

A TERRITORIALIDADE DO SAGRADO COMO ESTRATÉGIA DE RESISTÊNCIA CAMPONESA NA AMAZÔNIA BRASILEIRA

Laís Rodrigues Campos¹ 

Julian Islan Martins Rodrigues² 

Destaques:

- A resistência fundamentada no cotidiano, diz respeito às relações socioterritoriais do cotidiano entre os camponeses.
- A dinâmica idealista do território possibilita considerar as práticas culturais- subjetivas.
- A propriedade da terra integrada ao dendê assegura o camponês como um proprietário de terra, sujeitando somente – em parte e não totalmente.
- A variedade de cultivos é possibilitada pela autonomia do camponês integrado em decidir os usos de sua terra.
- É errôneo ignorar a história e o sentimento de pertencimento ao lugar dos camponeses.

Resumo: Este artigo, de pesquisa bibliográfica e trabalho de campo, parte da compreensão da territorialidade do sagrado em comunidades camponesas na Amazônia brasileira, como estratégia de resistência desta classe social. Salienta-se, que para além dos movimentos sociais, a resistência camponesa se assenta no território local, caracterizada por foças sociais que evidenciam políticas alimentares autônomas, controle nos processos produtivos, vínculos de sociabilidade comunitária, de parentesco e principalmente religiosos. A territorialidade do sagrado é originária da territorialidade religiosa, isto é, a constituição de espaços sagrados se dá a partir de uma orientação religiosa imposta por uma instituição religiosa, que reflete no afloramento de espaços de devoção, repletos de objetos sagrados e etc.

Palavras-chave: Camponês; Comunidade Rural; Territorialidade; Sagrado; Resistência.

THE TERRITORIALITY OF THE SACRED AS A PEASANT RESISTANCE STRATEGY IN THE BRAZILIAN AMAZON

Abstract: This paper, of bibliographical research and field work, part of the understanding of the territoriality of the sacred in rural communities in the Brazilian Amazon, as the strategy of resistance of this social class. It should be noted that in addition to social movements, peasant resistance rests on the local territory, characterized by social factors that show autonomous food policies, control in productive processes, links of community sociability, kinship and mainly religious. The

¹ Professora Adjunta no Centro de Ensino e Pesquisa Aplicada à Educação, da Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: laisrodrigues@ufg.br.

² Mestrando em Geografia no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). E-mail: julianislan21@gmail.com.

territoriality of the sacred originates from religious territoriality, that is, the constitution of sacred spaces is based on a religious orientation imposed by a religious institution, which reflects in the outcropping of spaces of devotion, full of sacred objects and etc.

Keywords: Farmer; Rural Community; Territoriality; Sacred; Resistance.

LA TERRITORIALIDAD DEL SAGRADO COMO ESTRATEGIA DE RESISTENCIA CAMPONESA EN LA AMAZONIA BRASILEÑA

Resumen: Este artículo, de investigación bibliográfica y trabajo de campo, parte de la comprensión de la territorialidad de lo sagrado en comunidades campesinas en la Amazonia brasileña, como estrategia de resistencia de esta clase social. Se destaca, que además de los movimientos sociales, la resistencia campesina se asienta en el territorio local, caracterizada por fozas sociales que evidencian políticas alimentarias autónomas, control en los procesos productivos, vínculos de sociabilidad comunitaria, de parentesco y principalmente religiosos. La territorialidad de lo sagrado es originaria de la territorialidad religiosa, es decir, la constitución de espacios sagrados se da a partir de una orientación religiosa impuesta por una institución religiosa, que refleja en el afloramiento de espacios de devoción, repletos de objetos sagrados, etc.

Palabras clave: Campesino; Comunidad Rural; Territorialidad; Sagrado; Resistencia.

INTRODUÇÃO

O conceito de camponês utilizado no Brasil para entender a luta de classes em seu mundo rural é transplantado de uma realidade europeia dos fins do século XIX. Martins (1995), enfatiza que este transplante diz respeito a absorção da concepção de camponês da realidade russa, que foi enquadrado a explicar a situação das lutas na conjuntura rural brasileira. Mas, apresentou dificuldades que estariam pautadas no desafio de entender a partir de um conceito estrangeiro: as diferentes manifestações culturais e sociais dos povos do rural brasileiro, suas realidades histórico-geográficas e suas contradições³. Nesse contexto, o que na Rússia era entendido como camponês, no Brasil também passou a se compreender, a partir deste conceito, alguns sujeitos como o caipira, o caiçara, tabaréu e o caboclo.

Famoso tornou-se o caipira, palavra provavelmente de origem indígena, usada para designar o camponês das regiões de São Paulo, Minas Gerais, de Goiás, do Paraná, do Mato Grosso do

³ “O destino do camponês brasileiro passa a ser concebido através de um entendimento estrangeiro de destino do camponês (como estranha é a própria palavra nova que o designa) e que não corresponde à sua realidade, às contradições que vive, ao destino real que nasce de fato dessas contradições e não da imaginação política” (MARTINS, 1995, p. 23). Para Martins, a dificuldade do uso do termo camponês estaria ligado ao fato de se analisar a conjuntura rural brasileira, com distintas manifestações sociais e contradições, a partir de um conceito que está alicerçado a uma realidade européia, particularmente da Rússia.

Sul. No litoral paulista, esse mesmo trabalhador é denominado de caçara. No nordeste do país, chamam-no de tabaréu. Noutras partes como caboclo [...] (MARTINS, 1995, p. 21 – Grifos do autor).

Dessa maneira, Martins (1995) entende que o conceito de camponês introduzido no Brasil – pelas esquerdas, carrega consigo a concepção histórica de lutas políticas e confrontos entre classes sociais (camponês e latifúndio) de um contexto europeu. Ou seja, adotou-se o termo camponês para entender os trabalhadores rurais do Brasil (em geral) e sua trajetória de lutas, transplantou-se também o termo latifúndio⁴. Isto é, “Essas novas palavras – camponês e latifundiário – são palavras políticas, que procuram expressar a unidade das respectivas situações de classes e, sobretudo, que procuraram dar unidade a luta dos camponeses” (MARTINS, 1995, p. 22 – Grifos meus).

Por essa razão, os camponeses brasileiros não receberam apenas uma nova denominação, adquiriram também um lugar social, isto é, uma nova interpretação de seu destino histórico.

[...] a palavra camponês não designa apenas o seu novo nome mas também o seu lugar social, não apenas no espaço geográfico, no campo em contraposição à povoação ou à cidade, mas na estrutura da sociedade; por isso, não é apenas um novo nome, mas pretende ser também a designação de um destino histórico (MARTINS, 1995, p. 22-23).

Thompson (1987) citado por Marques (2008) aponta que esse lugar social dos camponeses brasileiros e seu destino histórico, diz respeito a consciência de classe social que se aflora a partir do seu modo de vida, que abrange as relações de produção, tradições, sistemas de valores, idéias e formas institucionais que se confrontam historicamente com a ideologia dominante da sociedade capitalista. A classe social acontece quando determinadas identidades e interesses se confrontam com outras identidades e interesses⁵. É nesse cenário

⁴ O fazendeiro brasileiro antes de se chamar latifúndio, tinha designações diferentes conforme a localização geográfica e a atividade, isto é, eram conhecidos como estanceiros no Sul; fazendeiros em São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Goiás, Paraná; senhores de engenho no Nordeste; seringalistas no Norte (Ibidem, 1995, p. 22).

