

BEM VIVERES: POSSÍVEIS SIGNIFICADOS, VIRTUALIDADES E LIMITES PRESENTES NA PRODUÇÃO DA EXISTÊNCIA DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS E ASSENTAMENTOS

GOOD LIVING: POSSIBLE MEANINGS, VIRTUALITIES AND LIMITS PRESENT IN THE PRODUCTION OF THE EXISTENCE OF PEOPLE AND TRADITIONAL COMMUNITIES AND SETTLEMENTS

Edson Caetano¹

Cristiano Apolucena Cabral²

Flávia Lorena Brito³

RESUMO

Neste artigo apresentamos um balanço da produção do conhecimento sobre o Bem Viver, com base no resultado das pesquisas empíricas desenvolvidas no âmbito do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Trabalho e Educação (GEPTE). Caracteriza-se como uma pesquisa de cunho qualitativo, na qual buscamos identificar os sentidos possíveis ao chamado Bem Viver, pela percepção dos saberes da experiência gerados nas práticas de produção da existência nas diversas formas adquiridas nos espaços de vida e de trabalho de povos e comunidades tradicionais. É nosso objetivo demonstrar que a produção da existência entre tais povos mobiliza saberes e fazeres em tempos, espaços e lugares socioculturais diretamente ligados à ancestralidade e à cosmologia. Assim, mais que práticas de resistência/existência, a mobilização de saberes e práticas constitui modos de vida e formas de existir que permitem a coexistência em harmonia consigo mesmo, com os outros e com a natureza.

Palavras-chave: bem viver, saberes da experiência, produção associada, povos e comunidades tradicionais.

ABSTRACT

In this article we present a balance of the production of knowledge about Bem Viver, based on the result of empirical research developed within the scope of the Study and Research Group on Work and Education (GEPTE). It is characterized as a qualitative research, where we seek to identify the possible meanings to the so-called Good Living, based on the perception of the knowledge of experience generated in the practices of the production of existence in the various forms acquired in the living and working spaces of peoples and traditional communities. It is our objective to demonstrate that the production of existence among such peoples mobilizes knowledge and practices in times, spaces and socio-cultural places directly linked to ancestry

¹ Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas. Mestre em Educação pela Universidade Estadual de Campinas. Graduado em Ciências Sociais pela PUCCAMP. Professor do Instituto de Educação da Universidade Federal de Mato Grosso. Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Trabalho e Educação (GEPTE) PPGE/UFMT. *E-mail:* caetanoedson@hotmail.com.

² Doutorando em Educação pela Universidade Federal de Mato Grosso. Mestre em Educação pela Universidade Federal de Mato Grosso. Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Pesquisador do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Trabalho e Educação (GEPTE) PPGE/UFMT. *E-mail:* crisprelazia@yahoo.com.br.

³ Doutoranda em Educação pela Universidade Federal de Mato Grosso. Mestre em Educação pela Universidade do Estado de Mato Grosso. Licenciada em História pela Universidade Estadual de Goiás. Pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Trabalho e Educação (GEPTE) PPGE/UFMT. *E-mail:* flaviaauiroi@yahoo.com.br.

and cosmology. Thus, more than resistance/existence practices, the mobilization of knowledge and practices is constituted in ways of life, in ways of existing co-existing in harmony with oneself, with others and with nature.

Keywords: good living, knowledge of experience, associated production, traditional peoples and communities.

1. INTRODUÇÃO

O Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Trabalho e Educação (GEPTE), do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), vem, desde 2011, por meio da produção de teses e dissertações, artigos, participações em eventos e desenvolvimento de pesquisas empíricas junto aos povos e comunidades tradicionais, refletindo sobre a produção de sua existência, que se dá de forma alternativa à cultura do trabalho hegemônica. As discussões sobre trabalho e educação se dão no sentido de traçar reflexões sobre a produção de saberes com base na percepção do trabalho e da produção associada sob a perspectiva ontológica do trabalho/educação.

Marx (1988) e Engels (*apud* ANTUNES, 2004) ressaltam que os seres humanos não nascem prontos e acabados; daí o desenvolvimento histórico da educação, sempre em estreita relação com o trabalho, que se vincula à produção da existência humana. Assim, podemos afirmar que a essência humana é o trabalho, ou seja, os seres humanos se distinguem dos demais seres no momento em que, atuando de maneira racional e intencional sobre a natureza, a transformam em favor de sua sobrevivência. Se os seres humanos não nascem prontos, mas vão, conforme se desenvolvem, tornando-se humanos, podemos dizer que a origem da educação coincide com a origem destes.

A esse respeito, Saviani assevera que

Se a existência humana não é garantida pela natureza, não é uma dádiva natural, mas tem de ser produzida pelos próprios homens, sendo, pois, um produto do trabalho, isso significa que o homem não nasce homem. Ele forma-se homem. Ele não nasce sabendo produzir-se como homem. Ele necessita aprender a ser homem, precisa aprender a produzir sua própria existência. Portanto, a produção do homem é, ao mesmo tempo, a formação do homem, isto é, um processo educativo. A origem da educação coincide, então, com a origem do homem mesmo. Diríamos, pois, que no ponto de partida a relação entre trabalho e educação é uma relação de identidade. Os homens aprendiam a produzir sua existência no próprio ato de produzi-la. Eles aprendiam a trabalhar trabalhando. Lidando com a natureza, relacionando-se uns com os outros, os homens educavam-se e educavam as novas gerações (2007, p. 154).

A organização do território da comunidade tradicional não prescinde de uma estreita relação entre a natureza e o ser humano, uma interdependência cada vez mais difícil de ser percebida em sociedades urbanas. O trabalho associado possibilita a resistência da existência dos povos e comunidades tradicionais e assentamentos, já que, ao produzirem coletivamente, reforçam a cultura do trabalho, que é apreendida coletivamente e repassada para as novas gerações.

Conforme Costa (2017), busca-se assim possibilitar a compreensão das contradições presentes na organização de mulheres e homens na produção associada, muitas vezes latentes e não evidentes, que desafiam o poder e a ideologia dominante, recriando práticas culturais que configuraram um espaço/tempo de resistência e protesto. Produzir e reproduzir a vida

alicerçada nos valores de solidariedade, da partilha coletiva, de laços de comunhão, faz da produção associada espaço/tempo de esperança para trabalhadores e trabalhadoras.

Pode-se asseverar, então, que os conceitos e categorias geralmente presentes nas reflexões produzidas pelo GEPTE estão assim delineados:

- a produção associada é o pressuposto da conceituação de sociedade dos produtores livremente associados;
- os povos e comunidades tradicionais apresentam/experienciam relações sociais, econômicas, culturais e com a natureza de outro tipo, em maior ou menor grau, de acordo com sua realidade específica, e portanto são ou nos apresentam uma configuração que em alguma medida questiona a lógica do modo de produção capitalista;
- na existência de povos e comunidades tradicionais prevalecem elementos de uma nova/velha cultura do trabalho, notadamente no que tange à produção da vida material e imaterial por meio da produção associada, que contestam os elementos característicos da chamada pós-modernidade, tais como o individualismo, a degradação ambiental, o consumismo, o egoísmo, entre outros;
- a experiência ancestral, geracional e histórica possibilita, no transcorrer da existência, organizar a vida de forma coletiva, solidária e autogestionária e sistematizar a experiência vivida;
- essa produção da existência traz em si elementos/princípios concernentes ao Bem Viver.

Assim, o objetivo do presente texto é analisar a produção da existência de povos indígenas e quilombolas, de comunidades tradicionais e de assentamentos, com base nas reflexões e pesquisas desenvolvidas pelo GEPTE, por meio do método materialismo histórico e dialético. Passaremos, portanto, a abordar as categorias e conceitos centrais no sentido de compreender a cultura do trabalho característica em tais contextos, bem como considerar as virtualidades e os limites da produção associada enquanto práxis que sinaliza um possível devir pautado nos pressupostos do Bem Viver.

2. POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS E ASSENTAMENTOS: CONCEITUALIZAÇÃO, CULTURA E RELAÇÕES SOCIAIS

Os povos e comunidades tradicionais, enquanto categoria de análise, ou seja, no âmbito teórico-conceitual apresentam singularidades na produção da existência tanto entre si quanto em relação à cidade. O ecossistema, a paisagem, os instrumentos de trabalho, a cultura, os desejos, as necessidades, a particularidade dos comportamentos e atividades são algumas determinações constituidoras dessas singularidades. Nessa categoria, de acordo com Cruz, estão incluídos

Povos indígenas, quilombolas, populações agroextrativistas (seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco de babaçu), grupos vinculados aos rios ou ao mar (ribeirinhos, pescadores artesanais, caiçaras, varjeiros, jangadeiros, marisqueiros), grupos associados a ecossistemas específicos (pantaneiros, catingueiros, vazanteiros, geraizeiros, chapadeiros) e grupos associados à agricultura ou à pecuária (faxinais, sertanejos, caipiras, sitiantes-campeiros, fundo de pasto, vaqueiros) (*apud* CALDART, 2012, p. 595-596).

Desses vários povos, o GEPTTE tem desenvolvido pesquisas empíricas que se ocupam da produção da existência junto aos povos indígenas⁴ e quilombolas⁵, às comunidades tradicionais⁶ e aos assentamentos⁷. Em cada povo, comunidade e assentamento a cultura e as relações sociais apresentam elementos universais e particulares, baseados em complexidades e dinamicidades históricas que conformam suas identidades.

Brandão afirma que “a cultura é história, no sentido de que a atividade humana que cria a história é aquela que faz a cultura” (1985, p. 22). Assim, a reflexão acerca da existência histórica concreta desses grupos torna possível perceber e analisar sua constituição cultural e, junto a ela, sua constituição produtiva, pois história, cultura e produção estão intrinsecamente ligadas, visto que “sem produção não há história. [...] Mas devemos dizer também: sem cultura não há produção” (THOMPSON, 2012, p. 258-259).

