

**Formas de Inter-Relação Agroecologia e Saúde como
Crítica ao Capital**

Mariana Rébuli Vieira

**Dissertação de Mestrado em Política Social
Mestrado em Política Social
Universidade Federal do Espírito Santo**

**Vitória
Agosto de 2018**

MARIANA RÉBULI VIEIRA

**FORMAS DE INTER-RELAÇÃO AGROECOLOGIA E SAÚDE COMO
CRÍTICA AO CAPITAL**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós Graduação em Política Social da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestra em Política Social. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

VITÓRIA

2018

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

R289f Rébuli Vieira, Mariana, 1994-
FORMAS DE INTER-RELAÇÃO AGROECOLOGIA E SAÚDE
COMO CRÍTICA AO CAPITAL / Mariana Rébuli Vieira. -
2018.
141 f. : il.

Orientadora: Adriana Amaral Ferreira.
Dissertação (Mestrado em Política Social) - Universidade
Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Jurídicas e
Econômicas.

1. Agroecologia. 2. Saúde. 3. Capitalismo. 4. Modo de vida
(cultura). I. Ferreira, Adriana Amaral. II. Universidade Federal
do Espírito Santo. Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas. III.
Título.

CDU: 32|

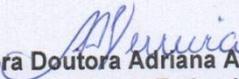
MARIANA RÉBULI VIEIRA

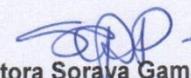
**A INTER-RELAÇÃO AGROECOLOGIA E SAÚDE COMO
CRÍTICA DO CAPITAL**

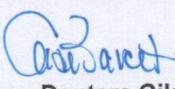
Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Política Social da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Política Social.

Aprovada em 20 de agosto de 2018.

COMISSÃO EXAMINADORA


Professora Doutora Adriana Amaral Ferreira
Orientadora/Universidade Federal do Espírito Santo


Professora Doutora Soraya Gama de Ataíde Prescholdt
Universidade Federal do Espírito Santo


Professora Doutora Gilsa Helena Barcellos
Universidade Federal do Espírito Santo


Professor Doutor Henrique Pereira Braga
Universidade Federal do Espírito Santo

RESUMO

Esta pesquisa analisa possibilidades de inter-relação entre a agroecologia e a saúde em tempos de barbárie. Por meio da pesquisa bibliográfica, criticou-se a forma capitalista de relação com a natureza para mostrar as implicações da ruptura da relação ser humano e natureza no contexto da sociabilidade burguesa, que, ao privatizar a terra, impôs limites à reprodução de modos de vida portadores de saberes tradicionais ricos e complexos. Ao mesmo tempo, imprimiu formas de uso da terra nefastas à saúde humana e do Planeta. Com o imperativo da crise estrutural do capital e o aprofundamento do processo de devastação ambiental, urge que relações humanas anticapitalistas embasem outros modos de vida. Resgatou-se a memória coletiva que envolve outras formas de relação com a natureza, praticadas pelas culturas tradicionais e preocupou-se em não sacralizar essas tradições como alternativas ao modo de vida capitalista, porque elas não estão livres de alienação e fetichismo. Por meio desse resgate foi possível identificar a agroecologia, como a área que tem dado visibilidade aos sujeitos tradicionais como autores do saber/fazer que é base da organização e da resistência desses sujeitos contra o capital. Apontou-se também para a necessidade de uma inter-relação prática entre agroecologia e saúde no tempo presente sem perder de vista a construção de modos de vida anticapitalistas.

Palavras chave: Modo de vida. Agroecologia. Saúde. Capitalismo.

ABSTRACT

This research analyzes the possibilities of interrelationship between agroecology and health in times of barbarism. Through the bibliographical research, the capitalist form of relation with nature was criticized in order to show the implications of the rupture of the relationship between human beings and nature in the context of bourgeois sociability, which, by privatizing the land, imposed limits on the reproduction of ways of life bearers of rich and complex traditional knowledge. At the same time, it printed forms of land use that were harmful to human health and the planet. With the imperative of the structural crisis of capital and the deepening of the process of environmental devastation, it is urgent that anti-capitalist human relations support other ways of life. Collective memory that involves other forms of relationship with nature, practiced by traditional cultures, has been rescued, and it has been concerned not to sacralize these traditions as an alternative to the capitalist way of life, because they are not free from alienation and fetishism. Through this examination it was possible to identify agroecology, as the area that has given visibility to the traditional subjects as authors of know-how that is the basis of the organization and resistance of these subjects against capital. It was also pointed out the necessity of a practical interrelation between agroecology and health in the present time without losing track of the construction of anticapitalist ways of life.

Keywords: Way of life. Agroecology. Health. Capitalism.

LISTA DE SIGLAS

AZT- Zidovudina ou Azidotimidina

ANVISA- Agência Nacional de Vigilância Sanitária

ARCEL- Aracruz Celulose S.A.

BNDES- Banco Nacional do Desenvolvimento Econômico e Social

CNTBIO- Comissão Técnica Nacional de Biossegurança

EZLN- Exército Zapatista de Libertação Nacional

FAO- Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura

FAPESP- Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo

FUNAI - Fundação Nacional dos Índios

HIV- Vírus da Imunodeficiência Humana

LGBT- Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais ou Transgêneros

MST- Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

OGMS- Organismos Geneticamente Modificados

OMS- Organização Mundial da Saúde

ONU- Organização das Nações Unidas

PNUMA- Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente

TDAH- Transtorno do Déficit de Atenção com Hiperatividade

TOXCEN- Centro Estadual de Atendimento Toxicológico do Espírito Santo

UFRJ- Universidade Federal do Rio de Janeiro

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
Capítulo 1 - Modos de vida, tradições, culturas: a relação ser humano-natureza nas comunidades ancestrais e nas sociedades estruturadas pela dominação do valor	20
1.1 Tradições enquanto modos de vida	20
1.2 Universo x Pluriversos: a funcionalidade da hierarquia cultural para manutenção do capitalismo	27
1.3 A relação homem-natureza determinante do modo de vida produzido nos processos de socialização pelo valor	37
Capítulo 2 - O capitalismo e seus processos destrutivos da saúde no contexto da crise estrutural	59
2.1 Saúde como crítica do modo de vida capitalista	59
2.2 Processos destrutivos da fase de expansão do modo de produção capitalista sobre a saúde humana e do planeta	69
2.3 Crise estrutural do capital	84
Capítulo 3 – A agroecologia enquanto modo de vida e base material da crítica do capital.....	93
3.1 A necessidade de recomposição prática da memória das tradições populares para desfazer o “esquecimento”	93
3.2 Práticas bioculturais em resistência ao modo de vida capitalista	99
3.3 A agroecologia como base estruturante de “novos” modos de vida: a inter-relação com a saúde	109
CONSIDERAÇÕES FINAIS	124
REFERÊNCIAS.....	133
ANEXO I.....	141

INTRODUÇÃO

O interesse no presente estudo¹ é continuidade de uma trajetória iniciada na graduação de serviço social, por meio da qual foi possível começar a desenvolver o entendimento de cultura enquanto modo de vida numa perspectiva materialista e de crítica ao valor. No final dessa graduação apresentei o trabalho de conclusão de curso intitulado: “Experiência de organização e resistência das mulheres desfiadeiras de siri da Ilha das Caieiras²”. Neste trabalho, foi possível identificar como que as mulheres desfiadeiras de siri historicamente buscaram e ainda buscam formas de sobreviver e resistir cotidianamente por meio dessa tradição.

O objeto da atual pesquisa relaciona-se também com as minhas experiências pessoais enquanto filha e neta de pequenos produtores rurais. As idas e vindas ao ambiente rural foram suficientes para me manter próxima da natureza³. Outro fator que impulsionou essa proximidade foi o fato de sentir uma energia que ecoa da natureza e faz sentir-me mais viva. A proximidade com a terra descortinou a possibilidade de cuidar da saúde de uma forma não convencional. Em Barra de São Francisco, minha família conheceu a bioenergética⁴ e, desde então, sempre procuramos nos cuidar por meio dessas orientações. A bioenergética utiliza-se das técnicas fitoterápicas, da valorização de uma alimentação saudável e orgânica, do cuidado para com o emocional e a saúde mental a fim de manter o equilíbrio e/ou restaurar a saúde humana. Esse método tem como objetivo pensar o organismo como um todo, visando à manutenção da saúde ao invés de apenas tratar a doença.

A necessidade de assegurar cotidianamente uma alimentação com menos agrotóxicos, industrializados, transgênicos, derivados animal, etc.; e ainda de manter

¹ "O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001" (DOU, 2018, p. 22)

² Trabalho feito em parceria com Paula Gabrielle Nascimento Ricio e orientado pela Professora Dr^a Adriana Amaral Ferreira, apresentado no final de 2015, departamento de Serviço Social, na Universidade Federal do Espírito Santo –UFES.

³ Apesar de nascer e morar até os quatro anos na zona rural de Barra de São Francisco (norte do Espírito Santo), em 1998 eu e minha família viemos morar em Cariacica-ES em busca de melhores condições de vida.

⁴ O conhecimento foi possível por meio da Pastoral da Saúde da Igreja Católica em Barra de São Francisco, e após a vinda para Cariacica, passamos a nos orientar pela Pastoral da Saúde da Paróquia do Bom Pastor em Campo Grande, Cariacica- ES. Entende-se que “bioenergia é a energia contida em todo ser vivo. Essa é a energia da vida, presente nos seres e em todos os elementos da natureza. E ativada pelo ar, pelo contato com a terra e com a água, pelo movimento, pelo alimento etc. É a energia vital e forma o campo bioenergético dos seres vivos” (ARRUDA; OLIVEIRA; PASTORAL DA SAÚDE ALTERNATIVA, 2011, p.6).

um equilíbrio emocional, faz parte da concepção de que se o cuidado para com a saúde for permanente, as chances de adoecer reduzem drasticamente. Além desses cuidados, não se pode ignorar a influência das relações sociais que os indivíduos desenvolvem cotidianamente, na saúde dos mesmos, afinal são essas relações que os constituem. Por isso, também elas precisam ser saudáveis.

Outra motivação para esta pesquisa é a inquietação quanto ao momento histórico atual em que a degradação ambiental e a crise estrutural do capital ameaçam a vida na Terra. Vivemos tempos de barbárie.

Na luta do capitalismo por sua manutenção, a vida perde sua prioridade em detrimento da lógica mercadológica imposta pelo valor. Nesse movimento “quase” que autônomo do valor, os indivíduos estão alienados da natureza, de si mesmos, e dos outros e já não se reconhecem no produto de seu trabalho, vivem um modo de vida alienado e abstrato, em que tudo vira mercadoria e é deslocado pela lógica do valor, inclusive a saúde (FERRREIRA, 2013, p.85).

Nesse modo de vida baseado numa experiência alienada, torna-se difícil perceber o como que o tipo de relação com a natureza influencia na saúde humana e ambiental, e ainda, como que a saúde e a natureza estão inter-relacionadas. Fazemos críticas às bases do modo de vida capitalista expondo as consequências da alienação e do fetichismo como fenômenos abstratos na vida cotidiana. Entendemos modo de vida como cultura, e por isso, a cultura engloba tanto a produção e a reprodução das relações sociais (WILLIAMS, 2011a; 2011b).

Vale lembrar, que a forma capitalista de relação com a natureza não é a única forma possível. As culturas tradicionais historicamente desenvolveram resistência ao modo de vida capitalista e desenvolveram uma espécie de “simbiose” (DIEGUES, 2001, p.79) com a natureza. O resgate da memória que embasa a experiência dos modos de vida das culturas tradicionais possibilita lembrar que outras formas de se relacionar com a natureza são possíveis. Além disso, é possível refletir que foi por meio dessa memória coletiva que essas culturas mantiveram a diversidade de seus modos de vida diante de um capitalismo que a todo tempo tenta invisibilizá-las.

A agroecologia aparece, nesse sentido, como a área que tem se preocupado em tornar essas culturas tradicionais e seus modos de vida visíveis e respeitados. Para

tanto, é imprescindível uma agroecologia anticapitalista que envolva todo o modo de produção e reprodução das relações sociais. Uma agroecologia que assegure uma prática/ experiência de sujeitos livres e conscientes.

Que tipo de experiência pode ser a base de um entendimento de agroecologia que seja crítica radical do valor por motivar o desenvolvimento de outras formas de cuidado com o corpo, e também de relações humanas livres e conscientes?

Neste sentido, a experiência agroecológica precisa ser “práxis”, que, segundo Marx (1999, p.5) na 3ª tese sobre Feuerbach, se dá por meio da: “[...] coincidência da modificação das circunstâncias e da atividade humana [que] só pode ser apreendida e racionalmente compreendida como prática transformadora”. A saúde tal qual é destacada nesta dissertação, é consequência dessa “prática transformadora”, ou seja, é consequência de uma experiência agroecológica de sujeitos livres e conscientes afetados pela “práxis”.

O processo de constituição da sociedade urbana industrial, que transformou dinheiro em capital, foi imprescindível para liberar a força de trabalho para ser vendida. Com os cercamentos da terra, o acesso a ela passou a ser via mercado. Despossuídos dos meios de produção, o ser humano foi forçado a vender a sua força de trabalho para suprir suas necessidades, já que, teve o acesso à terra limitado.

A transformação da força de trabalho em mercadoria foi possível por meio do cálculo da quantidade de tempo de trabalho gasto para produzir cada mercadoria. Desde então, instituiu-se um equivalente geral para trocar essas mercadorias. Esse processo proporcionou as condições básicas para a implantação do capitalismo. Nele, é possível perceber como que a forma com que o ser humano se relaciona com a natureza define todo seu modo de vida. Distanciado da natureza, o ser humano deixou de ser capaz de se identificar na natureza, nos outros seres humanos e em si mesmo e passou a viver a lógica de dominação abstrata. Um modo de vida baseado no valor e na busca incessante por mercadorias, nesse, os indivíduos subordinam até a saúde na luta por mais dinheiro (MARX, 1996a; 1996b; 2004).

A relação do ser humano com a natureza passou a ser elaborada como tal a partir de uma ideologia eurocêntrica e capitalista, reflexo da ação destruidora e

dominadora do homem⁵ num contexto de modernização e desenvolvimento industrial. Nesse período de expansão do capital, a forma com que ele se relacionava com a natureza ainda não se apresentava como um problema. Porém, após a década de 1970, alguns limites foram se apresentando à continuidade do capitalismo. O capitalismo entrou numa crise estrutural jamais vista anteriormente, não foi (e não é) possível ao capital continuar com os mesmos ritmos de degradação ambiental utilizados no período de expansão, afinal, os recursos naturais são finitos.

Dentre os diversos elementos que compõem os modos de vida e que são influenciados pela relação humana com a natureza, percebemos saúde como um elemento vital que funciona como um termômetro capaz de avaliar a qualidade das relações sociais. A defesa da existência de formas de inter-relação natureza e saúde revela a interdependência do ser humano com a natureza e converge para o argumento de que as ameaças à natureza também são ameaças à vida humana na Terra.

A conjuntura atual é de crise da sociedade capitalista. O Planeta não suporta mais a forma capitalista de lidar com a natureza, a expropriação dos recursos naturais, o ritmo de consumo desenfreado e a produção exacerbada de lixo (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015).

A economia contemporânea se assegura em capital fictício, o qual não tem correspondência com o valor produzido através do trabalho. O trabalho vivo, único produtor de mais valor vem sendo expulso do processo produtivo e substituído por tecnologia e máquinas (trabalho morto) (MENEGAT, 2006). A política teve suas rédeas tomadas pelo valor que de forma fantasmagórica passou a administrá-la, ao invés de ser por ela administrado (JAPPE, 2006). Um ambiente em que é impossível se manter saudável!

Entranhados em uma lógica não autônoma, não consciente, os indivíduos dão concretude ao valor através de suas práticas. Com isso, mantém-se o sacrifício da saúde, da natureza e da diversidade bio-cultural em nome do progresso.

⁵ Utilizamos “homem” para nos referirmos a relação em que há hierarquia e dominação com a natureza e “ser humano” para nos referirmos a relação horizontalizada e respeitosa com a natureza, a fim de remetermos ao papel do machista do homem que é reforçado cotidianamente pelas relações sociais patriarcais da sociedade capitalista.

Diante desse cenário e defendendo a necessidade de modos de vida anticapitalistas, Débora Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, em uma entrevista para o jornal “El País” (2014), falaram sobre como os indígenas⁶ podem ensinar a lidar com a barbárie ambiental e econômica ocidental atual, afinal, essa condição de barbárie lhes foi imposta desde muito cedo. O mundo deles já está em crise há muito tempo, diferentemente dos ocidentais que passaram a vivenciar o “fim do mundo”⁷ da década de 1970 em diante:

Acho que os índios podem nos ensinar a repensar a relação com o mundo material, uma relação que seja menos fortemente mediada por um sistema econômico baseado na obsolescência planejada e, portanto, na acumulação de lixo como principal produto. Eles podem nos ensinar a voltar à Terra como lugar do qual depende toda a autonomia política, econômica e existencial. Em outras palavras: os índios podem nos ensinar a viver melhor em um mundo pior. Porque o mundo vai piorar. E os índios podem nos ensinar a viver com pouco, a viver portátil, e a ser tecnologicamente polivalente e flexível, em vez de depender de megamáquinas de produção de energia e de consumo de energia como nós (BRUM, 2014, acesso em 15 jul. 2018).

Conforme apresentado, a importância de aprender com os indígenas diz respeito à uma época global de ameaça da vida na Terra, em que passou a existir um limite para a forma destruidora com que se lida com os recursos naturais.

Resgatar e dar visibilidade a outras formas de relação com a natureza visa lembrar que é possível resistir ao capital, que é possível romper com sua roda de funcionamento e construir outros modos de vida. Visa ainda, lembrar que em tempos de barbárie, essa ruptura não é só necessária, mas a única forma de manter a vida na Terra (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015).

A relação que as comunidades tradicionais e indígenas desenvolvem com a natureza demonstra a influência dela em todo o modo de vida deles, isso porque quando se desenvolve relações não alienadas com a natureza, torna-se possível relações não mercadológicas nas mais variadas esferas da vida.

⁶ Utilizamos a diferenciação que Castro (2017) fez entre índios e indígenas: “Índios são os membros de povos e comunidades que tem consciência — seja porque nunca a perderam, seja porque a recobram — de sua relação histórica com os indígenas que viviam nesta terra antes da chegada dos europeus. [...] ‘Indígena’, por outro lado, é uma palavra muito antiga, sem nada de ‘indiana’ nela; significa ‘gerado dentro da terra que lhe é própria, originário da terra em que vive’” (CASTRO, 2017, p.187).

⁷ Fizemos um trocadilho com o título da reportagem que contém essa entrevista: “Depois do fim do mundo”. Esse também é o título do livro do Marildo Menegat (2003): Depois do fim do mundo: crise da modernidade e barbárie.

Entendemos modo de vida como cultura que se dá por meio da experiência prática num determinado território. Uma cultura materialista que não deixa de abranger os conflitos e o terreno econômico/ objetivo, mas abrange a produção e a reprodução das relações sociais (WILLIAMS, 2011a).

Não é possível falar de saúde sem considerar os determinantes sociais, ambientais e culturais, pois também as relações sociais constituem os indivíduos (AZEVEDO, PELICIONI, 2012). Sendo, pois, as relações sociais, baseadas numa experiência alienada, também a saúde será alienada e, nesse aspecto, torna-se possível falar de doença. Mas de acordo com Canguilhem (2009), a relação entre saúde e doença não é tão objetiva e causal, porque também a compreensão de saúde e de doença sofre influência dos determinantes sociais, ambientais e culturais. Cada sociedade tem uma apreensão diferente sobre o que é saúde e doença, e os diferentes parâmetros para avaliar tais estados, são desenvolvidos pela “maneira de viver” coletivamente em sociedade (MARX, 1947 apud CÂNDIDO, 2010, p.29).

Na sociedade capitalista, a “normatividade” é o parâmetro utilizado pela medicina convencional para avaliar os estados de saúde e doença. Atrela-se aquilo que é normal ao estado de saúde e aquilo que é patológico à doença. Porém é inviável estabelecer um parâmetro geral para avaliar todos os indivíduos tal como tem sido feito. Além disso, esse parâmetro responde aos interesses do que deve ser caracterizado como “normal” ou “anormal” numa sociedade capitalista, que tem a experiência alienada e a vida dos indivíduos submetida à mercantilização (CANGUILHEM, 2009). Num modo de vida em que as relações sociais são impessoais e que o dinheiro impera sobre a saúde, aquilo que é considerado “normal” pode não ser saudável, e também, aquilo que é considerado “anormal” pode não significar doença. É necessário, portanto, uma avaliação crítica dos parâmetros capitalistas de “normatividade” que se instituem e corroboram para manutenção e aprofundamento da subjetividade do trabalho.

A subjetividade do trabalho foi imposta aos trabalhadores. A modernidade utilizou de tudo que lhe serviu para fundar suas bases e internalizar nos indivíduos a lógica do valor. O sacrifício e a renúncia das próprias vontades e da autonomia se tornou uma “virtude” nos tempos modernos, sinônimo de determinação e autocontrole para atingir objetivos econômicos e de alto prestígio numa sociedade capitalista (KURZ,

1997). Mas, em tempos de crise estrutural do capital nem com muito sacrifício os trabalhadores têm conseguido acessar via mercado às condições necessárias para sobreviver. Com os altos níveis de desempregos, os trabalhadores não têm conseguido vender suas forças de trabalho. A urgência da emancipação humana em tempos de barbárie revela a necessidade de buscar viver formas de inter-relação saúde e natureza no presente.

As culturas tradicionais, por vivenciarem uma relação de horizontalidade com a natureza, conseguem vivenciar com mais facilidade formas dessa inter-relação. Por isso, lutam contra a ação destruidora do capital, sabem que a destruição do ambiente natural é conseqüentemente a destruição da saúde e da vida, sentem que eles também são parte da natureza.

As formas de inter-relação saúde e natureza não são para serem vividas após o fim do capitalismo apenas. A agroecologia é a área que, nos dias atuais, tem buscado evidenciar essas formas dessa inter-relação. Nessa área, há muitas disputas pelo conceito do que é agroecologia e por isso foi necessário delinear qual agroecologia defendemos. O entendimento e a prática de agroecologia do MST (Movimento dos Trabalhadores Sem Terra) foi o que mais se aproximou do que objetivamos defender: uma “práxis⁸” agroecológica. Para eles, a agroecologia é a luta cotidiana de quem se propõe a pensar e garantir a produção dos produtos agrícolas com qualidade e respeito. É o cuidado com todo o processo de produção desde o plantio até o consumo, quando as propriedades nutricionais presentes nos alimentos nutrirão os consumidores. “Agroecologia é projeto político, é prática [...]”⁹.

Afirmamos que agroecologia não é somente produzir sem veneno. Agroecologia é projeto político, é prática, é movimento, é ciência e educação populares. É garantia da igualdade e da diversidade racial, de gênero e de sexualidade. É valorização do trabalho e do ser e saber camponês. É respeito e promoção da diversidade social, ambiental e identitária. A Agroecologia é a concreta capacidade dos povos para as [sic] enfrentar as mudanças climáticas no planeta e garantir a soberania e segurança alimentar (JORNADA DE AGROECOLOGIA, 2018, acesso em 01 ago. 2018).

⁸ (MARX, 1999, p.5)

⁹ O Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) divulgou em seu site, como comunicado (nº 52/2018), a carta final da 17ª Jornada de Agroecologia que ocorreu no período de 06 a 09 de junho de 2018, em Curitiba, Paraná. Tendo, pois, o Movimento participado dessa Jornada e portanto assinado a carta, entende-se que há ali uma síntese do conceito radical de agroecologia qual o MST defende, e essa agroecologia defendida pelo MST, dá subsídios para uma crítica radical do capital.

Nesse sentido, o meio ambiente é o lugar onde a vida se faz, onde se efetiva a produção cultural, sobre o qual se produz territorialidades, ou seja, produz-se modo de vida. No processo em que experiências práticas e concretas forem produzidas a partir de relações sociais livres e conscientes, ou seja, que forem produzidas “práxis”¹⁰, revoluciona-se o meio ambiente. Para que isso se efetive é imprescindível a elaboração de outros modos de vida, necessariamente anticapitalistas, em que a saúde seja consequência da qualidade das relações sociais vivenciadas cotidianamente.

Objetivamos, portanto, analisar as possibilidades da inter-relação agroecologia e saúde se constituir modo de vida em tempos de barbárie. Para isso, buscamos criticar a forma capitalista de relação com a natureza para demonstrar, como que o distanciamento do ser humano da terra, o alienou das mais diversas esferas do modo de vida e impactou negativamente na saúde dele e do Planeta. Resgatamos a memória coletiva que embasa outras formas de relação com a natureza, praticadas pelas culturas tradicionais. E preocupamo-nos em não sacralizar essas tradições como alternativa ao modo de vida capitalista, porque elas, não estão livres de alienação e fetichismo. Não se tratou, portanto, de defender um retorno às formas de sociedades antecedentes ao capitalismo, mas, de utilizar as potencialidades desenvolvidas no capitalismo para atingir formas societárias que priorizem o tempo livre e o desenvolvimento das habilidades humanas em detrimento da mercadoria e do progresso.

Por meio desse resgate foi possível identificar a necessidade de formas de inter-relação natureza e saúde enquanto modo de vida anticapitalista e identificar, também, a agroecologia como a área que tem feito esse resgate da memória coletiva e dado visibilidade aos sujeitos tradicionais como autores do saber/fazer, que é base da organização e da resistência que esses sujeitos produzem e que é crítica do capital.

Além de buscar alcançar esses objetivos, a presente pesquisa respondeu a alguns compromissos. Trata-se de um posicionamento político que delineia a forma de fazer pesquisa; de entender o funcionamento da sociedade capitalista; de organizar a prática e lutar por outros modos de vida. Utilizar a teoria do valor como eixo que

¹⁰ (MARX, 1999, p.5)

perpassa a pesquisa do início ao fim diz sobre um posicionamento político que defende a vida como valor máximo e que critica todas as formas de violência e de opressão. Em uma sociedade onde os mais pobres são os que mais sofrem as consequências de uma prática alienada, assumimos o compromisso social e científico de proporcionar visibilidade a esses indivíduos.

As culturas tradicionais vivem uma prática que têm correspondência com o modo de organização coletiva, em que o fazer/saber proporciona meios de resistir e “reexistir” à lógica do capital (CASTRO, 2017, p.192). Por isso, buscamos valorizar esses indivíduos enquanto sujeitos desse fazer/saber. Utilizamos autores como Kopewana e Albert (2015) – Xamã indígena da tribo dos Yanomami da região Amazônica no Brasil e seu amigo antropólogo (respectivamente), que, conjuntamente produziram a etnografia intitulada “A queda do céu”; Santos (2015) – quilombola do Estado do Piauí que de uma forma crítica reescreveu o processo de colonização do Brasil; o entendimento e a prática de agroecologia presente no Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST); e outras referências de sujeitos participantes de movimentos sociais e agroecológicos.

Diante da necessidade de evidenciar formas de relação ser humano- natureza que antecederam o capitalismo, recorreremos à história, porém, tivemos muita dificuldade de encontrar bibliografias que não fizessem uma abordagem eurocêntrica, preconceituosa e hierárquica do modo de vida das sociedades tradicionais, afinal, o tipo de linguagem predominante nessas sociedades era a oralidade. Eles não escreviam, quem escrevia eram os “brancos”, os europeus. Desde então, esses últimos tiveram a “história em suas mãos”. A implantação da escrita nas sociedades tradicionais representou a modernização da vida diante da necessidade de “desenvolver” os laços comunitários (PORTO-GONÇALVES, 2006, p.81).

[...] *des*-envolver é tirar o envolvimento (a autonomia) que cada cultura e cada povo mantém com seu espaço, com seu território; é subverter o modo como cada povo mantém suas próprias relações de homens (e mulheres) entre si e destes com a natureza; é não só separar os homens (e mulheres) na natureza como, também, separá-los entre si, individualizando-os (PORTO-GONÇALVES, 2006, p.81).

Os primeiros registros escritos da história da América do Sul foram feitos pelos Jesuítas, no século XVI, que ao chegarem em expedição missionária, caracterizaram os mais diversos e complexos povos que aqui viviam como índios

(ALMEIDA, 2003). A invenção do índio tem por base a crença equivocada dos europeus sobre terem chegado às Índias, mais ainda, à função política de colocar em suspensão toda história, multiplicidade e cultura dos povos sobrepondo-os, controlando-os e unificando-os (HAYA DEL BEL; ALMEIDA, 2016). Além disso, as descrições registradas no século XVI não necessariamente representam aquele período histórico, pois o contato com os europeus já durava cerca de meio século (ALMEIDA, 2003).

Conveniu-se resgatar os laços, as trocas e a solidariedade que se faziam presentes na descrição do modo de vida dos indígenas no período quinhentista e para isso utilizamos os autores Almeida (2003), Haya Del Bel; Almeida (2016) e Santos (2015), os quais confluem quanto à necessidade de entender a cultura como flexível, e em constante movimento, além disso, eles se esforçaram para não produzir uma abordagem neutra, cientificista, eurocêntrica, e hierárquica.

Utilizamos também a obra de Mauss (1999) que, além de ser francês, pertenceu a outro período histórico, em que não havia outra forma de se fazer ciência a não ser o modo europeu e hierárquico. Por diversas vezes o autor incorre a expressões que remetem a esse modo de fazer ciência. Apesar disso, ele foi importante para analisar os comuns elementos de troca, autoridade, transmissão, tradição, sacrifício, dom e laços de solidariedade presentes nas sociedades tradicionais mais antigas.

A teoria do valor utiliza-se de algumas categorias para analisar e criticar o funcionamento da sociedade capitalista como um todo, dentre eles, destaca-se a alienação e o fetichismo e suas formas embrionárias: tudo aquilo que tira a autonomia e impede que as ações humanas sejam a favor da vida e da liberdade, ou seja, impede que sejam ações conscientes.

A base do modo de vida capitalista é alienada e travestida de fetiche. O fetichismo não é apenas um atributo místico da mercadoria, mas se trata dos “poderes sobrenaturais” que o ser humano atribui aos objetos que ele criou. Observa-se que o “poder sobrenatural” é atribuído pelo ser humano a algo externo que ele criou e que, por conta desse poder, o objeto passa a controlá-lo. Um processo que inconscientemente o submete àquilo que ele criou (JAPPE, 2006, p.33). O capitalismo precisa cotidianamente produzir e reproduzir essa base alienada e fetichizada para continuar existindo, precisa que só haja esse modo de vida.

O aprofundamento dos fenômenos de alienação e fetichismo foi caracterizado por Marx (1996a) como o fenômeno da reificação. Trata-se da complexificação da alienação a ponto de haver uma inversão da cadeia produtiva, onde o criador (ser humano) passa a seguir a lógica da criatura (valor) e a criatura (valor) a ocupar o posto de criador (JAPPE, 2006). Nesse processo, as relações sociais se transformaram em relações entre coisas, e os indivíduos se submeteram à lógica do valor, que na busca por sua autovalorização se transformou em “sujeito automático” (MARX, 1996a, p.273).

Para aprofundar a problematização das categorias teóricas adotadas realizamos uma pesquisa bibliográfica, visto que as mesmas são muito complexas e costumam ser adotadas nas mais diversas perspectivas em diferentes trabalhos. Para Lima e Mioto (2007),

[...] a pesquisa bibliográfica possibilita um amplo alcance de informações, além de permitir a utilização de dados dispersos em inúmeras publicações, auxiliando também na construção, ou na melhor definição do quadro conceitual que envolve o objeto [...] (LIMA; MIOTO, 2007, p.40).

Os resultados da pesquisa bibliográfica foram organizados em capítulos que foram divididos da seguinte forma: no primeiro capítulo, preocupamo-nos em apresentar algumas características comuns presentes nas sociedades tradicionais, principalmente as sociedades mais antigas, características essas que proporcionaram uma organização de todo o modo de vida em torno dos laços solidariedade. Tomamos o cuidado de apresentar também, os fenômenos que remetem à opressão e à falta de autonomia para não defender a reprodução dos modos de vida tradicionais como alternativa “sagrada”, totalmente livre de alienação, ao momento histórico de barbárie atual.

Neste capítulo ainda, foi ressaltado o quanto o capitalismo se impõe sobre a diversidade a fim de homogeneizá-la e incorporá-la à sua hegemonia. Um movimento na tentativa de se tornar o modo de vida universal. Por outro lado, os pluriversos resistem a esse movimento através da tradição e da adaptação às mudanças. Portanto, a tradição também abrange os conflitos e resistências, é ela que dá base para resistir e “reexistir” cotidianamente (CASTRO, 2017, p.192). As culturas tradicionais vivem uma espécie de “simbiose” (DIEGUES, 2001, p.79) com a natureza que contrasta com a relação ser humano - natureza capitalista, entendem o

meio ambiente como espaço de produção cultural, de territorialidades, em que os vários tipos de vida, tão importantes e tão dependentes da natureza quanto a vida humana, estão em “inter-relação¹¹”.

Também no primeiro capítulo, analisamos a relação ser humano - natureza capitalista através de autores marxistas. Uma relação que foi alienada para construir as bases da sociedade capitalista moderna e que influenciou em todas as esferas do modo de vida. Alienado da natureza, o ser humano deixou de se sentir parte dela e passou a estabelecer uma relação desrespeitosa e destruidora, centrada nos seus interesses mercadológicos, esses que passaram a ser mais importantes do que a perpetuidade da vida. Também foi alienado do produto do seu trabalho, de seu corpo, e como consequência, deixou de se reconhecer no seu semelhante. Foi necessário, expor, portanto, o que se entendeu como alienação e fetichismo, e isso foi feito a partir da teoria do valor que deu subsídios para analisar as consequências objetivas e subjetivas da presença desses fenômenos nos modos de vida dos indivíduos.

Apresentamos a concepção sobre modo de vida, baseado em Williams (2011a; 2011b), autor que defende o modo de vida como cultura a partir do materialismo e, posteriormente, Thompson (1998), que ajudou a compreender a modernização das comunidades tradicionais inglesas pré-capitalistas, o berço da revolução industrial, esse processo deu bases para a implantação e desenvolvimento do capitalismo. O aprofundamento e a modernização desses fenômenos de acordo com o desenvolvimento do capital impôs a subjetividade do trabalho. Ao ressaltar que trabalho é diferente de atividade humana com a natureza, defendemos a necessidade de superar o trabalho como atividade sacrificiosa, pilar para manutenção do capitalismo e para lógica do valor (KURZ, 1997). Essa lógica impessoal e doentia a qual os indivíduos se subordinaram, mas que, depende deles, dos indivíduos-mercadoria para se concretizar. Na busca pela autovalorização, o valor passou a reger todo o modo de vida dos indivíduos, até as relações mais íntimas.

¹¹ Escobar (2016, p.17) desenvolveu sobre os variados tipos de vida e também dos variados mundos em “inter-relação”.

No segundo capítulo, relacionamos ser humano-natureza e a saúde, demonstrando como que o corpo humano é natureza desde sua composição, daí a importância do ser humano se reconhecer como parte da natureza e se atentar com a saúde dela, afinal para plantas e animais saudáveis necessariamente precisa-se de solo e água saudável (PRIMAVESI, 2016). No período de expansão do capital, nos países de capitalismo central, durante aproximadamente trinta anos, foi possível um acordo entre capital e trabalho, combinando altas quantidades produzidas, com alto consumo e conseqüentemente altos impostos.

A lógica da cadeia produtiva, nesse período expansivo do capital, foi invertida e tudo se tornou passível de ser mercantilizado: a natureza, a saúde, a educação, os alimentos, e outros elementos do modo de vida.

As conseqüências desse processo foram extremamente prejudiciais à vida. A indústria farmacêutica se aliou à subjetividade do trabalho e se tornou um nicho de mercado que se atenta mais em curar a crise do capital do que às doenças dos seres humanos. Passou-se a justificar o injustificável, a exceção da aplicação da ética das pesquisas com seres humanos - para os indivíduos das sociedades mais pobres - exemplificou o ápice da insignificância da vida frente o ímpeto do valor (CAPONI, 2004). A concepção de saúde e de doença foi problematizado a partir do defendido por Canguilhem (2009) como normal e patológico e defendemos um conceito de saúde que abranja as relações sociais as quais os indivíduos se inserem.

Discorreremos sobre o processo de expansão até a crise estrutural do capital, buscando analisar criticamente o modo de vida capitalista para demonstrar a inviabilidade de mantê-lo e a necessidade de outros tipos de relação ser humano – natureza, que sejam práxis emancipatórias.

Na década de 1970, esse modo de vida capitalista atingiu um limite estrutural e ambiental, o período de expansão encontrou limites e o capitalismo adentrou uma crise jamais vista. Desde então, o trabalho vivo, único produtor de mais valor vem sendo expulso do ciclo produtivo do capital e substituído pelo trabalho morto, isso desencadeou uma crise muito profunda no capitalismo dos países centrais, uma crise estrutural que tem se aprofundado cada vez mais, trata-se de um limite expansivo para o capitalismo. Também nesta época o planeta Terra começou a dar

indícios de esgotamento ambiental, um cenário de barbárie no qual a continuidade da vida na Terra é profundamente ameaçada.

Já no terceiro e último capítulo, foi enfatizado a urgência de resgatar a memória biocultural como uma memória viva que dá bases para produção de outros tipos de experiências necessariamente não alienadas e anticapitalistas. Que reconheçam o meio ambiente como espaço de produção cultural, de territorialidades e que a diversidade seja respeitada nas suas mais variadas formas de vida. Para isso, foram citadas algumas práticas tradicionais de relação com a natureza ao redor do mundo vislumbrando que essas relações contribuíram para outras formas de organização de todo o modo de vida dessas comunidades.

Identificamos a agroecologia como o terreno que vem dando visibilidade a esses outros modos de vida e, reforçamos a necessidade de um modo de vida agroecológico, que se preocupe com a qualidade dos produtos agrícolas desde a produção até o consumo e dessa maneira, inter-relacione agroecologia e saúde. Em tempos de barbárie, a defesa de um modo agroecológico de vida tem que ser feita através da prática, na vida cotidiana. É preciso endossar a luta pela sobrevivência por meio da qual historicamente as comunidades tradicionais, os indígenas e os pequenos agricultores resistiram à lógica dominante “quase” totalizadora do capital (FERREIRA, 2013, p.85).

Finaliza-se o presente trabalho, ciente dos limites dos processos de produção dele, trata-se de um trabalho (in) concluso que abre caminhos para o aprofundamento dos estudos sobre as diversas formas de cuidado com a saúde e sobre a “inter-relação agroecologia e saúde”.

Capítulo 1 - Modos de vida, tradições, culturas: a relação ser humano-natureza nas comunidades ancestrais e nas sociedades estruturadas pela dominação do valor.

1.1 Tradições enquanto modos de vida

As sociedades tradicionais, principalmente as mais antigas, possuíam um laço de envolvimento coletivo que era firmado pelo modo de vida com que se organizavam em determinado território. Era a moral que representada em símbolos e tradição compunha a arte política (MAUSS, 1999). Esse laço de envolvimento coletivo se manifestou em vários modos de vida que se davam sobre outras práticas, outras experiências.

Essa arte política comumente era “colorida de autoridade e religião” (MAUSS, 1999) e despertava para outra percepção de mundo, que, incluía o transcendente como parte do real e conectava os saberes aos fazeres cotidiano.

Esse laço de envolvimento coletivo se dava através das alianças e das trocas por meio das quais se torna possível falar de coesão social. Uma coesão que organizava as sociedades por outros meios, em que a solidariedade e o sentimento de pertença a um grupo eram fortes suficiente para resistirem e se reorganizarem diante das mais diversas demandas internas, externas e desafios.

Este gênero de solidariedade ao mesmo tempo mecânica e orgânica que, de natureza diferente, chega ao mesmo modo a desempenhar funções que entre nós desempenha a organização definida do Estado. É toda uma série de outros subgrupos que secciona, recorta, rearranja, reajusta os grupos político-domésticos (MAUSS, 1999, p.106).

Conforme citado acima, a “natureza político-doméstica” era uma das características que contribuía para essa coesão, se refere ao poder político, a propriedade, ao estatuto político e ao estatuto doméstico que geralmente eram concentrados em uma só figura no interior desses subgrupos (clãs, aldeias, tribos). Essa figura era legitimada pelo coletivo e isso permitia que o conjunto dos vários representantes dos subgrupos recebesse o poder de governar. Visando principalmente à segurança e à perpetuidade da sociedade, esses arranjos políticos criavam “expectativas de todos para com todos, e para sempre, mesmos para além das gerações” (MAUSS, 1999, p.106).

A disciplina e a autoridade eram outras características que auxiliavam a organização das sociedades que tinham a “solidariedade ao mesmo tempo mecânica e orgânica” como característica. A disciplina podia se confundir com a autoridade, pois a autoridade era a organização da disciplina. As imposições, as coações e/ou os acordos, não significavam apenas ordem e força, mas colocavam ritmos nos deveres cotidianos tais como o trabalho, a marcha, o combate, a dança e o canto, isso fazia com que os laços mecânicos e orgânicos da solidariedade se misturassem (MAUSS, 1999).