⁵ “[...] a classe não pode ser compreendida como uma categoria-analítica que se aplica aos grupos sociais como decorrência direta de sua posição no interior das relações de produção. Tal procedimento teórico se mostra particularmente problemático quando à análise do campesinato, que se apresenta ligado à terra, seu principal meio de produção, por meio de diferentes formas de relação e cuja especificidade dos valores e visão de mundo, frequentemente

de conscientização de classe social que surge a identidade política do camponês brasileiro, a partir de sua organização política contra as desigualdades sociais, principalmente no que diz respeito ao acesso à terra e a defesa de seus interesses.

Entende-se que a noção de camponês surge no Brasil como uma identidade política de luta, que unificou as problemáticas das populações rurais abastadas em um único propósito, ir contra a estrutura fundiária concentrada e promover a reforma agrária (MARQUES, 2005). Desde então, os movimentos sociais camponeses são vistos como a mais sólida forma de resistência camponesa frente à expansão do capital no campo. São organizações que defendem a causa camponesa através de lutas, ocupações e entre outras práticas que visem consolidar a política da reforma agrária. Para além disso, a resistência camponesa pode ser elucidada a partir da permanência na terra e da perpetuação da produção camponesa, do modo de vida comunitário, da religião e etc. que são elementos que formam territórios de resistência (FABRINI, 2006; 2007).

Na Europa e no Brasil, foram reproduzidas concepções filosóficas que entendiam o camponês como um sujeito fadado ao desaparecimento mediante o desenvolvimento do capitalismo no campo. Na Europa (particularmente na Rússia), vigeu a primazia dos estudos marxistas ortodoxos, que partiam da compreensão que para se realizar a revolução socialista, primeiramente a sociedade russa deveria ingressar ao capitalismo. O marxismo ortodoxo atribuiu ao proletariado a revolução (GUZMÁN & MOLINA, 2013), e que entre todas as classes que se opõem a burguesia, somente o proletariado é a classe verdadeiramente revolucionária (MARX & ENGELS, [1818-1883] 1980).

Conforme Ramos filho (2013) a compreensão marxista ortodoxa de desintegração do campesinato se desenvolveu também no Brasil, entre as décadas de 1970 e 1980, destacavam o camponês como um sujeito passível ao desaparecimento, via a diferenciação social devido sua inserção no mercado capitalista (levando a um quadro irreversível de desintegração e assalariamento), e também através da modernização dos latifúndios, isto é, o

conflitantes com a ideologia dominante na sociedade moderna capitalista, não pode ser ignorada” (MARQUES, 2008, p. 59).

emergir de uma classe burguesa no meio rural constituída de grandes proprietários de terras capitalizados (gentlemen farmer como eram entendidos na Inglaterra) e de camponeses enriquecidos (os koulaks como eram designados na Rússia), que operavam com grande aparato tecnológico, sujeitando o trabalho assalariado e extraíndo frações da mais-valia em benefício da propriedade da terra.

O autor supracitado salienta ainda que o conceito de agricultor familiar, como um conceito acadêmico que se opõe ao conceito de camponês, foi uma das formulações teóricas que tentam asfixiar o conceito de questão agrária no Brasil, fazer perder o sentido das lutas camponesas e exaltar o desenvolvimento através de políticas públicas como solução para os problemas do campo, principalmente a pobreza rural. Para Ramos filho (2013, p. 82 – Grifos nossos) “[...] o próprio decurso do processo histórico demonstrou que, com a expansão do capitalismo no campo, o campesinato não desapareceu [...]”.

[...] é o próprio capitalismo dominante que gera relações de produção capitalistas e não-capitalistas, combinadas ou não, em decorrência do processo contraditório intrínseco a esse desenvolvimento. [...] O campesinato deve, pois, ser entendido como classe social que ele é. Deve ser estudado como um trabalhador criado pela expansão capitalista, um trabalhador que quer entrar na terra. O camponês deve ser visto como um trabalhador que, mesmo expulso da terra, com frequência a ela retorna, ainda que para isso tenha que (e)migrar. Dessa forma, ele retorna à terra mesmo que distante de sua região de origem. É por isso que boa parte da história do campesinato sob o capitalismo é uma história de (e)migrações (OLIVEIRA, 2007, p. 11).

Oliveira (2007), salienta que a questão agrária brasileira é fruto das contradições do capitalismo e o camponês é um sujeito que se recria, mediante os movimentos desiguais, contraditórios e combinados⁶ do capitalismo, um sujeito que a terra retorna, nem para isso (e)migre de sua região de origem para outra, para se reproduzir enquanto camponês⁷. Assim como no Brasil, na Europa

⁶ “O desenvolvimento do capitalismo é: desigual, porque no seu processo de expansão, ao mesmo tempo em que se reproduz ampliadamente criando riqueza, gera, em proporções ainda maiores, a pobreza e a miséria; contraditório, porque ao mesmo tempo destrói o que lhe impede o desenvolvimento recria o que destruiu sobre novas bases para garantir sua reprodução ampliada; combinado, porque desenvolve os dois processos anteriores concomitantemente” (RAMOS FILHO, 2013, p. 81).

⁷ “O campesinato, submetido ao domínio do monopólio fundiário que o conduz a reproduzir-se sob baixas condições de existência, põe como estratégia de espaço justamente uma contra-

também se destacaram teóricos que interpretaram a produção camponesa como um potencial socioeconômico, em um cenário de expansão da grande empresa rural capitalista. Entre esses intelectuais clássicos, se destacam os russos Aleksandr Vasilievich Chayanov e Teodor Shanin.

Percebe-se que o conceito de camponês utilizado no Brasil para uma conscientização de classe social principalmente em âmbito político, tomou emprestado todo o significado histórico do contexto europeu, respectivamente o russo. Nesse contexto, as formulações teóricas de Shanin (2005) auxiliam significativamente na compreensão do camponês como uma classe social, que não deve ser visto como mistificação, isto é, por aquilo que é afirmado, comparado, ou simplesmente reduzido a uma realidade histórico-social. Pelo contrário, o camponês deve ser analisado a partir de sua heterogeneidade, de sua realidade geográfica e a partir das relações internas e externas ao estabelecimento rural familiar. Marques (2008, p. 60) reforça a interpretação do camponês realizada por Shanin (2005), ao salientar que,

O campesinato se refere a uma diversidade de formas sociais baseadas na relação de trabalho familiar e formas distintas de acesso à terra [...]. A centralidade do papel da família na organização da produção e na constituição de seu modo de vida, justamente com o trabalho na terra, constituem elementos comuns a todas essas formas sociais.