Para Diegues, as características de cultura tradicional presentes nos povos e comunidades tradicionais, prioritariamente, são

- a) dependência e até simbiose com a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis a partir dos quais se constrói um modo de 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 pela oralidade;
- 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 dos 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 a atividades extrativistas;
- i) a tecnologia utilizada é relativamente simples, de impacto limitado sobre o 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;
- j) fraco poder político, que, em geral, reside com os grupos de poder dos centros urbanos;
- l) autoidentificação ou identificação pelos outros de se pertencer a uma cultura distinta das outras. (1996, p. 88)

Os povos indígenas e quilombolas e as comunidades tradicionais trazem consigo, de geração em geração, esse equilíbrio com a natureza cultivando relações de respeito e cuidado, sendo recíprocos e solidários (RAMOS, 2019). Essa relação de equilíbrio tem dupla intenção: manter o ecossistema rico, diverso e saudável e assegurar a base concreta para a produção da existência.

⁴ Povos indígenas: Chiquitanos, Xavante, Puruborá.

⁵ Povos quilombolas: Campina de Pedra, São Benedito, Capão Verde.

⁶ Comunidades tradicionais: Nossa Senhora da Guia, Imbê, Raizama, São Pedro de Joselândia.

⁷ Assentamentos: Santana do Taquaral, 14 de Agosto, Roseli Nunes, São José do Facão.

Algumas dessas características de povos e comunidades tradicionais estão presentes em outra categoria, o assentamento. Marcante no cenário nacional desde a década de 1980, essa categoria social apresenta diferenças constitutivas em relação aos povos e comunidades tradicionais, por exemplo: seus membros não vivem na mesma terra ou território de geração em geração e não têm saberes ancestrais produzidos e reproduzidos no mesmo território. Uma possível conceitualização para essa categoria é a de que consiste em

[...] colonização dirigida e a regularização fundiária, e enfatizado a criação e a integração de novas pequenas propriedades rurais (atualmente compreendidas como parte do universo de agricultura familiar e/ou camponesa) ao processo produtivo, com base na desapropriação de terras ociosas ou, ainda, na aquisição de imóveis rurais e fornecimento de crédito fundiário, ainda que essa última prática não possa ser caracterizada necessariamente como um processo de Reforma Agrária [...] (LEITE *apud* CALDART, 2012, p. 109).

A Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 2000), no artigo 184, estabelece que todo imóvel rural deve cumprir sua função social e compete à União desapropriar, por interesse social, os imóveis rurais que não estejam cumprindo essa função, que na compreensão de movimentos sociais, partidos políticos, pastorais e sindicatos de trabalhadores e trabalhadoras está em desacordo com as propostas agrárias e agrícolas da territorialização do capital, o agronegócio⁸, o qual desemprega, desmata, escraviza, despeja, precariza o trabalho e diminui a biodiversidade. Por essa razão, o acesso à terra por camponeses e camponesas só é possível por meio da ocupação de terras (latifúndios), forçando o Estado a implementar a reforma agrária.

Para além da produção material e de saberes, são produzidas outras objetividades e subjetividades em tais terras e territórios tradicionais, por meio de uma intrínseca identificação com o espaço, o qual não se reduz a um recinto de trabalho, mas se estende a um lugar de morada, de consumo, de celebrações, de aprendizagem, de lazer, de luta, de festejos, de descanso, ou seja, caracteriza um local de produção da cultura e da existência, pois a cultura é vivida e produzida nesse mesmo território:

De modo concreto, a cultura inclui objetos, instrumentos, técnicas e atividades humanas socializadas e padronizadas de produção de bens, da ordem social, de normas, palavras, ideias, valores, símbolos, preceitos, crenças e sentimentos. Destarte, ela abrange o universo do mundo criado pelo trabalho do homem sobre o mundo da natureza de que o homem é parte. Aquilo que ele fez sobre o que lhe foi dado (BRANDÃO, 1985, p. 20).

Destarte, um dos principais comportamentos culturais, costumeiros, vivenciados por esses povos e comunidades tradicionais é a solidariedade: trabalho, consumo, cuidado, sagrado, natureza, saberes, todas essas vivências determinadas pela ação solidária.

⁸ “Como agronegócio burguês compreende-se o conjunto de empresas capitalistas que direta ou indiretamente estão relacionadas com os processos de produção, de beneficiamento, de industrialização e de comercialização de produtos e subprodutos de origem agrícola, pecuária, florestal e agroextrativistas, e que são comercializadas com maior ou menor grau de beneficiamento predominantemente na bolsa de mercadorias e futuros (BM&F). Essas mercadorias são denominadas, na expressão comercial, de ‘commodities’. Elas são cotadas em dólares, em função de serem produtos preferenciais para exportação e cuja cotação de preços é regulada pelo comportamento comercial desses produtos em outras praças no exterior” (CARVALHO, 2005, p. 198).

Ramos, em sua pesquisa com o povo Puruborá, expressa essa solidariedade:

Jardeli, Camila, Deivid, Orlinda, Marinês, Bonita e Jeane afirmaram que solidariedade é ajudar as pessoas. Para a jovem Jardeli, além de ajudar, solidariedade é compartilhar com o próximo, conversar e ouvir o que as pessoas têm para falar. Para Eliete é “compartilhar as coisas” e para Marinês é “amizade” e “fazê coisa boa, né, pra pessoa, pra ajudá alguém, né” (RAMOS, 2019, p. 138).

E continua a autora com o depoimento de Mário:

Solidariedade é a gente tá junto, né, um se preocupá com o outro, sabê, né, se o outro tá bem. Qualquer coisa, tipo ameaça, você tá junto e viver bem, viver unido. Pra mim é solidariedade. Quando um precisá de alguma coisa, ir na casa sua, precisô você arrumá. Quando você precisá, ele arrumá. Isso aí. (RAMOS, 2019, p. 138).

A solidariedade também se mostra presente nos povos quilombolas da comunidade São Benedito:

[...] todo o trabalho na farinheira é realizado de forma associada e autogestionário. Estes trabalhadores e trabalhadoras não valorizam o lucro e nem permitem a exploração da força de trabalho do outro, pois toda a produção é pautada na solidariedade que vai além do âmbito material (COSTA, 2017, p. 135).

Essa é, em parte, a constituição dos povos e comunidades tradicionais pesquisados pelo GEPT, formando e fundamentando sua identidade, sua cultura e suas relações sociais.

3. CULTURA DO TRABALHO: PRODUÇÃO ASSOCIADA, AUTOGESTÃO, AGROECOLOGIA E SABERES

A história humana é a história de produção de sua existência individual, coletiva e social. Essa existência é profundamente complexa e dinâmica, experimentando determinações diversas desde as relações sociais do território e da paisagem, dos desejos, das carências materiais e imateriais, dos sentimentos e afetividades, da relação com o sagrado e da posição sociopolítica e econômica.

Para o método materialista histórico e dialético, criado por Marx e Engels, a maneira de compreender a realidade concreta humana tem como base sua atividade real:

[...] não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam e pensam nem daquilo que são nas palavras, no pensamento, na imaginação e na representação de outrem para chegar aos homens em carne e osso; parte-se dos homens, da sua atividade real. É a partir do seu processo de vida real que representa o desenvolvimento dos reflexos e das repercussões ideológicas deste processo vital (MARX; ENGELS, 1980, p. 26).

Essa atividade é o trabalho, princípio ontológico (LUKÁCS, 2013) da constituição tanto humana quanto da realidade econômica, social, cultural e política.

O trabalho é, portanto, a categoria fundamental de distinção entre o ser humano e os animais, o complexo categorial ontológico determinante do caráter próprio da humanidade, pois os seres humanos desenvolvem pela ação consciente do trabalho,

pela cultura e pela linguagem, a sua própria existência. Com isso, o trabalho não pode ser reduzido à atividade laborativa ou emprego, mas à produção de todas as dimensões da vida humana (MONLEVADE; CAETANO, 2017, p. 222).

Pela transformação objetiva da realidade, transforma-se subjetivamente o trabalhador e a trabalhadora, por meio de um processo histórico, contínuo, dinâmico e dialético. Alicerçados na definição precedente podemos compreender a categoria *trabalho* enquanto uma realidade historicizada, podendo emancipar ou alienar os trabalhadores e trabalhadoras.

É com base nessa historicização que o GEPTE analisa a cultura do trabalho expressa pelos povos e comunidades tradicionais e os assentamentos. Assim, as reflexões concernentes à produção da existência concreta expressam particularidades compartilhadas pelo campo empírico, em que pesem as diferenças entre si, e que se consubstanciam na produção associada.

A produção associada, enquanto possibilidade de constituição de uma nova cultura do trabalho, remete a uma

das estratégias de que os trabalhadores e trabalhadoras pertencentes aos setores populares lançam mão, visando a garantia da reprodução ampliada da vida através de práticas econômico-sociais e culturais que se diferenciam da racionalidade da economia capitalista. A produção associada, como produto das condições históricas, é uma estratégia criada para organizar o trabalho e a vida que pode levar à emancipação do capital, a um novo projeto societário e à liberdade como sujeitos históricos. [...] A produção associada diz respeito à unidade básica do modo de produção dos produtores livremente associados. O trabalho associado é organizado de forma autogestionária, sem valorizar o lucro e a exploração da força de trabalho alheia, apoderando-se dos meios de produção e pautando-se na solidariedade, que extrapola o âmbito material. Os trabalhadores associados têm a possibilidade de integrar prazer e trabalho, já que a prioridade é garantir a reprodução ampliada da vida e não o sobre trabalho (CAETANO; NEVES, 2014, p. 602).

O povo quilombola da comunidade São Benedito possui uma farinheira em que se efetiva o trabalho associado entre os trabalhadores, condição produtiva esta fundamentalmente importante à produção da existência:

Compreendemos que a experiência histórica do trabalho coletivo foi decisiva na constituição da organização do trabalho associado na Farinheira. Desta forma, aproximando-nos de um fato singular, que é o envolvimento destes com a produção associada que possui princípios: solidariedade, propriedade coletiva dos meios de produção, distribuição igualitária do fruto do trabalho, autonomia, liberdade, autogestão, relação com a natureza, terra como memória e religiosidade (COSTA, 2017, p.37).