A respeito da autoridade, era possível identificar diversos tipos de regimes políticos em que diferentes organizações do poder podiam ocorrer concomitantemente no interior dos subgrupos. Ao passo que os mestres eram eleitos por meio do prestígio que tinham dentre o povo de suas sociedades, o poder dos mestres não anulava o poder coletivo do povo, este tinha poder permanente. Os mestres também tinham deveres para com o povo, e os abusos de autoridade culminavam em perdas para toda sociedade, como segregações e isolamento de grupos no interior dos subgrupos, além de rompimento do laço que assegurava o sentimento de pertença à sociedade. “A responsabilidade coletiva, a unidade dos cultos, a dos interesses, todo um aparelho de comunismo primitivo, lembram a cada instante a massa aos chefes como estes podem fazer com que a massa se lembre deles” (MAUSS, 1999, p.110).

No interior dessas sociedades tradicionais mais antigas, a perpetuação desse laço que envolvia as relações de uma geração para outra contribuía para que a moral desse modo de vida permanecesse coesa mesmo após gerações. “[...] tradição é aquilo que se transmite,” (MAUSS, 1999, p.113) e a tradição dentre esses povos podia ser de dois tipos: oral ou através dos símbolos. A oral, como o próprio nome diz, fazia uso da oralidade¹² para repassar os usos e costumes. Já a tradição simbólica ou a tradição “através dos símbolos”, tal como o autor nomeou, dava-se através dos gestos, dos significados, das trocas e das alianças dos “[...] sentimentos da moral e da religião, a série dos atos técnicos ou estéticos, etc., impõem-se dos velhos aos jovens, dos chefes aos homens, de uns para outros” (MAUSS, 1999, p.115):

¹² “O emprego dos símbolos orais não é mais do que um caso de emprego dos símbolos: ora, como toda prática tradicional tem uma forma e se transmite por essa forma, é em algum grau simbólica” (MAUSS, 1999, p.115).

Quando uma geração passa a outra a ciência de seus gestos e de seus atos manuais, há tanta autoridade e tradição social como quando esta transmissão se faz pela linguagem. Há verdadeiramente tradição, continuidade; o grande ato é a entrega das ciências, das sabedorias e dos poderes dos mestres aos discípulos. Porque assim tudo pode perpetuar-se (MAUSS, 1999, p.115).

Dessa forma os gestos, os atos manuais, os sentimentos e etc., ganhavam significados específicos e inteligíveis no interior dos subgrupos de acordo com o tempo histórico e os valores cultivados por aquela sociedade, isso lhes permitia comunicação, uma linguagem que não era necessariamente escrita, mas direta, real e eficaz.

“[...] Pode-se chamar *educação (ou instrução)* os esforços conscientemente feitos pelas gerações para transmitir suas tradições a outra” (MAUSS, 1999, p.121, grifo do autor). Habitualmente eram os mais velhos, por meio da memória que transmitiam aos mais novos tudo aquilo que precisavam saber, crer e praticar para pertencer àquela sociedade, tratava-se de educação prática e moral voltada para o interior da sociedade, uma educação não separada da experiência da vida comum. A “[...] educação e instrução não podem ser distinguidas”, pois “[...] elas têm meios próprios de educar” (MAUSS, 1999, p.121).

Por outro lado, na sociedade capitalista e eurocêntrica,

Estamos habituados a pensar na escola, num lugar onde se verifica a instrução; pensamos numa aprendizagem uniforme imposta pela escola; na distinção entre educação moral e outras. Todos estes problemas só se propõem às sociedades indígenas quando tivermos levado a elas a Escola (MAUSS, 1999, p.121).

Essa forma de pensar a escola é carregada de elementos que retiram a autonomia e a criatividade dos indivíduos, e ao educá-los para atender as demandas do mercado, os submete a algo externo a eles e à vida em comunidade – a lógica do valor. Lógica essa que ao longo do tempo foi se aprofundando e sendo incorporada pelos indivíduos¹³, ou seja, foi se tornando parte do corpo, deixando de ser externa. Os indivíduos passaram a ser capazes de produzir e reproduzir por eles mesmos essa lógica que os aprisionam.

A escola é uma das instituições capitalistas de disciplinamento e interiorização desde a tenra infância de um modo de vida para o trabalho, para isso “[...]”

¹³ Esse processo será mais discutido no item 1.3.

funcionários especiais tentam formar o homem e também a mulher, num único meio totalmente especial [...]; ao passo que desta escola saem indivíduos tão idênticos quanto possível, [...] o que produz de fato o individualismo mais tenso” (MAUSS, 1999, p.121).

A educação foi alienada (separada) da educação moral, deixou de ser incumbência dos mais velhos no interior da comunidade para se exteriorizar num estranho (“funcionários especiais” da educação). Funcionários esses que ao obedecer a um modelo de educação padronizado, acabam por homogeneizar, ou seja, retirar a diversidade, a criatividade dos indivíduos, pois só dessa forma, eles se enquadrarão funcionalmente na sociedade capitalista sem questioná-la.

Até a educação foi padronizada para atender ao mercado e à economia capitalista. Contudo, nessas sociedades mais antigas era possível perceber as experiências menos centradas no valor econômico e na individualidade, porque o contrato e as trocas compunham o modo de vida dos subgrupos e regiam as relações de interação entre as coletividades.

A troca do “*wampum*¹⁴”, nas sociedades indígenas do Nordeste da América do Norte mais do que funcionar como moeda de troca no sentido econômico, funcionava como símbolo do selo, da aliança, dos tratados compactuados no interior dessas sociedades e davam a dimensão coletiva de grupo, compunha a história e a tradição das mesmas enquanto um registro que colaborava para continuidade da tradição (SMITH, 1983 apud CAILLÉ, 2002).

As trocas, os contratos e as alianças eram comprometimentos entre os subgrupos. O casamento era exemplo de tipo de aliança que por vezes era usado para selar um laço entre diferentes coletividades.

As obrigações mútuas que essas coletividades se impõem reciprocamente não só englobam todos os indivíduos, e com frequência gerações sucessivas, mas se estendem a todas as atividades, a todos os tipos de riquezas: assim, efetuam-se permutas em troca de danças, de iniciações, de tudo aquilo que o clã possui, com a condição de pagar na mesma moeda [...] (MAUSS, 1999, p.356).

Nominado de “sistema de prestações totais”, e presente “[...] num número muito grande de sociedades: australianas, africanas, melanésias, polinésias, americanas

¹⁴ Tipo de cipó, com o qual fazem cordões (CAILLÉ, 2002).

do norte” (MAUSS, 1999, p.356) se caracterizava pela necessidade de retribuir o dom recebido através de um contrato ou troca: “[...] na realidade implicam uma multidão de prestações de todos os tipos e começam sob a forma de doações na aparência puramente graciosas de presentes, cujo beneficiário será obrigado a retribuir o equivalente com usura” (MAUSS, 1999, p.357). “Pois o sistema supõe: 1º a obrigação de dar; 2º a obrigação de receber; 3º a obrigação de retribuir” (MAUSS, 1999, p.363). Para celebrar o contrato ou a troca efetuada entre as coletividades há sempre uma festa, um “potlatch”¹⁵(MAUSS, 1999, p.356).

O presente recebido, o dom, pode ter natureza boa ou má, “[...] é coisa mágica e ambígua. É, ao mesmo tempo, boa e perigosa; é lançada aos pés do contratante num gesto de confiança e prudência, de desconfiança e desafio ao mesmo tempo”. (MAUSS, 1999, p.366) Aquele que doa obtém certo poder sobre aquele que terá que retribuir, uma vez que o presente retribuído nunca poderá ser de valor (econômico, social, jurídico ou moral) inferior àquele recebido. O dom doado se valoriza e deve ser retribuído com valor superior ao dom recebido. E se tal premissa não é cumprida, aquele que recebeu pode ser amaldiçoado (MAUSS, 1999).

Concomitantemente e por outro lado, a obrigação de retribuir desencadeia um ciclo de partilha do poder, pois o objetivo da obrigação de retribuir é não interromper a partilha dos dons, dos bens, dessa forma, um dos meios de estar temporariamente numa posição de poder é retribuindo o dom através da troca. Com isso há uma quebra dos processos hierárquicos e centralizados de poder. Estabelece-se então, uma reciprocidade que reforça os laços de solidariedade e mantém a sociedade unida contra aquilo que tenta se impor de forma violenta à identidade tradicional¹⁶.

¹⁵ Característico do Noroeste americano e da Malásia (MAUSS, 1999).

¹⁶ No trabalho de conclusão do curso de serviço social intitulado “Experiência de organização e resistência das mulheres desfiadeiras de siri da Ilha das Caieiras” as autoras tiveram oportunidade de entrevistar algumas desfiadeiras que narraram a história da tradição de desfiar siri rememorando as práticas comunitárias de organização e resistência. A Ilha das Caieiras localiza-se em Vitória/ES e caracteriza-se como comunidade pesqueira de periferia urbana, aparece nas narrativas, portanto, traços do novo e do velho, do tradicional e do moderno que se imbricam. Essas desfiadeiras recordaram com saudade da época em que a troca de tortas capixabas e outras receitas que faziam com mariscos, era motivo para se reunirem e conversar sobre a vida em comunidade. Narraram sobre como essa experiência possibilitava a identificação dos problemas coletivos mais facilmente e compararam aos festivais contemporâneos em que essas receitas se tornaram mercadoria e principal fonte de renda (RICIO; VIEIRA, 2015).

Outro elemento importante que constituiu essas sociedades tradicionais é o sacrifício¹⁷. Consistia em um ritual por meio do qual aquele que ofereceu o sacrifício saía de sua condição totalmente profana e por meio da consagração, tornava-se apto a se aproximar de seu deus, que é sagrado. Nas sociedades mais antigas, o sacrifício consistia na modificação do estado da moral daquele que realizava esse ritual religioso através da consagração. Oferecia-se a deus aquilo que se tinha como preciosidade a fim de obter algum retorno. A forma que sucedia o sacrifício era o dom, por meio do qual se deixou de requerer retorno de deus e aprofundou as formas de abnegação e renúncia. Nas formas mais profundas de doação e renúncia, era válido doar até a própria vida, o maior dom de uma pessoa (HUBERT; MAUSS, 1999).

Os rituais de sacrifício, geralmente eram iniciados com a consagração, um pré-requisito, para que o sacrifício ocorresse da melhor forma, e por meio dela era possível reduzir a distância entre o profano e o sagrado. Portanto, acreditava-se que havia uma separação entre o ser humano e deus, ou seja, “[...] o homem e deus não estão em contato imediato” (HUBERT; MAUSS, 1999, p.149).

A consagração, portanto, alterava a condição real daquele que praticava o sacrifício, o sacrificante saía da condição puramente profana e assumia características sacras. O profano vê no sagrado sua própria fonte de vida e existência por isso há tanto interesse de se manter próximo a ele:

[...] Se as forças religiosas são o próprio princípio das forças vitais, em si mesmas elas são de tal natureza que o contato com o vulgar lhes resulta temível. Sobretudo quando alcançam certo grau de intensidade, não podem concentrar-se num objeto profano sem destruí-lo. O sacrificante, seja qual for a necessidade que tenha delas, não pode abordá-las a não ser com extrema prudência. Daí por que, entre elas e ele, o sacrificante, inserem-se intermediários dos quais o principal é a vítima. Se se empenhasse até o extremo no rito, colheria aí a morte e não a vida. A vítima o substitui. Só ela penetra na esfera perigosa do sacrifício; ela sucumbe e acha-se lá pra sucumbir. O sacrificante permanece ao abrigo; em vez de tomar o sacrificante, os deuses tomam a vítima em vez de tomá-lo. Ela o resgata (MAUSS, 1999, p.224).

Há também o caráter obrigatório do sacrifício, “[...] pois o sacrifício não é sempre facultativo; os deuses o exigem”. É esperando receber algo em troca que são feitos atos de abnegação, é com vista à imortalidade da alma, ou com vista a adquirir um

caráter sagrado que se sacrifica a si mesmo em nome de deus (MAUSS, 1999, p.225).

O sacrifício se apresenta, portanto, sob um duplo aspecto. É um ato útil e é uma obrigação. O desinteresse se mistura aí com o interesse. Daí por que com tanta frequência foi tão amiúde concebido sob forma de contrato. No fundo, talvez não haja sacrifício que não tenha alguma coisa de contratual. As duas partes em presença trocam serviços e cada uma tem aí sua conta. Pois os deuses, também eles têm necessidade dos profanos (MAUSS, 1999, p.225).

Consiste numa via de mão dupla, para que a crença continue existindo os deuses também precisam dos profanos. É preciso que os profanos creiam na utilidade do sacrifício, creiam na necessidade de se manterem próximos aos deuses para que haja a perpetuação da fé de forma que nada desmente.

Para que o sacrifício seja bem fundado, duas condições são necessárias. Em primeiro lugar é preciso que haja fora do sacrificante coisas que o façam sair de si mesmo e às quais ele deve aquilo que sacrifica. Em seguida é necessário que estas coisas estejam perto dele para que possa entrar em relação com elas, encontrar aí a força e a segurança de que tem necessidade e tirar de seu contato o benefício que espera de seus ritos (MAUSS, 1999, p.226).

Ao sair de si, o sacrificante não mais age por sua vontade, ele se separa de si mesmo, aliena-se em nome de algo que é externo e que toma dele sua autonomia, fazendo-o se sacrificar e encontrar prazer numa vida de sacrifícios. Tendo colocado isso, percebe-se que, para além de ser um elemento restrito à esfera religiosa, o sacrifício se constituiu parte da vida social, pois a validade dos sacrifícios e da autopunição só é perpetuada se o profano guardar algo do momento do ritual do sacrifício para praticar em seu cotidiano, em suas relações. Dessa forma, os indivíduos:

[...] revestem de uma autoridade social seus votos, seus juramentos, seus matrimônios. Cercam, como que de um círculo de santidade que os protege, os campos que lavraram, as casas que construíram. Ao mesmo tempo, encontram no sacrifício o meio de reestabelecer os equilíbrios perturbados: pela expiação, resgatam-se da maldição social, consequência da falta, tornam a entrar na comunidade; pelas retiradas por conta das coisas cujo uso a sociedade reservou, adquirem o direito de gozar delas (MAUSS, 1999, p.227).

Rituais tais como os de sacrifício denunciam a existência de práticas tradicionais que não remetem a um modo de vida livre e consciente. De fato, as tradições não estão livres de fenômenos que reproduzem práticas inconscientes, opressivas e sem autonomia. Por isso, não se defende a pura e simples manutenção e reprodução das tradições como sagrada alternativa ao modo de vida moderno e abstrato, ou seja,

como saída à crise estrutural do capital. É necessário romper com alguns elementos presentes nas tradições que historicamente são reproduzidos. Sobre a perpetuidade do sacrifício ao longo da história, Kurz (2014) afirmou:

A sociedade humana é, pois, exortada a assegurar-se das boas graças ou da “clemência” do princípio divino transcendente, daí resultando um sistema de regras práticas baseado em tradições da mais diversa índole. O sacrifício é, neste contexto, o elemento basilar. É necessário oferecer sacrifícios - originalmente, sacrifícios humanos - a Deus, ao universo dos deuses, aos poderosos superiores, a fim de preservar a ordem do mundo e o próprio lugar no mesmo. Tudo indica ter sido da “relação de sacrifício” que nasceu a sociedade enquanto tal; os actos sacrificiais, os rituais a eles associados, etc. constituem a matriz original não só do relacionamento com a natureza, como do relacionamento social (KURZ, 2014, p 67).

Apontar os elementos sacrificiosos que fizeram e ainda fazem parte dos modos de vida tradicionais conforme feito acima diz sobre a necessidade de crítica aos processos e às relações opressivas existentes nessas tradições. Não se pode sacralizá-los como alternativa ao modo de vida capitalista e achar que a reprodução deles é suficiente para alcançar modos de vida livres e conscientes porque eles também reproduziram e ainda reproduzem relações inconscientes e opressivas. Por outro lado, são nas sociedades tradicionais que se encontram exemplos práticos de relações coletivas em que o valor não domina e submete todo o modo de vida à sua lógica. Isso permite perceber que é possível modos de vida não capitalistas, em que a base da experiência em comunidade não seja centralizada no mercado.

Ao considerar a função social de coesão e de manutenção de uma moral que organiza as sociedades tradicionais, bem como, o quão forte é a reprodução do modo de vida através da tradição oral e simbólica há uma tendência de anular a possibilidade de ruptura e de colocar todas as tradições no campo do conformismo e da inércia (MAUSS, 1999). Porém, as tradições são vivas e estão em permanente movimento, suas continuidades só são possíveis se forem capazes de mudar, de se reorganizarem diante dos conflitos e influências internas e externas.

1.2 Universo x Pluriversos: a funcionalidade da hierarquia cultural para manutenção do capitalismo

Almeida (2003) resgatou experiências entre os indígenas brasileiros que remeteram às características das tradições citadas por Mauss (1999). Data do século XVI os registros do contato dos indígenas com os europeus, mas não há garantia que esses

contatos ocorreram neste século. Os Tupinambás eram capazes de incluir os europeus dentre os seus. “Embora sua colaboração tenha sido sempre acompanhada de confrontos e rebeldias, os índios que permaneciam nas aldeias não recusaram definitivamente a ordem colonial e a catequese como pregavam os adeptos da santidade” (ALMEIDA, 2003, p.273). Se adequavam às necessidades de mudança e essa reelaboração da tradição permitia a manutenção do sentimento de coletividade e organizava o grupo.

Fundamental nesses estudos é a revelação da ampla capacidade dos povos indígenas de reformularem seus mitos e compreensões do mundo para, coletivamente, dar conta de pensar e interpretar a nova realidade que para eles se apresenta (ALMEIDA, 2003, p.272).

Tratava-se de uma memória coletiva que a partir de um passado viável, auxiliava a adaptar ao presente (ALMEIDA, 2003). A tradição os envolvia num laço que diante da necessidade de mudança buscavam nas experiências tradicionais coletivas meios para se adaptar e/ou resistir e serem menos impactados. A mudança supostamente contrasta com a tradição, mas historicamente as comunidades tradicionais têm encontrado na territorialidade, nas memórias coletivas, nas ancestralidades, nas subjetividades, ou seja, no modo de vida tradicional, formas de resistir e “reexistir” (CASTRO, 2017, p.192) às mudanças que lhes são impostas. Visto que diariamente o capitalismo ameaça a diversidade das tradições e impõe força para que deixem de existir e/ou se transformem genericamente em pobres civilizados e ainda assim, variadas comunidades tradicionais continuam existindo e mantendo seu modo tradicional de vida.

O capitalismo não permite diversidade, pluralidade de culturas, de modos de vida, está sempre lutando para permanecer como o único modo de vida possível, para ser o universal, vide o processo de colonização no Brasil que contou com registros unilaterais da história para se legitimar enquanto necessário. Comumente ensinados, ainda na primeira infância, na escola, esses registros unilaterais narram sobre as grandes navegações europeias que chegaram à América quando estavam em busca das Índias. E por isso, denominaram índios aqueles que aqui encontraram (HAYA DEL BEL; ALMEIDA, 2016); (SANTOS, 2015).

Aceitar tais registros como reais significa invisibilizar uma realidade que já existia na América. Não houve descobrimento, não havia o que descobrir, aqui já havia vida

humana, já havia multiversos povos em que suas culturas não cabiam na unidade genérica que a palavra índios buscava os enquadrar (HAYA DEL BEL; ALMEIDA, 2016); (SANTOS, 2015).

Índios não foi uma terminologia utilizada apenas dentre os europeus para que conseguissem se referir ao povo desconhecido que aqui encontraram. Índio era como, a partir de então, todos deveriam aceitar ser chamado, índio foi uma invenção para que uma cultura que se dizia “melhor”, “mais desenvolvida”, pudesse retirar da condição de humano e transformar em coisas, aqueles que a partir de então seriam expropriados de todas as formas possíveis (HAYA DEL BEL; ALMEIDA, 2016); (SANTOS, 2015).

Índio é como até hoje refere-se aos povos que aqui habitavam quando o Brasil foi inventado pelos Europeus.

Antes dos índios serem índios/ Viviam em conexão profunda e inquebrantável com a natureza./Existia uma Terra e vários povos./Antes dos índios serem índios,/Não havia territórios, e nem fatias,/Muito menos proprietários./Antes dos índios serem índios,/A comunicação funcionava para manter a memória e o valor da palavra./Existiam palavras que circulavam para dar intensidade e vigor às ações e aos pensamentos./Os dialetos não haviam sido inventados.../Antes dos índios serem índios,/Não existia apenas um deus,/A monotonia do monoteísmo não tinha lugar em suas vidas,/Existiam Deuses e Deusas pulsantes como a própria natureza,/Antes dos índios serem índios,/Viviam da intensidade da natureza,/Caça, pesca, colheita é o que tinham,/E isso bastava./Quando a invasão europeia teve início,/A terra foi fatiada em pedaços,/Os habitantes se tornaram nativos/Depois indígenas,/A arrogância da verdade de deus aplacou-se sobre a cabeça daqueles que, em sua conexão com a natureza e os outros, não eram indivíduos, mas comunidades pensantes./A palavra tinha valor./Os europeus trouxeram doenças, dinheiro, sede de territórios./Morte e propriedade./Até hoje os povos da floresta resistem a perseguição e morte causadas pela estupidez e arrogância daquilo que somos (Poesia de autor desconhecido, HAYA DEL BEL; ALMEIDA, 2016, p.367).

Os povos da floresta já tinham histórias, vidas, culturas aqui no Brasil e na América Latina, não dependiam do reconhecimento do outro para existir. Não dependiam que outros viessem lhe ensinar a ser. Eles eram. “Viviam em conexão profunda e inquebrantável com a natureza. Existia uma Terra e vários povos. [...] Não havia territórios, e nem fatias, muito menos proprietários” HAYA DEL BEL; ALMEIDA, 2016, p.367). Experiências como essas narram culturas em inter-relação: a natureza, os cosmos, o transcendente, os seres vivos e não vivos... Culturas diferentes que por sua abertura ao outro conseguiam conviver, não harmonicamente, mas ainda nas guerras, não ansiavam a dominação do modo de

ser do outro. Trata-se de outros tipos de relações sociais, baseadas na troca, na interdependência, da experiência coletiva.

Quando observando a escravidão torna-se mais visível o colonialismo presente nos bastidores dessas histórias que comumente aprende-se nas escolas. Costumavam contar que porque os índios se rebelaram “[...] contra o trabalho escravo os portugueses resolveram trazer o povo da África, porque esses seriam mais “dóceis”, portanto, mais facilmente ‘domesticáveis’” (SANTOS, 2015, p.27). E dessa forma, também os mais variados povos da África se tornaram genericamente apenas “negros”. Mas, os africanos também impuseram variados tipos de resistência à dominação europeia, resistências que cotidianamente tornam-se “reexistências” (CASTRO, 2017, p.192) e os mantém existindo até hoje (CASTRO, 2017).

Fogo!...Queimaram Palmares,/Nasceu Canudos./Fogo!...Queimaram Canudos,/Nasceu Caldeirões./Fogo!...Queimaram Caldeirões,/Nasceu Pau de Colher./Fogo!...Queimaram Pau de Colher.../E nasceram, e nascerão/tantas outras comunidades que os vão cansar se continuarem queimando/ Porque mesmo que queimem a escrita,/Não queimarão a oralidade./Mesmo que queimem os símbolos,/Não queimarão os significados./Mesmo queimando o nosso povo,/Não queimarão a ancestralidade. (Poesia de *Nego Bispo*, SANTOS, 2015, p.45)

Porém, os europeus do período colonial, responsáveis por disseminar o Cristianismo, eram estratégicos e poderosos, estavam organizados para cumprir com esse objetivo religioso que confluía com os objetivos econômicos de conquista de territórios e expropriação. O politeísmo dos povos da floresta e dos variados povos africanos, e também a economia de subsistência, a relação de conexão profunda com a natureza, e a horizontalidade do ser humano para com os outros seres da natureza eram características inaceitáveis para os europeus, características de populações “atrasadas e improdutivas”, que só se desenvolveriam por meio da intervenção dominadora dos europeus que as transformariam à sua imagem e semelhança (SANTOS, 2015).

O povo eurocristão monoteísta, por ter um Deus onipotente, onisciente e onipresente, portanto único, inatingível, desterritorializado, acima de tudo e de todos, tende a se organizar de maneira exclusivista vertical e/ou linear. Isso pelo fato de ao tentarem ver o seu Deus, olharem apenas em uma única direção. Por esse Deus ser masculino, também tendem a desenvolver sociedades mais homogêneas e patriarcais. Como acreditam em um Deus que não pode ser visto materialmente, se apegam muito em monismos objetivos e abstratos. Quanto aos povos pagãos politeístas que cultuam várias deusas e deuses pluripotentes, pluricientes e pluripresentes, materializados através dos elementos da natureza que formam o universo, é dizer, por terem deusas e deuses territorializados, tendem a se organizar de forma circular e/ou horizontal, porque conseguem olhar para as suas deusas e deuses em todas as direções. Por terem deusas e deuses tendem

a construir comunidades heterogêneas, onde o matriarcado e/ou patriarcado se desenvolvem de acordo com os contextos históricos. Por verem as suas deusas e deuses at [sic] elementos da natureza como, por exemplo, a água, a terra, o fogo outros elementos que formam o universo, apegam-se à plurismos subjetivos e concretos (SANTOS, 2015, p.38).

O trecho acima traz à tona o extermínio dos modos de vidas que eram diferentes do europeu. Todos aqueles que não eram monoteístas, Cristãos e católicos, eram taxados como pagãos e por isso deviam ser catequizados, nem que isso custasse à escravidão eterna a esses pagãos. A partir da transformação dos credos, do transcendente, dos cosmos, transformava-se o real e a condição de ser desses povos que estavam sob a dominação europeia.

Observa-se uma transformação daquilo que era plural, multiverso, poli, para aquilo que é uno, singular, mono. Um processo de modernização colonialista em que o diferente passou a ter que ser eliminado, generalizado e homogeneizado para caber nos moldes fetichistas e alienantes do capitalismo. Desse jeito, os pluriversos se reduziram ao Universo.

Também a censura, e o desdém que passaram acontecer com os jogos e festas africanas podem ser citados, como exemplo, desse processo de modernização. Os princípios norteadores das celebrações e dos momentos de lazer recobra uma organização da vida em comunidade de forma coletiva e horizontal.

O jogo de futebol é regido por regras estáticas e pré-definidas, onde vinte e duas pessoas jogam, uma pessoa julga e milhares de pessoas assistem. Pode ocorrer que entre as pessoas que assistem exista alguém que jogue melhor que uma das vinte e duas pessoas que estão jogando. Mesmo assim dificilmente esse alguém poderá entrar no jogo. Numa roda de capoeira, regida pelos ensinamentos de vida, podemos ter cinquenta pessoas jogando, uma pessoa ensinando e pouquíssimas assistindo. Entre as poucas pessoas que assistem pode haver alguma que nunca viu a capoeira. No entanto, se esta quiser, ela pode entrar na roda e jogar. Uma pessoa de qualquer sexo e de qualquer idade que não conheça nenhuma das duas modalidades tem muito mais probabilidade de ser convidada para entrar numa roda de capoeira que num jogo de futebol. Essa lógica excludente do futebol e inclusiva da capoeira estão presentes no dia a dia e fazem parte do processo organizativo da coletividade. Eis a importância das cosmovisões na organização das sociedades (SANTOS, 2015, p.38).

Os pluriversos foram colocados no campo da inexistência e da invisibilidade e até hoje sofrem com as práticas colonialistas implantadas naquela época e também com as práticas neoconservadoras que reatualizam práticas conservadoras de outros tempos históricos. É preciso retirar desse campo da inexistência e da invisibilidade essas experiências tão múltiplas que, até sendo violentadas cotidianamente,

resistem e “reexistem” (CASTRO, 2017, p.192) ao modo de funcionamento do capitalismo e de alguma forma, estão voltadas para fora desse sistema. Trata-se de realçar diferenças e de lutar junto aos coletivos que defendem nos saberes, nas práticas e nas estratégias, a existência dos “mundos relacionais” (ESCOBAR, 2016).

A experiência tradicional se mantém e é perpetuada, em determinado território, nos detalhes do cotidiano, é na hora que precisam realizar alguma atividade, que o saber/fazer é repassado, pois narram à necessidade de saber para fazer, e não dissociam o conhecimento da prática, da experiência.

Yurumanguí é um rio na região selvática do Pacífico Sul, essa região é “[...] habitada principalmente por comunidades afrodescendentes [...]”. Ao observar um pai e uma filha de seis anos, no final de uma tarde, aproveitando a maré alta e remando esse rio acima para pescar e trazer algumas coisas que foram compradas no povoado mais próximo para sua casa, poderia entender que se tratava apenas de um processo de inserção da filha na rotina da comunidade, sendo transmitido pelo pai. Porém, não se tratava só disso, para que navegassem rio acima, era necessário conhecer o melhor horário para fazer isso, sem que tivessem que desprender esforços excessivos; sendo, pois a elevação da maré do rio, elemento chave para utilização da embarcação, também dever-se-ia conhecer as conexões não lineares da influência da lua nas marés. Essas sabedorias estavam sendo transmitidas de pai para filha numa experiência cotidiana que selava um sentimento de territorialidade com aquele lugar (ESCOBAR, 2016, p.17, tradução nossa).

“[...] como tendem a dizer-nos os habitantes de assentamentos ribeirinhos, << *aqui nascemos, aqui crescemos, aqui temos conhecido como é o mundo* >>. Através de seu nascer-crescer-conhecer exercem as lutas práticas através das quais tem produzido seus territórios/ seus mundos desde que foram *livres* (quer dizer, escravos liberados) e se viram entrelaçados com muitos tipos de espécies viventes nestes densos mundos selváticos” (ESCOBAR, 2016, p.17, tradução nossa).

Nesse sentido, o meio ambiente é para as culturas tradicionais mais do que recursos naturais para produção de mercadorias, é condição primeira para sobrevivência das mesmas, se relacionam com a natureza como uma “verdadeira simbiose” (DIEGUES, 2001, p.79). O ser humano, nessas culturas, é parte integrante da natureza e não está em posição privilegiada para uso e exploração da natureza em seu benefício, pelo contrário, a natureza é para ele espaço de produção cultural, de

trocas e de experiências, é onde se constitui as territorialidades, onde os variados mundos entram em inter-relação: “O bosque selvático se constitui de muitas entidades relacionais, dos minerais, moluscos, nutrientes, algas, microrganismos, aves, plantas e insetos – um conjunto completo de vida aérea, submarina e de superfície” (ESCOBAR, 2016, p.17, tradução nossa).

Embora sem a presença humana, há vida, há inter-relações, há energias e outros seres vivos tão importantes quanto o ser humano e que também dependem da natureza para continuar sobrevivendo. Aceitar a expropriação da natureza de forma capitalista é aceitar a extinção da memória biocultural, ou seja, dos mais diversos modos tradicionais de vida, dos saberes/ fazeres, das línguas e dos símbolos, da flora e da fauna, das religiosidades e das festas... e tantos outros elementos que narram outro tipo de experiência, necessariamente não capitalista.

É preciso um entendimento e uma prática que combata a ideologia capitalista de exploração e destruição da natureza e que retire o ser humano da posição privilegiada que legitima seu poder de expropriação da natureza. Essa mudança prática de relação humana com a natureza se torna ainda mais necessária diante da crise estrutural atual: que nos apresentam “[...] problemas modernos para os quais já não existem soluções modernas.” (ESCOBAR, 2016, p.15, tradução nossa)

Nesse sentido, também a cosmopolítica dos Yanomami¹⁸ deu elementos para questionar a sociedade capitalista. Para eles os “brancos” são “o povo da mercadoria” e apesar de terem sido criados pelo deus deles, “*Omama*”, se distanciaram ao longo da história das palavras dele e deixaram-se apaixonar pelas mercadorias. Rejeitaram a sabedoria dos mais velhos e as palavras de “*Omama*” e acabaram caindo no esquecimento. “Derrubaram toda a floresta de sua terra para fazer roças cada vez maiores”. Não se contentaram com as ferramentas metálicas, as quais “*Omama*” havia ensinado o uso e se puseram a cavar “[...] minérios do solo com voracidade” (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p.407).

¹⁸ Povo indígena brasileiro amazônico cujo xamã (Davi Kopenawa) aprendeu a língua portuguesa para trabalhar para FUNAI enquanto ainda era jovem e posteriormente, sobre o incentivo de seu amigo e antropólogo Bruce Albert escreveu “A queda do céu” para “falar aos brancos”, o povo que ele caracterizou como o povo do esquecimento e da mercadoria. O livro constituiu-se por meio de um processo de escrita que encanta por apresentar a experiência cotidiana do modo de vida da tribo e do convívio entre o amigo antropólogo e o xamã durante aproximadamente vinte anos, trata-se de uma etnografia.

Construíram fábricas para cozê-los e fabricar mercadorias em grande quantidade. Então, seu pensamento cravou-se nelas e eles se apaixonaram por esses objetos como se fossem belas mulheres. Isso os fez esquecer a beleza da floresta (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p.407).

Longe das palavras de “*Omama*” sobre a necessidade de cuidado para com a floresta, e apaixonados pela mercadoria, os “brancos” “[...] foram tomados de um desejo desmedido” (ALBERT, KOPENAWA, 2015, p.407).

Foi com essas palavras da mercadoria que os brancos se puseram a cortar todas as árvores, a maltratar a terra e a sujar os rios. Começaram, onde moravam seus antepassados. Hoje já não resta quase nada de floresta em sua terra doente e não podem mais beber a água de seus rios. Agora querem fazer a mesma coisa na nossa terra (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p.407).

Os indígenas¹⁹ têm uma inter-relação com a natureza, uma relação orgânica que não submete a natureza à dominação do ser humano. Os bens materiais dos Yanomami não são propriedade privada individual, mas circulam entre suas aldeias para uso coletivo. Ao reconhecer que seu povo pede muitas mercadorias aos “brancos”, Davi explicou que esses pedidos não são para acúmulo e utilidade pessoal, mas para trocá-las numa rede de solidariedade entre as aldeias. Que dentre seu povo a generosidade é uma qualidade muito grandiosa, que quanto mais ganham, mais querem dar (ALBERT; KOPENAWA, 2015).

A generosidade dentre os Yanomami é uma característica de grande prestígio, não há dentre eles o apego material, e para expressar tal característica costumam doar qualquer coisa que têm a qualquer um que pedir, de forma que os objetos circulem. Ficam satisfeitos de saber que determinado objeto que fabricaram e/ou conseguiram em outras trocas/ doações estão sendo úteis não só em suas roças, mas também nas roças alheias. Trabalham o suficiente para se alimentar e alimentar sua família, caçam e pescam, dormem e descansam o suficiente para sonhar. Sonhar para ouvir os espíritos que os guiam, os “*xapiri*”, que renovam as palavras de “*Omama*”, de cuidado para com a floresta e para com a tradição (ALBERT; KOPENAWA, 2015).

Quando algum xamã morre, os objetos que estavam com ele são destruídos, impossibilitando o acúmulo de mercadorias, afinal, na cultura deles não existe herança, tanto os objetos que foram fabricados pelo xamã morto quanto os objetos

¹⁹ Não refere-se apenas aos índios, utiliza-se da diferenciação que Castro (2017) fez entre índios e indígenas. Em que indígena são todos aqueles que são gestados da terra, que têm essa relação orgânica com a natureza.

que ele recebeu em trocas são queimados. Um ritual, que para os vivos, ameniza a saudade daquele que foi para “as costas do céu”, afinal não terão contato mais com os objetos que remetiam ao morto (ALBERT; KOPENAWA, 2015).

O ritual de iniciação e manutenção da vida xamânica consiste na capacidade de sonhar com os “*xapiri*” e é possível àqueles que bebem o pó de “*yãkoana*”, esse ritual é periódico e deve ser feito constantemente. Esse pó natural alucinógeno é soprado nas narinas do rapaz que se tornará um xamã. Os xamãs têm como função segurar o céu em seu lugar para impedi-lo de desabar. Ouvir as palavras de “*Omama*”, que frequentemente são renovadas pelos “*xapiri*”, e dá-las ao seu povo é uma forma de contribuir para segurar o céu em seu lugar (ALBERT, KOPENAWA, 2015).

Considerar a existência de diversos mundos em constante inter-relação conforme o exemplo do mundo cósmico dos “*xapiri*” e dos Yanomami citado acima, desperta para formas não capitalistas de entender os mundos e de relacionar com a natureza, nessas outras formas, natureza e cultura não se separam (ESCOBAR, 2016).

Fez-se uma dicotomia entre sociedade e cultura; nós e os outros; Ocidente e Oriente; indivíduo e sociedade; sociologia e antropologia. A disputa histórica entre sociologia e antropologia pode ilustrar bem essa dicotomia: durante anos, cada uma dessas partes buscou garantir que tinha a explicação verdadeira sobre o funcionamento da sociedade a partir de seus próprios pontos de vista. A maior parte das correntes antropológicas partia de uma perspectiva individual – focada na subjetividade, no nível micro, que buscava explicações no indivíduo e entendia a sociedade como um conjunto de indivíduos; Enquanto a sociologia possuía uma perspectiva societária – com enfoque no nível macro, no social, no total, com pouco estudo sobre a subjetividade onde o indivíduo se sacrificava (se colocava em posição secundária) em nome da coletividade. Porém, tendo atingido o período histórico de barbárie atual também essas duas perspectivas (antropologia centrada no indivíduo e sociologia, na sociedade no nível macro) entraram em crise (CASTRO, 2002)

O fim do colonialismo político formal e a aceleração dos processos de mundialização dos fluxos econômicos e culturais tornaram mais evidente o caráter desde sempre ideológico e artificial de algumas das idéias em questão: a mônada primitiva não era primitiva, e nunca foi monádica. Mas

tal crise histórica reflete também uma mudança na percepção social ocidental, isto é, uma crise cultural (CASTRO, 2002, p.315).

Diante da exposição dessas variadas crises: crise estrutural do capital, crise ambiental, crise cultural, crise da histórica compreende-se que a vida na Terra está ameaçada e que por isso, precisa-se de novas referências, de novas práticas para construir outros modos de vida.

No pensamento ameríndio, contrariamente, há uma inversão de significados a respeito desses termos:

Tal crítica, no caso presente, exige a dissociação e redistribuição dos predicados subsumidos nas duas séries paradigmáticas que tradicionalmente se opõem sob os rótulos de 'Natureza' e 'Cultura': universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e construído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, e outros tantos. Esse reembaralhamento das cartas conceituais leva-me a sugerir o termo 'multinaturalismo' para assinalar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias 'multiculturalistas' modernas. Enquanto estas se apóiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas — a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do significado —, **a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a natureza ou o objeto a forma do particular** (CASTRO, 2004, p.226, grifo nosso).

Faz-se necessário, ao invés de dicotomizar as perspectivas citadas acima, buscar formas de inter-relacionar as mesmas e ressaltar as diferenças das mesmas, construindo, desse jeito, “um ponto de vista” “multiversal”:

Sabemos, entretanto, e isto é uma lição da própria antropologia, que concepções imaginárias (mas todas o são) produzem efeitos reais (e todos o são). Se este é o caso, então continuamos à procura de conceitos capazes de iluminar as diferenças entre as sociedades, única via aberta à antropologia para visar eficazmente a condição social de um ponto de vista verdadeiramente universal, ou melhor, “multiversal”, isto é, um ponto de vista capaz de gerar e desenvolver diferença (CASTRO, 2002, p.316)

Essa perspectiva possibilita uma retirada do ser humano do centro da relação ser humano natureza, pois ele passa a ser entendido como mais uma espécie dentre tantas outras que habitam esse Planeta. Sob essa perspectiva não cabe à relação de dominação e de expropriação tão presente e reatualizada pelo universo euro capitalista moderno (ESCOBAR, 2016).

Conforme apresentado, os habitantes de Yurumanguí e os Yanomami são exemplos

de povos que buscam num passado - que se faz recente, ou seja, buscam numa memória viva, formas de continuar sobrevivendo e perpetuando suas tradições num contexto capitalista.

Formas anticapitalistas de relações com a natureza, com o outro e consigo mesmo são para a humanidade atualmente uma necessidade, pois nesses moldes capitalista, a vida na Terra está ameaçada.

1.3 A relação homem-natureza determinante do modo de vida produzido nos processos de socialização pelo valor

Até o século XVII os ingleses carregavam traços de uma comunidade não moderna, até então, aqueles que habitavam a Inglaterra, berço da sociedade capitalista industrial tinham outras formas de lidar com o tempo, ele não era cronometrado. Ao contrário do que se vive hoje, a duração das tarefas a serem realizadas era a forma mais comum de medir o tempo (THOMPSON, 1998 apud RICIO; VIEIRA, 2015).

A população era majoritariamente rural e, com isso, a agricultura era uma atividade comum. As pessoas sabiam a procedência de seus alimentos, a produção era de pequena escala, a retirada de nutrientes do solo era menor, e isso tudo, permitia certo respeito pelos ciclos naturais da flora e da fauna, além de dispensar o uso de agrotóxicos e fertilizantes; os usos e os costumes cumpriam importante papel, faziam parte de uma “economia moral” que regia os direitos e os deveres dos ingleses, e também a forma que eles deveriam se apropriar da terra/ território:

Se, de um lado, o “costume” incorporava muitos sentidos que atribuímos hoje à “cultura”, de outro, apresentava muitas afinidades com o direito consuetudinário. Esse derivava dos costumes, dos usos habituais do país: usos que podiam ser reduzidos a regras e precedentes, que em certas circunstâncias eram codificados e podiam ter força de lei (THOMPSON, 1998 apud RICIO; VIEIRA, 2015, p.14).