O transplante conceitual do termo camponês da realidade russa para o Brasil instaurou uma identidade política em nível nacional, a partir da ação militante dos movimentos sociais. Todavia, a resistência camponesa não está atrelada somente aos movimentos sociais como diz (FABRINI, 2006; 2007). Este autor salienta que a organização dos camponeses em movimentos sociais no Brasil, a partir da identidade política transplantada, possibilitou a estes grandes conquistas. Todavia, este mesmo autor discorre que é necessário enfatizar que a geografia da resistência camponesa não se limita apenas ao caráter organizativo, pois, o “movimento camponês” de resistência é mais amplo que os “movimentos sociais”.

ação espacial consistente em quebrar e redistribuir a terra monopolizada. Aceder à propriedade da terra é o modo dele ao mesmo tempo trazer para suas mãos o poder de decisão de sua forma de reprodução família e afastar a ameaça de proletarização. Isto a par de se não lograr aceder à terra ou perde-la ter de transferir-se numa migração constante para terras virgens de fronteira agrícola como forma de reconstituição de si mesmo” (MOREIRA, 2013, p. 33-34).

Isto é, a geografia da resistência camponesa “para além dos movimentos sociais” se desenvolve a partir de um conjunto de relações assentadas no território (local), se erguem como ações contrárias a dominação hegemônica. Alguns aspectos dessas resistências assentadas no território são o controle no processo produtivo de alimentos, a política alimentar autônoma, relações comunitárias de vizinhança, vínculos locais e dentre outros. São processos de construção da resistência a partir de forças locais do território, um conjunto de desdobramentos políticos, econômicos e culturais, e por essa razão, carecem de atenção, pois estas somam-se as outras formas de luta camponesa, no processo de construção do projeto social contra hegemônico (FABRINI, 2006; 2007).

Diante desse cenário, este trabalho vem destacar a resistência camponesa para além dos movimentos sociais (FABRINI, 2007) alicerçado nas territorialidades cotidianas dos camponeses, caracterizada por um ritmo de vida embalado por vínculos de sociabilidade, de parentesco e principalmente influenciado pela religiosidade e entre outras práticas símbolo-culturais (WOORTMANN, 1990; PAULINO, 2003; ROSENDAHL, 1995; 2005). Propomo-nos aqui, discutir como a territorialidade do sagrado, originária da territorialidade religiosa, apresenta-se como um elemento chave da resistência camponesa.

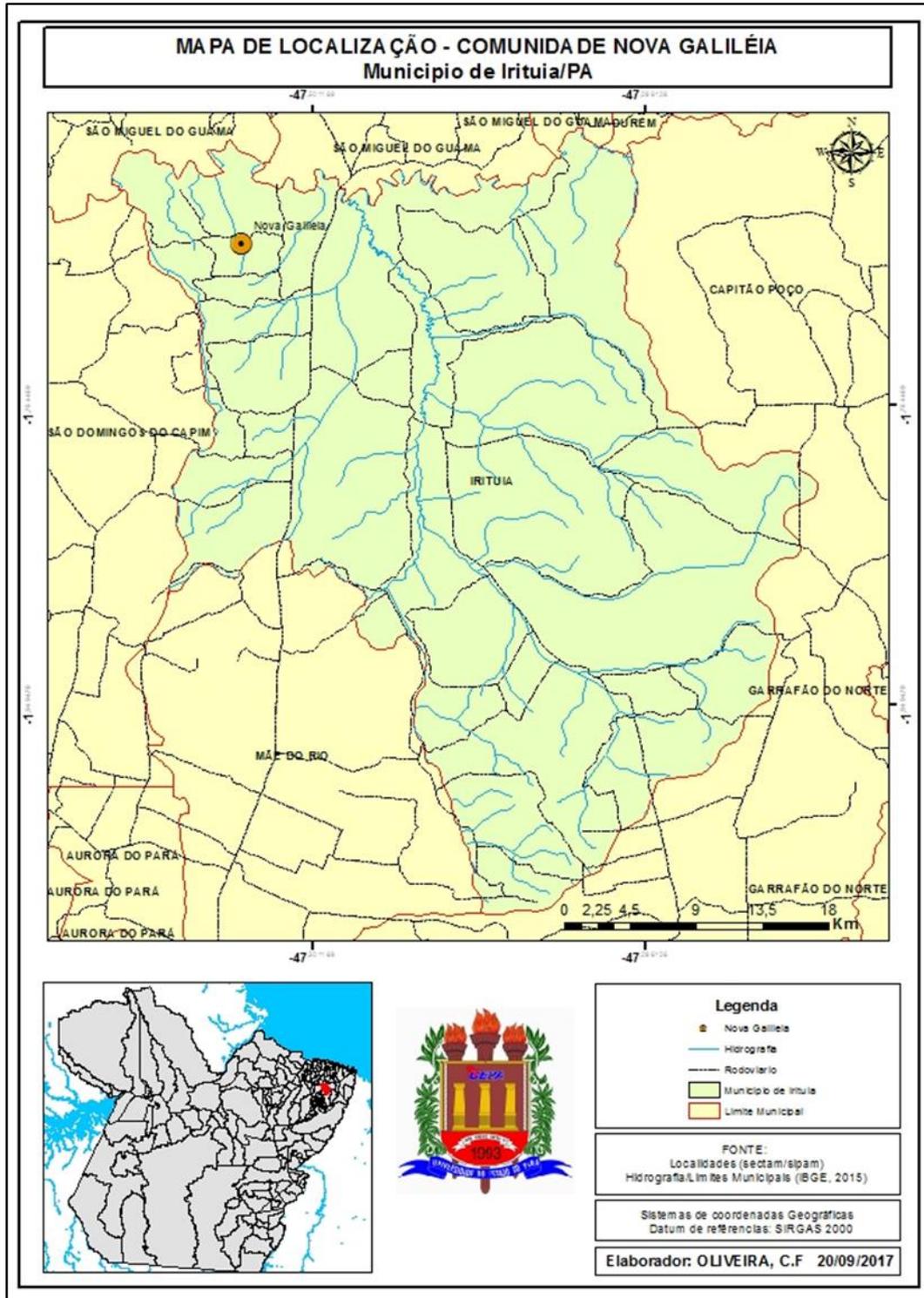
Para tanto, partimos da seguinte *problemática*: como a territorialidade do sagrado tornou-se estratégia de resistência em comunidades camponesas na Amazônia brasileira? Neste sentido, o objetivo da pesquisa foi analisar a religiosidade como estratégia de resistência camponesa diante das transformações socioterritoriais provocadas pela monocultura do dendê.

Para a efetivação da pesquisa realizamos revisão de literatura e trabalho de campo, como destaca (MARCONI & LAKATOS, 2003). O espaço agrário em estudo foi o município de Irituia, localizado no nordeste do Estado do Pará e na microrregião do Guamá (zona guajarina⁸). Sua população segundo o IBGE (2015) totaliza 31.664 habitantes. O recorte espacial foi a comunidade Nova

⁸“A zona Guajarina era formada, até a década de 1980, por 12 municípios: Abaetetuba, Acará, Barcarena, Bujaru, Capitão Poço, Igarapé-Miri, Irituia, Moju, São Domingos do Capim, São Miguel do Guamá, Paragominas e Tomé-açu” (cf. SOUSA, 2014, p. 26).

