

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS
CURSO DE GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL**

TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

MEIO AMBIENTE, ANCESTRALIDADE E MIGRAÇÃO CAMPONESA

ANA ROSA DA SILVA CARDOSO

2023



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS
CURSO DE GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL**

MEIO AMBIENTE, ANCESTRALIDADE E MIGRAÇÃO CAMPONESA

ANA ROSA DA SILVA CARDOSO

*Sob a Orientação da Professora Dra.
Adriana Amaral Ferreira*

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Serviço Social da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, como parte das exigências para obtenção do título de bacharel em Serviço Social.

Seropédica, RJ.
Março de 2023

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a)
autor(a)

C268m CARDOSO, Ana Rosa da Silva, 1976-
 MEIO AMBIENTE, ANCESTRALIDADE E MIGRAÇÃO CAMPONESA
/ Ana Rosa da Silva CARDOSO. - Seropédica , 2023.
 60 f.

 Orientador: Adriana Amaral FERREIRA. Trabalho de
conclusão de curso(Graduação). -- Universidade Federal
Rural do Rio de Janeiro, UFRRJ/Serviço Social, 2023.

 1. Cultura. 2. Territorialidade. 3. Povos
tradicionais. 4. Migração. I. FERREIRA, Adriana
Amaral, 1980-, orient. II Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro. UFRRJ/Serviço Social III. Título.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
COORDENAÇÃO DO CURSO DE GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL



ATA Nº 1307 / 2023 - CoordCGSS (12.28.01.00.00.00.04)

Nº do Protocolo: 23083.015256/2023-49

Seropédica-RJ, 16 de março de 2023.

Ana Rosa da Silva Cardoso

MEIO AMBIENTE, ANCESTRALIDADE E MIGRAÇÃO CAMPONESA

Trabalho de Conclusão de Curso submetido como requisito parcial para obtenção do título de **Bacharel em Serviço Social**, pelo Curso de Graduação em Serviço Social do Instituto de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

Data de aprovação: 07 de março de 2023.

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Adriana Amaral Ferreira
Orientadora - presidenta (DEDH/UFRRJ)

Prof. Dr. Leandro Machado dos Santos
Membro interno (DTPE/UFRRJ)

Prof. Dra. Thaynara Moreira Botelho
Membro externo (UENF)

(Assinado digitalmente em 17/03/2023 14:10)
ADRIANA AMARAL FERREIRA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptHOT (12.28.01.00.00.00.10)
Matricula: 1783266

(Assinado digitalmente em 16/03/2023 11:57)
LEANDRO MACHADO DOS SANTOS
CHEFE DE DEPARTAMENTO - SUBSTITUTO
DeptTPE (12.28.01.00.00.00.24)
Matricula: 2876923

(Assinado digitalmente em 17/03/2023 21:35)
THAYNARA MOREIRA BOTELHO
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 093.585.516-58

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: **1307**, ano: **2023**, tipo: **ATA**, data de emissão: **16/03/2023** e o código de verificação: **131b10fc2b**

Dedico este trabalho aos povos originários.

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos vão para todos que de alguma maneira fizeram parte dessa jornada, a todos os professores, em especial à professora e orientadora Adriana, que me ajudou muito com sua sabedoria e paciência durante esse período.

Aos funcionários do Campus Seropédica, à Dayane que sempre nos ajudou em todos os momentos que mais precisávamos.

Aos meus colegas de turma, amigos e aos meus familiares, especialmente minha querida mãe Maria, meu pai José (*in memorian*) e meus avós (*in memorian*) que foram inspiração para esse trabalho.

Ao meu amigo e esposo, a minha querida e amada filha, que é minha inspiração.

Ao eterno, que vive e reina para todo o sempre!

A Terra, linda e majestosa!

RESUMO

Este trabalho versa sobre a relação entre meio ambiente, ancestralidade e migração camponesa, e tem como objetivo compreender um pouco mais a respeito dessa relação orgânica. Tendo em vista que o meio ambiente foi tratado nesta pesquisa enquanto territorialidades, laços tecidos por práticas culturais, procurou-se conferir uma maior visibilidade ao modo de vida dos povos originários, que resistem na defesa de sua territorialidade em tempos de catástrofes permanentes. Com base na metodologia adotou-se uma revisão bibliográfica apontando para a produção de territorialidades ser um lugar entre fronteiras, *intermedium* e até mesmo um movimento que interdita todo tipo de centralização totalitária e se abre para as diferenças libertárias e também criativas presentes nas revoluções iniciadas pelos nossos ancestrais. Com base nisso, procurou-se pensar o processo cultural de preservação das tradições ancestrais libertárias do migrante camponês na produção do meio ambiente.

Palavras-Chave: Meio ambiente; Ancestralidade; Memória; Migração Camponesa.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	9
2 MEIO AMBIENTE ENQUANTO TERRITORIALIDADES.....	12
2.1 Construção social do espaço.....	12
2.2 Tradições territoriais libertárias e produção cultural do meio ambiente.	35
2.3A transmissão dos saberes ancestrais nas relações sociais formadoras de territorialidades.....	53
3 A SEPARAÇÃO ENTRE MEIO AMBIENTE E VIDA SOCIAL.....	23
3.1 O modo de vida moderno.....	56
3.2 Alienação entre natureza e humanidade.....	27
4 QUANDO A MIGRAÇÃO CAMPONESA É ATO DE DEFESA DA VIDA.....	35
4.1 A migração camponesa na periferia do capitalismo.....	36
4.2 Ancestralidade e resistência em tempos de catástrofes ambientais permanentes.....	42
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	53
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	56

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho faz parte da conclusão do curso em Serviço Social pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) e discute sobre a relação entre meio ambiente, ancestralidade e migração camponesa. Partindo como ponto inicial para essa reflexão, houve um questionamento em buscar compreender a importância das histórias de nossos ancestrais até chegar a nós como memória transmitida e produção de conhecimento.

Logo, a escolha do tema parte do interesse pela disciplina optativa de Meio ambiente e questão social, em uma aula dada pela professora Adriana ao ar livre no jardim botânico do Campus junto à turma sobre o livro “*A queda do céu*” de Bruce Albert e Davi Kopenawa, em que, ao contemplar a natureza, surge o questionamento sobre o modo de vida dos povos originários e suas semelhanças às minhas experiências pessoais com a agricultura, herdadas por meus avós migrantes e passadas de pai para filho. Nesse sentido, essa pesquisa aborda conhecimentos aos quais tive contato previamente, o valor da terra e as experiências de vida.

Trata-se, portanto, de um tema atual e bastante pertinente para o Serviço Social, na medida em que tanto é conveniente para o meio ambiente quanto às culturas ancestrais que são pouco ouvidas durante a formação. Por isso, a preocupação, pois se observa que este é pouco explorado no âmbito do Serviço Social.

Diante de uma profissão que compreende a necessidade de pensar no meio ambiente enquanto territorialidade, como produção de cultura para que haja a preservação de todo um modo de vida, e que entendem que esses povos embora tenham sua própria autonomia tenham seus costumes institucionalizados, enquanto, na verdade, suas maneiras de viver e pensar são formas de resistência de seu território. Por isso, é preciso o desejo em elaborar e construir caminhos para que o Estado garanta os recursos necessários a esses, mas que também permita que esses povos compartilhem conhecimentos através de seus modos de vida, perpassa pela formação profissional do Serviço Social, principalmente perante as catástrofes vividas nos dias atuais.

Segundo dados do Ministério da Saúde através da agência Sumaúma, em comparação aos anos entre 2015 a 2018, nos governos de Dilma Rousseff e Michel Temer, houve um aumento acerca de 29% no número de mortes de crianças de até

5 anos de idade no território Yanomami¹ entre os anos de 2019 e 2022. Ao todo são mais de 570 crianças indígenas e idosos em terras yanomami (Amazonas-Roraima) que morreram de fome e outras doenças possíveis de tratamento como malária, desnutrição, verminoses, pneumonia e diarreia, resultando em uma das maiores calamidades humanitárias do país. Entre as crianças acompanhadas, 56% apontam desnutrição severa e foram registrados mais de 40 mil casos de malária. Logo, torna-se possível constatar os indícios de genocídio, ocasionado pela omissão de socorro, no governo do ex-presidente Jair Bolsonaro, como aponta o jornalista Oswaldo Braga de Souza².

Portanto, este trabalho justifica sua importância através de acontecimentos históricos no Brasil, mediante a relação ser humano e meio ambiente. Percebe-se que todos os dias a mídia traz, por meio de noticiários, acontecimentos catastróficos como o desmatamento na Floresta Amazônica, a contaminação do Rio Doce, ocasionada pelo rompimento de barragens no Estado de Minas Gerais, nas cidades de Mariana em 2015 e Brumadinho em 2019, da mineradora Vale em Belo Horizonte, entre outros desastres responsáveis por efeitos irreversíveis no ambiente.

Nesse sentido, as comunidades tradicionais são afetadas diretamente por esses acontecimentos, tendo que lidar com as consequências negativas em suas experiências de vida naquele território, como a pesca e as plantações. São comunidades tradicionais de povos originários que estão à beira de desaparecer.

Por isso, torna-se tão importante tratar o tema na busca de maior visibilidade à memória ancestral. Com isso, esses povos além de serem mais ouvidos, também beneficiarão a sociedade ao apresentar um pouco mais sobre suas culturas ancestrais e seus modos de vida. Diante disso, o presente trabalho busca trazer algumas reflexões sobre essa relação entre migração, meio ambiente e ancestralidade.

O objetivo principal deste trabalho é realizar uma pesquisa que possa compreender como os migrantes produzem a relação orgânica entre meio ambiente e ancestralidade. Trata-se dos objetivos específicos em: conhecer o meio ambiente enquanto territorialidade; verificar a relação entre meio ambiente e ancestralidade;

¹O território Yanomami é o maior em extensão no Brasil com aproximadamente 96 mil km².

²Por Oswaldo Braga de Souza Jornalista do ISA. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/o-que-voce-precisa-saber-para-entender-crise-na-terra-indigena-yanomami>. Acesso em: 25 de fevereiro de 2023

identificar a produção do homem moderno com a migração. Procurou-se, portanto, pensar o processo cultural de preservação das tradições ancestrais libertárias do migrante camponês na produção do meio ambiente.

Foi feita uma revisão bibliográfica em livros, artigos científicos, revistas e documentos eletrônicos, na busca de conhecimento sobre a relação entre meio ambiente, ancestralidade e migração, considerando os povos originários e as comunidades tradicionais, correlacionando o tema com abordagens já trabalhadas por outros autores. Procurou-se abordar referências e práticas de luta e também de resistência para buscar chaves de leitura presentes em autores como Davi Kopenawa e Bruce Albert, em *“A queda do céu”*; Thompson em *“Costumes em comum”* e *“A economia moral da multidão inglesa no século XVIII”*; *“Cultura e materialismo”* e *“Base e superestrutura na teoria da cultura marxista”* de Raymond Williams; Karl Marx, em *“O capital”* e *“Manuscritos econômicos filosóficos”*; Antonio Candido em os *“Parceiros do rio bonito”*, Barrera-Bassols e Toledo, em *“Memória Biocultural”*, Milton Santos em *“A natureza do espaço”* para compreender território, entre outros.

O presente trabalho está dividido em três capítulos, no primeiro capítulo foi abordado o meio ambiente enquanto territorialidades, quer dizer, que pensar em meio ambiente é pensar também em relações sociais; o meio ambiente como territorialidades em termos de produção e cultura, relacionadas às práticas humanas. Por conseguinte, no segundo capítulo trata-se a alienação, processo que produziu a separação de meio ambiente da vida social e o humano pelo urbano, pela mercadoria e indústria. Por último reflete-se sobre a produção do homem moderno, a migração como ato de deslocamento humano pela defesa da vida e como esse ato preserva um modo de vida camponês, da memória, no movimento migratório.

Acredita-se ainda que com essa pesquisa se consiga verificar e sanar algumas dúvidas, e trazer mais visibilidade aos povos tradicionais e suas culturas ancestrais, a essa memória ancestral da luta pela vida.

2 MEIO AMBIENTE ENQUANTO TERRITORIALIDADES

Sabe-se que há muito que se aprender através do conhecimento dos povos originários, por isso, esse primeiro capítulo baseou-se nas narrativas de Davi Kopenawa para ser desenvolvido.

Os relatos e suas experiências são importantes para a compreensão de um espaço construído e de uma memória afetivos, possibilitando outra visão de mundo que não seja somente a que os brancos estão acostumados.

2.1 Construção social do espaço

A intenção de Kopenawa é que todos os brancos, conhecidos pelo nome “*napé*”, possam ter conhecimento sobre sua tradição indígena, seus costumes e suas práticas, através das histórias escritas em peles de imagens, estas que são entendidas como as folhas de papel que os brancos usam para escrever. Seu desejo é que respeitem outros tipos de cultura dos povos originários, isto é, para que tenham mais respeito com a natureza da qual também fazem parte. Baseando-se nesses costumes e tradições, o presente capítulo trata o surgimento da construção social desse espaço.

Para os povos indígenas Yanomami, existe uma memória em relação à terra e tudo o que há nela, desde as origens da floresta, dos rios, das plantas, dos animais, do céu, da lua, do sol e de todo o universo. Desde pequenos eles são ensinados que na terra existe vida e ela é a própria vida, pois é dela que vem todo o seu sustento, não só de alimentos, mas de todas as formas de existência. A floresta representa a vida, pois suas próprias folhas respondem quando caem no chão e deixam a terra mais úmida, garantindo água em tempos escassos de chuva. Seu povo consegue ouvi-las quando sentem dor por causa das queimadas causadas pelos homens brancos.

Kopenawa conta que quando era pequeno viveu em Marakana, uma casa muito antiga no alto do rio Toototobi, com sua mãe, irmã e seu padrasto, não tinha conhecido seu pai, e que nesse tempo não pensava muito em relação aos *xapiri*³, espírito guardião da floresta, quem eram e se realmente eles existiam, porém costumava ter vários sonhos que o dava medo, mas que seu padrasto sempre o acalmava.

³Os *xapiri* são as imagens dos ancestrais animais *yarori* que se transformaram no primeiro tempo” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.111).

Enquanto crescia, via seus parentes sempre juntos, usando o pó de *yãkoana*, retirado das árvores, para afastar os espíritos maléficos, e era chamado para perto, pois experimentaria o *yãkoana* para se tornar um xamã mais tarde. Davi trouxe à lembrança esse e outros momentos que foram importantes para sua formação.

Na tradição indígena quando alguém é filho de um xamã, não precisa tomar o pó de *yãkoana* para também se tornar um, é necessário que seus pensamentos estejam na floresta e na caça na maior parte do tempo, a fim de que sejam observados pelos *xapiri* com bons olhos, assim, os filhos são considerados como seus pais.

A construção desse espaço também se refere aos antigos costumes dos primeiros xamãs, que entendiam os *xapiri* como donos da floresta, afinal estes já habitavam aquele espaço antes mesmo deles surgirem. Para que os primeiros xamãs construíssem sua morada foi necessário a orientação dos *xapiri*, foi como pedir licença aos *xapiri* e demonstrar com gestos de respeito tudo o que acreditavam.