As relações de cooperação no trabalho, coletivização dos espaços produtivos e solidariedade das relações se estendem a diversos povos da terra, território, florestas e das águas, como se observa no povo indígena Puruborá da aldeia Aperoi:

O trabalho realizado pelas pessoas na aldeia Aperoi tem possibilitado a produção de suas vidas (individual e coletivamente), contribuindo no processo de humanização dessas pessoas, que em comparação e diferentemente da maioria das outras pessoas, são solidárias, se preocupam umas com as outras, compartilham alimentos, saberes e sentimentos tecidos nas relações do dia a dia (RAMOS, 2019, p.286).

É nas experiências e percepções de trabalho (dentro e fora da aldeia) que este povo diferencia o trabalho de viver⁹ e o trabalho de ganhar¹⁰, os quais possuem como diferenças essenciais a emancipação do sujeito e sua alienação, respectivamente.

Além dos povos indígenas e quilombolas, as comunidades tradicionais e os assentamentos pesquisados pelo GEPTTE também possuem o trabalho associado enquanto opção concreta de produção material da vida para satisfazerem suas necessidades. Exemplo é a comunidade tradicional de Raizama, na baixada cuiabana:

[...] todo o trabalho na farinheira sempre foi realizado de forma associada e autogestionária. Estas trabalhadoras e trabalhadores não valorizam o lucro e nem permitem a exploração da força de trabalho do outro, pois toda a produção é pautada na solidariedade que vai além do âmbito material. [...], no campo é comum o desenvolvimento de formas mais rudimentares de cooperação, tais como os mutirões, as trocas de dias de trabalho, as roças comunitárias (MONLEVADE, 2018, p.102).

Outro exemplo é o assentamento Roseli Nunes:

Plantar o milho, para essas jovens significava a possibilidade de experimentar a produção associada sem, no entanto, prejudicar os afazeres nos seus lotes. Diferentemente do trabalho assalariado, em que trabalhadores e trabalhadoras normalmente precisam cumprir uma jornada de trabalho, metas, apresentar resultados, em que se dorme, acorda e corre para trabalhar, no trabalho associado, os produtores e produtoras têm maior liberdade para gerenciar o seu próprio tempo e ritmo (AZEVEDO, 2020, p.151).

Tal como a produção associada, a autogestão é uma experiência estratégica essencial à produção da existência aos sujeitos sociais pesquisados pelo GEPTTE. Segundo Neves,

Sob os princípios da autogestão do processo de trabalho percebe-se a construção da autonomia, da democracia e da igualdade. Materializam-se relações sociais de produção nas quais todas (os) se sintam pertencentes, sem exclusão social no grupo e sem existir competitividade, pois todos são donos da propriedade e dos meios de produção. A igualdade, valor que inexistente na sociedade capitalista, transpassa o processo de produção, a gestão do grupo e as relações sociais. O princípio de solidariedade não fica restrito ao âmbito da unidade de produção e se expande para outros momentos e necessidades. A gestão do trabalho precisa estar de acordo com os anseios do grupo e pressupor a construção de novas relações sociais e de produção (2017, p. 142).

Na autogestão, a divisão entre trabalho intelectual (aqueles que decidem) e trabalho manual (aqueles que fazem) também é superada, pois são os mesmos trabalhadores e trabalhadoras que, coletivamente, decidem e fazem, satisfazendo as necessidades individuais e coletivas. É por esse motivo que o trabalho associado é pedagogicamente emancipador (TIRIBA, 2001), já que rompe com a alienação do processo produtivo, a divisão do trabalho (todos fazendo as

⁹ “Também existem os trabalhos de viver, que parece nos remeter ao trabalho em seu sentido ontológico, também relacionado à liberdade de fazer isto ou aquilo de acordo com sua vontade e disponibilidade. Os trabalhos de viver são aqueles que apesar de não serem remunerados, fazem parte da produção da existência do povo Puruborá, sendo eles, o trabalho doméstico, o cuidado com as plantas, as plantações, as hortas, a caça, a pesca, a criação de animais, as atividades nos períodos de assembleia e das festas tradicionais, o trabalho coletivo nas roças e na construção de casas e outros espaços e as atividades relacionadas à Associação do povo Puruborá, denominada de Maxajã” (RAMOS, 2019, p. 287).

¹⁰ “Os trabalhos de ganhar são aqueles que geram alguma renda financeira para as famílias da aldeia Aperi, sendo eles, o ‘mexer com o gado’, as diárias, as plantações, a produção e a venda de artesanato, a costura, as castanhas, a horta e o trabalho assalariado na escola e na saúde indígena” (RAMOS, 2019, p. 286).

diversas funções no processo produtivo) e a divisão do trabalho intelectual e manual (todos decidindo o que é melhor para o coletivo).

Além da produção associada e da autogestão, que marcam a produção da existência desses sujeitos sociais, a agroecologia também está presente no cotidiano dos trabalhadores e trabalhadoras dos povos e comunidades tradicionais:

A Agroecologia se fundamenta em técnicas e saberes tradicionais, em uma perspectiva de respeito à diversidade, ao solo, à água, à segurança alimentar, entre outros. Em contraposição à Revolução Verde, a Agroecologia se popularizou no Brasil a partir da década de 1980, mas nos anos 2000 tomou mais força, por meio de sua interlocução com os Movimentos Sociais Populares do campo, particularmente, aqueles ligados à Via Campesina (AZEVEDO, 2020, p. 68-69).

Agroecologia é o equilíbrio solidário com a natureza e com os seres humanos, respeitando, cuidando das relações e cuidando da natureza (MACHADO; MACHADO FILHO, 2014), atitudes estas que extrapolam os níveis da produção e se estendem à comercialização e ao consumo:

A agroecologia propõe reduzir e romper com a agricultura produtivista. Nesse sentido, ao pensarmos em sustentabilidade, vislumbramos que a Agroecologia pode nos oferecer ferramentas importantes no processo de (re)construção ampliada da vida em Marãiwatsédé, pois ela se refere ao estudo de fenômenos ecológicos que ocorrem no âmbito dos cultivos, proporcionando uma produção sustentável (SILVA, 2019, p. 219).

Como foi desenvolvido na pesquisa de Silva (2019) sobre o retorno do povo indígena Xavante a seu antigo território Marãiwatsédé, a agroecologia tornou-se uma importante opção para reconstituir o ecossistema destruído pelo agronegócio, em razão das décadas em que esteve presente no território indígena.

Os saberes tradicionais e da experiência, as percepções, os costumes, os valores e as representações de mundo constituem, assim, uma singular cultura do trabalho, que, por sua vez, se contrapõe à cultura do trabalho da lógica do capital. Por cultura do trabalho entende-se o

Conjunto de conocimientos teórico-prácticos, comportamientos, percepciones, actitudes y valores que los individuos adquieren y construyen a partir de su inserción en los procesos de trabajo y/o de la interiorización de la ideología sobre el trabajo, todo lo cual modula su interacción social más allá de su práctica laboral concreta y orienta su específica cosmovisión como miembros de un colectivo determinado (PALENZUELA, 1995, p. 13).

Caetano e Neves vislumbram essa cultura no povo quilombola da comunidade Capão Verde da seguinte maneira:

Em Capão Verde – localizada em Poconé/MT –, residem 14 famílias (60 pessoas) há quase 100 anos que, desde a compra da terra, produzem a vida associadamente, de forma coletiva e solidária, assegurando a reprodução ampliada da vida e a permanência no local. Os trabalhadores e as trabalhadoras de Capão Verde produzem associadamente derivados de banana da terra e estendem os princípios da produção associada para além da produção material, como em alguns costumes, práticas, valores e saberes. É uma cultura do trabalho diferente do trabalho sob os ditames capitalistas, e práticas sociais de novo tipo estão sendo construídas e compartilhadas (2013, p. 264).

Já Azevedo apresenta essa cultura em uma realidade na qual os comportamentos costumeiros não têm tradicionalidade, como na comunidade Capão Verde, onde costumes como esses são repassados de geração em geração:

Diferentemente da tendência à uniformização, a produção associada enriquece com as diferenças, com a multiplicidade de experiências, que se juntam no sentido de produzir uma outra cultura do trabalho, que inclui a superação das individualidades, em favor da coletividade (2020, p. 166).

Na cultura do trabalho experienciada por esses sujeitos sociais, as condições materiais e imateriais para a produção da existência podem ser produzidas e reproduzidas em sua cotidianidade, fortalecendo ainda as condições históricas de enfrentamento aos imperativos da lógica do modo de produção capitalista.

4. CONFLITOS, CONTRADIÇÕES E RESISTÊNCIAS PRESENTES NA PRODUÇÃO DA EXISTÊNCIA

A história agrária e agrícola do Brasil mantém, com o passar dos séculos, seus fundamentos determinantes: concentração de terras, produção para exportação, exploração da força de trabalho, mercantilização e padronização dos alimentos, destruição da biodiversidade e violência (CARVALHO, 2005).

Dados do último censo agropecuário, de 2017 (TEIXEIRA, 2019), denunciam essa concentração de terras: os latifundiários com mais de 1.000 hectares retêm somente 1% do total dos estabelecimentos, porém 46,6% da área total no país, enquanto os pequenos produtores, com até 10 hectares, detêm 50,13% do total dos estabelecimentos, enquanto suas áreas equivalem a 2,27% do total nacional. Já aqueles pequenos produtores com área entre 10 e 100 hectares possuem 39,04% dos estabelecimentos totais e 18,16% da área total. Uma concentração altamente excludente.

Tendo suas raízes históricas na formação econômica do Brasil (colonização, escravidão e agroexportação), essa maximização técnica, tecnológica e de conhecimentos possibilita maior agregação de valor com base na chamada *revolução verde*¹¹. Esta, com a falsa proposta de alimentar o mundo, efetivou sua intenção de territorializar o capitalismo no campo, como nunca antes visto, transformando o Brasil no celeiro do mundo.

