

O diabo no meio do redemoinho: a dialética destruição - produção do capitalismo agrário em Alagoas

*The devil in the middle of the whirlwind:
the dialectic destruction - production of
agrarian capitalism in Alagoas*

Weldja Marques da Silva Lima^a, Adson Ney dos Santos Amorim^b

Resumo Neste artigo, refletimos sobre as ambivalências da expansão capitalista em áreas rurais. Se os grandes empreendimentos extrativistas, investindo-se em símbolos de “modernidade”, apontam seus rendimentos como consequência de inovações tecnológicas, chamamos atenção para o modo como a dinâmica de acumulação extrativista opera por despossessão. Focamos, por um lado, na degradação da natureza, dos trabalhadores e de modos de vida, levados a cabo por tais empreendimentos; por outro, nas pequenas resistências cotidianas de camponeses e trabalhadores nesse processo. Para isso, mobilizamos o imaginário camponês sobre a figura do diabo, a partir de trabalhos de campo (entrevistas e conversas realizadas em acampamentos e assentamentos de luta por terra) e produção cinematográfica, adotando o pacto com o diabo como metáfora da expansão.

Palavras-chave Capitalismo Extrativista. Camponeses. Trabalhadores Rurais. Diabo. Alagoas.

Abstract *In this article, we reflect on the ambivalences of capitalist expansion in rural areas. If large extractive enterprises, investing in symbols of “modernity”, point out their income as a consequence of technological innovations, we draw attention to the way the dynamics of extractive accumulation operates by dispossession. On the one hand, we focus on the degradation of nature, workers and ways of life, carried out by such enterprises; on the other, on the small daily resistances of peasants and workers in this process. For this, we mobilized the peasant imaginary about the figure of the devil, from fieldwork (interviews and conversations held in camps and settlements of struggle for land) and film production, adopting the pact with the devil as a metaphor for expansion.*

Keywords *Extractive Capitalism. Peasants. Rural Workers. Devil. Alagoas.*

a Universidade Federal de São Carlos – UFSCar. E-mail: weldja.marques@gmail.com

b Universidade Federal de São Carlos – UFSCar. E-mail: adsonthrash@gmail.com

INTRODUÇÃO

Sou eu sete légua de estrada
 Sete noite acordada
 Sete braço de mar
 Sou eu sete samba-de-roda
 Sete palmo pra morte
 Sete morte no olhar
 Sou eu sete vida perdida
 Sete zanga sem briga
 Nesse canavial
 Sou eu, vim chamar o meu povo
 Trago tudo de novo
 Vamo tudo acabar
(Cavaleiro - Caetano Veloso)¹

Nas encruzilhadas de transformações substantivas das dinâmicas produtivas e geopolíticas ao redor do globo no novo milênio, cada vez mais, a produção de commodities vindas de empreendimentos extrativistas tem ganhado destaque (Soendergaard, 2018). As projeções de crescimento populacional somadas às restrições de terras agricultáveis, por um lado, e os crescentes níveis de insegurança alimentar e de degradação ambiental, por outro, têm colocado em evidência os desafios do campo na agenda de “governança global”. No Brasil, a despeito do processo de intensa urbanização, que na década de 1970 inverteu a ordem da ocupação territorial nacional e da crescente diminuição da população rural, um “velho” ator, impulsionado pela “janela de oportunidades” aberta com a agenda global, vem retomando o protagonismo das discussões sobre o “destino nacional”: o agronegócio. Se entre as décadas de 1940 e 1980 a urbanização industrial, pensada como esteio do progresso, mobilizou levas de pessoas aos centros urbanos em expansão (Kowarick, 1979; Durham, 1973), contemporaneamente, a expansão das fronteiras do agronegócio brasileiro tem proporcionado novos deslocamentos em grande escala e a reconfiguração de nossas fronteiras internas (Melo & Silva 2016; Rodrigues & Amorim 2022).

No debate público, a expansão do capitalismo em áreas rurais a partir do incremento permanente de investimentos, ainda que estivesse no horizonte desde

1 Música gravada por Caetano Veloso em 1965 para compor a trilha sonora do filme “Proezas de Satanás na Vila do Leva e Traz”, com direção de Paulo Gil. No Festival de Brasília de Cinema Brasileiro, em 1967, a música ganha prêmio de melhor trilha sonora.

o final da década de 1980, ganhou destaque a partir da década de 2000 (Santos; Silva; Maciel 2019) e vem sendo tratada desde então, como o “motor da economia nacional”. Malgrado a baixa empregabilidade de tais empreendimentos, os altos subsídios e as cada vez mais constantes denúncias de trabalhadores mantidos em condições “análogas à escravidão²”, a propaganda da agenda neoextrativista segue trabalhando intensamente, associando a produção da riqueza à inovação tecnológica em detrimento do trabalho: “O Agro é tech, pop, tudo”. Esse esforço para construir uma imagem de *modernidade e inovação* para o campo brasileiro, capitaneado pela monocultura extrativista, em oposição a uma imagem arcaica e tradicional, para além de reproduzir a matriz dualista que busca combater, esconde o fato de que parte significativa destes empreendimentos, se tornaram viáveis a partir de dinâmicas anteriores de acumulação de capitais, nutridas por processos violentos de expropriação da natureza, do trabalho e de modos de vida (Mezzadra, 2020).

De 1985 a 1995, segundo o IBGE/PAM³, a produção de cana-de-açúcar em Alagoas, por exemplo, passou de 24 milhões para 20 milhões de toneladas. No mesmo período, ocorreu uma redução de aproximadamente 140 mil postos de trabalhos nas áreas da região leste alagoana. O desmantelamento do sistema de morada⁴, que entre os anos 1990 e 1995 destruiu cerca de quarenta mil casas de trabalhadores/moradores de fazendas de cana-de-açúcar (Carvalho, 2009), foi o principal vetor de acumulação fundiária⁵ que possibilitou a retomada e diversificação da produção nas décadas posteriores. Por outro lado, a expulsão das terras e o processo de assalariamento aumentaram os custos de vida e empurraram os trabalhadores para diferentes regimes de vulnerabilidade social (Lima, 2020). Esse processo de expulsão massiva, cabe ressaltar, foi o principal indutor da informalidade urbana que caracterizou o processo de urbanização da capital Maceió. O Censo Demográfico, de 1960, apresenta uma distribuição da população alagoana

2 <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2023/03/07/brasil-denuncias-de-trabalho-analogo-ao-escravo-mais-que-dobram-em-11-anos.htm> (Acesso em 21/04/2023).

3 Produção Agrícola Municipal. Sistema do IBGE responsável por fornecer informações estatísticas sobre quantidade produzida, área plantada e colhida, rendimento médio e valor da produção agrícola.

