

PRÁXIS SEM UNIVERSALIDADE? CONSIDERAÇÕES SOBRE O FETICHISMO DO PARTICULAR NOS ESTUDOS DE GEOGRAFIA AGRÁRIA CONTEMPORÂNEOS

PRAXIS WITHOUT UNIVERSALITY? CONSIDERATIONS ON THE FETISHISM OF THE PARTICULAR IN CONTEMPORARY AGRARIAN GEOGRAPHY STUDIES

 Maria Clara Salim Cerqueira ¹

 Frederico Rodrigues Bonifácio ²

¹ Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Vitória, ES, Brasil

² Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, MG, Brasil

Resumo

O objetivo deste texto é apresentar uma análise a respeito dos artigos publicados em periódicos de Geografia Agrária sobre povos e comunidades tradicionais, buscando compreender como estes estabelecem relação entre as noções de práxis e de política. Interessa-nos ainda escrutinar a relação entre universalidade e particularidade presente/ausente nestes artigos. Para tecer a análise proposta, realizamos um levantamento dos textos que tratam dos povos e comunidades tradicionais em três periódicos de Geografia Agrária, entre os anos de 2008 e 2021. A partir desse levantamento, apresentamos como os autores definem seus objetos de estudo e as principais referências utilizadas, e assim demonstramos como a fetichização dos estudos de caso particulares conformam sobremaneira o fazer geográfico e restringem as análises a uma imediatez que tende a obnubilar a compreensão do real precisamente ao hipostasiar suas manifestações empíricas.

Palavras-chave: artigos científicos; comunidades tradicionais; materialismo.

Abstract

This text aims to present an analysis of articles published in Agrarian Geography journals about traditional communities, seeking to understand how they establish a relationship between the notions of praxis and politics. We are also interested in scrutinizing the relationship between universality and particularity present/absent in these articles. To weave the proposed analysis, we carried out a survey of scientific papers about traditional peoples and communities in three Agrarian Geography journals, between the years 2008 and 2021. Based on this survey, we present how the authors define their objects of study and the main references used, and thus demonstrate how the fetishization of particular case studies greatly shapes geographic practice and restricts analyses to an immediacy that tends to cloud the understanding of reality precisely by hypostatizing its empirical manifestations.

Keywords: scientific papers; traditional communities; materialism.

Recebido em: 29/07/2024 | 08/10/2025

Correspondência para: Maria Clara Salim Cerqueira (mclaracerqueira@gmail.com)

INTRODUÇÃO

Os estudos contemporâneos em Geografia Agrária no Brasil majoritariamente têm um acentuado compromisso político com as lutas sociais travadas pelos povos do campo por terra e território. Mesmo quando o termo práxis não é explicitamente mobilizado nos textos nota-se o anseio de não desvincular a teoria da prática no âmbito destes estudos. É inegável o avanço que tal compromisso representa na história de uma ciência que se institucionalizou sob moldes positivistas e não raro cumpriu papel determinante em projetos que passavam ao largo destas lutas.



Uma ciência comprometida, contudo, precisa diligentemente colocar em revista seus próprios pressupostos ou corre o risco de tornar-se algo oposto ou ao menos aquém do que se propõe a ser, em especial ao lidar com grupos em situação de conflitos territoriais (Cerqueira, 2019). É na contribuição para esse esforço de revisão crítica que o presente texto se insere. Nos perguntamos: os estudos em Geografia Agrária têm conseguido alcançar seus esforços de fornecer uma teoria crítica que subsidie e contribua para a compreensão e superação dos processos sociais contemporâneos?

Para esboçar uma resposta a esse questionamento analisamos o estado da arte dos artigos que tomam por tema os povos e comunidades tradicionais no Brasil, buscando compreender de que modo a noção de práxis é mobilizada nesses textos. Ao falarmos sobre a *práxis*, é preciso considerar o inextricável vínculo estabelecido entre teoria e prática. Uma dessas portas de entrada no real – a teoria e a prática – deve se sobressair em um esforço de práxis? É possível produzir conhecimento sem considerar teoria e prática como uma unidade na forma da práxis? Essas questões são irreduzíveis para uma produção acadêmica que se pretenda comprometida politicamente e se orienta pelo ideal de uma práxis transformadora como atividade criadora de outros mundos possíveis. Em que pese tal irredutibilidade, não raro a reflexão sobre essa relação é secundarizada ou mesmo escamoteada ante à necessidade da ação política imediata – embora aqui analisemos apenas aquelas elaborações que se dedicam ao temário dos povos e comunidades tradicionais nos periódicos de Geografia Agrária, é preciso ter conta que esta característica não é uma exclusividade destas elaborações.

A partir deste levantamento, como veremos, é possível perceber que muitas vezes as pesquisas se centram em estudos empíricos, majoritariamente descritivos sobre as particularidades, sem levar às últimas consequências a relação destas com a universalidade. Ao mesmo tempo em que são recorrentes as afirmações de que estes processos não são isolados uns dos outros, o que nos parece paradoxal. Algo não muito distinto do que Conceição (2021, p. 9) notou acerca dos usos e abusos da categoria território na Geografia brasileira hodierna. O que a autora tem “verificado, em geral, em Projetos de Iniciação Científica, Dissertações e/ou Teses, é que nos primeiros capítulos são tratadas as definições dos conceitos/categorias como ‘obrigatoriedade’ para dar conta de um (seu) objeto de pesquisa”. E em que pese o fato de estar quase invariavelmente presente, o termo “território” poucas vezes o faz categoricamente, ou seja, levando a termo a dialética pressuposta entre a particularidade estudada e a universalidade que a (re)põe, perdendo assim a oportunidade de “elevar tal particularidade ao nível da totalidade” (Bonifácio, 2023, p. 365), e, portanto, “sem compreender o que há realmente de particular nas distintas particularidades” (Ibidem).

O que nos interessa aqui é demonstrar como a necessidade recíproca entre a particularidade e a universalidade constitui as relações sociais, de modo que não nos parece possível apreender o real, e por conseguinte transformá-lo conscientemente, sem levar a termo a relação dialética entre universalidade e particularidade, entre teoria e prática.

Vejamos então os caminhos que percorremos em nossa elaboração: em um primeiro momento faz-se necessário uma digressão concernente a uma questão de método; pois



compreendemos que o que aqui é tomado como problema só o é dentro de um recorte analítico centrado numa tradição de pensamento do materialismo histórico dialético. Apresentado o ancoradouro no qual nosso questionamento se aporta, faz-se necessário avançarmos em relação aos procedimentos metodológicos mobilizados no levantamento do estado da arte sobre a temática dos povos e comunidades tradicionais; demonstrando assim algumas escolhas que se fizeram necessárias no âmbito da pesquisa. Após tal movimento, apresentaremos alguns dados acerca do material levantado, buscando, a partir dele, responder – ainda que parcialmente – a questão que aqui nos propomos a escrutinar.

UM PROBLEMA PARA CHAMAR DE NOSSO

Não havendo uma forma única de se fazer ciência e – tendo em conta a não-neutralidade de todo conhecimento produzido – não havendo uma forma única de intervir na realidade com vistas à sua transformação, não é de se estranhar que algo que apareça como problema para determinados grupos não o seja para outros. Desse modo, o que é aqui formulado como problema apenas pode sê-lo numa perspectiva que leve a termo a concepção de materialismo.