Todavia, para de fato a revolução verde se concretizar, a violência no campo se instalou. Dados nacionais de 1985 a 2019¹² expressam em números a violência da lógica do capital no campo. Nesse recorte temporal, a violência no campo envolveu 24.626.052 pessoas, entre elas indígenas, quilombolas, homens e mulheres das comunidades tradicionais, assentados e acampados. As violências sofridas são várias¹³, atingindo o corpo, a força de trabalho e a terra-trabalho-moradia.

¹¹ O objetivo da revolução verde, segundo Guhur e Toná, é “retirar dos agricultores o controle sobre as sementes e, de maneira mais ampla, sobre a produção do campo, em benefício das grandes corporações transnacionais, as quais constituem peça fundamental no regime de acumulação financeira que caracteriza a mundialização do capital” (*apud* CALDART, 2012, p. 58).

¹² Dados retirados do *Caderno de Conflitos no Campo – Brasil*, da Comissão Pastoral da Terra, de 1985 a 2019.

¹³ As violências contra o corpo, de 1985 a 2019, são representadas pelos 1.973 assassinados, 6.316 ameaçados, 1.174 torturados, 11.252 presos, 18.342 agredidos e, por fim, as 268.798 pessoas que sofreram agressões de pistoleiros no Brasil. Os trabalhadores escravizados denunciados, de 1988 a 2019, foram 179.244. Por fim, de 1985 a 2019, o capital expulsou 124.963 pessoas e o Estado despejou outras 435.356.

No nordeste do Mato Grosso ocorreu uma das formas de violência mais emblemáticas contra o povo Xavante, que foi expulso de suas terras durante a ditadura civil-militar de 1964, violentando assim sua produção e sua existência:

É possível imaginar o que se passava na cabeça dessas pessoas, longe de seu território, expulsos deles, hostilizados por onde passavam ou viviam por não ser o seu território. O desejo de retomar o seu território, o mover da luta é impulsionado pelas contradições e antagonismos entre os sujeitos, e que é a centralidade na perspectiva teórica de Thompson (2001). É por meio dessas contradições que os sujeitos se identificam em experiências e interesses comuns, são movidos pelo desejo de lutar, se mobilizam em prol de um bem coletivo. O que não quer dizer que haja um movimento homogêneo, há os que se motivam e os que desestimulam pelas dificuldades. Reforçamos que apesar dos povos indígenas não se verem como classe, se organizam como tal (SILVA, 2019, p. 158).

Essa é uma violência que gera o conflito e a resistência contra o Estado defensor dos interesses do modo de produção capitalista. Tal violência, como já expressei, não é concretizada apenas pelo Estado, mas igualmente pela personificação do capital, os capitalistas, tal como aconteceu com os povos Chiquitanos:

O que ocorreu na aldeia Vila Nova Barbecho, também ocorreu em outras tantas comunidades Chiquitanas. As invasões realizadas pelos fazendeiros, na sua maioria envolvidos diretamente na política do Estado, deu-se mesmo sem a posse efetiva da terra, ou seja, sem a possuírem legalmente, através do uso de poder do capital e da coação física e moral. O uso da violência predominou as ações de ocupação e expulsão dos indígenas e outras comunidades tradicionais existentes. “Eles chegaram e cercaram tudo. Não era mais livre igual antes” – diz seu Fernandes (aldeia Vila Nova Barbecho, 2014) com aperto perceptível na voz. Estas cercas servem, não apenas como demarcação de território privado, mas como símbolo de poder, injustiça e monopólio do solo sagrado. É nesta peculiaridade simbólica que sentem os sujeitos que ali vivem as contradições entre a cultura chiquitana e a cultura do outro, o não indígena (SILVA, 2015, p. 80).

Pela territorialização do capital se dá a expropriação da terra e da força de trabalho dos povos indígenas, gerando o conflito, como o ocorrido com o povo Puruborá: “por isso, os conflitos entre povos e comunidades tradicionais cada dia têm alcançado maiores proporções, porque esses povos e comunidades diferem e se contrapõem à lógica do modo de produção capitalista” (RAMOS, 2019, p. 53).

Também junto aos trabalhadores e trabalhadoras do assentamento Roseli Nunes, “o conhecido Estado do Agronegócio se tornou um espaço de contradições sociais, econômicas, territoriais e ainda hoje é marcado por inúmeros conflitos no campo, que já resultaram não apenas em expulsões e mortes isoladas, mas também em grandes chacinas” (AZEVEDO, 2020, p. 55-56). Ou, por fim, com a instrumentalização dos desejos direcionados aos ditames reprodutivos do capital, o qual absolutiza o dinheiro e relativiza a coletividade, a solidariedade e o bem-estar do outro e da natureza:

[...] as influências que penetram os processos decisivos germinam dos conflitos entre as classes. A comercialização da farinha, então, passou a ser um ponto de debate em função das condições financeiras, já que muitos se viram tendo que sustentar as netas, netos, filhos e filhas desempregados na cidade, e retornaram para a comunidade em uma situação muito precária (COSTA, 2017, p. 171).

Porém, mesmo sob os imperativos sociometabólicos do capital, esses povos, comunidades e assentamentos resistem, mantendo suas tradições, seus costumes, concretizando a afirmação de Thompson, que considera os conceitos como rebeldia e costumes enquanto uma condição de culturas populares: “[...] a cultura popular é rebelde, mas o é em defesa dos costumes” (1998, p. 19).

Essa rebeldia e resistência acontecem em meio às contradições da lógica do capital e por meio das contradições presentes nesses povos e comunidades tradicionais e assentamentos. A organização da existência com base na produção associada, na autogestão e/ou na agroecologia exemplificam um ser e existir no mundo que de alguma maneira resiste ao modelo produtivo capitalista:

A essência da produção da vida da Comunidade Remanescente de Quilombo São Benedito, do seu existir e resistir em um mundo tão contraditório e desigual, nos revela que pertencer a uma cultura distinta, tanto no âmbito material, como imaterial da vida, e divergente da cultura hegemônica não é uma tarefa fácil. Exige constantemente uma tomada de consciência coletiva de classe e de identidade que, por vezes, causa conflitos entre o saber e o fazer. No entanto, esses povos tradicionais permanecem resistindo e sendo desafiados cotidianamente a serem autogestores da sua própria existência (COSTA, 2017, p. 143).

A consciência expressa pelos homens e pelas mulheres dos povos e comunidades tradicionais é a origem do significado que esses sujeitos sociais fornecem à sua terra de trabalho, de consumo e de moradia, ao trabalho associado, às devoções e crenças, às suas festividades e à sua relação de equilíbrio, cuidado recíproco com a natureza.

A concepção que percebemos nos povos e comunidades tradicionais acerca do que é a terra, de qual é sua serventia e da relação a ser vivenciada com ela remete a um saber da experiência ancestralmente instituído por meio da tradição/do costume, mediante a transmissão oral (THOMPSON, 1998). Isso pode ser apreendido por meio dos seguintes depoimentos:

Aqui foi a terra do avô, aqui não era pra vender, era pra criar neto, filho, neto, vizineto e por isso eu to fincado aqui, daqui ninguém me tira [...] bobageira esse negócio de loteá porque um não quer que entra aqui, outro não quer que entra ali... aqui a vida é esse (Dona Maria Rosa).

A terra aqui não tem dono, é tudo comum. Se quiser fazer uma roça lá embaixo pode fazer, a quantia que quiser, o tamanho que quiser, ninguém briga. Foi a decisão das pessoas mais velhas, porque antes veio aqui prá dividir e aí não quiseram e falou: é melhor comum memo, assim fica prá tudo (Elves).

Se divide uma comunidade, a comunidade pode ser pequena, mas se você divide ela, ela vai acaba (acabar) mais rápido [...] aqui não tem como acaba (acabar) [...] eu não posso vender terra, aqui é tudo comum, eu trabalho onde eu quero, faço roça onde eu quero, todo mundo é assim, aqui é tudo parente, aqui é tudo de uma família só [...]. não dá muita confusão porque a gente é tudo sangue de um sangue só (Lourenço – tesoureiro da Associação Agriverde) (NEVES, 2013, p. 85-86).

A consciência de que tratamos aqui é forjada não só no trabalho com a terra, mas também a resistência aos imperativos da lógica do capital, ou seja, na maneira como tais experiências são elaboradas em termos culturais. Isso equivale afirmar que

a classe se delinea segundo o modo como homens e mulheres vivem suas relações de produção e segundo a experiência de suas situações determinadas, no interior do

conjunto de suas relações sociais, com a cultura e as expectativas a eles transmitidas e com base no modo pelo qual se valeram dessas experiências em nível cultural (THOMPSON, 2012, p. 277).

Dessa forma, a consciência de classe é construída com base na forma como homens e mulheres compartilham sua condição real de exploração, se contrapondo, pois, aos interesses de seus exploradores:

Se pensarmos nas experiências trazidas pelo povo Chiquitano, notaremos sua consciência social em torno das questões ecológicas e sociais, que buscam a justiça, a associação e o compartilhamento igualitário dos produtos materiais e imateriais entre os seres e que tem se acentuado diante das contradições que surgem com a colonização e com o agronegócio. A consciência coletiva tem se manifestado no crescente número de indígenas que se dispõem à luta, nas crianças que já compreendem sua condição no Estado brasileiro – especialmente enquanto Chiquitano no estado do Mato Grosso – e nas dinâmicas dos adultos e anciãos que voltam a movimentar-se culturalmente e politicamente para fortalecerem a identidade do seu povo. É neste momento contemporâneo que a contradição tem despertado a re-significação da luta, levando os indígenas Chiquitanos a aprimorá-la e a recorrerem à articulação política e cultural junto a outros povos indígenas brasileiros (SILVA, 2015, p. 145-146).

