



ARTIGOS - ARTICLES

Colapso ambiental, povos autóctones e agricultura industrializada: buscando respostas na Antropologia

Gabriela Maria Leme Trivellato

Doutoranda em Ciências
USP/ESALQ/CENA
gabriela.trivellato@usp.br

Luciana Maria de Lima Leme

Doutoranda em Ciências
USP/ESALQ/CENA
luma-leme@usp.br

Resumo: atualmente, as sociedades ao redor do mundo têm enfrentado as externalidade negativas da agricultura industrializada. Deparamo-nos com um colapso ambiental e social que tem afetado a todos os grupos humanos. Mesmo que os níveis do impacto sejam diferentes para cada contexto social, somos todos povos autóctones, no sentido da vulnerabilidade diante da escassez hídrica, do aumento da temperatura, da Pandemia de Covid-19. Pautados pela Antropologia, buscamos nesse texto discutir em que medida a agricultura industrializada, que se tornou hegemônica no ocidente, é apenas uma forma de se fazer e entender a agricultura. Trata-se de acreditar que a defesa deste ou daquele modo de fazer agricultura tem como base a cultura de cada sociedade. Nesse sentido, a Antropologia ajuda-nos a compreender que outras formas de cultivar e habitar o planeta são possíveis e viáveis.

Palavras-chave: agricultura industrializada; povos autóctones; Antropologia.

Environmental Collapse, Indigenous People And Industrialized Agriculture: Looking For Answers In Anthropology

Abstract: currently, societies around the world are facing the negative externalities of industrialized agriculture. We are faced with an environmental and social collapse that has affected all human groups. Even though the impact levels are different for each social context, we are all indigenous peoples, in the sense of vulnerability face of water scarcity, temperature increasing, Covid-19 Pandemic. Guided by anthropology, we seek in this text to discuss the extent to industrialized agriculture, which has become hegemonic in Western, is just one of the possible ways of cultivate and understand agriculture. We believe that agriculture patterns defense is based on each society's culture. In this sense, Anthropology helps us to understand that other ways of cultivating and inhabiting the planet are possible and viable.

Keywords: industrialized agriculture; indigenous people; Anthropology.

INTRODUÇÃO

Conforme Dominique Perrot (2008), “somos levados a acreditar que, a exemplo do crescimento de uma planta, o desenvolvimento era um processo linear, cumulativo, contínuo, irreversível e sujeito a uma finalidade” (PERROT, 2008, p. 220). Nesse texto, objetivamos discutir, por meio da Antropologia, de que modo a agricultura industrializada (MÜLLER, 1982), que se tornou hegemônica no ocidente, é apenas uma forma de se fazer e entender a agricultura.

A Antropologia deve servir de suporte para entender por que se passou a limitar o papel da agricultura à produção de matérias-primas para exploração econômica humana. Questionamo-nos por que o uso de agroquímicos tornou-se, para muitos, imprescindível para se fazer agricultura. Do mesmo modo, porque difunde-se a ideia de que agricultura precisa ser praticada em grandes extensões de terra em modelo de monocultura, objetivando lucros altos, exportação, altos investimentos, destruição de florestas.

A Antropologia, na medida em que se dedica ao estudo da “espécie humana, *Homo sapiens*, enquanto ser biológico e social, e suas obras” (VIERTLER, 2002, p. 11), mostra-nos que existem diferentes realidades, diferentes formas de ver e habitar o mundo. A agricultura industrializada, nesse sentido, não é algo natural ou imutável, dentro de uma lógica positivista. Mas um paradigma que pode ser reconstruído (ELIAS, 1990; 1993; 1994).

SOMOS TODOS POVOS AUTÓCTONES: O COLAPSO AMBIENTAL AFETA A TODOS

Para Perrot (2008), encontramos-nos diante de uma realidade na qual os malefícios resultantes da industrialização podem afetar a todos, independente do grupo social. “Face ao desenvolvimento insensato (...), somos todos — em graus evidentemente diversos — ‘povos autóctones’, ameaçados no único território que temos à disposição” (PERROT, 2008, p. 219).

Emperaire (2021) avalia o impacto da apropriação dos saberes tradicionais pelo capital, enquanto analisa recursos jurídicos no Brasil que sirvam de amparo para a garantia de direitos desses povos sobre esses recursos. Nesse contexto, avalia o papel da agricultura na manutenção do meio ambiente, paralelamente aos impactos da agricultura industrializada.