Segundo a tradição indígena, as meninas quando já crescidas também se tornam xamãs da mesma forma que os homens, cuidando dos doentes da comunidade e afastando os seres maléficos. Se fossem filhas de um xamã e tivessem o desejo de conhecer os *xapiri*, elas apresentavam suas danças para elas e, em seguida, elas poderiam conhecer seus futuros maridos. Entretanto, conforme Kopenawa e Albert (2015) os *xapiri* não permanecem por muito tempo do lado daqueles que conhecem cedo demais suas mulheres e/ou seus homens, servindo tanto para os rapazes quanto para as moças.

Na comunidade, como de costume, os familiares chamam pelas crianças com apelidos, originados por algum acontecimento que fica registrado na memória deles, como por exemplo, quando perceberam que uma criança havia plantado uma árvore no fundo do quintal ou até mesmo quando uma dessas fica doente constantemente, atribui-se o nome de “*Rããse*”, outros por sua vez são chamados de “*Miotti*” por dormirem muito. Todavia só os tios, tias ou avós podem nomeá-los dessa maneira, os outros membros da casa ao ouvirem passam a usar os apelidos. Os nomes não são dados pelos pais como filhos ou filhas, conhecidos por “*ose*”.

Após passar o tempo e Davi tornar-se adulto, um dia antes dele conhecer os *xapiri*, seu sogro, um xamã já cansado de dias, porém muito respeitado por todos,

cortou algumas tiras da árvore “*yãkoanahi*” e retirou dela uma substância para cozinhar em um recipiente. Havia toda uma preparação da *yãkoana*, e essa seu sogro sabia fazer muito bem, mas percebe-se que foi por meio da generosidade do sogro que Davi encontrou ajuda para soprar vida em seus próprios *xapiri* e se tornar um xamã. Ao inalar *yãkoana*, os espíritos encontram morada e assim se alimentam.

Kopenawa permaneceu durante algum tempo sob os cuidados do sogro, não podia ser visitado constantemente pela esposa, era necessário estar em um lugar tranquilo, pois os *xapiri* se espantam com muitos barulhos e podem ir embora. Ele não podia se alimentar da caça, o cheiro iria afastá-los, era preciso muita dedicação e restrição a certos tipos de comidas e à água dos rios. E, assim, ele sonhava com os *xapiri* dançando à sua volta.

Em sua cultura existe todo um preparo para alguém se tornar um xamã. O desejo de Davi era muito grande, mas para que este se realizasse era necessário negar seus próprios desejos carnis. A alimentação era estrita, apenas algumas comidas doces lhe eram permitidas como o mingau de banana e o guarapa de cana, podia beber somente *yãkoana*, e precisava se abster de qualquer coisa que tirasse seu foco, como o sexo. A obediência era fundamental para se aprofundar no conhecimento de seus ancestrais, caso contrário os *xapiri* não viriam dançar e cantar para ele.

Quando que seu corpo já estava muito fraco e cansado, viu os *xapiri* pela primeira vez e sentiu medo, sonhou com um lugar muito alto ao qual humanos não são capazes de compreender, em que a terra e a floresta pareciam estar vazias, e ouviam-se estrondos e via-se imensas luzes. Foi nesse momento que ele percebeu que já não era mais o mesmo, alguma coisa estava diferente, passou a ver flores brancas e amarelas ao seu redor, enquanto tudo ficava mais calmo, aos poucos Davi cantava como os *xapiri* e finalmente, quando voltou a si, entendeu tudo o que tinha acontecido com ele: havia agradado os *xapiri* e se tornado um xamã.

Mais amadurecido, ele destacou que os brancos conhecem a natureza de uma forma diferente, como se fosse apenas uma coisa bonita de se ver, uma vez que, para seu povo, a natureza é representada e nomeada como “*Urihi*”. Caracterizada por imagens das folhas como se fossem cabelos das árvores, assim como imagens de animais como peixes, abelhas, minhocas, entre outros, e da floresta que oferece seus frutos, folhas e sombras, dos ventos que vem das montanhas, das chuvas que molham a terra. Essas representações são as imagens

que os *xapiri* - os donos da floresta - têm sobretudo o que existe; se os xamãs não fizessem os *xapiri* dançarem, acredita-se que todos morreriam, pois não haveria mais vida na terra junto com as epidemias, seria o fim de tudo.

Ademais, Kopenawa criticou o significado da palavra “meio ambiente” dos homens brancos, trazida por eles das grandes cidades para se referirem à floresta, em que “meio” remete algo partido, as sobras da destruição causada por eles. Por isso, ele preferiu usar as palavras natureza ou ecologia, esta última que surgiu de suas práticas e costumes ao ouvirem a voz daquele que os criou, afinal ele contou que no início “só conhecíamos as palavras de Omama e de Yoasi” (KOPENAWA; ALBERT, 2015,p. 257). Desse modo, a ecologia era praticada por eles antes mesmo dos brancos a criarem.

2.2 Tradições territoriais libertárias e produção cultural do meio ambiente

A rotina dos povos indígenas Yanomami é marcada pelo mundo dos sonhos, permite-se sonhar, já os brancos não possuem o mesmo costume. Na tentativa de compreender os ensinamentos, costumes e práticas passadas entre gerações Yanomami, esse assunto será tratado a seguir, baseando-se nas palavras contadas por Davi Kopenawa.

Após ouvir os mais velhos e guardar em suas lembranças tudo o que aprendeu com eles, o autor relatou que no princípio de tudo, depois do céu ter caído, existiam somente os ancestrais que tinham nomes de animais, conhecidos como “*Yarori*”. Estes seriam os primeiros humanos que sofreram uma grande transformação no momento em que Omama havia os criado e passaram a ser como os animais que são caçados para servir de alimento, nesse momento ainda não havia nenhum habitante branco em suas terras.

Na tradição indígena Yanomami a criação de toda a natureza se deu através de Omama. Antes não existia a noite somente o dia, a noite surgiu depois que o dia foi criado, quando seus ancestrais animais flechavam os pássaros “*Titikaka*” para que houvesse escuridão.

Os irmãos Omama e Yoasi não tiveram pai e nem mãe, existindo sozinhos, antes deles existiam apenas os “*Yarori*” – humanos transformados em animais que foram se modificando com o tempo até se tornarem os animais dos quais o povo se alimenta nos dias atuais. Omama criou e recriou novamente a floresta, plantando na

terra alguns metais e cuidadosamente espalhando o barro e as pinturas, também fixou os pés do céu que se não fosse por isso o céu não iria se firmar.

Depois disso, Omama fez as primeiras ferramentas dos seus ancestrais e finalmente colocou as montanhas na terra, para que servissem como abrigo contra as tempestades. Assim, ouvindo dos mais antigos que até mesmo o sol tinha sido modificado por ser muito quente, foi necessário criar algo para refrescar a terra, como a chuva. As árvores, as plantas e suas sementes foram espalhadas pela terra, germinaram e deram vida à floresta. Nasceram as “palmeiras ‘hoko si’, ‘maima si’ e ‘rioko si’, as árvores ‘apiahi’, ‘komatimahi’, ‘makinahi’, ‘oruxihi’ e todas as outras para nosso alimento” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.81). Acompanhando as árvores, suas folhas e seus frutos, surgiram as abelhas para dar mais vida à natureza, e atraídas pelo néctar das flores passaram a produzir o mel.

Seus costumes são considerados aprendizado, tendo como referência a criação de Omama e seus ensinamentos, como a nomeação dos alimentos da floresta, o plantio e a caça, a alimentação de frutos das árvores, a partilha com outras casas, e as festas alegres “*reahu*” na comunidade.

Criador de tudo o que era conhecido na floresta, Omama deu origem ao sol, não o sol *mothoka* que cobre toda a extensão da floresta, mas a imagem representativa para quando os xamãs descem para dançar.

Segundo a tradição indígena, o desejo de Omama era de que os humanos nunca envelhecessem e experimentassem a vida eterna, por isso, ele foi até a floresta e escolheu uma madeira firme, colocando-a em pé, para fazer a aparência de sua esposa e soprar nela um fôlego de vida impedindo-a de envelhecer.

Porém o irmão dele, Yoasi, era mau, e durante o processo de criação dos humanos aproveitou-se que Omama não estava para colocar uma casca de árvore mole, chamada “*kotoporiusihi*”, na rede de sua mulher, em vez da madeira firme que ele havia buscado na floresta. Essa árvore acabou morrendo, trazendo, assim, a morte para o corpo e mente dos humanos. Tudo isso foge da compreensão dos homens brancos e, nesse sentido, estes são considerados parte de Yoasi, por trazerem consigo suas doenças, mercadorias e maquinários.

Por esse motivo os *xapiri* foram criados por Omama, para que seu povo pudesse se vingar das doenças trazidas pelos brancos ensinadas pelo seu irmão. “Os *xapiri* são considerados espíritos da floresta, das águas e dos animais, não estão entre números, moram nos topos das montanhas e morros sendo

considerados o espaço externo de sua casa” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.120). São desses lugares que descem os espíritos quando os xamãs bebem yãkoana, pois somente eles podem ver os *xapiri*.

Segundo os autores, os *xapiri* são espíritos que habitam a floresta e a protegem, são contra a maldade dos brancos e suas doenças, apenas os xamãs conseguem vê-los e receber seus cantos e suas danças, mas são desde pequenos observados por eles, como um chamado para a cura e proteção do seu povo. Logo, quando Davi era criança e tinha aqueles sonhos, já estava sendo observado por eles.

Os mais velhos contavam que Omama teve um filho, que foi o primeiro a experimentar o yãkoana e ser um xamã, passando a tratar as doenças. Depois muitos tiveram a mesma experiência, aprendendo tudo o que lhes foi ensinado e tornando-se xamãs. A partir desse momento eles passaram a sonhar: “Bebemos o pó das árvores yãkoanahi, que é o alimento dos *xapiri*. Estes então levam nossa imagem para o tempo do sonho” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.77). A árvore dos sonhos, conhecida como “*Mari hi*”, foi criada por Omama no primeiro tempo, fora plantada na terra e no momento que suas folhas e flores nasceram, passaram a enviar muitos sonhos aos xamãs quando eles pegavam no sono. Para Krenak (2020), o sonhar permite tocar no mundo sensível, e contar um sonho conecta-o com a realidade.

O xamã exerce um papel muito importante na comunidade, tendo o poder e a autoridade para lidar com as questões que surgem naquele território, como a invasão de garimpeiros em suas terras e a cura de doenças, tudo é levado ao xamã. Em torno disso, há uma tradição que perpassa as gerações através dos saberes e das práticas. A ancestralidade traz uma memória coletiva de identidade e sentimento afetivo do ambiente e de pertencimento por meio de experiências, histórias contadas, vivências e saberes.

Além disso, na tradição indígena, os animais também possuem grande importância, considerados como os *xapiri*, espíritos da floresta. Dentre os exemplos trazidos pelo autor, há um que se refere àquele que passa pela experiência xamânica quando o espírito onça, a suçuarana, a jaguatirica vêm dançando até ele, e somente após o momento que os xamãs mais velhos dizem: “*Awei!*” que ele poderá voltar a comer carne e a caçar. Outro exemplo é a descrição da relação das abelhas e a produção de mel, aliás este é um alimento indispensável para os *xapiri*, pois

quando alguém quer recebê-los “deve engolir o mel porque serve como alimento e ficam saciados. Quando vemos abelhas nas árvores, já não podemos mais achar que são meras abelhas. Sabemos que são também *xapiri*” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.140).

As experiências produzidas no território indígena vêm de encontro com o que se escuta dos ancestrais, as crianças aprendem com os mais velhos que tudo naquele espaço tem um valor afetivo e significativo, desde as montanhas, os rios, a floresta, a chuva, o sol, até mesmo os seus nomes têm significados. Suas leis não são escritas em papel como os homens brancos, mas ficam guardadas dentro da memória em sinal de respeito por todos da comunidade.

Davi relatou que antes da chegada dos homens brancos, os “*napë*”, a vida na comunidade Yanomami era diferente:

Naquele tempo, os Yanomami amavam de verdade a beleza e o frescor da floresta. Os mais idosos se extinguíam como brasas de fogueira, quando tinham a cabeça branca e os olhos cegos. Ficavam então secos como árvores mortas e se quebravam. Havia muitos xamãs naquela época. Costumavam fazer dançar seus espíritos, para curar os doentes. Depois as mulheres mais velhas esfregavam remédios da floresta em seus corpos. Quando as pessoas se sentiam mal, também bebiam mel selvagem, e isso as curava. Nossos maiores conheciam bem todas essas coisas. Hoje já não é mais assim. Os garimpeiros sujaram a floresta pra valer. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.224 - 225).

Porém essa criação, confiada totalmente na natureza, é destruída aos poucos com a invasão dos homens brancos, através de garimpos, violência, doenças e mortes. As lembranças que Davi tinha quando criança, foram marcadas por muitas injustiças sofridas pelo seu povo durante a permanência dos brancos em suas terras, isso reacendeu um sentimento de revolta contra os brancos e foi por esse sentimento que ele se tornou um líder e defensor de seu povo.

Ao se tornar um adulto, ele escolheu guardar os ensinamentos de seus avós e os cantos dos *xapiri*, seus pensamentos voam até as nascentes dos rios, seguindo os mesmos passos de seus antepassados, afinal para ele essa é a única forma de encontrar a sabedoria.

Como citado acima, Kopenawa (2015) desabafou a respeito da invasão dos homens brancos em seu território, desde que eles se instalaram, a vida não foi mais a mesma. Antes, os mais velhos e as crianças eram mais felizes e haviam muitos xamãs na floresta. Com a chegada dos homens brancos, tudo se modificou: vieram as doenças, as mortes, as interferências no modo de vida indígena, a imposição de

outro tipo de cultura, de religião, de vestimentas, de alimentação, de educação e de toda uma forma de vida, trazendo a desterritorialização de um povo.

Kopenawa contou que em seus sonhos com Omama ele pôde contemplar muitas coisas, inclusive: “Vi-o conter a queda do céu e jogar picos rochosos uns contra os outros para testar sua solidez” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 465). Entende-se a partir dessas palavras que Omama segurou o céu para que ele não despencasse do alto. Para Krenak (2020) o significado em “suspender o céu” representa a preservação de um povo seguro, contemplando tudo à sua volta, como as memórias e as esperanças de um tempo distante em que ainda era permitido aos homens sonhar, em que a vida fazia sentido.

O modo como esses povos vivem demonstram a existência de outra visão de mundo, diferente daquela que o homem branco está acostumado, uma vez que suas experiências são passadas de geração a geração, pela ancestralidade, enraizada no território. Para eles, a humanidade é e faz parte de um maravilhoso cosmos. No entanto, o que eles mais temem é o fim de tudo isso, causado pela ação do homem branco.

2.3A transmissão dos saberes ancestrais nas relações sociais formadoras de territorialidades

Algo vivido é bem mais fácil de compreender do que aquilo que nunca foi experienciado. Tuan afirmou que quando “prestamos atenção àquilo que conhecemos bem; estamos conscientes sobre certo tipo de realidade porque é do tipo que podemos facilmente mostrar e falar” (TUAN, 1983, p.222).

Thompson (1998) analisou a cultura popular observando os costumes dos trabalhadores no século XVIII ao início do século XIX, apontando o que esses trabalhadores vinham demonstrando através de seus hábitos costumeiros.