4 O sistema de morada corresponde às casas que senhores de engenho, fazendas e usinas cediam aos trabalhadores rurais para morarem junto de suas famílias. Inicialmente era cedido ao trabalhador um pedaço de terra para cultivo e o consentimento de construir um pequeno barraco nos fundos das residências dos donos da terra. Com o tempo, além da terra para plantar, os proprietários passaram a oferecer casas em suas terras para os camponeses, aprofundando assim, as relações de dependência e as formas de dominação social em virtude do espaço cedido (Heredia, 1989).

5 Em 2006, o setor sucroenergético registrou níveis históricos de acumulação, levando Alagoas ao registro de maior concentração fundiária do país. Ver.: Alagoas, 2016.

com 33,4% de habitantes na área urbana e 66,6% na área rural. Dentro de um curto espaço de tempo, e distante de ser um centro industrial, em 1991, Alagoas registrou uma inversão dessa distribuição com a população urbana sendo predominante.

Neste texto nos propomos a tensionar a narrativa amplamente difundida sobre o capitalismo agrário que põe no centro do debate os incrementos tecnológicos como produtores da riqueza, buscando chamar atenção para a centralidade dos conflitos econômicos e políticos em seu desenvolvimento. Para isso, deslocamos o olhar para o cotidiano de assalariados rurais e camponeses sem terra que viveram o assalariamento, dando relevo aos processos ambivalentes postos em prática em seus cotidianos pelo binômio acumulação-proletarização no campo. Como estamos tratando da reconfiguração de modos de vida frente ao processo produtivo, interessam-nos sobretudo, as representações sociais e as pequenas resistências de trabalhadores diante de tal processo (Scott, 2002), que configuram a formatação de suas experiências em expressão política (Thompson, 1998). Nesse procedimento, será de fundamental importância a alegoria do pacto com o diabo, acionada pelos trabalhadores para se referirem aos deslocamentos que viveram.

NOTAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Uma série de estudos que tem ganho maior relevância recentemente (Fericci, 2004; Harvey, 2010; Sassen, 2015; Mezzadra, 2020) tem buscado refletir sobre como a crítica à ideia de acumulação primitiva (Marx, 1978), sobretudo em realidades pós-coloniais, pode ser um elemento importante para ampliar a compreensão dos modos de expansão do capitalismo contemporâneo, altamente financeirizado. Se a razão neoliberal, dia após dia, coloniza mais áreas da vida (Laval & Dardot, 2016), difundindo a crença na livre iniciativa criadora, que dispensa mediações políticas (Gago, 2015), essa retomada à crítica nos possibilita enxergar o modo como tais mediações são indispensáveis na constituição e gestão desses empreendimentos.

Em diálogo com tal perspectiva, e lastreados pelas experiências vivenciadas com trabalhadores rurais da zona da mata alagoana, compreendemos que ao colocar em evidência a ampla dependência da “inovação” extrativista de processos de subjugação do trabalho e dos modos de vida, podemos também lançar luz sobre outros cursos do “desenvolvimento nacional”, e dos conflitos a ele subjacentes. Nesse sentido, estabelecemos um diálogo entre a crítica sobre a acumulação primitiva em operações extrativistas e uma tradição das Ciências Sociais latino-americana dedicada ao estudo de grupos camponeses (Palmeira, 1977; Garcia JR, 1975; Sigaud, 1979; Taussing, 2010), que, ao buscar entender dinâmicas conflitivas

na expansão das fronteiras da “comunidade nacional” (Martins, 1979; Velho, 1979, 1981), interessou-se pelo vasto repertório de representações de ordem sobrenatural sobre tais conflitos (Velho, 1987; Novaes, 1997). À revelia de qualquer pretensão de tornar absoluto o incremento da técnica sobre os destinos humanos, no acúmulo de debates estabelecido por essa tradição, evidencia-se que no universo popular operam, conjugados às ações humanas, atores naturais e sobrenaturais, produzindo e reproduzindo a vida social. Dentre esses estudos, destacamos neste texto, sobretudo, as narrativas sobre Satanás e sua influência - negativa ou positiva - na vida dos trabalhadores pauperizados.

É certo que a difusão do diabo no imaginário popular do Nordeste brasileiro tem um longo trajeto, associado à disseminação do Novo Testamento pelo cristianismo colonial e suas diferentes variações no que ficou conhecido como catolicismo popular (Marcelino, 2016). Ainda que essa personagem maléfica, em alguma medida, possa ser associada à produção do “outro” em meio ao violento processo de construção da “comunidade nacional” posto em exercício pela ação colonial (Mello e Souza, 1989), não são raras as situações em que sua aparição, mobilizada pelas populações subjugadas, ganha o sentido oposto. Nas músicas, na tradição oral e nos folhetos de feira, por exemplo, há uma profusão de histórias em que o diabo e outras “forças malignas” aparecem como uma espécie de aliados das camadas populares na busca por dignidade e justiça frente a um mundo de fortes privações (Pontes, 1979; Menezes, 1985).

Se para os interlocutores de Martins (1979) e Velho (1987), a figura da besta-fera estaria associada à modernização e ao capitalismo, agindo a partir do “aliciamento” de patrões ou lideranças sindicais para piorar suas vidas, nos trabalhos de campo de Taussing (2010) com populações rurais da Colômbia, o diabo age sobre o mundo a partir do pacto para conferir vantagens a seus protegidos. Em sua pesquisa, Taussing observa que os pactos com Satanás eram verbalizados sempre por terceiros, em dinâmica acusatória a algum parceiro que tivesse melhor rentabilidade no trabalho. Entre nossos interlocutores na zona da mata alagoana, encontramos situações em que o pacto opera como categoria acusatória, mas também como uma experiência vivida por nossos interlocutores, ainda que por muitas vezes não se expresse de modo nítido⁶.

6 Tal como para Riobaldo, o jagunço narrador de *Grande Sertão: Veredas* (Rosa, 2015), nossos interlocutores narram a certeza de que as circunstâncias que vivenciaram a obra de um pacto com o diabo, ainda que não tenham estado em sua presença ou a invocado. Situações, que em alguma medida poderiam ser entendidas como uma sorte de destino ou sina: “Dum mau imaginado, o senhor me dê o lícito: que, ou então - será que pode também ser que tudo é mais passado revolvido remoto, no profundo, mais crônico: que, quando um tem noção de resolver

Dessa forma, propomos uma reflexão sobre as maneiras como alianças com o diabo operadas por trabalhadores em meio ao processo de expansão do capitalismo em áreas rurais são significadas por um lado, como sintoma da degradação da vida, por outro, como possibilidade de sustentação de seus corpos diante da mesma degradação. Se autores como Menezes (1985) chamam atenção para a dimensão da dualidade humana a partir de narrativas de pessoas que em busca de um “bem maior”, vendem suas almas aos “poderes do mal”, entendendo esse evento como uma transgressão à ordem das coisas estabelecidas (Menezes 1985, pp.4), buscamos com este artigo dar conta da ambivalência das alianças narradas por nossos interlocutores, na medida em que seus efeitos práticos, ao passo que lhes possibilita manter sua sobrevivência física e ampliar sua produtividade, servem também para a reprodução do capital no avanço predatório do agribusiness brasileiro. O “coisa ruim”, portanto, apresenta-se em nossa análise como uma sorte de mediador de dois mundos: o das transformações sociais, políticas e econômicas provocadas pela expansão capitalista do setor sucroalcooleiro, e o da manutenção de corpos sofridos na lógica de produtividade imposta por esse modelo de desenvolvimento.