A gestão da renovação da fertilidade dos solos, da aridez, das águas pluviais ou fluviais, da variabilidade das condições climáticas ou ecológicas, entre outros fatores, requer altas competências em termos de conhecimentos, práticas e técnicas. Cada forma de agricultura está ancorada num sistema social singular que articula força de trabalho, acesso à terra e aos recursos, transmissão de saberes, processos de inovação, padrões de circulação de plantas, direitos fundiários e direitos sobre as plantas, relações entre plantas e seres humanos, usos, etc. Combinadas ou não com outras atividades, as agriculturas, cada uma sendo única pela sua trajetória e pelas suas formas de adaptação às condições atuais, produzem recursos biológicos (alimentares, medicinais, forrageiras, ornamentais, fibras, corantes, ictiotóxicas, de uso simbólico, etc.) investidos de valores culturais e sociais. A diversidade de plantas cultivadas também contribui para a diversidade das micropaisagens domésticas, formando espaços contrastantes de vida e de produção com suas hortas, pomares, roças, pastos, capoeiras, caiçaras, currais e outros. Esses espaços podem ser multifuncionais e combinar produções vegetais e animais (EMPERAIRE, 2021, p. 20).

Perrot (2008) explica:

O sistema econômico internacional, os grandes projetos de desenvolvimento e, de maneira mais dissimulada, um grande número de pequenos projetos, expropriam os povos autóctones não só de suas terras ou do subsolo, mas, ainda, de suas relações com a natureza, o cosmos, os ancestrais e os deuses. Essa destituição também diz respeito às relações sociais, ao saber indígena, aos laços específicos que dão vida ao tempo e ao espaço. Apesar dos decênios pelo desenvolvimento sucessivamente anunciados pelas Nações Unidas e da elaboração de um quarto decênio em vista dos anos 90, somos forçados a reconhecer a falha global do empreendimento, mesmo que o tenhamos julgado pela medida das intenções e promessas expressas. Em contrapartida, se invertermos a perspectiva e avaliarmos o desenvolvimento de acordo com os efeitos de suas práticas, podemos concluir que ele teve sucesso, na medida em que foi eficaz em seu papel transformador dos recursos naturais e das relações sociais em bens de mercado e em capital financeiro, e que resultou efetivamente na expropriação dos mais pobres em benefício dos mais ricos. (PERROT, 2008, p. 221). (grifos do autor).

A terra encontra-se “seriamente ameaçada enquanto sistema complexo que se auto-regula”. É esta possibilidade – de que não somente as minorias vulneráveis sejam prejudicadas pelas externalidades negativas decorrentes da industrialização - “que preocupa aqueles que até agora monopolizam os privilégios da modernidade” (PERROT, 2008, p. 219). Por esta razão, conforme Perrot (2008), torna-se compreensível o crescente interesse das sociedades ocidentais capitalistas na relação que os povos indígenas estabelecem com a natureza. Sobre isso, Manuela Carneiro da Cunha (2009) revela:

As populações tradicionais não estão mais fora da economia central, nem estão mais simplesmente na periferia do sistema mundial. As populações tradicionais e suas organizações não tratam apenas com fazendeiros, madeireiros e garimpeiros. Elas **tornaram-se parceiras de instituições centrais como as Nações Unidas, o Banco Mundial e as poderosas ONGs do ‘Primeiro Mundo’** (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 289). (grifos nossos)

Emperaire (2021) lembra que os cultivos tradicionais têm ganhado visibilidade junto aos censos agrícolas.

Os valores culturais e identitários das agriculturas tradicionais, expressos através desses saberes, práticas e formas específicas de relacionamento com a natureza, passam despercebidos e as políticas públicas as enquadram apenas nas suas dimensões produtivas. Porém, desde os últimos dez anos desenha-se uma visão mais ampla dessas agriculturas que integram suas ancoragens culturais (EMPERAIRE et al., 2010; SIMONI EIDT; UDRY, 2019). (EMPERAIRE, 2021, p. 31).

Embora seja muito distinta a pressão a qual são submetidos índios da Amazônia em comparação a um “cidadão de uma grande cidade poluída”, a catástrofe ambiental atual não separa “as vítimas e os beneficiários do progresso” (PERROT, 2008, p. 219).