É interessante compreender como a cultura era associada aos costumes que esses trabalhadores desenvolviam **através** da luta pela sobrevivência, pelo pão de cada dia, não tinha haver com o que eles possuíam ou se eram intelectuais da época, estava relacionado a um modo de vida, ou melhor, havia entre eles costumes geracionais que tinham o objetivo de reivindicar algumas das injustiças que viviam na época.

A análise de Thompson sobre a economia moral da multidão inglesa no século XVIII trouxe contribuições para a compreensão da cultura. Durante o século

XVIII, a Inglaterra foi marcada por inúmeras lutas e resistência pela população mais pobre, que ficaram conhecidas como movimentos contra a fome. Segundo Thompson (1998), na visão de alguns historiadores, as pessoas lutavam porque sentiam fome, ou porque estavam desempregadas, mas na verdade elas lutavam por um modo de vida, pela economia moral, afinal juntos eram capazes de produzir a economia da vida, refazer toda uma cultura moral.

Durante o período estudado, já existiam nas entranhas da sociedade formas de dominação econômica se sobrepondo às demais formas de viver e de pensar do homem moderno. Assim, “esse - domínio como pode se observar- estava aumentando de modo que essa reificação, essa falsa objetividade, estava penetrando inteiramente sobre todos os tipos de vida e de consciência” (WILLIAMS, 2011, p.29).

A cultura, então, é compreendida pelos saberes conhecidos pelo homem e a natureza com quem este estabelece convivência. O objetivo da cultura é ser capaz de usar os recursos necessários para a manutenção da vida. No sentido cultural, o recurso vem de encontro com aquele espaço ou meio que determinados grupos, por conhecerem, utilizam-no da melhor maneira possível (SACHS, 2000).

Na concepção mítica das sociedades primitivas e tradicionais existe uma simbiose entre o homem e a natureza, tanto no campo das atividades do fazer, das técnicas e da produção, quanto no campo simbólico. Essa unidade é muito mais evidente nas sociedades indígenas brasileiras, por exemplo, onde o tempo para pescar, caçar e plantar é marcado por mitos ancestrais, pelo aparecimento de constelações estelares no céu, por proibições e interdições. Mas ela também aparece em culturas como a caiçara do litoral sul e ribeirinhos amazonenses, de forma menos clara talvez, mas nem por isso menos importante (DIEGUES, 2008, p. 63).

O autor acima apontou a ligação entre o homem e a natureza, em que existe uma simbiose. “A simbiose é simplesmente uma vida compartilhada, através do contato físico, de organismos que são diferentes uns dos outros.” (MARGULIS; SAGAN; GUERRERO; RICO, 2020, p.6). Essa relação traz benefícios comuns, desde o modo de vida no campo, à produção de alimentos, sobrevivência e as experiências. Diegues (2008), afirmou que isso fica ainda mais evidente entre povos indígenas, embora considere que os outros grupos também possuem um modo de viver específico, tanto um quanto o outro possui uma ligação direta com o território e usam os recursos naturais no meio no qual habitam.

Margulis *et al.* (2020), confirmaram também que essa simbiose traduz uma ligação permanente de tudo o que há no universo, desde os seres humanos,

animais, plantas e vegetais, até mesmo aos fungos, bactérias e microrganismos, todos estão envolvidos construindo e reconstruindo o planeta em movimento o tempo todo.

Na visão indígena Yanomami, como tratado anteriormente, o vínculo do homem com o cosmos é muito presente nas narrativas de Davi Kopenawa sobre suas experiências xamânicas, expressadas através da oralidade. Considerando o que Claval ressaltou a respeito da comunicação, as narrativas são importantes na construção dos saberes. Assim, “a ênfase vai em primeiro lugar para a comunicação, graças a quem a cultura é transferida de um indivíduo a outro, de uma geração a outra” (CLAVAL, 2008, p. 26). São as convicções de uma cultura tradicional marcada pela ancestralidade. Percebe-se que entre os diálogos de Kopenawa e Albert, havia um desejo por parte de Davi de que os brancos conhecessem mais de sua cultura, todas as experiências vividas através das suas palavras para que estas não fossem esquecidas. Na visão de Krenak, as palavras estão relacionadas com outro olhar de mundo, portanto, ele afirmou que “quando falam de cosmovisão Yanomami, cosmovisão Guarani, é exatamente porque essas tradições remontam a uma narrativa de criação de mundo” (KRENAK, 2020, p.16).

A cosmovisão refere-se à subjetividade, o modo como eles enxergam sua realidade. Diegues (2008), por sua vez, considerou que isso é visto nas sociedades mais simples ou tradicionais, há um simbolismo cultural no tempo da natureza em responder ao plantio, aos peixes, ao ciclo natural de passagem nos mares, e esse respeito tem relação com os sinais dados pelas estações do ano e os ciclos da lua, são respostas do universo para essas comunidades. A cosmovisão indígena do povo Yanomami é mencionada por meio “dos saberes adquiridos graças à escuta dos antigos xamãs” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.51). A cosmovisão também é um ato de luta por reivindicações antigas desde os ancestrais, é uma forma de dizer basta a todas as formas de dominação e exploração.

Nesse sentido, as práticas que o ser humano produz no território indicam que elas estão ligadas ao corpo. Segundo Tuan (1983), o homem tem capacidade de adquirir experiências pelo cheiro, o gosto, o tato, o olfato, as sensações e as imaginações do pensamento. Quando o homem compreende que tanto o corpo quanto a relação com o outro fazem parte das experiências, o espaço que ele ocupa precisará passar por uma organização para satisfazer suas necessidades básicas e compreender que seus sentidos estão interligados com o universo. O autor

apresentou o exemplo dos esquimós moradores do Ártico que conseguem se orientar através do cheiro dos ventos e das sensações por onde pisam para viajar horas pela neve, são esses desafios que o homem encontra para se adaptar ao meio físico. Para Claval (2008), desde 1980 esse assunto se faz presente em pesquisas no campo cultural, em que o corpo faz parte da vivência que é alcançada com o todo e tem sido “através de seus sentidos e seu corpo que cada um desenvolve sua experiência de mundo” (CLAVAL, 2008, p.22).

No que tange às maneiras as quais grupos se organizam em seus territórios e suas diferentes culturas, os povos indígenas têm uma visão diferente econômica em relação aos recursos naturais. Segundo Diegues, “não é simplesmente a natureza, as limitações geográfico-ambientais que motivam um tipo específico de exploração dos recursos naturais da floresta, mas sim as formas com que se configuram as relações sociais” (DIEGUES, 2008, p. 66). Evidenciando, assim, que esses grupos têm procurado viver em comunidade e possuem respeito à terra. Em comparação com os dados trazidos por Tuan acerca das comunidades que vivem da pesca, que em sua maioria são consideradas muito pobres em relação às outras comunidades de agricultores, “e se elas suportam este modo de viver, não é tanto pela recompensa econômica, senão pelas satisfações obtidas deste estilo de vida ancestral e tradicional” (TUAN, 1980, p.132-133).

Diegues (2008) considerou a existência de divergências entre os conhecimentos que o homem adquiriu pelas suas experiências no passado e o mundo moderno das ciências, pois, as formas tradicionais que as populações viviam acreditavam nos ciclos da natureza, como a fase lunar, para plantar e pescar, o tempo da natureza é respeitado por essas populações e isso tudo mantiveram vivas espécies da natureza e isso era adquirido pelos conhecimentos passados. Em contrapartida, o conhecimento científico não levava em consideração o conhecimento tradicional, diferente da etnociência, que são estudos orientados acerca dos saberes tradicionais.

De acordo com Diegues (2008 apud PÁLSSON, 1990) Durante a pesca islandesa acerca de 1.000 anos d.C., ainda no período medieval, a pesca era mantida apenas com um único objetivo, a sobrevivência. Os islandeses acreditavam em sinais para conseguir distinguirem em que lugar estava o bacalhau (peixe) durante a pesca, já que quem conseguisse capturá-lo seria considerada iluminado, também se baseavam nos pássaros que sobrevoavam o céu e como a cor do mar

mudava quando o peixe estava próximo. Os pescadores tinham a crença de que seriam protegidos durante a pesca, contra os monstros do mar, e entre eles reinava um sentimento de igualdade. Em outro momento da história, o peixe passa a ser considerado uma mercadoria e os pescadores não compartilham mais um sentimento de igualdade, deixa-se de se enxergar os sinais da natureza para dar valor aquele que pesca o maior peixe. No século XX, observam-se ainda mais uma pesca desenfreada que não respeita os ciclos naturais e seu próprio tempo, o tempo de reprodução dos peixes perde sua importância.

Assim, torna-se evidente que as novas transformações do mundo moderno ocasionaram grandes mudanças, principalmente para o meio ambiente e as culturas ancestrais, que ainda vivem em comunidade e possuem respeito a terra. Por isso, o próximo capítulo trata como a modernidade afetou essas culturas.

3 A SEPARAÇÃO ENTRE MEIO AMBIENTE E VIDA SOCIAL

O presente capítulo buscou construir a relação do homem moderno e as transformações que o processo de modernização trouxe para os seres humanos e seu meio de vida. Em seguida, vamos abordar um pouco sobre a alienação entre a natureza e humanidade.

3.1 O modo de vida moderno

Barrera-Bassols e Toledo (2015), com base em estudos de Max Weber, ressaltaram que os conceitos de racionalidade e da ciência fundamentaram a concepção de modernização, trazendo uma compreensão de mundo mais voltado para as ciências do que para as tradições. Com isso, tinha-se uma visão de futuro bem-sucedido.

Tendo em vista os apontamentos de Porto-Gonçalves (2006) de que os processos históricos que acarretaram em profundas mudanças na sociedade. Considera-se que “a modernidade europeia inventou a colonialidade e a racialidade (base da escravidão moderna) e, assim, essa tríade modernidade - colonialidade - racialidade continua atravessando, até hoje as práticas sociais e de poder” (PORTO-GONÇALVES, 2006, p.25).

Para uma melhor compreensão a respeito da modernidade e da separação do homem com o seu meio, Antônio Candido, sociólogo e crítico literário brasileiro, apresentou em sua obra os parceiros do Rio Bonito, uma pesquisa voltada para o mundo caipira, no interior do Brasil. Seu conhecimento auxilia no entendimento dos significados do modo de vida caipira. Segundo Candido (2010), os caipiras são grupos que vivenciaram a miscigenação do branco (português) com o indígena, no entanto, a palavra caipira é usada pelo autor para se referir a um jeito de viver, costumes e tradições específicas da região paulista.

A pesquisa retratou o município de Bofete, interior paulistano, entre os séculos XVI e XVIII. Segundo o autor, os grupos caipiras originaram dos nômades - de bandeirantes e indígenas - os primeiros eram responsáveis por capturar indígenas para serem favorecidos economicamente à medida que iam mudando de um lugar para o outro.

As culturas tradicionais no país resultaram de povos que tiveram que se moldar a um novo mundo entre a colonização no Brasil e o contato de brancos com os indígenas. Assim, “o paulista se ajustou às técnicas do índio, que lhe permitiram

estreitar os laços com a terra, favorecendo a mobilidade, penetrando nas formas de equilíbrio ecológicas já desenvolvidas pelas tribos” (CANDIDO, 2010, p. 64) formando vários outros grupos. Portanto, conforme a mobilidade, tanto o modo de se alimentar e de habitar foi característico desses grupos que mantinham um equilíbrio ecológico aonde iam.

Candido (2010) ao analisar Marx, entende que o homem precisa usar e transformar a natureza em prol de suas próprias necessidades de subsistência, ou seja, o homem precisa se alimentar, se vestir, ter um lugar para se proteger do frio e do calor; tornando-se, assim, uma construção cultural por parte de cada grupo social. Nesse sentido, o autor enfatiza que cada comunidade tem sua própria maneira de viver. Referente à alimentação, ressalta-se a importância cultural dos alimentos na vida do ser humano, pois une grupos e seus meios, assim como a caça.

Diferente da contemporaneidade, nas sociedades antigas, a existência não se estava organizada em fragmentos que correspondessem a funcionalidades desvinculadas. Distantes da lógica da mercadoria, as relações não eram permeadas tendo o consumo e a troca mediada por dinheiro como razões primeiras. O sentido de cultivo portava substancialidade quando o predomínio das sociedades agrárias organizava todo o modo de vida e a elaboração de seus signos (KROPF, 2018, p.15).

O grupo que Candido observou através desse grupo (os caipiras) foi que eles elaboraram técnicas que permitiram se estabilizar no meio, para a própria subsistência conservando suas origens nômades-indígenas, como a caça e a coleta. Além disso, uma das características desse grupo era o isolamento e isso acabou permitindo a sobrevivência desse grupo, porém a urbanização trouxe muitas mudanças.

A urbanização se desenvolveu nessas áreas rurais devido à instalação das indústrias, manifestando para os caipiras novas carências consumistas e modificando seu modo de vida. No entanto, a relação do homem e seu meio se transformou-se a partir da tecnologia. Logo, “a incorporação à economia capitalista altera as posições na estrutura tradicional e possibilita a definição de outras, fora dela. Este último processo se prende aos novos tipos de mobilidade”(CANDIDO, 2010, p.215).

O desenvolvimento no meio rural, de acordo com Barrera-Bassols e Toledo (2015), incentivou a modernização agrícola e permitiu acreditar em um mundo rural enganosamente mais promissor, que dependesse mais das tecnologias e menos das

memórias entre os povos, em outras palavras, tudo o que havia sido aprendido pelo grupo deveria permanecer no passado.

Para Candido (2010), o capitalismo transformou o meio rural, originando uma dependência da economia com o homem nesse meio, o que resultou em mudanças ecológicas e nas relações sociais desse grupo. Porém, os caipiras mantiveram a resistência e permaneceram com um modo de vida tradicional em meio às grandes influências que sofreram.

Em seus estudos, Castro (2017) ensinou que os povos originários sofreram por longos anos, desde a colonização no Brasil, na tentativa de formar um país sem a presença dos índios, com a intenção de promover uma civilidade. Portanto, o indígena representa uma ligação de afeto à terra, lugar em que se estabelece um vínculo na sua comunidade, já que o cidadão está relacionado com um controle do Estado, em que é preciso cumprir determinadas regras.

Como afirmam Rufino, Camargo e Sánchez (2020), ao apontarem a crítica ao processo de colonização no Brasil, que se dizia ser civilizatório, mas acabou impondo a cultura do homem branco europeu dominante, para que os povos que já habitavam o país tivessem não só suas riquezas arrebatadas, como também sua essência. Essa ideologia aniquilou os indivíduos em sua própria existência, o seu interior com a natureza.

Tal acontecimento colonial que se reivindica civilizatório - no caso o projeto América Latina - se estabeleceu com a intenção declarada de ser uma colônia de exploração (estupro/espólio). Destas terras e de seus viventes extraíram todas as riquezas possíveis, arrancando tesouros, esperanças e as possibilidades de outros futuros: da natureza; dos seres daqui; bem como dos povos que para cá foram trazidos para serem subordinados ao trabalho forçado e ao desvio existencial. Aqui vemos que, para além das culturas não europeias, a própria natureza também passou a ser alvo de um domínio destrutivo que via a exaustão de suas vitalidades como forma de enriquecimento fácil das metrópoles (RUFINO; CAMARGO; SÁNCHEZ, 2020, p.3).

