um redescobrimto dirigido, sendo constituído pela imitação, que ocorre sob orientação, e pela improvisação que está relacionada ao conhecimento que os iniciantes descobrem por si mesmos.

O processo de aprendizagem por redescobrimto dirigido tem como base o exercício de mostrar alguma coisa a alguém que significa “fazer esta coisa se tornar presente para esta pessoa, de modo que ela possa aprendê-la diretamente, seja olhando ouvindo ou sentindo” (Ingold 2010:21).

Neste contexto, aquele que mostra é nomeado como tutor e tem como papel fundamental criar situações nas

quais o iniciante é instruído a desenvolver habilidades com maestria, seja como ser um habilidoso pescador, seja como ser um habilidoso agricultor ou como ser um habilidoso extrator de caranguejo .

No processo educativo apresentado, o tutor se constitui como o especialista/praticante habilidoso, cujo conhecimento é superior ao do iniciante, pois o “seu sistema perceptivo está regulado para captar aspectos essenciais do ambiente que simplesmente passam despercebidos pelo iniciante” (Ingold 2010:21).

A relação de aprendizagem entre praticante habilidoso e iniciante pode ser percebida na narrativa a seguir:

O menino assim vamo supor, começa a semear com uns sete anos em diante. E é conforme o tamanho do *pequeno*, a gente não dá um panelão cheio de maniva pra um *pequenozinho* plantar, tem que ser um panelinho pelo meio. Pra cortar a maniva têm que ser alguém já com uns 12 anos em diante e que saiba cortar direitinho com um terçado bem amolado do tipo 128. Antes deles começarem a ajudar, a gente tem que ensinar, tudo direitinho, como se faz cada coisa e em seu devido tempo (MESTRE CHARUTO I 2016).

Conforme a fala de Mestre Charuto I, constata-se que existe um processo educativo subjacente às experiências de trabalho na roça, pois há alguém que ensina e há alguém que aprende. Neste caso os mais velhos dominam uma saber prático sobre o plantar e através de suas experiências diárias no exercício

destas atividades ensinam as crianças os saberes necessários ao desenvolvimento das técnicas de plantio. Deste modo, o trabalho faz parte do processo formativo das crianças e adolescentes, assumindo, portanto, uma dimensão educativa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os territórios que compõem a Comunidade de Sobrado foram apropriados historicamente e se configuram em múltiplas territorialidades conformadas por especificidades culturais que guardam relação com as formas de trabalho desenvolvidas na comunidade. Assim, os territórios fazem parte da tessitura da vida, pois é nele que homens e mulheres sustentam sua existência tanto materialmente quanto simbolicamente.

Neste contexto, o trabalho se constitui como fio condutor para o entendimento sobre saberes e processos educativos, se constituindo como eixo central do debate sobre educação.

Trata-se de uma concepção ampliada de educação que extrapola o ambiente escolar, e se efetiva na vida cotidiana da comunidade, e tem como fundamento de análise as contribuições de Ingold (2010) quando discute a educação pela atenção, pois repousa no sistema triádico mente corpo e ambiente que compõe o movimento.

NOTAS

¹ Chibé – tipo de bebida comum em comunidades rural-ribeirinhas, feita com água e farinha de mandioca.

² Meuã – Expressão utilizada na Comunidade de Sobrado que designa o momento em que a mãe da natureza se transmuta na forma de animal, podendo fazer mal a quem lhe perturbar.

REFERÊNCIAS

- Bastos, M.N.C. & J.U.M Santos. 2008. Caracterização e composição florística de Ecossistemas Naturais. In: *A Flora da Resex Chocoaré – Matogrosso – PA*. Belém: MPEG.
- Berger, P.L & T. Luckmann. 1985. *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis: Vozes.
- Castro, E. 1998. *Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais*. Belém: NAEA.
- Charlot, B. 2002. *Da relação com o saber: elementos para uma teoria*. Porto Alegre: Artmed.
- Dantas, J. G. 2008. Teoria das mediações culturais: uma proposta de Jesús Martín-Barbero para o estudo de recepção. *Diálogos Possíveis* 2: 2447-9047.
- Del Priori, M. & R, Venâncio. 2006. *Uma História Rural no Brasil*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- Deleuze, G. & Guattari, F. 1995. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1. São Paulo: 34 LTDA.
- Diegues, A. C. 2004. *O mito da natureza intocada*. São Paulo: Editora Hucitec.
- Evans- Pritchard, E.E. 2013. *Os Nuer uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva.
- Fonseca, T. N de L. 2013. Serge Gruzinski e as Dinâmicas Culturais na América Colômbia. *Cultura Histórica & Patrimônio* 2:2316-5014.
- Gil, A. C. 2008. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. São Paulo: Atlas.

- Heller, A. 2000. *O cotidiano e a História*. São Paulo: Paz e terra.
- Ingold, T. 2012. Trazendo as coisas de volta a vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Revista Horizontes Antropológicos* 18: 0104-7183.
- , 2010. Da Transmissão de Representação a Educação da Atenção. *In Educação* 33: 1981-2582.
- Leff, E. 2009. *Ecologia, Capital e Cultura*. Petrópolis: Vozes.
- , 2016. *A Aposta Pela Vida*. Rio de Janeiro: Vozes
- Little, P. E. 2002. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília: UnB.
- Manesch, M. C. 1993. Estratégias Técnicas e Relações Sociais de Produção na Captura de Caranguejo. *Povos das Águas*. Belém: Museu paraense Emílio Goeldi.
- Marx, K. 1986. *Formações Econômicas Pré – Capitalistas*. Tradução de João Maia. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Martínez, J. S. 1994. Saber Popular y Identidad. *In Educação Popular: utopia latino-americana*. São Paulo: Cortez.
- Moraes, S. C de. 2007. *Uma Arqueologia dos saberes da pesca Amazônia e Nordeste*. Belém: Editora universitária UFPA.
- Oliveira, M. V. & M. C. Manesch. 2014. Territórios e territorialidades no extrativismo de caranguejos em Pontinha de Bacuriteua, Bragança, Pará. Belém: Museu paraense Emílio Goeldi.
- Oliveira, I. A. 2012. *Racionalidade Científica contemporânea*. (mimeo). Belém: UEPA.
- Pitrou, P. 2015. Uma Antropologia Além de Natureza e da Cultura? *Mana*, 21: 0104-9313
- Sahlins, M. 1990. *Ilhas da História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Sahlins, M. 2003. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Silva, M. G. 2007. Práticas educativas ambientais, saberes e modos de vida locais. *In Revista Cocar*. Belém: Eduepa.
- , 2015. Saberes Culturais e suas repercussões no uso dos recursos naturais. *Ambientalmente Sustentável* 2: 1887-2417.
- Viveiros de Castro, E. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2: 0104-9313.

Recebido em 10/06/2017

Aprovado em 02/08/2017