Esses direitos e deveres eram legitimados através do hábito e transmitidos, na maioria das vezes, oralmente, de uma geração para outra, o que é típico de um saber popular, que pode ser reforçado ou perdido com o passar do tempo.

Nessas comunidades inglesas não modernas “operavam forças muito poderosas de controle social e moral produzidas pela própria sociedade” e “as normas defendidas não eram as mesmas proclamadas pela Igreja ou pelas autoridades”(THOMPSON, 1998, apud RICIO; VIEIRA, 2015, p.54). Observa-se que o autor destacou que a

Igreja e as autoridades já começavam a cumprir o papel de agentes de implementação do modo de vida burguês e isso ameaçava o modo de vida plebeu não moderno. Essa ameaça implicava à comunidade enfrentamento e resistência para resguardar a “economia moral”. A economia moral que regia o modo de vida da comunidade inglesa se dava por meio das relações que eram desenvolvidas coletivamente naquele território.

O processo de realização do capital, numa comunidade com características não modernas conforme a comunidade inglesa citada acima pode ser exemplificado pela expressão M-D-M, em que o dinheiro (D) representa apenas moeda de troca entre duas mercadorias (M), ou seja, não há produção de mais valor nesse ciclo. Entende-se que nesse período os valores de uso tinham maior relevância social do que os valores de troca, e era esse valor de uso que impulsionava sua comercialização.

Entretanto, a partir do século XVIII, começaram a surgir elementos modernizadores que questionaram a manutenção dos costumes e das tradições como modo de vida. Diante da necessidade de modernizar e de desenvolver a economia, era preciso que o modo de vida organizado por meio dos costumes e a vida em comunidade passasse a ser entendido como folclore, como algo pertencente ao passado (RICIO; VIEIRA, 2015).

O povo estava sujeito a pressões para “reformatar” sua cultura segundo normas vindas de cima, a alfabetização suplantava a transmissão oral, e o esclarecimento escorria dos estratos superiores aos inferiores - pelo menos, era o que se supunha (THOMPSON, 1998, apud RICIO; VIEIRA, 2015, p.16).

A inserção da educação formal em muito contribuiu para supressão dos círculos de leitura do jornal, e para sobreposição da escrita sobre o oral²⁰. Além disso, as escolas cumpriram importante papel na disseminação dos valores burgueses e da disciplina do trabalho que deveriam ser incorporados. Os círculos de leitura que se constituíam um espaço político, perdia sua razão de existir, pois aquele costume de reunir um conjunto de pessoas matinalmente onde o letrado lia as notícias em voz alta para que todos os outros ficassem a par e discutissem coletivamente, se tornou obsoleto. Todos deveriam aprender a ler e teriam acesso ao conteúdo dos jornais individualmente. Dessa maneira, aquilo que estava escrito passaria a ser mais

²⁰ Desde então, começa-se estabelecer hierarquia entre o saber popular e/ou a oralidade e o conhecimento escrito (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015).

verdade, a ser mais correto, do que aquilo que os costumes regiam como verdade. Iniciava-se um processo de alienação dos mais pobres às leis e aos direitos, esses que até então eram de fácil acesso, pois eram garantidos através da experiência coletiva em comunidade, da “economia moral” (THOMPSON, 1998 apud RICIO; VIEIRA, 2015).

A expropriação do ser humano da terra²¹ cumpriu importante papel para que o ele se tornasse obrigado a vender sua força de trabalho. Sendo que até então o contato com a terra era o principal meio de satisfação das necessidades humanas e ele foi separado dela, a única coisa que lhe restou como meio para suprir suas necessidades foi a força de trabalho. Precisavam de uma sociedade assalariada de força de trabalho, precisavam de operários dóceis ao trabalho e o impedimento do direito à terra – se não por via da compra e da venda - trouxe modificações profundas no modo de vida da comunidade inglesa do século XVII.

O que estava em jogo era a dissolução dos direitos finais dos camponeses às antigas terras comuns- direitos que existiam desde tempos imemoriais, mas que vinham sendo suprimidos pela crescente industrialização e pelo sistema de propriedade privada (FOSTER, 2005, p.99).

Ao cercar terras, proibir os costumes da comunidade inglesa de relação com a natureza e punir através de regras²² se tornavam criminosos aqueles que ousavam resistir e acessar a natureza sem que precisassem comprá-la. “[...] O proprietário da floresta conseguia transformar em “valor” (fonte de riqueza privada) aquilo que antes não era vendido e não tinha “valor” de mercado” (FOSTER, 2005, p.100).

Aos pobres ficava assim negada qualquer relação com a natureza – mesmo que fosse para sua sobrevivência – não mediada pelas instituições da propriedade privada. A partir daí, e por toda a vida, Marx faria oposição à parcelização de partes do planeta aos proprietários privados de terras (MARX apud FOSTER, 2005, p.101).

Marx (1996b) nomeou esse processo de acumulação primitiva, pois, a partir dele foi possível criar um valor inicial (propriedade privada) e determinar quem seria os detentores dos meios de produção e quem seriam os que teriam que vender a única coisa lhes restou para sobreviver.

²¹ Processo de alienação do ser humano da terra e da natureza, em que por meios de “[...] decretos pelos quais os senhores fundiários fazem presente a si mesmos da terra do povo, como propriedade privada [...]” (MARX, 1996b, p.349). Como exemplo desse processo pode-se citar a lei de cercamento de terras comunais e a punição pelo roubo da madeira, ambas as práticas que eram comuns no modo de vida não moderno e que fora proibidas.

²² Para Foster (2005) essas regras que podem ser entendidas como os germes da lei racional.

A rebelde e tradicional cultura plebéia inglesa impôs resistência a esse processo de implementação da modernidade. Ao analisar que essa resistência se dava em nome da manutenção do costume e contrária ao processo de reificação das relações sociais, expresso nas formas abstratas de conceber o tempo, nos cercamentos, nas racionalizações e nas inovações, é possível identificar um caráter libertário nessa luta da comunidade inglesa pela manutenção do costume. A manutenção do costume (tradição) era, portanto, uma alternativa ao aprofundamento das formas de dominação abstratas vividas cotidianamente e que representavam um desgastante processo de expropriação e exploração dos mais pobres em nome do desenvolvimento do sistema capitalista.

A revolta dos tecelões contra os relógios pode ser um bom exemplo desses atos de resistência. Nessa revolta, munidos de pedras e paus os tecelões saíram pela cidade destruindo os relógios - uma representação concreta do aprisionamento do tempo - que estavam ditando novas formas de vida, cronometrando as atividades e disciplinando-os para o trabalho (RICIO; VIEIRA, 2015).

A dinâmica da acumulação capitalista exigiu que a riqueza fosse concentrada e centralizada em uma pequena parte da população mundial e que a exploração do trabalho fosse intensificada e flexibilizada cada vez mais, para garantir as mais altas taxas de mais valor. Nesse sistema, a lei geral é atingir a riqueza, é acumular. É a capacidade de ter que mede o ser e estabelece o status, o poder. Utilizou-se de técnicas e tecnologias para aumentar a produção de riqueza material, mas esse aumento da produção de riqueza material necessariamente implicou o empobrecimento das características individuais do ser. Porque produção de riqueza material e empobrecimento das qualidades individuais do humano são categorias diametralmente proporcionais, ou seja, quanto mais o trabalhador é explorado a fim de produzir mais bens e valores abstratos (riqueza material), mais as características inerentes ao ser deixam de ser desenvolvidas, e também, menos tempo livre lhe sobra para desenvolver suas capacidades individuais não mercadológicas (BRAGA, 2018).

Em outras palavras, ao invés de libertar os humanos de jornadas de trabalho contínuas, extensas e intensas, destinadas unicamente à reprodução de crescente valor de troca consubstanciado em valores de uso, o potencial produtivo constituído com o avanço da reprodução do capital mantém os humanos confinados a esse horizonte estreito de produção, degradando sua existência. Longe de estabelecer o efetivo desenvolvimento

da individualidade humana, nota-se a redução do tempo dedicado a outros aspectos da vida humana, enquanto é ampliado o tempo de trabalho, o que pode ser notado hoje com o avanço, a passos largos, sobre o tempo de sono (BRAGA, 2018, p.39).

A partir de uma breve análise da dinâmica da lei geral da acumulação capitalista tal qual se apresenta acima se torna possível visualizar que a desigualdade social, a superpopulação relativa e a existência de sociedades periféricas, não são anomalias do funcionamento do capital, contrariamente, fazem parte do funcionamento do capitalismo, são necessários para que o capitalismo exista e continue propiciando alta valorização do valor: “[...] a própria dinâmica do capitalismo atua no sentido de criar uma *superpopulação relativa flutuante* ou *exército industrial de reserva*” (MARX, 1996a, p.41, grifo do autor).

Thompson (1998) se utiliza da expressão “fazer-se” para se referir ao processo contraditório em que se deu a formação da classe operária: havia a presença das práticas sociais humanas não reificadas e, também, concomitantemente, havia aquilo que as condicionava (THOMPSON, 1998 apud RICIO; VIEIRA, 2015, p.16). Como visto acima, ao mesmo tempo que a classe trabalhadora se formava por suas práticas, alienava-se desse processo e se aprisionava aos moldes fetichistas e reificados de uma sociedade abstrata (FERREIRA, 2013).

A partir de meados do século XIX, a classe trabalhadora se formou²³ e o trabalho tornou-se central na vida do ser humano, pois, todas as esferas da vida passaram a ser dependentes do trabalho. Foram disciplinados ao trabalho²⁴. O controle social sobre os corpos foi aumentado com objetivo de que os seres humanos se tornassem eficientes como máquinas, por meio das escolas, das igrejas, dos quartéis e do

²³ Para Thompson, a formação da classe trabalhadora data de 1832, mas há divergências quanto à essa data, para Hobsbawm por exemplo, só em 1914, com a revolução industrial é possível falar de classe trabalhadora formada. Ressaltamos que essa data é importante para criticarmos o processo de aprofundamento da alienação que provocou uma dissociação entre sensibilidade e entendimento, entre base e superestrutura, entre vida e trabalho.

²⁴ Lukács (2000) criticou a classe operária por ter apoiado a Primeira Guerra Mundial e por ter internalizado a subjetividade do trabalho ao compará-la com o herói do drama. O herói do drama tem certezas a priori e não suporta inseguranças, ele vive uma vida com deus, prefere viver uma vida de sacrifícios que arriscar suas crenças, vive o hoje em função do que vai ser após a morte, ou seja, do que vai ser no futuro. O outro herói possível de se assemelhar seria o herói do romance, esse por sua vez, vive uma vida sem deus. Vive-se o aqui e o agora, e faz aquilo lhe apraz/ lhe dá liberdade. Defender a centralidade do trabalho em todo tipo de sociedade é reproduzir a contradição fundante entre abstrato e concreto existente no capitalismo, em que a lógica do valor se apropria da prática humana para se concretizar.

trabalho foi possível uma “docilização” dos corpos. “[...] é dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado” (FOUCAULT, 1987, p.163).

A expressão que ilustra o período de expansão capitalista é D-M-D’, em que a circulação da mercadoria só se completa com a produção de mais valor que provém da exploração da força de trabalho ao intervir na natureza. Ou seja, o dinheiro (D) empregado na produção da mercadoria, deve ser menor que o dinheiro-linha (D’), resultante da venda das mercadorias produzidas (RICIO; VIEIRA, 2015, p.17).

Houve, portanto, uma modernização do modo de vida que utilizou todas as formas possíveis, inclusive a força, para modificar a relação do ser humano com a natureza; com o produto de seu trabalho e do ser humano com ele mesmo.

Sob esse contexto, a natureza - que anteriormente era entendida como um “corpo inorgânico” (MARX, 2004, p.84) do homem com a qual ele tinha uma relação direta - foi transformada numa mercadoria e passou a ser exterior a ele. O ser humano foi alienado da natureza. Agora sua relação com a natureza dependia da mediação do dinheiro.

“A natureza... tomada abstratamente, por si, e fixada na sua separação do homem, não é *nada* para o homem.” As ideias acerca da natureza consistem em meras “*abstrações de formas naturais*” (MARX apud FOSTER 2005, p.113).

Desde os primeiros escritos Marx se recusava em estabelecer uma dicotomia entre ser humano e natureza. Ele defendia uma concepção materialista para contrapor a visão idealista que se apoiava no credo cristão, de que deus havia criado o homem e a natureza e subordinado a natureza ao homem, ideia que até hoje²⁵ dá bases para justificar a ação capitalista humana sobre a natureza, subjugando-a a uma posição de mera subserviência às suas necessidades. Nesses moldes do credo cristão, a

²⁵ Apesar dessa ideia ainda ser muito difundida, está havendo uma preocupação e uma movimentação por parte da Igreja Católica que tem questionado essa legitimação da dominação humana sobre a natureza. O Papa Francisco manifestou, na encíclica “Laudato Si”, a necessidade de cuidado para com a “Casa Comum” que necessariamente implicasse uma conversão ecológica. Os cristãos precisam se reconciliar com a natureza, com o coração e com mudanças de hábitos e comportamentos. Além de embasar campanhas da fraternidade, essa encíclica embasou a iniciativa da Paróquia Santa Maria Goretti da Arquidiocese de Vitória-ES de construir uma Pastoral da Ecologia, no final do ano de 2017, essa Pastoral foi lançada, está em curso, e eu faço parte da mesma.

degradação e o uso da natureza de forma desrespeitosa eram inevitáveis para alcançar o desenvolvimento econômico (FOSTER, 2005); (CÂNDIDO, 2010).

Marx se apoiou nos estudos de Darwin sobre o evolucionismo do homem para provar que a história do ser humano e da natureza está imbricada e que o homem, tal como a natureza, é matéria. Por isso não deveria haver dominação na relação ser humano - natureza. Além disso, a natureza nos estudos de Darwin cumpriu papel de meio de vida, sem a qual o ser humano não poderia sobreviver e se desenvolver (MARX apud FOSTER, 2005). Ao considerar que o ser humano também é matéria e que depende da natureza, Marx (2004) afirma:

Praticamente, a universalidade do homem aparece precisamente na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo *inorgânico*, tanto na medida em que ela é 1) um meio de vida imediato, quanto na medida em que ela é o objeto/matéria e o instrumento de sua atividade vital. A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é corpo humano. O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer. Que 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, grifo do autor).

Ao reafirmar e concordar com Marx que “a natureza é o corpo inorgânico do homem” que ele depende dela para sobreviver e que “ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer” (MARX, 2004, p.84) torna-se impossível aceitar uma relação de dominação tal como a relação capitalista ser humano - natureza. Essa relação foi imposta pelo processo de modernização e desenvolvimento do capital de forma violenta e modificou todo o modo de vida das pessoas, além de modificar a forma com que elas se relacionam com a natureza, modificou a forma com que elas se relacionam entre si e com elas mesmas.

A maneira pela qual os homens produzem os seus meios de subsistência depende, antes do mais, da natureza dos meios de subsistência que encontram prontos e que necessitam reproduzir. Este modo de produção não deve ser considerado apenas como reprodução da existência física dos indivíduos; ele já é uma espécie determinada da atividade destes indivíduos, uma determinada maneira de manifestar a sua vida, uma determinada *maneira de viver* destes indivíduos (MARX, 1947 apud CÂNDIDO, 2010, p.29).

O modo com que o ser relaciona-se com a natureza é estrutural no presente argumento porque é a partir desse modo que as necessidades humanas são cumpridas e em torno dele que todas as relações sociais, ou seja, todo o modo de vida de um determinado povo, num determinado território e num determinado

período histórico será estruturado. A maneira com que essa relação se dá com a natureza responde, contudo, às necessidades do modo de produção e reprodução, ou seja, do modo de vida de determinada sociedade. Através da identificação dos valores e pilares que sustentam esse modo de vida é possível explicar porque algumas sociedades ao se relacionar com a natureza a destrói e outras não (GODELIER, 1973 apud DIEGUES, 2001).

Todavia, reafirma-se “[...] este modo de produção não deve ser considerado apenas como reprodução da existência física dos indivíduos [...]” porque o modo de produção é constituído também pelas relações sociais que perpetuam e/ou rompem com determinado modo de vida, com determinada “maneira de viver” (MARX, 1947 apud CÂNDIDO, 2010, p.29).

Essas relações sociais vão construindo significado e definindo funções que passam a reger a vida dos indivíduos em sociedade. Por conseguinte, concebem significados diferentes para as experiências que variam de acordo com o que é vivenciado/valorizado naquela sociedade em determinado período histórico. A “maneira de viver” é a cultura de determinado povo, em determinado período. Nesse sentido, o modo de produção e reprodução capitalista é apenas um dos tipos de modo de vida (MARX, 1947 apud CÂNDIDO, 2010, p.29).

Não basta, portanto, defender apenas uma relação ecológica/sustentável com a natureza, é necessário defender um meio ambiente²⁶ que não seja apenas um instrumento para dominação capitalista atender, aos seus interesses e se tornar um modo de vida universal. Ataíde (2011) analisou criticamente a relação do capital com o trabalho, com a saúde e o meio ambiente como uma relação destrutiva, ao passo que destrói tanto o meio ambiente como as condições de vida na Terra.

É necessário um meio ambiente que seja território para produção de experiências culturais diversas que não ameacem a continuidade da vida na Terra e que não perpetue experiências opressivas e de exploração, ou seja, um meio ambiente que exija modos de vida agroecológicos, organizado a partir de tradições conscientes de produção e reprodução das relações sociais.

²⁶ Davi Kopenawa faz um trocadilho interessante quando defende a necessidade de garantir um ambiente inteiro ao invés de, um MEIO ambiente (ALBERT; KOPENAWA, 2015).

Ocorre que conforme item anterior, no movimento cotidiano para que esse modo de vida capitalista se torne universal e se imponha sobre todos os outros como se fosse o único possível, o verdadeiro, o correto - aquele que deveria ser seguido por todas as sociedades e nações - estabelece-se conflitos com os modos de vida das culturas tradicionais. Esses por sua vez, acabam violentados e oprimidos, quando não, totalmente expropriados de suas culturas. Diante da necessidade de criticar essa sociedade capitalista enquanto modo de vida que tenta ser universal, parte-se de uma concepção materialista de cultura. Pois a cultura se faz a partir do real, a partir da experiência, da prática, e não se separa do plano abstrato, da esfera do pensamento, da subjetividade. Constitui uma dialética que envolve todo o modo de vida e não condiciona a cultura à economia.

A fim de construir um entendimento materialista de cultura Williams (2011b, p.307) defendeu “cultura como modo de vida”. Ou seja, é importante ultrapassar o conceito implícito de consenso frequentemente associado ao que é cultura e explicitar as “contradições sociais e culturais, das fraturas e oposições existentes dentro do conjunto” (THOMPSON, 1998, apud RICIO; VIEIRA, 2015, p.15).

No livro *Cultura e Materialismo*, Williams (2011a) desenvolveu um pouco mais sobre cultura numa perspectiva materialista e marxista, tal perspectiva é a adotada aqui. Williams (2011a) convocou a refletir sobre cultura materialista e marxista, pois, segundo ele, sendo verdadeira a afirmativa de Marx de que “o ser social determina a consciência”, o ser social se torna a base da sociedade. Desse modo, tudo aquilo que faz parte do modo de vida do ser em sociedade torna-se base da produção e da reprodução da sua vida. O indivíduo não é dissociável, ele carrega todas suas crenças, valores e subjetividade a todo tempo e esse conjunto de elementos que supostamente estaria localizado na superestrutura (no plano espiritual, da consciência) não lhe abandona quando está vendendo sua força de trabalho, ou seja, quando está atuando na base da sociedade: “[...] a coisa mais importante que um trabalhador produz é sempre ele mesmo [...]” (WILLIAMS, 2011a, p.48).

Então, se é “o ser social que determina a consciência”, é a experiência social do indivíduo em comunidade que vai moldando sua consciência, sua subjetividade, sua prática. Portanto, não é possível conscientizar o outro, a consciência é produto da experiência, dos processos de ação-reflexão. Por isso, mesmo que se apropriem

com afinco da crítica da economia política, e “tomem consciência” da exploração que estão submetidos, se não alterarem as práticas, as relações sociais, não haverá ruptura com o capitalismo. Ou seja, a manutenção do modo de produção e reprodução capitalista é um problema de prática, de modo de vida, de cultura, de experiência, de “práxis” (MARX, 1999).

De acordo com Williams (2011b) citado por Ricio; Vieira (2015, p.15), o que Marx chamou de “superestrutura” não pode ser transposto diretamente ao que é cultura. A cultura juntamente com a produção constitui a base material, e não está “a um passo atrás” da produção, ainda que, na sociedade capitalista, seja condicionada por esta última.

Cultura é vida material e abstrata ao mesmo tempo. E por isso, não pode haver uma separação entre base e superestrutura na realidade. Também as necessidades humanas compõe o modo de vida e por isso, são históricas, são, necessidades econômicas e culturais ao mesmo tempo, afinal economia também faz parte da cultura. Cândido (2010) defendeu que a satisfação das necessidades humanas mediante a natureza depende dos recursos naturais disponíveis e da complexidade das relações sociais empreendidas naquele período histórico:

[..] as necessidades têm um duplo caráter natural e social, pois se a sua manifestação primária são impulsos orgânicos, a satisfação destes se dá por meio de iniciativas humanas, que vão-se complicando cada vez mais, e dependem do grupo para se configurar. Daí as próprias necessidades se complicarem e perderem em parte o caráter estritamente natural, para se tornarem produtos da sociedade. De tal modo a podemos dizer que as sociedades se caracterizam, antes de mais nada, pela natureza das necessidades de seus grupos, e os recursos de que dispõem para satisfazê-las (CÂNDIDO, 2010, p.28).

Portanto, à medida que as relações sociais vão se desenvolvendo e se tornando mais complexas cria-se uma constante alteração do vínculo entre o ser humano e a natureza “[...] de tal forma vai o meio se tornando, cada vez mais, reflexo da ação do homem na dimensão do tempo” (CÂNDIDO, 2010, p.28).

Marx (2004, p.81) entendeu a natureza como o meio de onde o ser humano retira o necessário para suprir suas necessidades físicas através da sua intervenção, a natureza é: “[...] a matéria na qual seu trabalho se efetiva, na qual o [trabalho] é ativo, [e] a partir da qual e por meio da qual [o trabalho] produz”.

Marx analisou uma forma social específica, a sociedade capitalista, e sendo o trabalho uma estrutura elementar desse tipo de sociedade, deve-se considerar a historicidade do trabalho da mesma forma que se defende a necessidade de superação da sociedade capitalista. Trabalho é uma atividade humana produzida de modo abstrato (JAPPE, 2006).

Trabalho não é, de modo algum, idêntico ao fato de que os homens transformam a natureza e se relacionam através de suas atividades. Enquanto houver homens, eles construirão casas, produzirão vestimentas, alimentos, tanto quanto outras coisas, criarão filhos, escreverão livros, discutirão, cultivarão hortas, farão música etc. Isto é banal e se entende por si mesmo. O que não é óbvio é que *a atividade humana em si*, o puro "dispêndio de força de trabalho", sem levar em consideração qualquer conteúdo e independente das necessidades e da vontade dos envolvidos, torne-se um princípio abstrato, que domina as relações sociais (KRISIS,s/d, p.11).

A atividade humana com a natureza, historicamente, desenvolveu o papel de produzir valores de uso, ou seja, algo que seja útil, que satisfaça as necessidades humanas. Marx (1996a, p.303) afirmou que a atividade humana com a natureza, independe da forma com que a sociedade está organizada num determinado período histórico, porque ela é "condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana".

Portanto, a atividade humana com a natureza diferencia-se de trabalho. As relações mercantis nas sociedades "primitivas" eram impulsionadas pelo valor de uso, e a troca ocorria nos limites da comunidade, onde havia contato com outras comunidades, portanto, as trocas eram pontuais. A forma mercantil não era a determinante de todas as relações desenvolvidas no território, não era universal. "[...] A princípio, o capital mercantil é apenas o movimento de mediação entre extremos que não domina e condições que não cria [...]" (LUKÁCS, 1974, p.99) Só com o capitalismo moderno que a forma mercantil foi desenvolvida tal qual fosse possível a "[...] dominação real sobre o conjunto da sociedade" (LUKÁCS, 1974, p.99). Só com o capitalismo moderno que a cadeia de produção foi invertida e as relações passaram a serem relações entre coisas, e mais, somente a partir desse período histórico que as relações foram dominadas pelo valor e se transformaram em ações sem sujeito.

Eram destinados ao trabalho aqueles que não podiam pagar os impostos e que eram destituídos de posses. Portanto, o trabalho desde sua origem constituiu uma atividade sacrificiosa daqueles que não detêm os meios de produção, daqueles que dependem dele para sobreviver:

As palavras latinas "*travail*", "*trabajo*" etc. derivam-se do latim, "*tripalium*", uma espécie de jugo utilizado para a tortura e o castigo de escravos e outros não livres. A expressão diomática alemã – "jugo do trabalho" ("*Joch der Arbeit*") – ainda faz lembrar este sentido. "Trabalho", portanto, pela sua origem etimológica também não é sinônimo de uma atividade humana autodeterminada, mas aponta para um destino social infeliz. É a atividade daqueles que perderam sua liberdade (KRISIS, s/d, p.11).

A subjetividade do trabalho foi imposta aos trabalhadores. A modernidade utilizou de tudo que lhe serviu para fundar suas bases e internalizar nos indivíduos a lógica do valor. O sacrifício e a renúncia das próprias vontades e da autonomia se tornou uma virtude nos tempos modernos, sinônimo de determinação e autocontrole para atingir objetivos econômicos e de alto prestígio numa sociedade capitalista.

Conforme apresentado no item 1.1, o sacrifício pode assumir as mais diversas funções, tradicionalmente ele cumpre a função social de manutenção da ordem e das crenças que contribuem para coesão dos moldes societários. E apesar das sociedades tradicionais terem diferenças fundamentais da sociedade capitalista, a função de coesão social do sacrifício extrapolou os limites do funcionamento das sociedades tradicionais mais antigas e se perpetuou na sociedade capitalista (LUKÁCS, 1974).

Sendo, pois, o sacrifício algo feito em nome do deus (criador), o indivíduo que praticava o sacrifício (criatura) abria mão de sua vontade e de sua autonomia para cumprir a vontade de deus. Portanto, há uma abnegação da vontade profana (da criatura) para cumprir a vontade sacra (do criador). A ação (sacrifício) ocorre em nome de outrem – que passa a ter o controle daquele que o realiza. Características essas que nos remetem a uma ação inconsciente por parte da criatura. O sacrifício pressupõe relações não livres, pois, é exigido por um ser externo e sempre exigem abdição no tempo presente como pré-condição para alcançar algo futuro (JAPPE, 2006).

Uma vida de sacrifícios é funcional para manutenção do capitalismo, afinal, o que é a subjetividade do trabalho se não uma aceitação e reprodução do sacrifício diário? Desde a infância os corpos são doutrinados para desejar e sentir prazer com a penitência e auto sacrifício, dentre os trabalhadores é comum ouvir que “na vida não se consegue nada sem sacrifício”, que “o trabalho dignifica o homem, porque é um sacrifício diário”, que “quanto mais a gente se esforça, mais gostoso é o sabor da recompensa”. A vida dedicada ao trabalho no sistema capitalista é uma vida de sacrifícios. Uma vida que foge da autonomia e consciência dos indivíduos que se submetem a lógica de uma coisa, o valor, pura abstração criada pelos próprios indivíduos.

Da mesma forma como o ser humano pode conferir “poder sobrenatural” às formas religiosas, tal como um totem, ou à deuses, pode também exaltar as formas mercadoria e renunciar sua autonomia para vivenciar a lógica de algo de ele criou e se voltou contra ele mesmo. Tal análise remete ao fenômeno do fetichismo. O fetichismo não é apenas um atributo místico da mercadoria, mas se trata dos “poderes sobrenaturais” que o ser humano atribui aos objetos que ele criou. Observa-se que o “poder sobrenatural” é atribuído pelo ser humano a algo externo que ele criou e que por conta desse poder o objeto passa a controlá-lo. Um processo que inconscientemente o submete à lógica da criatura (JAPPE, 2006, p.33).

O carácter “fetichista” da sociedade capitalista não é um aspecto secundário, antes reside na sua própria “célula germinal”. O fetichismo, o facto, portanto, de para os homens “as suas próprias relações de produção” tomarem uma “figura de coisa material, escapando ao seu controlo, independente da sua atividade individual consciente”, manifesta-se “em primeiro lugar no facto de os produtos do trabalho dos homens tomarem universalmente a forma de mercadoria”. Longe de ser uma “superestrutura” pertencente à esfera mental ou simbólica da vida social, o fetichismo reside nas próprias bases da sociedade capitalista e impregna todos os seus aspectos” (JAPPE, 2006, p.35).

O fetichismo é resultado de uma relação social de exploração entre seres humanos, uma relação não livre e não consciente em que tudo se torna mercadoria, até o ser humano, ao vender sua força de trabalho. Encontra-se, contudo, na estrutura fundante do modo de vida capitalista moderno.

Em vez de coisa, o capital é *relação social*, relação de exploração dos operários pelos capitalistas. As coisas — instalações, máquinas, matérias-primas etc. — constituem a encarnação física do trabalho acumulado para servir de capital, na relação entre o proprietário dessas coisas e os operários contratados para usá-las de maneira produtiva (GORENDER, 1996, p.34, grifo do autor).

Diante da inversão da cadeia produtiva em que aquele que criou a mercadoria é controlado pelo poder dado à sua criatura e que se volta contra ele, “[...] o fetichismo não é apenas uma representação invertida da realidade, mas uma inversão da própria realidade”. Uma realidade moderna que se torna abstrata (JAPPE, 2006, p.33).

O trabalho é o equivalente geral que permite a troca entre todas as mercadorias. Uma possibilidade que se concretiza e se reproduz por meio do cálculo do tempo de trabalho socialmente necessário para produzir cada mercadoria (JAPPE, 2006).

O valor é antes determinado pelo tempo que, numa certa sociedade e num certo grau de desenvolvimento das forças produtivas, é em média necessário para produzir a mercadoria em causa. Se uma hora é suficiente para fazer um vestido em condições médias, então o respectivo valor é de uma hora, e o produtor que empregue uma hora e meia será remunerado somente por uma hora de trabalho. Marx chama a este tempo o «tempo de trabalho socialmente necessário». Assim sendo, qualquer alteração da produtividade do trabalho afecta o valor das mercadorias (JAPPE, 2006, p.27).

O trabalho está diretamente relacionado com a produção do valor. Porém, esse trabalho que deverá ser empregado na produção das mercadorias, tal como o valor, é algo abstrato, é algo estipulado a partir das relações sociais e não tem uma materialidade. Ele se apropria daquilo que é concreto para se materializar e em sua forma complexificada domina todas as coisas (JAPPE, 2006).

O trabalho abstracto e o valor que ele cria nada têm, portanto, de material e de concreto, antes são estritamente abstrações sociais. O tecido fabricado pelo trabalho concreto do tecelão é visível, mas o trabalho abstracto que o mesmo tecido contém não pode exprimir directamente. O valor que cria não tem existência empírica, antes existe apenas na cabeça dos homens que vivem numa sociedade em que os bens tomam habitualmente a forma mercadoria. É somente o valor enquanto «substância comum» das mercadorias que as torna susceptíveis de serem trocadas, precisamente porque as torna comensuráveis. Porém, esta substância comum, ou seja, o tempo de trabalho abstracto, é uma abstracção que não pode manifestar-se, adquirir uma forma sensível, senão de modo indirecto: nas relações de uma dada mercadoria com outras mercadorias (JAPPE, 2006, p.29).

A venda da força de trabalho aos proprietários dos meios de produção é feita em troca de um salário (dinheiro). O trabalho é a única mercadoria capaz de imputar mais valor em outras mercadorias, através da exploração da força de trabalho (exploração do ser humano pelo ser humano) produz-se um acréscimo de valor diferente ao valor inicial empregado na produção das mercadorias, esse acréscimo é embolsado pelo capitalista (apropriação alheia do produto do trabalho) e utilizado para financiar novos processos produtivos de mercadoria (MARX, 1996a). Portanto,

o processo de trabalho e produção de mais valor se aliena do trabalhador e aliena o trabalhador. A capacidade de trabalhar é que garante ao trabalhador sua relevância, sem a mesma, ele perde seu valor.

Também a força de trabalho se tornou uma mercadoria (igualdade formal). Através dessa igualdade formal, foi possível calcular o preço da força de trabalho através da métrica do tempo de trabalho socialmente necessário para fabricar cada mercadoria, estabeleceu-se uma “racionalização baseada no cálculo”. Para realizar esse cálculo, foi necessário fragmentar e racionalizar as partes do produto o qual será calculado (LUKÁCS, 1974, p.102).

[...] A racionalização deve, pois, por um lado, acabar com a produção orgânica de produtos completos baseada na *amálgama tradicional de experiências concretas do trabalho*: a racionalização é impensável sem a especialização (LUKÁCS, 1974, p.103, grifo do autor).

O aumento da escala de produção, além da destinação do resultado do trabalho ao empregador rompeu com a possibilidade de o trabalhador continuar conhecendo todo o processo de produção das mercadorias, ou ainda, ao trabalhador foi imposta a condição de fabricar apenas uma pequena parte do objeto, isso fez com que ele perdesse a dimensão do produto final como um todo. O trabalhador perdeu a posse daquilo que produziu. Apenas sua força de trabalho ficou sobre sua posse. Não só as mercadorias foram racionalizadas, calculadas e fragmentadas, mas também o trabalhador. A racionalização é condicionada pela “universalidade da forma mercantil”, e que essencialmente é afetada “[...] tanto no plano subjectivo como no plano objetivo, uma abstração do trabalho humano que se objectiva nas mercadorias.” (LUKÁCS, 1974, p.101)

Em consequência da racionalização do processo de trabalho, as propriedades e particularidades humanas do trabalhador aparecem cada vez mais como simples fontes de erro, racionalmente calculado de antemão, destas leis abstractas (LUKÁCS, 1974, p.103).

A força de trabalho como mercadoria expressa “[...] o carácter desumanizado e desumanizante da relação mercantil” (LUKÁCS, 1974, p.107). Essa fragmentação prejudica a capacidade de reconhecimento do ser humano para com ele próprio, com o outro e com a natureza. Trata-se de uma “desumanização”, uma atomização dos indivíduos que perdem a consciência da organicidade e da totalidade das relações sociais (LUKÁCS, 1974).

1) A relação do trabalhador com o *produto do trabalho* como objeto estranho e poderoso sobre ele. Esta relação é ao mesmo tempo a relação com o mundo exterior sensível, com os objetos da natureza como um mundo alheio que se lhe defronta hostilmente. 2) A relação do trabalho com *ato da produção* no interior do *trabalho*. Esta relação é a relação do trabalhador com a sua própria atividade como uma [atividade] estranha não pertencente a ele, a atividade como miséria, a força como impotência, a procriação como castração. A energia espiritual e física *própria* do trabalhador, a sua vida pessoal- pois o que é vida senão atividade – como uma atividade voltada contra ele mesmo, independente dele, não pertencente a ele. O *estranhamento-de-si* (*Selbstentfremdung*), tal qual acima o estranhamento da *coisa* (MARX, 2004, p.83, grifo do autor).

Alienado da natureza, do produto de seu trabalho, dos outros seres humanos e de si, o ser humano se assemelhou a uma peça da engrenagem mecânica do funcionamento do capital, submeteu-se às leis do mercado. O trabalho nessa condição, é outra face do capital, é aquilo que se opõe enquanto abstração à prática humana (concreto). A contradição fundamental do capitalismo é, portanto a contradição entre concreto e abstrato, visto que “o concreto só tem existência social na medida em que serve ao abstracto para que este dê a si mesmo uma expressão sensível” (JAPPE, 2006, p.37).

O trabalho estranhado faz, por conseguinte: 3) do ser genérico do homem, tanto da natureza quanto da faculdade genérica espiritual dele, um ser estranho a ele, um meio da sua existência individual. Estranha do homem o seu próprio corpo, assim como a natureza fora dele, tal como a sua essência espiritual a sua essência humana. 4) uma conseqüência imediata disto, de o homem estar estranhado do produto do seu trabalho, de sua atividade vital e de seu ser genérico é o estranhamento do homem pelo [próprio] homem. Quando o homem está frente a si mesmo, defronta-se com ele o outro homem. O que é produto da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem, como o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem. Em geral, a questão de que o homem está estranhado do seu ser genérico quer dizer que um homem está estranhado do outro, assim como cada um deles [está estranhado] da essência humana (MARX, 2004, p.85).

Através do trabalho alienado, produz-se, todo um modo de vida alienado porque a experiência é alienada, a base do modo de vida é mediada pelo valor, e desse jeito, a experiência também se torna abstrata. Numa experiência abstrata não é possível a existência de sujeitos livres e conscientes, apenas indivíduos, que se veem obrigados a produzir mercadorias para se inserirem no ciclo do capital e acessar as mercadorias necessárias para reproduzir a força de trabalho, mas essa última, por sua vez, também é uma mercadoria (FERREIRA, 2013).

Incapazes de se reconhecerem como seres vivos, como mais uma das variadas espécies partícipes da natureza e mais importantes do que as mercadorias é quase

impossível aos indivíduos se manterem saudáveis. Imersos nesse ciclo contraditório em que, ao mesmo tempo, o trabalho impõe a reprodução de uma experiência alienada e que só por meio do trabalho é possível ter acesso às condições de sobrevivência (reprodução da força de trabalho), os indivíduos são capazes de sujeitar todo o ser deles na busca por mais mercadorias. O indivíduo, todavia, deixa de ser o criador, o sujeito autônomo do processo e passa a ter uma “atitude contemplativa”, “[...] a personalidade se torna espectador impotente de tudo que acontece a sua própria existência [...]” (LUKÁCS, 1974, p.103). Dessa maneira, a forma mercantil passou a dominar todas as esferas da vida.

Objectivamente, surge um mundo de coisas acabadas e de relações entre coisas (o mundo das mercadorias e do seu movimento no mercado). [...] *Subjectivamente*, a actividade do homem – numa economia mercantil realizada – objectiva-se em relação a ele, torna-se numa mercadoria regida pela objetividade das leis sociais naturais estranhas aos homens e deve efectuar os seus movimentos tão independentemente dos homens como qualquer bem destinado à satisfação de necessidades, que se tornou mercantil (LUKÁCS, 1974, p.101).

A experiência alienada e fetichista mascara o carácter sacrificioso do trabalho e também o fato de que “trabalho e capital são os dois lados da mesma moeda” logo, só é possível uma superação do capital se a historicidade do trabalho for considerada (KRISIS, s/d, p.8). A luta pela melhoria das condições de trabalho, pela ampliação dos postos de emprego e por direitos é uma luta do plano do imediato, da necessidade de sobrevivência, é uma luta para conseguir acessar uma parcela maior do que é produzido pelo próprio trabalhador e dele é expropriado. Mas não se pode creditar a essa luta a capacidade de superar o capitalismo e emancipar os sujeitos.

O trabalho é central no capitalismo, em que todo o modo de vida é organizado em torno dele. É no capitalismo que “até nos poros do cotidiano e nos íntimos da psique, o trabalho determina o pensar e o agir” (KRISIS, s/d, p.2). Defender que o trabalho é inerente ao humano e que por meio dele é possível emancipá-lo das amarras opressivas desse sistema, atribui a esse elemento estrutural do capital um poder que coloca a subjetividade do trabalho num pedestal religioso. Se lida com o trabalho como se fosse um deus. A vida para o trabalho e a partir do trabalho é uma vida de sacrifício, cronometrada pelo tempo aprisionado no relógio e que cada vez mais, se apodera do tempo livre para transformá-lo em dinheiro. Afinal “tempo é

dinheiro”, “o trabalho dignifica o homem” e “quem não trabalha, não come” (KURZ, 1997).

Os homens vivem, então, num mundo de mercadorias, um mundo de fetiches. Mas o fetichismo da mercadoria se prolonga e amplifica no fetichismo do capital. O capital se encarna em coisas: instrumentos de produção criados pelo homem. Contudo, no processo de produção capitalista, não é o trabalhador que usa os instrumentos de produção. Ao contrário: os instrumentos de produção — convertidos em capital pela relação social da propriedade privada — é que usam o trabalhador. Dentro da fábrica, o trabalhador se torna um apêndice da máquina e se subordina aos movimentos dela, em obediência a uma finalidade — a do lucro — que lhe é alheia. O trabalho morto, acumulado no instrumento de produção, suga como um vampiro (a metáfora é de Marx) cada gota de sangue do trabalho vivo fornecido pela força de trabalho, também ela convertida em mercadoria, tão venal quanto qualquer outra (GORENDER, 1996, p.34).

Marx (1996a) se referiu a esse processo como a personificação das coisas e a reificação das pessoas: “[...] os instrumentos de produção — convertidos em capital pela relação social da propriedade privada — é que usam o trabalhador” (GORENDER, 1996, p.34), ou seja, há nesse processo uma inversão da cadeia produtiva. A reificação é justamente o aprofundamento e complexificação da alienação. “Significa igualmente a transformação dos seres humanos em seres semelhantes a coisas, que não se comportam de forma humana, mas de acordo com as leis do mundo das coisas” (BOTTOMORE, 2013, p.495).