Apesar de a expressão “materialismo histórico dialético” ser repetida insistentemente por autores que dialogam em diferentes graus com o pensamento marxista, é notório que o termo mais das vezes aparece como uma espécie de anteparo que supostamente eximiria o autor de explicitar como de fato procede em sua análise. Como se o emprego da expressão, por si só, tornasse auto evidente o emprego do método. O próprio Marx, aliás, pouquíssimas vezes se valeu de tal formulação, e pouco escreveu explicitamente sobre método. Numa das raras passagens de sua prolífica obra que Marx se centra na questão do método ele formula que

[o] concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por essa razão, o concreto aparece no pensamento como processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo e, em consequência, também o ponto de partida da intuição e da representação (Marx, 2011, p.54).

O materialismo, portanto, é aí formulado como um procedimento no qual e pelo qual o mundo sensível é elevado à abstração conceitual, não para que lá permaneça, mas para que possa, no retorno ao sensível, encontrar suas determinações constitutivas. A apreensão do real, sob tal perspectiva com a qual coadunamos, apenas é possível por meio de uma espécie de *curto-circuito* entre a particularidade sensível e suas determinações mais gerais apenas apreensíveis ao nível da universalidade, numa síntese contraditória na forma da totalidade.

Autores notadamente díspares dentro da tradição do chamado do marxismo ocidental, como Georg Lukács e Theodor Adorno, se atentaram a essa determinação. Para o filósofo húngaro:



[a]s categorias superiores precisam ser produzidas pelo desenvolvimento histórico real, e seus nexos dialéticos têm de ser corretamente conhecidos, para que as funções históricas e sistemáticas das categorias simples também sejam conhecidas. Conceber o processo ao inverso constitui uma ilusão idealista [...] É preciso ter em conta que as chamadas categorias simples não são elementos supra-históricos do sistema, mas produto do desenvolvimento histórico *tanto quanto* as totalidades concretas, às quais elas pertencem; que por essa razão, as categorias simples são compreendidas corretamente a partir das superiores, mais complexas, mais concretas, isto é, que a compreensão da totalidade concreta é o que possibilita o conhecimento das categorias simples, e não o inverso (Lukács, 2015, p.100-101, grifos do autor).

Ao passo que para o autor frankfurtiano, o objeto do conhecimento:

abre-se para uma instância monadológica que é a consciência da constelação na qual ele se encontra: a possibilidade de uma imersão no interior necessita desse exterior. No entanto, uma tal universalidade imanente do singular é objetiva como história sedimentada. Essa história está nele e fora dele, ela é algo que o engloba e que nele tem seu lugar. Perceber a constelação na qual a coisa se encontra significa o mesmo que decifrar aquilo que ele porta em si enquanto algo que veio a ser. Por sua vez, o *chorismos* entre fora e dentro é condicionado historicamente. Somente um saber que tem presente o valor histórico conjuntural do objeto em sua relação com os outros objetos consegue liberar a história no objeto; atualização e concentração de algo já sabido que transforma o saber. O conhecimento do objeto em sua constelação é o conhecimento do processo que ele acumula em si. (Adorno, 2009, p.141-142, grifos nossos).

Embora em Adorno, ao contrário do que ocorre em Lukács, o conhecimento do real não se processe por meio de um postulado de concreção, mas por um movimento de constelação, está igualmente pressuposto que apenas na dialética entre as distintas particularidades (re)postas pela universalidade igualmente (re)posta por seus particulares pode-se apreender criticamente os processos sociais efetivos. Se uma teoria que se pretenda crítica deve levar a sério a dialética entre particularidade e universalidade – noutros termos, se deve levar a sério a totalidade –, isso tem implicações diretas para a efetividade de uma práxis como unidade entre teoria e prática.

Se a teoria [*theoria*], conforme se encontra em Hannah Arendt (2000, p.291), é “a contemplação do observador que se preocupa com a realidade aberta diante de si e a recebe”, ao passo que a prática constitui a ação efetiva sobre essa mesma realidade, é preciso ter em conta que a unidade desses momentos na forma da práxis demanda do momento teórico um movimento em direção à totalidade dos processos sociais.

Tomemos o resgate histórico feito por Sánchez Vásquez (2007) a respeito da concepção de práxis na constituição do pensamento ocidental. O termo práxis, de origem grega, remete à atividade prática humana no sentido estritamente utilitário, ações com fim em si mesmas, sem que necessariamente demandem um maior nível de reflexão. As ações com fins outros, ou que “criam” algo externo a elas próprias eram denominadas *poiésis*, termo com significado muito mais próximo do que é mormente considerado como práxis nos dias de hoje, sobretudo a partir da contribuição marxiana.

Na obra marxiana, a práxis aparece enquanto uma mediação entre interpretação e transformação, ou pensamento e ação, ou teoria e prática: sua conhecida décima primeira tese *ad Feuerbach* (Marx; Engels, 2007). Na Grécia Antiga, o pensamento filosófico não tomava as atividades práticas enquanto momento, o esforço de pensamento era desvinculado da prática, pois essa última era considerada como uma atividade indigna, *menor*, destinada aos



homens não-livres. Nesse momento, a contraposição entre teoria e prática pode ser compreendida como a contraposição entre *trabalho* intelectual e *trabalho* manual. É importante ressaltar aqui que para Sánchez Vásquez, trabalho é sinônimo de atividade prática, numa concepção herdada das reflexões lukacsianas no âmbito do marxismo. Apenas no Renascimento essa contraposição se dissolve, e os humanos (aqui chamados de homens) passam a ser considerados sujeitos ativos, e não apenas animais racionais, ou seja, são capazes não só de pensar sobre a realidade, mas de *agir* sobre ela – a então denominada práxis. É o chamado trabalho que nesse momento é percebido como o que torna possível a dominação da natureza e a transformação do humano em ser social, se distinguindo da animalidade.

A partir do processo de modernização capitalista e com a racionalidade burguesa que lhe é concernente, tais atividades passaram a ser pautadas pelas determinações do processo de reprodução do capital, o que Sánchez Vásquez (2007) chama de práxis produtiva. O esforço do autor é movido pela busca do que poderia ser uma *verdadeira práxis*, ou uma práxis revolucionária, ou qualquer outro termo que o valha. Nossa intenção não é aqui estabelecer o que seria certo ou errado em relação à práxis, e sim lançar luz sobre o fato de a práxis ser comumente reduzida à uma espécie de obrigação moral em muitas das pesquisas que tratam das comunidades tradicionais pelas lentes da Geografia Agrária, e demonstrar as consequências que os limites da reflexão sobre os próprios exercícios reflexivos podem gerar a uma ciência não suficientemente comprometida com a realidade ainda que notadamente almeje o oposto.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

No levantamento dos textos analisados foram realizadas buscas dos termos “comunidades tradicionais” e “povos tradicionais” dentre os títulos, resumos e palavras-chave de artigos nos portais do Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER) junto aos seguintes periódicos: Revista do Núcleo de Estudos em Reforma Agrária (NERA) (Presidente Prudente/SP, UNESP), a Revista Campo-Território (Uberlândia/MG, UFU) e a Revista Mutiró (Recife/PE, UFPE). Foram escolhidos esses periódicos por serem os únicos ativos¹ no Brasil, até o ano de 2021 – ano em que o referido levantamento foi realizado – a terem a Geografia Agrária como cerne de seu escopo, além de admitirem elaborações com uma diversidade de perspectivas teóricas e metodológicas. Esse levantamento gerou um compilado de 39 textos no total, publicados entre o ano de 2008 e de 2021.