Cumprir destacar o processo histórico característico não só da constituição da classe, como também de sua consciência. As contradições, os limites e a possível incongruência expressas pela consciência não podem ser consideradas como falsa consciência, pois, segundo Thompson, “dizer que uma classe em seu conjunto tem uma consciência verdadeira ou falsa é historicamente sem sentido [...] Ela não pode ser nem verdadeira nem falsa. É simplesmente o que é” (2012, p. 280). Além disso,

Embora existam diversas Associações no Assentamento Roseli Nunes, percebemos por parte de algumas pessoas uma certa resistência em participar dessas, como ainda de outras ações coletivas. Isso apresenta uma contradição que não lhes é exclusiva, afinal, quando no acampamento, são comuns atividades por meio dos grupos e das diferentes frentes de trabalho. Contudo, em muitos casos, esse processo se altera quando passam a viver em seus lotes, tendo que lutar – não mais coletivamente – pelo sustento de suas próprias famílias, pelos recursos para iniciarem suas produções, edificação de suas casas etc. Essa mudança pode ocorrer ainda por conflitos internos e/ou discordância das diretrizes do Movimento. Há também os/as que afirmam que essa fragmentação se deve ao fato da entrada de pessoas que não participaram de todo processo de luta pela terra (AZEVEDO, 2020, p. 71).

Os sentimentos e a práxis no que tange à valorização do coletivo, da solidariedade e da cooperação podem arrefecer na cotidianidade do trabalho em suas unidades produtivas. No entanto, é inconcebível pensar em falsa consciência, ou em consciência rudimentar e/ou primitiva, mas deve-se considerar uma consciência possível diante da experiência de não mais ser um trabalhador ou trabalhadora acampado(a), e sim assentado(a). Trata-se de experienciar uma existência nova e, portanto, perpassada por múltiplas contradições singulares que deverão ser vivenciadas historicamente.

As contradições endógenas características dos povos e comunidades tradicionais não se limitam ao trabalho associado e autogestionado, estando igualmente presentes na produção agroecológica. Tanto para diminuir os esforços da força de trabalho quanto por influência da ideologia capitalista, muitos trabalhadores e trabalhadoras ainda utilizam agrotóxicos em suas lavouras, como é observado na pesquisa feita no assentamento Roseli Nunes:

A utilização dos agrotóxicos ou, como alguns preferem chamar, de “defensivos agrícolas”, nas lavouras é um dos grandes conflitos existentes na atualidade, inclusive no próprio Assentamento, já que nem todos produzem sem esses. O uso da terminologia “defensivos agrícolas” tende a amenizar o caráter devastador dos venenos, que são utilizados para otimizar os resultados das lavouras (AZEVEDO, 2020, p. 112).

Contudo, essas contradições exógenas e endógenas são paulatinamente superadas pelas resistências com o trabalho associado, autogestionado e agroecológico, em que são vivenciados o cooperativismo, a coletividade, a solidariedade, o diálogo, o respeito, o cuidado e a reciprocidade. A consciência de existirem em uma cultura do trabalho que difere dos ditames da sociedade capitalista e que se contrapõe a ele é construída por meio da experiência desses conflitos, contradições e resistências.

5. SABERES DA EXPERIÊNCIA, ANCESTRAIS OU TRADICIONAIS E DO TRABALHO ASSOCIADO

A produção de saberes pelos povos e comunidades tradicionais pode ser compreendida, entre outras, com base em duas principais modalidades: saberes da experiência e saberes tradicionais.

A primeira diz respeito aos saberes produzidos no “trabalho coletivo, com o trabalho assalariado, com o envolvimento do movimento indígena e de outros movimentos sociais e saberes produzidos na vida comunitária” (RAMOS, 2019, p. 290). A cotidianidade dos fazeres no trabalho, nos rituais, nas relações sociais e com a natureza, nas festas, enfim, na existência concreta são alguns dos espaços constituidores desses saberes. A experiência da existência é seu fundamento histórico, que se assenta ontologicamente, como aliás a educação, na práxis enquanto processo que é, simultaneamente, teórico e prático: “[...] prática na medida em que a teoria, como guia da ação, molda a atividade do homem, particularmente a atividade revolucionária; teórica, na medida em que esta relação é consciente” (VÁZQUEZ, 2007, p. 109).

O trabalho é, assim, a principal categoria histórica da produção desses saberes. Ao fazer, o ser humano compreende e apreende os processos causais presentes no objeto trabalhado (suas características, possibilidades) e presentes na habilidade teórico-prática do sujeito que trabalha (LUKÁCS, 2013), que dão sustentação concreta à finalidade desejada ao objeto trabalhado. Assim se vê na produção de saberes da experiência entre os assentados diante da captura e do transporte das abelhas no assentamento Roseli Nunes:

D. Miraci: [...] por isso que eu falo, que a vida vai ensinando a gente, né? Assim, à medida que a gente vai fazendo, você vai criando como que é melhor. Nós não tivemos ideia de colocar um lençol por baixo, amarrar bem amarradinho, né? E tava mal arrumado e [fulano] falou: vamos amarrar com uma borracha, ele arrumou uma borracha, a Valdirene lembrou dum, dum pedaço de, de, espuma lá, pra enfiar assim, porque as abelhas não pode sair, né? E aquele... à medida que nós fomos andando, aquela, aquele, aquela espuma foi saindo, e essas abelhas choveu em cima de nós (risos)
Valdirene: Tivemos que passar debaixo da cerca [...]
D. Miraci: Embaixo de três cerca nós passava, né Valdirene?
Valdirene: Esse dia nós não tinha ainda o fumegador, né?
D. Miraci: E sem fumegador ainda!
Valdirene: Nós pegou uma panela e pônhou cisco dentro, pra fazer a fumaça [...]
(AZEVEDO, 2020, p. 187).

É por meio da cotidianidade da produção da existência que esses saberes são produzidos e, ao mesmo tempo, requeridos à produção material e imaterial da vida, fazendo-se e refazendo-se diante de novas finalidades e habilidades no trabalho e para além dele, constituindo, de fato, as condições essenciais para a existência: “a vivência dos saberes da experiência é muito presente, pois são os vínculos afetivos, as trocas, o acolhimento, os saberes, os conselhos, o desejo de estarem juntas, que as move e fortalece enquanto grupo e as faz sonhar com uma outra sociedade” (AZEVEDO, 2020, p. 205).

Pela autogestão não só no trabalho associado, mas em outros momentos da produção da existência, articulada a suas experiências de vida, o conhecimento é construído, possibilitando assim que trabalhadores e trabalhadoras interpretem o mundo. De tal maneira, se pode pensar em consciência social ou de classe, com base nos saberes da experiência historicamente construídos coletivamente e que dão sentido, em grande medida, à vida dos povos e comunidades tradicionais.

Já os saberes tradicionais evocam conhecimentos e tradições ligadas à sua ancestralidade, repassados de geração em geração. Tais saberes se relacionam com algumas dimensões da existência que são peculiares aos povos e comunidades tradicionais e assentamentos pesquisados pelo GEPTTE:

Para compreender de maneira adequada os saberes tradicionais, é então necessário entender a natureza da sabedoria local, que se baseia em uma complexa inter-relação entre as crenças, os conhecimentos e as práticas. A natureza se concebe, valoriza e representa sob seus domínios visíveis e invisíveis. As sabedorias tradicionais baseiam-se nas experiências que se têm sobre o mundo, seus feitos e significados, e sua valorização de acordo com o contexto natural e cultural onde se desdobram. Os saberes (ambientais) são então uma parte ou fração essencial da sabedoria local (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2009, p. 40).

As pesquisas do GEPTTE revelam que na vida dos povos e comunidades tradicionais prevalece a complexidade da existência humana e das mediações dos seres humanos entre si e com a natureza. Por meio das múltiplas dimensões características dessas mediações, evidenciamos quatro delas: os laços afetivos/de parentesco; as formas de trabalho; a relação com a terra e usos do espaço territorial e, por fim, a dimensão do sagrado. São saberes ancestrais, em geral repassados pela oralidade, na própria prática cotidiana. Eles se dão no fazer, no aprender a fazer e no ensinar a fazer, e sua ocorrência é intrínseca à produção da existência.

Grande parte das relações sociais/afetivas que permitem a circulação de saberes entre povos e comunidades tradicionais é baseada em tipos específicos: de compadres e comadres, de afilhados e afilhadas, de vizinhança, dos mais velhos com os mais novos (BRANDÃO; SOUZA, 2012). Há ainda os chamados parentes “de consideração” ou “de criação”; estes criam vínculos que geram, inclusive, obrigações entre os envolvidos. Tais laços e relações são de suma importância para a manutenção e circulação da tradição, em geral transmitida pela oralidade.

Na comunidade quilombola de São Benedito, por exemplo, onde o trabalho associado ocorre na farinheira, o aprendizado se dá nos vários espaços produtivos, inclusive nas festas de santo, e circula entre as gerações. “As crianças e jovens são ensinados, desde tenra idade, a aprender a devoção ao santo e a colaborar com a festa. Aprendem o trabalho coletivo acompanhando os pais e familiares nos preparativos da festa e durante a festa de São Benedito” (COSTA, 2017, p. 119). Ressaltamos aqui a importância do envolvimento das crianças no trabalho e seu princípio educativo.

Dentre os saberes ancestrais, ressaltamos o conhecimento sobre as ervas e as plantas medicinais, presentes na produção agroecológica¹⁴, visto que “a Agroecologia se fundamenta em técnicas e saberes tradicionais, em uma perspectiva de respeito à diversidade, ao solo, à água, à segurança alimentar, entre outros” (AZEVEDO, 2020, p. 68).

Desde a mais tenra idade as crianças aprendem com os mais velhos a identificar as plantas, e podem inclusive auxiliar no trabalho com elas: “é uma coisa assim que a gente procura sempre nas pessoas mais velhas porque [são] eles que sabem as ervas, pra que é bom, e a gente vai ensinando. Tem umas ervas que eles [filhos] já conhecem. Se você mandar eles lá no mato pegar, eles já sabem” (CAETANO; NEVES, 2013, p. 267). Aqui, o trabalho infantil não está relacionado à exploração e degradação, mas sim ao *savoir faire*.