Diante disso, percebe-se que essa ideologia dominante causou a separação do homem com o seu meio, na tentativa urgente de transformar o indígena em civilizado. Tornar o índio civilizado é vesti-los, educá-los, submetendo-os ao trabalho forçado assim como foi no tempo colonizador, porque o tornando os separaram da sua relação orgânica com a Terra, de seus costumes e principalmente o desaparecimento de todo um modo de vida. (CASTRO, 2017)

Barrera-Bassols e Toledo (2015) usaram o termo amnésia para se referir à sociedade moderna que vive sob um esquecimento, visto principalmente nas

grandes cidades, por terem uma vida corrida sem ao menos ter tempo para sonhar. A modernização fez com que a humanidade esquecesse que faz parte do organismo vivo que é o planeta Terra, e que necessita dar mais atenção para as outras formas de se relacionar com a natureza, como os povos originários, tradicionais, ainda fazem.

O mundo moderno não inclui grupos tradicionais e suas formas de viver com a natureza. Logo, “as formas modernas de uso dos recursos geralmente oprimem toda forma tradicional de manejo da natureza, incluindo os conhecimentos utilizados” (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015, p.34).

Para Candido (2010), a modernização impõe aos grupos tradicionais um esquecimento de todo o ser, destituindo suas formas antigas de trabalhar e viver, ou seja, o abandono de si mesmo com o seu meio.

Ao destruir a diversidade biológica silvestre, a variedade genética das espécies domesticadas de plantas e animais, as milhares de culturas identificadas pelos genes ou pela língua e, conseqüentemente, a experiência acumulada em forma de sabedorias locais ou tradicionais, a civilização industrial está acabando com os principais componentes do complexo biocultural da espécie humana. À medida que esse processo de destruição avança, com a expansão dos mecanismos da modernização industrial, a espécie humana agrava lenta e inexoravelmente a sua amnésia quando suprime áreas ou setores-chave de sua própria memória, de sua consciência histórica (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015, p.238).

Os métodos utilizados pela modernidade para avançar e suas tecnologias, são responsáveis por causar cada vez mais a destruição da natureza no mundo todo. Conforme Krenak (2020), o desenvolvimento da tecnologia simboliza uma visão de progresso, que gera em muitos um sentimento de orgulho, mas, em sua realidade, é movido pelo desejo ao lucro em qualquer circunstância. Nesse sentido, o autor exemplificou os acidentes das duas barragens da empresa Vale, em Mariana e em Brumadinho no Brasil, que ocasionou o derramamento de minério que destruiu não só rios, animais e plantações, mas um modo de vida, tanto economicamente quanto socialmente.

3.2 Alienação entre natureza e humanidade

Durante as várias fases históricas, o ser humano sempre buscou os recursos necessários através da natureza para manter-se vivo, esse era o trabalho que o homem desenvolvia através das sensações do corpo, seja pela audição, pelo tato, no seu prazer em se alimentar, em se aquecer do frio e refrescar-se no calor, mas também pela percepção que tinha de tudo ao seu redor, a natureza.

Como apontado por Candido no tópico anterior, o que ajudou os grupos caipiras a se manterem vivos foi o distanciamento, na medida em que iam mudando de um lugar para o outro iam se estabelecendo entre eles novas formas de subsistência. Segundo Marx, a sociedade burguesa da França no século XVII foi uma das primeiras a praticar as trocas de produtos, a partir do contato com outras culturas.

Esses “laços” estabelecidos em troca de mercadorias retiradas da natureza, assim como o ouro e a prata, mais tarde na história da humanidade transformaram-se em dinheiro, a moeda. Para Marx, o dinheiro também é uma mercadoria, ganho por meio do tempo de trabalho humano. Por sua vez, “Seu próprio valor é determinado pelo tempo de trabalho requerido para sua produção e se expressa numa dada quantidade de qualquer outra mercadoria em que esteja incorporado o mesmo tempo de trabalho” (MARX, 2013, p. 227).

Nas relações sociais que existiam antes do capitalismo já eram demarcadas por um trabalho servil, pela escravidão, pela pobreza e pela desigualdade social. Na transição do modo concorrencial para o monopolista, a mão de obra do trabalhador passou a ser o da exploração: o lucro é todo do patrão, o trabalhador não ganha a mais com isso. A partir do movimento de acumulação e reprodução do capital, houve um avanço do capitalismo e da acumulação da pobreza. (SANTOS, J. 2012).

Seguindo o raciocínio de Marx, diante do sistema capitalista, a relação entre trabalho e o homem sofre mudanças severas, com o assalariamento o indivíduo se sente cada vez mais distante de si mesmo, tornando-se alienado. Esse é um processo da história, “significa a gênese histórica da economia burguesa, das formas de produção” (MARX, 1991, p.82).

Portanto, quando Foster (2005) baseou-se em Marx, foi sob a justificativa de que para compreender o ponto inicial da ecologia era necessário olhar para a multiplicação da ciência e do materialismo⁴ no decorrer dos séculos XVII e XIX. Nesse sentido, o autor enfatizou que sua preocupação era referente ao que a ciência e o materialismo trouxeram como novas formas de enxergar o mundo natural, e as mudanças na relação entre o ser humano e a natureza.

⁴O materialismo como teoria da natureza das coisas surgiu no início da filosofia grega.

Foster (2005) iniciou seus estudos sobre o materialismo ecológico a partir do materialismo prático⁵ de Marx, tendo sua essência na práxis revolucionária que, segundo o autor, tinha uma ligação com a economia política de Monthly Review nos Estados Unidos e os estudos realizados por Thompson e Williams, na Grã Bretanha, que enfatizavam que o marxismo era fundamental para a compreensão dos elementos naturais do espaço terrestre, a ecologia, ou seja, a relação do ser humano e a natureza.

Complementando que os estudos desenvolvidos por Epicuro, filósofo grego, chamaram a atenção de Marx durante a elaboração de sua tese de doutorado, pois o filósofo não acreditava que Deus havia criado todas as coisas, inclusive a natureza; para ele, os seres humanos seriam capazes de raciocinar sobre esses assuntos. Com isso, Marx interessa-se ainda mais pelas doutrinas materialistas de Feuerbach, estudado pelos mais jovens hegelianos, entre eles, Engels, que se tornaria amigo de Marx mais tarde. (FOSTER, 2005)

Portanto, Marx compreendeu que “Epicuro reconheceu a alienação entre os seres humanos e o mundo humano. Os seres humanos deixam de ser meros produtos da natureza ou de forças sobrenaturais” (FOSTER, 2005, p.84).

Além disso, foi “a investigação sistemática da obra do grande químico agrícola alemão Justus von Liebig, partindo da sua crítica do malthusianismo, que levou Marx ao seu conceito central da ‘falha metabólica’:na relação humana com a natureza” (FOSTER, 2005, p.10).

Segundo Foster (2005) quando Marx adotou o materialismo prático não deixou de ter uma visão materialista da natureza, mas um materialismo pautado no conhecimento da própria existência do ser humano, na realidade. Um materialismo conceituado em uma história que está em movimento e não estática, e em que os seres humanos são participantes ativos nas mudanças da sociedade. Porém, muitos pensadores marxistas acharam que Marx não havia dado a devida importância para questões relacionadas à natureza, no entanto, existem vários outros estudos que apontaram que desde o início a alienação do trabalho do ser humano, identificada pelo autor, também refletia uma alienação do homem com a natureza. Segundo Foster, “vários críticos de Marx foram forçados, nesses últimos tempos, a admitir que

⁵Afirma o papel constitutivo da agência transformadora do homem na reprodução e transformação das formas sociais.

o trabalho dele contém numerosos e notáveis insights ecológicos” (FOSTER, 2005, p. 24).

Ainda hoje, a análise de Marx contribui para o pensamento de questões ambientais, sua importância foi reforçada através da preocupação do autor com os trabalhadores da época, que viviam sem ter o que comer ou onde morar, além de vivenciarem um tipo de vida totalmente diferente do qual estavam habituados anteriormente – o campo. Experienciando, ainda, um modo de produção totalmente transformado e a exploração por um sistema desigual, em que há o valor de troca para um acúmulo do capital. Percebe-se que essa mudança resultou em um homem afastado da natureza. (FOSTER, 2005)

Diante disso, é preciso estar atento para “entender como as concepções espirituais, inclusive as nossas conexões espirituais com a terra, relacionam-se com as nossas condições terrenas, materiais” (FOSTER, 2005, p.25). Para isso, entende-se a relação entre homem e a natureza, como os povos nômades que estabeleciam condições para se manterem em um determinado lugar modificando a natureza. Nesse sentido, a relação pré-capitalista entre homem-trabalho-natureza não era forçada ou imposta, mas algo que partia de uma espontaneidade, como apontou Marx:

Quando os homens, finalmente, se fixam, a maneira como esta comunidade original se modifica vai depender de várias condições externas— climáticas, geográficas, físicas etc, bem como de sua constituição específica, isto é, de seu caráter tribal. A comunidade tribal espontânea ou, se preferimos dizer, a horda (laços comuns de sangue, língua, costumes, etc) constitui o primeiro passo para a apropriação das condições objetivas de vida, bem como da atividade que a reproduz e lhe dá expressão material. (MARX, 1991, p. 66).

No livro “*O capital: crítica da economia política*”, Marx conceituou o metabolismo para explicar o trabalho do homem e a sua relação com a natureza. Demonstrando a contradição entre as classes, proletariado e burguesia da época, contribuindo para sua crítica desde então.

Ademais, Marx considerou que o trabalho humano tem valor de uso, logo, “o trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza” (MARX, 2013, p.188).

O trabalhador é transformado na mercadoria que ele mesmo produz, além de não possuir o que produz, esse estranhamento salientado por Marx é de que “seu trabalho se torna um objeto, uma existência externa”(MARX, 2004, p.81), também

está relacionado às atividades anteriores ao produto e, por isso, o trabalhador não se reconhece e não reconhece os outros como mercadorias. Portanto, “a exteriorização é acompanhada de uma alienação” (BOTELHO, 2009, p.49).

A exteriorização do trabalho não faz parte do existir do homem, não faz parte da sua essência, o trabalhador não se sente feliz, não desenvolve nenhum tipo de contentamento e se esquece da sua relação com a natureza. Para mais, continua a afirmar que o trabalho nada mais é do que o caminho para satisfazer as necessidades que estão fora dele, “o trabalho no qual o homem se exterioriza é um trabalho de auto sacrifício de mortificação” (MARX, 2004, p.83).

Em seu texto, Candido (2010) revelou que no Brasil, por exemplo, durante o período de colonização mediante aos ajustes às formas impostas, o tipo de trabalho imposto não fazia parte da essência do caipira, pois era um trabalho forçado. Mesmo que o trabalho apontado pelo autor não tenha a relação de assalariado. Além disso, relacionou o trabalho dos caipiras com seus conhecimentos e técnicas com a terra, que lhes permitiam tempo para o lazer, afinal “o desamor ao trabalho estava ligado à desnecessidade de trabalhar” (CANDIDO, 2010, p. 102).

Botelho, por sua vez, considerou que “aquilo que conhecemos hoje como trabalho foi construído por uma série de processos específicos da modernidade capitalista” (BOTELHO, 2009, p. 14). O homem para fazer uso da natureza para o seu próprio fim, esta é modificada pela ação humana, logo, cada sociedade tem sua forma de produção. Nesse sentido, Botelho criticou o método da economia política de Marx, ao compreender que o seu pensamento sobre o processo histórico era baseado em torno da produção em geral, que trazia consigo características da produção social de todas as épocas.

Para Mészáros, o conceito de sociometabolismo do capital baseia-se em um processo metabólico que, para funcionar ou manter-se no controle, busca ajustar cada um dos seres humanos para viver segundo a estrutura do sistema capitalista, pois “toda sociedade deve se sujeitar em todas as suas funções produtivas e distributivas” ao modo de produção a fim de haver a divisão da sociedade em classes (MÉSZÁROS, 2002, p.99).

Desde então, segue em curso sua manutenção através da divisão do trabalho. Já “o sociometabolismo da humanidade com a natureza se processa por fios orgânicos e inorgânicos na produção de valores de uso, ou seja, o trabalho

humano e a natureza participam um do outro, mas, também, produzem o lócus” (VITÓRIA; FONTANA, 2021, p.97).

No passado, as formas antigas de controle de produção entre as tribos primitivas, por exemplo, baseavam-se na organização da produção material, logo com o avanço do capitalismo, devido às reproduções metabólicas maiores, percebe-se que essa relação é quebrada, quando há um avanço do capital e com isso as relações sociais vão se modificando, perdendo sua autonomia tornando-os alienado. Um relacionamento do modo de produção com o controle do capital, assim, as coisas passaram a ter mais valor do que o ser humano. (MÉSZÁROS, 2002)

Duarte-Junior (2004) apresenta que as coisas são referentes à realidade cotidiana, isto é, uma realidade construída desde o dia em que se nasce e passa a percebê-la. Nesse sentido, o homem é um ser que edifica a realidade a partir do mundo em que vive, mais, portanto ele não se reconhece dessa maneira, de outro modo conduzido por forças sociais e naturais das quais ele não tem e também não pode ter controle.

Por isso, não é fácil que o indivíduo identifique isso em sua própria realidade, pois estão envoltos na alienação dos meios de produção. “É extremamente difícil para os indivíduos perceberem que a estrutura social onde vivem é assim porque os homens a fizeram e mantém assim. Ela se apresenta a nós como coisa objetiva” (DUARTE-JUNIOR, 2004, p.42).

Segundo Porto-Gonçalves, para entender a fase do imperialismo⁶ e sua globalização na Europa, percebeu-se o controle do mercado por parte de grupos empresariais da época com poder econômico e domínio sobre produtos como ferro, zinco, manganês, que ocasionaram movimentações de lucro relevantes, chegando ao mundo todo, financiados por grandes bancos (PORTO-GONÇALVES, 2006). Desde então, a concorrência pelo lucro a qualquer preço à custa da natureza é praticada em nome de altas tecnologias, para guerras e entre tantos outros motivos.

De acordo com Mézáros, o surgimento do Estado Moderno revelou que as estruturas econômicas do capital já eram determinadas, complementando-o e, assim, dominando todas as formas de controle social, nomeado de controle sociometabólico do capital (MÉSZÁROS, 2002).

⁶O termo imperialismo é utilizado para referir-se às práticas da política em que uma nação buscava promover uma expansão territorial, econômica e/ou cultural sobre outra nação." "Disponível em":<https://brasilecola.uol.com.br/historiag/a-ideologia-imperialista.htm>. Acesso em: 17 de mar. 2022.

Em meio às saídas da crise do capital, o sistema encontrou meios para lucrar ainda mais pela organização estatal, possibilitando ao capital atuar em todas as esferas da vida social como o trabalho, a economia, nas políticas sociais, trazendo profundas mudanças à sociedade. (FRANÇA-JUNIOR, 2021).

A estratégia neoliberal orienta-se numa tripla ação. Por um lado, a ação estatal, as políticas sociais do Estado, orientadas para a população mais pobre (cidadão usuário); ações focalizadas, precarizadas, regionalizadas e passíveis de clientelismo. Por outro lado, a ação mercantil, desenvolvida pela empresa capitalista, dirigida à população consumidora, com capacidade de compra (cidadão cliente), tornando os serviços sociais mercadorias lucrativas. (MONTÃO, 2012, p.277).