Em termos metodológicos, para darmos conta dos objetivos elencados, retomamos dados produzidos a partir de pesquisas de campo desenvolvidas desde 2015, em assentamentos e acampamentos de luta pela terra localizados na região da zona da mata alagoana. De nossas interlocuções, extraímos testemunhos (Daas, 2011) de acontecimentos passados que estruturam as relações de nossos interlocutores até o momento presente. Como se trata de experiências com seres fantásticos, consideramos trabalhá-los conjuntamente com expressões também fantásticas, produzidas sob a forma desta que é considerada a expressão artística mais acabada da modernidade, o cinema. De tal modo, consideramos sob o mesmo estatuto de significado, incidindo sobre a realidade e construindo-a, representações muitas vezes entendidas como irrealis e portanto insignificantes para a trama social.

Tal como Otávio Velho (1987) e Regina Novaes (1997), buscamos, ao retomar informações/formulações de nossos interlocutores, que em um primeiro momento passaram despercebidas, o fundamento mesmo de uma explicação sociológica de tramas políticas complexas que se arrastam no tempo-espaço. Nessa direção, expressões pouco usuais entre nossos interlocutores como “só pode ter o pacto com o diabo pra cortar tanta cana”, “só se aliando com o demo”, e “se for preciso

a vender a alma sua, que é porque ela já estava dada vendida, sem se saber; e a pessoa sujeita está só é certificando o regular dalgum velho trato - que já se vendeu aos poucos, faz tempo?” [pp. 44]

fazer o pacto com o cão, nós faz”, aliadas com a narrativa cinematográfica de *As proezas de Satanás na Vila de Leva e Traz*, nos conduzirão a uma análise dos processos de desenvolvimento do capitalismo agrário desde suas margens.

ONDE A FICÇÃO ENCONTRA A REALIDADE: PROEZAS DE SATANÁS NA VILA DE LEVA E TRAZ⁷

Durante maio de 1968, em meio a notícias sobre a escalada de conflitos internacionais que desencadearam a crise do petróleo na década de 1970, e eventos nacionais que levaram à promulgação do AI-5, o jornal *A Tribuna* (ver imagem 01) anunciava o novo trabalho de Paulo Gil Soares. *As Proezas de Satanás na vila do Leva-e-Traz*, lançado em dezembro de 1967, chegava às salas de cinema com prêmios nacionais e internacionais. Junto aos prêmios, a novidade era divulgada com uma série de indagações: “O que acontece em uma cidade dominada pelo diabo?”; “Você tem medo do diabo?”, e “Ele - o Satanás - será de esquerda ou da direita?”. As frases, nada triviais para o período em que o país vivia, anunciam o tom ambivalente da crítica ao projeto cinemanovista de refundar o imaginário nacional a partir de bases populares.



Imagem 01. Cartaz divulgação do filme “As proezas de Satanás”. Recorte do jornal *A Tribuna*, de 1968.

O longa, seguindo a trilha de trabalhos anteriores do diretor baiano, foi inspirado na oralidade popular e nos cordéis nordestinos, contando as histórias

7 Prêmio de melhor filme da OCIC - Office Catholique International do Cinema no Festival de Paris, em 1967. Melhor filme no Festival Pesaro, em 1968. Melhor filme, melhor argumento para Paulo Gil Soares. Melhor roteiro para Paulo Gil Soares no Festival do Cinema Brasileiro de Belo Horizonte, 1, 1968, MG.

cruzadas de um sertanejo e de um pequeno e pobre vilarejo chamado Leva e Traz. Histórias infames (Foucault, 2003), capazes de desnudar - a partir das margens - as violências do processo de modernização nacional mobilizado pela euforia desenvolvimentista do regime militar. Certa noite, o sertanejo Calixto sonhou com uma antiga e já falecida beata da vila. No sonho, a senhora (passado) lhe visita para anunciar que naquele vilarejo, empobrecido e esvaziado pela leva migratória da qual o próprio personagem outrora fora participante, há um valioso tesouro, capaz de redimir sua miséria. O presságio, entretanto, é acompanhado por um alerta: aquela descoberta traria consequências desagradáveis, se olhasse para trás. Temeroso pela maldição, mas farto da situação em que vivia, o sertanejo busca os conselhos de um amigo, que dispara: “O que é uma maldição diante de toda dificuldade da vida nesse lugar?”.

Decidido a transformar a qualquer custo seu destino e o de seu povo, o sertanejo lança-se na busca do amaldiçoado tesouro, encontrando um lençol petrolífero e comunicando aos moradores do vilarejo a boa nova. A região, antes deserta, transformou-se rapidamente em uma agitada cidade pré-fabricada que passou a atrair a população de Leva e Traz e das pequenas cidades vizinhas. Filas de sertanejos convertem-se em assalariados da empreitada petrolífera. O progresso, entretanto, diferente do que desejava Calixto, não é para todos. A companhia de petróleo, levou os “moços, os fortes e os letrados”, deixando no Leva e Traz batalhões de desafortunados, dentre os quais o próprio protagonista da descoberta do petróleo. No horizonte, a promessa de integração para aquele *exército de reserva* na espera por uma oportunidade de trabalho, alimentada pelos relatos de moradores que aos poucos eram incorporados à cidade pré-fabricada.

O alfaiate, o padeiro e o farmacêutico, acompanharam a marcha da companhia petrolífera. Não ficaria ninguém, alertou o cego Cartola, “nem para colher e nem para plantar”. Preocupação retrucada pelo farmacêutico, que ao ignorar seus conterrâneos miseráveis afirmava que “a salvação está nas técnicas novas”. A desesperança do Leva e Traz se agrava quando o padre decide abandonar também o vilarejo, levando consigo a própria santa padroeira do lugar. O avanço do capital extrativista sobre a comunidade, não conhecendo divisas religiosas, transformou também em assalariado o sacerdote, que zelaria pela vida espiritual dos operários⁸.

8 No Manifesto do Partido Comunista, Marx e Engels tratam das transformações no ordenamento social a partir do estabelecimento da modernidade, acentuando o modo como valores, costumes e posições sociais passam a gravitar em torno do assalariamento. “A burguesia despiu de sua auréola todas as atividades veneráveis, até agora consideradas dignas de pudor piedoso. Transformou o médico, o jurista, o sacerdote, o poeta e o homem de ciência em trabalhadores assalariados. A burguesia rasgou o véu comovente e sentimental do relacionamento familiar e

Sem a proteção da santa, fenômenos sobrenaturais começam a acontecer no vilarejo. Sinal de que, ao olhar para sua gente, Calixto ativou a profecia.