Galiléia (mapa 1), estabelecida em uma área de forte influência da dendeicultura no município supracitado.

Mapa 01- A localização da comunidade Nova Galiléia no município de Irituia-PA



Fonte: Pesquisa realizada no âmbito do grupo de pesquisa Territorialização Camponesa da Amazônia (UEPA)

A partir das estadias na comunidade Nova Galiléia e no núcleo urbano de Irituia, foi possível então coletar os dados empíricos para esta pesquisa de caráter qualitativo e quantitativo, descrevê-los tendo suporte nas referências bibliográficas e acervos documentais. Desse modo, este estudo pode ser entendido como um estudo de caso. Foram utilizadas algumas técnicas de coleta de dados in lócus, como salientam (MARCONI & LAKATOS, 2008). Sendo: observação participante e entrevistas.

O método de análise desta pesquisa, foi o crítico-dialético elaborado por Marx e Engels, que analisa as transformações nas relações sociais e territoriais nos espaços rurais, evidenciando que “[...] *o pensamento e o universo estão em perpétua mudança* [...]” (MARCONI & LAKATOS, 2008, p. 83 – Grifos nossos). Foram através das categorias desse método, que realizamos as análises do material coletado em campo.

Para além, dessa introdução, o texto está organizado com a seção sobre a territorialidade do sagrado, ao abordar como a religiosidade demarca relações de resistência da comunidade camponesa e as considerações finais.

A TERRITORIALIDADE DO SAGRADO

Ao compreender o território da vida cotidiana, a comunidade camponesa, como um projeto de resistência camponesa diante das relações econômicas capitalistas. Concorde-se com Saquet (2015), que o território é produto das relações sociedade-natureza, condição para a reprodução econômica-política-cultural-ambiental, historicamente determinadas a partir da concomitante territorialização. Para tanto, os territórios são produzidos espaciotemporalmente pelo exercício do poder (autonomias) por determinado grupo ou classe social e por suas respectivas dinâmicas cotidianas, ou seja,

O território é produto das relações sociedade-natureza e condição para a reprodução social; campo de poder que envolve edificações e relações sociais (econômicas-políticas-culturais-ambientais) historicamente determinadas. O território é resultado e determinante da reprodução da relação sociedade-natureza e da concomitante territorialização. Os territórios são produzidos espaciotemporalmente pelo exercício do poder por determinado grupo ou classe social e por suas respectivas territorialidades cotidianas (SAQUET, 2015, p. 45 – Grifos dos autores).

Na perspectiva de Saquet (2015, p. 45), “As forças sociais efetivam o território no e com o espaço geográfico, centrado nas territorialidades e temporalidades dos indivíduos e emanado delas, condicionado e sendo diretamente determinado por nossa vida cotidiana”. Isto é, as forças sociais-locais asseguram os territórios no e com o espaço geográfico, que são centrados nas territorialidades e temporalidades dos sujeitos, sendo emanados delas. O cotidiano, por sua vez, condiciona e determina o território, ou seja, é o vivido que dá sentido ao território e constitui a territorialidade. Este vivido é entendido em dimensões materiais e imateriais sempre temporais, o que traduz o território como um todo (FERNANDES, 2009).

Para discutir a totalidade como um princípio do território é necessário tomar muito cuidado para não ser mal compreendido. Evidente que não estamos afirmando que tudo é território, mas sim que o território é um todo. Ainda é necessário afirmar que este todo é parte da realidade. Quando compreendemos o território como um todo, estamos entendendo sua multidimensionalidade. Isto significa que ao analisar os territórios por meio de uma ou mais dimensões, é somente uma opção, o que não implica em desconsiderar as outras dimensões. O princípio da multidimensionalidade nos ajuda a compreender melhor o da totalidade, já que são as dimensões que a compõem. As dimensões são formadas pelas condições construídas pelos sujeitos em suas práticas sociais na relação com a natureza e entre si. As múltiplas dimensões do território são produzidas relações sociais, econômicas, políticas, ambientais e culturais. A dimensão une espaço e relação construídos pelas ações e intencionalidades (FERNANDES, 2009, p. 202).

A comunidade camponesa como um território do vivido, só pode ser entendida como resistência partir das multidimensões territoriais. Dessa forma, que as estratégias de reprodução cotidiana das comunidades camponesas só poderão ser compreendidas em territorialidades distintas, ora ligadas ao material (no que diz respeito às atividades agrícolas e não-agrícolas) e ao imaterial (principalmente ligada a crença, a fé).

Tomando posse da concepção de Smith (1971, p. 113-114), a comunidade camponesa como uma área, é vista como:

[...] de participação social, de interesse e identificação mútuos e das atividades coletivas de vários tipos. [...] cujos residentes compreendem que estão no mesmo barco da vida. Em consequência dessa situação, eles são impelidos a trabalhar não só no sentido da família e da vizinhança mas do bem-estar do

grupo.

Pode-se destacar que a dimensão política do território camponês (a comunidade), diz respeito à organização espacial, as tomadas de decisão comunitárias por meio de instituições como a associação de agricultores, e a partilha e uso das terras conforme os anseios de cada família camponesa. O político diz respeito à autonomia do camponês em exercer o que ele é, um sujeito livre, que cria as suas próprias tomadas de decisão.

O econômico diz respeito às atividades econômicas exercidas por cada família camponesa e por seus parentes e vizinhos, que compreende tanto a produção de subsistência, quanto a produção voltada a comercialização, onde os camponeses formarão a renda bruta que permitira a sua reprodução material (CHAYANOV, [1924] 2014). Isto caracteriza o lado materialista do território.

A dimensão simbólico-cultural da territorialidade⁹ camponesa é manifestada por ações intercaladas principalmente a crença. Isto é, a religiosidade é um dos elementos que compõem o modo de vida camponês, ou seja, para o camponês “O acesso e controle da terra são primordiais para viabilizar moradia, produção alimentar básica da família, geração de recursos econômicos necessários a sua subsistência, realização da cultura e muitas vezes da religião” (RAMOS FILHO, 2013, p. 52).

A orientação religiosa nas comunidades rurais se dá a partir de uma territorialidade religiosa, que diz respeito ao controle de determinado território por uma determinada orientação religiosa, e seu poder de influir na vida dos camponeses nas comunidades. Nesse contexto, “[...] a religião é um sistema sêmico cuja função é assegurar uma mediação” (RAFFESTIN, 1993). Rosendahl (2005) trabalha bem teoricamente essas questões entre geografia e religião, quando caracteriza as territorialidades religiosas, isto é,

Territorialidade religiosa, por sua vez, significa o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território, onde o efeito do poder do sagrado reflete uma identidade de fé e um sentimento de propriedade mútuo. A territorialidade é fortalecida pelas experiências religiosas coletivas ou individuais que o grupo mantém no lugar sagrado e nos itinerários que constituem seu território. De fato,

⁹ “Mas a vida é tecida por relações, e daí a territorialidade poder ser definida como um conjunto de relações que se originam num sistema tridimensional sociedade-espaço-tempo [...]” (RAFFESTIN, 1993, p. 160).