O utilitarismo frenético, ligado ao imperativo do crescimento econômico, revela a cada dia mais do seu caráter irracional e destruidor. Sem idealizar a relação entre as sociedades tradicionais e a natureza (ELLEN, 1986), é significativo que a reflexão que busca hoje em dia reintegrar as interdependências entre fenômenos em escala planetária incorpore as preocupações recorrentes de inúmeros povos indígenas. Deste modo, a noção de ‘desenvolvimento sustentável’, sustentáculo do relatório da Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (1988), é o reflexo, ainda que pálido, da exigência formulada, por exemplo, pelos índios Iroqueses da Confederação das Seis Nações: ‘De acordo com um dos

princípios fundamentais da nossa cultura, é preciso pensar constantemente no bem-estar das próximas sete gerações' (VACHON, 1983, p. 146). (PERROT, 2008, p. 220).

Perrot (2008) lembra-nos do posicionamento dos tomadores de decisão ocidentais diante de problemas enfrentados pelas sociedades em decorrência de impactos do desenvolvimento nos moldes capitalistas neoliberais:

O fracasso do desenvolvimento em termos globais certamente abalou a fé cega na inevitabilidade do movimento. Contudo, longe de contestar a própria crença e as realizações devastadoras que dela resultam, esses fracassos continuam sendo interpretados como erros de percurso, devidos tanto aos especialistas e à estrutura do sistema econômico internacional como aos obstáculos culturais ou à má gestão desse ou daquele projeto, a uma fraqueza teórica ou ainda a uma catástrofe natural, ao passo que as partes mandantes da construção do desenvolvimento enquanto mito fundador do Ocidente continuam intactas. (PERROT, 2008, p. 220).

Sobre a noção de “bom” e “mau” desenvolvimento, Perrot (2008) explica que esta distinção está restrita ao campo do “aumento da produtividade”, associando-se à “lógica do lucro individual e à estratégia dita de ‘satisfação das necessidades básicas’” (PERROT, 2008, p. 221). Nesse sentido, explica que

Pensar o desenvolvimento para as populações indígenas como *aquilo que deveria idealmente ser* alimenta a tentação de projetar modelos e valores que supostamente valem para todos. Se quisermos entender o que acontece realmente, independente das intenções e desejos por mais louváveis que sejam, é melhor desde já considerarmos o desenvolvimento enquanto **relação** inscrita em um dado jogo de forças que revela a História. A natureza dessa relação é caracterizada por uma *valorização geral das pessoas e recursos naturais através dos mecanismos do mercado*. Ou, em outras palavras, por uma transformação sistemática da natureza e das relações sociais em bens e serviços para o mercado. Visto desse ângulo, o desenvolvimento aparece como o empreendimento de destituição e expropriação em proveito de minorias dominantes mais vasto e mais abrangente que já existiu. É nesse sentido que o ‘bom’ desenvolvimento não poderia existir. (PERROT, 2008, p. 221). (grifos do autor).

ANTROPOLOGIA E DIVERSIDADE CULTURAL

Lembrando os trabalhos do antropólogo Tim Ingold, Carvalho e Steil (2013) explicam que as ciências ocidentais seriam “excessivamente abstratas e desengajadas do

mundo que habitamos” (CARVALHO; STEIL, 2013, p. 66). Para Silva Jr. [entre 2009 e 2013], a “postura etnocêntrica” dos estudos ocidentais pode impedir a compreensão das “diversas culturas em seus próprios termos” e limitar a capacidade de “refletir criticamente sobre a nossa própria cultura” (SILVA JR., n.d., p. 28). O exercício antropológico de buscar compreender outras culturas além da ocidental, descrito por Silva Jr., faz-nos pensar a agricultura industrializada como apenas uma das alternativas possíveis diante de uma gama de práticas. Conforme Descolas (2016),

Cabe à antropologia fazer o inventário dessas diferenças [culturais] e tentar explicar suas razões. Para fazer o inventário, é necessário ir ao encontro das pessoas e observar seus costumes, suas formas de fazer, de dizer; é necessário compartilhar sua vida cotidiana durante vários anos, aprender aquilo que sabem, compreender aquilo que fazem. Em suma, é preciso praticar a etnografia (DESCOLAS, 2016, p. 9)

Para Claude Lévi-Strauss (1980), “as culturas humanas não diferem entre si do mesmo modo nem no mesmo plano. Estamos, primeiro, em presença de sociedades justapostas no espaço, umas ao lado das outras, umas próximas, outras mais afastadas, mas, afinal, contemporâneas” (LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 2). Tratando do ofício do etnólogo, Da Mata (1978) lembra-nos:

É vivenciando esta fase que me dou conta (e não sem susto) que estou entre dois fogos: a minha cultura e uma outra, o meu mundo e um outro. De fato, tendo me preparado e me colocado como tradutor de um outro sistema para a minha própria linguagem, eis que tenho que iniciar minha tarefa. E então verifico, intimamente satisfeito, que o meu ofício – voltado para o estudo dos homens – é análogo à própria caminhada das sociedades humanas: sempre na tênue linha divisória que separa os animais na determinação da natureza e os deuses que, dizem os crentes, forjam o seu próprio destino (DA MATA, 1978, p. 7).

Regis de Moraes (2004) define cultura como “a lente através da qual enxergamos e avaliamos nosso mundo” (MORAIS, 2004, p. 229). E explica que a “criação de cultura vem de fundamentais necessidades do homem enquanto homem” (MORAIS, 2004, p. 232). Sendo assim, pensar em outras formas de agricultura implica fortemente em pensar em diversidade cultural.

Da Matta (1981) entende cultura como um instrumento eficaz “para compreender as diferenças entre os homens e as sociedades”. Segundo ele, estas diferenças não estão na localização geográfica ou na raça, mas em “diferentes configurações ou relações que cada sociedade estabelece no decorrer de sua história”. Para ele, “a base destas configurações, é sempre um repertório comum de potencialidades”. Disso, depreende que “algumas sociedades desenvolveram algumas dessas potencialidades mais e melhor do que outras”. Isto, porém, não implica que sejam mais desenvolvidas. Apenas é indício do “enorme potencial que cada cultura encerra, como elemento plástico, capaz de receber as variações e motivações dos seus membros, bem como os desafios externos” (DA MATTA, 1981, p. 3).

Há sociedades na Amazônia onde o controle da natureza é muito pobre, mas onde existe uma enorme sabedoria relativa ao equilíbrio entre os homens e os grupos cujos interesses são divergentes. **O respeito pela vida que todas as sociedades indígenas nos apresentam, de modo tão vivo**, pois que os animais são seres incluídos na formação e discussão de sua moralidade e sistema político, parece se constituir não em exemplo de ignorância e indigência lógica, mas em verdadeira lição, pois respeitar a vida deve certamente incluir toda a vida e não apenas a vida humana. **Hoje estamos mais conscientes do preço que pagamos pela exploração desenfreada do mundo natural sem a necessária moralidade que nos liga inevitavelmente às plantas, aos animais, aos rios e aos mares. Realmente, pela escala destas sociedades tribais, somos uma sociedade de bárbaros, incapazes de compreender o significado profundo dos elos que nos ligam com todo o mundo em escala global.** Pois é assim que pensam os índios e por isso que as suas histórias são povoadas de animais que falam e homens que se transformam em animais. Conosco, são as máquinas que tomam esse lugar... (DA MATTA, 1981, p. 3-4). (grifos nossos)

Segundo Malinowski (1986), a postura etnocêntrica reduz as possibilidades de aprendizado com outras culturas. Ele lembra a postura de seus “companheiros brancos” diante das populações litorâneas das ilhas do Mares do Sul: “os brancos, que há anos viviam na região, com oportunidades constantes para observar e comunicar-se com os nativos, realmente pouco sabiam sobre eles” (MALINOWSKI, 1986, p. 29).

Para Malinowski (1986), nós ocidentais temos muito o que aprender com outras culturas. Do mesmo modo, Ailton Krenak (2000) aponta que

Definitivamente não somos iguais, e **é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do outro**, como constelações. O fato de podermos compartilhar esse espaço, de estarmos juntos viajando não significa que somos iguais; significa exatamente que somos capazes de atrair uns aos outros pelas nossas diferenças, que deveriam guiar o nosso roteiro de vida. Ter diversidade, não isso de uma humanidade com o mesmo protocolo. Porque isso até agora foi só uma maneira de homogeneizar e tirar nossa alegria de estar vivos (KRENAK, 2000, p. 16). (grifos nossos)

REPENSANDO O MEIO AMBIENTE

Floriani e Vergara (2015) afirmam que o ambiente não pode ser pensado como um receptáculo no qual entram e saem coisas. Trata-se de algo cujo dinamismo é constituído pelo conjunto de interrelações do ser humano e seus entornos, e dos humanos entre si.