O diabo, agora entre os moradores do Leva e Traz, assume sua face mediadora entre aqueles dois universos: o do “progresso” assalariado da cidade pré-fabricada e o do “atraso” daquele vilarejo. Mediando mesmo os desejos e as possibilidades de sobrevivência entre aqueles dois mundos. Trazendo amargura e tentando os rejeitados pela nova ordem vigente; Intercedendo - através do pacto - pelos desvalidos criados por essa mesma ordem; operando como um mediador na dialética da destruição e da produção posta em marcha pelo capitalismo extrativista.

Na experiência etnográfica de Taussing (2020) entre camponeses e mineiros na Colômbia e Bolívia, o autor busca captar o impacto da introdução da racionalidade produtivista “moderna” em comunidades até então regidas por lógicas de trocas “tradicionais”. Das representações de seus interlocutores, Taussing depreende que o fetichismo do mal, na imagem do diabo, figura também como uma sorte de mediação do conflito entre os modos de organização social pré-capitalistas e capitalistas. O pacto com o diabo, portanto, torna-se operação síntese de confluência entre os dois universos conflitantes. Espécie mesmo de rito de passagem, condição alternativa de integração dos excluídos ao novo mundo.

Na obra de Paulo Gil Soares, a estadia do diabo junto aos desvalidos do Leva e Traz é cercada de acontecimentos misteriosos e tentações. Ao passo que anuncia uma nova era, a figura maléfica faz cair primeiro em desespero e depois em tentação os moradores do vilarejo não acolhidos pela companhia petrolífera. Mesmo o trio de protagonistas, representantes de certa resistência à tentação, é impelido ao pacto como saída para o acúmulo de dificuldades que passam a vivenciar. Calixto, Carlão e Cartola, são rejeitados pela companhia por serem portadores de deficiências⁹. Aos poucos, com o esvaziamento da vila, veem suas relações, suas fontes de renda e suas vidas definharem. Não restando outra alternativa que não as promessas de melhoria de vida a partir do pacto.

As promessas diabólicas aos protagonistas, se fundamentam na possibilidade de ampliação de suas condições físicas, ao ponto de reunirem as condições exigidas para sua integração à nova ordem social, representada pela companhia petrolífera. Tal como em Taussig (2010), essa imagem dos descartados pelo capitalismo

o reduziu a uma relação puramente monetária. [...] A transformação contínua da produção, o abalo incessante de todo o sistema social, a insegurança e o movimento permanentes distinguem a época burguesa de todas as demais” (Marx; Engels, 2008, pp. 12 e 13).

⁹ Calixto perdeu o braço quando foi operário em São Paulo, mantendo no Leva e Traz uma pequena mercearia; Carlão é um portador de nanismo que chegou no vilarejo com um circo e trabalha em uma funerária; Cartola é deficiente visual e violeiro, vivendo de esmolas na frente da igreja.

submetendo-se a um pacto com o diabo, passa a representar uma tentativa crítica à integração ao novo modelo econômico e social pelas novas lógicas produtivas do trabalho. Expondo ainda o esforço dessa camada da população para viabilizar a manutenção de suas integridades física e social diante do novo mundo. Somente após o pacto com o diabo, os sertanejos do Leva e Traz e os interlocutores de Taussing foram capazes de reunir condições para integrarem-se ao capitalismo extrativista.

O trato com o diabo ocorre de modo concomitante às proezas ambivalentes de produção e destruição postas em marcha pela escatologia do progresso. Destruição (da natureza, dos modos de vida e dos corpos) e desenvolvimento (das técnicas e da produção) caminham lado a lado. A chegada da indústria no Leva e Traz, depende desde o princípio da usurpação do sonho de Calixto, da exploração do trabalho dos moradores e do apossamento de terras. Primeiro limpa-se o terreno, depois desfaz-se modos de vida para produzir mão de obra. Somente depois de se apropriar da terra e de eliminar os empecilhos (pessoas e natureza), os capitais do petróleo aumentam seus lucros. A alegoria “cinemanovista”, ao representar as contradições trazidas pela expansão capitalista nos territórios mais distantes do “núcleo de desenvolvimento brasileiro”, nos possibilita abrir chaves interpretativas para o processo de proletarização, capazes de ampliar o horizonte analítico sobre as dinâmicas de sujeição e fabricação de outras possibilidades. Esse processo evidencia a violência contra as populações tradicionais e camponesas empobrecidas nas várias regiões do país, mas também a produção de outras possibilidades, como veremos na próxima sessão.

O DIABO COMO MEDIADOR DA PRODUTIVIDADE-DESTRUIÇÃO: DA EXPROPRIAÇÃO DE TERRAS À PROLETARIZAÇÃO NO CORTE DE CANA-DE-AÇÚCAR

O desenvolvimento desenvolve a desigualdade. [...] A força conjunto do sistema imperialista reside na necessária desigualdade das partes que o formam, e essa desigualdade assume magnitudes cada vez mais dramáticas (GALEANO, 2017, p. 19).

Para os escritos bíblicos, o diabo carrega signos de aliciamento, sendo ele mesmo o “sedutor de toda terra habitada”¹⁰. Segundo a mesma escritura, a conde-

10 Ver: Bíblia de Jerusalém. Apocalipse (São Paulo: Editora Paulus, E-book, 2002) p. 921

nação dos humanos a comerem da terra que semeiam, se deu a partir do momento em que a serpente¹¹ seduziu Eva (primeira mulher, feita da costela do primeiro homem), convencendo-a de que ao morder o “fruto proibido” teria acesso ao dom divino do conhecimento do bem e do mal. A estrutura simbólica da sedução, carrega no imaginário social representações da figura do diabo que constituem a realidade de diferentes grupos sociais. Nesse sentido, veremos como a aliança com o diabo é acionada na busca de benfeitorias para a tarefa exaustiva do corte da cana entre trabalhadores rurais alagoanos. Trabalhadores condenados à exploração de seus corpos e ao desprovisionamento mesmo das condições a que o Deus bíblico submeteu os primeiros humanos para que promovam seu sustento.