é pelo território que se encarna a relação simbólica que existe entre cultura e espaço (ROSENDAHL, 2005, p. 7).

O poder sagrado que influi na vida dos camponeses, por exemplo, cria espaços sagrados, espaços de devoção que vão além das estruturas da igreja (ROSENDAHL, 1995). Como exemplo, tomamos posse das relações camponesas religiosas na comunidade Nova Galiléia, no município paraense de Irituia. O perfil religioso da comunidade Nova Galiléia é latente, pois, a maioria dos residentes é cristã. Acerca de 90% dos moradores da comunidade se comportam como evangélicos e frequentadores da igreja Assembleia de Deus (conforme seu Ozenias Oliveira, morador da comunidade em entrevista).

Todos os agricultores entrevistados seguem o cristianismo, e frequentam a tal igreja. A religião cristã, materializada pela presença da igreja protestante faz parte de um contexto histórico de organização social da comunidade, manifestado a partir da década de 1950, como bem destacou seu Alzier Peniche em entrevista, um dos moradores mais antigos de Nova Galileia.

Em relatos dos camponeses em conversas informais, foi possível perceber que a igreja Assembleia de Deus¹⁰, organiza manifestos em comunidade com os camponeses, um exemplo disto é a festa do açaí, evento proposto pela tal igreja e pelos residentes da comunidade, que externaliza músicas religiosas, crenças e comidas típicas oriundas do açaí¹¹, que é doado pelos produtores de açaí de Nova Galileia. Esta festividade ocorre anualmente, entre os dias 19, 20 e 21 do mês de Agosto e é organizada pela igreja Assembleia de Deus. Para tanto, as festas podem ser elucidadas como exemplo da territorialização camponesa (FABRINI, 2007), ou seja, “[...] nas comunidades camponesas a combinação entre o sagrado e o festivo é indissociável” (PAULINO, 2003, p. 364 – Grifos nossos). Em trabalho de campo na comunidade, em conversas informais com alguns camponeses, foi possível perceber que a festividade do açaí gera um turismo religioso, na medida em que sujeitos de outras comunidades próximas e até de outros municípios do Pará, são atraídos pelo festival. Desse modo,

¹⁰ Este o único grupo de evangelização em Nova Galiléia (Trabalho de campo, 2016).

¹¹ São oferecidos aos foliões da festividade comidas e bebidas oriundas do açaí como: mingau, sorvete, creme, ou porções de açaí acompanhado de algum aperitivo como peixe ou charque (Trabalho de Campo, 2017).

entendemos que a igreja Assembleia de Deus cria uma territorialidade religiosa, a partir do seu papel central na organização da vida dos camponeses.

Em observação a campo, avistou-se que todos os entrevistados frequentam o culto proposto pela igreja Assembleia de Deus nas noites de Segunda, Quarta, Sexta, Sábado e Domingo, exceto dona Maria, esposa de Ozenias Oliveira, que é professora no turno da noite e só frequenta a igreja nos fins de semana. Isto é,

“A igreja assume grande importância porque em torno dela gira a vida da comunidade, indicando uma relação local porque é aí o lugar da socialização; é a célula da comunidade social e ponto de encontro” (FABRINI, 2007, p. 28 – Grifos nossos).

Após os cultos, familiares e amigos se reúnem ou em frente à igreja, em uma praça ou em residências de amigos ou parentes, para conversarem sobre a agricultura, sobre dificuldades na família ou até mesmo sobre os trabalhos que serão exercidos nos retiros de farinha. De tal modo, que se ilustram os espaços da dinâmica de sociabilidade camponesa na fotografia abaixo, que destaca a praça, que é palco de reuniões e socialização entre parentes e amigos e a materialização da religiosidade na comunidade, as estruturas da igreja Assembleia de Deus.

Figura 1- A igreja assembleia de Deus



Fonte: Trabalho de campo, 2016.

A religiosidade como crença e valor que sustenta os camponeses, evidencia ações comunitárias de lazer e companheirismos (FABRINI, 2007), na medida em que os camponeses sociabilizam-se entre si e se tratam como “irmãos” em uma reverência a Deus por ser o criador e estes serem os seus filhos. A “paz do senhor” também é um elemento de crença que integra a

sociabilidade camponesa, manifestada em cumprimento seguido de “bom dia”, “boa tarde” e “boa noite”, nos momentos de visitas à residência de parentes e amigos ou encontros aleatórios. Isto caracteriza a concepção idealista do território, que se territorializa a partir da orientação religiosa (cristianismo) e das ações sagradas cotidianas.

Em campo foi possível compreender que a partir da territorialidade religiosa na figurada igreja Assembleia de Deus¹² (ROSENDAHL, 2005), origina-se, portanto, a territorialidade do sagrado, que diz respeito aos camponeses religiosos. O sagrado é tudo que se destaca do lugar comum e da rotina, ou seja, é um espaço de adoração, e por isso se torna diferentes dos demais espaços do cotidiano. São espaços quaisquer que expressão força, onde o sagrado se manifestou. Para o homem religioso, a manifestação do sagrado pode esta relacionada a um objeto, uma pessoa, em inúmeros lugares (ROSENDAHL, 1995).

As territorialidades do cotidiano, como as sagradas, são produzidas e fortalecidas pelas relações de vizinhança, isto é, pelo modo de vida dos camponeses que permite interpretar o território local como território de resistência, num âmbito material e imaterial, vide que as redes de sociabilidade entre os camponeses se desdobram em relações que ultrapassam o visível, no que diz respeito à fé, a crença em Deus.

A relação de vizinhança entre os camponeses é outra característica que evidencia a dimensão local das relações camponesas, pois permite uma sociabilidade forjada num pequeno círculo de famílias que vivem próximas umas as outras, pois as pessoas se identificam com um pequeno grupo. Esta relação entre vizinhos também aponta para uma sociabilização forjada na esfera local e que se desdobra em outras relações, inclusive na produção agrícola (FABRINI, 2006, p. 84 – Grifos do autor).

O território comunitário possui socializações na esfera local que se

¹² A comunidade Nova Galiléia surgiu a partir das ações religiosas de missionários da igreja Assembleia de Deus no ano de 1950. Desse modo, esta igreja sempre organizou a vida comunitária dos camponeses, vide que, os sujeitos organizam o seu tempo em função da igreja. Além dos cultos noturnos em diferentes dias da semana, a igreja estipula horários de orações, como as orações matutinas (das 9hs às 10hs) e as vespertinas (das 17hs às 18hs) (Trabalho de campo, 2016-2017). Nesse contexto, que a presença da igreja Assembleia de Deus é analisada como uma territorialidade religiosa, que significa as práticas referentes ao sagrado na implantação e controle da fé protestante a partir da igreja (ROSENDAHL, 2005).

desdobram em outras relações, que engloba tanto a produção agrícola, pecuária ou extrativista quanto também a religiosidade. Por essa razão, que o fator religioso não deve ser descartado do olhar analítico quando se trata do território camponês, pois a territorialidade do sagrado se constitui como uma territorialidade de resistência camponesa que, todavia, coexiste com a territorialidade do profano¹³.