O respeito entre os membros das famílias chama a atenção. Entre os povos indígenas Chiquitanos, percebe-se tal dinâmica e a importância do convívio entre as gerações:

As crianças são um belo exemplo. Desde cedo, estas crescem juntos, meninas e meninos, e são ensinados até o final da infância junto aos mais velhos, principalmente irmãos e familiares próximos, as atividades elementares da produção da vida Chiquitana, ajudando nas tarefas de casa, da roça e no cuidado dos animais, mas nunca além de suas capacidades etárias. As brincadeiras imitam a vida cotidiana, pois as crianças são incluídas em todas as atividades que a comunidade realiza. Com folhas de indaiá, a mesma utilizada para confecção de cestos e outros utensílios, alguns enfeites em formato de cruz e balões-de-são-joão eram criados pelas crianças da aldeia. Edilene de 11 anos, sorridente, ensina-nos como fazê-los enquanto seu sobrinho de 9 anos observa atentamente e repete quase que tão habilidoso quanto a pequena. Neste momento ficou nítido como as crianças aprendem, independentemente do gênero e idade, a essência da vida coletiva (SILVA, 2015, p. 96).

Do trecho anterior, denota-se que a relação existente entre as crianças e os idosos constitui um elo fundamental à circulação de saberes e à continuidade da comunidade, constantemente ameaçada por conflitos territoriais. Se a demarcação de seu território não garante sua existência enquanto povo, o vínculo com a ancestralidade exerce papel imprescindível à manutenção de um tipo de existência milenar.

Notadamente, as relações de solidariedade constituem uma rede de apoio, na qual tanto se constitui a comunidade quanto se sedimenta o laço com a ancestralidade. Um dos exemplos da solidariedade é o mutirão, muxirão ou muxirum, enquanto práxis que remete à produção associada. O significado dessa prática pode ser mais bem compreendido por meio das falas de homens e mulheres da Comunidade Capão Verde:

Nóis diz muxirum, aí a turma fala mutirão, aqui muxirum. Aí, por exemplo, assim, hoje é sábado daí sai convidano, daí prá cá porque tem comunidade: Passagem de Carro, Favai, Morro Cortado, daí sai convidano: tal dia nóis vai fazê muxirum, limpa milho, tem vez que quando chega sexta-feira já vem prá posá, o que não vem prá posá, vem madrugada, daí fazia muxirum, fazia a semana inteira... pegava na segunda era de um, terça era de outro, quarta era de outro, quinta era de outro e sexta era de outro, aí sábado era de outro e quando fazia no sábado, quem fazia no sábado dava o farra,

¹⁴ “[...] uma marca do Assentamento Roseli Nunes é a produção Agroecológica por parte de muitos/as moradores/as. Essa prática integra os saberes tradicionais – desenvolvidos por milhares de anos e transmitidos por gerações – à produção de alimentos, tendo o conhecimento e o respeito à natureza como suas bases, se contrapondo ao uso de agrotóxicos, respeitando a biodiversidade, fazendo uso de tecnologias sociais e demonstrando que existe, no cenário contemporâneo, condições objetivas para o ser humano suprir suas necessidades, impactando minimamente a terra e todos os seres que nessa vivem – apesar do discurso dominante negar” (AZEVEDO, 2020, p. 75).

porque era disparado de moçada, era quaiado, aí era o farra noite inteira, não tinha esse negocio de baile era só esse função de erguer a bandeira, o siriri né, o siriri oce num viu, era só esse que era a diversão, tempo que nós era sorteiro... o senhor falava tal dia é meu, muxirum eu vou fazer tal dia, outro falava tal dia é meu, aí chegava o dia do Sr. Aí eu que ia paga seu dia porque o senhor fez no meu (Seu Justino).

Até hoje ainda existe muxirum. Convida o povo, aí reuni 10, 12 pessoa. Nós fazia muxirum de fiá algodão, plantava, colhia, descaroçava, batia, fiava, aqui no terreiro que eu panha algodão. Em tempo de luar que batia algodão, reunia tudo numa casa pra fiá de noite com claridade de Lua. Todo mundo ia. Um dia era de um, outro dia era de outro. Aí tecia rede, vendia, outro vendia o fio. Eu gosto, eu trabaió é de dia e de noite. Eu to assistindo TV e fuxicando. Eu vivo só no meio da trapeira. Eu faço colchoninho, pavio pra lamparina (Dona Maria Rosa) (NEVES, 2013, p. 101).

O sistema de trocas aqui percebido não pode ser medido exatamente como em um sistema financeiro. Conforme Mauss (2017), as trocas de presentes ou o oferecimento de dádivas têm outra essência, bastante distinta daquela que reconhecemos no modo de produção capitalista. “No fundo, são misturas. Misturam-se as almas nas coisas; misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas e eis como as pessoas e as coisas misturadas saem, cada uma, das suas esferas e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca” (MAUSS, 2017, p. 90).

Percebemos como as trocas de dádivas carregam muito mais que um valor material, mas fazem parte do ritual de significação dos sentimentos e costumes. Existem coisas que têm tanto valor que o dinheiro não dá conta delas. A dádiva tem seu valor somente pelo que ela representa inserida no costume.

É assim que Costa percebe o trabalho coletivo na farinheira do quilombo de São Benedito:

Neste sistema não há a necessidade de se efetuar trocas financeiras, uma vez que os agricultores as denominam como sendo troca de favores, ou seja, uma família auxilia a outra em seu dia de produção. Nesta conjuntura, os homens são responsáveis pela colheita da mandioca, depois, para o restante das etapas de produção, mulheres e homens se reúnem para dar continuidade ao trabalho (2017, p. 158-159).

Ressaltamos que aqui são mobilizados tanto os saberes referentes à prática específica do trabalho quanto os saberes referentes ao trabalho coletivo, à solidariedade e à dádiva. Esses se dão no cotidiano. De tal forma, o processo produtivo se adéqua não somente a suas necessidades, como também a suas possibilidades. O trabalho coletivo é fruto de um acúmulo de experiências e resulta em/de saberes tradicionais.

Podemos dizer, de forma geral, que entre povos e comunidades tradicionais e assentamentos se encontram presentes as condições histórico-sociais para o desenvolvimento de relações sociais de novo tipo. Estas, em geral, são possíveis por meio da chamada *produção associada da vida*. Em algumas comunidades, produzir de forma associada é resultado de uma luta pela garantia de permanência na terra de vida e de trabalho.

É isso que se observa, por exemplo, na comunidade tradicional Imbê. A produção individual nos lotes se tornava escassa e cada vez mais os jovens deixavam o campo em busca de melhores condições de vida na cidade. Assim, os sujeitos se mobilizaram para criar uma associação para a constituição de uma agroindústria que beneficiasse sua principal matéria-prima: a cana-de-açúcar. Por meio do trabalho coletivo das famílias na agroindústria, foi possível o incremento da produção e a venda nos mercados e feiras de cidades da vizinhança. Por essa razão, para Santos “os saberes da produção associada são resultantes das experiências

vividas na realidade concreta de homens e mulheres no seu fazer cotidiano; isso nos leva a crer que esses saberes são construídos e desconstruídos conforme os contextos sociais" (2013, p. 159).

Para Neves (2017), o trabalho associado cria condições para que relações de gênero menos assimétricas se consolidem no campo, espaço ainda com fortes marcas do patriarcado. Por meio da criação de associações, as mulheres reconfiguram a percepção de si e sobre si: produzem de forma coletiva, gerando renda para suas famílias e para sua comunidade, mobilizam saberes técnicos e tecnológicos e demonstram que por meio da organização as dificuldades podem ser superadas. Essa dinâmica pôde ser observada em ambos os grupos de produção associada (Frutos da Terra – Nossa Senhora da Guia e Amigas do Cerrado – São José do Facão) discutidos por Neves (2017). Segundo esse autor, “a produção associada possui em si um princípio constitutivo na direção de relações sociais igualitárias e solidárias” (2017, p. 145).

A divisão sexual do trabalho, em geral, não tem como finalidade a redução da mulher a um ser inferior, mas em função da necessidade e da possibilidade de cada qual:

Mulheres e homens, crianças, jovens e anciões, cada um tem sua responsabilidade dentro da organização cosmológica e familiar na cultura chiquitana. Nas festas de santos ou outras datas comemorativas, por exemplo, todos participam da organização com entusiasmo: os homens pegam as lenhas, conseguem o alimento, auxiliam com a preparação dos ambientes. As mulheres são as organizadoras das ideias, da sequência das atividades, das liturgias, da conversa com a comunidade para os preparativos. Também cozinham e cuidam das crianças com ajuda dos filhos mais velhos. Percebemos, não como uma regra, que as mulheres são portadoras dos saberes religiosos, pois todo ritual só acontece pela ação destas, sendo os homens importantes incentivadores (NEVES, 2017, p. 95-96).

A relação da comunidade com a religião e a religiosidade é marcante em várias das comunidades da baixada cuiabana. Algumas delas levam nome do santo de devoção da comunidade, como é o caso da Comunidade Quilombola São Benedito. Ali, anualmente, ocorre a festa em homenagem ao santo, que colabora com a produção de significados que a comunidade atribui a si: “todos os membros da comunidade se declaram cristãos católicos e devotos de São Benedito. É importante ressaltar que toda a população da comunidade é cristã católica” (COSTA, 2017, p. 111). Mas nem sempre há esse padrão religioso, e atualmente há forte presença de igrejas cristãs evangélicas nas comunidades, como é o caso da comunidade tradicional Imbê. Lá

quase todos os integrantes da associação compartilham da mesma religião. É possível que isso esteja aliado ao fato de que todos pertençam à mesma família, já que é costume que os integrantes de uma mesma família partilhem das mesmas crenças. Segundo o Sr. Milton, que também é líder religioso na comunidade, a doutrina da igreja da qual fazem parte, “Congregação Cristã no Brasil”, baseia-se na solidariedade para com o próximo (SANTOS, 2013, p. 101-102).