Segundo o Censo Agropecuário (2017), há no Brasil 4,1 milhões de trabalhadores rurais na condição de assalariados. Destes, 1,7 milhões exercem trabalhos permanentes. Os demais 2,4 milhões são assalariados temporários e, em geral, migrantes ou moradores de periferias de cidades no interior. Cerca de 60% deles não têm carteira assinada, nem os direitos trabalhistas respeitados. Em nossos percursos de pesquisa, travamos contato com diferentes trajetórias de mobilidade entre esses regimes de trabalho, mas que invariavelmente recaem nos serviços temporários, volantes e precarizados. Produzimos esse texto a partir de diálogos estabelecidos em acampamentos e assentamentos de luta por reforma agrária, com pessoas que hoje se identificam como camponeses sem terra, mas que em suas mobilidades já foram migrantes, vivenciaram o sistema de moradia, foram empregados de usineiros e fazendeiros ou foram expulsas de seus pequenos pedaços de terra. Em suma, pessoas que em determinado momento da vida, por diferentes circunstâncias operadas pela expansão extrativista, não conseguiram - a contragosto - permanecer morando ou trabalhando no meio rural (Lima, 2020).

Até aqui, pontuamos a partir do longa-metragem, o processo de construção de relações com o diabo através da expulsão e do desmantelamento de modos de vida com a chegada da indústria em uma comunidade rural. Em nossas pesquisas de campo ouvimos nos relatos dos camponeses a rememoração de ações violentas que presenciaram ou que ouviram de algum companheiro ou companheira. Todas relacionadas ao avanço extrativista sobre seus territórios e suas vidas. Anterior à condição da luta por terra através de movimentos sociais, nossos interlocutores viviam como posseiros até serem forçados a sair de suas terras. Restou a dispersão para outras áreas de fronteiras ou vivenciarem a expulsão de suas posses no

11 Compreendida em muitas interpretações bíblicas, como gênese diabólica.

deslocamento para cidades próximas, tal como acontece com os moradores do Leva e Traz.

O perfil dos sem-terra em Alagoas gira, majoritariamente, em torno de pessoas com experiências anteriores como pequenos agricultores, ainda que tenham sido trabalhadores despossuídos de terra, posseiros ou que mantivessem algum arrendamento. Durante o trabalho de campo, os camponeses narraram relações sociais que mantiveram no transcorrer do tempo com o espaço rural e os chamados proprietários de terra (em sua maioria usineiros) usando expressões como: “Nós morador velho de engenho tivemos que ir trabalhar na palha da cana pra eles”, “Naqueles tempos trabalhava como lavrador, como arrendatário e depois foi pra o corte da cana, empregado dele, né, e recebendo pouquinho, dava pra quase nada” e “Tive que ir pra usina, cortar cana a pulso”.

As lembranças, na maior parte do tempo, trazem situações de como era a vida dos trabalhadores em fazendas, engenhos, sítios ou usinas no período de maior crescimento da indústria canavieira em Alagoas. Testemunhos de experiências, que como vemos no trecho da entrevista a seguir, iniciam ainda na infância pobre, que por vezes lhes foi assaltada pela necessidade de ir trabalhar, por exemplo, no corte de cana-de-açúcar.

A minha luta foi desde criança que eu tive [...] Bom, de começo, eu nunca fui em uma escola, nunca estudei, **comecei a trabalhar com sete anos de idade numa usina** em Pernambuco, usina Gravatá. **Eu como não podia com a foice pra cortar a cana** eu ia juntar a cana pra meu pai amarrar o olho da cana, nesse tempo só era manual. Aí de sete anos até agora, cinquenta e cinco é na luta [...]. Até em 1999 foi no canavial, na cana, nos usineiros. **Sofri muito, trabalhei muito como escravo, até 10h, 11h da noite**, se eu não fizesse daquela norma era cortado do meu salário, aquele dia não era contado. (Entrevista concedida por camponês sem terra em 2017 – grifos nossos)¹².

Relatos que perpassam invariavelmente por privações de recursos, direitos e dignidade, culminando muitas vezes em trabalho análogo à escravidão, não raros no campo alagoano. São relatos de sofrimento, perpetrados seja pelo próprio cotidiano do trabalho ou mesmo pelas relações sociais estabelecidas com fazendeiros e usineiros. Dentro desse cenário de múltiplos sofrimentos, em um espaço impregnado

12 Optamos por suprimir os nomes de nossos interlocutores a fim de preservar suas identidades, tendo em vista as situações conflitivas que lhes circundam.

de violências múltiplas e povoado por almas penadas que assombram os viventes com seus lamentos,¹³ que figuração o diabo poderia ter na vida dessas pessoas?

Ao investigar a capacidade criativa na luta de classes de proletários da cana-de-açúcar e da mineração com a crença no mal, Taussig (2010), demonstra como a inventividade dos trabalhadores incide sobre suas relações, não tornando suas comunidades réplicas da sociedade capitalista hegemônica. Para ele, essas pessoas, ainda que submetidas às lógicas de mercado, realizavam o pacto com o diabo a partir da perspectiva da dádiva, noção que orientava as relações do grupo estudado. Nesse processo, cabe ao diabo o papel de mediador entre as duas formas de organização da vida social.

Seguindo o mesmo fio analítico, refletimos sobre a ambivalência do processo de acumulação que culmina necessariamente em exploração. Notabilizando, sobretudo, os impactos das estratégias de resistência dos trabalhadores por intermédio de representações sociais da presença do mal (diabo) em suas vidas. Os camponeses em Alagoas que sofreram o processo de proletarização a partir do momento da imersão no corte da cana, relataram situações de alianças com o diabo para se ter um excelente rendimento no trabalho. Como recebiam por produção, a relação de trabalho exigia o corte do máximo de cana por dia, para obter dinheiro suficiente para reproduzirem suas vidas. Mesmo que, contraditoriamente, esse maior esforço físico fosse o principal responsável por potencializar os diferentes problemas de saúde que lhes acometiam (Verçoza, 2018).

Ao serem instigados a lembrar de seus cotidianos com o trabalho nos canaviais, nossos interlocutores relataram dois elementos importantes para nossa análise. Em meio a depoimentos sobre roubos na contagem da produção, sobre a ausência de pausas para o almoço e da necessidade de uma jornada extenuante de trabalho, trouxeram para a discussão, a divisão dos trabalhadores em dois tipos de cortadores de cana: “badeiros” e “aranhas”. Os “badeiros” eram conhecidos por sua capacidade de cortar grandes quantias de cana, já os “aranhas”, os trabalhadores pouco produtivos nos canaviais. Nos deparamos com essas categorias em situações diversas, das quais nos chamaram a atenção duas declarações. Primeiro, um antigo trabalhador nos advertiu: “os badeiros só podiam ter pacto com o demônio. Pra cortar tanta cana deve ter pacto com o demo [diabo], porque aquilo não era

13 Em seu trabalho *Ecos da Violência*, ao tratar do cotidiano de violência dos canaviais alagoanos, Geovani Jacó de Freitas traz um apanhado diverso do imaginário de trabalhadores rurais sobre seres do além, que torturados e assassinados em períodos remotos de formação da indústria canavieira, impregnam sedes de fazendas, galpões e plantações, dando seu testemunho ao mundo dos vivos sob a forma de assombração.