Nossa intenção é averiguar a abordagem dos textos que tematizam os povos e comunidades tradicionais; dessa forma não consideramos o Qualis CAPES² como critério de escolha dos periódicos, pois os critérios das agências de fomento não necessariamente concernem aos interesses da análise aqui proposta. Nos atemos aos periódicos da Geografia Agrária por avaliarmos que nesta subárea os povos e comunidades tradicionais são pensados a



partir de uma relação com o campesinato, seja ela explícita ou não. Isso permite que as análises feitas considerem a relação entre as comunidades tradicionais e a sociedade de forma geral. O diálogo com a antropologia poderia ser também profícuo nesse esforço, porém correríamos o risco de que o escopo de nossa análise fosse amplo demais.

A leitura dos textos foi realizada com vistas à compreensão do método utilizado pelos autores. Em nossa abordagem observamos as bibliografias mobilizadas na delimitação dos conceitos-chave – povos e comunidades tradicionais, desenvolvimento sustentável, território, colonialidade, conflitos socioambientais etc. – de cada estudo. Essas referências são nosso *corpus* de análise neste texto, por serem fundamentais para compreender as maneiras como se relacionam as interpretações científicas às realidades das comunidades tradicionais. Nestes termos, aos nos referirmos ao método, estamos o compreendendo como forma de pensar e interpretar o mundo, e não apenas aos procedimentos metodológicos aplicados em cada pesquisa.

PARÊNTESIS SOBRE AS PUBLICAÇÕES EM PERIÓDICOS CIENTÍFICOS

É importante destacarmos alguns pontos relevantes em relação à análise de textos publicados em periódicos de um campo específico, tendo em vista a cultura da produtividade acadêmica e do *publish or perish* – publicar ou perecer – (Waters, 2006) que tem determinado a produção de muitos cientistas brasileiros a partir das exigências das agências de fomento. Existem algumas diferenças fundamentais entre as publicações das ciências humanas, sociais aplicadas, da natureza, exatas etc. e nos atemos aqui a um recorte que se insere dentro das ciências humanas. O critério de avaliação para distribuição de recursos para as universidades e pesquisas em geral desconsidera as diferentes naturezas das ciências e os distintos métodos utilizados por elas, deixando as ciências humanas subsumidas aos mesmos critérios de avaliação das ciências “duras”, que operam mormente em matriz positivista – que muitas vezes seguem o princípio da falseabilidade de Karl Popper (2005). Nas ciências humanas, exceto pelas interpretações que se baseiam nessa matriz do pensamento, não é possível aplicar as mesmas regras de elaboração de hipótese, teste, refutação etc. Esse método condiz com as exigências das agências de fomento, pois a cada pequeno avanço na interpretação do funcionamento de determinado objeto, justifica-se uma publicação para sua divulgação.

Nas ciências humanas, porém, não necessariamente são seguidos métodos que implicam em tentativa e erro, ou no princípio da falseabilidade, ou outras interpretações positivas e positivistas da realidade. Uma interpretação dialética, por exemplo, demanda períodos maiores de reflexão e imersão na realidade e os avanços das e nas interpretações não podem seguir os mesmos parâmetros das ciências exatas e da natureza. Manoel Fernandes de Sousa Neto (2016) traz um alerta sobre o fazer científico geográfico no Brasil, pois tem sido dada prioridade de pesquisa à temas que possam ser financiados, e tornam-nos refêns do “Deus dinheiro” (p. 93) como pesquisadores. É necessário, além de garantir um tema que



possa ser financiado, produzir uma quantidade específica de artigos – entendidos como principal vetor da divulgação científica em detrimento de capítulos de livros, apresentação e publicação em anais de eventos, dentre outras formas de fomentar diálogos e divulgar a ciência. Essa necessidade de publicações em periódicos “qualificados” recai tanto para os docentes quanto para os discentes da pós-graduação, e torna a redação, submissão, avaliação e outros processos que concernem à publicação de artigos uma obrigação de sobrevivência no meio acadêmico.

Tal imposição acaba por gerar um número imenso de publicações, com poucas informações que podem ser apropriadas por novos pesquisadores, e induz a uma redução do impacto dos artigos produzidos, pois alguns dos textos publicados mostram uma ausência de sentido generalizada, causada por estas demandas. Uma das exigências colocada pelas agências de fomento são relativas às referências utilizadas nos artigos, e são mais bem quistos aqueles textos que adotam outros artigos científicos, e não livros (ou obras que permitem aos autores uma maior complexidade e completude de pensamento), o que torna mais difícil averiguar as matrizes de pensamento seguidas pelos autores.

Essa dificuldade apresenta-se não apenas em nossa análise, e acreditamos ser mais difícil para os próprios autores situarem as origens das teorias das quais se apropriam. Todavia, mesmo com esses limites apontados por esse longo parêntese, a análise de artigos científicos publicados ainda se faz pertinente, devido ao amplo alcance deles, pela adoção das políticas de livre acesso dos periódicos de ciências humanas no Brasil, e pela diversidade de métodos e casos estudados nos textos. Vejamos, então, a análise dos os 39 textos levantados.

A PRÁXIS NOS ARTIGOS CIENTÍFICOS SOBRE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS NA GEOGRAFIA AGRÁRIA

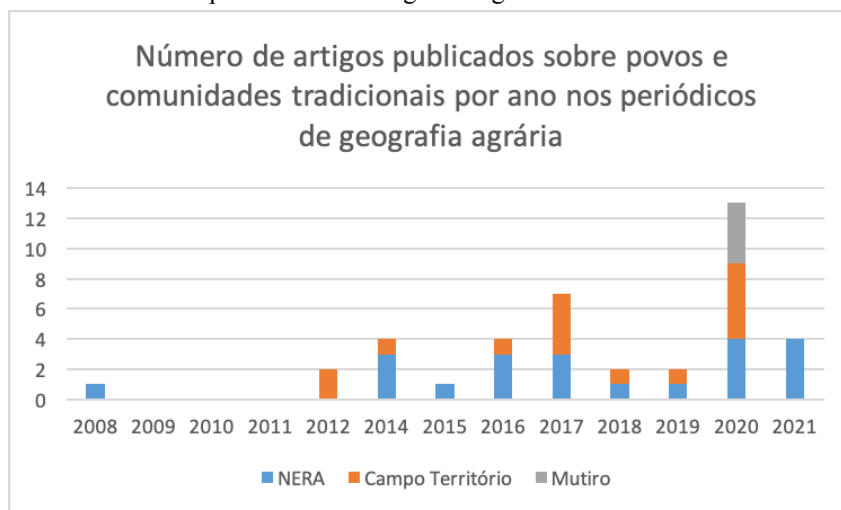
No levantamento em periódicos de Geografia Agrária ativos atualmente, identificamos que primeiro texto sobre povos e comunidades tradicionais foi publicado no ano de 2008, na Revista NERA (Soares, 2008). Causa certa estranheza que o segundo artigo sobre a temática tenha sido publicado apenas quatro anos depois, em 2012 na Revista Campo-Território (Beiroz, Bicalho, 2012). O gráfico 1 apresenta o levantamento da quantidade de artigos publicados em relação aos anos de suas publicações. Apesar de estar em voga nos meios acadêmicos desde os anos 1990³, o tema dos povos e comunidades tradicionais foi tardiamente incorporado aos estudos da Geografia Agrária.