Citando Giddens (1997), Floriani e Vergara (2015) defendem que o ambiente tem revelado os impactos negativos das ações das sociedades industriais e produtivistas. Ao deparar-nos com a finitude dos recursos, percebemos que o progresso industrial precisa ter limites. As catástrofes ambientais decorrentes da industrialização e da lógica produtivista (BECK, 2010 *Apud* FLORIANI; VERGARA, 2015) representam, na visão de Giddens (1977 *Apud* FLORIANI; VERGARA, 2015), uma segunda queda do paraíso.

Em “O Homem e o mundo natural”, Keith Thomas (1993) problematiza a visão de que o mundo teria sido criado para o deleite dos seres humanos, do qual eles poderiam e deveriam desfrutar. Para Thomas (1993), o que realmente parece estabelecer a relação dos humanos para com os animais e a natureza é a ideia defendida pelo filósofo inglês Thomas Tyron – década de 1680 -, segundo o qual a destruição da natureza teria sido impulsionada pelo comércio e não pela teologia judaico-cristã, lembrando que:

Os problemas ecológicos não são exclusivos do Ocidente, pois a erosão do solo, o desmatamento e a extinção de espécies tiveram lugar em partes do mundo onde a tradição judaico-cristã não teve qualquer influência. Os maias, os chineses e os povos do Oriente Próximo foram capazes de destruir seu meio ambiente (...) (THOMAS, 1993, p. 29).

No texto “Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças”, Emperaire (2021) objetiva que as “formas de relacionamento com a biodiversidade elaboradas pelas populações locais ao longo de suas trajetórias” sejam base para a elaboração de políticas públicas – e que sejam protegidas por elas (EMPERAIRE, 2021, p. 14).

Para Emperaire (2021), “o manejo da biodiversidade opera forma integrada”, existindo “complementaridades entre fauna e flora, silvestre e cultivado, alimentação e saúde, conservação e produção” (*op cit.*, p. 14). Por isso, as “práticas dos povos indígenas e das comunidades locais em torno dos componentes da biodiversidade” relacionam-se com “o espaço territorial, o individual e o coletivo, os conceitos e as práticas locais de bem-estar material e imaterial” (EMPERAIRE, 2021, p. 14).

Levantar a diversidade de plantas cultivadas pelas populações locais incide em inventariar um conjunto de objetos cujos contornos e nomes variam de acordo com as formas locais de entendê-lo. Dependendo dos indicadores escolhidos, desde o nome vernacular até a estrutura genética, a diversidade de plantas cultivadas será modelada de forma diferente (BONNEUIL et al., 2012). Da estrutura genética depende o sucesso da reprodução e adaptação de populações de plantas cultivadas e sua análise permite uma abordagem extremamente precisa das dinâmicas em longo prazo da agrobiodiversidade. No entanto, vários trabalhos indicam que a diversidade de nomes usados pelas populações locais para suas variedades reflete em grande parte sua diversidade genética (EMPERAIRE, 2031, p. 27).

REPENSANDO A AGRICULTURA INDUSTRIALIZADA

Em seus trabalhos, Norbert Elias (1990; 1993; 1994) questiona posturas positivistas que, em prol do *status quo*, naturalizam e reforçam paradigmas sociais. Nesse sentido, defendemos que é possível repensar o modelo de agricultura industrializada. A urgência dessa revisão justifica-se pelas problemáticas ambientais e sociais enfrentadas atualmente em decorrência desse modelo produtivo.

A este respeito, Anna Tsing (2015) menciona a vulnerabilidade das monoculturas em virtude da perda de biodiversidade dos cultivares:

Desde que os Estados antigos incentivaram a agricultura intensiva, houve muitas e variadas pressões para padronizar os cultivares. Desde o século XIX, a agricultura científica suplantou os esforços de padronização das primeiras domesticações. Ela transformou a padronização em si no “padrão moderno”. Atualmente, apenas a padronização permite aos agricultores comercializar sua produção. Entretanto, a padronização torna as plantas vulneráveis a todo tipo de doença (...). Sem chances de desenvolver variedades resistentes, uma lavoura atacada pode morrer toda de uma só vez. (...) A catástrofe fúngica mais famosa é provavelmente a peste da batata irlandesa. (...) *Phytophthora infestans*, o míldio da batata, foi registrado a primeira vez em 1835 como um problema local na Inglaterra. O fungo desenvolveu-se lentamente até o verão chuvoso e abafado de 1845, quando repentinamente todas as plantas da Irlanda estavam infectadas, assim como todas as batatas armazenadas. O resultado foi que um milhão de pessoas passaram fome e talvez dois milhões tenham emigrado para os Estados Unidos (TSING, 20015, p. 187-189).