normal não, é coisa de outro mundo”.¹⁴ Depois, no relato de um funcionário apontado como um dos “badeiros” mais conhecidos da cidade: “A gente naquela vida sofrida tinha era crença em tudo, tudo que pudesse fazer a gente ganhar mais um pouquinho [risos] até se aliar com o cão [diabo]”.¹⁵

Interpretamos essa aliança dos trabalhadores rurais com o “cão” em meio a expansão da acumulação capitalista como uma estratégia dos setores de menor força política e econômica do universo canavieiro, visando a possibilidade de sustentação dos seus corpos na nova lógica de produção a que foram submetidos. Na situação elencada, observamos que uma surpreendente e desesperadora performance física no corte da cana para sobreviver nesse mercado é pensada e articulada como um pacto com o diabo. As forças do mal, nesse cenário, se notabilizam como matrizes distribuidoras da força física necessária para o sucesso no trabalho em canaviais. O acionamento de um acordo com o diabo, surge então, como um possível distribuidor de ganhos financeiros, logo, uma possibilidade de integração social pelo trabalho, ainda que superexplorado.

Sugerimos então, que trabalhadores rurais inseridos nas dependências do progresso econômico do capitalismo, imbuídos do desejo por destaque e melhoria em seus poucos salários, em algumas situações, só enxergam a materialização desses interesses a partir de uma aliança com o diabo. A constatação de que suas habilidades laborais sejam frutos de pactos não consumados, espécie de destino manifesto, abre ainda a possibilidade para enxergarmos na disposição para a superexploração de seus corpos - na tentativa desesperada de integração social - um entrelaçamento velado de suas vidas com o próprio “mal”. O diabo, portanto, ocuparia dupla função: por um lado é expressão do próprio avanço do extrativismo sobre os modos de vida dos trabalhadores, por outro, o agente que possibilita a manutenção de suas vidas dentro da nova organização social do trabalho.

Desses pequenos fragmentos, podemos extrair a multiplicidade e ambivalência de significados mobilizados para explicar o pacto. A ação de aliar-se com o diabo, pode ainda ser compreendida como uma das pequenas estratégias de resistência frente ao conflito estabelecido pelas desigualdades no campo brasileiro. Com essa interpretação, é possível romper com o entendimento de que o agir de povos subalternizados surge necessariamente através de uma consciência política externa, reforçando o argumento de que é na busca por melhorias nas condições materiais da vida cotidiana que se pode forjar um agir político. Mesmo não sendo nosso

14 Entrevista concedida por camponês sem terra em 2018.

15 Entrevista concedida por camponês sem terra em 2021.

principal objetivo, aqui, cabe destacar que essa ação coletiva, tal como descrita por Taussig (2010), está presente no atual momento de vida de nossos interlocutores. Referimo-nos aos agora camponeses sem terra, que após encontros e desencontros com as diferentes faces do diabo nos canaviais alagoanos, dedicam-se à luta pela reforma agrária - inseridos em movimentos sociais - em áreas onde o latifúndio impera com suas gigantescas terras improdutivas (Lima, 2020).

James Scott (2000), ao analisar as formas de resistência por parte de camponeses pobres, compreende que indivíduos em condições de subalternidade se insurgem, primeiramente, contra algo mais imediato, e apenas posteriormente, essa reação pode vir a se tornar uma condição coletiva. Essas ações mais imediatas, seriam, para ele uma espécie de “infra política”, a política daqueles que estão imersos nas camadas de baixo do poder. Produzindo formas de resistência que não são deliberadas ou arquitetadas, mas que quando postas em prática exercem uma resistência ao poder estabelecido. De modo que a percepção da injustiça não se dá apenas quando indivíduos se insurgem politicamente com outros em busca de reconhecimento perante o Estado.

Na mesma direção, entendemos que a escolha dos trabalhadores por estabelecer um pacto com o diabo, além de ser resultado das experiências conflituosas do processo de acumulação/exploração, se desenrola nessa camada de estratégias testadas no cotidiano em que estão inseridos. Dos testemunhos, podemos aferir que as decisões por mobilizar forças diabólicas, apesar dos conflitos morais/religiosos e dos danos físicos que o pacto implica, é uma ação que representa aspectos estratégicos de resistência frente às desigualdades, manejando uma performance física no corte da cana na tentativa de defender seus interesses mais urgentes.

A análise dessa aliança entre trabalhadores rurais e o diabo não se restringe ao campo financeiro. É possível também notabilizar o carácter simbólico desse pacto na medida em que se tem um rompimento dos limites morais impostos pelo establishment cristão na região. Mesmo com possíveis constrangimentos frente à comunidade, relacionados à aliança com o diabo, a problemática do mal é inevitavelmente internalizada (Velho, 1987), por trazer habilidades, muitas vezes vistas como impossíveis, que trazem à tona uma certa mudança no agir dos trabalhadores do campo.

Há ainda outra dimensão de como certas condições de trabalho nos canaviais acabam servindo como estímulos para a promoção de pactos com o diabo: Os rankings de maiores cortadores de cana, operados pelas usinas em cada período de safra. Aqui, apresenta-se o paroxismo entre produção e destruição posto em marcha pelo latifúndio. Vemos o encontro da face sedutora do diabo (bônus por

produção) encorajando trabalhadores a um duplo pacto que pouco a pouco os destitui de suas terras, modos de vida e, no limite, de seus corpos. Duplo, pois há primeiro o pacto operado pelo contrato de trabalho e as bonificações sedutoras; depois a necessidade do acionamento de forças sobrenaturais, pela certeza de impossibilidade de cumprir com as expectativas produtivas capazes de render provimentos suficientes.

Nas pesquisas desenvolvidas por Alves (2006, 2008), por exemplo, a morte ou perda precoce da capacidade produtiva de trabalhadores aparece em relação direta com os sistemas de pagamento por produtividade encontrados nas usinas. Fenômenos estimulados por relações de trabalho degradantes, acrescidas de competições em que o trabalhador que mais coleciona toneladas de cana cortada recebe um tipo de premiação pelo serviço, o chamado facão de ouro. Quando não são as bonificações a estimular a superexploração, o próprio vínculo empregatício com as usinas, depende de metas mínimas de produção diária de toneladas de cana a serem cortadas.

T1: Ela [usina] sempre almeja uma média mínima, depende muito da necessidade, às vezes ela termina, um exemplo: cinco toneladas de cana dia [por] homem, isso é uma média. Isso não significa que o cara vai cortar só cinco, ele hoje pode cortar cinco, mas amanhã ele pode cortar dez. [...] Existem empresas que estabelecem metas até maiores, sete pra frente, oito, a nossa mermo aqui, é cinco [I] de cana.

T2: De 2007 para 2008 eu cortei cana lá [usina], a média lá era oito toneladas diária, se você durante o mês não chegar acima de oito, você é demitido.