A produção de capital é resultado da busca incessante do valor por sua valorização. Quanto mais rápido esse processo de valorização ocorrer mais eficiente essa produção se torna. Para que esse processo se complete é necessário que o capital se realize, ou seja, que as mercadorias sejam vendidas na esfera na circulação. Mas a não realização desse ciclo não impede a criação de mais valor porque ele é criado na esfera da produção, através da exploração da força de trabalho. O valor é pura abstração, é necessário que ele encarne em objetos e nos seres humanos para que esses ponham a lógica dele para funcionar (JAPPE, 2006). O dinheiro e a mercadoria são apenas manifestações do valor, que na busca por sua autovalorização se torna um “sujeito automático” (MARX, 1996a, p.273):

Na circulação $D - M - D$, pelo contrário, ambos, mercadoria e dinheiro, funcionam apenas como modos diferentes de existência do próprio valor, o dinheiro o seu modo geral, a mercadoria o seu modo particular, por assim dizer apenas camuflado, de existência. Ele passa continuamente de uma forma para outra, sem perder-se nesse movimento, e assim se transforma num *sujeito automático*. Fixadas as formas particulares de aparição, que o valor que se valoriza assume alternativamente no ciclo de sua vida, então se obtêm as explicações: capital é dinheiro, capital é mercadoria. De fato,

porém, o valor se torna aqui o sujeito de um processo em que ele, por meio de uma mudança constante das formas de dinheiro e mercadoria, modifica a sua própria grandeza, enquanto mais-valia se repele de si mesmo, enquanto valor original, se autovaloriza. Pois o movimento, pelo qual ele adiciona mais-valia, é seu próprio movimento, sua valorização, portanto autovalorização. Ele recebeu a qualidade oculta de gerar valor porque ele é valor. Ele pare filhotes vivos ou ao menos põe ovos de ouro. (MARX, 1996a, p.273, grifo nosso)

O capital é “[...] em última análise, uma forma incontrolável de controle sociometabólico”, ou seja, o modo de vida dominado pelo capital “quase” escapa do controle humano e se autonomiza (FERREIRA, 2013, p.85). Historicamente ele é “[...] de longe a mais poderosa – estrutura “totalizadora” de controle à qual tudo o mais, inclusive seres humanos, deve se ajustar, e assim provar sua “viabilidade produtiva”, ou perecer, caso não consiga se adaptar” (MÉSZÁROS, 2011, p.96, grifo do autor).

Não se pode imaginar um sistema de controle mais inexoravelmente absorvente – e, neste importante sentido, “totalitário” – do que o sistema do capital globalmente dominante, que *sujeita cegamente aos mesmos imperativos a questão da saúde e a do comércio, a educação e a agricultura, a arte e a indústria manufatureira*, que implacavelmente sobrepõe a tudo seus próprios critérios de viabilidade, desde as menores unidades de seu “microcosmo” até as mais gigantescas empresas transnacionais, desde as mais íntimas relações pessoais aos mais complexos processos de tomada de decisão dos vastos monopólios industriais, sempre a favor dos fortes e contra os fracos (MÉSZÁROS, 2011, p.96, grifo nosso).

Nesse ciclo dominado “quase” que totalmente pelo valor, acaba-se havendo uma submissão humana a algo inanimado de tal forma que compromete até aquilo que é vital e condição básica para vida: a manutenção da saúde e da natureza. O valor é criação humana, mas sua “quase” autonomização do ser humano submete todo o modo de vida capitalista à lógica dele (FERREIRA, 2013, p.85).

Sendo, pois as funções de controle e produção separadas no capitalismo, o capital não responde às leis e/ou ao Estado, suas contradições são fundantes e autodestrutivas²⁷. O capital não permite controle, ele é o controle, representação abstrata da economia que submete a política ao seu funcionamento. “No entanto, é irônico (e bastante absurdo) que os propagandistas de tal sistema acreditem que ele seja inerentemente *democrático* e suponham que ele realmente seja a base paradigmática de qualquer democracia concebível” (MÉSZÁROS, 2011, p.96, grifo do autor).

²⁷ Sobre isso ver item 2.3 à respeito da crise estrutural do capital e da crise ambiental.

Com isso, o Estado moderno, também ele, “[...] se ergue sobre a base deste metabolismo socioeconômico que a tudo engole, e o *complementa* de forma indispensável (e não apenas servindo-o) em alguns aspectos essenciais” (MÉSZÁROS, 2011, p.98, grifo do autor).

Esse ritmo de vida imposto ao corpo pela lógica do valor é impessoal, exige funcionamento feito máquinas que nunca dão defeito, pois adoecer não é permitido. Para conseguir continuar reproduzindo essa lógica cruel utilizam-se remédios para parar de sentir, para dopar os sentidos e continuar obedecendo religiosamente à voz interior que proíbe parar de trabalhar.

Anda-se depressa no meio de desconhecidos, sem parar e sem falar, de um lugar para outro. A vida dos brancos que se agitam assim o dia todo como formigas *xiri na* parece triste. Eles estão sempre impacientes e temerosos de não chegar a tempo a seus empregos ou 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 (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p.436).

Trabalha-se “em estado de fantasma” e por isso adoece-se com tanta frequência mesmo tomando tantos remédios e permitindo que os médicos “abram” os peitos, a barriga e os olhos, nada se resolve (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p.436).

No Tribunal permanente dos povos sobre a Amazônia brasileira, em Paris (1990), Davi Kopewana fez uma provocação em sua fala quando questionou: “O que fazem os brancos com todo esse ouro? Por acaso, eles o comem?” (ALBERT; KOPEWANA, 2015, p.407) Nessa época, o povo Yanomami estava tendo enfrentamento constante com os garimpeiros, tiveram guerreiros mortos e também mataram garimpeiros, por vezes acionaram, via posto de rádio da Funai, a Polícia Federal e a Funai para vir em auxílio deles e ajudá-los a expulsar “os comedores de terra”. Numa das reflexões do xamã ele falou sobre a capacidade dos “brancos” de fazer qualquer coisa para conquistar suas mercadorias: “[...] é por causa delas que roubam, insultam, combatem e por fim matam uns aos outros. É também por causa delas que maltratam tanto todos os que atrapalham sua ganância” (ALBERT; KOPEWANA, 2015, p.442).

Além das doenças epidêmicas e contagiosas que os garimpeiros transmitiram aos indígenas, estavam colocando em xeque a sobrevivência da aldeia naquele local, poluindo as águas e os solos com produtos químicos para auxílio no garimpo e aumentando absurdamente os ruídos na floresta com uso de máquinas e dinamites. Para além dos impactos diretos do garimpo a aldeia Yanomami, fazemos referência ao contexto de exploração e expropriação dos recursos naturais e transformação deles em propriedade privada, em mercadoria. Um processo que não se restringe a esse caso específico mas que é a base da relação que o ser humano tem desenvolvido com a natureza na sociedade capitalista. Uma vez alienado da natureza não conseguem vê-la como essencial para suprir as necessidades, não consegue visualizar a interdependência que há entre ser humano e natureza.

Para enfrentar o futuro, ameaçado não só pelos próprios conflitos no seio da sociedade humana, mas também em suas relações com a natureza (as mudanças climáticas, a ameaça à biodiversidade, o esgotamento das reservas pesqueiras, o desmatamento e outros fenômenos atestam isso), a espécie humana está obrigada a implementar mecanismos de autoconhecimento que lhe permitam construir formas democráticas e justas de autocontrole enquanto população biológica. Como nunca antes, o conhecimento e a compreensão de nós mesmos, enquanto coletivo biológico e social, bem como de nossa história comum, estão sendo exigidos de forma urgente (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015, p.256).

Isto posto, percebe-se como o estranhamento (alienação) do ser humano para com a natureza construiu as bases para a subjetividade do trabalho e como que o trabalho disciplinou os indivíduos a fim de que reproduzissem por eles mesmos a lógica do valor. Sendo, pois, uma lógica não consciente, é também adoecedora, em que o indivíduo deixa de ser capaz de se reconhecer, reconhecer seu corpo e reconhecer o outro, seu semelhante.

O capital “quase” se autonomiza da prática humana, mas isso não é possível de acontecer porque a prática é a única coisa concreta nesse modo de vida e o capital depende dela para se produzir e se reproduzir. Daí a importância de romper com essa lógica, através da prática, da experiência. É necessário pensar outras formas de vida, outras formas de suprir as necessidades, que se fundamentem em outra base, uma base não alienada de viver (FERREIRA, 2013, p.85).

[...] a superação do estranhamento exige a apropriação dessa riqueza por meio do enriquecimento dos humanos – o gênero e seus singulares. O próprio processo de produção (ou as atividades que envolvam sua produção) deve ser constituído de forma a ampliar a maestria dos humanos, de maneira que as objetividades, embora sempre exteriores, não serão estranhas porque realizadas a partir da sua interiorização pelos humanos.

Assim, a apropriação não é a socialização dos resultados da produção ou do controle do modo de produzir pelo Estado, pois, tanto num caso como no outro, o que se universalizou foi o estranhamento (BRAGA, 2018, p.33).

É preciso destacar, que se preocupem em construir um modo de vida em que o enriquecimento do ser seja mais valorizado do que o enriquecimento material.

Nesse sentido, voltar os olhares para as comunidades tradicionais se faz necessário para reavivar a memória de que existem experiências práticas que escapam ao “controle sociometabólico” (MÉSZÁROS, 2011, p.96) do capital e que é possível e necessário outros modos de vida.

Capítulo 2 - O capitalismo e seus processos destrutivos da saúde no contexto da crise estrutural.

2.1 Saúde como crítica do modo de vida capitalista

A relação ser humano - natureza conforme ocorre no modo de produção capitalista, em que o ser humano não se importa com a degradação e com o desequilíbrio que causa à natureza para satisfazer as necessidades do capital, não pode ser considerada uma relação saudável. Sendo, pois, a natureza, o “corpo inorgânico” (MARX, 2004, p.84) do homem e ele dependente da mesma para sobreviver, abalar o equilíbrio da natureza, portanto, significa abalar a saúde humana e ambiental.

Primavesi (2016, p.9) relacionou o solo (natureza) com a saúde humana sob o seguinte ciclo: “Solo saudável -> Planta saudável -> (animal) Homem saudável”. Uma planta saudável resultante de um solo saudável se torna alimento saudável para animais saudáveis que ao morrerem voltam a ser incorporados ao solo. A autora é ativista agroecológica e tem uma produção teórica que conflui com a perspectiva materialista de Marx que defende o ser humano ser parte da natureza (MARX, 2004, p.84). Para ela, toda forma de agricultura e retirada dos meios de vida da natureza produzem impactos, porém, existem diversas formas de agricultura, agroecologia é uma dessas formas que tem se preocupado em produzir menos impactos.

Se as plantas forem atacadas por pragas e doenças, deve-se investir na nutrição e no fortalecimento do solo porque o solo é de onde a planta retira aquilo que precisa para ser saudável. O solo saudável é pré-requisito para plantas e animais saudáveis, portanto, é imprescindível aos agricultores a manutenção da saúde do solo. Seguindo esse raciocínio, pode-se afirmar que práticas agroecológicas de cuidado com o solo e produção de alimentos são formas de cuidado da saúde e da vida humana indissociável daquele direcionado à natureza.

Ao relacionar a composição química do corpo humano com a composição química do solo, reforça-se a afirmação de que cuidar da saúde do solo é também cuidar da saúde humana e da natureza. É de chamar atenção o fato de, tanto o solo como o corpo humano, e também o “corpo” da maior parte dos seres vivos, ser composto dos equivalentes elementos: “carbono-água/ hidrogênio-oxigênio, proteínas,

nitrogênio” (PRIMAVESI, 2016, p.11). Esse amálgama interliga substancialmente todos os seres vivos e relembra o pertencimento e dependência de todos à natureza.

Pode-se pensar, todavia, que os seres vivos não se relacionam com a natureza, eles são natureza, tal como “[...] o ser vivo não se relaciona com a água: ele é a água. É como se a vida fosse um outro estado da matéria água, além de líquido, do sólido e do gasoso – estado vivo” (PORTO-GONÇALVES, 2006, p.418).

A existência de uma crise hídrica tal como os especialistas vêm racionalmente afirmando é uma crise do “estado vivo” e não pode se restringir enquanto uma preocupação científica racional (PORTO-GONÇALVES, 2006).

A água tem que ser pensada enquanto território, isto é, enquanto inscrição da sociedade natureza, com todas as suas contradições implicadas no processo de apropriação da natureza pelos homens e mulheres por meio das relações sociais e de poder. O ciclo da água não é externo à sociedade, ele a contém, com todas as suas contradições (PORTO-GONÇALVES, 2006, p.419).

Ao comparar o corpo humano com o solo e defender o investimento na nutrição do solo para obter plantas mais saudáveis, Primavesi (2016) não defendeu apenas o meio ambiente mais saudável, mas também seres humanos mais saudáveis que ao perceberem o quanto estão conectados com o solo, com a natureza, com as plantas, percebem que estão ingerindo a saúde e/ou a doença presentes neles por meio da alimentação.

Portanto, a forma com que o ser humano produz e retira sua alimentação da natureza – o modo com que ele se relaciona com a natureza- influencia na organização de todo modo de vida. Na sociedade capitalista, até o alimento se tornou mercadoria e o acesso a ele passou a ser mediado pelo dinheiro. Desde então, o cuidado com a degradação do solo e da natureza foi cada vez mais sendo substituída pelo interesse de aumentar a valorização do valor independentemente se isso implicava em ameaçar o equilíbrio ambiental e conseqüentemente a saúde humana.

No período de expansão do capital, em alguns países durante aproximadamente trinta anos, foi possível um acordo entre capital e trabalho, combinando altas quantidades produzidas, com alto consumo e conseqüentemente altos impostos.

Verifica-se que, nos países desenvolvidos os trabalhadores passaram a ter mais acesso ao consumo e um aumento dos direitos sociais ao serem inseridos no ciclo produtivo do capital, porém por outro lado, passaram a se submeter àquilo que era imposto com mais facilidade.

Segundo Behring (1998) tratou-se de uma reforma social democrata, portanto, capitalista, que foi possível por meio da pressão dos trabalhadores e do contexto econômico político de pós- guerra da época. Os capitalistas temiam que os ideais da União Soviética fossem absorvidos e se tornassem hegemônico nos mais diversos países e por isso, resolveram ceder às certas demandas dos trabalhadores.

Esse período sofreu fortes influências ideológicas do keynesianismo, que defendia a necessidade do Estado intervir na economia, realizando obras públicas emergenciais com objetivo de garantir o pleno emprego; e do Fordismo que propunha a reestruturação da produção a fim de produzir altas quantidades (PEREIRA, 2011). Como havia uma alta demanda por produtos²⁸ e o contexto econômico do capital era de crescimento (MÉSZÁROS, 2011), ao seguir o ideário fordista-keynesiano, os altos lucros foram mantidos e houve uma ampliação significativa do fundo público, garantindo, a expansão dos direitos sociais e níveis baixíssimos de desemprego em alguns países e/ou até pleno emprego em outros países (BEHRING,1998).

De acordo com Pereira (2011), a conformação do Estado de Bem-Estar, (independente do tipo que cada país desenvolveu) guardou relação com a transformação do Estado em Estado social de direitos. As relações que eram baseadas no paternalismo e hereditarismo foram substituídas por relações públicas entre cidadão de direito e Estado. Desse modo, foi possível uma associação entre democracia e cidadania,

[...] Os governos passaram a ser vistos e a funcionar como autoridade pública e a sofrer novos tipos de pressões, como as que lhes exigiam proteção social como direito do cidadão e dever do Estado. E a criação de um sistema nacional de autoridade pública, contraposto ao antigo sistema patrimonial de administração, constituiu sem dúvida alguma, relevante fator de progresso orientado para a ampliação da cidadania e democratização da política social (PEREIRA, 2011, p.37).

²⁸ Vários países tinham que se reconstruírem economicamente porque foram devastados pela Segunda Guerra Mundial e só tinham como fazer isso através de importações. As guerras tinham funcionalidade de controle social, quando havia ameaças à ordem capitalista utilizavam das guerras para restabelecer a ordem e aumentar a valorização do valor (MÉSZÁROS, 2011).

Porém, conforme citado acima, apenas alguns países vivenciaram essa experiência, sendo a dinâmica do capital uma dinâmica global, foi necessário intensificar a exploração do trabalho e dos recursos naturais nos países periféricos para que “os trinta anos gloriosos” ocorressem em alguns países (BEHRING, 1998). Esse processo aprofundou a desigualdade social e aumentou significativamente a quantidade de indivíduos que passaram a integrar a superpopulação relativa²⁹ - que se constitui enquanto estrutura fundamental para que o capitalismo exista e continue acumulando.

Com o aprofundamento da alienação, até aquilo que atendia as necessidades mais primordiais do ser humano, por exemplo, o alimento, se tornou mera mercadoria. O desenvolvimento e a implementação de tecnologias de ponta no setor alimentício contribuiu muito para sustentar o ritmo de vida imposto pela lógica de produção e reprodução do valor (PORTO-GONÇALVES, 2006).

O contexto pós II Guerra Mundial contava com um limite estrutural de produção de alimentos, não havia capacidade de produzir alimentos para toda população existente no mundo, por isso, os anos de 1950 foram marcados por movimentos sociais ao redor do mundo lutando contra fome. Diante da pressão dos movimentos sociais contra a fome e sob a justificativa de que a inserção de tecnologia de ponta na agricultura reduziria drasticamente a fome no mundo, lançaram a primeira Revolução Verde (PORTO-GONÇALVES, 2006).

A Revolução Verde se desenvolveu procurando deslocar o sentido social e político das lutas contra a fome e a miséria, sobretudo após a Revolução Chinesa, Camponesa e Comunista, de 1949. Afinal, a grande marcha de camponeses lutando contra a fome brandindo bandeiras vermelhas deixara fortes marcas no imaginário. A Revolução Verde, tentou, assim, despolitizar o debate da fome atribuindo-lhe um caráter estritamente técnico. O *verde* dessa revolução reflete o medo do *perigo vermelho*, como se dizia à época. Há, aqui, com essa expressão *Revolução Verde*, uma técnica argumentativa própria da política (PORTO-GONÇALVES, 2006, p.226, grifo do autor).

Percebe-se, portanto, que desde que a Revolução Verde foi lançada já havia um caráter político e ideológico de ampliação dos níveis de crescimento do capitalismo,

²⁹De acordo com Marx (1996a), a funcionalidade da superpopulação relativa tem consonância com a lei geral de acumulação capitalista. Isso porque, uma vez que a quantidade de trabalhadores desempregados aumenta, os preços dos salários caem. Os trabalhadores tendem a aceitar salários menores quando a situação de desemprego os assombra. Com isso os capitalistas podem pagar menos aos trabalhadores e aumentar a produção de mais valor.

implícito à justificativa aparente de aumentar a capacidade de produzir alimentos a fim de mitigar a fome no mundo:

[...] quando Borlaug assumiu a liderança da “revolução”, ficou claro que se tratava, em síntese, de uma tática política do grande capital para introduzir o capitalismo no campo e gerar mais uma promissora fonte de reprodução do capital, nos países da América Latina, Ásia e África. Em 1950 havia alguns milhões de famintos, hoje, há um bilhão de pessoas padecendo de fome (FAO, 2011), e Borlaug recebeu um Prêmio Nobel (MACHADO; MACHADO FILHO, 2014, p.53).

Isso prova que o objetivo com o qual a tecnologia é aplicada sempre envolve um processo decisório, ou seja, um processo político. Portanto, nesta sociedade onde a lógica do valor impera como objetivo máximo, nem a necessidade de comer, de bilhões de pessoas é mais importante do que o superávit (PORTO-GONÇALVES, 2006).

Todavia é impossível que todos os países alcancem o parâmetro de desenvolvimento estabelecido como modelo ideal, isso porque os países desenvolvidos têm maiores recursos econômicos para continuar se desenvolvendo e estar sempre a frente dos demais países e ainda porque eles fazem isso através da superexploração dos países periféricos.

Ao olhar para o papel político que a Revolução Verde cumpriu no Brasil, nota-se a consonância com a ideologia eurocêntrica capitalista que defende o progresso a qualquer custo. Esse papel político diz sobre a manutenção das demandas da elite interna que conseguiu combinar a rápida aceitação das commodities no mercado estrangeiro com a monocultura nos seus vastos latifúndios³⁰.

Castells (2009) expôs a questão fundiária que perpassa os países periféricos da América Latina e mais especificamente a questão fundiária brasileira. Através da obra dele é possível refletir a importância de não dissociar a questão rural da

³⁰ Porto-Gonçalves (2006, p.226, grifo do autor) explicitou como a Revolução Verde foi ao encontro dos ideais da elite fundiária brasileira que preferiu até “correr perigo vermelho” do que permitir reforma agrária no Brasil: “Os EUA bem que tentaram avançar na direção de uma Reforma Agrária no Brasil, como a que impuseram no Japão, para evitar o *perigo vermelho* que alcançara a China e saíra fortalecido na URSS no pós-guerra. Entretanto, grandes foram as resistências impostas pelas próprias oligarquias latifundiárias a essas pressões estadunidenses. No Brasil, conta-se que o então ministro Roberto Carlos dissera que o Estatuto da Terra deveria ser promulgado para atender às pressões dos EUA, mas que não deveria ser aplicado. À época os EUA estavam preocupados com as Ligas Camponesas no Brasil e com os efeitos da Revolução Cubana na América Latina como um todo”.

questão ambiental, afinal, aquilo que ocorre com uma, reflete diretamente na outra, pois ambas pertencem ao mesmo espaço.

Ele relembrou a condição basicamente agrícola e rural do Brasil até os anos de 1950 e associou a redução das condições de permanência de grande parte da população na zona rural ao projeto de industrialização e urbanização do Brasil. Para ele, o êxodo rural é uma das consequências da exploração intensiva das grandes terras (latifúndios) e as aglomerações populacionais nas zonas urbanas são consequências do êxodo rural (CASTELLS, 2009).

Foi isso que ocorreu com o processo de urbanização e industrialização do Brasil. O emprego de máquinas e tecnologias para produzir commodities em massa nas zonas rurais fez com que grande parte da população rural ficasse desempregada e migrasse da zona rural para a zona urbana, migração essa que resultou em vários conglomerados populacionais que ficaram sem acesso aos principais serviços básicos. Os empregos disponíveis nas zonas urbanas não foram suficientes para empregar toda mão de obra que se fez disponível em um curto espaço de tempo, por isso, os migrantes permaneceram na condição de desemprego.

Além disso, a desigualdade social foi aprofundada porque o valor obtido através do processo de industrialização e urbanização ficou concentrado nas mãos da elite latifundiária do Brasil. E ainda, o país se inseriu no comércio internacional ocupando uma posição política subjugada aos países europeus e aos Estados Unidos. Uma roupagem nova para reforçar a condição de periférico no cenário do imperialismo (CASTELLS, 2009).

Por meio da Revolução Verde foi possível cada vez mais implantar uma "agricultura sem agricultores". Isso porque após década de 1960 instaurou-se a fase do capitalismo financeiro (PORTO-GONÇALVES, 2006, p.241); (MACHADO; MACHADO FILHO, 2014).

De acordo com Menegat (2006), na fase de expansão do capitalismo, houve uma mudança na composição orgânica³¹ do capital: um considerável aumento do capital

³¹“O capital *constante* representa trabalho *morto*, cristalizado e acumulado nos meios de produção. Durante o processo produtivo, seu valor se mantém constante, transferindo-se ao produto sem alteração quantitativa. O capital *variável* aplica-se nos salários que compram a força de trabalho e, por isso, representa a única parte do capital que varia no processo produtivo, uma vez que se

constante e conseqüente diminuição do capital variável, gerando a diminuição da produção de mais valor, que é a base material da riqueza produzida pelo capitalismo. Como o trabalho é o único produtor de mais valor, a diminuição do capital variável intensificou o processo de financeirização - produção de mais dinheiro sem o trabalho humano - isso gerou um aumento descontrolado do exército industrial de reserva, e se constituiu a característica principal da crise estrutural do capital.

O processo de financeirização ocorre por conta da busca pela obtenção de D', ou seja, de mais dinheiro, no mais curto período de tempo possível, este processo tem como base a eliminação do próprio processo de produção, encurtando o ciclo de forma a termos apenas D-D'. Ou seja, a geração de mais dinheiro sem passar pelo processo de produção/distribuição/consumo de mercadorias, o que possibilita expulsar, cada vez mais, o trabalho desse processo. Dessa forma, intensifica-se a produção de capital especulativo (MENEGAT, 2006).

Na década de 1980 vivenciou-se a segunda fase da Revolução Verde. Essa fase foi marcada pela gestão da economia via capital financeiro, pela inserção da microeletrônica, pela possibilidade de modificação genética, pela irrigação tecnológica, pela biotecnia e pela fusão de multinacionais (PORTO-GONÇALVES, 2006); (MACHADO E MACHADO FILHO, 2014).

Em todo o mundo vem se ensejando não só uma aproximação cada vez maior da química, da biologia e da física, mas, também, a fusão de empresas do setor de química fina (remédios, por exemplo), da bio(tecno)logia (sementes, alimentos e remédios), da física (ótica, supercondutores, circuitos integrados), aumentando o poder de algumas empresas sobre o destino de todo o mundo (PORTO-GONÇALVES, 2006, p.105).

A microeletrônica permitiu automatizar os processos de produção fabril e industrial, bem como dispensar a mão de obra pesada e a mão de obra operacional. Refere-se à implementação do modelo Fordista, no qual a produção se tornou flexível, dependente cada vez mais, de inovações e tecnologias. O ciclo produtivo passou a se efetivar muito mais rápido, os produtos se tornaram obsoletos muito mais cedo e aumentou-se a dificuldade de criar riquezas concretas, isso porque a força de

incrementa pela produção de mais-valia. A valorização particular do capital variável dá lugar à valorização do capital em sua totalidade. A relação quantitativa entre capital constante e capital variável, em termos de valor, recebeu de Marx a denominação de *composição orgânica do capital*, tanto mais alta quanto maior for o coeficiente do capital constante e vice-versa" (GORENDER, 1996, p.36, grifo do autor).

trabalho humana, a única criadora de valor, por meio da exploração do trabalho, foi reduzida significativamente (MENEGAT, 2006). Desta forma, o autor afirma que “a criação de riqueza perde suas antigas bases materiais, gerando ao mesmo tempo uma imensa crise social – que é constatável pelo desemprego estrutural – e um limite lógico para a continuidade da acumulação – que se deve à perda da sua substância viva: o trabalho” (MENEGAT, 2006, p.3).

A implementação da tecnologia de ponta substituiu a mão de obra necessária para o plantio, possibilitou a aplicação de fertilizantes e pesticidas e a colheita dos produtos agrícolas em larga escala. Esse processo expulsou para a cidade inúmeros trabalhadores que sem emprego na zona rural, migraram para zona urbana em busca de melhores condições de vida (PORTO-GONÇALVES, 2006).

Com a produção de larga escala desses produtos agrícolas, foi necessário também aumentar a produção de fertilizantes e pesticidas que formou um nicho de mercado e se disseminou de tal forma que em pouco tempo ultrapassou os níveis de produção de produtos agrícolas. Atualmente, temos mais agrotóxicos, fertilizantes, pesticidas e sementes geneticamente modificadas no mercado do que grãos enquanto produtos disponíveis para venda (PORTO-GONÇALVES, 2006).

Ao concordar que a Revolução Verde produziu “todo o tipo de consequências negativas em nível ambiental e social”, Harvey (2011) afirmou que os investimentos que as empresas estadunidenses (como a Monsanto) fizeram na produção de fertilizantes e pesticidas e na gestão de recursos hídricos (como irrigação), eram extremamente lucrativos. Segundo ele esses investimentos “[...] implicou a consolidação de uma classe de produtores ricos (que frequentemente recebem ajuda de instituições de crédito duvidosas) e a redução de todos os outros ao status de camponês sem terra” (HARVEY, 2011, p.152).

Buscou-se demonstrar que a fase de industrialização e expansão do capital trouxe consequências para todos os âmbitos do modo de vida dos indivíduos, até os mais íntimos: “[...] o modo como cada um cuida do corpo, da saúde e, ainda o modo como cada um se alimenta” foram padronizados (PORTO-GONÇALVES, 2006). Mas é importante lembrar, que a forma com que cada povo se relaciona com o corpo e tratam suas enfermidades varia de acordo com o contexto que vivem.

O entendido por saúde e por doença há cinquenta anos é diferente do que se entende por saúde e por doença atualmente, além disso, o que é saúde e o que é doença para os povos orientais, por exemplo, é diferente do que os ocidentais entendem por saúde e por doença.

A discussão sobre “normatividade” cabe à sociedade atual porque ela é capitalista, positivista e funcionalista, ou seja, porque ela fundamenta os conceitos de saúde e doença na classificação e na comprovação daquilo que é “normal” em detrimento daquilo que é “patológico”. Nesses moldes, parte-se do princípio de que aquilo que é “patológico”/ “anormal” precisa ser tratado para que retorne à normalidade. A crítica feita aos parâmetros de “normatividade”, objetiva criticar também a sociedade capitalista, afinal numa sociedade emancipada essa crítica deixará de fazer sentido, pois as “anomalias” representarão “outras normas de vida possíveis” (CANGUILHEM, 2009, p.56).

Canguilhem (2009) conseguiu expor uma relação entre natureza e saúde ao escrever sobre a flexibilidade dos limiares entre “normal” e patológico:

A medicina grega, [...] oferece à nossa consideração, nos escritos e práticas hipocráticos, uma concepção não mais ontológica, e sim dinâmica da doença, não mais localizante, e sim totalizante. A natureza (*physis*), tanto no homem como fora dele, é harmonia e equilíbrio. A perturbação desse equilíbrio, dessa harmonia, é a doença. [...] A doença não é somente desequilíbrio ou desarmonia; ela é também, e talvez sobretudo, o esforço que a natureza exerce no homem para obter um novo equilíbrio (CANGUILHEM, 2009, p.12, grifo do autor).

Ao concordar com Canguilhem (2009), caracteriza-se como natureza aquilo que está em equilíbrio - em harmonia - e como doença aquilo que perturba esse equilíbrio, porém essa relação não é tão objetiva e causal. Há uma relação intrínseca entre saúde e doença, e por isso não pode haver uma relação de exclusão entre as mesmas, ou seja, não necessariamente a ausência de saúde significa doença, pois esses conceitos não podem ser tratados isoladamente. “Mas, o que é doença? Não é ela, liminarmente, apenas um conceito estatístico, considerando-se doentes (físicos, mentais ou sociais) todos os que se situarem fora da assim chamada ‘normalidade’?” (SEGRE; FERRAZ, 1997, p.541)

As condutas dos profissionais de saúde são orientadas a partir de percepções silenciosas, sempre reveladas em atos. Dizem respeito, na realidade, a uma experiência diária, culturalmente constituída, na qual os profissionais se encontram imersos, e que se manifesta sob a forma de posições e decisões assumidas desde o âmbito clínico até o espaço mais

amplo de formulação de políticas de saúde (ALMEIDA FILHO; JUCÁ, 2002, p.888).

Portanto, a “normalidade” é definida pela “maneira de viver” de determinado povo em determinado tempo histórico. Por isso, não cabe estabelecer um conceito ideal e geral para definir o que é saúde e o que é doença.

A Organização Mundial da Saúde – OMS, em 1948, definiu saúde como “um perfeito estado de bem estar físico, mental e social” e até hoje esse conceito vigora. Porém, como avaliar quem atingiu esse perfeito estado de bem estar? Quem estaria apto para fazer essa avaliação? O médico? Esses questionamentos manifestam a reflexão de que é impossível definir qual é esse estado perfeito de bem estar físico, mental e social. Não é possível definir um estado de saúde como modelo ideal para avaliar quem se adequa ou não a esse modelo, além disso, não é possível segmentar o indivíduo nas esferas física, mental e social para avaliá-lo separadamente nesses aspectos (SEGRE; FERRAZ, 1997).

Ao se comparar o ritmo de vida cotidiano no qual os indivíduos estão imersos, com a qualidade das relações sociais capitalistas e das relações entre médico e paciente, avalia-se que seria, ainda mais impressionante se os indivíduos não estivessem adoecendo. A doença incomoda e implica mudança. As doenças guardam profundos vínculos com os estados afetivos dos sujeitos e com as relações às quais os indivíduos lidam cotidianamente. Isso pode ser identificado a partir da confiança entre médico e paciente, porque a confiança ou a falta da confiança entre o profissional (médico) e o paciente influencia diretamente na recuperação das doenças.

Dir-se-á que no mundo atual, com a medicina em grande parte socializada (pré-paga), estatal ou não, com o profissional de saúde habitualmente mal ressarcido (não dispondo de tempo e espaço afetivo para dedicar-se seriamente a cada um de seus pacientes), a criação e preservação dessa ligação afetiva entre o profissional de saúde e o cliente é tão irreal quanto a expectativa de “perfeito” bem-estar da OMS (SEGRE; FERRAZ, 1997, p.540).

Vê-se, que num sistema capitalista de organização da vida, até a saúde sofre as consequências negativas da lógica do valor. Estabelecem-se metas de números de atendimentos diários que servem de parâmetros para valorização do profissional da saúde, mas pouco se importa com a qualidade de cada atendimento, ignora-se que cada ser é único e que por mais que a medicina esteja fragmentada em especialidades, o indivíduo precisa ser atendido e visto como um todo. A

mercantilização da saúde coloca as demandas do valor em posição privilegiada em detrimento às demandas da saúde.

Numa outra perspectiva, a saúde precisa ser um conceito que abranja os determinantes sociais, ambientais e culturais, que considere o indivíduo como um todo, inclusive nas suas mais diversas relações.

2.2 Processos destrutivos da fase de expansão do modo de produção capitalista sobre a saúde humana e do Planeta

As disciplinas criadas e implantadas através da força durante a fase de industrialização e expansão do capital são cotidianamente reatualizadas, porém, após essa fase o uso frequente da força foi dispensado, porque os indivíduos já haviam internalizado em seus corpos a cultura do trabalho e eram capazes de colocá-la em funcionamento por eles mesmos, sem que fosse necessária a coerção de um agente externo.

Na busca cotidiana pela sobrevivência por meio do trabalho, é imposto ao corpo um ritmo vil de funcionamento. Cada dia mais parece ser necessário renunciar a saúde por dinheiro. E as pessoas fazem isso. Porém, não se pode naturalizar e achar isso normal, não se pode simplesmente continuar a reproduzir um modo de vida que é insustentável para a vida na Terra. Frente a um cenário de barbárie, a crise estrutural do capital e a crise ambiental se apresentam como um limite à essa forma capitalista de lidar com a natureza e com a saúde. Eliane Brum (2016) em um artigo para o jornal El país criticou a submissão do corpo e conseqüentemente da saúde para sustentar esse ritmo da lógica do valor:

Estamos exaustos e correndo. Exaustos e correndo. Exaustos e correndo. E a má notícia é que continuaremos exaustos e correndo, porque exaustos-e-correndo virou a condição humana dessa época. E já percebemos que essa condição humana um corpo humano não aguenta. O corpo então virou um atrapalho, um apêndice incômodo, um não-dá-conta que adoce, fica ansioso, deprime, entra em pânico. E assim dopamos esse corpo falho que se contorce ao ser submetido a uma velocidade não humana. Viramos exaustos-e-correndo-e-dopados. Porque só dopados para continuar exaustos-e-correndo. Pelo menos até conseguirmos nos livrar desse corpo que se tornou uma barreira. O problema é que o corpo não é um outro, o corpo é o que chamamos de eu. O corpo não é limite, mas a própria condição. O corpo é.

Imbuídos nessa lógica do valor, os indivíduos estão tão alienados de seus corpos que deixam de saber ouvi-lo, de conhecê-lo. Concorde-se com Oliveira (2009) quando ele considerou que o corpo fala e que através do autoconhecimento do corpo é possível identificar aquilo que faz mal e aquilo que faz bem à saúde individual. Para ele os sintomas das doenças são formas conscientes do corpo alertar para necessidade de retornar ao equilíbrio (saúde). Isso porque o inconsciente é capaz de perceber muito mais coisa do que o consciente, mas os indivíduos só são capazes de entender aquilo que está no nível do consciente. Nesse sentido os sintomas funcionam como um alerta de que algo no corpo não está bem. “[...] a doença nos auxilia ao nosso conhecimento (reconhecimento) de um problema não aparente até aquele momento” (OLIVEIRA, 2009, p.5).

Porém, nesta sociedade que a todo tempo tenta se impor como universal até o modo de cuidado para com a saúde foi padronizado e generalizado como o modo legítimo de tratar da saúde, de forma que os brasileiros são obrigados a passar por avaliação de um tipo de medicina específico se precisarem se ausentar do trabalho e conseguir um atestado, a chamada medicina convencional, foi reconhecida como a mais correta, a única capaz de legislar sobre os processos de saúde e doença do corpo. O parâmetro é a medicina convencional moderna, ela é a legal e a legítima para determinar o estado de saúde ou de doença aos indivíduos³². Todavia, nenhum brasileiro tem liberdade de se ausentar do trabalho para fazer um tratamento que não seja através da medicina convencional.

Também esse modelo de saúde está inserido na lógica do valor e responde às demandas do capital e, por isso, muitas vezes, ao invés de buscar proporcionar a cura das enfermidades aos indivíduos, a medicina e a indústria farmacêutica se aliam à cultura do trabalho, e contribuem para anestesiarem os indivíduos por meio dos medicamentos (drogas) para que possam voltar a trabalhar. Nesse sentido, a cura, a saúde do ser humano fica em segundo plano diante dos milhões que o comércio de alopáticos movimenta (CAPONI, 2004).

Ao considerar que “curar é fazer voltar à norma uma função ou um organismo que dela se tinham afastado”, é a partir da fisiologia (“ciência das situações e das

³² Uma determinação imprecisa, pois não dá para definir um limiar exato entre o “normal” e o patológico igual para todos os indivíduos (CANGUILHEM, 2009).

condições biológicas consideradas normais”), da “experiência vivida das funções orgânicas e da representação comum da norma em um meio social em dado momento”, que o médico avalia junto ao paciente se a normalidade foi reestabelecida (CANGUILHEM, 2009, p.47).

São os “doentes que geralmente julgam — de pontos de vista muito variados — se não são mais normais ou se voltaram a sê-lo” (CANGUILHEM, 2009, p.45). Na maioria das vezes o médico pesquisa com o paciente o que é “normal” e o que é “anormal” para ele, e concorda com o paciente³³.

Para um homem que imagina seu futuro quase sempre a partir de sua experiência passada, voltar a ser normal significa retomar uma atividade interrompida, ou pelo menos uma atividade considerada equivalente, segundo os gostos individuais ou os valores sociais do meio (CANGUILHEM, 2009, p.45).

Ressalta-se que também o diagnóstico médico conta com o autoconhecimento e com a observação dos indivíduos sobre o corpo e o funcionamento do organismo, pois, “[...] não é fácil determinar em que momento a anomalia vira doença”, e não necessariamente aquilo que é “anormal” é patológico (CANGUILHEM, 2009, p.54).

Não existe fato que seja normal ou patológico em si. A anomalia e a mutação não são, em si mesmas, patológicas. Elas exprimem outras normas de vida possíveis. Se essas normas forem inferiores — quanto à estabilidade, à fecundidade e à variabilidade da vida — às normas específicas anteriores, serão chamadas patológicas. Se, eventualmente, se revelarem equivalentes — no mesmo meio — ou superiores — em outro meio —, serão chamadas normais. Sua normalidade advirá de sua normatividade. O patológico não é a ausência de norma biológica, é uma norma diferente, mas comparativamente repelida pela vida (CANGUILHEM, 2009, p.56).

A delimitação do que é ou não “anormal” se dá por meio do distanciamento do parâmetro estabelecido pela grande maioria dos seres, que torna-se possível de identificar através da comparação de um caso particular com o todo ao qual pertence. Trata-se, portanto, de “normatividade”. Com isso, tudo aquilo que foge a totalidade comum é considerado “anormal” e se caracteriza como uma ameaça, como um perigo que deve ser tratado. Às vezes essa anomalia implica “[...] *pathos*, sentimento direto e concreto de sofrimento e de impotência, sentimento de vida contrariada” (CANGUILHEM, 2009, p.53), e por isso é considerada como patológica, afinal os parâmetros de saúde são tangenciados por “[...] uma vida longa, a

³³ “[...] exceto, é claro, no caso de um desconhecimento grosseiro, por parte deles, das condições anatomofisiológicas mínimas da vida vegetativa ou da vida animal” (CANGUILHEM, 2009, p.46).

capacidade de reprodução, a capacidade de trabalho físico, a força, a resistência à fadiga, a ausência de dor, um estado no qual se sente o corpo o menos possível, além da agradável sensação de existir", (CANGUILHEM, 2009, p.46) uma vez que determinado caso algum sintoma se distancie desses parâmetros pode-se caracterizar patologia.

Portanto, na verdade, não há uma ciência biológica do normal. Há uma ciência das situações e das condições biológicas consideradas normais. Essa ciência é a fisiologia. A atribuição de um valor de "normal" às constantes cujo conteúdo é determinado cientificamente pela fisiologia reflete a relação da ciência da vida com a atividade normativa da vida e, no que se refere à ciência da vida humana, com as técnicas biológicas de produção e de instauração do normal, mais especificamente com a medicina (CANGUILHEM, 2009, p.92).

É a experiência vivida, a dinâmica da vida que atribui significados ao que é sentido e caracteriza o sentimento como negativo, como sofrimento ao comparar com os parâmetros/ valores estabelecidos socialmente. A vida é nesse processo base material determinante dos fenômenos a serem estudados pela fisiologia, ao invés de ser enquadrada num conceito da fisiologia e por ela ser determinada.