A emergência dessas questões tem ampliado debates em torno de agriculturas emergentes e alternativas, sobretudo no que concerne à popularização do conceito de multifuncionalidade da agricultura (MFA). Nascido no âmbito do debate sobre o desenvolvimento sustentável nos anos 1990, a MFA reconhece que a agricultura tem funções que vão além do seu papel produtivo, podendo ter papel fundamental no equilíbrio ambiental e social das paisagens agrícolas (DEMATTE FILHO; MARQUES, 2011; TRIVELLATO, 2021).

Maria José Carneiro e Renato Maluf (2003) reconhecem quatro papéis centrais da MFA na realidade rural brasileira: 1. reprodução socioeconômica das famílias rurais; 2. promoção da segurança alimentar das famílias rurais e da sociedade; 3. manutenção do tecido social e cultural; 4. preservação dos recursos naturais e da paisagem rural. Diegues (1998) reforça a importância da reprodução social e cultural das sociedades tradicionais, em detrimento do lucro:

Dentro de uma perspectiva marxista (especialmente dos antropólogos neomarxistas), as culturas tradicionais estão associadas a modos de produção pré-capitalistas, próprios de sociedades em que o trabalho ainda não se tornou mercadoria, onde há grande dependência dos recursos naturais e dos ciclos da natureza, em que a dependência do mercado já existe, mas não é total. **Essas socie-**

dades desenvolveram formas particulares de manejo dos recursos naturais que não visam diretamente o lucro, mas a reprodução social e cultural; como também percepções e representações em relação ao mundo natural marcadas pela idéia de associação com a natureza e dependência de seus ciclos. (DIEGUES, 1998, p. 82). (grifos nossos)

Para Escobar (2005), “talvez seja o momento de (...) enfocar novamente a constante importância do lugar e da criação do lugar, para a cultura, a natureza e a ecoeconomia”. Este seria o posicionamento defendido por “aqueles que trabalham na intersecção do ambiente e do desenvolvimento” (*op cit.*, p. 69). A “problemática do lugar” é pauta dos “debates sobre o pós-desenvolvimento, o conhecimento local e os modelos culturais da natureza”. Escobar (2005) busca nas “teorias do pós-desenvolvimento” e na ecologia política” argumentos para reintroduzir nas “discussões sobre a globalização” uma “dimensão baseada no lugar”, com o propósito de “articular uma defesa do lugar”. Para Escobar (2005), “a ecologia e o pós-desenvolvimento facilitariam a incorporação das práticas econômicas, baseadas no lugar, ao processo de delimitação das ordens alternativas” (ESCOBAR, 2005, p. 69).

Escobar (2005) aponta que “uma reafirmação do lugar, o não-capitalismo, e a cultura local” opõem-se ao “domínio do espaço, o capital e a modernidade, os quais são centrais no discurso da globalização” (ESCOBAR, 2005, p. 69). Sendo assim, acredita que esta reafirmação do lugar deve viabilizar o desenvolvimento de “teorias que tornem viáveis as possibilidades para reconceber e reconstruir o mundo a partir de uma perspectiva de práticas baseadas-no-lugar”, em contraposição aos estudos culturais e antropológicos dos anos 1990 e 1980 que passaram a entender o lugar a partir das dinâmicas globais de relação com o capital (ESCOBAR, 2005, p. 70).

Arturo Escobar (2005) discute o conceito de lugar, no contexto da economia globalizada e suas possíveis interrelações com a ideia de cultura. Escobar (2005) explica que, por uma corrente de estudos, o processo de desenraizamento, ou “ausência de lugar”, trazido pela globalização, é entendido como “fator essencial da condição moderna, uma condição aguda e dolorosa em muitos casos, como no dos exilados e refugiados” (*op cit.*, p. 69). Por outra corrente, o lugar “continua sendo importante na vida da maioria das pessoas, talvez para todas”, no âmbito em que é entendido “como experiência de uma localidade específica com algum grau de enraizamento, com conexão

com a vida diária, mesmo que sua identidade seja construída e nunca fixa” (op cit., p. 69).

a crítica recente ao lugar por parte da antropologia, da geografia, das comunicações e dos estudos culturais tem sido tanto essencial como importante, e continua sendo-o. As novas metáforas em termos de mobilidade – a desterritorialização, as mudanças, a diáspora, a migração, as viagens, o cruzamento de fronteiras, a nomenclologia, etc.– tornaram-nos mais conscientes do fato de que a dinâmica principal da cultura e da economia foram alteradas significativamente por processos globais inéditos (ESCOBAR, 2005, p. 69).