Cabe ressaltar ainda que as duas revistas supracitadas são sediadas em Universidades Federais localizadas no Sudeste brasileiro, onde a produção acadêmica brasileira é concentrada devido a desigualdade de financiamentos. Apenas no ano de 2020 foi lançada a Revista Mutirão, com sede na Universidade Federal de Pernambuco, numa iniciativa de descentralização da produção acadêmica da Geografia Agrária, indicando em seu foco e escopo que privilegia abordagens que partam do Sul Global. Isso se traduz no fato de que



logo em seu primeiro número, dos 16 artigos publicados, quatro deles abordavam a temática dos povos e comunidades tradicionais, mostrando a emergência do tema nesta área.

Gráfico 1: Número de artigos publicados sobre povos e comunidades tradicionais por ano nos periódicos de Geografia Agrária.



Fonte: Elaboração própria, 2021.

É interessante notar que desde 2016 se tornaram cada vez mais comuns as publicações que abordam povos e comunidades tradicionais nos periódicos de Geografia Agrária, o que coincide (não tão) curiosamente com o *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff⁴ e início do governo de Michel Temer (2016-2019). Esse ano ficou marcado no Brasil pelo início dos ataques institucionais aos direitos conquistados advindos de lutas sociais. Não por acaso também, o primeiro decreto de Michel Temer resultou na paralização de todos os processos de regularização fundiária relativos aos quilombos (BBC Brasil, 2017). O presidente eleito no mandato seguinte, Jair Bolsonaro (2019-2023) esbravejou em data anterior à sua campanha de candidatura que “nenhum centímetro a mais para comunidades quilombolas” (Justificando, 2017) seria demarcado. Logo no início de seu primeiro ano de mandato foram reestruturados os órgãos e ministérios, o que deixou a titulação de terras quilombolas submetida diretamente à Bancada Ruralista (ISA, 2019). Todo esse cenário político indica a emergência em se estudar e colaborar com a luta das comunidades tradicionais no Brasil.

Não é de todo inesperado que no momento em que os direitos conquistados estejam em flagrante dissolução emergjam inúmeros estudos e publicações sobre essas perdas, por se tratar de um assunto considerado urgente. De todos os textos levantados, não há um sequer em que o termo *política* não apareça. Os artigos, no entanto, não trazem definições acerca do que consideram ser a política, mas fato é que esta política – ou o político, diferença demarcada por Pogrebinschi (2009) – aparece sempre num movimento positivado, quase que sempre tomado como um mérito dos pesquisadores, e raramente são encontradas nos textos reflexões ou referências que elucidem a concepção de política adotada. Usualmente o alvo das reflexões são as políticas públicas, tendo as ações estatais como eixo central para com as comunidades tradicionais – estas consideradas inadequadas e insuficientes pelos autores – ou à uma chamada organização política das comunidades.



Consideramos marcante nesse cenário de referências à política sem maiores preocupações com suas definições o fato de que parece haver uma busca por um sentido político na produção acadêmica, o que não é um problema por si só, mas que corre o risco de criar reflexões esvaziadas de profundidade, que podem inclusive se voltar contra os atores com quem os pesquisadores tem intenção de colaborar. É esse ímpeto pela política que parece ser o elo buscado entre a teoria e prática nos textos levantados, ou seja, a assim chamada *práxis*. Um dos artigos analisados (Silva, 2016) tem no início de seu resumo os seguintes dizeres: “Este artigo é um esforço de práxis[...]”. Apesar de outros textos não apresentarem essa formulação literal, foi notada que as preocupações apresentadas se assemelham à esta.

Apesar de poucos textos (12,5% do total) adotarem Karl Marx ou suas contribuições como referências, foi este autor quem cunhou os termos utilizados na ciência moderna para referenciar as noções de práxis: a mediação entre a interpretação e a transformação do mundo, como colocado por Sánchez Vásquez (2007). Consideramos que o aumento de textos publicados a partir do ano de 2016 tenha sido resultado de uma emergência de ação dos acadêmicos, que viam a necessidade de transformar, e não apenas interpretar o mundo. A transformação buscada nesse caso é a manutenção dos direitos conquistados pelas comunidades através de suas lutas em um momento em que estas se viram ameaçadas por governos que instauraram medidas que dificultaram e impediram seu acesso aos direitos básicos previstos constitucionalmente no Brasil. É notável, mesmo sem propriamente nomear isso enquanto práxis, o anseio de não desvincular a teoria da prática nestes estudos, ou a prática da teoria, porém apresentamos o questionamento: como os estudos de casos podem ser considerados teoria *ou* prática ou mesmo uma junção entre estes?

Retomemos as possíveis definições de práxis. Sánchez Vasquéz (2007) associa ao que denomina como práxis política as teorias do italiano Nicolau Maquiavel, o que talvez seja a forma de práxis mais facilmente relacionável à produção acadêmica acerca dos povos e comunidades tradicionais na Geografia Agrária: “os fins justificam os meios”, no sentido de que o que importa é dar voz aos sujeitos tidos como sem voz, e os estudos de caso particulares dão visibilidade à luta das comunidades. Mas os fins parecem estar limitados a análises superficiais que objetivam fomentar propostas de políticas públicas que contemplem esses grupos e supram as lacunas existentes pelas políticas públicas já existentes. Considera-se que é possível resolver as negligências do Estado para com os povos tradicionais a partir de uma real consideração das formas de existências desses grupos – como concluem por exemplo Santos e Prost (2017, p. 126) no artigo denominado *Geografia, ação política e gestão de territórios tradicionais*:

[...] esperamos que os povos e as comunidades tradicionais sirvam de inspiração para o processo de gestão territorial por parte do Estado, uma vez que os exemplos abundantes desses grupos no Brasil ilustram um viver de cumplicidades e consensualidades no convívio com a natureza e no convívio social.

Os autores tratam a ação política a partir da autora Hannah Arendt, e apontam a definição jurídica de comunidade tradicional e de território tradicional como um objeto de reivindicação, aquilo que é almejado pelas lutas travadas pelas comunidades tradicionais. Eles anunciam: “[o] interesse não é questionar a definição jurídica dada ao conceito de Território



Tradicional. Queremos, a partir dela, caminhar para um entendimento mais amplo ao incorporar em seus significados e intencionalidades as emoções e sentimentos construídos por meio da experiência vivida” (Santos; Prost, 2017, p. 107).

A intenção de partir da definição jurídica de território tradicional ao invés de questioná-la cria no texto uma ideia de que esta definição dada é verdadeira em si. Trazemos este texto que explicita o não questionamento às definições dos termos legais, mas ressaltamos que esta é uma característica presente nos demais artigos levantados. O fato de não haver sequer uma intenção de questionamento sobre essa definição acaba por legitimar a condição jurídica das formas de existir das comunidades tradicionais, mesmo existindo tantas outras formas de compreender os territórios tradicionais que não se resumem ao texto da lei, formas estas que expomos a seguir.