A contribuição de Foucault (2001) sobre o "normal" e o "patológico" de Canguilhem (2009) consistiu em analisar como que as relações de poder influenciam diretamente na determinação daquilo que é "normal" ou não na sociedade capitalista, demonstrando como a normalidade é uma construção social e histórica que envolve política. Segundo ele, *"foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica"* (Foucault, 1989 apud CAPONI, 2004, p.447, grifo da autora).

Esses parâmetros de "normatividade" passaram a ser tão flexíveis que qualquer desvio passou a ser passível de tratamento. Isso possibilitou culpabilizar os indivíduos ao invés de responsabilizar o sistema social e todo seu modo de funcionamento pelos problemas que afetam a todos. Desse jeito, a "anomalia" se aplica cada vez mais a um quantitativo de indivíduos maior, a ponto que qualquer um dos indivíduos em algum momento de sua vida se caracterizará como "anormal" e deverá ser medicado por isso.

A medicalização faz parte de um fenômeno maior que está muito presente em nossa sociedade, solidária com a estratégia de responsabilizar os indivíduos por problemas sociais. Isso significa dizer que tendemos a procurar as causas e as soluções de problemas sociais complexos nos

indivíduos, em vez de buscá-los no próprio sistema social (CONRAD; SCHNEIDER, 1992 apud BRZOZOWSKI; CAPONI, 2013, p.214)

O tratamento medicamentoso dos “desvios” é típico de uma sociedade individualizada, que todos os dias os indivíduos correm contra o tempo em busca de dinheiro e de consumo e subjagam sua saúde, sua subjetividade, seu prazer. Típico de uma sociedade em que os indivíduos não questionam suas práticas e as reproduzem inconscientemente. Através da mera aplicação do tratamento medicamentoso, os indivíduos não são ouvidos em seus sofrimentos e isso inviabiliza o reconhecimento do sofrimento individual como parte de um sofrimento que é coletivo e que cada vez afeta a mais pessoas. Não costuma-se ouvir as demandas do corpo para se autoconhecer e desvendar as causas das “anomalias”, apenas, dopa-se e obriga-se a aguentar como máquinas o ritmo imposto pela lógica do valor.

Com a medicalização, questões sociais tornam-se biológicas, o que naturaliza a vida e todos os processos sociais nela envolvidos. Dessa forma, explica-se um quadro complexo, que envolve questões psicológicas e sociais, apenas por meio do desequilíbrio de um ou mais neurotransmissores no cérebro. Dentro desse formato explicativo, as instâncias de poder podem facilmente ser isentas de algumas responsabilidades, tais como diminuir as desigualdades sociais ou oferecer um ensino de qualidade, que respeite as individualidades, já que os problemas estão no âmbito de doenças neurológicas, tratáveis com medicamentos (BRZOZOWSKI; CAPONI, 2013, p.217).

Com a utilização cada vez maior de medicamentos para tratar as “anomalias”, a produção e o consumo de remédios tem aumentado muito.

O consumo global do metilfenidato³⁴, o principal fármaco utilizado no tratamento do TDAH, no período de 2003 a 2007, foi de 28,5 toneladas. Os Estados Unidos é o maior produtor e o maior consumidor do metilfenidato. No período entre 2005 a 2007, esse país consumiu uma média de 783 milhões de doses diárias desse fármaco, o que corresponde a aproximadamente 77% do consumo mundial da substância. No Brasil, em 2003, foram produzidos 86 kg de metilfenidato. Já em 2007, essa produção subiu para 204 kg, sem contar as importações (ONU, 2008 apud BRZOZOWSKI; CAPONI, 2013, p.215).

A indústria farmacêutica se descobriu como um nicho econômico que tem crescido e tem perspectiva de continuar crescendo ainda que em tempos de crise. Em setembro de 2016, a Revista Exame publicou uma matéria com o seguinte título:

³⁴ Ritalina é o nome comercial mais conhecido do metilfenidato.

“Apesar da crise, indústria farmacêutica aumentou em 20% as contratações e continua crescendo”, no desenvolvimento da matéria ressaltaram as boas perspectivas futuras com base nos índices anteriores:

A crise econômica que abala o Brasil tem remédio. Pelo menos no que diz respeito ao setor farmacêutico, que faturou cerca de 66 bilhões de reais entre abril de 2015 e março de 2016, um crescimento de 10% comparado com o mesmo período um ano antes, segundo dados do IMS Health compilados pela Associação da Indústria Farmacêutica de Pesquisa (Interfarma). Ao contrário de outras indústrias, as contratações na área farmacêutica aumentaram quase 20% no último ano, impulsionadas pelo avanço dos medicamentos genéricos e pelo crescimento do segmento de biotecnologia médica (RAPOPORT, 2016, acesso em 07 ago. 2018).

Também a empresa GLOBALDATA (2015, acesso em 07 ago. 2018) realizou um levantamento que foi divulgado pelo Setor Saúde onde afirmou crescimento, em valor de mercado, de US\$ 47,9 bilhões em 2020 do mercado farmacêutico, um crescimento anual de 8,5 % de 2014 em diante.

Essas reportagens, contudo, faz refletir que esse estabelecimento de uma relação direta entre a indústria farmacêutica e a economia também denuncia o caráter de barbárie do tempo histórico atual, pois um índice que deveria ser motivo de alerta sobre a situação em que se encontra a saúde da sociedade em geral passa a ter um significado positivo, por meio do qual se aposta que será possível “curar” a crise estrutural do modo de vida capitalista.

A indústria farmacêutica deixou de responder a demanda social de remédios, e passou a produzir acima dessa demanda. Para além de produzir remédios ela se incumbiu de desenvolver estratégias para criar demanda de consumo no interior da sociedade. Há aí uma inversão da lógica de produção, em que a demanda social não mais dita o ritmo da produção, mas a produção dita o consumo e, portanto, a demanda social.

A farmacologia passou por três grandes fases de crescimento “o primeiro aconteceu com a síntese de substâncias no final do século XIX, e o segundo, após a Segunda Guerra Mundial” e o terceiro na década de 1990, que foi marcado pela criação de medicamentos “para o tratamento de infectados pelo HIV e medicamentos para baixar os níveis de colesterol” (GILMAN, 1990, apud BITTENCOURT; CAPONI, 2013, p.513).

Ao analisar o discurso das onze edições (de 1941 a 2006) de um dos principais livros sobre farmacologia, “[...] atualmente intitulado *Goodman and Gilman’s: the pharmacological basis of therapeutics*”, Bittencourt e Caponi, (2013, p.510, grifo das autoras) chamaram atenção para como que,

[...] com o passar dos anos, a farmacocinética conquista espaço: o medicamento ganha ‘vida própria’, independente do organismo vivo. Como afirmam os autores, essa nova subdivisão é didática, mas seu aparecimento pode refletir o papel de destaque que os medicamentos passam a ter no processo terapêutico: no mínimo, dividindo o cenário com o paciente, que anteriormente detinha o papel principal (BITTENCOURT; CAPONI, 2013, p.510).

Essa vinculação direta da indústria farmacêutica com a economia transformou a primeira em um nicho de mercado pilar para adiar os efeitos mais nefastos da crise estrutural do capital e contribuiu para mistificar a possibilidade de superação da crise estrutural e perpetuação desse modo de vida. Para Bittencourt e Caponi (2013, p.502), essa vinculação é tão intrínseca que “se houve a tentativa de definir o conhecimento farmacológico de maneira independente da produção de medicamentos (os produtos da técnica que a farmacologia tem gerado), parece que, na prática, essa separação é impossível”.

Dentre as estratégias empreendidas pela indústria farmacêutica para aumentar o consumo de medicamentos, pode-se citar as pouquíssimas alterações que são feitas em moléculas de determinado medicamento e o lançamento desse medicamento como se fosse um medicamento novo quando termina o período de patente do medicamento antigo (ANGEL, 2007 apud BITTENCOURT; CAPONI, 2013).

Com isso, investe-se em *marketing* no novo medicamento, divulgando vantagens em relação àquele que perdeu a patente e que é muito parecido com o novo. Essas vantagens muitas vezes são pouco significativas, mas, com o investimento da divulgação junto aos médicos, são ‘vendidas’ como importantes, e os lucros da empresa tornam-se maiores, pois o novo produto passa a ser mais prescrito do que o anterior (ANGELL, 2007; PIGNARRE, 2001 apud BITTENCOURT; CAPONI, 2013, p.504, grifo das autoras).

A análise das onze edições do livro de Goodman and Gilman’s, comprova que os aspectos sociais e históricos “assim como a valorização da relação da farmacologia com as ciências básicas e clínicas” foram perdendo espaço no conteúdo do livro. Logo esses elementos que, possivelmente conferiria uma “terapêutica médica mais humanizada e mais completa”, durante alguns anos eram publicados com tamanho menor de fonte “por uma questão didática” e de relevância desses aspectos diante das demais informações. Nas últimas edições, porém, esses aspectos foram

retirados da obra, “tornando a apresentação da farmacologia isolada de um contexto social mais amplo [...]” (BITTENCOURT; CAPONI, 2013, p.515).

Percebe-se que o livro utilizado para formação de futuros médicos acabou supervalorizando o caráter mercadológico dos produtos produzidos pela farmacologia, em detrimento da vida e da saúde daqueles que utilizavam os medicamentos, pois, o contexto social no qual os consumidores estavam inseridos, as relações sociais que eles empreendiam, por uma “questão didática”, deixou de ser relevante com o passar do tempo. Considerando que houveram muitas edições do livro e que elas acompanharam as fases de crescimento da farmacologia, não foi por acaso que em suas últimas edições, as relações sociais deixaram de lhe compor.

Houve uma supervalorização do caráter mercadológico e isso pode ser comprovado pela forma com que passaram descrever os efeitos dos medicamentos. Não era através do conhecimento farmacológico que explicavam a atuação das substâncias, mas através dos testes e da utilização na terapêutica.

Por exemplo, mesmo que os pesquisadores tenham buscado entender a ação de substâncias como a histamina e a serotonina, os medicamentos atuantes sobre elas foram inseridos na prática clínica antes que essas ações fossem explicitadas. Não foi, portanto, o conhecimento farmacológico que indicou o uso inicial dos medicamentos para muitos dos problemas em que são utilizados; ao contrário, esse uso antecedeu o conhecimento sobre o modo de atuação dessas substâncias (BITTENCOURT; CAPONI, 2013, p.515).

Práticas como essas integram as polêmicas discussões sobre ética. Embora já tendo avançado muito neste quesito em comparação ao século passado, e existindo normas e leis que regulamentam essas práticas como exemplo a Declaração de Helsinque, de 1964, responsável por garantir que o bem-estar de cada indivíduo seja valor máximo independente das necessidades da ciência ou da sociedade, ainda convive-se com o desrespeito ético da vida, principalmente da vida dos mais pobres e necessitados de assistência médica por parte do Estado.

A referência aos ‘padrões éticos da experimentação humana’ leva-nos a pensar quais seriam esses padrões que, embora ‘aperfeiçoados’ durante o século XX, têm permitido pesquisas que liberam medicamentos não tão seguros (em termos de eficácia ou de efeitos colaterais) como imaginamos que ‘estudos controlados’ o fariam (BITTENCOURT; CAPONI, 2013, p.515).

Os estudos controlados são aqueles autorizados a utilizar “a prova ‘contra placebo’, em que o medicamento em teste é comparado a um preparado sem efeito

farmacológico”. Ou seja, é um estudo em que selecionam dois grupos de pessoas, e um dos grupos recebem o medicamento que está sendo testado e outro recebe o placebo ou outro medicamento que já conhecem a eficácia (BITTENCOURT; CAPONI, 2013, p.516).

Verifica-se, uma necessidade de justificar o injustificável quando ainda atualmente, refere-se à experimentação de pesquisas com seres humanos em “países mais pobres do Terceiro Mundo” (CAPONI, 2004, p.451). Ao comparar um caso do final do século XIX quando a experimentação com seres humanos não era regulada por lei ainda, com um caso do final do século XX (1998 -2000), realizado portanto, posteriormente a Declaração de Helsinque (1996), a autora concluiu que a Declaração não tem sido cumprida, pois tem se tornado flexível ao poder “normalização”.

Uma característica do biopoder é a importância crescente da norma sobre a lei. A ideia de que é preciso definir e redefinir o normal em contraposição àquilo que se lhe opõe, a figura dos *anormais*, incorporada logo à categoria de degeneração que se inscreve nas margens do jurídico. Esses sujeitos se definem, como afirma Agamben, por seu caráter de “exceção” (CAPONI, 2004, p.447).

Para algumas sociedades pobres dos países periféricos a regulamentação jurídica da Declaração foi em vão, pois exatamente por ser pobre e os governos locais não terem condições de assistir à população, essas sociedades tem sido caracterizadas como aqueles que estão fora da regulamentação, fora da norma, ou seja, como “anormais”. Justifica-se que por seres “anormais” podem ser usados para testes e experimentações.

Argumenta-se que é possível não aceitar as normas que constam na Declaração de Helsinque (1996) por tratar-se de pesquisas realizadas em sociedades pobres, sem condições de ministrar assistência à população, cujos governos se manifestam favoráveis à realização das mesmas (AMANN, 2001 apud CAPONI, 2004, p.446). Esta situação nos coloca diante do dilema de legitimar a existência de dois mundos: um regido por leis e normas éticas e outro ao qual essas normas, nesse caso específico da Declaração de Helsinque (1996), não se aplicam (CAPONI, 2004, p.446).

Portanto, no sentido ético, as pesquisas com experimentação em seres humanos realizadas atualmente, em sociedades muito pobres, pouco se diferenciam das pesquisas realizadas no final do século XIX, pois a Declaração de Helsinque (1996) não se aplica.

Para ilustrar essa situação acima descrita, Caponi (2004), lembrou uma pesquisa realizada no final do século XX utilizada para avaliar a efetividade do medicamento Zidovudina ou Azidotimidina- (AZT) em mulheres aidéticas grávidas:

A população estudada foi de 17.000 mulheres grávidas. Sabia-se, por estudos prévios, realizados em 1995, que o tratamento da mãe com AZT reduz em 66% a transmissão de HIV para o filho. O custo desse tratamento era de oitocentos dólares. E o objetivo da nova pesquisa era determinar se um tratamento curto com AZT (por um valor de cinquenta dólares) poderia garantir uma redução da transmissão. Partiu-se da hipótese de que por ocorrer a transmissão no fim da gravidez e no momento do parto, um tratamento curto seria tão eficaz quanto um tratamento longo (ROTHMAN, 2001 apud CAPONI, 2004, p.451) A população foi dividida em dois grupos, o grupo de observação no qual se aplicaria o tratamento curto, e o grupo controle. Para este último, existiam duas alternativas, ou um tratamento completo (longo), ou o uso de placebo. Por avaliação de custos escolheu-se a segunda alternativa. Isso significa que os sujeitos que participavam do grupo controle não sabiam se estavam ou não sendo tratados. Foi constatado que o tratamento curto reduz em 50% a transmissão, isto é, ele é menos eficaz que o tratamento longo, porém 50% mais eficaz que o não tratamento. Desta forma, as crianças que nasceram do grupo controle foram, em sua maioria, HIV-positivas (CAPONI, 2004, p.451).

Ressalta-se na descrição da autora mais uma evidência de como que a vida e a saúde humana são subjugadas em detrimento do dinheiro no sistema capitalista: “[...] existiam duas alternativas, ou um tratamento completo (longo), ou o uso de placebo. Por avaliação de *custos* escolheu-se a segunda alternativa” (CAPONI, 2004, p.451, grifo nosso). Na lógica do valor, lógica que rege a sociedade capitalista, os custos da pesquisa são mais importantes do que o direito à saúde e à vida dos indivíduos pobres.

Os indivíduos deixaram de ser sujeitos de direito e passam a ser [...] corpo espécie, isto é, corpos *transidos pela mecânica do vivente* limitados a seu estatuto vital. A partir desse momento, os sujeitos submetidos a observação deixarão de ser sujeitos individuais para passar a ser corpos valiosos exclusivamente pela identidade vital que os unifica (CAPONI, 2004, p.450, grifo da autora).

Por serem pobres e por não terem assistência são obrigados a se submeter a pesquisas e muitas vezes nem são informados “[...] se fazem parte de um ou outro grupo, se serão beneficiados com a medicação ou se receberão placebo” (CAPONI, 2004, p.454), portanto não têm autonomia ou poder de recusa. Desconsidera-se o ser em sua integralidade e sacrifica-o em nome de um conhecimento aplicável a todos. Uma completa coisificação do ser humano e personificação das coisas, fenômeno de reificação, típico da sociedade moderna.

Caso como esse, atenta sobre o papel da sociedade civil de vigiar e exigir que a regulação existente seja cumprida. Até porque, apenas os resultados positivos são publicados pelos laboratórios farmacêuticos e ainda porque existe controle por parte das empresas sobre os resultados, elas desenvolvem estratégias para driblar os órgãos de regulamentação (ANGELL, 2007 apud BITTENCOURT; CAPONI, 2013).

Demonstrou-se um modelo de medicina que se apoia na indústria farmacêutica para dopar os doentes - ao invés de curá-los - e nas pesquisas com seres humanos para divulgar apenas os resultados positivos, os quais lhe mantêm o alto prestígio social e lhe conferem poder. Um modelo de medicina que é resultado das relações sociais de produção e reprodução capitalista, uma medicina que legitima a alienação dos indivíduos com seus próprios corpos, que deixou de avaliar o indivíduo como um todo, e ainda que deixou de dar importância às relações sociais que eles estabelecem em seu cotidiano.

Pense-se nos LGBT, separados de sua sexualidade; nos negros, separados da cor de sua pele e de seu passado de escravidão, isto é, de despossessão corporal radical; pense-se nas mulheres, separadas de sua autonomia reprodutiva. Pense-se, por fim mas não por menos repugnante, no sinistro elogio público da tortura feito pelo canalha Jair Bolsonaro — a tortura, modo último e mais absoluto de separar uma pessoa de seu corpo. Tortura que continua — que sempre foi — o método favorito de separação dos pobres de seus corpos, nas delegacias e presídios deste país tão “cordial” (CASTRO, 2017, p.191).

Separar os pobres de seus corpos para que eles deixem de sentir; para que internalizem a alienação nas mais profundas formas (tortura) como algo natural e necessário; para que deixem de serem sujeitos de suas vidas; para que não sejam capazes de lutar por uma vida mais justa; para que não se reconheçam no outro e na natureza: são estratégias capitalistas de manutenção do sistema. Esse sistema que quanto mais se imerge nos efeitos da crise estrutural do capital e ambiental, mais dificulta as formas de vida dos mais pobres.

Os países periféricos como o Brasil passaram e ainda passam cada vez mais por aprofundamento dos processos de expropriação e alienação da natureza. Nesses países a natureza é ainda mais explorada, a mão de obra utilizada é paga com valores abaixo do mercado, as culturas são desrespeitadas e muitas vezes se tornam até inviáveis por conta da retirada dos meios necessários para reprodução daquela cultura.

[...] os dados ocultos sob o palavreado revelam que 20% da humanidade comete 80% das agressões contra a natureza, crime que os assassinos chamam de suicídio, e é a humanidade inteira que paga as consequências da degradação da terra, intoxicação do ar, do envenenamento da água, do enlouquecimento do clima e da dilapidação dos recursos naturais não-renováveis (GALEANO, 2014, p.324).

E como se não bastasse, tudo isso é feito com incentivo do governo local:

A par da gravidade do fato, o que mais chama a atenção é que o governo favorece, com uma legislação espúria, os interesses das multinacionais que ameaçam nossa soberania: é a Lei Kandir, que isenta as operações das multinacionais de impostos; é a CNTBIO, que facilita o registro e o uso de venenos até mesmo dos proibidos em outros países; são os créditos subsidiados concedidos pelo BNDES a empresas estrangeiras e o novo Código Florestal que agride o ambiente e facilita negociações; é a política de favorecimento de agronegócio, atividade hoje básica para a economia do Brasil e absolutamente controlada pelas empresas multinacionais; são as facilidades oficiais à compra de terras por estrangeiros (MACHADO; MACHADO FILHO, 2014, p.85).

Dessa forma, continua-se assistindo as riquezas sendo retiradas do país sem promessa de um retorno, nem econômico. Práticas como essa remetem ao período colonial e fazem duvidar se esse período realmente ficou no passado. Além de o Estado permitir e incentivar a instalação de multinacionais em território brasileiro, ele “fecha os olhos” para o extermínio das nossas culturas e para aquilo que atualmente ainda sustenta o Brasil no mercado globalizado: a exploração degradadora dos recursos naturais com vistas a atender unicamente aos objetivos da agroexportação (PORTO-GONÇALVES, 2006). Diante da possibilidade de patentear as sementes, combiná-las às monoculturas latifundiárias, aos agrotóxicos e aos transgênicos, a concentração de poder nas mãos das grandes empresas capitalistas se tornou uma ameaça para a soberania alimentar³⁵ e para a diversidade cultural e biológica (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015).

A situação se torna ainda mais complexa quando descobre-se que “As multinacionais que fabricam agrotóxicos são as mesmas que controlam o ‘melhoramento’, a produção e a comercialização de sementes”. E que “a uniformidade genética leva à perda de variedade e torna as plantas vulneráveis à pragas e doenças” (MACHADO; MACHADO FILHO, 2014, p.59).

³⁵ “A soberania alimentar é a capacidade que um país tem de alimentar a sua população com produtos provenientes de sua agricultura – animal e vegetal – importando apenas um ou outro alimento que, mais por razões culturais que agrícolas, não são produzidos. Mas, a dieta básica – calórica/ proteica – é suprida com alimentos cultivados livremente dentro de suas fronteiras. A soberania alimentar é precondição para soberania política. Nesse sentido, a situação do Brasil é delicada e vulnerável” (MACHADO; MACHADO FILHO, 2014, p.85).

Além da expropriação dos recursos naturais feita pelas multinacionais agroexportadoras no território brasileiro, Ataíde (2011, p.99) caracterizou “o processo da indústria da mineração, siderurgia e petróleo”, como “os maiores agressores do meio ambiente” visto que distribuem metais pesados no solo e subsolo, nas águas e na atmosfera. Para exemplificar a condição subjugada dos países periféricos, aos interesses do capital, advertiu que nos países de capitalismo central não é possível construir empresas desses setores em embocaduras dos rios, próximo a lagoas ou mar, pois tais empresas são extremamente prejudiciais para relação trabalho-saúde e meio ambiente.

Até quando se permitirá isso tudo que se impõe ao Brasil sob a justificativa de que é necessário para o progresso? Pra que é importante progredir?

Não se trata de defender um retorno às formas de sociedades antecedentes ao capitalismo, mas, de utilizar as potencialidades desenvolvidas no capitalismo para atingir formas societárias saudáveis que priorizem o tempo livre e o desenvolvimento das habilidades humanas.

Robin (2017) relacionou o uso dos agrotóxicos na produção agrícola e a transgenia com as doenças crônicas do século. Segundo ela, o consumo desses elementos através dos alimentos tem sido causa do câncer, do mal de Parkinson, do Alzheimer, do mal-da-vaca-louca e de outras doenças degenerativas.

A redução do tempo de terminação dos frangos de 140-180 dias para 30 dias foi possível através da modificação genética dos frangos por meio dessa modificação genética aumentou-se a produção de hormônios do crescimento no interior do organismo dos próprios frangos. Hormônios esses que passaram a ser consumidos por aqueles que se alimentam da carne do frango (MACHADO; MACHADO FILHO, 2014).

A partir da regulamentação do uso de agrotóxicos na agricultura se tornou possível utilizar a arma desenvolvida para matar pessoas através da pulverização de veneno, na II Guerra, para contaminar o solo, a água, o ar, os corpos dos consumidores de produtos agrícolas e dos trabalhadores que lidam diretamente com os agrotóxicos (MACHADO; MACHADO FILHO, 2014).

Em fevereiro de 2002 foi publicado um artigo na Revista do Fundo de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – (FAPESP) sobre um grupo de estudos da Universidade Federal do Rio de Janeiro que tem estudado o príon, que de acordo com o artigo pode ser definido como: “Príon é uma proteína que se multiplica como um ser vivo produz uma doença incurável no cérebro e leva à morte”. Com o título “Cercos à proteína mortal”, o artigo expôs que o príon é uma proteína celular alterada e que o consumo de carne bovina contaminada pode fazer aumentar a concentração de príons no organismo.

Segundo o artigo, existem várias formas de contaminação da carne consumida pelos seres humanos pelo príon, dentre elas estão o uso de hormônios do crescimento que são retirados de cadáveres e aplicados nos bois/ frangos/ porcos e ainda, a ração que é consumida por esses animais e que são feitas de restos de carneiros e de boi. Sendo, portanto, o príon associado às doenças degenerativas tais como o mal-da-vaca-louca, mal do Alzheimer e mal de Parkinson, este artigo entra em consonância com as denúncias feitas por Robin (2017) sobre a qualidade dos alimentos.

Harvey (2011, p.152) também denunciou que “[...] os organismos geneticamente modificados (OGMs) tem sido ao longo do tempo, questionados quanto à ética e sujeitos a objeções morais por parte de ambientalistas (são chamados de ‘alimentos Frankenstein’ na Europa)”. Segundo ele, o comércio dos organismos geneticamente modificados tem gerado divergências e conflitos geopolíticos. Isso porque, com a Revolução Verde, foi possível reduzir o custo de produção desses produtos e ainda, produzi-los em massa, mas a introdução deles na alimentação trouxe consequências muito negativas para a segurança alimentar e para a saúde. Os alimentos modificados geneticamente criados como solução econômica, se voltam como um “Frankenstein” aos seus criadores, prejudicando a saúde e a vida desses últimos.

O Jornal A Gazeta publicou uma série de reportagens de capa sobre os danos dos agrotóxicos na semana do dia 22 de fevereiro de 2015, que foram feitas e redigidas pelo repórter Patrik Camporez Mação³⁶. Através de uma expedição de 1,5 mil quilômetros ao interior do estado do Espírito Santo (ES) o repórter conversou com

³⁶ Mestrando em Comunicação e Territorialidades pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Graduado em Jornalismo e em Ciências Sociais, com especialização em Docência do Ensino Superior. Atua como repórter de Cidades e Economia desde julho de 2011.

agricultores que lidam diretamente com a aplicação do agrotóxico. As reportagens viabilizaram informar um pouco mais sobre a conjuntura socioeconômica brasileira e principalmente do ES em que o uso dos agrotóxicos se insere.

Com o título: “Agrotóxico deixa rastro de intoxicação e mortes: a cada ano, 800 capixabas sofrem algum tipo de contaminação com veneno agrícola, o que coloca o Espírito Santo na liderança do ranking nacional de intoxicação” (MAÇÃO, 2015, p.1), a reportagem ocupa a capa do jornal A Gazeta no domingo 22 de fevereiro de 2015. De porte dos dados informados pelo Centro Estadual de Atendimento Toxicológico do Espírito Santo- (TOXCEN), o repórter Patrik informou que em 2013 houveram 961 casos registrados de intoxicação e 19 mortes por conta do uso de agrotóxicos (observa-se que são os registrados, estima-se que o número total é muito maior).

Conforme manchete de capa, o Espírito Santo ocupa o primeiro lugar no ranking nacional de intoxicação. De acordo com o Protocolo de Atenção à Saúde dos Trabalhadores Expostos aos Agrotóxicos, feito pelo Ministério da Saúde: “Além de impotência, a exposição aos agrotóxicos está relacionada a males crônicos como câncer, desequilíbrio hormonal, perda visual, problemas respiratórios e depressão” (MAÇÃO, 2015, p.27). A intoxicação pode ser aguda ou crônica, geralmente a aguda ocorre com aqueles que lidam diretamente com a aplicação do veneno, já a crônica é mais lenta e ocorre gradualmente, podendo levar a morte de forma silenciosa, afinal, o agrotóxico contamina o ambiente natural (águas, solo, ar), e envenena os alimentos.

Na série, a reportagem do dia 23 de fevereiro de 2015, teve como manchete principal:

Agrotóxico: Uma pessoa tenta se matar por dia – Além de liderar o índice de intoxicações por defensivos agrícolas no país, o Estado também está em primeiro lugar no ranking de tentativas de suicídio por ingestão de agrotóxicos. Foram 404 casos em 2012, com 20 mortes. O uso indiscriminado traz outras mazelas, como impotência e câncer (MAÇÃO, 2015, p.1).

No corpo da reportagem, Mação (2015) informou que esses dados também são do TOXCEN e que um fator que agrava essa situação é a facilidade de aquisição do veneno, pois é previsto em lei que haja receituário ou registro de propriedades como pré-requisito para compra, porém, geralmente a apresentação desses documentos não é exigida.

A série de reportagens se encerra com a manchete de capa do dia 25 de fevereiro de 2015 que aborda a questão alimentar: “Agrotóxico: alimentos chegam à mesa contaminados” (MAÇÃO, 2015, p. 1). De acordo com a Agência Nacional de Vigilância Sanitária - (ANVISA), dos doze tipos de alimentos que a mesma analisou em 2012, nove foram reprovados por estarem com as taxas acima do permitido, dentre esses nove, alguns ainda chegaram a ser classificados como impróprios para o consumo. O Ambulatório de Toxicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro - (UFRJ) informou que em 2013 foram consumidos cerca de um bilhão de litros de agrotóxicos no país, uma proporção equivalente a 5 litros de veneno por brasileiro. “O Brasil é o maior importador de agrotóxicos do planeta e movimenta R\$ 8 bilhões neste mercado todos os anos. São usados, por aqui, pelo menos 14 tipos de veneno proibidos no mundo [...]” (MAÇÃO, 2015, p.30).

Por outro lado, a reportagem abordou o aumento do consumo do alimento orgânico e como o comércio dele tem se fortalecido no estado do Espírito Santo, para isso, contou com depoimentos de agricultores que incentivaram e deram testemunho de uma produção agrícola sem veneno (MAÇÃO, 2015).

Considera-se o apresentado até aqui como consequências do modo de vida capitalista moderno, em que a lógica “quase” totalizadora do valor se impera diante da vida (FERREIRA, 2013, p.85). Entranhados de uma lógica não autônoma, não consciente, os indivíduos dão concretude ao valor através de suas práticas. Com isso, mantém-se o sacrifício da saúde, da natureza e da diversidade bio-cultural em nome do progresso.

Após a década de 1970, alguns limites têm se apresentado à continuidade dessa lógica. O capitalismo entrou numa crise estrutural jamais vista anteriormente, além disso, não é possível ao capital continuar com esses ritmos de degradação ambiental, os recursos naturais possuem limites incontornáveis.

2.3 Crise estrutural do capital

Mészáros (2011), Menegat (2006), Kurz (1995) estão de acordo sobre o início de uma crise estrutural na década de 1970 nos países capitalistas centrais. Para eles, a crise estrutural se diferencia das crises cíclicas por sua profundidade e impossibilidade do capital voltar a se expandir como se expandia antes da crise

iniciada em 1970, esses autores concordam também no que tange à – mudança na composição orgânica do capital: expulsão do trabalho vivo do ciclo produtivo do capital que consiste numa consequência da inserção da alta tecnologia, da financeirização e flexibilização do capital.

Ao concordar com os autores a respeito do caráter estrutural dessa crise, essa mudança na composição orgânica revela a contradição fundante do capitalismo, já que ao mesmo tempo em que o capital necessita da atividade humana para se realizar, expulsa-a constantemente do processo de produção de mais valor. Desse jeito, o valor que só é criado na esfera da produção de mercadorias por meio da atividade humana, deixa de corresponder ao montante de capital produzido, esse capital que se diversifica em variadas modalidades fictícias – o crédito, os juros, as ações, entre outros – a tentar se autonomizar do trabalho humano produtivo. Mas entende-se que isso não é possível, porque por mais que o capital opere enquanto “sujeito automático”³⁷ não tem como ele se tornar uma abstração total, ou seja, ele depende da atividade humana para produzir mais valor e é impossível o capital se autonomizar dela e continuar a se reproduzir (FERREIRA, 2013).

Diante da conjuntura de limite da expansão do capital nos países centrais do capitalismo, passou-se a combinar a superexploração do trabalho e o desmonte do Estado de Bem-Estar social Europeu que até hoje está em curso e se efetiva cada vez mais. Esses países que chegaram a ter taxa de desemprego próximo de zero, políticas sociais bastante desenvolvidas e abrangentes, atualmente sofrem com a precarização da vida dos trabalhadores e a focalização dos direitos historicamente conquistados (MENEGAT, 2006 apud RICIO; VIEIRA, 2015). Isso evidencia a natureza do Estado capitalista em que “a forma Estado é deduzida do ciclo do capital” para assegurar a produção e a reprodução deste (NAKATANI, 1987, p.58). Portanto, o Estado não é neutro e autônomo da sociedade e das classes sociais, ele tem uma relação orgânica com o capital (NAKATANI, 1987).

E nos países periféricos? Como se dá essa relação entre o Estado e o capital? Em território de países periféricos, esse processo se torna ainda mais complexo, já que não experimentaram a presença de um Estado de Bem-Estar social. Os países periféricos contaram com uma modernização tardia que resultara em uma sociedade

³⁷(MARX, 1996a, p.273)

com “fraturas” em sua estrutura, isso permitiu a coexistência do arcaico e do moderno. Os países periféricos foram incapazes de integrar as massas de desempregados em sua estrutura, quando a conjuntura econômica era de expansão (ARANTES, 2004 apud RICIO; VIEIRA, 2015). Além disso, quando houve o aprofundamento e a consolidação do capitalismo maduro nesses países, a crise estrutural já havia iniciado nos países europeus, por isso, eles foram os primeiros a sentir os efeitos mais nefastos da crise.

Fernandes (2005) fez uma comparação entre a modernização dos países capitalistas centrais e a modernização do Brasil para avaliar a revolução burguesa e o papel da burguesia nas conquistas sociais e no desenvolvimento econômico nacional. O autor fez essa comparação com objetivo de ressaltar a necessidade dos países periféricos de subsidiar as lutas práticas em uma teoria que contemple as especificidades desses países.

Para o referido autor a burguesia nacional brasileira, contrariamente a burguesia dos países europeus centrais, desempenha um papel fundamental de obstaculizar o desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção nacionais, isso porque essas mudanças se constituem ameaça ao poder que historicamente ela tem utilizado em benefício próprio. O processo histórico de modernização dos países periféricos capitalistas como o Brasil, dá pistas para entender porque determinados direitos previstos em Constituição ainda não chegaram a se concretizar.

A burguesia dos países centrais se associou temporariamente aos trabalhadores para desempenhar o papel revolucionário de requerer o Estado para si. Conforme visto anteriormente, com o desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção foi possível integrar esses sujeitos políticos à dinâmica do capitalismo, e desenvolver a democracia e a cidadania. Com a ocorrência da Revolução Burguesa nos países centrais, a nobreza que era a classe política dominante foi destituída do poder de Estado pela burguesia e essa última passou a ocupar os cargos representativos políticos (FERNANDES, 2005).

Já a burguesia do Brasil historicamente tem desempenhado papel de disseminação e de manutenção do conformismo a fim de que as mudanças sejam adiadas ao máximo. Ela não precisou lutar para acessar os aparelhos de Estado porque desde o “descobrimento” do Brasil ocupam esses espaços a fim de facilitar as relações

imperialistas. Isso porque, o Brasil como os demais países de capitalismo periférico possuem muita dependência econômica dos países de capitalismo central. Com o imperialismo deixou-se de desenvolver o mercado interno e fortaleceram-se as relações de venda de mercadorias com baixo valor agregado para o capital estrangeiro via exportação (FERNANDES, 2005). Nas palavras do autor a burguesia dos países de capitalismo periférico,

[...] detêm um forte poder econômico social e político, de base e de alcance nacionais; possuem o controle da maquinaria do Estado nacional; e contam com suporte externo para modernizar as formas de socialização, de cooptação, de opressão ou de repressão inerentes à dominação burguesa. Torna-se, assim, muito difícil deslocá-las politicamente através de pressões e conflitos mantidos “dentro da ordem”; e é quase impraticável usar o espaço político, assegurado pela ordem legal, para fazer explodir as contradições de classe, agravadas sob as referidas circunstâncias (FERNANDES, 2005, p.345)

Em vista disso, pode-se afirmar que a formação política e social brasileira é carregada de contradições que remetem a uma coexistência do arcaico e do moderno, pois não houve um processo revolucionário que requereu o Estado das mãos daqueles que historicamente utilizam do clientelismo e do paternalismo para se manter no poder e para manter o capitalismo (FERNANDES, 2005).

Porto-Gonçalves (2006) escreveu sobre a tríade que acompanhou o processo de globalização mundial e que deu bases para o surgimento da classificação dos países periféricos como “subdesenvolvidos”. “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 ele essa tríade é um importante pilar do modo de vida moderno europeu e estadunidense, esse modo de vida que se auto denomina parâmetro e se impõe ao restante dos países como um modelo de sociedade que deverá ser seguido a fim de que se tornem desenvolvidos, a fim de que consigam progredir. Progredir para quê(m)? O que se entende por progresso? Será que progresso é esse que em nome dele é permitido até acabar com as condições de vida na Terra?

Na sociedade ocidental capitalista moderna a racionalidade gira em torno dos objetivos técnico-científicos e não de acordo com os objetivos primeiros das diversas sociedades em suas particularidades culturais: “[...] na orientação do devir histórico, a racionalidade dos meios técnico-científicos se sobrepõe à racionalidade dos fins

subjacentes aos projetos de sociedade” (BARRERA-BASSOLS;TOLEDO, 2015, p.13).

Machado e Machado Filho (2014) alertaram para necessidade de respeitar os tempos da natureza. Segundo eles, o tempo da natureza se dá em milênios, já o tempo do homem burguês capitalista é o tempo do agora, da urgência. Porém isso não justifica o desrespeito do ser humano para com o tempo da natureza.

A natureza, ao longo de séculos e eras, tem acolhido seres estranhos, produtos da evolução natural ou de cataclismos e outras perturbações ambientais. E tem se adaptado ou se regenerado a esses seres e novos organismos. Mas, em tempos milenares! Os transgênicos atuais, produzidos em laboratório, entretanto, são jogados na natureza imediatamente à sua criação e seus autores imaginam, se é que eles têm tal preocupação, uma adaptação imediata, segundo seus próprios tempos e não em tempos compatíveis com os da natureza (MACHADO; MACHADO FILHO, 2014, p.157).

Desde o século XIX desrespeita-se a natureza sob a justificativa de que o progresso “não pode esperar” daí os limites naturais que estão se impondo atualmente para o Planeta e para a saúde. Dentre os produtos agrícolas modificados geneticamente e destinados à exportação, estão os alimentos.

Os organismos transgênicos são “geneticamente modificados” não por um rearranjo cromossômico natural, como no melhoramento genético convencional. Nos transgênicos há incorporação, no genoma dos organismos, de genes de outros seres, estranhos, de outras classes taxonômicas, formando-se novas combinações genéticas até então inexistentes na natureza (MACHADO; MACHADO FILHO, 2014, p.156).

Ao ingerir alimentos modificados geneticamente esses genes estranhos se alojam no organismo dos homens e dos demais animais, e por serem estranhos, não são reconhecidos pelo organismo como alimento, ou seja, os alimentos transgênicos que são ingeridos não são decodificados pelo organismo e não possibilitam a nutrição, apenas saciam a fome. Isso ilustra mais uma forma na qual natureza e saúde se imbrica e assim, torna-se explícita a inter-relação entre degradação da natureza e degradação da saúde.

É necessário romper com esse pensamento ocidental moderno que dicotomiza essa inter-relação e começar a lutar por modos de vida que reaproximem o ser humano e a natureza, senão a vida na Terra será exterminada. É possível visualizar que outros modos de vida e de pensar/fazer saúde são possíveis quando se olha para o Oriente, para os indígenas, para as comunidades tradicionais, dentre outros.

Quando a natureza deixou de ser entendida como “corpo inorgânico” do ser humano (MARX, 2004, p.84), ou seja, quando a relação humana com a natureza deixou de ser uma “simbiose” (DIEGUES, 2001, p.79) e foi modernizada/ desenvolvida sobre as bases alienadas e fetichistas do capital, tornou-se difícil perceber que a destruição da natureza necessariamente impacta na manutenção da vida na Terra. Esqueceu-se que “[...] existiram e que existem outras formas de se relacionar com a natureza – ou com o que não é humano -, assim como há diversas maneiras de se organizar como coletivos sociais a partir de outros sistemas de valores, de outro *ethos*.” (BARRERA –BASSOLS; TOLEDO, 2015, p.17, grifo do autor)

[...] o período atual, de globalização neoliberal, difere dos outros períodos que lhe antecederam pela especificidade do desafio ambiental que lhe acompanha e que, também, o constitui. Afinal, até os anos de 1960, a *dominação da natureza* não era uma questão e, sim, uma solução – o desenvolvimento. É a partir desse período que se coloca explicitamente a *questão ambiental* (PORTO-GONÇALVES, 2006, p.51, grifo do autor).