O conceito de “lugar” estaria, nos últimos anos, sendo estudado sob “vários pontos de vista” (ESCOBAR, 2005, p. 69). Busca-se entender em que medida, dentro da “globalização econômica”, o lugar configura-se numa “ajuda ou um impedimento para pensar a cultura” (op cit., p. 69). Citando Arif Dirlik (2000), Escobar (2005) explica que, no contexto da globalização, “o global é igualado ao espaço, ao capital, à história e a sua agência, e o local, com o lugar, o trabalho e as tradições”. Trata-se de um processo de “enfraquecimento do lugar”, o qual “tem consequências profundas em nossa compreensão da cultura, do conhecimento, da natureza, e da economia” (ESCOBAR, 2005, p. 69).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acreditamos que a defesa de este ou aquele modo de fazer agricultura tem como base a cultura de cada sociedade. A Antropologia ajuda-nos a compreender que “os representantes da espécie *Homo sapiens* possuem a característica única de desenvolver comportamentos culturalmente muito variáveis” (VIERTLER, 2002, p. 11). Conforme Zygmunt Bauman (2012),

A sociedade e a cultura, assim como a linguagem, mantêm sua distinção – sua ‘identidade’ –, mas ela nunca é a ‘mesma’ por muito tempo, ela permanece pela mudança. Além disso, na cultura não existe ‘agora’, ao menos no sentido postulado pelo preceito da sincronia, de um ponto no tempo separado de seu passado e autosustentado quando se ignoram suas aberturas para o futuro (BAUMAN, 2012, p. 42).

De todo modo, acreditamos que o caminho para as transformações culturais não está em “atacar” aqueles que defendem a agricultura industrializada. Diferentemente disso, defendemos que a via para superar os problemas sociais e ambientais decorrentes da agricultura industrializada encontra-se em compreender as diferentes lógicas de cada grupo, e buscar, cuidadosamente, demonstrar como estas lógicas podem ser danosas para eles mesmos.

É preciso apresentar soluções para o modelo de agricultura industrializada, de modo a promover o respeito à natureza e ao bem-estar dos humanos e demais seres vivos. Muitas vezes, a alternativa eficaz para evitar a destruição dos ecossistemas terrestres é demonstrar que ela não é lucrativa.

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Z. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- BECK, U. **Sociedade de risco**. Rumo a uma outra modernidade. São Paulo: Editora 34, 2010.
- BONNEUIL, C.; GOFFAUX, R.; BONNIN, I.; MONTALENT, P.; HAMON, C.; BALFOURIER, F.; GOLDRINGER, I. A new integrative indicator to assess crop genetic diversity. **Ecological Indicators**, v. 23, n. 0, p. 280-289, 2012.
- CARNEIRO DA CUNHA, M.; ALMEIDA, M. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: **Cultura com aspas**. Cosac Naify. São Paulo, 2009, p. 277-300.
- CARNEIRO, M. J.; MALUF, R. S. **Para além da produção**: multifuncionalidade e agricultura familiar. Rio de Janeiro: Mauad, 2003. 230 p.
- CARVALHO, Isabel Cristina de Moura; STEIL, Carlos Alberto. Percepção e ambiente: aportes para uma epistemologia ecológica. **Rev. Eletrônica Mestr. Educ. Ambient.** v. especial, março, p. 59-77, 2013.
- DA MATTA, R. O ofício do etnólogo, ou como ter “anthropological blues”. In: NUNES, E.(org.) **Aventura Sociológica**. RJ: Zahar, 1978, 7-17.
- DA MATTA, R. Vc tem cultura? **Jornal da Embratel**, Rio de Janeiro, 1981.
- DEMATTE FILHO, L. C.; MORUZZI MARQUES, P. E. Multifuncionalidade e sustentabilidade na avicultura alternativa: Multifuncionalidade, Desenvolvimento Territorial e Sustentabilidade. **Segurança Alimentar e Nutricional**. Campinas, v. 18, n. 2, p. 1-11, 2011.
- DESCOLA, P. **Outras naturezas, outras culturas**. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DIEGUES, A. C. S. **O Mito Moderno da Natureza Intocada**. São Paulo: HUCITEC, 1998.