E: E tem prêmio pra quem cortar mais cana? Porque tinha uma época que tinha usina que tinha um ranking de quem cortava mais, tinha uma premiação no final da safra, isso ainda existe? Dava o que antigamente de prêmio? Era dinheiro?

T1: Semanal, era uma sexta básica, aí tinha uma meta estabelecida para ele atingir e tinha um requisito que era qualidade. Ele tinha que produzir uma determinada quantidade e uma qualidade de serviço que chegasse ao gosto da empresa. A palha afastadinha e a cana alinhada na esteira, tudo certinho. (Entrevista concedida por assalariados rurais em 2021)¹⁶.

16 Por T1, T2 e E, entender respectivamente: trabalhador 1, trabalhador 2 e entrevistador.

Situações como essas são também exemplos de representações do diabo na mediação da destruição e da produtividade. Na alegoria em que o diabo figura o desenvolvimento do capitalismo agrário, observa-se duas ações sob a maneira de conduzir seus processos de produção. Se for produtivo, o trabalhador receberá a garantia do emprego, ou mesmo uma premiação, se estiver abaixo da média e não proporcionar a expectativa do empregador, o fiscal, conhecido como “Jacaré”,¹⁷ providenciará sua demissão. Assim, a falta de produtividade leva à destruição de relações objetivas (ganho de dinheiro) e subjetivas (respeitabilidade), concretizadas com a proletarização do trabalho. Em contrapartida, a lógica de produção operada por aqueles que buscam uma alternativa no pacto com o diabo, proporciona mais acumulação pela superexploração do trabalho. A busca por reconhecimento de um excelente rendimento no trabalho significa, por um lado, que o capitalismo (diabo) seduz pela relação hegemônica do dinheiro e da produtividade, e por outro, destrói pela superexploração do trabalho.

O incremento de produtividade estabelecido pela reestruturação produtiva do setor, ao contrário do que se quer fazer crer, depende amplamente da superexploração do trabalho, em dinâmicas que exigem, para além de maquinários, cada vez mais, verdadeiros atletas nos canaviais (YABE, 2013, apud LIMA, 2020, p. 243). O trabalho manual no corte, dentre tantos outros que envolve a dinâmica produtiva da cana, ao passo que permite a produção de excedentes é o que mais gera sofrimento físico aos trabalhadores:

Esforço, os movimentos repetitivos, as condições ambientais e a demanda por maiores produções vão minando a saúde do trabalhador ao longo da sua vida laboral. O trabalho no mundo rural e, particularmente, o canavieiro, é marcado pela forte exposição dos trabalhadores à superexploração [...] A violência que o corpo do trabalhador sofre na busca por atingir os níveis de produtividade esperados vai degradando suas condições físicas e cicatrizes vão sendo construídas (LIMA, 2020, p. 243).

De um lado, a destituição das condições de vida e a proletarização levam à mobilização de forças sobrenaturais que possibilitem melhores condições de sobrevivência (no corte da cana). De outro, junto às proezas produtivas, está o incremento de uma lógica que destrói (a fauna, a flora, a vida de trabalhadores),

17 Jacaré é um apelido dado pelos cortadores de cana ao funcionário da usina responsável por fazer a fiscalização do corte da cana. Jacaré é temido pelos trabalhadores e por vezes, durante o trabalho de campo nossos interlocutores o descrevem como um certo tipo de jagunço do usineiro.

na medida em que os efeitos práticos da aliança, também passam pela reprodução do capital no avanço predatório do agronegócio sobre o campo brasileiro. Assim, entendemos que os processos violentos que possibilitam a reprodução do capital não correspondem ao início do capitalismo, mas são elementos constitutivos que acompanham a expansão de novos ciclos de acumulação no capitalismo até os dias atuais (Sassen 2015; Mezzadra 2020; Fererici 1988; Harvey 2010).

Interessante também destacar como a partir de experimentos analíticos como o que paramos nesse texto, é possível tensionar o imaginário produzido pelo agronegócio, que ao visibilizar o incremento de tecnologias esconde o processo de espoliação (Harvey, 2010) das terras camponesas por meio da negação da presença dessas populações e de seus modos de vida. No jogo retórico do progresso, acionado pelo agronegócio, populações camponesas - e populações tradicionais - têm sua condição humana negada, suas comunidades e práticas entendidas como obstáculos irrelevantes, logo convertidas em engrenagens das operações extrativas, a ponto de serem as principais vítimas de violência física e simbólica dessa lógica do mercado de terras. Segundo Sassen (2015), nessa lógica predatória tudo se traduz em um aumento nos lucros corporativos e aumento no PIB de um país. Portanto, há uma negação da presença dessas populações, inclusive, assegurada pelo Estado por meio da produção de normativas legais justificadoras dos interesses de grandes empresas que representam não só o setor sucroalcooleiro, mas o capitalismo agrário em todo o país.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões defendidas no texto trouxeram para nós um novo olhar para a realidade do trabalho nos canaviais. Perceber o significado social que a figura do diabo pode carregar em diferentes contextos no meio rural foi também interpretado com uma reflexão metodológica que fica, afinal foi o exercício proposto em uma disciplina que impulsionou a volta à materiais de trabalho de campo na busca por situações que até então não vinham sendo problematizadas em nossos espaços de diálogo e pesquisa.

A aliança com o diabo agenciada por trabalhadores rurais do corte da cana-de-açúcar em Alagoas foi aqui interpretada, assim como Taussig (2010) descreveu, como uma maneira criativa na luta de classes. Mesmo que possam não reconhecer os efeitos teóricos desse termo ou os efeitos práticos da obra de Marx, encontramos na ação dessas pessoas uma crítica ao modelo produtivo do universo sucroenergético, não somente em virtude do conhecimento da exploração na produtividade,

mas pela crença que um pacto com o diabo irá mantê-los resistentes nessa lógica de exploração.

Argumentamos que a representação do mal conhecida no ocidente com a disseminação do cristianismo, encarnada como diabo, pode também estar associada ao processo de acumulação do capital. O diabo, no meio do redemoinho em que se produz a acumulação do capitalismo agrário, está no imaginário social como mediador de dois mundos: o do trabalhador e do empresário; o da sobrevivência e o da acumulação. Ele será responsável pela mensagem do aliciamento, sempre com a justificativa de que aqueles que não o seguem estão condenados ao desemprego ou à falta de condições materiais e subjetivas para a sobrevivência nessa lógica produtiva.

Cenário esse que também nos leva a enxergar lógicas predatórias do capitalismo, em especial, como o mercado de terras no agronegócio pode ser brutal com os mais pobres, na medida em que trabalha por sua manutenção/crescimento e ao mesmo tempo contribui para a destruição de modos subjetivos e objetivos de viver a vida. O setor sucroalcooleiro alagoano contemporaneamente, mecanizado em fase considerável para gerar mais excedentes de mão de obra, garante ainda imensas reservas de força de trabalho barata.