A globalização neoliberal é caracterizada por Menegat (2006) como uma forma de administração da barbárie atual, visto que, para ele, desde 1970 adentrou-se uma crise econômica jamais vista anteriormente. Dessa forma, a globalização neoliberal pode ser entendida como uma tentativa fracassada do capitalismo de criar alternativas à crise estrutural do capital. Implementa-se algumas medidas como: a flexibilização do trabalho, a redução e focalização das políticas públicas, a drástica redução da intervenção do Estado na economia (Estado mínimo), o avanço tecnológico e a substituição da mão de obra humana pela tecnologia, a obsolescência programada, dentre outras para tentar adiar e/ou mitigar os efeitos mais nefastos da crise. Caracteriza-se essas medidas como fracassadas porque conforme discutido anteriormente, para o autor, a partir da década de 1970 o capitalismo atingiu um limite de expansão e, desde então, não apresentou níveis de crescimento real. Também Barrera-Bassols e Toledo (2011) se referiram a uma crise difícil de ser superada. Para eles somente uma modernidade construída a partir de outros valores possibilitará manter a vida na Terra:

Sem a capacidade para encontrar as soluções, modernidade industrial se encontra cada vez mais num beco sem saída. Visualizar uma modernidade alternativa significa, antes de tudo, recuperar a memória histórica, uma vez que só inovando *a partir*, e não *em vez* da experiência acumulada através do tempo, ou seja, da tradição, é que poderemos criar um mundo duradouro (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015, p.253, grifo dos autores).

Sob esse aspecto, o resgate dos saberes e das práticas tradicionais de relação com a natureza pode fazer parte da busca de alternativas por um mundo duradouro, mais saudável, onde os sujeitos tenham consciência dos seus corpos e sejam sujeitos de suas vidas.

Vivencia-se tempos sombrios de crise hídrica; em que desastres ambientais frequentemente são revestidos de “acidente ambiental” para justificar a morte de dezenas de indivíduos – dos mais diversos povos; dia após dia é provado cientificamente que alimentos modificados geneticamente tem sido causa das mais diversas doenças presentes nestes últimos trinta anos da história, e “somente os agrotóxicos são responsáveis por 700 mil dermatoses, 37 mil casos de câncer e 25 mil casos de seqüelas neurológicas a cada ano” (GARCIA, 2010, acesso em 07 ago. 2018).

Esse contexto de crise expõe o caráter histórico do capitalismo e suas contradições:

Conseqüentemente, “atualidade histórica” significa, precisamente, a emergência e a atualização de uma tendência em toda a sua complexidade histórica, abarcando toda uma época e delimitando seus parâmetros estratégicos – para melhor ou para pior conforme possa estar o caso sob as circunstâncias mutáveis – e finalmente afirmando a tendência fundamental da época em questão, apesar de todas as flutuações, os reflexos e as irregularidades (MÉSZÁROS, 2011, p.79).

A atualidade histórica do capitalismo tem demonstrado que atingiu um limite estrutural de expansão, em que a busca desenfreada pela modernização se tornou uma ameaça da vida na Terra (MÉSZÁROS, 2011).

O mundo contemporâneo se encontra no fundo de uma severa crise de diversidade natural e cultural. Ambas as diversidade estão ameaçadas pelas mesmas causas: as tendências de *progresso* e *modernização* sob o modelo de desenvolvimento fundamentado em princípios como os da competição, da especialização, da hegemonia e da uniformidade. Tendo como referência os paradigmas da racionalidade econômica e tecnológica que dominam o processo de globalização, a diversidade é percebida como um problema (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015, p.237, grifo dos autores).

Nesse sentido, expor as contradições do sistema capitalista é necessário para que cada vez fique mais explícito o caráter histórico desse sistema e para que a luta por outro tipo societário não seja uma luta de poucos.

Uma consciência histórica de espécie ajudará a superar os inúmeros conflitos, preconceitos, mal-entendidos, falsas expectativas, vazios, turbulências ideológicas, dogmas religiosos e instintos destrutivos gerados

pelo fenômeno humano. Reconhecer e recuperar a memória biocultural³⁸ da humanidade é uma tarefa essencial, necessária, urgente e obrigatória. Isso permitira a visualização, a construção e a realização de uma modernidade alternativa, de uma modernidade que não destrua a tradição, mas que conviva, coopere e coevolua com ela (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015, p.257).

Davi Kopenawa expôs seu alerta a respeito da “Queda do Céu”. Para os Yanomami, o céu está prestes a desabar outra vez:

Quando, às vezes, o peito do céu emite ruídos ameaçadores, mulheres e crianças gemem e choram de medo. Não é sem motivo! Todos tememos ser esmagados pela queda do céu, como nossos ancestrais no primeiro tempo. Lembro-me ainda de uma vez em que isso quase aconteceu conosco. Eu era jovem na época. Estávamos acampados na floresta, perto de um braço do rio Mapulaú. Tínhamos saído, com alguns homens mais velhos, à procura de uma moça do rio *Uxi u* que tinha sido levada por um visitante de uma casa das terras altas, a montante do rio Toototobi. Anoteicia. Não havia nenhum ruído de trovão, nenhum raio no céu. Tudo estava em silêncio. Não chovia, e não se sentia nenhum sopro de vento. No entanto, de repente, ouvimos vários estalos no peito do céu. Foram se sucedendo, cada vez mais violentos, e pareciam bem próximos, Era mesmo muito assustador! Aos poucos, todos se puseram a gritar e soluçar de pavor no acampamento: “*Ae!* O céu está despencando! Vamos todos morrer! *Ae!*”. Eu também tinha medo. Ainda não havia me tornado xamã, e perguntava a mim mesmo, muito inquieto: “O que vai acontecer conosco? Será, que o céu vai mesmo cair em cima de nós? Vamos todos ser arremessados para o mundo subterrâneo?”. Naquela época, ainda havia grandes xamãs entre nós, pois muitos de nossos maiores-ainda estavam vivos. Então; vários deles começaram a trabalhar juntos para segurar a abóbada celeste. Nó *tempo* antigo, seus pais e avós haviam ensinado esse trabalho a eles, que por isso foram capazes de impedir mais essa queda. Assim, depois de algum tempo tudo se acalmou. Mas estou certo de que, uma vez mais, o céu tinha mesmo ameaçado se quebrar acima de nós. Sei que isso já ocorreu, muito longe da nossa floresta, lá onde a abóbada celeste se aproxima das bordas da terra. Os habitantes dessas regiões distantes foram exterminados, porque não souberam segurar o céu. Mas aqui onde vivemos ele é muito alto e mais sólido. Acho que é porque moramos no centro da vastidão da terra. Um dia, porém, daqui a muito tempo, talvez acabe mesmo despencando em cima de nós. Mas enquanto houver xamãs vivos para segurá-lo, isso não vai acontecer. Ele vai só balançar e estalar muito, mas não vai quebrar (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p.194, grifo do autor).

Esse evento é trágico porque representa a incapacidade de seguir as palavras de “*Omama*” de cuidado para com a “grande terra-floresta” (o mundo inteiro para os Yanomami), representa a falha dos xamãs e dos “*xapiri*” de consertar as partes do céu que têm se desprendido e/ou reforçar as hastes do céu que fixa-o na terra. Cada vez mais os “*xapiri*” e os xamãs têm trabalhado arduamente para resfriar a terra que

³⁸ Uma memória que resgate a biodiversidade e a etnobiodiversidade. Na qual a primeira representa o “[...] diverso caráter da vida, formada por bactérias, fungos e líquens, protozoários e algas, bichos de diferentes tipos, insetos, moluscos, crustáceos, peixes, plantas superiores, répteis e anfíbios, aves, mamíferos e outras espécies” inclusive o ser humano e sua cultura (GUTERRES, 2006, p.53). E a segunda, a “[...] diversidade de culturas e raças da espécie humana que habitam esse planeta. Com seus diferentes hábitos, costumes, religião e relação com a natureza, a humanidade forma uma imensa heterogeneidade” (GUTERRES, 2006, p.54).

tem esquentado muito, para trocar a imagem esfumaçada dela (a fumaça representa a doença para os Yanomami), para trocar o chão apodrecido, dentre outras ações que só são possíveis através do trabalho dos “*xapiri*” e dos xamãs.

Os saberes tradicionais dos indígenas, dos quilombolas, dos pescadores e dos camponeses compõem uma memória biocultural que relaciona vida e cultura e envolve todo o modo de vida deles (formas de lidar com a natureza, formas de cuidar da saúde, formas de defender e conquistar territórios, entre outros). Essa memória tem sido valorizada e resgatada nesses tempos de barbárie (processos destrutivos ambientais intensos e crise estrutural do capital). Uma das áreas que tem feito esse resgate da memória biocultural e proporcionado visibilidade a esses sujeitos tradicionais é a agroecologia.

Nesse sentido, seguem no próximo capítulo algumas experiências de comunidades ao redor do mundo que procuram reinventar a relação ser humano – natureza. São experiências que revelam processos que tem crescido e ecoado em várias vozes: buscar na memória biocultural elementos tradicionais que interliguem o passado, o presente e o futuro rumo a uma sociedade mais livre e consciente.

Capítulo 3 – A agroecologia enquanto modo de vida e base material da crítica do capital.

3.1 A necessidade de recomposição prática da memória das tradições populares para desfazer o “esquecimento”

Segundo Albert e Kopenawa (2015) o “povo da mercadoria” é cheio de “esquecimento” e por isso precisam de “velhos livros” para se orientar.

Eu não tenho velhos livros como eles, nos quais estão desenhadas as histórias dos meus antepassados. As palavras dos *xapiri* estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim. São palavras de *Omama*. São muito antigas, mas os xamãs as renovam o tempo todo. Desde sempre, elas vêm protegendo a floresta e seus habitantes (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p.66, grifo do autor).

Os Yanomami se organizam através de uma cosmopolítica que tem origem com “*Omama*”, o deus deles. Eles são lembrados das palavras do deus por meio dos espíritos, “*xapiri*”. Esses espíritos são da floresta, aos quais, os Yanomami devem ouvir para protegê-la. Só desse jeito o céu permanecerá imune a uma queda. Kopenawa é um xamã e os xamãs renovam as palavras dos “*xapiri*” o tempo todo. Isso porque o xamanismo é passado tradicionalmente de geração em geração (ALBERT; KOPENAWA, 2015, grifo do autor).

Agora é minha vez de possuí-las [as palavras de *Omama*]. Mais tarde, elas entrarão na mente de meus filhos e genros, e depois, na dos filhos e genros deles. Então será a vez deles de fazê-las novas. Isso vai continuar pelos tempos afora, para sempre. Dessa forma, elas jamais desaparecerão. Ficarão sempre no nosso pensamento, mesmo que os brancos joguem fora as peles de papel deste livro em que elas estão agora desenhadas; mesmo que os missionários, que nós chamamos de “gente de *Teos*”³⁹, não parem de dizer que são mentiras. Não poderão ser destruídas pela água ou pelo fogo. Não envelhecerão como as que ficam coladas em peles de imagens tiradas de árvores mortas. Muito tempo depois de eu já ter deixado de existir, elas continuarão tão novas e fortes como agora (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p.66, grifo do autor).

A cosmopolítica por meio da qual os Yanomami se organizam é a conexão entre os “*xapiri*” e os xamãs que implica na vida prática uma relação horizontal com a natureza (ALBERT; KOPENAWA, 2015).

³⁹ “Gente de *Teos*” foi a expressão que os Yanomami designaram para chamar os missionários religiosos que há muito tempo fazem expedições às suas aldeias, e insistem em taxar “as palavras de *Omama*” de mentira (ALBERT; KOPENAWA, 2015, grifo do autor).

Contrariamente, porém, ao estudar a cultura dos “brancos”, Kopenawa compreendeu que eles precisam de registros materiais como a escrita (“desenho de papel”) e dos livros para não esquecer daquilo que lhes é importante e conseguir guiar suas ações por meio dela (ALBERT; KOPENAWA, 2015):

São essas palavras que pedi para você fixar nesse papel, para dá-las aos brancos que quiserem conhecer seu desenho. Quem sabe assim eles finalmente darão ouvidos ao que dizem os habitantes da floresta, e começarão a pensar com mais retidão a seu respeito? (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p.66)

Os “brancos” precisam de papel porque a memória deles é externa e estranha a eles, enquanto a memória dos indígenas se diferencia por estar entranhada em seus corpos. Os “brancos” foram alienados de sua própria identidade, e dependem de agentes externos, como o papel, e a escrita, para se lembrarem de quem precisam ser. A memória dos indígenas é experiência, é a base do modo de vida deles.

Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p.75).

Kopewana realizou várias viagens internacionais e nacionais para “falar aos brancos⁴⁰” sobre o desejo de “*Omama*”, essas viagens lhe custava muito, frequentemente retornava doente à aldeia. O desejo de “*Omama*”, também era seu desejo de xamã: que os “brancos” tivessem sabedoria para serem amigos da floresta, dos humanos nas suas mais diversas etnias e dos “*xapiri*”.

Apesar de saber a importância de “falar aos brancos”, Kopewana demonstrou cansaço por saber que mesmo enchendo as “peles de papel⁴¹” dos “brancos” com o “desenho das palavras⁴²” dele, não era certeza que eles despertariam para a necessidade do cuidado da “grande terra-floresta⁴³”. E que talvez, esse despertar acontecesse só com a geração dos filhos e/ou netos de muitos que o ouviu falar (ALBERT; KOPENAWA, 2015).

Também Barrera-Bassols e Toledo (2015) desenvolveram sobre a importância da memória, principalmente, diante do contexto atual que impõe a necessidade de uma

⁴⁰ (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p.387)

⁴¹ (Idem, p.389)

⁴² (Idem, p.458)

⁴³ (Idem, p.482) “Acho que é o que os brancos chamam de mundo inteiro”.

alternativa à barbárie. Realizaram um resgate da “Memória Biocultural” que narrou vários modos diferentes de viver e lidar com a natureza dos sujeitos (culturas tradicionais) que historicamente cumpriram importante papel de cuidado para com ela.

Os autores procuraram “[...] apresentar um conjunto de exemplos de várias partes do mundo, selecionados por sua importância agroecológica [...]” (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015, p.149). Esses exemplos foram selecionados de acordo com a:

“[...] originalidade (como mecanismo de adaptação a condições específicas), o seu tempo de existência (idade), a sua complexidade cognitiva e seu alto valor tecnológico e cultural, bem como sua importância como referência passível de ser reproduzida na atualidade” (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015, p.149).

As culturas tradicionais historicamente conviviam em seus territórios ancestrais imersos na natureza sem estabelecer uma relação hierárquica e de posse com a mesma (DIEGUES, 2001).

[...] as culturas e sociedades tradicionais se caracterizam pela a) dependência e até simbiose com a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis a partir dos quais se constrói um *modo vida*; b) conhecimento aprofundado da natureza e de seus ciclos que se reflete na elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais. Esse conhecimento é transferido de geração em geração por via oral; c) noção de território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente; d) moradia e ocupação desse território por várias gerações, ainda que alguns membros individuais possam ter-se deslocado para os centros urbanos e voltado para a terra de seus antepassados; e) importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de mercadorias possa estar mais ou menos desenvolvida, o que implica uma relação com o mercado; f) reduzida acumulação de capital; g) importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal e às relações de parentesco ou compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais; h) importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, à pesca e atividades extrativistas; i) a tecnologia utilizada é relativamente simples, de impacto limitado sobre meio ambiente. Há reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o artesanal, cujo produtor (e sua família) domina o processo de trabalho até o produto final; [...] l) auto-identificação ou identificação pelos outros de se pertencer a uma cultura distinta das outras (DIEGUES, 2001, p.89, grifo do autor).

Conforme citado acima, para esses sujeitos, cultura e natureza não se separam, pois sempre viveram uma completa “simbiose” com a natureza. A separação existente entre Cultura e Natureza, fundamenta-se na ideologia Ocidental moderna e no eurocentrismo e por meio dela defende-se de uma linearidade do

desenvolvimento através do progresso e da modernização⁴⁴. Os ameríndios, contrariamente, consideram a “uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos” (CASTRO, 2004, p.226) e, por isso, a natureza se torna uma unidade comum a todos os corpos. Há nessa percepção, uma retirada do ser humano do centro, do lugar de dominador da natureza e transformação da natureza num lócus de produção cultural da vida. O meio ambiente se torna um espaço de produção de outros modos de vida.

Para os indígenas, a natureza e a Terra são sagradas e eles são apenas mais uma espécie dentre as existentes. Todas as coisas vivas e não vivas para eles, tem poder de ação e corroboram para o correto funcionamento da natureza como um todo. Por isso, torna-se visível e sensível a eles que o desequilíbrio dos ciclos naturais os impacta diretamente (BARRERA-BASSOLS;TOLEDO, 2015).

Nas aldeias as trocas respondem a uma lógica não econômica, baseadas em valores de uso. Não trocam apenas objetos, se trocam aquilo de mais essencial que um tem para oferecer ao outro.

No contexto de uma racionalidade econômica em que predominam os valores de uso, os produtores são forçados a adotar uma estratégia que maximize a variedade de produtos gerados para suprir as necessidades da unidade familiar ao longo do ano. E esse é o principal traço da unidade de produção tradicional ou indígena (BARRERA-BASSOLS;TOLEDO, 2015, p.75).

Desenvolvem-se os usos múltiplos que são diferentes práticas de produção: reciclagem de materiais, energia, água e resíduos, e que permite a diversificação dos produtos obtidos nos ecossistemas. Esses usos múltiplos ao serem combinados com práticas como a coleta, a extração florestal, a pesca, a caça, a pecuária, e o artesanato asseguram aos indígenas o respeito dos ciclos da natureza, em épocas de sazonalidade. “Na dimensão espacial, os camponeses manipulam a paisagem natural de modo a manter e promover duas características ambientais: a heterogeneidade espacial e a diversidade biológica” (BARRERA-BASSOLS;TOLEDO, 2015, p.75).

⁴⁴ “[...] a ideologia do *progresso*, do *desenvolvimento* ou da *modernização*, que se apresenta como um mito supremo, está fundamentada na suposta superioridade do *moderno*, do mercado e da tecnologia e ciência contemporâneas sobre o *tradicional*” (BARRERA-BASSOLS;TOLEDO, 2015, p.244, grifo dos autores).

“Os índios representam cerca de 80 a 90% da diversidade biocultural do planeta” (BARRERA-BASSOLS;TOLEDO, 2015, p.68). Essa diversidade biocultural – “complexo biológico cultural” - é “[...] produto de milhares de anos de interação entre as culturas e os ambientes naturais” e abrange uma diversidade genética, linguística, cognitiva, agrícola e paisagística (BARRERA-BASSOLS;TOLEDO, 2015, p.39). Essa interação faz do meio ambiente o espaço de produção da experiência, é por meio dele que essa interação se faz possível e ao mesmo tempo, é ele que sofre as consequências dessa interação.

Castro (2017) fez uma diferenciação entre índio e indígena que possibilita entender o quão grande é a multiplicidade de comunidades que dependem da relação orgânica com a terra e com a natureza para sobreviver. Para ele,

Índios são os membros de povos e comunidades que tem consciência — seja porque nunca a perderam, seja porque a recobram — de sua relação histórica com os indígenas que viviam nesta terra antes da chegada dos europeus. [...] “Indígena”, por outro lado, é uma palavra muito antiga, sem nada de “indiana” nela; significa “gerado dentro da terra que lhe é própria, originário da terra em que vive” (CASTRO, 2017, p.187).

Todos os índios são indígenas, mas nem todos indígenas são índios, pois indígenas são todos aqueles que têm “[...] como referência primordial a relação com a terra em que nasceu ou onde se estabeleceu para fazer sua vida, seja ela uma aldeia na floresta, um vilarejo no sertão, uma comunidade de beira-rio ou uma favela nas periferias metropolitanas”. Ser indígena “é ser parte de uma comunidade ligada a um lugar específico, ou seja, é integrar um povo” (CASTRO, 2017, p.188).

Os povos indígenas⁴⁵ guardam uma relação orgânica com a terra, não reconhecem o Estado como o provedor dos direitos e por isso desenvolveram outras formas de cuidado com a saúde (CASTRO, 2017).

A terra é o corpo dos índios, os índios são parte do corpo da Terra. A relação entre terra e corpo é crucial. A separação entre a comunidade e a terra tem como sua face paralela, sua sombra, a separação entre as pessoas e seus corpos, outra operação indispensável executada pelo Estado para criar populações administradas (CASTRO, 2017, p.191).

E nesse sentido, muitos povos e comunidades no Brasil, além dos índios, podem se dizer, porque se sentem, indígenas muito mais que cidadãos. Não se reconhecem no Estado, não se sentem representados por um Estado dominado por uma casta de poderosos e de seus mamulengos e

⁴⁵ Utiliza-se da diferenciação que Castro (2017) fez entre índios e indígenas.

jagunços aboletados no Congresso Nacional e demais instancias dos Três Poderes (CASTRO, 2017, p.190).

Isso perpassa a noção de pertencimento à terra, a um povo e une os indivíduos pela condição material e objetiva do ser, sem desconsiderar a subjetividade que os identifica e, os fazem reconhecer uns aos outros enquanto aliados numa luta contra o Estado e contra o modo de vida burguês, esses que cotidianamente os expropriam em sua língua, raça, corpo a fim de que se tornem cidadãos pobres e “brancos”, ou seja, a fim de que suas biodiversidades se extingam e eles sejam homogeneizados (CASTRO, 2017). Trata-se de uma forma de classificá-los e inseri-los na lógica do valor, que não respeita a multiplicidade.

O Estado brasileiro e seus ideólogos sempre apostaram que os índios iriam desaparecer, e quanto mais rapidamente melhor; fizeram o possível e o impossível, o inominável e o abominável para tanto. Não que fosse preciso sempre exterminá-los fisicamente para isso — como sabemos, porém, o recurso ao genocídio continua amplamente em vigor no Brasil —, mas era sim preciso de qualquer jeito desindianizá-los, transformá-los em “trabalhadores nacionais”. Cristianizá-los, “vesti-los” (como se alguém jamais tenha visto índios nus, esses mestres do adorno, da plumaria, da pintura corporal), proibir-lhes as línguas que falam ou falavam, os costumes que os definiam para si mesmos, submetê-los a um regime de trabalho, polícia e administração. Mas, acima de tudo, cortar a relação deles com a terra. Separar os índios (e todos os demais indígenas) de sua relação orgânica, política, social, vital com a terra e com suas comunidades que vivem da terra — essa separação sempre foi vista como condição necessária para transformar o índio em cidadão. Em cidadão pobre, naturalmente. Porque sem pobres não há capitalismo, o capitalismo precisa de pobres, como precisou (e ainda precisa) de escravos. Transformar o índio em pobre. Para isso, foi e é preciso antes de mais nada separá-lo de sua terra, da terra que o constitui como indígena (CASTRO, 2017, p.190).

Ao se transformar em pobre e “branco” o indígena deixa de pertencer a um povo porque “‘Povo’ só *(r)existe* no plural — povoS. Um povo é uma multiplicidade singular, que supõe outros povos, que habita uma terra pluralmente povoada de povos,” (CASTRO 2017, p.189, grifo do autor) e passa a “[...] ser parte de uma *população* controlada (ao mesmo tempo “defendida” e atacada) por um Estado”. Passa a ser um alienígena que é o contrário de indígena, um branco, um inimigo. Um cidadão. “[...] O indígena olha para baixo, para a Terra a que é imanente; ele tira sua força do chão. O cidadão olha para cima, para o Espírito encarnado sob a forma de um Estado transcendente; ele recebe seus direitos do alto” (CASTRO, 2017, p.188, grifo do autor).

Porém, no contexto de crise estrutural do capital, em que o trabalho vivo é expulso do processo de produção e isso impõe limites ao processo de valorização do valor,

também o Estado apresenta (ainda mais) limites quanto à capacidade de suprir as demandas da população por direitos, porque o Estado e o mercado são extremamente interdependentes (KURZ, 1997).

“[...] a luta dos índios é também a nossa luta, a luta indígena” (CASTRO, 2017, p.193). Exortação importantíssima para o tempo histórico atual de barbárie, em que precisa-se de referências para construir novas formas de vida sob pena da extinção da vida na Terra.

Os índios são nosso exemplo. Um exemplo de *resistência* secular a uma guerra feroz contra eles para desexisti-los, fazê-los desaparecer, seja matando-os pura e simplesmente, seja desindianizando-os e tornando-os “cidadãos civilizados”, isto é, brasileiros pobres, sem terra, sem meios de subsistência próprios, forçados a vender seus braços — seus corpos — para enriquecer os pretensos novos donos da terra (CASTRO, 2017, p.192, grifo do autor).

Nesse contexto, “*resistir*” exige posicionamento político contra todas as formas de expropriação da biodiversidade, de embranquecimento e empobrecimento dos povos, de privatização da natureza e do uso da mesma em nome do dinheiro, retoma-se então, a necessidade de defender o meio ambiente como espaço de produção cultural: um território para produção de relações sociais não alienadas e não adoecedoras, em que seja possível, experiências autônomas e livres.

3.2 Práticas bioculturais em resistência ao modo de vida capitalista

Com a insurgência dos movimentos ambientalistas em meados da década de 1970, defendeu-se a implantação de áreas de preservação. Deveriam haver áreas de preservação “intocadas” que se assemelhassem a paraíso para serem admiradas e reverenciadas por meio do turismo. Dessa maneira, o ser humano poderia “refazer energias gastas na vida estressante das cidades e do trabalho monótono”. Destaca-se porém, que a instituição dessas áreas não deixava de estabelecer uma relação privada com a natureza, já que era viabilizada via mercado (turismo) (DIEGUES, 2001).

Apesar de tal ideologia ser originária da Europa, a recomendação do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente – (PNUMA) de que 10% da superfície da Terra fosse transformada em unidades conservação, impactou principalmente os países periféricos, visto que a maior parte dos países europeus já não tinham 10% do território disponível para referida destinação. Nos países periféricos não houve

essa dificuldade de atender ao quesito dimensão da área territorial, porém no processo de implementação dessas áreas foi necessário expropriar os povos tradicionais de seus territórios ancestrais, esses, despossuídos de suas culturas e territórios acabaram por endossar as periferias urbanas (DIEGUES, 2001).

Houve portanto, uma inadequação da proposta que, fundamentada na ideologia eurocêntrica, não encaixou na realidade dos países periféricos visto que eles não possuem apenas o modo capitalista de se relacionar com a natureza. Outro agravante dessa inadequação tratou-se da não fiscalização e acompanhamento dessas áreas conservação, e por isso, não foram respeitadas pela população ao entorno, desse jeito, tanto as áreas não cumpriam seu objetivo de conservação, como as comunidades que nelas viviam foram expropriadas (DIEGUES, 2001).

Tal tentativa de cumprir a recomendação do PNUMA ainda está em curso. Observa-se o apoio do Estado a tal iniciativa que tem cumprido apenas a funcionalidade de atender as demandas do mercado, pois, além de lucrar com o turismo nessas determinadas áreas, continua legitimando relações capitalistas inviáveis com a natureza. Porém, reforça que é impossível um “capitalismo verde, ecológico, sustentável”:

A senhora Harlem Bruntland, que encabeça o governo da Noruega, comprovou recentemente que, se os 7 bilhões de habitantes do planeta consumissem o mesmo que os países desenvolvidos do Ocidente, ‘faltariam dez planetas como o nosso para satisfazerem todas as suas necessidades’. Uma experiência impossível. Mas, os governantes dos países do Sul que prometem o ingresso no Primeiro Mundo, mágico passaporte que nos fará, a todos, ricos e felizes, não deveriam ser só processados por calote. Não estão só pegando em nosso pé, não: esses governantes estão, além disso, cometendo o delito de apologia do crime. Porque este sistema de vida que se oferece como paraíso, fundado na exploração do próximo e na aniquilação da natureza, é o que está fazendo adoecer nosso corpo, está envenenando nossa alma e está deixando-nos sem mundo (GALEANO, 2014, p.324).

Estudar outros modos de vida tais como os que serão apresentados abaixo exige retirar o modo ocidental burguês capitalista de relação com a natureza da condição de modelo/referência. Os exemplos que seguem são comunidades atuais que se organizam a partir de práticas tradicionais e que provam a eficácia dessas práticas para a preservação da biodiversidade, comunidades que como os Yanomami, citados no início deste capítulo, resistiram e “reexistiram” ao aprofundamento e

modernização do capital como dominação total, e não deixaram a memória biocultural cair no “esquecimento”.

Geertz (2008) expõe a necessidade de uma descrição densa na qual o referencial seja o outro. Para ele, é importante estar cientes de que o olhar sobre a cultura do outro é apenas uma interpretação⁴⁶ daquele que olha, em um determinado momento.

No contexto dos territórios latino americanos, por exemplo, vivem os Otomi, que, por meio de técnicas oriundas de um saber/fazer tradicional, captam água da chuva e a reaproveitam, e em casos que não conseguem evitar a erosão através dos terraços, não desperdiçam a sedimentação que resulta das áreas em erosão. Anteriormente à colonização espanhola, o povo Otomi habitava a região central do México. Com a colonização eles deixaram de ser nômades e passaram a ser sedentários. Ainda hoje há mais de sessenta mil habitantes no local que falam a língua nativa. O terreno que habitam é bastante íngreme, um desafio para quem utiliza dos usos múltiplos para produzir diversos tipos de alimento para toda a comunidade. O clima rigoroso do inverno é marcado por constantes geadas e baixos índices de chuva. Nessas condições foi necessário que os agricultores desenvolvessem uma gama de estratégias para aproveitar ao máximo a água da chuva (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015).

Entre as principais estratégias adotadas pelos agricultores para a conservação do manejo do solo e da água, citamos a agricultura realizada em áreas alagadas, a construção de barragens ou terraços construídos no fundo de ravinas, bem como uma avaliação cuidadosa dos processos de erosão/deposição (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015, p.158).

A água da chuva que desce as montanhas é coletada para ser usada na irrigação no período de poucas chuvas. Afinal, para os Otomi, a fertilidade do solo é base para uma boa produção agrícola, os terraços em terrenos íngremes cumprem a função de reduzir a velocidade de escoamento da água da chuva, porém, nem sempre eles são suficientes para evitar a erosão. Até a sedimentação carregada pela água da chuva e alocada nas áreas mais baixas do terreno é manejada para os campos de cultivo (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015).

⁴⁶ “Resumindo, os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. (Por definição, somente um “nativo” faz a interpretação em primeira mão: é a sua cultura.)”(GEERTZ, 2008, p.11, grifo do autor).

Se a erosão de determinada área não pode ser evitada, os Otomi se detêm ao cultivo das áreas sedimentadas, assim, ao invés deles modificarem radicalmente a paisagem do local com uso de máquinas para aplainar a área e/ou ao invés deles investirem economicamente para evitar a erosão, respeita-se as condições do local e desenvolvem estratégias para usufruir dos processos naturais. Dessa forma, para os Otomi o campo é a “[...] unidade básica para o manejo das terras. É no campo que ocorre a interação entre o conhecimento ecológico (*corpus*) e a mão de obra (*práxis*⁴⁷) que vai permitir a produção de culturas” (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO; 2015, p.160).

Faz-se desse modo, uma inter-relação entre corpo – campo – conhecimento – prática, no qual o ser humano se torna mais um ser que contribui para o equilíbrio daquele ecossistema que é lócus de produção cultural de múltiplas vidas.

Vale ressaltar que outras comunidades, a exemplo destas situada na Índia, também têm encontrado formas de revitalizar os ecossistemas através da captação da água. Isso se faz necessário porque apesar da Índia ter altos índices pluviométricos, sofre com o abastecimento de água. Nessas condições, as comunidades de cada região se organizam de acordo com o relevo, o clima, e as necessidades iminentes para facilitar o acesso à água. Nas regiões que possuem geleiras, até o degelo é aproveitado, constroem tanques para armazenar e distribuir a água oriunda do degelo. Já nas regiões perto das montanhas, onde a chuva é mais abundante, as estratégias desenvolvidas consistem em distribuir a água através de sistemas de irrigação, para isso “[...] constroem canais, barragens ou poços nas rochas duras [...]” (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015, p.170). Nas regiões de alta altitude é possível combinar a criação de peixes e a plantação de arroz em terraços que funcionam como redutores do escoamento da água da chuva, além de servirem como captadores e armazém dessa água (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015).

O mais interessante quanto à perspectiva agroecológica de modo de captação de água na Índia é o fato das comunidades desenvolverem “[...] tecnologias domésticas e desenhos adequados tanto ecológica quanto culturalmente” (BARRERA-

⁴⁷ Nesta citação o autor se refere à “práxis” enquanto ação prática, essa perspectiva difere da perspectiva que defendemos nessa dissertação de “práxis” tal como atividade humana livre e consciente, que só é possível por meio “[...] coincidência da modificação das circunstâncias e da atividade humana [que] só pode ser apreendida e racionalmente compreendida como prática transformadora”. (MARX, 1999, p.5)

BASSOLS; TOLEDO, 2015, p.172). Com base nas tradições agrícolas que datam de mais de seis mil anos e sendo a produção de pequena escala, é possível transformar o bambu que nasce beira rio em calha para transporte da água conforme os povos da região montanhosa do nordeste do Hindu costumam fazer; juntar artesanalmente lama, paus e pedras para formar uma barragem – de acordo com que é feito na região dos Ghats orientais: aproveitar depressões naturais e construir cisternas a fim de garantir água para uso doméstico e fins agrícolas - como se faz necessário no deserto e nas montanhas centrais (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015).

Noutro extremo do mundo encontram-se mais comunidades que resistiram à modernização do capital por intermédio de suas tradições e possuem formas anticapitalistas de relacionar com a natureza. Burkina de Faso é um dos países mais pobres do mundo, localizado na África Ocidental, possui o clima semiárido tropical e sofre frequentemente com secas. Além disso, os “[...] solos são pobres e frágeis” (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015, p.196). Esse país, tem tido elevadas taxas de crescimento populacional e conseqüentemente tem-se aumentado o uso da terra, acentuando dessa maneira, o nível de pobreza do solo por conta do uso que se tornou mais frequente (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015).

Nos últimos trinta anos, o país tem recebido influentes agências internacionais que têm feito estudos a fim de tentar reverter a condição de pobreza nutricional do solo e modernizar a agricultura local que até então tinha a agricultura de subsistência como principal tipo de agricultura. Com isso, muitos povos começaram a incorporar técnicas modernas às técnicas tradicionais de cultivo, a utilização de fertilizantes químicos é um exemplo disso (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015).

Uma das análises das agências internacionais consistiu em julgar e em considerar que era necessário que os Mossi (povo habitante da região do Rio Volta no Burkina de Faso) modernizassem via ciência, a forma de cultivo e agricultura deles - o cultivo em anéis concêntricos – pois para agência, essa forma era uma das responsáveis pelo empobrecimento do solo. Houve uma efetiva desconsideração por parte da agência internacional, portanto, da experiência prática dos pequenos agricultores (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015).

O cultivo em “anéis concêntricos” é uma forma de plantar em círculos em volta de casa e segue a lógica de que quanto mais próximo da casa, mais planta-se. Cada anel possui uma “[...] densidade de cultivo e intensidade no uso da terra [...]” (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015, p.196).

Os determinantes e instrumentos mais importantes da estratégia de manejo do solos e cultivares são: (1) o período de maturidade das culturas; (2) a probabilidade de o gado causar-lhes danos; (3) a distância das parcelas com relação à área residencial; e (4) a base natural da fertilidade dos solos. Tudo isso para prevenir ou superar os principais limitantes na produção, tais como a pobre e incerta umidade do ambiente e do solo, a baixa fertilidade das terras, a escassez de força de trabalho. A estratégia também visa minimizar os intervalos temporários de escassez de alimentos entre os anos agrícolas ou durante eles (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015, p.198).

Como se pode perceber o cultivo em “anéis concêntricos” funciona como estratégia para driblar as condições naturais que limitam a produção e para respeitar a sazonalidade de cada cultura. Geralmente são desenvolvidos três anéis ao redor da casa que intercalam e associam as culturas.

No primeiro anel, são plantadas culturas que têm um período curto de produção, e que são consumidas domesticamente com mais frequência, como por exemplo o milho cultivado pelo povo Mossi, dentre os três anéis esse é o que possui maior intensidade de manejo e por isso é necessário aumentar e manter a fertilidade e a umidade do solo. Isso é feito por meio de adubação, que costuma usar estrume de gado, e por meio da “construção e melhoramento de barragens de terra ou de rochas dentro e no entorno dos campos de cultivo, a fim de coletar a água e reduzir a erosão hídrica” (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015, p.199).

No segundo anel, as práticas de retenção de água são recorrentes, utilizam cobertura morta para cumprir esse papel e fertilizar o solo, a aplicação de estrume é menor e a aplicação de fertilizantes inorgânicos é mais recorrente, a característica mais marcante desse anel é a rotação periódica de culturas (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015).

O terceiro anel é o que tem uma intensidade de manejo menor, nele a técnica de recuperação do solo consiste em deixá-lo descansar por meio do pousio e do cultivo de leguminosas (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015).

Diante do estudo dessa técnica de cultivo dos “anéis concêntricos” realizado por Barrera-Bassols e Toledo (2015, p.201), ao contrário do que as agências

internacionais que se instalaram em Burkina têm afirmado, “[...] a agricultura tradicional em regiões tropicais semiáridas da África Ocidental [...]” tal como a intensificação do uso da terra, não contribui para o empobrecimento do solo.

A prática das agências internacionais de sobrepor o conhecimento científico à sabedoria tradicional é comum principalmente aos povos do Ocidente, há uma desvalorização das experiências e dos saberes tradicionais que os coloca no campo “folclórico”⁴⁸, de algo que já passou e que deve ser superado pela modernização. Com isso, a memória biocultural de estratégias primordiais para uma relação ser humano - natureza na qual não há hierarquia de um sobre o outro vai se perdendo e sendo substituída (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015).

O povo Warao na Venezuela também possui conhecimentos tradicionais de se chamar a atenção. Caracterizado por seus costumes pesqueiros, o território que habitam é o Delta do Rio Orinoco e seu cotidiano é influenciado pelas baixas e altas de até nove metros do Rio. Essa peculiaridade exige deles um conhecimento bastante profundo da natureza que lhes rodeia. Conhecimento esse que os mantém como habitantes dessa área há mais de sete mil anos. O Warao não possui linguagem escrita, o que atribui um valor inimaginável à linguagem oral e às crenças. Todavia isso não é um limite, eles dispõem de uma vasta classificação dos elementos físicos e biológicos (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015).

Cabe ressaltar que devido à expansão de sociedades agrícolas no entorno do local que os Warao viviam, eles foram obrigados a procurar refúgio nos canais e nas ilhas do Delta do Rio. Isso provocou certo isolamento. Sendo as classificações que eles desenvolveram, inventadas a partir de uma sabedoria ambiental própria, eles distinguem os tipos de solo, relevos, flora e fauna, e conhecem as dinâmicas da hidrologia. “O Warao atribui uma qualidade humana (alma) a tudo que é biológico [...]”, pois, para eles, a natureza é multiplicidade de vidas que se relacionam e se favorecem entre si como extensão uma da outra (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 2015, p.225).

Para citar uma das práticas bioculturais mais antigas do território brasileiro e do Estado do Espírito Santo refere-se aos Tupiniquim. Desde a colonização eles têm

⁴⁸ (THOMPSON, 1998)

ressignificado seu modo de vida na luta cotidiana pela reconquista do território e da manutenção da territorialidade frente aos processos de expropriação do capital, esses processos foram intensificados através do contato direto com a Aracruz Celulose S.A. – (ARCEL) a partir de 1967 (BARCELLOS, 2009).

Histórias vividas, histórias contadas constituem um exercício permanente de ressignificação do território do presente tomando como referência o território do passado, não somente por aqueles que o testemunharam, mas também como obra coletiva da comunidade tupiniquim. Naquele tempo (período anterior a 1967), ainda era possível, por meio do território, realizar o modo de vida tupiniquim em todas as suas dimensões; na atualidade, essa experiência ficou extremamente limitada. Esse exercício constante de ressignificação do território do presente, além de ser uma estratégia de sobrevivência, busca alimentar, simbolicamente, o processo de reconstrução do ser indígena das novas gerações, que dispõem de pouca referência material e simbólica, constituindo um movimento de r-existência, de reterritorialização (BARCELLOS, 2009, p.149).

Para Barcellos (2009, p.143) existiram “quatro grandes rupturas na experiência territorial Tupiniquim”, a chegada da ARCEL foi cronologicamente a quarta grande ruptura porque até 1967, os Tupiniquim praticavam o plantio de variadas culturas em roças e desfrutavam de uma relação horizontalizada com a mata, caçavam, pescavam e observavam os ciclos da natureza, e ainda, utilizavam medicinalmente as ervas para cuidar da saúde. Esses usos e sabedorias eram vias de manutenção do modo de vida tradicional, repassados de geração em geração. A cada “grande ruptura”, eles foram tendo a dimensão territorial reduzida e isso dificultava progressivamente a conservação do ser Tupiniquim nesses moldes tradicionais.

A resistência dos Tupiniquim destaca a importância da dimensão territorial para continuidade da territorialidade, vez que, o meio ambiente é para eles, espaço de produção cultural. Utilizando dos instrumentos legais e do apoio dos companheiros de luta tais como os quilombolas, a Fundação Nacional dos Índios – (FUNAI), os Guarani e as Organizações Não Governamentais –(ONGs) ambientalistas, em 2007, os Tupiniquim conseguiram que o Ministro da Justiça, demarcasse uma área de 11 009 hectares que estava sob posse da ARCEL (BARCELLOS, 2009).

Nesse sentido, os Zapatistas também fazem resistência ao modo de vida capitalista. A característica mais marcante desse movimento, é a capacidade de auto-organização política que possibilita “novas formas de democracia e de relações sociais, de acesso à justiça, à saúde, à terra e à educação em seus territórios autônomos em rebeldia” (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 2008, p.6).