Nesse sentido, Netto considera que: “a desqualificação do Estado tem sido, como é notório, a pedra-de-toque do privatismo da ideologia neoliberal: a defesa do ‘Estado mínimo’ pretende, fundamentalmente, ‘o Estado máximo para o capital’” (NETTO, 2010, p.17). Logo, por conseguinte, Netto afirma que:

Também o Estado burguês, mantendo o seu caráter de classe, experimenta um considerável redimensionamento. A mudança mais imediata é a diminuição da sua ação reguladora, especialmente o encolhimento de suas “funções legitimadoras”: quando o grande capital rompe o “pacto” que suportava o Welfare State, começa a ocorrer a retirada das coberturas sociais públicas e tem-se o corte nos direitos sociais – programa tatcherista que corporifica a estratégia do grande capital de “redução do Estado”, num processo de “ajuste” que visa a diminuir o ônus do capital no esquema geral de reprodução da força de trabalho (e das condições gerais da reprodução capitalista) (NETTO, 2010, p.16-17).

Mészáros (2011) criticou o movimento sociometabólico do capital em sua pesquisa sobre o século XX, percebendo que o sistema capitalista ultrapassou todos os limites na busca do crescimento econômico e controle social, gerando a destruição da natureza no mundo todo, desde o consumo desenfreado a produção desnecessária, à precarização do trabalho e o desemprego estrutural.

Ademais, Mészáros (2011) também ressaltou que desde as crises do capital originadas desde os anos 60 e 70, desencadeou o início de crises que agora atingem o mundo de forma global, ou seja, todos os países e por isso são permanentes, pois agora as crises não têm intervalos mais sim são freqüentes.

Por fim o autor destaca que cada vez mais há a destruição da natureza de forma globalizada, portanto, precisa-se buscar outra alternativa à sociedade, na busca de um novo modo de viver e produzir que não seja o praticado atualmente, isto é, um novo sistema sociometabólico (MÉSZÁROS, 2011). Em concordância, Netto disse que “a humanidade[...] não está condenada a sucumbir à barbárie. Ela pode superar a barbárie – e dispõe de uma única via neste sentido: a superação das

formas de sociabilidade fundadas no modo de produção capitalista”(NETTO, 2010, p.31).

Mészáros (2011) considera que os problemas causados pelo crescimento capitalista à ecologia não são recentes, existe e está diante de nós e Marx mencionou sua preocupação ecológica há cerca de 125 anos atrás, diante da dimensão socioeconômica da época. Portanto nos dias atuais, a preocupação é constante porque se usa todos os recursos encontrados na natureza, pelo consumo descontrolado da sociedade capitalista.

Vivemos em uma sociedade em que para se manter o alto padrão de vida de 20% da população mundial, se consome mais de 85% dos recursos naturais utilizados por toda a humanidade, e a produção disso tudo acaba descartada no meio ambiente. Sociedade essa que produz muita riqueza concentrada, pela lógica da acumulação crescente de capital, mas não a distribui e faz isso à custa da exploração do trabalho humano e dos recursos naturais, gerando muita desigualdade social e, tanto pela riqueza como pela miséria, muita destruição do meio ambiente (SILVA; GUIMARÃES, 2018, p.1155).

Autores, como Sorrentino e Nunes (2020) afirmaram que as manifestações climáticas do planeta Terra estão mudando a um ritmo extremamente acelerado, ocasionando em profundas mudanças e estão tendo um impacto cada vez maior sobre a toda a vida humana na Terra e sobre as demais espécies de animais e também de vegetais. Netto, por sua vez, confirmou isso, através de Mészáros, quando mencionou a barbárie do sistema capitalista devido a utilização de armas nucleares como exemplificado “que pode igualmente inviabilizar a vida sobre a terra” (NETTO,2010,p.31).

É possível considerar que uma das maneiras encontradas pelos caipiras para sobreviverem foi de terem desenvolvido sua própria subsistência e não só isso, mais um equilíbrio ecológico, isso também foi apontado por Candido acerca do grupo caipira do interior paulista, uma vez que a caça, a alimentação ou a “dieta” vivida por eles foi desenvolvida como um sentido em suas vidas. Essa última assumia um papel crucial em seu meio, afinal, a nutrição é baseada em alimentos saudáveis e fartos, além disso, “o paulista se ajustou às técnicas do índio, que lhe permitiram estreitar os laços com a terra, favorecendo a mobilidade, penetrando nas formas de equilíbrio ecológico já desenvolvidas pelas tribos” (CANDIDO, 2010, p.64). Assim, tanto a coleta, a pesca e a caça foram introduzidas nos hábitos rotineiros desses grupos através de outros grupos para se adaptarem ao meio.

Candido (2010) reforça que a alimentação dos caipiras tinham em comum a mandioca, o milho e o feijão, herdados da cultura indígena, porém, o preparo desses alimentos era feito com temperos vindos de Portugal, o sal, considerado um condimento que dá sabor aos alimentos, foi responsável pela produção de laços entre grupos mais difíceis de socialização.

Por fim, é preciso que não haja um conformismo quanto às formas de funcionamento desse sistema, como salientado pelos autores Sorrentino e Nunes (2020), devem-se questionar o individualismo, o consumismo sem limites, as desigualdades sociais, as indiferenças aos povos originários e tradicionais, e que se faça presente “transformações radicais nos modos de ser e estar da humanidade na terra e nas suas relações com a terra e com os seus territórios de existência” (SORRENTINO; NUNES, 2020, p. 374-375).

Os povos tradicionais têm demonstrado historicamente um zelo à natureza diferentemente dos brancos. Quanto ao “modo de vida das culturas tradicionais[...] não conflitou com a natureza, não foi motivo de ameaça ao meio ambiente, mas, por outro lado, o tempo todo conflitou com o modo de vida capitalista”(VIEIRA, 2018,p.111).Como afirmou Krenak,os povos tradicionais também consomem as mercadorias do mundo moderno de alguma forma, mas não se tornam totalmente dependentes delas para continuar existindo,diferente da grande civilização dos homens brancos (KRENAK, 2020).

Afinal, segundo Sorrentino e Nunes (2020), dialogar sobre o assunto abordado remete a coletivos, grupos, indivíduos e a natureza, a sociedade e o meio ambiente. Contudo, “a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza, não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza”(MARX, 2004, p.84).

Diante disso, o seguinte capítulo aponta-se para as condições históricas que fazem da migração camponesa um ato de sobrevivência humana.

4 QUANDO A MIGRAÇÃO CAMPONESA É ATO DE DEFESA DA VIDA

A migração é uma prática muito antiga entre os seres humanos. A mobilidade de um lugar para o outro, a mudança de um país para o outro, de estado, de região. Esse fenômeno acontece por vários fatores, sejam eles econômicos, políticos, entre outros.

Neste capítulo, não será abordado a migração como um todo, pois se trata de um assunto muito extenso, mas pretende-se encontrar bases reflexivas a respeito da migração como um movimento voltado à manutenção da vida. Sendo este, exatamente o eixo principal da questão: de que maneira os camponeses migrantes, por exemplo, preservam a memória ancestral no cuidado com a terra?

4.1 A migração camponesa na periferia do capitalismo

Para analisar a memória cultural ancestral do migrante camponês que vive em um território diferente do seu de origem, foi necessário revisitar o passado histórico. Segundo Zamberlam (2004), no final do século XVIII, o surgimento das máquinas na sociedade moderna e da propriedade privada motivou a mobilidade geográfica da humanidade. As migrações revelaram-se aglomeradas nas cidades, pela exploração de trabalho entre homens, mulheres e até crianças, que viviam em condições insalubres.

No Brasil, no período colonizador, estimulava-se a migração forçada de pessoas escravizadas advindas da África. Porém, a partir de 1819, era permitida somente a entrada de imigrantes europeus no país, com a justificativa de que estes eram os trabalhadores “perfeitos”: “brancos e sadios, agricultores exemplares oriundos do meio rural europeu, com todas as ‘boas qualidades’ do camponês e do artífice, obedientes à lei, dóceis e morigerados e de moral ilibada” (ZAMBERLAM, 2004, p. 31).

De acordo com Zamberlam (2004), a migração está diretamente relacionada ao deslocamento de um grupo de pessoas que têm como objetivo a permanência em um determinado local, até mesmo em busca de trabalho. O migrante é o indivíduo que migra de um lugar para outro, para uma região ou país.

Segundo Barrera-Bassols e Toledo (2015), um dos primeiros processos de migração no mundo foi estabelecido com os primeiros habitantes, o que permitiu ter uma dimensão do espaço geográfico em todo o planeta. Ao transitarem por diferentes lugares fez-se necessário manter uma relação específica de utilização de

recursos para sua própria sobrevivência. Somente com o surgimento da agricultura, os diversos grupos nômades, caçadores e coletores se estabeleceram em um mesmo lugar.

Para adentrar nesse assunto Santos (2006) em seu livro “*A natureza do espaço*” discursou sobre o espaço geográfico, comparando-o com a divisão do trabalho; o espaço foi alterado a partir das mudanças sofridas na sociedade. A intervenção humana foi capaz de atribuir valor às formas dos elementos encontrados na natureza, que outrora era uma natureza pura.

Santos (2006) O homem é um ser capaz de transformar o meio em que vive, mas também transforma sua própria natureza. Na medida em que o meio natural sofreu alterações, a sociedade passou a construir uma nova identidade. Essa diversificação da natureza operada pelas forças sociais cresceu junto ao capitalismo de maneira globalizada, desde a industrialização às ferramentas desenvolvidas na época e ressaltou que, atualmente, o que rege a divisão do trabalho é a informação, sendo um processo que demonstra a segmentação territorial do trabalho. Desse modo, fez com que os recursos existentes na natureza acabassem sendo distribuídos nos espaços construídos pelo próprio homem.

Harvey (2005), com base nos estudos de Marx, trouxe importantes elementos para a compreensão da relação entre a acumulação capitalista e as transformações do espaço geográfico. Para ele, Marx não investigou profundamente a relação da dimensão do espaço com a teoria de acumulação capitalista, embora tenha percebido que esse acúmulo do capital se desenvolveu em uma circunstância geográfica. Harvey tentou delimitar uma geografia mais crítica, em que a acumulação capitalista era o centro dos estudos.

Entretanto, Santos (2006) considerou que, embora cada espaço assiste e participa das mudanças que ocorrem na divisão do trabalho, essas não apagam as antigas divisões, por isso, cada lugar se diferencia dos demais porque os diferentes grupos sociais promovem sua própria divisão do trabalho, seu próprio tempo, conhecido como modo de produção, herdado por outros antes desses.

O tempo histórico atual foi demarcado pelos sistemas técnicos e o avanço tecnológico e embora tenha proporcionado comodidade e praticidade aos seres humanos, também aprisionou os indivíduos – ainda que seja possível se desvencilhar de algumas técnicas, existem aquelas que não dão para se imaginar vivendo sem, como computadores e smartphones. Logo, “a influência das técnicas

sobre o comportamento humano afeta as maneiras de pensar” (SANTOS, 2006, p.121). A racionalidade humana não consegue enxergar, algo implantado na busca pela lucratividade. Para Harvey (2005), a racionalidade capitalista é orientada pela caça ao lucro que se concretiza através de uma racionalização geográfica do processo produtivo e, portanto, depende de recursos tanto de transporte quanto de matérias primas, além das demandas do mercado de indústrias que aglomeram e concentram esse capital nas cidades. Então, entende-se que o capitalismo tomou forma quando se expandiu e passou a manter seus lucros em espaços territoriais urbanos.

Ainda que todos os espaços existam em relação ao modo de produção dominante, nem todos são alcançados, mas são influenciados devido à rápida absorção de inovações tecnológicas após a 2ª Guerra Mundial (SANTOS, 2006).

Harvey (2005) salientou que o capitalismo se reproduziu sob crises econômicas diante das tensões do processo de acumulação desse sistema. Essas são originadas pela dependência do sistema ao excedente da mão de obra, que gera desemprego. Entretanto, ainda existe meios que mantêm o aumento da força de trabalho, como o estímulo ao crescimento da população, gerações de migrações em busca de trabalho e a tecnologia substituindo a mão de obra, embora no contexto da crise estrutural do capital, desde os anos 1970, não haja integração da massa de seres humanos disponíveis no processo de produção de mais valor, passando por processos regressivos de pauperização absoluta.

Santos (2006) analisou que nem sempre foi assim, historicamente, houveram sistemas técnicos em vários lugares do planeta, que permitiram a sobrevivência de um povo local e sua mobilização de um local para o outro, por meio da natureza e da inteligência humana, isto é, um conjunto de fatores capazes de constituir um determinado lugar **através** de práticas locais.

Para Harvey, a reorganização do espaço geográfico tinha uma conexão com a burguesia do século passado, tendo como objetivo o alcance de seus interesses, “reduzindo o campesinato a uma classe subalterna” (HARVEY, 2005, p. 198). Excluídos de seus meios de vida (no campo), acostumaram-se com as cidades e com a modificação de suas relações sociais, o consumo passou a ser uma forma presente de dominação social. Atualmente, a burguesia possui o poder pelo espaço geográfico devido aos mecanismos do Estado e suas formas de organização.

Por volta do século XVIII, quando a ciência moderna e a técnica se encontraram, existia uma concretude do processo de ciência e produção, atualmente conhecida como tecnociência pautada na forma de bens de consumo globalizados. Esse sistema unificou todas as civilizações, sistemas políticos e culturais de forma global. Para que isso acontecesse precisou existir a unicidade técnica, a unicidade do tempo e a unicidade do motor único. A primeira não é uma única técnica, cada geração do passado deixou marcados seus próprios métodos para gerações futuras, o passado não é descartado, porém, diante de novas habilidades as estratégias foram aprimoradas. A unicidade do tempo relaciona-se ao dinamismo dos acontecimentos do mundo com os lugares, desde as primeiras navegações até os satélites que observam tudo o que acontece na Terra. Já a última, envolve a urgência da mais-valia no âmbito geral: o consumo, o dinheiro, o crédito, a política e a cultura de grandes organizações mundiais, como o Estado, os bancos, as empresas globais, as operações financeiras que governam mundialmente a economia, logo, a informação (tecnologia). (SANTOS, 2006).

Contudo, a ideologia do progresso presente nesse processo de desenvolvimento informacional, que rompe fronteiras espaciais e temporais para a unificação de processos e comandos foi produzido não para satisfazer as necessidades humanas de reprodução e de livre desenvolvimento de suas habilidades, mas para ampliar a dominação pelo valor, em todas as esferas da vida, na tendência do controle global totalitário, cuja base material são os processos sociais invertidos, em que o trabalho produz o capital, que o submete e o descarta.

Diante desse contexto, retoma-se o capítulo anterior sobre a cultura, Williams (2011) ao conceituar a cultura residual, dominante e emergente possibilitou a compreensão dos modos de viver dos indivíduos. Torna-se preciso reconhecer que, em algum momento, a cultura residual pode fazer parte da cultura dominante, quando as práticas e experiências da cultura residual forem dominadas, “mas algumas práticas genuinamente residuais em alguns casos importantes sobrevivem” (WILLIAMS, 2011, p.57).