Como mencionado anteriormente, os povos e comunidades tradicionais são definidos com base em alguns termos especificados tanto por textos científicos, quanto por uma legislação que regulamenta o reconhecimento deles como particularidade na sociedade brasileira. A característica primeiramente atribuída a esses grupos sociais está associada à tradição. A tradição é um termo que se origina dos vocábulos em latim *traditio*, *tradere*, que têm como significado geral (i) entregar, (ii) transmitir conhecimentos, (iii) um legado ou uma doutrina, e (iv) traição ou rendição (Willians, 2007). Apesar de haver significados distintos para um mesmo termo, todos estes se relacionam entre si quando a tradição é evocada como substantivo utilizado para designar um grupo social. A transmissão de conhecimentos e de um legado são os principais significados relacionados a definição do senso comum dos povos e comunidades tradicionais, como podemos ver na definição legislativa do Decreto 6.040 de 2007 que institui A Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Esta é a definição utilizada por Santos e Prost (2017), na qual estão especificados os seguintes termos:

I – Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; (Brasil, 2007).

No texto da lei, temos como principais características desses grupos sociais as formas de organização social, utilização de recursos naturais vinculados a um território *tradicional*, e transmissão de conhecimentos *tradicionais* de geração a geração. Estas características são estabelecidas por meio do autoreconhecimento. Esta definição é um tanto quanto simples, e tem como objetivo – assim como qualquer texto legislativo – fundamentar normas de conduta de modo a evitar interpretações variadas que possam causar problemas político-jurídicos. A continuidade, ou a existência de um legado, é um requisito para algo ser considerado tradicional, e para tal é necessário que haja um vínculo do que existe com algo que já foi, com



o passado, e que este permaneça latente enquanto algo passível de ser continuado. Ou seja, a tradição é por definição um processo ativo – ao mesmo tempo em que se relaciona com o antigo, está em movimento no presente com a possibilidade de uma existência futura. O termo tradição se refere, ainda, de forma implícita à obediência: há uma série de regras e condutas específicas que permitem que algo seja (auto)definido como tradicional.

Não é possível considerar a tradição apenas como um termo abstrato, pois ela está sempre associada a algum processo histórico específico que foi eleito como passível de ser considerada uma tradição. Isso significa que outros fatos e processos foram excluídos desta definição. O último significado trazido por Williams (2007), relativo à traição ou rendição, é o menos difundido, mas não menos importante que os demais. Enquanto a tradição está relacionada a um processo ativo de transmissão de determinadas doutrinas de geração em geração, é difícil que esta seja transmitida de maneira pura, podendo ser considerada por si só uma traição à coisa que a originou. O que foi passado não é mais o que era originalmente – o que não é um problema em si, mas considera-se como traição pois não é aquilo que pretende ser. Daniel Bensaïd (2007) apresenta uma observação em relação à luta que se pauta na questão dos costumes, ou da tradição: esta deve ser considerada enquanto interna à uma relação de poder entre um grupo dominante e um grupo de dominados. Essa tradição é evocada quando determinados grupos são oprimidos em um sistema específico, e o fazem para demonstrar e tentar garantir sua existência como grupo e como indivíduos.

Ainda sobre as definições jurídicas das comunidades e territórios tradicionais, trazemos o Decreto 5.051 de 19 de abril de 2004, que promulgou a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), e trata de povos indígenas e tribais no Brasil. Essa legislação não apresenta uma definição dos povos e comunidades tradicionais, mas “ratifica a mudança de paradigma integracionista da Convenção 107 de 1957, que não reconhecia os regramentos internos dos povos e considerava, ainda, os membros das comunidades como ‘tribais e semitribais’, orientando uma integração dos povos originários à comunhão nacional, como se fossem estranhos ao Estado-Nação” (Martins; Monteiro, 2021, p. 371). Apesar de trazer um notório avanço em relação à autonomia dessas comunidades, é necessário tecer alguns apontamentos acerca desse marco legislativo produzido pela OIT, ou seja, pautado pela relação social do trabalho. Ao reconhecer esses grupos como parte integrante do Estado-nação sem almejar a integração destes ao próprio Estado-nação, temos uma contradição no fato de que as comunidades são por definição parte distinta deste conjunto do Estado-nação, ou seja, só podem estar incluídos ao passo que são considerados excluídos.

Retomando o texto de Santos e Prost (2017), ao associar a política com a experiência vivida, é possível compreender “o sentido de lugar, ligado à afetividade do ser humano para com o espaço vivido e aliado ao diálogo enquanto ato de criação, atribui à ação política, condições viáveis de ser construída dentro de princípios e diretrizes de vida social sadia” (Santos, Prost, 2017, p. 107). Compreende-se, dessa forma, que os autores relacionam os conceitos de lugar e espaço vivido enquanto forma de atribuição de um sentido político ao que é chamado território tradicional para as comunidades – sempre tendo em vista a definição



legal deste. No fim das contas, isso coloca o Estado na posição de definir o que pode ou não pode ser um território tradicional.

Em outro artigo levantado nesta pesquisa, Costa, Bezerra e Kühn (2017) apontam, em um estudo de caso de duas comunidades que tem seus territórios ameaçados por grandes obras no Rio São Francisco, um certo tensionamento entre as ações do Estado perante as comunidades tradicionais. Os autores desenvolvem o argumento de que o Estado brasileiro atua com medidas dicotômicas, que se contradizem entre si, e que a ideia de desenvolvimento e progresso usualmente se sobressai a qualquer outra.

[...] a luta pelo reconhecimento e regularização dos territórios quilombolas explicita duas outras estruturas perversamente excludentes do desenvolvimento socioeconômico do Brasil: a segregação racial, com a consequente cidadania seletiva, e a concentração fundiária, pautada na posse e uso individual da terra. Cidadania e direito de apropriação do território são postos a prova, em contraposição a expansão do progresso (Costa et al., 2017, p. 315).

Ao apontar a existência estruturas excludentes que tornam necessárias as lutas por reconhecimento das comunidades, os autores colocam a cidadania como uma forma de efetivação dos direitos que são negados a esses povos. Destacamos, nesse âmbito, que a cidadania é um dispositivo que pode ser atribuído apenas pelo Estado. Isso implica em reconhecer os sujeitos enquanto sujeitos de direito, como disserta o jurista russo Pachukanis em sua obra *Teoria do Direito e Marxismo* (2017). Como solução possível para uma “hegemonia” do discurso de desenvolvimento, Costa et. al. (2017) apontam uma espécie de alternativa ao desenvolvimento, pois este não pode ser colocado em xeque, assim como a cidadania.

Não é de se espantar, com esse conjunto de definições, a nuvem de palavras gerada a partir das referências utilizadas nos artigos para definir as comunidades e os territórios tradicionais, apresentados na figura 1, em que o Decreto 6.040/2007 é a referência mais utilizada pelos autores dos textos levantados, e além destas também são comuns as referências ao antropólogo Paul Little e ao sociólogo Antônio Carlos Diegues. O geógrafo mais mencionado é Rogério Haesbaert, seguido por Marco Aurélio Saquet.