Localizado no México o território de Chiapas é uma região muito pobre com relevo muito íngreme. Os Zapatistas praticam formas coletivas e horizontalizadas de se fazer política e de tomar decisões. Dentre eles compartilham “[...] uma sabedoria profunda, apurada por mais de 500 anos de resistência à opressão e sem ter perdido sua identidade” (HOUTART, 2013, p.9).

O levante de diversos povos mayas em Chiapas, em 01 de janeiro de 1994, apoiado pelo Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), portanto, não foi fruto do acaso, nem uma coincidência espontânea entre os envolvidos. Foi resultado do cruzamento inédito de um grupo de revolucionários possuindo domínio competente da análise marxista com as comunidades indígenas impregnadas por sua longa história de lutas sufocadas, sabendo mais que qualquer outro povo o que é solidariedade ativa a serviço de uma causa comum e que se preparavam para uma insurreição de uma forma ou de outra, atingindo suas próprias bases de sobrevivência (LE BOT, 1997 apud HOUTART, 2013, p.10).

A fim de atingir os objetivos comuns utilizam-se da solidariedade para se organizarem. As instituições zapatistas firmam-se em três níveis que garantem a democracia e a autonomia dos processos decisórios. A comunidade é o primeiro nível e se organiza com base “[...] nas estruturas e papéis tradicionais, tanto nas tarefas de organização quanto no plano simbólico” (HOUTART, 2013, p.26).

O segundo nível (*Marez*) é constituído pelas comunas autônomas ou municipalidades, cujas autoridades são eleitas pelas comunidades. Correspondem, com transformações, à entidade administrativa introduzida pela colonização e reproduzida na independência. Reunem o cumprimento de tarefas clássicas desta dimensão com as instâncias zapatistas, que partilham o território com os não-zapatistas (HOUTART, 2013, p.26).

O terceiro nível é composto pelos “caracoles” que são os conselhos de boa governança. Esses conselhos “[...] coordenam os dois primeiros e constituem-se como o elo dos serviços comuns da administração, da saúde, da educação, do exercício da justiça, que ultrapassam a competência dos escalões inferiores” (HOUTART, 2013, p.26).

Por meio dos processos autônomos e democráticos de reflexão-ação, os zapatistas conseguem se organizar de forma que sensibilidade e entendimento confluem com mais frequência, e por meio disso, os seres humanos se tornam mais capazes de se reconhecerem uns nos outros, em si e na natureza.

Há também as práticas brasileiras do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra – (MST) de resistência ao capital. A história do movimento é marcada pelas características de um país periférico em que a questão agrária é concentrada nas

mãos de poucos latifundiários e que nem a necessidade de desenvolvimento do capital foi suficiente para realizar reforma agrária (MST, 2010).

Nos países centrais do sistema capitalista, a democratização do acesso à terra, a reforma agrária, foi uma das principais políticas para destravar o desenvolvimento social e econômico, produzindo matéria-prima para a nascente indústria moderna e alimentos para seus operários. No Brasil, nem mesmo as transformações políticas e econômicas para o desenvolvimento do capitalismo foram capazes de afrontar a concentração de terras (MST, 2010, p.8).

O MST foi fundado em 1984 em Cascavel, no Paraná, quando trabalhadores rurais de diversos lugares do Brasil se uniram diante da necessidade de lutar pela terra, pela reforma agrária e por mudanças sociais no país. Eram homens e mulheres que expropriados do campo por meio do êxodo rural, não encontram meios de se inserirem, nas zonas urbanas, no ciclo do capital. Eles tinham no Plano Nacional da Reforma Agrária de 1985, a esperança da conquista da terra. Porém, esse Plano não se efetivou (MST, 2010).

[...] a origem do MST em 1984 passou pela retomada da luta camponesa numa situação histórica em que, praticamente, quase não havia camponeses e em que a reforma agrária fora substituída por uma modernização conservadora do campo, que preservou o latifúndio e a agro-exportação. Esta luta foi empunhada tanto pelas massas que estavam sendo pressionadas por esta expansão da agricultura modernizada, assim como pelas que já tinham sido expulsas do campo, na sequência de um movimento sistêmico que se repetia com intensidade desde os anos 1950 e deixava o vácuo inercial da sua repetição como rastro pelas diferentes regiões do interior do país (MENEGAT, 2012, p.11).

O cenário político e econômico do surgimento do MST era de um país que já sofria os efeitos da crise estrutural do capital que se instaurou na década de 1970, nos países de capitalismo central. Os Trabalhadores Rurais Sem Terra compõem a massa de desempregados que diante da mudança na composição orgânica do capital já não encontram formas de sobreviver por meio da venda da força de trabalho (MENEGAT, 2012).

Por serem um sintoma de crise estrutural, em que o movimento da sociedade não comporta mais a reprodução ampliada da vida em comum, estas massas precisam tornar a luta um ato de sobrevivência imediato. Não reivindicam melhores salários, mas acesso aos meios elementares de produção de sua subsistência. Arregimentadas na periferia de centros urbanos, portanto, há muito distantes da lida com a terra, esta estratégia de luta se apresenta como uma ação desesperada ante o que não se encontra mais na cidade: empregos e perspectiva de vida suportável. Assim, é preciso que na própria ação se produza a sobrevivência, o que fica evidenciado pelo eixo em que se realiza a organização da ação: *ocupar, resistir e produzir* (MENEGAT, 2012, p.12, grifo do autor).

A necessidade de lutar para sobreviver atribui “características novas” (MENEGAT, 2012, p.12) aos movimentos latino-americanos que como MST e os Zapatistas aqui citados, passaram a resistir ao capital cotidianamente através da organização e da formação coletiva. Nas bases desse tipo de organização e formação estão os laços de solidariedade que são peculiares aos modos de vida tradicionais. “Apelando para a mística de uma memória recente de expulsão do campo [...]” (MENEGAT, 2012, p.11) buscam estabelecer outros tipos de relações sociais em que as necessidades da vida sejam prioridades. Lutam pela conquista da terra para suprir a urgência da sobrevivência, mas não deixam de vislumbrar a agroecologia como vida e cultura prática.

Considerando a luta como a base dos objetivos que almejam conquistar, o MST defende a luta pela Reforma Agrária Popular como uma estratégia para alcançar uma sociedade emancipada:

Nosso projeto se insere na luta da classe trabalhadora pela construção de relações sociais de produção que eliminem a exploração, a concentração da propriedade privada, a injustiça e as desigualdades. O nosso horizonte é, pois, o da superação do modo de produção capitalista (MST, 2014, p.33).

Nesse sentido, a Reforma Agrária Popular deixa de ser um projeto restrito ao Movimento, pois “[...] só pode ser conquistada por um amplo leque de forças populares representadas pelo conjunto dos trabalhadores do campo e da cidade” (MST, 2014, p.34). Só uma Reforma Agrária Popular será capaz de garantir a agroecologia enquanto novos modos de vida tal como é defendido pelo Movimento.

Vislumbrando essas práticas tradicionais, é possível perceber que além delas contribuirão para combater o “esquecimento”, há tentativas contemporâneas de interligar a relação ser humano-natureza, com conhecimento, tradição, sabedoria popular, prática, política e ciência e a agroecologia aparece como uma das áreas que têm se atentado a isso.

3.3 A agroecologia como base estruturante de “novos” modos de vida: a inter-relação com a saúde

“A agricultura em si já é uma violência às estruturas e aos processos da natureza”, mas não existe apenas um tipo de agricultura. A agricultura mais comum é a agricultura capitalista que conforme se discutiu no capítulo anterior não se interessa

com os males causados à natureza, mas, apenas com o dinheiro que vai obter através da degradação da mesma (PRIMAVESI, 2016, p.191).

Tendo, pois, feito o resgate de outros tipos de agricultura, os quais as culturas tradicionais historicamente têm desenvolvido, evidencia-se mais uma vez, a possibilidade de relações anticapitalistas e respeitadas com a natureza: “[...] conservando os solos, os cursos da água, a paisagem (protegendo-a da livre passagem dos ventos) e o clima [...]” (PRIMAVESI, 2016, p.191)

A base de toda a vida e de toda produção vegetal em nosso globo é o solo. Um solo sadio mantém as plantas saudas e plantas saudas fornecem uma alimentação sadia, que mantém os seres humanos física e mentalmente saudios. É pessoas saudias, com um espírito sadio, não destroem sua base vital e o ambiente em que vivem, mas o conservam. Não somente cuidam de seus solos e do meio ambiente, mas também de seus próximos, criando bem-estar e paz (PRIMAVESI, 2016, p.191).

Por conseguinte, relações anticapitalistas e respeitadas com a natureza não correspondem apenas ao meio ambiente, mas ao modo de vida como um todo, porque a forma com que a relação com a natureza acontece, reflete nas mais variadas esferas da vida. Além disso, em tempos de barbárie “[...] não é mais uma alternativa produzir de uma maneira menos agressiva. É o único meio para sobreviver” (PRIMAVESI, 2016, p.196). A destruição ambiental é o risco iminente da “Queda do Céu”: “[...] quando a floresta acabar e as entranhas da terra tiverem sido completamente destroçadas pelas máquinas devoradoras de minério, as fundações do cosmos ruirão e o céu desabarará terrível sobre todos os viventes” (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p.15).

Conforme as reflexões apresentadas no item 3.2 existem muitas tradições (os indígenas para Castro, 2017) que por meio da experiência cotidiana e dos seus modos de vida fazem resistência à relação capitalista ser humano-natureza e tentam desenvolver outras formas de se relacionar com a natureza. Isso lhes é intrínseco.

Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência a floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que *Omama* deu a nossos ancestrais. Os *xapiri* defendem a floresta desde que ela existe. Sempre estiveram do lado de nossos antepassados, que por isso nunca a devastaram. Ela continua bem viva, não é? Os brancos, que antigamente ignoravam essas coisas estão agora começando a entender. É por isso que alguns deles inventaram novas palavras para proteger a floresta. Agora dizem que são a gente da

ecologia porque estão preocupados, porque sua terra está ficando cada vez mais quente (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p.480).

A preocupação recente a respeito da necessidade de desenvolver relações mais respeitadas com a natureza – relações agroecológicas - é, portanto, de alguns “brancos” que diante da crise estrutural do capital e da ameaça do extermínio das condições de vida na Terra, finalmente estão se dando conta que é impossível sobreviver sem a natureza. O modo de vida das culturas tradicionais, entretanto, historicamente 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 dominador e produtor de uma dinâmica universal. Por isso, na entrevista para o jornal “El país”, Castro defendeu a necessidade dos “brancos” aprenderem com os indígenas a lidar com a barbárie atual, já que o mundo dos indígenas já está em crise há muito tempo (BRUM, 2014).

Nesse sentido a agroecologia, e também a ecologia, pode ser considerada como um exemplo de palavra inventada pelos “brancos”⁴⁹ para proteger a floresta. Através dela cada vez mais “brancos”⁵⁰ despertam para necessidade de resgatar a memória e dar visibilidade à esses múltiplos povos e suas biodiversidades (língua, cuidado com a saúde, forma de lidar com a natureza, ritos...); além de contribuir cientificamente e tecnologicamente para uma relação respeitosa com a natureza.

O que fez citá-la enquanto exemplo dentre as diversas palavras inventadas pelos “brancos” nos últimos anos é a defesa da necessidade primordial de desenvolver outros modos de vida e não apenas reduzir os impactos causados pelo modo capitalista. Defende-se, que as práticas agroecológicas só se constituirão alternativas à barbárie se, necessariamente, implicarem outra “práxis”, outra experiência, outra base para outros modos de vida, em que as relações sejam livres e conscientes e em prol do desenvolvimento da riqueza do ser, das capacidades humanas coletivas e individuais. Portanto, é necessário uma agroecologia que tenha por base, experiências (prática) de crítica radical do valor.

A agroecologia é um termo em disputa, e por isso há muitas interpretações sobre o que pode ou não ser considerado como agroecologia (KRAUSER, 2015). Para

⁴⁹ Dentre elas: sustentabilidade e suas variações; ecologia e suas variações; agricultura orgânica e suas variações.

⁵⁰ Remete-se ao que o indígena compreende por “branco”: inimigo, aquele que está fora, que não é indígena (que não é “gerado dentro da terra”) (CASTRO, 2017).

discernir a concepção de agroecologia que defende-se aqui, foi necessário conhecer os demais conceitos presentes nesta área.

Existem duas principais correntes da agroecologia, a europeia e americana. A corrente europeia constituiu um conceito bastante sociológico baseado na interação das ciências sociais e naturais com as comunidades rurais, principalmente na América Latina. Já a corrente americana, tem dentre um dos seus principais representantes, o Miguel Altieri, autor que por meio do seu livro: “Agroecologia: as bases científicas da agricultura alternativa”- influenciou o início do uso do termo agroecologia no Brasil, no final da década de 1980 (GUHUR; TONÁ, 2012). O fato de esse marco datar-se do final da década de 1980 permite reafirmar o quão recente é a preocupação dos “brancos” a respeito da forma com que se relacionam com a natureza.

No Brasil, a agroecologia se popularizou ainda mais tarde, após Revolução Verde, quando as consequências do uso de agrotóxicos e das tecnologias agrícolas culminaram numa grave crise ambiental. Data-se do

[...] final da década de 1990, e com maior força a partir do início dos anos 2000, os movimentos sociais populares do campo, em especial aqueles vinculados à Via Campesina, incorporaram o debate agroecológico à sua estratégia política e passaram a dar contribuições importantes (GUHUR; TONÁ, 2012, p.61).

Altieri (2004) concentrou seus estudos na defesa da necessidade de um desenvolvimento sustentável, de uma produção agroecológica em grande escala, onde as técnicas agroecológicas sirvam para mitigar os efeitos devastadores da agricultura convencional ao se apropriar da natureza: “Há um interesse geral em reintegrar uma racionalidade ecológica à produção agrícola, e em fazer ajustes mais abrangentes na agricultura convencional, para torná-la ambiental, social e economicamente viável e compatível” (ALTIERI, 2004, p.20). Nesses moldes, uma agroecologia sustentável para Altieri (2004) não é possível sem incorporar questões sociais e econômicas, por isso o uso dos saberes tradicionais rurais e o respeito às culturas se tornam importantes aliados para enfrentar a grave crise ambiental. Porém, considera-se que não é possível usar os saberes tradicionais rurais numa perspectiva libertária e respeitar culturas sem que a base do modo de vida seja modificada radicalmente, sem que a experiência social seja crítica do capital. A agroecologia não pode se restringir a um conjunto de técnicas que basta ser

aplicada corretamente para prolongar as condições naturais de vida na Terra, não basta mitigar os danos da ação agrícola através de uma racionalidade ecológica, não é possível um capitalismo sustentável.

Também, Machado e Machado Filho (2014), defenderam uma agroecologia que atendesse demanda em escala - a demanda de toda a humanidade. Para eles,

A **agroecologia**, como nós a conhecemos, dispõe dos conhecimentos para superar a monocultura e a quebra da biodiversidade, consequência inexoráveis do agronegócio. Assim como se pôde, através dela, resgatar a cidadania dos pequenos pode-se, também, produzir alimentos limpos na escala que a humanidade demanda, naturalmente, com outros métodos (MACHADO; MACHADO FILHO, 2014, p.37, grifo do autor).

A necessidade de produzir “alimentos limpos na escala que a humanidade demanda” não pode, porém, permanecer atrelada a um nicho de mercado, em que a valorização do preço dos alimentos se afirma na justificativa de que eles são “limpos” e então, o acesso aos mesmos se restringir a uma parcela pequena de consumidores. Só aos que puderem pagar. A agroecologia enquanto nicho de mercado questiona a forma de produção dos alimentos, mas não modifica a forma com que eles são distribuídos e como são consumidos.

No interior da área da agroecologia, também há a defesa de que a agroecologia enquanto ciência se constitui como mais verdadeira, mais correta e mais produtiva que a agroecologia praticada pelas culturas tradicionais. Essa defesa é problemática por que reproduz as dicotomias ocidentais que aliena/separa o conhecimento e a prática (NEVES, 2017). E ainda, porque, a ciência agroecológica se nutre dos variados saberes e práticas tradicionais, e posteriormente, por meio de análises e estudos científicos aprofundados, apropriam-se desse conhecimento e o vendem como se fossem propriedade da ciência. Externos e estranhados, esses estudos se impõem inclusive às culturas tradicionais. Desconsideram que as técnicas agroecológicas são saberes e práticas tradicionais milenares com os quais os indígenas e os povos rurais produziram comunitariamente seus modos de vida tornando possível que preservassem e resistissem à modernização dos agroecossistemas. É preciso que ao invés de tentar transformar esses saberes e práticas em ciência, a ciência e as práticas tradicionais se reconciliem para que a agroecologia seja, ao mesmo tempo, ciência e práticas tradicionais.

A validação do paradigma da Agroecologia não se produz conforme as regras da produção científica convencional, mas através da experiência dos

saberes práticos. São conhecimentos que se aferram à terra conduzidos por saberes individuais dos produtores diretos. Neste sentido, deveríamos falar, sobretudo, de "saberes agroecológicos", que envolvam o sujeito do conhecimento, como nos tempos dos saberes tradicionais, em que a vida cotidiana e produtiva estava arraigada nas artes e ofícios, na maestria própria da execução de práticas guiadas por regras, mas onde a criatividade individual não estava submissa a um mecanismo tecnológico e científico imposto de cima e de fora do âmbito dos mundos de vida das pessoas (LEFF, 2002, p.44).

Para tanto, os povos tradicionais não podem permanecer sendo expropriados e invisibilizados. Eles são os sujeitos do conhecimento e das práticas agroecológicas, precisam ser reconhecidos e a memória biocultural deles precisa ser valorizada.

Ao concordar com Castro (2015, p.32) sobre a necessidade de uma “descolonização permanente do pensamento”, se faz necessário reafirmar uma agroecologia de bases latino-americanas que seja oriunda daqueles que já a praticam como modo de vida há séculos, e que seja modo de luta contra ao capital.

Conforme visto, para as culturas tradicionais “dentro do mundo relacional, a defesa do território, da vida e da terra comunitária é uma mesma causa” (ESCOBAR, 2016, p.20). Por se sentirem parte da terra “sentipensam”⁵¹ com ela. Ou seja, lutam para não separar mente e corpo, razão e sensibilidade. Desse jeito, a terra é o corpo. Inclusive isso pode ser quimicamente comprovado através dos elementos que fazem parte da composição de ambos.

O corpo humano, como tudo o que é vivo na Terra, é feito de carbono-água/hidrogênio-oxigênio, proteínas, nitrogênio etc., e torna a ser água, oxigênio, carbono e minerais depois de morrer. *O que é material no homem, ou seja, seu corpo, é feito de minerais (entorno de 7% da massa; sendo os outros 93% de C, O, e H, sendo 70% na forma de água) que vêm da terra e voltam a ser terra* (PRIMAVESI, 2016, p.11, grifo da autora).

Para essas culturas, cuidar do corpo é também cuidar da terra, da natureza. Lutar pela vida é também defender a cultura. À vista disso, a agroecologia implica outras relações de produção dos produtos agrícolas, outros modos de vida, em que o cuidado com a produção de alimentos seja desde o momento em que a semente é posta na terra, até o momento em que os corpos que os consomem são nutridos. Para isso é necessário modos de vida agroecológicos que façam crítica ao valor desde a produção até o consumo.

⁵¹ (ESCOBAR, 2016)

A modernização do modo de vida capitalista “des-envolveu”⁵² os laços que mantinham as coletividades organizadas a partir de uma solidariedade e inseriu o valor como central na organização moderna de modo de vida. Uma lógica impessoal que transformou os indivíduos em meros executores dessa lógica. Com o uso dos agrotóxicos, dos transgênicos e com a produção de alimentos sintéticos, a capacidade de nutrir e de produzir saúde dos alimentos foi deslocada pela lógica mercantil, o alimento se tornou apenas mais uma das variadas mercadorias.

[...] é preciso considerar que essa concentração de capital e seu poder no setor de remédios e alimentos tem um enorme significado cultural. Afinal, ela atinge um dos pilares de qualquer cultura que é o modo como cada um cuida do corpo, da saúde e, ainda o modo como cada um se alimenta. Não olvidemos que é na cozinha que se transforma o cru em cozido, a natureza em cultura. Enfim, em cada *sabor* há, sempre, *saber* e, assim, a imposição de um único modo de comer por meio das grandes cadeias de supermercados e de lanchonetes põe em risco um dos maiores patrimônios da humanidade: a sua diversidade cultural (PORTO-GONÇALVES, 2006, p.108, grifo do autor).

A segurança alimentar foi deslocada diante da lógica mercantil. A redução da diversidade alimentar implica perdas: nutricional, social, biológica e cultural.

Os povos pré-históricos alimentavam-se com mais de 1500 espécies de plantas, pelo menos, 500 espécies e variedades têm sido cultivadas ao longo da história. Há 150 anos, a humanidade alimentava-se com o produto de 3000 espécies vegetais que eram, em 90% dos países, consumidas localmente. Hoje, 15 espécies vegetais que eram, em 90% dos alimentos vegetais e quatro culturas – milho, trigo, arroz e soja – respondem por 70 % da produção e consumo. Tende-se, pois, a uma perigosa monocultura e, como se sabe, a homogeneidade tende à morte, já que a heterogeneidade é o estado dinâmico vital (MACHADO; MACHADO FILHO, 2014, p.59).

A alimentação daqueles que produzem os alimentos não está inclusa dentre os objetivos atendidos pela monocultura, os objetivos dela são objetivos que corroboram para manutenção da lógica do valor. Inclusos na lógica do valor, também os trabalhadores produtores de alimento foram alienados do produto do trabalho deles. Nesse sentido,

[...] deixar de prover o próprio alimento é colocar a própria autonomia de qualquer agrupamento humano em risco ou dependente de terceiros, daí falar-se, também, de soberania alimentar. O controle do fluxo de alimentos é, assim, controle de fluxos de energia e, como tal, de enorme importância estratégica (PORTO-GONÇALVES, 2006, p.215).

Tendo se tornado uma mercadoria, o ser humano foi alienado do alimento, dessa maneira o ato de alimentar-se perde sua principal função: a de nutrir, de ser instrumento de cuidado para com o corpo e com a saúde. Ressalta-se novamente, a

⁵² (PORTO-GONÇALVES, 2006, p.81)

influência da forma que o ser humano se relaciona com a natureza na organização de todo o modo de vida. A relação homem-natureza capitalista, responde aos objetivos do modo de produção e reprodução capitalista: num modo de produção impessoal e dominado “quase” totalmente pela lógica do valor, todos os elementos que compõem o modo de vida (cultura, saúde, economia, política, etc.) obedecem a essa lógica (FERREIRA, 2013, p.85).

Sendo o capital “uma relação social” (GORENDER, 1996, p.34), é preciso alterar a relação social para produzir formas mais livres e conscientes de vida. É por isso que são necessárias outras práticas, outras experiências não alienadas e não fetichistas. E na urgência desse tempo presente que se constitui enquanto barbárie, essas práticas precisam começar já, sem que se perca o rumo que se visa alcançar.

A produção de alimentos não causadores de doenças de nada adianta se as relações sociais forem relações sociais produtoras de doenças. Outros tipos de cuidado com o corpo, tal como os tratamentos naturais, ou naturismo, também se tornam inválidos se não tiverem em suas premissas a atenção à qualidade das relações sociais e com o indivíduo como um todo.

É impossível querer ter saúde e continuar com os mesmos hábitos errados de vida. O mais importante no Naturismo é ser perseverante no tratamento, pois a Natureza age devagar, por isso mesmo ela é segura. Ela não remove o sintoma das doenças, mas sim as suas causas; com isso os sintomas também desaparecem. Uma doença que há muitos anos se alojou em seu corpo não vai desaparecer de um dia para o outro (BRUNING, 1989, p.20).

No naturismo a inter-relação natureza e tratamento da saúde se faz muito presente, coloca-se a necessidade de outro tempo, o tempo da natureza, o tempo necessário para cada corpo se recuperar. Propõe-se que o ser humano como parte da natureza volte-se à mesma para “reestabelecer sua saúde”.

Aprendamos já a usar a água, a terra, o sol, os alimentos naturais, o ar puro, os exercícios físicos e a própria mente para curar-nos de todos os males que nos afligem. Está na hora de se preocupar com o doente como um todo, não apenas com a doença (BRUNING, 1989, p.20).

Ergue-se dessa forma uma reaproximação do ser humano com a natureza, que ao se entender como interdependente da mesma, desperta questionamentos sobre a forma capitalista de se relacionar com a natureza, consigo e com os outros.

A prática consciente da alimentação, conforme visto, compõe uma das formas de cuidar do corpo e da manutenção da saúde. Essa prática vai de encontro à lógica

convencional de tratar o corpo a partir da doença. Alimentar-se saudavelmente se tornou uma prática política e voltar os olhares para o autoconhecimento do corpo, um ato de resistência. A quantidade de pessoas interessadas com cuidado do corpo por meio da alimentação tem aumentado, mas infelizmente, o acesso aos alimentos com mais qualidade nutricional, ainda tem sido viável apenas para consumidores específicos.

Nas zonas urbanas, geralmente, é comum aos indivíduos ignorar as propriedades nutricionais dos alimentos; a época de safra de cada um; e/ou quanto tempo demorou para produzir aquele alimento que acessaram via mercado.

A filosofia que a cozinha-escola Cio-da-Terra⁵³ utilizava para preparar o alimento incentiva outras formas de cuidado da saúde através da alimentação. Propunham uma reaproximação entre produtor, cozinheiro e consumidor de alimentos. Através de uma tabela⁵⁴ combinavam os alimentos de forma que a digestão não causava fermentação no interior do corpo humano. Conheciam as propriedades nutricionais dos alimentos e por isso era possível utilizar a alimentação como prática terapêutica de cuidado da saúde. Para eles, a alimentação natural, orgânica, não transgênica, sem produtos industrializados e/ou de origem animal, despertava para a saúde integral aqueles que se punham a praticá-la. A saúde integral consistia no equilíbrio biológico, espiritual e ambiental (PAULA, 2005).

Empenhados em divulgar a alimentação natural e não fermentativa como prática condizente com outro modo de estar e de ser no mundo, faziam da cozinha do restaurante, uma escola que recebia os interessados em aprender a fazer as receitas não fermentativas (PAULA, 2005).

[...] em respeito à vida que s'homos: *Nos servimos de água viva, da fonte, para a elaboração dos alimentos, porque compreendemos que a água pura é o princípio da vida. *Utilizamos alimentos-vivos, dádivas da mãe-terra, nos abastecendo em associações que plantam e colhem organicamente, segundo as leis naturais. *Trabalhamos com consciência e discernimento a combinação dos alimentos no sentido de não haver fermentação, causa primeira da destruição de nossa própria flora (a fermentação dos intestinos é a mesma que se instala no cérebro). [...]“Elevamos” os alimentos ao fogo

⁵³ Localizado em Jardim Penha, Vitória- ES, o Cio-da-Terra foi um restaurante - cozinha - escola, um projeto desenvolvido pelo naturalista Geraldo Oscar de Paula e sua companheira Angélica. Atualmente o restaurante está sobre outra gestão, mas ainda servem receitas não fermentativas apesar de não funcionar como escola de aprendizagem das receitas mais e nem dispor dos jornaizinhos mensais.

⁵⁴ Ver a tabela no anexo I.

em panelas de barro, respeitando sua potencialização pelo calor, em sistema de vapor, retirando-os quando a cor se aviva (maior potência vitamínica), sem que estes cheguem a cozinhar, mantendo porém sua máxima vitalidade. *Os grãos das leguminosas são germinados para que a purina (substância nociva), contida nos grãos secos, seja transmutada em vitamina C (a purina é um elemento fermentativo). *Os cereais são reidratados (por 1 dia) em água-viva, para que sejam revitalizados. *As saladas-vivas (cruas) marcam forte presença, sempre enriquecidas com sementes oleaginosas, e as refeições são balanceadas em cores, aromas, sabores e nutrientes. *Utilizamos somente óleos prensados a frio, de gergelim, girassol ou azeite extravirgem de oliva, sendo apenas regados sobre os alimentos, a frio. *As ervas aromáticas dão o toque essencial, pois atuam nas dimensões mais sutis do ser. *Os brotos são geradores de vida (CIO DA TERRA, mar. 2014⁵⁵).

A convocação é para que a alimentação se torne uma prática de cuidado da saúde. Por meio dela defendiam que era possível relacionar os saberes do jardineiro - que cuida da terra⁵⁶ para que as plantas se desenvolvam saudáveis - com os saberes do cozinheiro que prepara os alimentos de forma que as propriedades nutricionais sejam combinadas a fim de atingir a não fermentação durante o processo digestivo⁵⁷. A experiência da cozinha-escola procurou inter-relacionar saúde, produção orgânica e preparo dos alimentos com a consciência de suas propriedades nutricionais e medicinais.

Tratando da concepção de agroecologia deste estudo, entretanto, os processos de crítica social se aprofundam e se radicalizam, pois “a preservação e o desenvolvimento da vida” (BOGO, 2003, p.262) devem ser prioridades a ponto de que a saúde seja consequência de corpos afetados pela “práxis”⁵⁸. Nas onze teses sobre Feuerbach, Marx (1999, p.5) afirmou que “é na prática que o homem tem que demonstrar a verdade, isto é, a realidade, e a força, o caráter terreno do seu

⁵⁵ Dispunham de jornaizinhos mensais feitos artesanalmente que continham informações científicas, poesias, depoimentos de pessoas que passaram a praticar essa filosofia, e ainda entrevistas e textos lúdicos que conectavam o tema do jornalzinho com o significado cósmico do mês, havia também exemplos de receitas não fermentativas. No jornalzinho do mês de março de 2014, encontra-se o texto “A verdade” que dava algumas pistas sobre a filosofia àqueles frequentavam aquele ambiente, pois esse texto ficava exposto.

⁵⁶ “- “cio” representa fertilidade - o cio da terra é a manifestação infinita de nossa mãe TERRA * gerando vida * tudo que vem da TERRA nos é ofertado em doação. - o reino vegetal nos oferta todos os seus frutos * raízes * grãos * sementes * folhas * vegetais * assim também o reino mineral * incluindo água*” (CIO DA TERRA, nov.2013). Esse “cio”, essa fertilidade que é capaz de gerar toda e qualquer vida, gera também o corpo, que a partir desse outro modo de se alimentar e cuidar da saúde tende a se desenvolver como corpo saudável.

⁵⁷ Conforme se pode perceber o alimento para eles perpassava as questões fisiológicas e nutricionais, mas também estava envolto de uma dimensão mística, cósmica, energética, espiritual e até existencial. “- o cio da terra - restaurante - cozinha - escola convoca os seres a retomarem o “cozinheiro” natural que somos * quando voltamos para dentro * passamos a alimentar nosso corpo com respeito * consciência * reverência*” (CIO DA TERRA, nov. 2013).

⁵⁸ (MARX, 1999, p.5)

pensamento”. Modos de vida agroecológicos enquanto crítica radical do valor, portanto, exigem prática, e precisam ser “práxis”, pois: “a coincidência da modificação das circunstâncias e da atividade humana só pode ser apreendida e racionalmente compreendida como prática transformadora” (MARX, 1999, p.5).

O Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) divulgou em seu site, como comunicado (nº 52/2018), a carta final da 17ª Jornada de Agroecologia que ocorreu no período de 06 a 09 de junho de 2018, em Curitiba, Paraná. Tendo, pois, esse Movimento participado dessa Jornada e portanto assinado a carta, entende-se que há ali uma síntese do conceito de agroecologia qual o MST defende, e essa agroecologia dá subsídios para uma crítica radical do capital.

Afirmamos que agroecologia não é somente produzir sem veneno. Agroecologia é projeto político, é prática, é movimento, é ciência e educação populares. É garantia da igualdade e da diversidade racial, de gênero e de sexualidade. É valorização do trabalho e do ser e saber camponês. É respeito e promoção da diversidade social, ambiental e identitária. A Agroecologia é a concreta capacidade dos povos para as [sic] enfrentar as mudanças climáticas no planeta e garantir a soberania e segurança alimentar (JORNADA DE AGROECOLOGIA, 2018, acesso em 01 ago. 2018).

“A agroecologia é vida e cultura” (JORNADA DE AGROECOLOGIA, 2018, acesso em 01 ago. 2018). Portanto não tem como separá-la da forma que o conjunto da sociedade se organiza. Requer repensar a economia, a educação, a forma com que se relaciona com a natureza e com os corpos, e aquilo que une a sociedade enquanto tal. Mas para fazer agroecologia como crítica radical do valor é preciso acesso à terra:

Sabemos que para fazer agroecologia é preciso acesso à terra e à biodiversidade nela contida. A reforma agrária popular urge como nunca, assim como a demarcação de terras indígenas, a titulação de territórios quilombolas, o reconhecimento de territórios de comunidades tradicionais e o assentamento das mais de 100 mil famílias acampadas hoje no Brasil. Só assim o alimento deve retornar à sua natureza de nutrição humana e animal e ao seu papel fundamental na cultura dos povos. A agricultura deve estar à serviço da humanidade e não do capital (JORNADA DE AGROECOLOGIA, 2018, acesso em 01 ago. 2018).

O acesso a terra é a razão de ser para os Trabalhadores Sem Terra, foi diante dessa necessidade que o movimento se construiu. Para eles a luta pela terra não se restringe à mera conquista de um espaço geográfico, a luta pela terra é a luta pela vida, pela autonomia de suprir as necessidades próprias de alimento, pelas relações que podem se construir naquele território - pelas territorialidades, ou seja, pelo sentimento de pertença e de identidade que “[...] vão reconstruindo a relação do

homem com a natureza e os laços humanos de solidariedade destruídos pela forma social de vida moderna, o que produz entre eles um tipo próprio de vinculação cultural orgânica com o movimento” (FERREIRA, 2013, p.178).

Mas, não basta ter acesso à terra se não houver como fazê-la produzir e se manter nela. Modos de vida agroecológicos enquanto “práxis” tem como objetivo a transformação da sociedade numa direção emancipada, em que necessariamente as relações sociais sejam livres de alienação e fetichismo. A qualidade dos alimentos, nesse caso, é muito importante, mas a qualidade das relações sociais que englobam a produção é imprescindível. Pois, o modo de produção e consumo dos alimentos está fundamentalmente estruturado nas relações sociais constituídas nos territórios de moradia.

A luta pela terra tem o potencial de estender esta perspectiva emancipatória a todas as dimensões da vida social e da formação humana, tendo início na produção dos artigos de consumo imediato para suprir necessidades elementares de sobrevivência. A tradição da agricultura camponesa forma as bases da agroecologia que se objetiva na produção de alimentos saudáveis combinada com a preservação do ambiente natural, apontando para o princípio de uma nova forma de sociometabolismo entre homem e natureza. Também no preparo e consumo dos alimentos é resgatado o conhecimento popular sobre suas propriedades nutricionais e medicinais. Esses são alguns dos aspectos da produção de uma coletividade cultural em que são reconstruídas as tradições do modo de vida camponês, celebradas nas colheitas e festas de comemoração de atos e acontecimentos que são a história do movimento (FERREIRA, 2013, p.186).

A luta pela terra no interior do MST é, destarte, uma forma de organização que busca na memória ancestral a restauração dos laços de solidariedade e produção de identidades coletivas. Visa atender as necessidades imediatas de sobrevivência mas defende por meio das experiências práticas, a Reforma Agrária Popular, a soberania alimentar e uma sociedade emancipada, pois para o Movimento “[...] a luta pela reforma agrária deve contribuir para que se avance na conquista de uma nova sociedade” (BOGO, 2003, p.87).

Por conseguinte, no Projeto de Reforma Agrária Popular é possível identificar a urgência das novas relações ser humano-natureza de forma que o povo se reapropriar da natureza com vistas às novas formas de vida.

A reforma agrária integra relações amplas entre o ser humano e a natureza, que envolve diferentes processos que representam a reapropriação social da natureza, como negação da apropriação privada da natureza realizada pelos capitalistas. Implica em um novo modelo de produção e desenvolvimento tecnológico que se fundamente numa relação de co-produção homem e natureza, na diversificação produtiva capaz de revigorar

e promover a biodiversidade e em uma nova compreensão política do convívio e do aproveitamento social da natureza (MST, 2014, p.33).

A necessidade de uma Reforma Agrária Popular se deu mediante aos processos históricos vivenciados pelo Movimento desde que foi fundado. Até a Constituição de 1988, que foi considerada uma constituição progressista, se manteve conservadora quanto a pauta da reforma agrária. Ao perceberem os limites da reforma agrária burguesa e a possibilidade dela nunca ser implantada pelo Estado, e/ou ser implementada e não garantir a democratização de terras tal como o movimento defende, os Trabalhadores Rurais Sem Terra passaram a defender a necessidade de fazer uma Reforma Agrária que atenda às demandas do povo.

O conceito “popular” busca identificar a ruptura com a ideia de uma reforma agrária clássica feita nos limites do desenvolvimento capitalista e indica o desafio de um novo patamar de forças produtivas e de relações sociais de produção, necessárias para outro padrão de uso e de posse da terra. Trata-se de uma luta e de uma construção que estão sendo feitas desde já, como resistência ao avanço do modelo de agricultura capitalista e como forma de reinserir a Reforma Agrária na agenda de luta dos trabalhadores (MST, 2014, p.33).

Compõe esse Projeto as seguintes pautas de luta: a necessidade de democratização da terra e da água como bens natureza em benefício da sociedade; A organização da produção de forma que a seja possível viabilizar alimentos saudáveis para todos; Uma nova matriz tecnológica que mude o modo de produzir e distribuir a riqueza na agricultura em que se exija do Estado políticas e financiamentos para a permanência no campo e que eles sejam “[...] voltados para a produção agrícola de matriz agroecológica e com o incentivo à adoção de técnicas que aumentem a produtividade do trabalho e das áreas, em equilíbrio com a natureza” (MST, 2014, p.43); Uma industrialização voltada para o interior do país; Uma educação que garanta os direitos fundamentais das pessoas nos locais que elas vivem, inclusive no campo, afinal, “[...] o acesso à educação pelos trabalhadores é uma das condições básicas da construção do projeto de Reforma Agrária Popular” (MST, 2014, p.43); O desenvolvimento da infraestrutura social nas comunidades rurais e camponesas a fim de garantir o direito à moradia no campo “[...] respeitando as especificidades da cultura camponesa em cada região, conjugado com acesso à energia elétrica de fontes alternativas, à água potável, saneamento básico, transporte e acesso às estradas tráfegáveis” (MST, 2014, p.43). E por último, mas, não menos importante, defendem mudanças na natureza do Estado e em sua estrutura administrativa, pois são cientes que um projeto como esse só

será possível “[...] num contexto histórico de existência e de aliança entre um governo realmente popular, que controle o Estado a serviço das maiorias [...]” (MST, 2014, p.48).

Diante da necessidade da reapropriação social da natureza rumo à sociedade emancipada, reforça-se que os tempos de crises são estratégicos para rupturas e que para romper com o capitalismo é necessário novas bases, novas experiências sociais. Até a década de 1970, o emprego era uma forma de reconhecimento do outro enquanto companheiro na luta por direitos. Com advento da crise estrutural do capital e o desemprego estrutural das massas, a luta dos trabalhadores que se organizava em torno do emprego ficou ameaçada. O desemprego massivo enquanto resultado da crise estrutural do capital revela uma fase histórica que questiona as formas de organização dos trabalhadores, o caráter popular do Projeto de Reforma Agrária do MST, nesse sentido, é inovador (MENEGAT, 2012).

Considerando o trabalho como um pilar do capitalismo, a expulsão do trabalho vivo do ciclo do capital expõe uma das maiores contradições do capital – ao mesmo tempo que ele depende do trabalho vivo para produzir mais valor, ele expulsa o trabalho do processo produtivo. Por conseguinte, o desemprego estrutural é característica de um modo de vida que está com seus pilares em ruínas (MENEGAT, 2012).

Sendo o trabalho, de acordo com o capítulo 1, atividade humana sacrificiosa realizada de modo abstrato (KURZ, 1997), a superação do trabalho é imprescindível para construir uma sociedade emancipada da tradição do sacrifício e com seres humanos livres e conscientes.

Trabalho não é, de modo algum, idêntico ao fato de que os homens transformam a natureza e se relacionam através de suas atividades. Enquanto houver homens, eles construirão casas, produzirão vestimentas, alimentos, tanto quanto outras coisas, criarão filhos, escreverão livros, discutirão, cultivarão hortas, farão música etc. Isto é banal e se entende por si mesmo. O que não é óbvio é que *a atividade humana em si*, o puro "dispêndio de força de trabalho", sem levar em consideração qualquer conteúdo e independente das necessidades e da vontade dos envolvidos, torne-se um princípio abstrato, que domina as relações sociais (KRISIS,s/d, p.11).

As lutas dos novos movimentos latino-americanos, tal como o MST e os Zapatistas, têm um forte potencial rumo modos de vida novos porque ao invés de lutar por serem inclusos nas ruínas da sociedade do valor e explorados através do trabalho,

resgatam os saberes e os fazeres que os organizam, numa perspectiva coletiva e agroecológica, de uma memória tradicional rural viva, que ainda lhes é recente (MENEGAT, 2012).