Na perspectiva de Rosendahl (2005) o território é dividido em lugares do cosmo, que estão profundamente comprometidos com o domínio do sagrado, repletos de signos e significados e, em lugares do caos, que designam uma realidade não-divina, caracterizado pela ausência de consagração-religiosidade, um território do profano. Portanto, a maioria dos camponeses religiosos da comunidade Nova Galiléia, coexistem com a minoria (em crescimento gradativo) não-religiosa.

O que interessou nessa pesquisa foi entender os lugares de cosmo do território camponês. Que são lugares repletos de signos e significados que explanam o sagrado, como demonstra a fotografia (2) abaixo, que retrata uma bíblia sagrada num automóvel de um camponês em Nova Galiléia.

Foto 2- A bíblia sagrada em automóvel na comunidade Nova Galiléia



Fonte: Trabalho de campo, 2016.

¹³ Diz respeito aos camponeses não convertidos ao cristianismo (católico ou protestante), ou seja, os camponeses não-religiosos. Esta territorialidade é formada em sua maioria por camponeses juvenis, que estão tendo um maior contato com o fumo, drogas e bebidas alcoólicas (Trabalho de campo, 2017).

Os lugares do cosmo são os lugares onde os camponeses manifestam a sua fé, sua crença em Deus. Através da manifestação de gestos, falas, e a presença de objetos sagrados como a bíblia sagrada demonstrada na fotografia (3), os camponeses exaltam a territorialidade do sagrado. A manifestação de gestos e falas sagradas foram percebidas na narrativa de Grigorio Peniche em entrevista, quando este salienta que Deus age mediante as suas orações, na lavoura de dendê familiar.

Eu agradeço meu Deus, porque primeiramente a ajuda de Deus, que nem eu disse po Joel [técnico agrícola da ADM], o Joel disse pa mim um tempo desse, ele disse seu Grigorio quando eu chego nesse seu projeto, eu gosto de andá nele, porque nos outros projetos seu Grigorio agente chega, mas tem uma diferença muito grande. Eu disse olha Joel, o meu, eu acredito muito em Deus, e eu oro muito e agradeço, e peço pa Deus, pa ele dá muito fruto, eu tenho muita vontade de dá muito fruto, fazê umas venda muito bôa, que é pa mim contribuí, aqui na nessa grande igreja que nós tem ai [Assembleia de Deus], pa mim contribuí aí, e ajudá, porque eu acredito que ele dando muito fruto, muito, muita , muita produção, agente tem como ajudá, tem como ajudá. [pausa]. E é isso, graças a Deus tá chovendo olha, coisa que todo mundo tá se admirando, que, po exemplo o mês de otubro aqui pa nós é uma coisa muito difíci chuvê, mas este ano ta sendo um ano muito abençoado, um ano de muita chuva, já deu uma chuva aí, ontem, ontonte deu um chuvisco muito bom pa cá, ai tudo isso ajuda né. Os menino [os filhos] jogaram o adubo lá no projeto, num dia, ai eles passaram lá, rapaz vocês tão, porque vocês fazem isso, vão perder o adubo, quando foi de tarde graças a Deus deu uma chuva, ai o adubo olha some tudinho, ai faz muito bom lá aí, pa palma faz muito bom né, ai qué dizê que ai, Deus tá agindo no, no, junto com agente” (Grigorio Peniche, morador da comunidade Nova Galiléia em entrevista, 2016).

Grigorio Peniche, sendo muito religioso, leva sua crença em Deus para além das estruturas da igreja Assembleia de Deus, ou seja, leva também para suas lavouras. Em entrevista, o sujeito relatou que nos dias que visita seu dendezal e sua roça de mandioca (na mesma propriedade), ora a Deus pedindo-lhe proteção e prosperidade para estas. Conforme sua narrativa, o dendê é entregue nas mãos de Deus, é ele que zela pelo plantio, “por isso ele é bonito do jeito que ele é”. Este relato dá significado as regulares situações em que se encontram as palmeiras de dendê cultivadas pelo camponês, percebidas em trabalho de campo, como desmonstra a fotografia (3) abaixo.

Foto 3- Plantio de dendê da família de Grigorio Peniche



Fonte: Trabalho de campo, 2016.

Se tratando da sua conversão ao cristianismo protestante, Grigorio salientou que primeiramente foi sua esposa que se tornou “crente”, e posteriormente ele, explanando que gostou e que não se arrepende de ter se tornado religioso, ou seja,

[...] eu gostei, graças a deus, ai fui pa igreja aceitei Jesus, e faz muitos tempo que so crente, ai tenho meus cargo na igreja, sô portero da igreja, e me sinto muito feliz, por isso, porque antes deu deu, que dizê, depos que eu casei eu num fui mais em festa, ai quando eu era sotero sempre cá aculá ia em festa e tal, mas também num bibia, ai eu digo é, vo, vo se crente, e até hoje graça a deus so crente, tô aí, gosto de se crente, é uma coisa muito bom” (Grigorio Peniche, morador da comunidade Nova Galiléia em entrevista, 2016).

A partir das palavras do camponês Grigorio, fica nítido tão quanto é importante para ele ser “crente”, pois é uma “coisa muito bom”. Diante do exposto é compreensível como a religiosidade é um dos elementos mais significativos do modo de vida camponês, já que a vida camponesa é organizada também em função da igreja, das obrigações e/ou compromissos dos camponeses com a igreja.

Grigorio, por exemplo, é porteiro da igreja, isto é, uma função que este deve realizar nas noites de culto. A partir dessa organização e determinado controle sobre a vida dos camponeses, a igreja Assembleia de Deus cria sua territorialidade religiosa, e a manifestação da crença e fé, em gestos, falas e até mesmo através de objetos sagrados, ergue a territorialidade do sagrado, independentemente de onde se está manifestando a fé.

Portanto, a religiosidade é um elemento importante do cotidiano camponês que fortalece suas territorialidades (materiais e imateriais), e que obtém muitos significados para a vida camponesa, como salientou Pedro Peniche em entrevista, plantador de dendê (subordinado) que também é porteiro da igreja nas noites de culto de adoração.

[...] Ah rapaz, isso aí, isso qué dizê bucado de coisa, preparação da vida espiritual, isso aqui é um preparo, preparo da vida da gente spirituá, é que agente num qué fica longe de deus não, agente qué tá junto dele, né, porque vamo supô, se agente fo descrente, é, é, é, tudo que tu chama, tudo que tu chama o cara vem né, olha tu bebe cachaça, tu fica porre, ê filha da puta, seu diabo, o diabo vem porque tu chamô ele, se na regilião da gente, agente vai pa igreja e chama Jesus, da gloria pa Jesus, então é ele que vem, é ele que representa na vida da gente, num qué nada de comunhão cum diabo, ele fica pra lá, se ele tem os dele pa lá é dele, mas agente num que sê, eu num quero sê dele de jeito nenhum [...]" (Pedro Peniche, morador da comunidade Nova Galiléia em entrevista, 2016).