Os processos de educação, os processos de uma formação social, muito mais amplas como instituições como a família, as definições práticas organizações do trabalho; as tradições seletivas em um plano intelectual e teórico: todas essas forças estão envolvidas no fazer de uma cultura dominante, eficaz cuja realidade como algo vivido e construído em nossa vida, delas depende (WILLIAMS, 2011, p. 54).

Fundamentando-se na teoria de acumulação capitalista de Marx, Harvey (2005) compreendeu que a paisagem criada por esse sistema não é vista como um espaço livre de conflitos, pelo contrário, existem contradições e tensões, e neles é percebido um crescimento cada vez maior do acúmulo capitalista que, por sua vez, é capaz de transformar esse espaço geográfico. Mesmo em meio às disparidades do sistema do capitalismo, o cenário mundial consegue desprender-se do próprio paradoxo causado pelo crescimento geográfico, ao buscar novos espaços para se manter e desenvolver novas necessidades de acumulação.

Os projetos de capitalização do campo, associados primeiro com a Revolução Verde e agora com os cultivos transgênicos, foram incapazes de respeitar o valor dos recursos naturais, culturais e humanos do meio rural, levando a uma sobreprodução e a um subconsumo de produtos alimentícios, com efeitos devastadores em termos de perdas de fertilidade dos solos (LEFF, 2002, p. 47).

Em alguns dos países considerados “mais desprovidos” que outros, a modernização foi tardia. Com o passar dos anos, é instaurada a civilização técnica, impactando territórios, regiões e áreas produtivas. Nesse sentido, “o capitalismo sobrevive através do lucro entre a força de trabalho e a produção de mercadoria, é esse tipo de circulação que o sistema se mantém” (HARVEY, 2005, p. 130). Assim, quanto mais desenvolvido o país for, maiores serão as estruturas sociais, desde o transporte aos hábitos de consumo e as relações entre a sociedade.

Com a expansão da urbanização as cidades ganharam mais notoriedade, principalmente em relação ao trabalho. Na modernidade, a maior concentração do capital é encontrada nas grandes cidades. Percebe-se que a partir das estruturas das metrópoles houve uma reprodução do ambiente construído e o aumento de desigualdades sociais, quando os indivíduos migraram do campo para a cidade durante a modernização agrícola, a população empobrecida acabou levando consigo a diversidade, tanto do espaço quanto na sociedade. (SANTOS, 2006).

Conforme Barrera-Bassols e Toledo (2015), a modernização agrícola foi estabelecida na segunda metade do século XX, com o desenvolvimento da tecnologia nas cidades, o meio rural era considerado atrasado, então era preciso modernizá-lo. Já para Harvey (2005) a agricultura passou a ser vista como um lucro; assim houve a “transformação da agricultura de subsistência do camponês em agricultura empresarial” (HARVEY, 2005, p.48). O desenvolvimento agrícola foi fundamentado em uma racionalidade econômica centrada no lucro, na grande produção, na competição e no individualismo.

Diniz (2011) ressalta que com o crescimento da população e o cansaço da terra depois de anos de cultivo na Europa no século passado, resultaram na falta de alimentos. Durante os séculos XVII e XIX, as novas idéias de sistemas de rotação de culturas com plantas forrageiras (gramíneas e leguminosas) estimularam as atividades de pecuária e agricultura. No entanto, no final do século XIX e início do século XX, os problemas de escassez crônica de alimentos em solos europeus intensificaram-se, levando a uma série de descobertas científicas e tecnológicas como: compostos químicos, a mudança de material genético das plantas e, por último, as máquinas movidas à combustão. Com esse desenvolvimento da agricultura, abandonaram-se as antigas práticas e as criações com animais, permitindo que um aglomerado populacional fosse para as cidades.

Portanto, referindo as cidades, quando Kopenawa começa a viajar diante das grandes metrópoles do homem branco, ele se assusta e faz um desabafo:

Eles estão sempre impacientes e temerosos de não chegar a tempo a seus empregos ou de serem despedidos. Quase não dormem e correm sonolentos durante o dia todo. Só falam de trabalho e do dinheiro que lhes falta. Vivem sem alegria e envelhecem depressa. sempre atarefados, com o pensamento vazio e sempre desejando adquirir novas mercadorias. Então, quando seus cabelos ficam brancos, eles se vão e o trabalho, que não morre nunca, sobrevive sempre a todos. Depois, seus filhos e netos continuam fazendo a mesma coisa (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 436).

Quanto aos imigrantes, Santos (2006) deixa claro que quando se estabeleceram no território, a princípio, ficaram sem saber o que fazer, trouxeram consigo as metas da vida material e imaterial, motivados pelo desejo de um futuro melhor, mas nem sempre o que foi imaginado era o que os esperavam. Por não conhecerem o território e não terem vínculos antes vividos neste, sofreram um esquecimento das memórias construídas no local habitado anteriormente. Acabaram deixando uma cultura outrora herdada para herdar outra, formando um novo modo de pensar e de se relacionar socialmente com a cultura. Portanto a cultura se relaciona com a migração como apontado por ele, pois, “A cultura, forma de comunicação do indivíduo e do grupo com o universo, é uma herança, mas também um reaprendizado das relações profundas entre o homem e o seu meio” (SANTOS, 2006, p.221).

Porém, o processo migratório que amplia as relações culturais plurais e diversas requer muitas mediações críticas em contextos marcados por catástrofes permanentes e por processos sociais totalitários e regressivos, na rejeição e extermínio das diferenças culturais. Em uma perspectiva emancipatória e resistente,

a produção de um novo espaço pode produzir uma troca promissora entre os sujeitos, afinal eles aprenderam uma nova realidade, um novo meio ambiente e uma nova cultura. Então, a memória coletiva foi construída na sociedade para apontar, posteriormente, uma cultura em movimento.

Como orientado por Little (2003), a maneira diferenciada como cada grupo produz sua memória coletiva necessita da história das migrações passadas para ser explicada. Nesse sentido, foi à memória coletiva que acabou desenvolvendo meios para a proteção desses grupos, como apontam os autores:

Povos indígenas e comunidades tradicionais lutam por seus territórios ancestrais de pleno direito e constroem suas próprias formas de integração com o conjunto da sociedade nacional. Comunidades camponesas se reinventam para assegurar e ampliar suas margens de autonomia em relação ao ordenamento empresarial imposto pelo agronegócio. Entre outros pontos comuns, tais povos e comunidades enfrentam os novos desafios colocados pela modernização, ativando suas memórias coletivas para definir estratégias inovadoras em defesa de seus meios e modos de vida (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015, p.12).

Esses povos resgataram de suas memórias coletivas as estratégias para sobreviver mediante aos desafios encontrados durante a modernização. Barrera-Bassols e Toledo (2015), também refletiram sobre a agroecologia, voltada para um modo de vida baseado em culturas de milhares de anos atrás, uma forma diferenciada de apropriar-se de tudo o que a natureza oferece, visando outro pensamento de produção e consumo dos alimentos indispensáveis para uma vida mais proveitosa na sociedade. A agroecologia é fundamentada em saberes de povos originários e tradicionais, o sentido da vida, da preservação da memória cultural, de que tudo está interligado com a natureza, além de contribuir para um novo olhar produtivo quando este traz outra possibilidade de produção com a natureza firmada também no campo científico. Seu objetivo é a busca da conservação dos solos, o respeito aos ciclos da natureza, o tempo de plantio e colheita dos frutos e o tempo de descanso da terra.

4.2 Ancestralidade e resistência em tempos de catástrofes ambientais permanentes

Para Kopenawa e Albert (2015), a ação predatória do homem branco – o desmatamento das florestas, a poluição dos rios, entre outros – ameaçara a vida física e a cosmovisão indígena Yanomami, a maneira como vivem e enxergam a vida na floresta. A luta do povo Yanomami contra os brancos refere-se à

colonização, ao garimpo violento, às doenças que dizimaram os habitantes da mata. Nas palavras de Kopenawa, torna-se preciso alertar os brancos que, caso a destruição da natureza continue, o céu vai desabar.

Esse prenúncio é emblemático para o que ocorreu recentemente nos territórios explorados pela mineração. O rompimento da barragem da Samarco, em Mariana/MG⁷, em 2015, que atingiu diversas vilas, desde Minas Gerais, no percurso do Rio Doce, como a Vila de Regência Augusta, situada no estado do Espírito Santo, e “dentre as 19 regiões atingidas pela pluma de rejeitos da Samarco Mineração S. A., os moradores daquele lugar tiveram seu modo de vida completamente destruído pelas relações sociais marcadas pelo capitalismo” (SOUSA; MARTINS, 2020, p. 2). Depois da catástrofe, o modo de vida somente poderia ser preservado para a atual geração de pescadores por meio da migração, buscando novos territórios litorâneos para moradia.

Infelizmente, em 2019, um acidente parecido ocorreu na cidade de Brumadinho⁸. Nas palavras de Krenak (2020), ao se referir sobre os acidentes da empresa Vale, “duas barragens, uma em Mariana e outra em Brumadinho, derramaram ferro em cima da gente. O longo processo de desenvolvimento dessas tecnologias que nos enchem de orgulho também encheu os rios de veneno” (KRENAK, 2020, p. 7).

Retomando o conceito de Marx sobre o trabalho estranhado –exteriorizado do indivíduo –, nesse contexto, a propriedade privada aparece como “o produto, o resultado, a consequência necessária do trabalho exteriorizado, da relação externa [...] do trabalhador com a natureza e consigo mesmo” (MARX, 2004, p.87). Assim como, uma forma de exploração do solo e que, por se tratar de uma mercadoria, atingiu diretamente as classes mais pobres da sociedade. “Esse modo de produção pressupõe o parcelamento do solo e dos demais meios de produção” (MARX, 2013, p.538-539).

⁷O rompimento da barragem da Samarco em Minas Gerais no município de Mariana em 2015 liberou uma onda de lama que matou 19 pessoas, destruindo também comunidades. O colapso também é considerado o maior desastre ambiental da história do país, contaminando o rio Doce por centenas de quilômetros até o oceano. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/business/samarco-retoma-atividades-5-anos-depois-de-acidente-com-barragem-em-mariana/.htm>. Acesso em: 25/01/2023.

⁸Localizado na Região metropolitana de Belo Horizonte, o crime ambiental que causou a morte de 250 pessoas em 25 de janeiro de 2019. Disponível em: <https://www.greenpeace.org/brasil/o-crime-da-vale-em-brumadinho/.htm>. Acesso em: 25/01/2023.

De acordo com Santos (2006), o Banco Mundial e o Fundo Monetário (Organizações-Internacionais) intervinham tanto direta quanto indiretamente na criação de infraestrutura ou no transporte de grandes empresas transnacionais, transformando-as. Nos países subdesenvolvidos, houve a implantação dessas empresas no âmbito local e, por isso, existiram conflitos em relação à regulamentação das mesmas.

O autor considerou que o território foi “a grande mediação entre o Mundo e a sociedade nacional e local, [...] o ‘Mundo’ escolhe alguns lugares e rejeita outros e, nesse movimento, modifica o conjunto dos lugares, o espaço como um todo” (SANTOS, 2006, p.230).

Um exemplo disso foi o rompimento da barragem da Samarco⁹, em 2015, que atingiu diversas vilas, como a Vila de Regência Augusta, situada no estado do Espírito Santo, e “dentre as 19 regiões atingidas pela pluma de rejeitos da Samarco Mineração S. A., os moradores daquele lugar tiveram seu modo de vida completamente destruído pelas relações sociais marcadas pelo capitalismo” (SOUSA; MARTINS, 2020, p.2).

Sousa e Martins (2020) ao analisarem as condições de trabalho dos pescadores artesanais que viviam na Vila de Regência Augusta, situada no estado do Espírito Santo, perceberam que a pesca fazia parte do modo de vida daquela comunidade, trazendo riquezas culturais para a região. A pesca de rede de espera, caceio, tarrafa e linha de mão¹⁰ são algumas técnicas artísticas passadas através das narrativas de experiências.

Essa relação com o território permitiu que esses povos vivessem em constante construção de espaço, tudo o que os cerca é marcado por memórias ancestrais, símbolos e crenças. Eles “historicamente conservaram a qualidade das áreas que ocupam” (QUINTEIRO; BALDINI, 2018, p.42).

⁹ O rompimento da barragem da Samarco em Minas Gerais no município de Mariana em 2015 liberou uma onda de lama que matou 19 pessoas, destruindo também comunidades. O colapso também é considerado o maior desastre ambiental da história do país, contaminando o rio Doce por centenas de quilômetros até o oceano. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/business/samarco-retoma-atividades-5-anos-depois-de-acidente-com-barragem-em-mariana/> htm. Acesso em: 03/02/2023

¹⁰ Pesca de rede de espera é uma técnica para pescar em que utilizam barcos ou não necessariamente; o caceio é uma técnica sazonal; tarrafa é uma rede redonda feita com pesos; a linha de mão é uma técnica de pescar com anzol. (SOUSA; MARTINS, 2020, *apud* Bicalho, 2012).

Também no caso da cultura camponesa, o aprendizado relaciona-se com as experiências e observações do cotidiano desses povos, nesse sentido, são “os exemplos de manejo sustentável dos recursos naturais e os sistemas de produção com base nos princípios da agroecologia devem ser incentivados” (BALDINI; QUINTEIRO, 2018. p.31).

Segundo Baldini e Quinteiro (2018), estão entre as práticas da agricultura tanto como os, “saberes agroflorestais” quanto, os “saberes em cultivos de roças”: Os sistemas agroflorestais (SAF's) são uma prática entre o consórcio de plantas, usada a milhões de anos atrás por povos originários e tradicionais, que envolve outra visão de mundo dessas comunidades que vivem nas e das florestas.

Já os saberes em cultivo de roças se originaram dos conhecimentos passados de nômades (caçadores e coletores), que começaram a se fixar em um lugar por meio da domesticação de espécies, tanto de plantas quanto de animais. Com o passar do tempo, suas habilidades permitiram a utilização de novas técnicas, como “o uso do fogo, o pousio, o consórcio e a rotação de culturas nas unidades produtivas itinerantes chamadas de ‘roça de coivara’, ‘de corte e queima’ ou ‘de toco’ (*slashandburn*)” (BALDINI; QUINTEIRO, 2018, p.33). Desde então, essa prática é percebida junto aos povos originários, que em seguida diante da colonização, modificaram o cultivo das roças com outros métodos.

Os variados tipos de milho e feijão são cultivados por pequenos agricultores em algumas das regiões brasileiras, como o litoral de São Paulo, Amazonas, Rio Grande do Sul e Minas Gerais, onde existe o uso do consórcio entre esses dois tipos de grãos. (BALDINI; QUINTEIRO, 2018).

A terra tem o próprio tempo de descanso e respeitá-lo permite com que o solo se regenere de forma natural. Entre as práticas realizadas, encontra-se o desenvolvimento da vegetação da capoeira na área de descanso da terra, fazendo com que o solo se renove, o tornando mais fértil e produzindo vários nutrientes. Durante esse tempo de descanso o solo não fica totalmente desprotegido, o pequeno agricultor utiliza folhas secas de árvores e palmeiras. (BALDINI; QUINTEIRO, 2018).