Essa predominância de termos jurídicos para definir povos e comunidades tradicionais em artigos acadêmicos confirma um movimento de positivação da política através do sistema jurídico, e também uma positivação da concepção de trabalho enquanto mediadora das relações sociais das comunidades tradicionais, este considerado pelos autores como desassociado ao modo de produção capitalista. No texto *Dinâmicas produtivas e territoriais no Norte de Minas: o lugar invisível das economias nativas e apontamentos para políticas públicas*, Dayrell et al. (2017) se debruçam sobre alternativas ao “desenvolvimento” predatório perpetrado pelo sistema capitalista, e denomina os sistemas econômicos das comunidades tradicionais como “não-capitalistas”.

Quando falamos de economias não capitalistas estamos fazendo referência às economias cujo foco central não é a relação de compra e venda da força de trabalho, nem a apropriação privada do excedente do trabalho, com a consequente acumulação privada de capital. Estamos falando de economias que subsistem e se ressignificam, mesmo que interagindo com o modo de produção capitalista. [...] Economias que não necessariamente estariam, a partir do

Figura 1: Nuvem com as referências mais utilizadas nos artigos sobre povos e comunidades tradicionais nos periódicos de Geografia Agrária.



Fonte: Elaboração própria a partir da ferramenta wordclouds.com, 2024.

Esse tipo de análise aparta as realidades particulares de uma universalidade que as (re)põe, criando uma ilusão de que as práticas tradicionais acontecem em um espaço-tempo paralelo ao mundo dominado pelo capital. Considerar que um grupo se organiza em uma lógica econômica não-capitalista pelo fato de a relação de venda e compra de força de trabalho não estar presente no cotidiano mais imediato destes grupos é uma maneira de desconsiderar a totalidade social mediada pela forma-mercadoria e pelo próprio trabalho.

É pertinente nesse contexto considerar as semelhanças entre as comunidades tradicionais e os povos do campo através da perspectiva do trabalho. Quando consideramos os povos do campo, o antropólogo Klaas Woortman (1988) apresenta a construção de uma noção de *campesinidade* a ser aplicada para pensar socialmente as comunidades campesinas. O autor sugere que ao invés de construir a concepção de camponês a partir de uma ótica econômica, como é atribuído aos escritos de Chayanov (2014), a *campesinidade* deve ser definida através de uma ótica social – como se essas esferas pudessem se separar de alguma forma objetiva. A *campesinidade* é “entendida como uma qualidade presente em maior ou menor grau em



distintos grupos específicos” (Woortman, 1988, p. 13), ou seja, uma característica inerente a determinados indivíduos e grupos sociais, que são atribuídas por ele a valores morais, moralidade essa atrelada ao trabalho, às terras de trabalho mais especificamente. A campesinidade como sugerida por Woortman é então uma identificação de grupos com determinados valores morais, é um “vir-a-ser ao mesmo tempo novo e velho” (idem, p. 14), e é possível que grupos apresentem as características da campesinidade “em graus distintos de articulação ambígua com a modernidade” (idem). Não se trataria então, de acordo com o autor, de compreender a campesinidade através de uma lógica de modo de produção familiar ou como (re)produzido pela lógica do capital, mas de apreender uma sociedade camponesa ao invés de uma economia camponesa. Este ser camponês não pode ser definido por características *a priori*, pois sua condição apresenta mudanças constantes, o vir-a-ser mencionado anteriormente. Ele faz parte de um “movimento que se dirige a uma dimensão da modernidade” que “pode ser, ele mesmo, necessário para que haja outro movimento, o de reconstituir a ‘tradição’” (p.16). Aqui se encontram as concepções de campesinato e de comunidades tradicionais, que podem ser compreendidas através de uma identificação com uma tradição específica. Tradição esta que se passa de geração a geração, tendo a família como elo principal da transmissão – ponto que consideramos chave para demonstrar a similaridade entre as definições de camponeses e de povos tradicionais.

Com a família no centro das atividades que delimitam a tradição, podemos realizar apontamentos sobre essa identidade. Para Woortman (1988), terra, família e trabalho estão no centro da definição da campesinidade. É interessante que o argumento moral é central na definição do autor, e apesar deste termo pouco aparecer nas definições de povos e comunidades tradicionais, sua noção é recorrente em trabalhos acadêmicos sobre o assunto na Geografia Agrária. O termo moral é relativo aos costumes de um determinado grupo, e estes costumes tratados enquanto tradições tornam-se o ponto central das análises, o que pode não compreender as condições objetivas que levam essas tradições a se perpetuarem enquanto tais.

Quando associadas à moralidade, as formas sociais da campesinidade e dos povos e comunidades tradicionais são tidos como não-capitalistas, como um antagonismo ao sistema de produção que se universalizou em nossa sociedade. Edward Thompson (1998) apresenta apontamentos sobre a economia moral da multidão inglesa no século XVIII, que nos auxiliam na compreensão das definições de comunidades tradicionais e camponeses no século XXI. De acordo com o autor, quando as multidões se revoltavam e organizavam motins como ações sociais, isso era relacionado a questões e condições objetivas como aumento de preços, fome, etc. mas

[...] as queixas operavam dentro de um consenso popular a respeito do que eram práticas legítimas e ilegítimas [...] isso, por sua vez, tinha como fundamento um visão consistente tradicional das normas e obrigações sociais, das funções econômicas peculiares a vários grupos na comunidade, as quais, consideradas em conjunto, constituem a economia moral dos pobres (Thompson, 1998, p. 152).

Thompson afirma que a campesinidade enquanto economia moral, não pode ser considerada política ou apolítica, pois trata-se de uma relação social diferente, mais



relacionada à ética – definições essas mais próximas das comunidades tradicionais e camponeses do que provavelmente os autores dos artigos levantados nesta pesquisa gostariam de admitir. Quando a economia política toma o lugar da economia moral, Thompson (idem, p. 202) o associa a um momento em que o salário se torna “o nexos das reciprocidades humanas”. Esse processo de transformação do elo das relações humanas é associado ao processo de consolidação do modo de produção capitalista, que compreendemos aqui como consolidação da forma mercadoria⁵ enquanto base das relações sociais.

A moral e os costumes, apesar de considerados centrais para a sociabilidade dos povos tradicionais, não podem ser o principal fundamento das relações sociais dentro de um sistema capitalista universal, mas é assim que são considerados de maneira geral. O fato de que a definição dos povos e comunidades tradicionais majoritariamente utilizada pelos autores nos periódicos de Geografia Agrária corresponde àqueles das leis (em um esforço que denominam como *práxis*), e não a definições presentes em outros textos acadêmicos, nos leva a crer que os pesquisadores, apesar de não ignorarem o fato de que as leis nem sempre são condizentes com a realidade, se pautam pelo intuito de que esta tenha que alcançar a realidade, ou ser alcançada e representada por ela.

É este o caso por exemplo da análise de Lira e Rosetto (2020, p. 182) que, ao se debruçarem sobre o processo de expulsão da população indígena do Parque Indígena do Xingu (PIX), concluíram que “[o]s resultados apontam para a urgência da criação e gestão de mecanismos legais que garantam o direito à terra e a manutenção da vida e da cultura das populações xinguanas”. Quando apresentam questões que buscam entender essa incompatibilidade entre lei e realidade, pouco é colocado sobre os motivos que criam essa incompatibilidade – o que normalmente é atribuído à falta de vontade do poder público, etc. Ou seja, há uma lacuna para a efetivação das ações estatais delimitadas pela lei, o que leva a conclusão de que é necessário que o Estado tenha mais “vontade” de cumprir as regras estabelecidas por ele próprio. Essa interpretação pode ser considerada moral ao dar margem à compreensão de que esses conflitos – apesar de considerados políticos pelos autores – sejam frutos de vontades individuais de determinados sujeitos que compõem esses processos.