- ELIAS, Norbert. **A Sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. 204p.
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador 1: Uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990. 264p.
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador 2: Formação do Estado e civilização**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993. 308p.
- ELLEN, Roy F. What Black Elk left unsaid: on the illusory Images of Green Primitivism. **Anthropology Today**, vol. 2, nº 6, p. 8-12, 1986.
- EMPERAIRE, L. (coord.). Seção 7: Gerar, cuidar e manter a diversidade biológica. In: CARNEIRO DA CUNHA, M.; MAGALHAES, S. B., ADAMS, C. (orgs.). **Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil** [recurso eletrônico]: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças. São Paulo: SBPC, p. 14-36, 2021.
- EMPERAIRE, L.; VELTHEM, L. H.; OLIVEIRA, A. G.; SANTILLI, J.; CARNEIRO DA CUNHA, M.; KATZ, E. **Dossiê de registro do sistema agrícola tradicional do Rio Negro**. Brasília: ACIMRN/IRD/IPHAN/Unicamp-CNPq. 2010.
- ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, p. 2-19, 2005.
- FLORIANI, D.; VERGARA, N. Hacia um pensamiento socioambiental: aproximaciones epistemológicas y sociológicas. **Desenvolvimento e ambiente**. v. 35, p. 11-27, dez. 2015.
- Giddens, A. **A modernidade sob um signo negativo: questões ecológicas e políticas da vida. Para além da esquerda e da direita**. São Paulo: Unesp, 1997.
- KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo, Cia. das Letras, 2020.
- LEVI-STRAUSS, C. **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. A ideia de progresso, p. 1-24. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2844023/mod_resource/content/1/LÉVI-STRAUSS%2C%20Claude_Raça%20e%20história.pdf. Acesso em: 18 out. 2021.
- MALINOWSKI, Bronislaw. Introdução: o assunto, o método e o objetivo desta investigação. **Malinowski**. São Paulo: Ática, p. 24-48, 1986.
- MORAES, R. A Realidade da Cultura. In: **A dinâmica da cultura**. Ensaios de antropologia. Organização de THOMAS, O. /São Paulo. Cosac Naify, 2004, p. 229-235.
- MÜLLER, Geraldo. Agricultura e industrialização do campo no Brasil. **Revista de economia política**, São Paulo, v. 2, n. 6, p. 47-77, 1982.
- PERROT, D. Quem impede o desenvolvimento circular? (desenvolvimento e povos autóctones: paradoxos e alternativas). **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 17, p. 219-232. 2008.
- SILVA JR., R. D. **Caminhos para a diversidade: a Antropologia**, p. 27-35. [entre 2009 e 2013].

SIMONI EIDT, J. S.; UDRY, C. (ed.). **Sistemas Agrícolas Tradicionais no Brasil**. Brasília: Embrapa. 2019. Disponível em: <http://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bitstream/item/197939/1/Colecao-povos-e-comunidades-tradicionais-ed-01-vol-03.pdf>. Acesso em: 07 dez. 2021.

THOMAS, K. **O Homem e o mundo natural**. São Paulo: Cia das Letras, 1993, p. 21-42.

TRIVELLATO, Gabriela Maria Leme. **Sistema de avaliação ponderada da multifuncionalidade da agricultura: seres humanos e serviços ecossistêmicos**. 2021. 212p. Dissertação (Mestrado em Ciências). Piracicaba: Programa de Pós-Graduação Interunidades em Ecologia Aplicada ESALQ-CENA, Universidade de São Paulo. 2021.

TSING, A. Tradução: Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. **Revista Ilha**. v. 17, n. 1, p. 177-201, jan./jul. 2015.

VACHON, Robert e N^oTsuku. **Nations autochtones en Amérique du Nord**. Montréal: Fides. 1983. 323 p.

VIERTLER, R. Métodos antropológicos como ferramenta para estudos em etnobiologia e etnoecologia. In: AMOROZO, M.; MING, L. C.; SILVA, S. P. **Encontro Regional de Etnologia e Etnoecologia**. Rio Claro: UNESP/CNPQ, 2002, p. 11-29.