Para Pedro, a religião é a “preparação da vida espiritual”, significa a necessidade de estar na presença de Deus. A igreja seria, no entendimento do camponês, o meio de clamar, chamar a Deus, Jesus, para que eles atendam aos pedidos e venham até os sujeitos. Nesse contexto, é perceptível que a religião é a própria “vida espiritual” e não somente uma preparação, a religiosidade, a fé, a crença, é aquilo que é subjetivo, sentido internamente e depois materializado em orações, falas e gestos com o auxílio de objetos sagrados como a bíblia sagrada, sendo isto uma rotina diária.

Dessa forma, a territorialidade do sagrado é uma forma de assegurar o modo de vida camponês em Nova Galiléia diante das transformações socioterritoriais do século XXI. Isto é, Nova Galiléia é uma comunidade que sofreu muitas transformações sócio-espaciais¹⁴ (SOUZA, 2013) principalmente no que diz respeito a integração de seis (06) famílias camponesas ao cultivo de dendê, em vínculo agroindustrial. Neste contexto, que os camponeses (religiosos) analisados neste estudo não podem ser entendidos como camponeses puros, mais sim como camponeses que mantém contato com a modernidade recriando a sua tradicionalidade, a vida pacata do “interior”, a

¹⁴ A dinâmica sócio-espacial é o momento em que o social qualifica o espacial, isto é, quando se trata de relações sociais que se desenvolvem no espaço (SOUZA, 2013).

rusticidade e autonomia em alguns processos produtivos (não vinculados ao dende), a variedade dos cultivos, a religiosidade, enfim, reinventam seu modo de vida (WOORTMANN, 1990).

A experiência do sagrado é, portanto, um produto imanente do sentimento religioso, que é por onde a humanidade qualifica e reconhece o sagrado e o exterioriza, a partir de uma materialidade fenomênica, isto é, a materialização da crença, da fé, que possibilita concretizar o sagrado, o espaço sagrado respectivamente (FILHO, 2004).

As orientações religiosas nas comunidades camponesas, como também a constituição de espaços sagrados se dão de formas diversas, e podem se desenvolver em pequenas e ou grandes proporções. Existem comunidades que possuem apenas uma orientação religiosa, e desta partem a construção de espaços sagrados, como em Nova Galiléia.

Por outro lado, existem comunidades camponesas que possuem mais de uma orientação religiosa, ou seja, o território comunitário passa a ser controlado por mais de uma instituição religiosa, como é o caso de Tauerá de Beja, no município paraense de Abaetetuba, como mais um exemplo da importância que tem o sagrado na vida comunitária camponesa. Esta comunidade possui, além das instituições religiosas cristãs protestantes, possui uma instituição cristã católica.

Essas distintas territorialidades religiosas, refletem em diferentes constituições de espaços sagrados, já que nem tudo que é sagrado e digno de devoção para um católico, será para um evangélico protestante, como a questão dos santos, por exemplo. Os santos são concebidos como objetos sagrados pelos católicos, que carecem de devoção e respeito. Enquanto que para os evangélicos protestantes, santos não são objetos sagrados, muito menos dignos de devoção e respeito.

Foto 4- Altar de santos de um camponês devoto em Tauerá de Beja



Fonte: Trabalho de campo, 2017.

A fotografia (4) retrata nitidamente um espaço sagrado, isto é, uma territorialidade do sagrado, que são ações materiais-simbólicas humanas ligadas a crença (fé) que extrapola os limites físicos de uma igreja católica. A fotografia explana um altar de oração, contendo santos e objetos sagrados na residência de um camponês católico em Tauerá de Beja. É perceptível, portanto, a diversidade da religiosidade nesta comunidade camponesa.

Foto 5- Igreja Católica em Tauerá de Beja



Fonte: Trabalho de campo, 2017.

Foto 6- Igreja evangélica Assembleia de Deus em Tauerá de Beja á direita



Fonte: Trabalho de campo, 2017.

Essas dinâmicas religiosas e sagradas explanam o tão quanto são diversos os camponeses da Amazônia, como também, suas estratégias de resistências socioculturais. A religião se faz presente na maioria das comunidades rurais, em grandes ou pequenas proporções. A partir das orientações religiosas que se erguem, portanto, as territorialidades do sagrado, e estas fazem parte do cotidiano camponês. As igrejas tem um papel fundamental na resistência camponesa, vide que estas ao influenciarem fortemente na vida dos camponeses, contribuem na perpetuação da cultura, a partir de festividades, dos horários de orações, de escola dominical (nas instituições protestantes) ou catequese (na instituição católica) e etc.

A religião e seus manifestos comunitários cotidianos estão presentes na vida dos camponeses desde sua fase infantil a adulta, e contribui para a socialização, o compartilhamento de conhecimento entre as famílias e os parentes, assim, auxiliando na perpetuação da cultura em gerações.

Entende-se que a resistência a partir da religiosidade acontece quando a partilha, as trocas, a sociabilidade no território camponês se efetivam para manunção da comunidade. Nesse caso, Scoot (2002, p.30) enfatiza que “O objetivo, afinal, da grande expressão da resistência camponesa não é diretamente derrubar ou transformar o sistema de dominação, mas, sobretudo, sobreviver – hoje, esta semana, esta estação – dentro dele”. Por isso, as estratégias de resistência da classe camponesa na comunidade Nova Galiléia

evidenciam que os camponeses se reproduzem enquanto tal diante das relações econômicas capitalistas no meio rural amazônico, na contradição do sistema dominante, dessa forma, estes sujeitos devem ser compreendidos dentro deste sistema.

Dessa forma, entende-se que os camponeses de Nova Galiléia resistem não somente para garantir o elemento mais importante de suas existências e sobrevivências, a *terra*, mas também fortalecer suas identidades, o seu cotidiano.

Contudo, é possível observar essas formas de resistência camponesa a partir da força local (a comunidade camponesa), o que nos induz a compreender que o campesinato vem resistindo, na contramão do sistema capitalista (MACEDO & SOUSA, 2011). Mesmo com a expansão da dendeicultura nessa região, as comunidades camponesas do nordeste paraense vem resistindo às mudanças provocadas em larga escala pelo avanço do dende, conforme apontam os estudos de Malcher (2011), Santana (2010) e Sousa (2018).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O campesinato, por ser uma classe diversa, expressa também formas diversas de resistência, que se diferencia entre regiões do globo terrestre. Para além dos movimentos sociais, a resistência camponesa pode ser entendida a partir do território local, isto é, a comunidade camponesa, onde se desenvolve a vida desses sujeitos. A comunidade é o território da resistência cotidiana, é onde o camponês instaura uma geografia de sociabilidade que oscila entre os locais de trabalho (a roça, por exemplo) a sua residência e a comunidade (principalmente no que diz respeito aos locais sagrados como a igreja ou os demais espaços utilizados para oração, devoção, manifestação da fé).