Por fim os autores Baldini e Quinteiro (2018) reforçam que são os homens do campo que cultivam e mantêm as sementes, mas são elas que respondem ao local cultivado. A sua preservação garante alimentos na mesa das famílias locais e conserva seres vivos, como animais, plantas, vegetais e o homem, além da cultura local. As sementes crioulas são um exemplo de tradição, de memória e de

autonomia, quando o pequeno agricultor a planta tem como objetivo sua própria sobrevivência e as sementes são guardadas para o próximo período de plantação. Outra coisa, porque para o pequeno agricultor, o tempo de plantio se relaciona com as estações do ano, da lua, períodos de chuva e de seca, o controle das pragas, entre outros. Já para os povos originários existe uma ligação com a natureza, o respeito ao tempo para plantio e colheita, assim como para a caça e a pesca.

Embora a agricultura seja a principal prática tradicional, ela também é complementada por métodos de recursos da natureza como a coleta, a pesca, a caça, a extração florestal, o artesanato e a pecuária, também fazem parte desse complemento para a manutenção de vidas e às famílias camponesas durante o ano todo (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015). Essas estratégias além de sustentarem a sobrevivência, garantem de volta a biodiversidade no meio ambiente, gerando um ciclo de renovação natural. Portanto, esse modo de vida permite contar com estratégias de resistência caso eventuais acontecimentos inesperados na natureza apareçam, além de trazer uma proteção de sobrevivência em relação à alimentação, pois tudo o que precisam está bem ali diante deles.

Krenak (2020) enfatizou bem isso ao tratar o isolamento social durante a pandemia do coronavírus¹¹, pois impossibilitados de ir ao supermercado para comprar e consumir alimentos, o único pensamento era de que “precisamos estocar alimentos senão íamos morrer de fome” (KRENAK, 2020). Por isso, nos tempos da pandemia, quem tinha uma horta, galinhas, plantação de milho, um pouco de terra para plantar árvores, não sentiu tanto o que as pessoas da cidade sentiram.

Segundo Leff (2002), a importância da agroecologia na produção no campo originou-se da preocupação pela migração forçada do homem rural para as cidades, em busca de emprego devido à modernização da agricultura, o desmatamento, a destruição das florestas, o empobrecimento dos solos de diversos ecossistemas encontrados na América Latina. Então, foi necessário construir uma nova racionalidade capaz de conectar essa preocupação com o meio ambiente, com a produção sustentável, e manter um sistema de igualdade para todos. Sendo observado nas lutas populares do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

¹¹Vírus SARS-CoV-2: surgiu na cidade de Wuhan na China, em dezembro de 2019, depois no resto do mundo. “Disponível em”:<https://butantan.gov.br/covid/butantan-tira-duvida/tira-duvida-noticias/como-surgiu-o-novo-coronavirus-conheca-as-teorias-mais-aceitas-sobre-sua-origem/htm..>Acesso em :13/03/2023

(MST), de povos indígenas e camponeses, pela garantia de suas terras, a preservação dos recursos da natureza.

Contudo, não tem como mencionar territorialidade e território sem mencionar os processos de colonização no Brasil e também na América Latina. O domínio do homem branco nesses locais foi demarcado por uma série de conflitos. Para o dominador, houve a exploração, o desrespeito, o julgamento, o sofrimento do outro em prol do domínio de terras e de materiais preciosos. Já o dominado, luta pela resistência contra o domínio desses espaços, ou seja, a defesa dele. Esses confrontos resultaram em um processo de migrações forçadas, mortes e extinção de povos étnicos e culturais (LEFF, 2002).

Índios, negros que eram escravos e imigrantes, se tornaram trabalhadores subordinados aos latifundiários, vivendo e trabalhando sempre em terras alheias, o que acaba por gerar insatisfação, e os leva a constituírem um contingente de trabalhadores que deram início a uma categoria, conhecida no final do século XX como sem-terra, iniciando um longo processo de peregrinação Brasil adentro, lutando contra o latifúndio, o coronelismo e os senhores absolutos que dominavam a posse, mesmo que grilada, da terra, processo fortemente difundido pelos ex-escravocratas (GUIMARÃES; RIBEIRO, 2010, p.16).

Por isso, os movimentos sociais na América latina são tão importantes para a crítica do que é produzido pelo capitalismo, como a mineração, o agronegócio e a extração das reservas.

Diante disso, o que se percebe que esse sistema de conhecimentos entre cosmos, corpus e práxis permitiu que esses indivíduos, famílias e comunidades estivessem sempre suas dinâmizações em prol da sobrevivência. Assim, as experiências relacionadas às memórias coletivas e individuais são aperfeiçoadas de maneira contínua, vistas em culturas locais. Nesse sentido, os autores enfatizaram que trazer à memória experiências herdadas do passado para complementar suas decisões no presente envolve a divisão do conhecimento com outros do mesmo grupo e, principalmente, com os mais novos. Os saberes tradicionais sempre se relacionaram com as crenças e a prática desses indivíduos (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015).

A construção do território dos povos originários e comunidades tradicionais (camponeses) originaram-se a partir de experiências com um sentido de cuidado, pelo sentimento de pertencimento, da ancestralidade, a sensibilidade de ouvir a natureza, de visões de mundo próprias. Os espaços construídos conservam a cultura que, por sua vez, preservam toda uma memória ancestral. Tudo o que se

sabe, atualmente, sobre as práticas desses povos se deve a construção do território e sua manutenção, que envolve afetos, respeito à terra, solidariedade, a compreensão de que a terra é responsável pelo alimento que os mantêm vivo, a cura através das plantas, o manejo do solo, entre outros. Ou seja, através da memória ancestral, essas práticas se estabelecem enquanto uma forma de resistência do seu território.

Segundo Barrera-Bassols e Toledo (2015), as memórias ancestrais mantiveram uma relação em conjunto com a natureza enquanto os povos indígenas e tradicionais aprimoraram seus conhecimentos. “Trata-se dos saberes, transmitidos oralmente de geração para geração, e especialmente dos conhecimentos imprescindíveis e cruciais, por meio dos quais a espécie humana foi moldando suas relações com a natureza (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015, p.34).

Os saberes tradicionais, apontados por Left (2002), referentes às práticas agroecológicas foram originados do conhecimento da tradição agrícola camponesa e de alguns princípios da agricultura moderna. As técnicas garantiram o fortalecimento dos métodos tradicionais usados para o manejo do solo, aumentando a produção e, principalmente, preservando o ecossistema. Nesse sentido, são saberes e experiências “com suas visões de mundo particulares, conhecimento extenso e minucioso dos processos naturais [...] essas comunidades são distintas das que prevalecem nas sociedades urbano-industriais” (MONTEIRO; ALMEIDA, 2020, p.32).

A agroecologia baseia-se no conhecimento, nos diálogos, na sabedoria herdada de ancestrais, agregando à relação com a natureza. Como a fotossíntese, que também precisa da tecnologia para a garantia de um resultado mais eficaz, das diferentes plantas, do cultivo das estações do ano e de todas as espécies de animais (LEFF, 2002).

Costa e Loureiro (2016) fundamentaram-se no filósofo argentino Enrique Dussel para falar da degradação ambiental, começando pela análise do modo de produção capitalista e de uma ecologia política junto às lutas sociais na América Latina. Segundo os autores, Dussel estudou o processo que fez com que povos originários e culturas não-europeias fossem oprimidos pelo domínio colonial, além de criticar as falácias do mundo moderno.

Os povos tradicionais assimilam a natureza apoiada na percepção intuitiva, a maneira como ela é representada através das crenças e imaginações auxilia no uso e manejo dos recursos da natureza. O sistema de conhecimentos é definido pelo

cosmos, que é vinculado às crenças e cosmovisões, pelo corpus (conhecimento), que refere-se a maneira como os indivíduos interagem com o mundo e sua memória transmitida de geração a geração, e pela práxis, que preserva o conhecimento e a prática dos povos e comunidades tradicionais, mantendo a biodiversidade (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015).

Ainda de acordo com Barrera-Bassols e Toledo (2015), os saberes tradicionais locais dos agricultores camponeses são voltados para a manutenção de suas comunidades e famílias. Para entender o seu funcionamento, é preciso analisar a forma como eles lidam com a natureza, sendo voltada para as crenças, as práticas e os conhecimentos de vida, a troca de saberes. O emprego do respeito à natureza deve-se ao entendimento de que o homem não possui controle sobre ela. Conclui-se que os saberes tradicionais exercem um importante papel etnoecológico, relacionado aos estudos locais e a realidade de como vivem, para se buscar novas referências de modos de vida baseados em formas livres e conscientes de relação entre ser humano e natureza.

O chamado para abraçar a ancestralidade e nutrir o lado materno que compõe nossa árvore genealógica são atos revolucionários nos tempos atuais, já que, o Brasil e a América Latina como um todo foram construídos a partir de uma miscigenação forçada entre homens brancos colonizadores, homens e mulheres negros escravizados advindos do continente Africano e principalmente mulheres indígenas nativas americanas. Esta miscigenação, que a princípio, nos é apresentada como natural e orgânica, teve e ainda tem o intuito de apagar a memória e a identidade das culturas locais e forjar uma identidade “branca” da sociedade hegemônica brasileira (FLORES, 2021, p. 94).

Atualmente, as experiências vividas dentro do contexto de globalização no mundo moderno não permitem tempo livre, devido à divisão do trabalho, e muito menos que exista uma troca de saberes, a criatividade é afastada do indivíduo.

Kopenawa e Albert (2015) torna-se evidente a luta incansável pela defesa do modo de vida tradicional em seu território: o povo, sua cultura, costumes e saberes ancestrais. Nesse contexto, o trabalho de Krenak (2020) é ainda mais atual, pois trouxe a mesma preocupação, mas também a ideia da destruição do planeta em prol da obtenção de grandes lucros pelo sistema capitalista, fora as reflexões sobre o período da pandemia do coronavírus. E em nome do progresso, os povos tradicionais assim como tantos outros foram deixados de lado, assim como os “caiçaras, quilombolas e povos indígenas, mas toda vida que deliberadamente largamos no caminho. E o caminho é o progresso: essa ideia prospectiva de que

estamos indo para algum lugar" (KRENAK, 2020, p.7). O progresso em nome do lucro a qualquer preço deixou muitos desafios, tais:

Será um grande desafio alimentar, vestir, medicar, entre outras atividades, uma população esperada de bilhões de pessoas na Terra. Conservar o conhecimento dos agricultores sobre os métodos de cultivos tradicionais, manejo do solo e sementes crioulas é uma parte desse caminho, fundamental para a conservação da sociobiodiversidade e para a segurança alimentar das gerações atuais e futuras (QUINTEIRO; BALDINI, 2018, p.45).

Diante de tudo o que foi exposto e dito anteriormente por Barrera-Bassols e Toledo (2015) e também por Quinteiro e Baldini (2018), conclui-se que existem muitos desafios direcionados a esses povos, agravados pela modernização agrícola e a escassez dos recursos naturais na terra, mas eles intensificam suas estratégias de vida através da memória construída no território, mesmo que, em defesa da vida, precisam mobilizar processos migratórios.

No mesmo sentido, Benjamin (1987) fundamentou-se pelas idéias do escritor Nikolai Leskov para descrever sobre a prática da narração estar cada vez mais próxima da extinção. Anteriormente, o camponês sedentário ensinava os aprendizes migrantes, e todo mestre havia sido um aprendiz outrora; enquanto trabalhavam trocavam vivências **através** das narrativas. Já o marinheiro comerciante, ao viajar por vários lugares dividia suas histórias com pessoas que nunca tinha visto ou conhecido antes.

As narrativas são produzidas **através** de uma memória ancestral e passadas entre gerações, vistas em rodas de conversas em quintais com a fogueira acesa e o céu azul estrelado, assim como nas festas de comunidades rurais, no meio daqueles que são considerados mais simples, famílias camponesas e povos originários. As histórias dos mais velhos são consideradas valiosas na comunidade, os jovens respeitam os conselhos de vida dados por eles e reproduzem suas vivências para os futuros grupos.

Segundo Benjamin (1987), após o fim da 1ª Guerra Mundial e a volta dos soldados para suas casas, as histórias contadas eram experiências dolorosas que ressaltavam a pobreza, a dor e o sofrimento sofrido por eles. Esse passado gerou traumas, que poderiam ser superados, mas também transformados em um sentimento de resistência contra toda forma de opressão.

Portanto, consideram-se as formas libertárias de vida dos povos originários como alternativas na produção e preservação da memória como referências críticas da crise civilizatória atual.

A superação deste esquema de dominação implica a libertação do capitalismo (como modelo econômico), do eurocentrismo (enquanto ideologia), do machismo (na erótica), do predomínio da raça branca (no racismo), da destruição da natureza (na ecologia) e da libertação das vítimas oprimidas ou excluídas pela matriz moderno-colonial. É neste aspecto que a ética da libertação do filósofo argentino propõe que haja enfrentamento (COSTA; LOUREIRO, 2016, p.100).

Logo, a agroecologia¹² se estabelece enquanto uma alternativa, mas também como uma necessidade, porque abrange uma visão do saber ancestral em relação à produção de alimentos. Para Primavesi¹³, o solo é o elemento mais importante na vida terrena, pois se for sadio vai manter as plantas saudáveis, e assim por diante, uma alimentação saudável, um espírito saudável.

De acordo com Primavesi (2008), na agricultura convencional, os agricultores foram levados a acreditar que a única forma de tratar o solo era a partir das técnicas modernas especializadas para o manejo do solo, então começaram a buscar insumos e maquinários e acabaram financiando a industrialização na agricultura, sendo induzidos a deixar de crerem em suas próprias experiências com o campo. Na agricultura convencional não há a preocupação com a sustentabilidade do planeta, e sim, com os lucros.

O solo é atacado com agrotóxicos e fungicida, e por já ter sido exposto ao tempo por muitos anos é destruído por causa desses insumos, tornando-se pobre em nutrientes, logo, o solo dá frutos maléficos à saúde humana (FILHO, 2020).

O agricultor que troca a agricultura convencional pela agroecologia, mesmo com dúvidas, ao perceber que esta lhe traz mais benefícios, se sente confiante. A agroecologia vai de encontro às experiências pessoais de cada produtor, pois se ele respeita a lei da natureza e tudo o que há nela, modificando-a o mínimo possível, a humanidade sobreviverá mais tempo na Terra. A agroecologia se fundamenta no solo, pois é dele que vem a vida na terra, o segredo é a vida que existe por debaixo do solo, seus nutrientes. A biodiversidade de vegetação, observada na floresta amazônica, compõe-se por uma série de matérias orgânicas-vidas microbiano-nutrientes, o solo depende dela (PRIMAVESI, 2008).

¹²Agroecologia “é o manejo consciente dos sistemas naturais a favor da produção de alimentos, com solos sadios e variedade adaptadas” (PRIMAVESI, 1997, p.30).

¹³Ana Primavesi foi uma das primeiras engenheiras agrônomas a estudar a preservação do solos, o manejo ecológico do solo. “Disponível em”: <https://anamariaprimavesi.com.br/category/artigos/.htm>. Acesso em 21 de janeiro de 2023.