Conforme capítulo 1, a tradição é resultante da transmissão dos costumes que constituem a cultura de determinado povo, sobrevivente de um determinado local e que essas tradições variam/ sofrem mudanças de acordo com o contexto histórico vivido (THOMPSON, 1998 apud RICIO; VIEIRA, 2015). Não pode-se retirar do campo que abrange a tradição, os conflitos, as resistências, as memórias coletivas e tantos outros elementos que rompem com o conformismo: são tradições transmitidas pela força da necessidade da vida comum (MAUSS, 1999). Trata-se de uma memória que não se restringe a nostalgia do passado na esfera do pensamento mas que foi guardada e transmitida por conta da sua importância para sobrevivência e para experiência de vida da comunidade.

Os camponeses, trabalhadores/as do campo e povos tradicionais (indígenas, extrativistas, quilombolas) têm sido protagonistas de práticas de um modo de fazer agricultura que representa um contraponto à agricultura capitalista e se constituem na resistência e nas lutas de enfrentamento direto ao capital. Portanto pode protagonizar um novo modelo de produção agrícola sob controle dos trabalhadores e voltado a suprir necessidades e direitos de todo o povo (MST, 2014, p.33).

Há muito que se aprender com os indígenas e com as culturas tradicionais que historicamente, por meio de uma memória viva e coletiva, organizam suas resistências e “reexistências” (CASTRO, 2017, p.192).

As massas de homens e mulheres desempregados, na urgência de matar a fome e superar a miséria, precisam encontrar meios de extrair da estrutura do capital em ruínas subsídios para as práticas que escapam à lógica integrativa do valor e que corroboram para o fim do capitalismo (MENEGAT, 2012).

É preciso viver à margem e lutar por práticas que inter-relacionem agroecologia e saúde, por um meio ambiente que seja espaço de produção cultural em que a saúde seja consequência das relações sociais entre sujeitos livres e conscientes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De forma objetiva e pouco conclusiva (consideramos que ainda há muito por desenvolver), cabe resgatar a pergunta norteadora, a hipótese inicial e os objetivos a fim de avaliar o quanto avançamos na discussão proposta.

Para tornar mais didático, dividimos a pergunta norteadora em tópicos. Isso porque, a pergunta norteadora indagava sobre qual o tipo de experiência seria necessário para: 1) ser a base de um entendimento de agroecologia enquanto crítica radical do valor; 2) motivar o desenvolvimento de outras formas de cuidado com o corpo e também de relações humanas livres e conscientes. Ao fazer essa divisão didática, tornamos explícita a busca a qual nos propusemos: de encontrar o tipo de experiência capaz de ser base de um entendimento de agroecologia que fosse crítica radical do valor e também, ao mesmo tempo⁵⁹, possibilitasse vivenciar/ “experienciar” relações humanas livres e conscientes. Para responder a pergunta norteadora nos baseamos na hipótese de que, o tipo de experiência - capaz de ser base de um entendimento de agroecologia que fosse crítica radical do valor e também, ao mesmo tempo, possibilitasse vivenciar/ “experienciar” relações humanas livres e conscientes – era a “práxis” (MARX, 1999). Por meio da “práxis” seria possível formas livres e conscientes de inter-relação agroecologia e saúde, (outras formas de cuidado com o corpo, outras formas de relação social e com a natureza).

“Práxis” enquanto crítica radical do valor, e enquanto base para produção de relações humanas livres e conscientes é possível, por meio da: “[...] coincidência da modificação das circunstâncias e da atividade humana [que] só pode ser apreendida e racionalmente compreendida como prática transformadora” (MARX, 1999, p.5).

Nesse sentido, não é possível “práxis” em meio a sociedade capitalista, pois “práxis” tal como elucidamos é necessariamente anticapitalista. Diante de um cenário de barbárie, em que a vida na Terra está ameaçada, mais do nunca faz-se necessário lutar por novas formas de vida, relações livres e conscientes, portanto, necessariamente anticapitalistas, e não produtoras de opressão/ violência. Ou seja, faz-se necessário lutar pela “práxis”. A agroecologia aparece nesse sentido, como uma das áreas (por meio de algumas de suas correntes) que, recentemente, tem se

⁵⁹ Por isso, a não ser por didática, não é pertinente dividirmos a pergunta norteadora.

posicionado e lutado contra a lógica capitalista de vida. A concepção que ilustrou, a agroecologia enquanto “práxis”, tal como defendemos neste trabalho foi a do MST. E mais do que defendê-la, esse Movimento Social luta cotidianamente para efetivá-la, encarando as limitações e sendo resistência aos retrocessos impostos pelo capital.

Conforme visto, agroecologia para o MST é muito mais que produzir sem veneno, é dar acesso à terra e garantir a produção e reprodução dos seres mais diversos (biodiversidade) que dela dependem, é garantir que os modos de viver dos povos tradicionais sejam respeitados, e que as relações desenvolvidas cotidianamente com a natureza e com os seres humanos sejam respeitadas e horizontais, assim, conseqüentemente, essas relações serão saudáveis e produzirão saúde. Para eles, a agroecologia engloba a garantia da igualdade e diversidade racial, de gênero e de sexualidade, valoriza a atividade camponesa prática e seus saberes. Não é possível praticar agroecologia sem que haja promoção da diversidade social e ambiental e identitária porque “agroecologia é projeto político, é prática, é movimento, é ciência e educação populares. [...] A Agroecologia é a concreta capacidade dos povos para as [sic] enfrentar as mudanças climáticas no planeta e garantir a soberania e segurança alimentar” (JORNADA DE AGROECOLOGIA, 2018, acesso em 01 ago. 2018).

Portanto, a concepção de agroecologia defendida pelo MST e por nós adotada, urge como necessidade presente de romper com a lógica do valor em todos os âmbitos sem perder a direção a qual almeja-se chegar: uma sociedade com seres humanos livres, conscientes e autônomos, capazes de estabelecer relações justas e equitárias com os outros, com a natureza e com eles mesmos.

Por isso, foi necessário criticar a sociedade capitalista enquanto modo de vida (cultura) e provar que ela é uma construção social e, por conseguinte, possível de ser modificada. Retomando o significado de cultura como aquilo que envolve todo o modo de vida de determinado povo, em determinado território e período (WILLIAMS, 2011a; 2011b), afirmamos que o modo de vida de determinado povo diz sobre a forma com que aquele povo retira seus meios de vida da natureza e que essa forma, influencia em toda organização do modo de vida. Modo de vida é cultura e nesse sentido, a concepção materialista de Williams (2011a; 2011b) alerta sobre a necessidade de não dissociar as esferas de produção e reprodução das relações sociais, de entender que a vida se faz e se reproduz ao mesmo tempo. A cultura não

é sinônimo de conformismo e inércia, ela abrange os conflitos, as mudanças e dá bases para organizar e reorganizar a sociedade frente aos desafios externos e internos (THOMPSON, 1998).

Exemplificar diversos modos de vida tradicionais, neste aspecto, contribuiu para dar visibilidade a outras formas de vida, que resistiram e ainda resistem ao modo de vida capitalista. Esse resgate dos modos de vida tradicionais não tem haver, contudo, com uma defesa de retorno a um período pré-capitalista, muito pelo contrário, tem haver com a crítica que desenvolvemos à lógica do valor e a subjetividade do trabalho. Porque o capitalismo desenvolveu potencialidades suficientes para reduzir o tempo de trabalho necessário para sobrevivência das pessoas, porém, as pessoas continuam tendo que viver para trabalhar. Continuam tendo que colocar suas vidas, seus lazes, e a saúde em segundo plano para conseguir se reproduzir no ciclo do capital.

Por conta disso, defendemos a necessidade de fazer o movimento contrário. Ao invés de lutar para se inserir no ciclo do capital, lutemos para estar fora desse ciclo. Apropriemos dos subsídios que ainda nos é acessível por meio dessa estrutura capitalista, para construir formas anticapitalistas de vida, nas quais seja possível enriquecer as potencialidades do ser ao invés do ter (BRAGA, 2018). A opção pelas sociedades tradicionais, então, é porque foram as experiências reais que mais se aproximaram da efetivação dessa luta contra à incorporação da lógica do valor. Por outro lado, nos atentamos em evidenciar os fenômenos que reproduziam e que atualmente ainda reproduzem, a falta de autonomia e opressão nessas sociedades, pois, não se pode envolvê-las de romantismo e sacralizá-las enquanto sociedades livres desses fenômenos.

Conforme visto, as sociedades tradicionais desenvolvem uma relação de interdependência com a natureza tal como uma “simbiose” (DIEGUES, 2001, p.79). A natureza para essas sociedades não está “fora”, mas é chão, é território onde a vida acontece, por meio da qual e sem a qual não é possível sobreviver. É na relação com as marés e com a lua que as comunidades pesqueiras conseguem saber “se está bom pra peixe”, e organizar suas vidas em comunidade para o período que “os peixes somem”; é através dos saberes repassados de geração em geração que os Yurumanguí nascem, crescem e vivem retirando seus sustento da relação respeitosa e horizontal com a natureza. Esses exemplos são apenas dois

dos que trouxemos na presente pesquisa e que servem para ilustrar como que essa forma das sociedades tradicionais se relacionarem com a natureza, influencia todo o modo de vida, toda a cultura delas. O meio ambiente é para elas, nesse sentido, o espaço de produção de cultural, espaço de produção de territorialidades, por meio das quais é possível sobreviver e resistir (e reexistir) ao capital. Entender o meio ambiente como espaço de produção cultural tem haver com o respeito as mais diversas formas de vida que através dele, se colocam em “inter-relação” (ESCOBAR, 2016).

Essa forma de relação com a natureza se opõe a relação homem-natureza capitalista. Pois, essa última, historicamente tem subordinado a natureza aos interesses do capital, sem se preocupar com a finitude dos recursos naturais e com a manutenção das condições de vida na Terra.

Uma relação homem-natureza de características capitalistas, responde às demandas de um sistema capitalista, assim como um sistema capitalista para se manter, demanda uma relação capitalista com a natureza. A relação homem-natureza capitalista foi (e ainda é) construída socialmente para subsidiar o desenvolvimento e manutenção da sociedade capitalista. Dada a necessidade de operários livres para o trabalho, o homem foi alienado da natureza, e foi obrigado a vender sua força de trabalho para sobreviver. O acesso à terra foi privatizado e a partir de então, era necessário pagar para possuí-la (MARX, 1996b).

A modernização do modo de vida capitalista contou com a “docilização” dos corpos (FOUCAULT, 1987, p.163) e com a internalização da disciplina do trabalho. O ser humano foi separado da natureza e deixou de reconhecê-la como seu “corpo inorgânico”. O trabalho se tornou o equivalente geral por meio do qual foi possível trocar as mercadorias. E também o trabalhador se tornou uma mercadoria ao vender sua força de trabalho (MARX, 2004, p.84).

A exploração da força de trabalho e a apropriação do produto do trabalho por outro ser humano que não aquele que o produziu, aprofundou os processos de alienação e fetichismo presentes nas relações sociais, dificultando que os seres humanos se reconheçam na natureza, nos outros seres humanos e em si mesmos. A partir daí a natureza passou a estar fora do ser humano, e a degradação dela parecia não ter

mais conexão com a manutenção da vida na Terra (MARX, 2004). O processo de produção de mais valor via exploração do trabalho é característico dos tempos de industrialização e expansão do capitalismo, em que o dinheiro, era aplicado no processo produtivo para produzir mais dinheiro (D-M-D'), e que necessariamente, essa produção envolvia o uso em massa da força de trabalho, uma época em que havia muitos postos de trabalho (MARX, 1996a).

O trabalho, então, é pilar na estruturação da sociedade capitalista, pois, a exploração do trabalho vivo é a única forma de produzir mais valor (MENEGAT, 2006). O aprofundamento dos fenômenos de alienação e fetichismo foi caracterizado por Marx (1996a) como o fenômeno da reificação. Trata-se da complexificação da alienação a ponto de haver uma inversão da cadeia produtiva, onde o criador (ser humano) passa a seguir a lógica da criatura (valor) e a criatura (valor) a ocupar o posto de criador (JAPPE, 2006). Nesse processo, as relações sociais se transformaram em relações entre coisas, e os indivíduos se submeteram à lógica do valor, que na busca por sua autovalorização “quase” se autonomizou dos indivíduos (FERREIRA, 2013, p.85).

“Apaixonados pelas mercadorias” (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p.407) os indivíduos se tornaram capazes de submeter até a saúde na intensa busca por mais mercadorias. Esqueceram-se que a natureza é finita e que são dependentes da mesma. Submeteram-na à todas formas de exploração possível para atingir o desenvolvimento, mas esse último só se efetivou em alguns poucos países da Europa.

Conforme visto, durante o período expansivo do capital, nos países europeus centrais, a taxa de desemprego se aproximou a zero, os trabalhadores foram incluídos no ciclo do capital e por meio do trabalho conseguiam ter acesso ao consumo e aos direitos, a ponto de atingirem poder afirmar que viveram um “Estado de Bem Estar-social” (PEREIRA, 2011). Porém, essa realidade foi restrita a alguns poucos países e durante determinado período curto de tempo.

Na década de 1970, emergiu uma crise com uma profundidade jamais vista, e o acordo entre capital e trabalho foi rompido até nesses poucos países europeus. A mudança na composição orgânica do capital em que se maximizou a contradição

fundamental do sistema capitalista no processo de substituição do trabalho vivo pelo trabalho morto produziu o fenômeno incontornável do desemprego estrutural. Desde então, as massas de seres humanos sobrantes não têm conseguido garantir suas sobrevivências por via do trabalho (MENEGAT, 2012).

Nos países periféricos, a situação é ainda mais complexa, pois, os trabalhadores nunca tiveram acesso via trabalho no ciclo do capital que possibilitasse caracterizar determinado período como “Estado de Bem-Estar social” (PEREIRA, 2011). Nesses países, o acordo entre capital e trabalho nunca foi possível. E quando houve o aprofundamento e a consolidação do capitalismo maduro nesses países, a crise estrutural já havia iniciado nos países europeus, assim, a periferia foi a primeira a sentir os efeitos mais nefastos da crise (MENEGAT, 2006).

É nesse contexto de crise estrutural do capital que defendemos a superação do trabalho, pois o entendemos como pilar para manutenção do capital. A dinâmica da história que expõe que a centralidade do trabalho foi característica de um contexto em que o capitalismo estava em expansão. Além disso, trabalho, é sinônimo de sacrifício, portanto não pode ser confundido com atividade humana com a natureza. Sociedades emancipadas precisam se emancipar inclusive da subjetividade do trabalho (KURZ, 1997).

Atividade humana com a natureza sempre existirá, é por meio dela que os seres humanos propiciam sua subsistência e reprodução. A atividade humana produtiva numa sociedade emancipada do trabalho e centrada no tempo livre potencializaria o desenvolvimento das habilidades humanas, com vistas ao enriquecimento das características inerentes ao ser (campo das artes, da política, da filosofia), e isso, transformaria radicalmente o sentido de produção e de riqueza (BRAGA, 2018).

Trabalho, por outro lado, é típico e estrutural da sociedade capitalista, não é possível superar o capitalismo sem superar o trabalho fetichista e alienante que lhe serve como um dos principais pilares. Tal como apresentado por Thompson (1998) e Foucault (1987), historicamente, o trabalho serviu para disciplinar e imputar a lógica capitalista nos corpos que cotidianamente a produzem e reproduzem. Assim, torna-se possível falar de subjetividade do trabalho- os indivíduos internalizaram a disciplina, o sacrifício, a renúncia como medidas cotidianas necessárias para se incluírem no ciclo do capital e serem “bem sucedidos”. Tal subjetividade se

reatualizou e ainda se reatualiza com tanta frequência que os indivíduos passaram a ser capazes, por eles mesmos, de se autodisciplinarem. Isso dispensou a necessidade de um agente externo para a disciplinação e a “docilização” dos corpos.

At e a década de 1970, o emprego era uma forma de reconhecimento do outro enquanto companheiro na luta por direitos. Com advento da crise estrutural do capital e o desemprego estrutural das massas, a organização coletiva baseada na identificação dos trabalhadores, por meio do emprego, enfrentou dificuldades. Sendo o trabalho um dos pilares de manutenção do capitalismo, o desemprego estrutural   expressão de um modo de vida que está com seus pilares em ruínas (MENEGAT, 2012).

Como parte dessa profunda crise do capital, o planeta Terra começou a dar sinais de esgotamento, sinais de que a rela o homem-natureza capitalista   insustentável e de que, nesses moldes, a vida na Terra está ameaçada.

A ameaça da saúde, nesse contexto, apareceu como um dos elementos do modo de vida que possibilitou avaliar a qualidade das rela es sociais. Tendo em vista que o que é entendido por saúde e por doença sofre influencia dos determinantes sociais, ambientais e culturais (AZEVEDO, PELICIONI, 2012) os parâmetros para definir aquilo que   saúde e o que   doença têm de ser variáveis.

Na sociedade capitalista ocidental, a medicina convencional estabeleceu parâmetros que nomeou “normal” para aquilo que é considerado saudável e “patológico” para aquilo que precisa ser tratado para retornar à normalidade. Tais parâmetros, porém, costumam basear-se na fisiologia “natural” do organismo humano para conseguir identificar quando há algum mau funcionamento ou disfunção que precisa ser tratado. Baseados numa perspectiva biologizante da saúde, já que não relaciona as patologias aos determinantes sociais, ambientais e culturais do modo de vida individual, esses parâmetros segregam as “patologias” e as tratam no nível individual, medicaliza-se o sintoma, sem buscar resolver a causa, ou seja, aquilo que provocou o adoecimento. Nesse processo, aquilo que pertence ao âmbito coletivo e que   consequência de rela es sociais destrutivas, alienadas e alienalizantes do sistema capitalista aparece como um caso isolado e individual que precisa ser medicalizado para retornar a sua “normalidade” (CANGUILHEM, 2009). Está em curso a medicalização de problemas sociais como problemas individuais.

Essa forma de tratar a doença combinou perfeitamente com a lógica do valor no sistema capitalista. Uma das expressões dessa combinação perfeita foi o boom da indústria farmacêutica que se consolidou enquanto nicho de mercado e que têm contribuído muito mais para a manutenção do sistema capitalista do que para a cura e erradicação das doenças. Outra expressão dessa combinação perfeita são as pesquisas com seres humanos, que mesmo sendo regulamentadas por lei, têm hierarquizado os indivíduos e aplicado os procedimentos éticos a apenas determinadas populações. Um verdadeiro descomprometimento com a vida.

A defesa da existência de formas de inter-relação natureza e saúde revela a interdependência do ser humano com a natureza, e critica o tratamento isolado e individualizado dos problemas sociais. Até porque ao defender que natureza e saúde estão inter-relacionadas, partimos de uma perspectiva coletiva, holística, histórica e agroecológica para analisar a realidade. E assim, é impossível não incluir na análise os determinantes sociais, ambientais e culturais.

O cuidado para com a manutenção da saúde, ao invés de tratar a doença, aparece como uma das possibilidades para resistir a esse ritmo reificado do modo de vida capitalista. Não se pode naturalizar a ingestão contínua de remédios sem avaliar os determinantes sociais que impactam diretamente na saúde.

É fundamental, contudo, romper com a reprodução dessas relações capitalistas e se unir à luta daqueles que historicamente tiveram a luta como única forma de sobrevivência. Essa luta precisa se dar nos espaços individuais e coletivos, e exige posicionamento político, que transcende as instituições e os espaços decisórios tradicionais de poder e se faz presente na experiência cotidiana. É tempo de aproveitar o abalo estrutural do capital para agir rumo a modos de vidas mais livres e conscientes e para aprender com os indígenas (aqueles têm uma relação intrínseca com a terra) (CASTRO, 2017) a resistência e a “reexistência” (CASTRO, 2017, p.192).

É vital que a inter-relação entre agroecologia e saúde esteja na base da organização das relações sociais. Um modo de vida que se preocupe com a qualidade dos produtos agrícolas desde o plantio até o consumo. Afinal solo sadio tem como consequência positiva planta sadia e planta sadia possibilita a existência de animais sadios (PRIMAVESI, 2016). Sendo o ser humano uma espécie animal e tendo em

sua composição química corporal elementos tais quais compõem a natureza, é também ele parte da natureza. A irresponsabilidade para com a natureza é dessa maneira, sinônimo de autodestruição. O meio ambiente precisa ser espaço de produção cultural e territorialidades, em que as práticas afetem os corpos livres e conscientes e gere saúde.

Perante a urgência do tempo histórico de barbárie atual, práticas de inter-relação entre saúde e agroecologia precisam começar no presente, sem que se esqueça do rumo que se quer chegar – modos de vidas agroecológicos, em os sujeitos livres e conscientes pratiquem a crítica radical do valor e tenham como consequência, corpos saudáveis afetados “práxis”.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce; Kopenawa, Davi. **A queda do Céu:** palavras de um xamã Yanomami. Tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. 1ed. São Paulo: Companhia das Letras. 2015

ALMEIDA, Maria Regina C. de. **Metamorfoses indígenas:** identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. 301 p.(Prêmio Arquivo Nacional de Pesquisa 16)

ALMEIDA FILHO, Naomar de; JUCA, Vlândia. Saúde como ausência de doença: crítica à teoria funcionalista de Christopher Boorse. **Ciênc. saúde coletiva**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, p. 879-889, 2002. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232002000400019&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 07 ago. 2018.

ALTIERI, Miguel. **Agroecologia:** a dinâmica produtiva da agricultura sustentável. 5.ed. – Porto Alegre : Editora da UFRGS, 2004.

ATAIDE, Soraya Gama de. **Capital, trabalho, saúde e meio-ambiente:** uma relação destrutiva analisada em uma indústria de pelotização. 2011. 226f. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Faculdade de Serviço Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

ARRUDA, Viviane M.; OLIVEIRA, José Emílio de Z; PASTORAL DA SAÚDE DE UBÁ/MG. **Caderno do Método Biodigital:** Instruções práticas sobre investigação e tratamentos naturais com indicação de plantas medicinais. Distribuição gratuita. Minas Gerais. 2011.

AZEVEDO, E.; PELICIONI, M. C.F. Agroecologia e promoção da saúde no Brasil. Rev **Panam Salud Publica**. 2012. Disponível em: <https://www.scielosp.org/article/ssm/content/raw/?resource_ssm_path=/media/assets/rpsp/v31n4/a04v31n4.pdf> Acesso em: 5 ago. 2018

BARCELLOS, Gilsa. H. Território e Territorialidades Tupiniquim. **Em Pauta:** Teoria Social e Realidade Contemporânea. Revista da Faculdade de Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, n. 24, Dez. 2009. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaempauta/article/view/524>> Acesso em: 05 ago. 2018

BARRERA-BASSOLS, Narciso; TOLEDO, Victor M. **A memória biocultural:** a importância ecológica das sabedorias tradicionais. Tradução [de] Rosa L. Peralta. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

BEHRING, Elaine R. **Política social no capitalismo tardio.** São Paulo: Cortez, 1998.

BITTENCOURT, Sílvia Cardoso; CAPONI, Sandra; MALUF, Sônia. Farmacologia no século XX: a ciência dos medicamentos a partir da análise do livro de Goodman e

Gilman. **Hist. Cienc. Saúde-Manguinhos**, Rio de Janeiro , v. 20, n. 2, p. 499-520, Jun. 2013. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702013000200499&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 05 Ago. 2018.

BOGO, A. **Arquitetos de sonhos**. São Paulo: Expressão Popular, 2003.

BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Tradução Waltensir Dutra. Zahar Editora. Ed. digital. 2013. Disponível em: <http://sociological.dominiotemporario.com/doc/DICIONARIO_DO_PENSAMENTO_MARXISTA_TOM_BOTTOMORE.pdf> Acesso em 25 nov. 2016.

BRAGA, Henrique P., Notas sobre a relação entre estranhamento e capital: uma análise dos Manuscritos Econômico-Filosóficos e do Grundrisse. **Marx e Marxismo**. Publicação do Núcleo Interdisciplinar de Estudos sobre Marx e Marxismo – v.6, n.10, jan/jun. 2018. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2018. Disponível em: <<http://www.niepmarx.blog.br/revistadoniep/index.php/MM/article/view/242>> Acesso em: 10 jul. 2018

BRUM, Eliane. Diálogos sobre o fim do mundo. *Jornal El País*. Coluna opinião. (2014) Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283_365191.html>

Acesso em 15 jul. 2018. BRUM, Eliane. Exaustos-e-correndo-e-dopados. *Jornal El País*. Coluna opinião. (2016) Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2016/07/04/politica/1467642464_246482.html> Acesso em 18 jul. 2018.

BRUNING, Jaime. **A saúde brota da natureza**. 7.ed. Editora Educa: Curitiba, 1989.

BRZOZOWSKI, Fabíola Stolf; CAPONI, Sandra Noemi Cucurullo de. Medicalização dos desvios de comportamento na infância: aspectos positivos e negativos. **Psicol. cienc. prof.**, Brasília , v. 33, n. 1, p. 208-221, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932013000100016&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 07 ago. 2018.

CAILLÉ, Alain. **Antropologia do Dom: o terceiro paradigma**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

CÂNDIDO, Antônio. **Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida**. 11. ed. – Rio de Janeiro, 2010.

CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. 6. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3114962/mod_resource/content/1/O_Normal_e_o_Patologico.pdf> Acesso em: 5 ago. 2018

CAPONI, Sandra. A biopolítica da população e a experimentação com seres humanos. **Ciênc. saúde coletiva** [online]. 2004, vol.9, n.2, pp.445-455. ISSN 1413-8123. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/csc/v9n2/20398.pdf>> Acesso em: 7 ago. 2018

CASTELLS, Manuel. **A questão urbana**. 4. ed. rev. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009. 590 p. (Coleção Pensamento Crítico ; v. 48).

CASTRO, Eduardo V. de. **A inconstância da alma selvagem**: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. 551 p.

_____. **Metafísicas Canibais**: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo; Cosac Naify, 1ª ed; 2015.

_____. Os involuntários da pátria. **ARACÊ – Direitos Humanos em Revista**. v. 4, n.5, 2017. Disponível em: <<https://arace.emnuvens.com.br/arace/article/view/140/75>> Acesso em: 17 jul. 2018.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **Revista o que nos faz pensar**, nº18. 2004. Disponível em:< http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/import/pdf_articles/OQNFP_18_13_eduardo_viveiros_de_castro.pdf > Acesso em: 7 ago. 2018

CIO DA TERRA. Bem vinda à paz digestiva. nov. 2013.

CIO DA TERRA. Bem vinda à paz digestiva. mar. 2014.

CIO DA TERRA. Bem vinda à paz digestiva. maio. 2014.

DIEGUES, Antonio. C. S. **O mito moderno da natureza intocada**. 3. ed. - São Paulo: Hucitec, 2001. 169 p.

ESCOBAR, Arturo. *Sentipensar* con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. **Revista de Antropología Iberoamericana**. Vol. 11. Num.1. Enero - Abril 2016. p. 11 – 32

FAPESP. Cerco à proteína mortal. Medicina. **Pesquisa FAPESP**. 72. ed. Fev. 2002. Disponível em: <<http://revistapesquisa.fapesp.br/2002/02/01/cerco-a-proteina-mortal/>> Acesso em: 07 ago. 2018.

FERNANDES, Florestan. **A revolução burguesa no Brasil**: ensaio de interpretação sociológica. 5 ed. São Paulo: Globo, 2005.

FERREIRA, Adriana. A. **Ensaio das formas de resistência da história**: Crítica do capital e práxis emancipatória. Tese (Doutorado em Serviço Social). Programa de Pós- Graduação em Serviço Social. Rio de Janeiro: UFRJ. 2013.

FOSTER, John. B. **A ecologia de Marx**: materialismo e natureza. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. 27. ed. Petrópolis: Vozes, 1987. Tradução de Raquel Ramallete. 348 p.

_____. **Os anormais**. Curso no College de France (1974-1975). Tradução Eduardo Brandão. - São Paulo: Martin, Fontes. - (Coleção tópicos). 2001.

GALEANO, Eduardo. Um comentário oportuno de Eduardo Galeano. Anexo 2. In: MACHADO, Luiz Carlos Pinheiro; MACHADO FILHO, Luiz Carlos Pinheiro. **Dialética da agroecologia**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2014.

GARCIA, Eduardo, G. Agrotóxicos: todo cuidado é pouco. LeMonde Diplomatique Brasil. 33. Ed. Abr. 2010. Disponível em: <<http://diplomatique.org.br/todo-cuidado-e-pouco/>> Acesso em: 07 ago. 2018

GLOBALDATA. Mercado farmacêutico brasileiro deve atingir US\$ 48 bilhões em 2020. **Setor Saúde**, Estatísticas e Análises. 26 ago. 2015. Disponível em: <<http://setorsaude.com.br/mercado-farmacaceutico-brasileiro-deve-atingir-us-48-bilhoes-em-2020/>> Acesso em: 02 jan. 2018

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1 ed., 13 reimpr., Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GORENDER, Jacob. Apresentação. In: MARX, Karl. **O capital: Crítica da economia política**. Livro 1: Processo de produção do capital. Vol. 1. Tomo 1. São Paulo: Nova Cultural, 1996a. Coleção Os Economistas.

GUHUR, Dominique, M. P.; TONÁ, Nilciney. Agroecologia. In: CALDART, Roseli, S. et al. **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012. Disponível em: <<http://www.epsjv.fiocruz.br/sites/default/files/l191.pdf>> Acesso em: 5 ago. 2018

GUTERRES, Ivani. **Agroecologia militante**: contribuições de Enio Guterres. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2006. 184 p.

HARVEY, David. **O enigma do capital**: e as crises do capitalismo. Tradução de João Alexandre Peschanski. São Paulo, SP : Boitempo , 2011.

HAYA DEL BEL (Gisele Mocchi) ; ALMEIDA, L. P. . A invisibilidade do mal. ética e alteridade indígenas. In: Felipe Asensi; Roseni Pinheiro; Paula Arévalo Mutiz. (Org.). **Saúde e Direitos Humanos**. 1ed.Rio de Janeiro: Multifoco, 2016, v. 1, p. 367-380.

HOUTART, François. Os zapatistas ainda existem. Debate. **Argumentum**, Vitória (ES), v. 5, n.1, p. 7-31, jan./jun. 2013. Disponível em: <<http://periodicos.ufes.br/argumentum/article/view/5641/4094>> Acesso em 2 ago. 2018.

HUBERT, Henri.; MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Natureza e a função do Sacrifício (1899). In: MAUSS, Marcel. **Ensaio de sociologia**. 2. ed. - São Paulo: Perspectiva, 1999. 493 p.

JAPPE. Anselm. **As aventuras da mercadoria**: para uma nova crítica do valor. Lisboa: Antígona, 2006.

JORNADA DE AGROECOLOGIA, 17., 2018, Paraná. **Carta Final**, Curitiba. Disponível em:<http://e.allin.listasbrasilpopular.org.br/preview_htm.php?id_cmp=6814936&idem=9379&iu=7657&atmem=YWRyaWFuYS5hZmFAZ21haWwuY29t> Acesso em: 01 ago. 2018

KURZ, Robert. Relações de fetiche pré-capitalistas. In. KURZ, Robert. **Dinheiro sem valor**: linhas gerais para uma transformação da crítica da economia política. Lisboa: Antígona, 2014.

_____. **Com todo o vapor ao colapso**. ("Mit Volldampf in den Kollaps" in: IG-Rote Fabrik / Zürich (ed.). *Krise - welche Krise?*. Berlim–Amsterdam, Edition ID-Archiv, 1995, p.37-64. Conferência oral; escrito revisado por Kari-Anne Mey. Tradução: Heinz Dieter Heidemann, com colaboração de Carlos Toledo e Cláudio R. Duarte). Disponível em < <http://www.obeco-online.org/rkurz91.htm> > Acesso em: 13 jun. 2018.

_____. **O desfecho do masoquismo histórico**: O capitalismo começa a libertar o homem do trabalho. 1997. Disponível em <<http://www.obeco-online.org/rkurz16.htm>> Acesso em: 11 jul. 2018.

KRAUSER, Raul, R. **A Agroecologia e o Plano Camponês**. 1. ed. Candiota, RS: Instituto Cultural Padre Josimo, 2015.

KRISIS, Grupo. Manifesto contra o trabalho. Tradução de Heinz Dieter Heidemann - colaboração de Claudio Duarte - Publicado nos **Cadernos do Labor** - nº 2 (Laboratório de Geografia Urbana/Departamento de Geografia/Universidade de S. Paulo). São Paulo. s/d. Disponível em < https://www.nodo50.org/insurgentes/biblioteca/manifesto_contra_o_trabalho_krisis.pdf > Acesso em: 30 set. 2017

LEFF, Henrique. Agroecologia e Saber Ambiental. **Agroecol.e Desenv.Rur.Sustent.**, Porto Alegre, v.3, n.1, jan./mar.2002. Apresentado no II Seminário Internacional sobre Agroecologia, Porto Alegre, 2001. Traduzido por Francisco Roberto Caporal em 2002. Disponível em: < http://taquari.emater.tche.br/docs/agroeco/revista/ano3_n1/revista_agroecologia_ano3_num1_parte08_artigo.pdf > Acesso em: 5 go. 2018

LIMA, Telma C. S. de; MIOTO, Regina C. T. Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. **Rev. katálysis**, Florianópolis, v. 10, n. especial, p. 37-45, 2007. Disponível: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-49802007000300004&lng=pt&nrm=iso> Acesso em 04 out. 2016.

LUKÁCS, György. **História e consciência de classe**: estudos de dialectica marxista. Porto: Escorpião, 1974. 378, [1] p. (Biblioteca ciência e sociedade ; 11)

LUKÁCS, György. **A teoria do romance**: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. São Paulo: Duas Cidades: Ed. 34, 2000. 236 p.

MAÇÃO, Patrik. C. Agrotóxico deixa rastro de intoxicação e mortes. Série: As marcas do Veneno. **A Gazeta**, Vitória, 22 fev 2015. Capa, p.16-19.

MAÇÃO, Patrik. C. Agrotóxico: Uma pessoa tenta se matar por dia. Série: As marcas do Veneno. **A Gazeta**, Vitória, 23 fev 2015. Capa, p.26-27.

MAÇÃO, Patrik. C. Agrotóxicos: Alimentos chegam a mesa contaminados. Série: As marcas do Veneno. **A Gazeta**, Vitória, 25 fev 2015. Capa, p.30-31.

MACHADO, Luiz C. P.; MACHADO FILHO, Luiz C. P. **Dialética da agroecologia**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2014.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômicos - Filosóficos**. São Paulo. Boitempo Editorial, 2004.

_____. **O capital: Crítica da economia política**. Livro 1: Processo de produção do capital. Vol. 1. Tomo 1. São Paulo: Nova Cultural, 1996a. Coleção Os Economistas.

_____. **O capital: Crítica da economia política**. Livro 1: Processo de produção do capital. Vol. 1. Tomo 2. São Paulo: Nova Cultural, 1996b. Coleção Os Economistas.

_____. **Teses sobre Feuerbach (1845)**. Edição Eletrônica. Ed. Ridendo Castigat Mores. 1999. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/feuerbach.pdf>> Acesso em: 31 jul. 2018.

MST, Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. **Lutas e conquistas**. Reforma Agrária: Por Justiça Social e Soberania Alimentar. 2. ed. - São Paulo: Secretaria Nacional do MST, 2010. Disponível em: <<http://www.mst.org.br/lutas-e-conquistas/>> Acesso em: 02 ago. 2018

_____. **Programa Agrário do MST: Lutar, Construir Reforma Agrária Popular**. 3.ed. – São Paulo: Secretaria Nacional do MST, 2013. Disponível em: <<https://mstbrasilien.de/wp-content/uploads/2014/02/Cartilha-Programa-agr%C3%A1rio-do-MST-FINAL.pdf>> Acesso em: 02 ago. 2018

MAUSS, Marcel. **Ensaio de sociologia**. 2. ed. - São Paulo: Perspectiva, 1999. 493 p.

MENEGAT, Marildo. **Depois do fim do mundo: a crise da modernidade e a barbárie**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: FAPERJ, 2003.

_____. Sem lenço nem aceno de adeus: formação de massas em tempo de barbárie: como a esquerda social pode enfrentar esta questão? **Praia Vermelha**. Rio de Janeiro: UFRJ. nº 18. p.1-22. 2006. Disponível: <http://cirandas.net/articles/0009/6800/texto_menegat.pdf> Acesso em: 14 mar. 2017.

_____. Unidos por catástrofes permanentes: o que há de novo nos movimentos sociais da América Latina. **VII Simpósio Nacional Estado e Poder: Sociedade Civil**, 2012, Uberlândia, MG. Uberlândia: Núcleo de Pesquisa em História, Cidade e Trabalho – NUHPECIT/PPGHAIS/UFU; Niterói, RJ: Núcleo de Pesquisas sobre Estado e Poder no Brasil – NUPEP/PPGH/UFF, CAPES, 2012.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital: rumo a uma teoria da transição**. São Paulo: Boitempo, 2011. 1102 p.

NAKATANI, Paulo. Estado e acumulação do capital. Discussão sobre a teoria da derivação. **Análise Econômica**. Porto Alegre. ano 5. nº 8. p.35-64. Mar.1987. Disponível: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/AnaliseEconomica/article/view/10261/5999>> Acesso em: 14 mar. 2017.

NEVES, Thais Ricarte. **A construção do papel da agroecologia no programa agrário do MST.** 2017. 104 f. Dissertação (Mestrado em Política Social) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas.

OLIVEIRA, J. E. Z. **História do corpo e identidade humana.** 3. ed. Viçosa, MG: Edição do Autor, 2009. 41 p.

PAULA, Geraldo Oscar de. **A vida, os seres humanos e os alimentos.** Espírito Santo: Semente Editorial, 2005.

PEREIRA, Potyara A. P. **Política social: temas & questões.** 3. Ed. São Paulo: Cortez, 2011.

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

PRIMAVESI, Ana. **Manual do solo vivo: solo sadio, planta sadia, ser humano sadio.** 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2016.

RICIO, Paula Gabrielle Nascimento; VIEIRA, Mariana Rébuli. **Experiência de organização e resistência das mulheres desfiadeiras de siri da Ilha das Caieiras.** 2015. Trabalho de Conclusão de Curso. Graduação. Serviço Social. Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)- Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas (CCJE). Goiabeiras - ES . 2015

SANTOS, Antônio, B. dos. **Colonização, Quilombos: Modos e Significados.** Brasília- UNB: Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2015.

SEGRE, Marco; FERRAZ, Flávio Carvalho. O conceito de saúde. **Rev. Saúde Pública**, São Paulo, v. 31, n. 5, p. 538-542, out. 1997. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-89101997000600016&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 07 ago. 2018.

RAPOPORT, Izabel Duva. Apesar da crise, indústria farmacêutica aumentou em 20% as contratações e continua crescendo. Você s/a. **Exame.** 30 set. 2016. Disponível em: <<https://exame.abril.com.br/carreira/apesar-da-crise-industria-farmaceutica-aumentou-em-20-as-contratacoes-e-continua-crescendo/>> Acesso em: 07 ago. 2018.

ROBIN, Marie-Monique. **Nuestro Veneno Cotidiano: la responsabilidad de la industria química en la epidemia de las enfermedades crónicas.** Ediciones Península. Ebook. Barcelona. 2017

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS. **Nem o centro e nem a periferia – sobre cores, calendários e geografias.** Erahsto Felício e Alex Hilsenbeck, organização. Coletivo Protopia S.A. e Danilo Ornelas Ribeiro, tradução. Porto Alegre: Deriva, 2008.

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

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

_____. **Cultura e sociedade.** Petrópolis,RJ: Vozes, 2011b.

ANEXO I

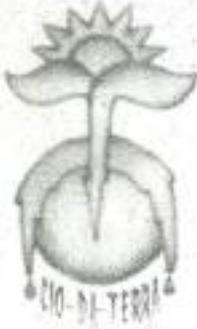


TABELA DE ORIENTAÇÃO PARA A COMBINAÇÃO DE ALIMENTOS

Bem-vinda a paz digestiva!
Viver sem fermentação é graça!!!

O propósito das prescrições abaixo é confirmado por todo-humano que alcançou em si a dignidade da natureza-divina.

LEGENDA

● COMPATÍVEL

▲ PASSÁVEL

■ INCOMPATÍVEL

	Frutas ácidas e semi-ácidas	Frutas doces	Frutas oleaginosas	Frutas monofágicas	Frutas secas	Hortaliças e verduras	Leguminosas (verdes ou germinadas)	Feculentos	Cereais	Aveia e germe de trigo (cereais)	Milho e painço (cereais)
Frutas ácidas e semi-ácidas	●	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■
Frutas doces	■	●	■	■	■	■	■	■	■	■	■
Frutas oleaginosas	■	■	●	■	■	●	●	●	●	●	●
Frutas monofágicas	■	■	■	●	■	■	■	■	■	■	■
Frutas secas	■	■	■	■	●	■	■	■	▲	▲	▲
Hortaliças e verduras	■	■	●	■	■	●	●	●	●	●	●
Leguminosas (verdes ou germinadas)	■	■	●	■	■	●	●	▲	●	●	●
Feculentos	■	■	●	■	■	●	▲	●	■	■	●
Cereais	■	■	●	■	▲	●	●	■	●	●	●
Mamão e Banana (frutas doces)	■	●	■	■	■	■	■	■	■	▲	▲
Limão (fruta ácida)	●	■	▲	■	■	▲	■	■	■	■	■

- Quando as frutas são vaporizadas, tornam-se incompatíveis com todas as(outras) frutas cruas e compatíveis com o restante dos alimentos.
- Graças a todas as vidas, de todos os reinos, que atuam para a glória do ser, na unidade d'eus que todos s'homos.