O território camponês, a comunidade camponesa é a própria unidade espacial de resistência cotidiana, vide que é na comunidade que se desenvolve a vida camponesa, unidade espacial onde se fixam as moradias, casas de produção de farinha, as escolas, postos de saúde, os mercados, as praças para o lazer, as igrejas para a manifestação da crença e fé (que origina a territorialidade do sagrado a partir da territorialidade religiosa), onde organizam mutirões, festas religiosas, relações de parentesco, trocas de alimentos ou sementes, enfim, um

universo de relações que só pode ser percebido na comunidade camponesa, que é o território onde os camponeses resistem para então assegurar a territorialidade/identidade.

Afirmar a territorialidade/identidade é fortalecer a campesinidade, a produção agrícola-extrativista ou pecuária, as manifestações culturais, o pertencimento ao lugar, enfim, assegurar o modo de vida camponês, a história e as memórias, a tradicionalidade, a religiosidade e etc. O território camponês, portanto, deve ser analisado não somente pelo viés político-econômico (materialista), deve-se também considerar as peculiaridades idealistas, as manifestações culturalistas. Não pretendemos esgotar essa discussão entorno das resistências culturais do campesinato, mas sim, abrir caminhos para estudos futuros, que possam caracterizar outras formas de resistência através da territorialidade do sagrado, pois o fator religioso é um dos elementos importantes do modo de vida camponês nas comunidades rurais. O sagrado, portanto, assegura a partir das igrejas, a cultura camponesa no território, como ato de resistência da comunidade diante das transformações sócio-espaciais em curso, como por exemplo, a presença dos monocultivos de dendê em Nova Galiléia.

REFERÊNCIAS

CHAYANOV. A, V. [1924]. Teoria dos Sistemas Não Capitalistas. In: CARVALHO, H, M. (Org.). **Chayanov e o Campesinato**. –1.ed. São Paulo : Expressão Popular, 2014.

FABRINI. J, E. **A escala da luta e resistência camponesa**. Geosul, Florianópolis, v. 21, n. 42, p 63-91, jul./dez. 2006.

FABRINI. J, E. **A resistência camponesa para além dos movimentos sociais**. Revista NERA, Presidente Prudente, Ano 10, nº. 11, pp. 8-32, Jul.-dez./2007.

FERNANDES. B, M. Sobre a Tipologia de Territórios. In: SAQUET, M, A. SPOSITO, E, S. (Org.). **Territórios e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. 1.ed. São Paulo: Expressão Popular: UNESP. Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2009.

FILHO. S, F, G. Por uma geografia do sagrado. In: MENDONÇA. F; KOZEL. S. (Org.). **Elementos de epistemologia da geografia contemporânea**. [revisão de texto Maria José Fernandes Naime]. – [Curitiba]: Ed. da UFPR, 2002, Reimpressão 2004.

GUSMÁN. E, S. MOLINA. M, G. **Sobre a Evolução do Conceito de Campesinato.** – 2. ed. – São Paulo: Expressão Popular, 2013.

HAESBAERT. R. **O mito da desterritorialização:** do “fim” dos territórios à multiterritorialidade. – 6ª ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

PAULINO. E, T. **Terra e vida:** a geografia dos camponeses no norte do Paraná. Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Estadual Paulista (UNESP), Presidente Prudente, 2003.

Malcher, M. A. F. 2011. **Territorialidade quilombola no Pará:** um estudo da comunidade São Judas, município de Bujaru e da comunidade do Cravo, município de Concórdia do Pará. Dissertação de Mestrado, Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal do Pará, Belém. 2011.

MARCONI. M, A. LAKATOS. E, M. **Fundamentos de metodologia científica.** - 5. ed. - São Paulo: Atlas 2003.

MARQUES. M, I, M. **A atualidade do uso do conceito de camponês.** Revista NERA Presidente Prudente Ano 11, nº. 12 pp. 57-67 Jan.-jun./2008

MARQUES. G, S. MARQUES. I, R. **Luta camponesa e reforma agrária no Brasil.** São Paulo: Sundermann, 2015.

MARTINS. J, S. **Os camponeses e a política no Brasil:** as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político. 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 1995.

MARX. K. ENGELS. F. [1818-1883]. **O manifesto Comunista.** [Tradução e revisão de Maria Arsênio da Silva]. – São Paulo: CHED, 1980.

MARX. K. ENGELS. F. [1818-1883]. **A ideologia Alemã.** Tradução de Álvaro Pina. – 1.ed. – São Paulo: Expressão popular, 2009.

MOREIRA. R. **O movimento operário e a questão campo-cidade no Brasil:** classes urbanas e rurais na formação da geografia operária brasileira. – 2. Ed. Ver. e atual. – Rio de Janeiro: Consequência, 2013.

OLIVEIRA. A, U. **Modo de produção capitalista, agricultura e reforma agrária.** São Paulo: Labur Edições, 2007.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder.** Tradução: Maria Cecília França, Editora Ática S.A, São Paulo-SP, 1993.

RAMOS FILHO. E, S. **Movimentos socioterritoriais, a contrarreforma agrária do Banco Mundial e o combate à pobreza rural os casos do MST, CONTAG e MARAM:** subordinação e resistência camponesa. - São Paulo, Buenos Aires : Outras Expressões, CLACSO, 2013.

ROSENDAHL. Z. **Geografia e religião:** uma proposta. In: Espaço e cultura – ano I, Outubro de 1995.

ROSENDAHL, Z. **Território e territorialidade**: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. In: X Encontro dos Geógrafos da América Latina, Universidade de São Paulo (USP), Março de 2005.

SANTANA, R. M. 2010. **Os caminhos da regularização fundiária no município de Concórdia do Pará**. Dissertação de Mestrado, Pós-graduação em Geografia Humana, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2010.

SAQUET, M, A. **Por uma geografia das territorialidades e das temporalidades**: uma concepção multidimensional voltada para a cooperação e para o desenvolvimento territorial. – 2. Ed. – Rio de Janeiro: Consequência, 2015.

SCOTT, J. C.; MENEZES, M. A. DE; GUERRA, L. Formas cotidianas da resistência camponesa. **Raízes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas**, v. 21, n. 1, p. 10-31, 13 jun. 2002.

SHANIN, T. **A definição de camponês**: conceituações e desconceituações – o velho e o novo em uma discussão marxista. *Revista NERA – ANO 8, N. 7* – Julho/Dezembro de 2005.

SOUSA, R, B. MACEDO, C, O. **Comunidades camponesas no nordeste paraense**: o caso de São Judas e Cravo. *Revista Geografia (Londrina)*, v. 20, n. 2, p. 115-128, maio/ago. 2011.

SOUSA, R. B. de. 2018. **Recriação camponesa e o agronegócio do dendê no nordeste paraense**. Tese de Doutorado, Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal Fluminense, Niterói. 2018.

SOUZA, M, L. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial**. – 1 ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

WOORTMANN, K. **Com parente não se negueia**: o campesinato como ordem moral. Anuário Antropológico n^o. 87. DF: Editora universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1990.

Recebido em 27 de Dezembro de 2020
Aceito em 28 de Julho de 2021