Percebemos que o cotidiano se organiza, muitas vezes, de forma bastante contraditória, e perceber a dimensão da produção de sentidos e significados presentes nessa contradição pode ser um caminho que contribua para a produção intelectual e a produção social de conhecimentos. O vínculo que o povo Chiquitano tem com o sagrado é relevante para sua constituição territorial. Assim, a cosmologia aqui atua sobre a luta pela prevalência da identidade chiquitana, seus ritos e mitos, que são a representação de seus saberes ancestrais:

O que mantém a unidade Chiquitano são as tradições conservadas, principalmente aquelas ligadas à religiosidade, à afetividade, à cosmologia dos sujeitos e seus respectivos imaginários de uma sociedade que acredita e participa, aos laços históricos e, mais intimamente, aos laços familiares, base de toda sistematização das aldeias chiquitanas. O aspecto cultural, então, determina a identidade de si, entre si e para o outro como um mesmo povo, Chiquitano, que embora por vezes seja impedido de produzir sua vida material de forma associada, permanece associado na produção imaterial (SILVA, 2015, p. 76).

Aqui a tradição é resignificada, pois a luta pela existência enquanto povo impôs a religião católica enquanto forma de resistência. De povos de missões, os Chiquitanos trazem uma mescla de religiosidades, que se constitui em sua cosmologia:

A fé chiquitana é peculiar, pois se manifesta em conexão com sua história marcada pela resistência e pela esperança. É a sua manifestação que mantém os laços pela Chiquitania, que dá sentido à existência e coragem ao protagonismo na luta pelo sagrado. Católicos e xamânicos, a religiosidade chiquitana prestigia a crença cristã, tais como seus rituais e valores, todavia com influências da gênese xamã (SILVA, 2015, p. 89).

Percebe-se a existência de diferentes tempos, espaços e lugares socioculturais de construção de significados e saberes fundamentais à existência de tais povos. Por mais que cada pesquisador fixe seu olhar em determinada direção almejando desvendar as peculiaridades de povos e comunidades tradicionais, percebemos nas práticas de representações cotidianas a evocação de saberes que os ligam à sua ancestralidade e à comunidade. Cada povo e cada corpo representa um território, que carrega em si saberes, práticas e representações de uma existência particular:

Um dos saberes que consideramos como fundamental à permanência dos moradores na comunidade está intimamente ligado ao sentimento construído em relação à terra e que redimensiona a relação natureza-produção-homem. A importância atribuída à terra pelos trabalhadores e trabalhadoras de Capão Verde não é fruto de um sentimento externo a esses trabalhadores e trabalhadoras e, sim, um saber compartilhado pelos fundadores do quilombo. Eles socializaram o prazer/a satisfação em trabalhar na terra e que faz parte das suas vidas (CAETANO; NEVES, 2013, p. 268).

6. OS BEM VIVERES E A POSSIBILIDADE DE CONSTRUÇÃO DE UMA SOCIEDADE PÓS-CAPITALISTA

Na produção de sua existência, os seres humanos produzem cultura, especialmente por meio da linguagem e da memória, a qual “não se apoia na história apreendida, mas na história vivida” (HALBWACHS, 2003, p.78-79). Tais aspectos são fundamentais na discussão sobre os saberes apreendidos na produção da existência pelas comunidades tradicionais, visto que eles não são externos aos sujeitos, mas, ao contrário, são produzidos, refletidos e repassados de geração em geração, visando à sobrevivência do grupo e da tradição.

Por meio da reflexão sobre a produção da existência e da produção de saberes da experiência entre povos e comunidades tradicionais, ressaltamos a perspectiva do trabalho associado e do Bem Viver, entendido este como forma de vida em harmonia ou vida em plenitude (CUBILLO-GUEVARA; HIDALGO-CAPITÁN; GARCÍA-ÁLVAREZ, 2016). É percebido como uma alternativa ao desenvolvimento, em uma perspectiva que se contrapõe à visão desenvolvimentista ocidental; não é uma forma de desenvolvimento, mas uma alternativa

a ele, visto que é a própria busca pelo desenvolvimento que cria uma relação de desarmonia (consigo mesmo, com os outros e com a natureza). Segundo Ramos, “Diferentes da lógica capitalista de produção da existência, no Bem Viver as mulheres e os homens não são vistos como uma ameaça, que deve ser vencida e derrotada e a natureza não é compreendida somente como um conjunto de recursos a serem explorados” (2019, p. 60).

Povos e comunidades tradicionais que produzem sua existência resistindo às relações capitalistas de produção e opondo-se a elas nos apresentam novas concepções de mundo e trabalho, um Bem Viver em que a "oportunidade para construir coletivamente uma nova forma de vida" (ACOSTA, 2016, p. 23) surge em meio às limitações e contradições. Por mais que estejam inseridas no sistema do capital, apresentam pressupostos que se opõem a ele: autogestão, administração/organização participativa e democrática do trabalho, cooperação, autonomia, distribuição igualitária dos frutos do trabalho, liberdade individual, reciprocidade e comensalidade. “Todas essas características da produção associada fazem com que o trabalho não seja subordinado ao capital, não seja alienado e nem alienante, não gere mais-valia e possibilita que os envolvidos construam coletivamente uma nova concepção de mundo e de trabalho” (CAETANO; NEVES, 2014, p. 15). Percebemos tais características como uma forma de resistência da classe trabalhadora, numa busca pela revitalização de sua força de trabalho e de vida, direcionando-a para uma produção que lhes realize enquanto seres humanos (RAMOS, 2019; AZEVEDO, 2020).

Concebendo a educação em seu sentido ontológico, com base no binômio trabalho e educação, inferimos que os seres humanos, ao se relacionarem com a natureza, produzem não só sua existência, como também aprendizados e saberes (LUKÁCS, 2013). Tais saberes possibilitam a construção de uma nova cultura do trabalho, no que diz respeito à produção material e de conhecimentos, saberes, valores e crenças, que em si carregam os saberes que regulam seus comportamentos humanos (PALENZUELA, 1995).

Os povos e comunidades tradicionais, nessa concepção e nessa prática, ressignificam sua relação com o trabalho e a natureza, com a espiritualidade e a terra mãe, o que carrega em si a negação do modo de produção capitalista e, nessa negação, a afirmação das relações sociais e com a natureza subvertidas (RAMOS, 2019; SILVA, 2015; MONLEVADE, 2018; COSTA, 2017; AZEVEDO, 2020).

Consideramos que estão presentes nas práticas tradicionais de tais povos, comunidades e assentamentos as três harmonias necessárias ao chamado Bem Viver (CUBILLO-GUEVARA; HIDALGO-CAPITÁN, 2019): a harmonia consigo mesmo (eu me conheço e me reconheço enquanto ser humano; não me coloco acima de ninguém nem mesmo de outro ser ou da natureza; percebo minha dimensão corporal e espiritual); a harmonia com o outro (eu pratico a harmonia e a ofereço; não preciso explorar os outros seres humanos, seja por sua classe, seja por seu sexo ou por sua idade; eu pratico a harmonia com os outros seres vivos; eu repassarei meus saberes a todos aqueles com os quais convivo, pois sei que são importantes para a sobrevivência de meus irmãos e do território em que habitamos); e harmonia com a natureza (eu reconheço o poder das plantas nos processos de cura; tudo o que precisamos está a nosso alcance, não precisamos nos sobrepor à natureza para sobreviver; o desenvolvimento exacerbado, aclamado pelo sistema capitalista, é incompatível com a vida em plenitude; eu reconheço e percebo que os biomas devem ser preservados, pois são meu laboratório natural; eu sou um guardião da floresta e dos saberes de meus ancestrais).

As dimensões apresentadas anteriormente são discutidas por Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán (2019) e podem ser assim representadas: a dimensão da identidade ou *Sacha*

*Runa Yachay*¹⁵ (harmonia consigo mesmo), a dimensão da equidade ou a *Runakuna Kawsay*¹⁶ (harmonia com os outros) e a dimensão da sustentabilidade ou *Sumak Allpa*¹⁷ (harmonia com o planeta, ou com a terra mãe). Pode ser que em territórios de maior conflito territorial as condições de existência tornem as dimensões do Bem Viver menos visíveis, mas consideramos que, em todo caso, elas se encontram, seja na prática cotidiana, seja em sua essência e ancestralidade.

Por isso, falamos em Bem Viveres. Ailton Krenak, em seu livro *O amanhã não está à venda* (2020), reflete sobre como a relação devastadora que os seres humanos construíram com a natureza tornou insustentável nossa permanência sobre a Terra. O planeta não só não precisa de nós, como estaria, provavelmente, melhor sem nós. Por muitos anos (ou por todos os anos que podemos nos lembrar), a humanidade se preparou para viver o futuro, e não se importou com o que faz no presente:

A lógica dos povos indígenas se baseia numa relação de intercâmbio e de equilíbrio com a natureza, considerada terra-mãe. Essa é a lógica do Bem Viver, uma filosofia que se contrapõe à lógica capitalista de exaustão da natureza com o objetivo da produção contínua do lucro (RAMOS, 2019, p. 277).

Destruir a natureza para produzir melhorias para o futuro nos fez esquecer de viver o presente – daí, para Krenak, o “amanhã não estar à venda”: precisamos parar de vender o amanhã. O exemplo de povos e comunidades tradicionais nos apresenta, atualmente, uma possibilidade de vida em harmonia e de superação do sistema capitalista:

Já o que se observa em comunidades tradicionais é que seus membros compartilham o desejo do bem viver com os demais, isto é, o equilíbrio concreto e harmonioso entre seres humanos e natureza que reflete nas relações sociais, nas condutas de vida, nas concepções de mundo e nos saberes construídos (NEVES, 2017, p. 133).

Passamos anos sonhando as revoluções socialistas e não percebemos, muitas vezes, o comunismo dos povos indígenas, a solidariedade das comunidades tradicionais, a generosidade da religiosidade popular.

Imbuídos pelo desejo do bem viver, os povos e comunidades tradicionais estabelecem laços de solidariedade e reciprocidade, criam vínculos afetivos com o local e com as pessoas, partilham um modo de vida e uma concepção de mundo, realizam atividades coletivas em benefício da comunidade e da natureza. O tempo dedicado ao outro e ao contemplar da natureza também fazem parte do bem viver (NEVES, 2017, p. 133).