Primavesi (2018) apontou que na agroecologia a matéria orgânica faz parte do alimento do solo, sendo usada na superfície, deixando-o respirável. O que não acontece em solos compactados, por causa das enchentes frequentes e da seca, além das técnicas de aração e o uso da enxada que matam a terra. Um solo doente e fraco às pragas não produz alimentos saudáveis. Por isso, a base agroecológica se fortalece na prevenção mais do que no combate aos sintomas.

E continua afirmar que para recuperar os ecossistemas é importante compreender a importância do papel dos microrganismos para o solo: fazer uma limpeza na terra e, em seguida, não a remexer, assim os organismos existentes vão produzir melhores alimentos, pois o solo foi alimentado e passará a alimentar os seus frutos. Logo, precisa-se proteger o solo do intenso calor e das intensas chuvas, deixando-o coberto. (PRIMAVESI, 2018)

Diferentemente da agroecologia, a agricultura orgânica trabalha com solos mortos, usa defensivos menos tóxicos do que na agricultura convencional baseia-se na compostagem¹⁴. (PRIMAVESI, 2018)

Filho (2020) compreende que no sistema agroflorestal as plantas nascem com ciclos distintos e há uma interação entre vegetações diferentes, possibilitando um solo rico em água, nutrientes e sementes deixadas por animais, propício para a produção de alimentos, materiais, entre outros. Os frutos nascidos da floresta podem ser comercializados em geléias e polpas de juçara, araçá- boi e frutas de conde. Além de fornecer tudo isso, apresenta lindas paisagens e também constroem um meio ambiente rico e protegido. Os Sistemas de pastagens utilizam-se da plantação de árvores que fixam o nitrogênio e a matéria orgânica no solo, permitindo com que os animais que vivem e se alimentam dessa terra produzam defesas para seu organismo.

Os agricultores participam do processo agroecológico quando trabalham em mutirões, nesse meio trocam sementes, informações e práticas de manejo do solo. Esses sistemas agroflorestais têm como objetivo trazer de volta a conexão do homem com o planeta, além de sustentar a memória ancestral como um saber popular, referência para se pensar a história “a contrapelo” (BENJAMIN), buscando no passado as tradições libertárias de resistência interrompidas para a crítica do

¹⁴A compostagem é o acúmulo de lixo produzido, como casca de legumes, resíduos de frutas e verduras, entre outros, para ser utilizado como adubo.

presente, com perspectivas de um futuro emancipado. Nesse sentido, a produção de territórios de resistência pode significar o atravessamento de fronteiras culturais, o reconhecimento de novos biomas, o aprendizado de novas tradições ancestrais, o compartilhamento de saberes diversos em movimento de enriquecimento cultural e ampliação das alternativas naturais de produção ambiental, em que se formam comunidades marcadas por uma experiência pública intersubjetiva. Por isso, a produção de territorialidades pode ser um lugar entre fronteiras, *intermedium*, movimento que interdita todo tipo de centralização totalitária e se abre às diferenças libertárias e criativas presentes nas revoluções iniciadas pelos nossos ancestrais, mobilizados pela força geradora de Gaia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Brasil é um país conhecido por suas riquezas naturais e pela diversidade étnica e cultural por vários povos e comunidades tradicionais, mas também pelos processos colonizador-escravizador, que fez com que esses mesmos povos migraram em busca de sobrevivência. No espaço em que permaneceram foi possível construir laços relacionados aos seus modos de vida e de sua cultura com base nas narrativas das experiências, costumes e tradições. Além do entendimento de que suas práticas são fundamentais para a conservação ecológica, e que a única maneira de encontrar sabedoria é guardando os ensinamentos de seus ancestrais, suas experiências passadas de geração a geração.

A partir do momento em que a terra se transforma em produto pela lógica capitalista, os povos e comunidades tradicionais são profundamente afetados, mediante os conflitos e violência por territórios. Uma vez que a reprodução do sistema capitalista depende de espaços geográficos e é sustentada por uma lógica capitalista econômica que modifica tais locais para que empresas os explorem a fim de obter mais lucros. O que existe são a mercantilização dos recursos da natureza, essenciais à vida na terra, e a desnaturalização das tradições como seus conhecimentos e experiências.

A exploração contínua dos recursos naturais tem causado impactos irreversíveis ao meio ambiente, afetando todo o planeta, especialmente, os povos e comunidades tradicionais que são obrigados a se retirarem de seus territórios, com a destruição de rios e plantações em nome do progresso do mundo moderno.

O governo de Bolsonaro ampliou as desigualdades sociais referentes aos povos indígenas. Um desmonte das políticas públicas diante das discriminações históricas que afetam as populações indígenas, comunidades tradicionais e quilombolas, atacadas constantemente, assim como a tragédia humanitária ocorrida em Roraima, onde crianças e adultos morreram de desnutrição devido ao garimpo ilegal. No atual governo de Lula, o Ministério da Saúde declarou a situação como emergência de saúde pública, na tentativa de combater essa calamidade sanitária.¹⁵

¹⁵“Disponível em”:<https://www.camara.leg.br/noticias/935045-deputados-condenam-tragedia-humanitaria-dos-yanomami-e-acusam-governo-anterior-de-genocidio/>. Acesso em: 23 de mar. 2022.

Anseia-se pela proposta¹⁶ defendida em campanha pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva, que garante viabilizar os direitos dos territórios indígenas, quilombolas e povos tradicionais, impossibilitar atividades ilegais nesses espaços para que esses povos sobrevivam e seus direitos venham a ser reconhecidos. O compromisso com a diversidade do planeta para construção de sistemas que garantam uma alimentação saudável e sustentável, avançando para mudanças ecológicas que garantam um futuro melhor para aqueles que virão. Assim, junto com a ministra dos povos originários, Sônia Guajajara, defendem um país que respeite esses povos, pois são eles que ainda resistem contra a ideologia capitalista dominante, produzem seu próprio modo de vida e preservam a natureza.

A floresta é um recurso natural que também ganha maior visibilidade quando vinculada ao lucro, mas pouco a pouco está desaparecendo, resultando em uma devastação cultural, de territorialidades, de todo um modo de vida. A preservação dos povos originários simboliza a preservação de uma memória ancestral, relacionada com a luta pela sobrevivência humana, assim como a migração.

Então, em tempos de catástrofes ambientais permanentes, faz-se necessária uma crítica radical do sistema capitalista firmado no acúmulo de mercadorias, na retirada dos recursos encontrados na natureza, na exploração e descarte do trabalho humano, destituindo a atividade humana produtiva de sua conexão com a natureza.

Nesse sentido, o diálogo entre meio ambiente, ancestralidade e migração é pensado também pelas relações sociais, o meio ambiente como territorialidades em termos de produção de cultura, ou seja, relacionado ao conjunto de práticas humanas, da diversidade cultural, da relação com a terra e da representatividade política e comunitária dos espaços de moradia, na luta pela preservação das forças culturais e naturais geradoras de vida.

¹⁶“Disponível em”: https://divulgacandcontas.tse.jus.br/candidaturas/oficial/2022/BR/BR/544/candidatos/893498/5_1659820284477.pdf. Acesso em: 23 de mar. 2022.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRERA-BASSOLS, Narciso; TOLEDO, Victor M. **Memória Biocultural: A Importância Ecológica das Sabedorias Tradicionais**. Tradução de Rosa L. Peralta. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas: Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BICALHO, Charlene S. **Além da superfície: impactos do desenvolvimento na pesca artesanal de Regência Augusta-ES**. Dissertação (Mestrado em Administração), Programa de Pós-Graduação em Administração da Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2012.

BOTELHO, Maurilio L. **Crise da sociedade do trabalho: teorias em conflito**. Tese de Doutorado apresentada no Programa de Pós-graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade – UFRRJ. Rio de Janeiro, 2009, p. 42-71.

CANDIDO, Antonio. **Os parceiros do rio bonito: Estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida**. 11ª edição, Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2010.

CASTRO, Eduardo V. de. **Os involuntários da pátria**. ARACÊ: Direitos Humanos em Revista, ano 4, n. 5, 2017. Disponível em: disciplinas.usp.br. Acessado em: 5 de set. de 2022.

CLAVAL, Paul. **Uma, ou algumas, abordagem(ns) cultural(is) na geografia humana?** *In*: Espaços culturais: vivências, imaginações e representações. Salvador: EDUFBA, 2008.

COSTA, Cezar A.; LOUREIRO, Carlos F. **A ecologia política de Enrique Dussel: aproximações para as lutas sociais na América Latina**. Revista da Faculdade de Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, n. 38, v. 14. Rio de Janeiro, 2016, p. 86-113.

DIEGUES, Antonio C. S. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Hucitec; Nupaub – USP/CEC, 2008.

DINIZ, B. L. M. T. **Agroecologia e Agricultura orgânica**. Cadernos de licenciatura em Ciências Agrárias, v. 7. Ed. Universitária da UFPB, João Pessoa, 2011.

DUARTE JUNIOR, João-Francisco. O que é realidade. 5. reimpr. **São Paulo: Brasiliense**, 2004.

FILHO, José M. **Escute o solo, as raízes e ouça os ventos de Primavesi**. Rev. Bras. Nutr.Func.; v. 46, n. 81, 2020.

FLORES, Bárbara. **Ancestralidade, movimentos de mulheres e sustentabilidade ambiental local para enfrentamento de crises globais**. Revista Latino-Americana de Estudos Científico, vol. 2, n. 12, 2021.

FOSTER, John B. **A ecologia de Marx: materialismo e natureza**. Trad. de Maria Teresa Machado. Civilização brasileira, Rio de Janeiro, 2005.

FRANÇA-JUNIOR, Reginaldo Pereira. A crise estrutural do capital, as relações Estado-sociedade e o mito do terceiro setor. **Serviço Social & Sociedade**, p. 366-385, 2021.

GUIMARÃES. Juliana Carneiro; RIBEIRO. Dinalva Donizete. Migrações e Trajetórias camponesas em busca de Terra de trabalho e de vida. Revista de Geografia. Recife: UFPE – DCG/NAPA, v. 27, n. 2, mai/ago, 2010. Programa de pós-graduação em geografia da UFPE. Disponível em: www.ufpe.br/revistageografia. Acesso em: 11/12/2022.

HARVEY, David. **A produção capitalista do espaço**. São Paulo: Annablume, 2005.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KROPF, Paula. **Apontamentos para uma crítica ao capitalismo atual e a cultura**. Anais do XVI Encontro Nacional de Pesquisadores em Serviço Social, v. 16, n. 1, 2018.

LEFF, Enrique. **Agroecologia e saber ambiental**. Agroecol.e Desenv.Rur.Sustent.,v.3, n.1. Porto Alegre, 2002.

LITTLE, Paul. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Anuário antropológico, v. 28, n. 1, 2003, p. 251-290.

MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorion; GUERRERO, Ricardo; RICO, Luis; **Propriocepção: quando o ambiente se torna o corpo**. Cadernos SELVAGEM, Dantes Editora Biosfera, 2020. Disponível em: http://selvagemciclo.com.br/wp-content/uploads/2020/11/CADERNO_7_MARG. Acesso em: 11/11/2022.

MARX, Karl. **O Capital: Crítica da economia política**. Livro I: O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo Editorial, v. 1, 2013(1867).

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

___. **Formações econômicas pré-capitalistas**. 6a . edição. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

MÉSZÁROS, István. **A crise estrutural do capital**. Trad. Francisco Raul Cornejo [et al]., 2.ed. Revista ampliada. São Paulo:Boitempo, 2011.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital: Rumo a uma teoria da transição**. Trad. Paulo Cezar Castanheira; Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.

MONTAÑO, Carlos. **Pobreza, Questão Social e seu enfrentamento**. São Paulo: Serviço Social e Sociedade, n. 110, 2012.

MONTEIRO, Gabriel R. F. de F.; ALMEIDA, Adriani L. T. de. **Território e territorialidades dos povos e “Comunidades tradicionais” no Brasil: Uma Aproximação RIET**, ano I, vol. 1, n. 1, 2020.

NETTO, José P. **Uma face contemporânea da barbárie**. 2010. Disponível em: <http://pcb.org.br/portal/docs/umafacecontemporaneadabarbarie.pdf>. Acesso em: 19 de jun. de 2022.

PRIMAVESI, Ana. **Agroecologia: ecosfera, tecnosfera e agricultura** _ São Paulo Nobel, 1997.

PRIMAVESI, Ana Maria. **Agroecologia e manejo do solo**. Revista Agriculturas, v. 5, n. 3, p. 7-10, 2008.

PRIMAVESI, Ana. **Técnica de cultivo na agricultura ecológica**. Revista Attle a edição 143, nov.2018. Disponível em: <https://anamariaprimavesi.com.br/wpcontent/uploads/2020/01/EDn143Nov2018b.pdf>. Acesso em: 15/02/2023

PORTO-GONÇALVES, Carlos W. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

QUINTEIRO, Mariana M.; BALDINI, Karla B. L. **Capítulo II: Agroecologia e as práticas tradicionais: reconhecendo os saberes ancestrais.** *In*: SANTOS, M.G.; QUINTERO, M., Saberes tradicionais e locais: reflexões etnobiológicas [online]. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2018, p. 28-49.

RUFINO, Luís; CAMARGO, Renaud D.; SÁNCHEZ, Celso. **Educação Ambiental desde El Sur: A perspectiva da Terrexistência como Política e Poética Descolonial.** *Revista Sergipana de Educação Ambiental*, v. 7. Sergipe, 2020.

SACHS, Ignacy. **Sociedade, Cultura e meio ambiente.** *Mundo & vida*, vol. 2, n.1, 2000.

SANTOS, Josiane S. **Questão Social: particularidades no Brasil.** São Paulo: Cortez, 2012.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
SILVA, Clélia C. M.; GUIMARÃES, Mauro. **Mudanças climáticas, saúde e educação ambiental como política pública em tempos de crise socioambiental.** *Revista de Políticas Públicas*, v. 22, 2018, p. 1151-1170.

SORRENTINO, Marcos; NUNES, Ernesto L. M. **Local/Global: Caminhos da (in)sustentabilidade.** *Caderno Prudentino de Geografia*, v. 4, n. 42, 2020, p. 363-389.

SOUSA, Aristela V. de; MARTINS, Angélica do N. **Os pescadores de Regência Augusta (ES) e o rompimento da barragem de Fundão.** *Anais do Encontro Internacional e Nacional de Política Social*, v. 1, n. 1. Espírito Santo, 2020.

THOMPSON, E.P. **Costumes em comum: Estudos sobre a cultura popular tradicional.** São Paulo: Companhia das letras, 1998.

TUAN, Yi-Fu. *Topofilia: Um Estudo da Percepção, Atitudes e Valores de Meio Ambiente (1974).* São Paulo: Difel/Difusão Editorial, 1980. Tradução Livia de Oliveira

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência.** Trad. de Livia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1983.

VIEIRA, Mariana R. **Formas de Inter-Relação Agroecologia e Saúde como Crítica ao Capital.** Dissertação (Mestrado em Política Social), Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas, 2018.

VITÓRIA, Fernando B.; FONTANA, Cleder. **Natureza e sociometabolismo em marx: contribuições à leitura da crise socioecológica do capital.** *Geminal: marxismo e educação em debate*, v.13, n.2. Salvador, 2021, p.92-109.

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

ZAMBERLAM, Jurandir. **O processo migratório no Brasil e os desafios da mobilidade humana na globalização.** Porto Alegre: Pallotti, 2004.