Quando nos debruçamos nas definições encontradas nos textos levantados, muitas vezes encontramos referências do campo da antropologia. Neles vemos uma gama mais ampla de atributos que caracterizam essas comunidades do que os termos da lei, como é o caso do texto de Antônio Carlos Diegues e Rinaldo Arruda (2001, p.21-22), mobilizado por alguns dos artigos encontrados em nossa pesquisa, que elencam as seguintes características como definidores desses grupos:

- a) pela dependência freqüentemente, por uma relação de simbiose entre a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis com os quais se constrói um modo de vida;
- b) pelo 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 por oralidade de geração em geração;
- c) pela noção de território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente;
- d) pela moradia e ocupação desse território por várias gerações, ainda que alguns membros individuais possam ter se deslocado para os centros urbanos e voltado para a terra de seus antepassados;



- e) pela 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) pela 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) pela importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, à pesca e a atividades extrativistas;
- i) pela tecnologia utilizada que é relativamente simples, de impacto limitado sobre o meio ambiente. Há uma 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) pelo fraco poder político, que em geral reside com os grupos de poder dos centros urbanos;
- l) pela auto-identificação ou identificação pelos outros de se pertencer a uma cultura distinta das outras.

Aqui temos a identificação ou identidade, como último fator listado, que torna possível o amálgama das demais características apontadas. A definição apresentada pelos autores conta com elementos mais completos em relação à definição das comunidades tradicionais do que os textos legislativos, há uma semelhança em seu conteúdo. Vemos como ponto principal a “simbiose com a natureza”, que aparece no início da descrição e também em três dos 11 itens listados. Toda a definição pressupõe “grupos culturalmente diferenciados” (Brasil, 2007), ou seja, são características que indicam a diferenciação das comunidades em relação ao restante da sociedade. A relação com um território específico também é fundamental, atrelado à reprodução social e econômica desses grupos. Aparece também a questão da ocupação e moradia, ainda que indivíduos possam ter se afastado desse território por determinado tempo, eles permanecem vinculados a ele guardando um sentimento de pertencimento – ou identidade. Relacionamos a tal vínculo à noção de campesinidade apresentada por Woortman (1988), que torna possível interpretar essa situação como um traço que pode ser encontrado nas comunidades em maior ou menor grau, porém esse grau não interfere no fato de que esses traços são de fato encontrados. Há também a definição da forma de reprodução econômica dos povos tradicionais que é colocada como diferente, com “reduzida divisão do trabalho”, pela “importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal”, o que também se relaciona com a definição do camponês trazida anteriormente. A diferenciação principal entre povos tradicionais e camponeses está precisamente nos termos da lei: cada um tem acesso a determinados direitos e políticas públicas através de instrumentos legislativos específicos.

Os povos e comunidades tradicionais são colocados nesta definição como grupos com reduzido poder político, em contraposição à sociedade urbana que detém maior poder. Eles são grupos sociais que sofrem com o descaso do poder público, que não efetiva de fato seu acesso aos direitos básicos como cidadãos, o que os leva a uma luta por direitos coletivos enquanto grupo, e não apenas enquanto indivíduos. Essa luta também é fundamentada pelo conceito de território, que envolve “o exercício de relações de poder e a projeção dessas relações no espaço” (Souza, 2015, p. 102). Ou seja, a falta de poder institucional dos povos e comunidades tradicionais se transforma em luta especificamente pelo poder – pela possibilidade de exercer poder em um determinado espaço. Não é coincidência que o território seja o conceito mais amplamente utilizado quando se trata dos povos e comunidades tradicionais: a luta pelo território é uma luta pelo poder, poder este que foi negado a estes



sujeitos enquanto indivíduos, e através de uma coletividade eles veem uma perspectiva de finalmente exercer um determinado poder sobre suas próprias vidas, de se auto determinar.

Temos ainda uma definição dos povos e comunidades tradicionais, trazida da antropologia por Aderval Costa Filho, que define as comunidades tradicionais nos seguintes termos:

- a. Etnicorracial, como os povos indígenas, as comunidades quilombolas ou “remanescentes de quilombos”, os povos ciganos, os povos de terreiro, dentre outros;
- b. A partir da ligação com algum bioma ou ecossistema específico, como os geraizeiros ou povos do cerrado, os caatingueiros ou povos da caatinga, os pantaneiros (povos do pantanal dos estados do Mato Grosso e do Mato Grosso do Sul);
- c. Por uma atividade laboral predominante que figura como marca identitária, como os seringueiros, os castanheiros, os açazeiros, os pescadores artesanais, as quebradeiras de coco babaçu, as catadoras de mangaba, *os apanhadores de flores sempre- vivas*, os marisqueiros, dentre outras;
- d. Pelo tipo de ocupação e uso do território, em decorrência de circunstâncias histórico-conjunturais, como os retireiros do Araguaia (criadores de gado na solta, em retiros), os faxinalenses (moradores de faixas de terra no Paraná que cultivam a erva-mate, extraem o pinhão e criam suínos na solta), as comunidades de fundos e fechos de pastos na Bahia (que vivem do extrativismo de frutos da caatinga, da criação de caprinos e ovinos na solta, praticando o uso comum do território), os ilhéus (moradores de ilhas litorâneas que consorciam a pesca com o cultivo e o extrativismo);
- e. Por motivos culturais, como os congadeiros, os maracatus, dentre outros. (Costa Filho, 2015, p. 82-83 apud Costa Filho, 2021, grifos do autor).

Os cinco elementos destrinchados pelo autor podem ser resumidos, para facilitar nossa análise, em (a) identidade, (b) relação com a natureza, (c) trabalho, (d) território e (e) cultura. Observamos que não há mudanças expressivas entre esta definição e aquela apresentada por Diegues e Arruda (2001), exceto pelo fato de que cada termo da definição apresenta uma elaboração maior. Nos chama atenção o fato de que a definição pelo trabalho é tratada aqui como forma de identidade. Ela não está atrelada apenas à noção de economia familiar, o que é fundamental para entendermos a relação dos povos e comunidades tradicionais nas relações sociais pautadas pelo capital.

Que o trabalho seja categoria fundamental para compreensão do capital, não há muitas discordâncias, mas há interpretações bastantes distintas e antagônicas dos escritos de Marx sobre o assunto, o que careceria de um prolongamento para o devido aprofundamento no tema que não caberia no presente texto. Por enquanto, pensaremos apenas nos termos do trabalho enquanto identidade de um grupo social – descrição que muito se assemelha àquela de classe social, apesar da diferença entre as práticas tradicionais – origem da identificação do grupo – com a forma de ter seu trabalho explorado por um capitalista – que permite operários, trabalhadores de quaisquer serviços, serem considerados sujeitos de uma mesma classe.

Voltando-nos a outro aspecto, a identidade enquanto povo tradicional surge a partir do diálogo com outros grupos que passaram por situações semelhantes. Ou seja, ela surge a partir de uma política baseada na solidariedade, como Asad Haider (2019, p. 26) afirma sobre a experiência de um dos fundadores do Partido dos Panteras Negras, Huey Newton, nos Estados Unidos: uma política que é construída a partir de uma experiência específica quando esta entra em contato com outros grupos que passam por situações semelhantes. Apesar ser



possível afirmar que é uma luta baseada na concepção de identidade, a luta política das comunidades tradicionais não se prende unicamente a esse aspecto.