A dependência que tais povos têm de seus anciões se opõe de forma brutal ao descarte que fazemos atualmente dos nossos idosos. Estes são, em grande medida, os desvalidos da pandemia de modernidade que vivemos. O que será de um povo que perde a sabedoria de seus anciões? Viverá de futuro, em uma era de futuros cada vez mais incertos? Nesse sentido se faz “necessário construir relações de produção, de intercâmbio e de cooperação que propiciem suficiência – mais que apenas eficiência – sustentada na solidariedade” (ACOSTA, 2016, p. 27).

O Bem Viver é o esperar, com povos e comunidades tradicionais; de acordo com Krenak, é “adiar o fim do mundo”¹⁸:

¹⁵ A sabedoria do homem da selva.

¹⁶ A vida do povo.

¹⁷ A terra sem males.

¹⁸ Referência à obra *Ideias para adiar o fim do mundo*, de Ailton Krenak (2019).

Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover. O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida. Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos. E a minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim (KRENAK, 2019, p. 13).

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A produção da existência entre povos indígenas e quilombolas, comunidades tradicionais e assentamentos apresenta uma intensa e complexa dinâmica produtiva e cultural. Nestas, os costumes estão presentes na produção material e imaterial da vida, costumes estes que são reproduzidos em atitudes, comportamentos, saberes coletivos e embasados na solidariedade, na reciprocidade, no cuidado e na tradição de resistir à violência do capital sobre identidade, cultura, produção, produtos, força de trabalho, terra e território.

É nessa complexidade e dinamicidade produtiva e cultural que entre povos e comunidades tradicionais e assentados outra cultura do trabalho se constitui, fundamentada principalmente na coletividade e na solidariedade, presentes, material e imaterialmente, na produção associada, autogestionada e agroecológica. Essa cultura do trabalho é singular porque tem diferenças estruturais e processuais em relação à lógica do capital, como a associação de trabalhadores organizados para a produção – os quais possuem os próprios meios de produção, controlando sua jornada de trabalho e também controlando o que, o como e o quando produzir, superando a alienação e a divisão do trabalho; a autogestão, na qual os trabalhadores e trabalhadoras são autônomos, discutem, decidem e superam a divisão entre o trabalho intelectual e o manual e o consequente estranhamento dessa condição produtiva; e a agroecologia, em que a relação de cuidado, reciprocidade e equilíbrio com a natureza é vivenciada.

É então nessa cultura do trabalho que uma alternativa possível ao modo de produção capitalista se apresenta: o Bem Viver, cuja essência é a manutenção e o equilíbrio da vida dos seres humanos entre si e destes com a natureza. No contexto da pandemia de covid-19, a *Pacha Mama* requer que repensemos nossos hábitos e nossa forma de nos relacionarmos uns com os outros e com a natureza. Reduzir nossa dependência da industrialização e da exploração desenfreada do planeta é urgente, mas isso os povos ancestrais já sabem. Fez-se necessário que a *Pacha Mama* nos fizesse parar e nos voltarmos para dentro de nós mesmos para percebermos o que os povos e comunidades tradicionais sabem e trazem em sua essência, intrínseco à sua forma de existir: o ser humano não é senhor e proprietário do mundo e a natureza não é seu recurso. Krenak assim resume esse pensamento:

Tomara que não voltemos à normalidade, pois se voltarmos, é porque não valeu nada a morte de milhares de pessoas no mundo inteiro. Depois disso tudo as pessoas não vão querer disputar de novo o seu oxigênio com dezenas de colegas num espaço pequeno de trabalho. As mudanças já estão em gestação. Não faz sentido que, para trabalhar, uma mulher tenha de deixar seus filhos com outra pessoa. Não podemos voltar àquele ritmo, ligar todos os carros, todas as máquinas ao mesmo tempo (KRENAK, 2020, [n.p.]).

Em que pese à existência considerável de povos e comunidades tradicionais e assentamentos, estes permanecem produzindo sua existência isoladamente, fragilizando, pois,

sua produção, seu consumo e sua comercialização; suas tradições e seus costumes; seus saberes e sua biodiversidade diante dos imperativos sociometabólicos do capital.

Nas pesquisas e reflexões trazidas neste artigo é perceptível esse limite na cooperação (sociopolítico-econômica) entres esses vários sujeitos sociais, o que não só fragiliza as virtualidades das produções das existências, mas podem levar à destruição dessa alternativa de Bem Viver e à extinção desses sujeitos sociais.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

AZEVEDO, Eva Emília Freire do Nascimento. **Trabalho, educação e produção associada**: experiências de jovens e mulheres do assentamento Roseli Nunes em Mirassol D'Oeste-MT. 2020. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2020.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A educação como cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues; SOUZA, Angela Fagna de. Ser e viver enquanto Comunidades Tradicionais. **Mercator**, Fortaleza, v. 11, n. 26. set./dez. 2012.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988. 56. ed. São Paulo: Saraiva, 2000. (Coleção Saraiva de Legislação).

CAETANO, Edson; NEVES, Camila Emanuella Pereira. Saberes da produção associada: implicações e possibilidades. **Revista Trabalho e Educação**, Belo Horizonte, v. 22, n. 3, set./dez. 2013.

_____. Entre cheias e vazantes: trabalho, saberes e resistência em comunidades tradicionais da baixada cuiabana. **Revista de Educação Pública**, Cuiabá, v. 23. n. 53/2, maio/ago. 2014.

CARVALHO, Horácio M. de. **O campesinato no século XXI**: possibilidades e condicionantes do desenvolvimento do campesinato no Brasil. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

COSTA, Janaina Santana da. **Espaços de esperança**: a produção associada da vida na comunidade São Benedito remanescente dos quilombos – Poconé-MT. 2017. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2017.

CPT – COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Conflitos no campo – Brasil**. Goiânia: CPT Nacional, 1985 a 2020.

CRUZ, Valter do Carmo. Povos e comunidades tradicionais. In: CALDART, Roseli *et al.* **Dicionário da educação do campo**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

CUBILLO-GUEVARA, Ana Patricia; HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis. (Emergencia), deconstrucción (y síntesis) del Buen Vivir latino-americano. **RIESISE**, v. 2, n. 2, 2019.

CUBILLO-GUEVARA, Ana Patricia; HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis; GARCÍA-ÁLVAREZ, Santiago. El Buen Vivir como alternativa al desarrollo para América Latina. **RIESISE**, v. 5, n. 2, 2016.

DIEGUES, Antonio Carlos. **O mito da natureza intocada**. São Paulo: Hucitec, 1996.

ENGELS, Friedrich. Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem. In: ANTUNES, Ricardo (Org.). **A dialética do trabalho**. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

GUHUR, Dominique Michele; TONÁ, Nilciney. Agroecologia. In: CALDART, Roseli *et al.* **Dicionário da educação do campo**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.

KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. Disponível em: <http://www.zendobrasil.org.br/wp-content/uploads/2020/04/Ailton-Krenak-O-amanha%CC%83-na%CC%83o-esta%CC%81-a%CC%80-venda-1.pdf-1.pdf>. Acesso em: 13 jun. 2020.

_____. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. Disponível em: <https://culturapolitica2018.files.wordpress.com/2019/09/ideias-para-adiar-o-fim-do-mundo.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2020.

LEITE, Sergio Pereira. Assentamento rural. In: CALDART, Roseli *et al.* **Dicionário da educação do campo**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

LUKÁCS, Gyorgy. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MACHADO, Luiz Carlos Pinheiro; MACHADO FILHO, Luiz Carlos Pinheiro. **A dialética da agroecologia**. São Paulo: Expressão Popular, 2014.

MARX, Karl. **O capital**. Crítica da economia política. Livro 1: O processo de produção do capital. Rio de Janeiro: Bertrand, 1988. v. 1.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 1980.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. Lisboa: Edições 70, 2017.

MONLEVADE, Ana Paula Bistaffa de. **Comunidade tradicional Raizama em Jangada/MT: produzindo a existência associadamente por meio de enxadas, ralos, sucuris e torradeiras**. 2018. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2018.

MONLEVADE, Ana Paula Bistaffa de; CAETANO, Edson. Trabalho e produção associada em comunidades tradicionais: experiências de existências e resistências. **Germinal: Marxismo e Educação em Debate**, Salvador: v. 9, n. 3, dez. 2017.

NEVES, Camila Emanuella Pereira. **A Amélia que era mulher de verdade? Produção associada e relações de gênero em comunidades tradicionais de Cáceres/MT: para além de estereótipos e preconceitos**. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2017.

_____. **A produção associada em Capão Verde: entre bananas, saberes e utopias**. Universidade Federal de Mato Grosso. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2013.

PALENZUELA, Pablo. Las culturas del trabajo: una aproximación antropológica. **Sociologia del Trabajo**, n. 24, p. 3-28, 1995.

RAMOS, Anátalia Daiane de Oliveira. **A produção da existência do povo Puruborá, aldeia Aperi-RO: trabalho, produção associada, saberes, lutas e resistência**. 2019. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2019.

SANTOS, Lirian Keli dos. **Trabalho, produção associada e produção de saberes na Comunidade Tradicional Imbê-MT**. 2013. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2013.

SAVIANI, Dermeval. Trabalho e educação: fundamentos ontológicos e históricos. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 34, jan./abr. 2007.

SILVA, Marília de Almeida. **Por uma cultura latino-américa da produção livre e associada: o povo Chiquitano e a experiência indígena no Brasil**. 2015. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2015.

SILVA, Iorim Rodrigues da. **Saberes, resistência e existência do a’uwêu’pitabimarãiwatsédé-madzabdzé: história e dialética da materialidade e imaterialidade**. 2019. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2019.

TEIXEIRA, Gerson. **Resultados do Censo Agropecuário do Brasil 2017**. Brasília: [s.n], 2019.

THOMPSON, Edward Palmer. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. São Paulo: Unicamp, 2012.

TIRIBA, Lia. **Economia popular e cultura do trabalho: pedagogia(s) da produção associada**. Ijuí: Editora Unijuí, 2001.

TOLEDO, Victor Manuel; BARRERA-BASSOLS, Narciso. A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. **Desenvolvimento e Meio ambiente**, Curitiba, n. 20, p. 31-45, jul./dez. 2009.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da Práxis**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

Recebido em: 07/08/2020

Aceito para publicação em: 30/11/2020