Chegamos ao fim deste texto salientando que os camponeses em Alagoas resistem. Seja por meio de greves em usinas de cana-de-açúcar por ficarem meses sem receber seus salários, ou na imersão em movimentos sociais de luta pela terra, como o MST, para assim conseguirem, por exemplo, fazer o movimento da volta para o campo (Lima, 2020) e livrar-se do cativo da besta fera (Velho, 1987).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALAGOAS (2016). Estudo sobre a Agricultura Familiar em Alagoas. *Secretaria de Estado do Planejamento, Gestão e Patrimônio*. Maceió: Seplag.
- ALVES, F (2006). *Por que morrem os cortadores de cana?* Saúde e Sociedade, São Paulo, v. 15, n. 3, p.90-98, out./dez. DOI: 10.1590/S0104-12902006000300008
- _____. (2008). Processo de trabalho e danos à saúde dos cortadores de cana. *Interfacehs: Revista de Gestão Integrada em Saúde do Trabalho e Meio Ambiente*, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 1-26 <https://www3.sp.senac.br/hotsites/blogs/InterfacEHS/wp-content/uploads/2013/07/art2-2008-2.pdf> (acesso em 10/04/2024).
- CARVALHO, Cícero Pércles de (2009). *Análise da reestruturação produtiva da agroindústria sucroalcooleira alagoana*. Maceió: Edufal.
- DURHAM, Eunice (1973). *A caminho da cidade*. São Paulo: Perspectiva.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa* (2004). *Mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Coletivo sycorax.

- FOUCAULT, Michel (2003). A vida dos homens infames. In: _____. *Estratégia, poder, saber. Ditos e escritos IV*. Rio de Janeiro: Forense universitária, p. 203-222.
- GAGO, Verónica (2015). *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Traficantes de sueños.
- GALEANO, Eduardo H (2017). *As veias abertas da América Latina*. Tradução: Sergio Faraco. Porto Alegre, RS: L & PM, 400p.
- GARCIA JR, Afrênio. “Terra de Trabalho” (1975). Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro (Museu Nacional).
- HARVEY, David (2010). *O novo imperialismo*. São Paulo: Loyola.
- HEREDIA, Beatriz Alasia de (1989). *Formas de dominação e espaço social – A modernização da agroindústria canavieira em Alagoas*. São Paulo: Marco Zero; Brasília, DF: MCT/CNPq.
- KOWARICK, Lucio (1979). *A espoliação urbana*. São Paulo: Paz e Terra.
- LAVAL & DARDOT (2016). *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo.
- LIMA, José Rodolfo Tenório (2020). *É doce, mas não é mole, não!: representações sociais dos canavieiros alagoanos sobre o processo de “modernização” agrícola*. Tese (Doutorado em Sociologia). Centro de Educação e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.
- LIMA, Weldja Marques da Silva (2020). *Do conflito à re-volta: o deslocamento campo-cidade-campo entre camponeses em Alagoas*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Instituto de Ciências Sociais. Programa de Pós-graduação em Sociologia. Universidade Federal de Alagoas, Maceió.
- MARCELINO, João Gabriel Carvalho (2016). O mal do imaginário social: a instituição da imagem do diabo. *Revista Científica da FASETE*.
- MARX, K. *O capital* (1986). Crítica da economia política. Livro III. Volume IV. Tomo II. São Paulo: Nova Cultural.
- _____ (1978). *Le capital*. Tome I. Paris: Editions Sociales.
- MARTINS, José de Souza (1979). *O cativo da terra*. São Paulo, Ciências Humanas.
- MENEZES, Eduardo (1985). A quotidianidade do Demônio na cultura popular. *Revista Religião e Sociedade*, V. 12, n. 2.
- MELLO e SOUZA, Laura de (1989). *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MEZZADRA, Sandro (2020). *A condição pós-colonial*. História e Política no presente global. São Paulo: Editora Filosófica Politeia.

- NOVAES, Regina Reyes (1997). As metamorfoses da Besta Fera: O Mal, a Religião e a Política entre Trabalhadores Rurais. In: *O Mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- PALMEIRA, Moacir (1977). Casa e Trabalho; Notas sobre as Relações Sociais na Plantation Tradicional. *Contraponto*, Ano 2. <https://mpabrazil.org.br/wp-content/uploads/2023/09/09-Camponeses-Brasileiros-Vol.I-Leituras-e-Interpretacoes-Classicas.pdf#page=204> (acesso em 10/04/2024).
- PONTES, Mário (1979). *Doce como o diabo – Demônio, utopia e liberdade na poesia de cordel nordestina*. Rio, Codecri.
- RODRIGUES & AMORIM (2022). Mobilidades marginais na “era das facções”: entre trabalho, família e crime. *Revista Antropolítica*, V. 54, n. 2, pp. 287 - 314. DOI: 10.22409/antropolitica2022.i2.a48272
- SANTOS, Anderson David Gomes dos; SILVA, Danielle Viturino da; MACIEL, Kleciane Nunes (2019). A campanha publicitária “Agro é tech, agro é pop, agro é tudo”, da Rede Globo de Televisão, como difusora da propaganda sobre o agronegócio no Brasil. *Revista Eptic*, v. 21, n. 1. <https://periodicos.ufs.br/epitic/article/view/10910> (acesso em 10/04/2024).
- SASSEN, Saskia (2015). *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Buenos Aires: Katz.
- SIGAUD, Lygia (1979). *Os clandestinos e os direitos*. São Paulo, Livraria Duas Cidades.
- SCOTT, James (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México, Era Ediciones.
- Scott, J. C. ., Menezes, M. A. de ., & Guerra, L. (2002). Formas cotidianas da resistência camponesa. *Raízes: Revista De Ciências Sociais E Econômicas*, 21(1), 10–31. <https://doi.org/10.37370/raizes.2002.v21.175>
- SILVA, M. A. M.; MELO, B. M (2016). As distintas faces da intermediação entre capital e trabalho rural no Brasil. *Eutopía: Revista de Desarrollo Económico Territorial*, v. 9, p. 45-61.
- SOENDERGAARD, Niels (2018). Modern Monoculture and Periphery Processes: a World Systems Analysis of the Brazilian soy expansion from 2000-2012. *Revista de Economia e Sociologia Rural (Impresso)*, v. 56, p. 69-90.
- TAUSSIG, Michael (2010). *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. (386 páginas). Tradução: Priscila Santos da Costa. 1º Ed. São Paulo. Editora Unesp.
- THOMPSON, Edward (1998). *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das letras.
- VELHO, Otávio (1987). O cativo da besta-fera. In: *Religião e Sociedade*.
- VERÇOZA, Lúcio Vasconcellos de (2018). *Os homens-cangurus dos canaviais alagoanos: um estudo sobre trabalho e saúde*. Maceió (AL): Edufal.