Um fator importante a ser levado em consideração quando a identidade se torna o pilar de uma luta pela efetivação dos direitos é que esta pressupõe a diferença: um grupo só pode se identificar enquanto um grupo se ele se diferencia em certos aspectos de outros grupos. No caso das comunidades tradicionais, vimos que as definições que delimitam essa diferença, mesmo que inferidas por meio da autodeclaração, são na maioria das vezes, atreladas à ausência de relações capitalistas de produção, pouco desenvolvimento, relação harmônica com a natureza, dentre outros. Essas particularidades, evocadas por esses grupos sociais no intuito de efetivar seus direitos, que supostamente já estariam garantidos desde a Constituição de 1988, mostram uma caracterização que se relaciona com um atraso em relação à modernidade.

Vemos a partir da definição do Decreto 6.040 de 2007, que o desenvolvimento sustentável é um dos objetivos a serem efetivados para que esses grupos possam ter acesso aos direitos básicos individuais. A definição de desenvolvimento sustentável apresentada no decreto é a seguinte: “o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras” (Brasil, 2007). Mesmo com a alcunha de sustentável, o desenvolvimento tem um caráter de temporalidade linear, de evolução e progresso, sendo uma noção utilizada historicamente como forma de apagamento de determinadas práticas sociais e culturais.

O desenvolvimento (sustentável) aparece em muitos dos textos como fundamental para a organização social das comunidades tradicionais, mas em moldes que devem ser destrelados ao desenvolvimento capitalista. Bastos e Martins (2020) concluem em sua análise sobre os tensionamentos entre as comunidades tradicionais e os agentes do desenvolvimento na região amazônica que “é imprescindível a construção de uma noção de desenvolvimento, livre das amarras da colonialidade, que privilegie e garanta a proteção dos direitos dos povos e da preservação do meio ambiente” (p. 14). Tal perspectiva pode sugerir que a busca pelo desenvolvimento no Brasil seja a causa, em partes, da situação de fragilidade social em que se encontram os povos e comunidades tradicionais, que não se encaixam nesse padrão de desenvolvimento. Sob a alcunha de *sustentável*, parece ser possível tentar englobar esses grupos a um objetivo maior que é o desenvolvimento próprio, e assim os problemas trazidos justamente por este desenvolvimento parecem se apagar, o que não é uma falácia. É possível ainda relacionar o desenvolvimento com sua suposta oposição, o atraso e a própria tradição, o que torna necessário pensar em maneiras de manter tanto essa tradição quanto o desenvolvimento sem que nenhum deles seja deixado de lado, missão essa que pode significar manter o desenvolvimento, ir para frente, mesmo que seguir nessa direção signifique ir na direção de um abismo.

A partir de todas essas (in)definições que diferenciam os povos tradicionais em suas identidades, pode-se afirmar que estas são complementares academicamente e face à legislação vigente que os rege. Cada definição traz elementos que são mais ou menos importantes de acordo com a situação analisada. O único consenso existente é o fato de que os



direitos que deveriam ser garantidos pela legislação não são efetivados plenamente. Percebe-se um descompasso entre a palavra da lei e a realidade o que compreendemos do próprio aparato jurídico-político, que no modo de produção hodierno, dá corpo à violência extra-econômica – pressuposto lógico e histórico da violência econômica (Marx, 1986). Surpreende que a definição legislativa ainda seja tão utilizada pelos autores que estudam os povos e comunidades tradicionais na Geografia, enquanto existem outras definições mais complexas e elaboradas no meio científico, evidenciando uma insistência na crença da aplicabilidade da lei como solução para os problemas encontrados. Não se sabe, porém se essa insistência na legislação seja fruto de uma ingenuidade de que os problemas sociais enfrentados pelas comunidades tradicionais possam ser resolvidos a partir de um aparato político-jurídico, ou de uma visão de que a luta política deve ser travada necessariamente pelo e com o Estado.

Para pensar um pouco mais a fundo como a teoria e a prática se relacionam nestas pesquisas, trazemos o levantamento das palavras-chave mais utilizadas nos textos, apresentados nas figuras 2 e 3. É possível notar uma predominância de termos relacionados a conflitos e o território é a categoria geográfica mais utilizada pelos autores, sendo esta também o objeto de reivindicação da luta dos povos tradicionais no Brasil. A figura 2 representa uma nuvem das palavras-chave mais utilizadas nos textos levantados, incluindo os termos “comunidades e tradicionais”, e a figura 3 mostra uma nuvem de palavras semelhante, porém excluindo estes dois termos mencionados.

Ao visualizar quais as palavras-chave mais utilizadas nos textos, percebemos uma frequência grande em textos que trazem a Amazônia como destaque, o que indica que os estudos de caso dessa região são abordados com frequência, enquanto outros termos relativos à localização não são tão comuns. Também destacamos a frequência com que “desenvolvimento” aparece nos termos chave dos textos, seja este compreendido como sustentável ou enquanto uma crítica aos projetos de desenvolvimento que desconsideram muitas vezes os povos e comunidades tradicionais. É interessante notar que o termo “campesinato” aparece com alguma frequência, indicando de certa forma que os povos tradicionais são compreendidos como parte dos povos do campo pelos autores da Geografia Agrária, como aqui também defendemos.

Figura 2: Nuvem das palavras-chave mais utilizadas nos artigos sobre povos e comunidades tradicionais nos periódicos de Geografia Agrária.



Fonte: Elaboração própria a partir da ferramenta wordclouds.com, 2024.

Figura 3: Nuvem das palavras-chave (exceto “comunidades tradicionais”) mais utilizadas nos artigos sobre povos e comunidades tradicionais nos periódicos de Geografia Agrária.



Fonte: Elaboração própria a partir da ferramenta wordclouds.com, 2024.

Além dos estudos de caso, o texto *Quais narrativas possíveis? reflexões teóricas sobre comunidade tradicional* de Santos e De Paula (2020) apresenta a formulação que menos se atém a uma particularidade dentre os artigos encontrados, o que é um esforço importante, mas não impede as autoras de obnubilar a universalidade em sua tentativa de práxis. Elas



apresentam possibilidades de aproximação entre as concepções de comunidades tradicionais e de campesinato, colocando esses grupos como parte de um mesmo processo social.

Entendemos que, a partir da delimitação do objeto a ser investigado, temos que fazer escolhas teóricas, que devem ser cuidadosamente estudadas, pois elas também definem o próprio caminho do objeto e de sua análise. Assim, se tratando da análise das dinâmicas do campesinato e das comunidades tradicionais, consideramos três possibilidades. A primeira é que podemos utilizar as teorias do campesinato para entender sobre o processo histórico de formação dos modos de vida no campo e sua relação com a sociedade envolvente, considerando a moral que orienta a organização social das famílias e da tradicionalidade, que caracteriza um grupo social específico. A segunda é quando estratificamos uma família, ou algumas famílias, de uma coletividade, como por exemplo, famílias do Quilombo Brejo dos Crioulos, para compreendermos os rituais de migração, daí utilizaremos as teorias do campesinato para essa análise. Por último é quando desenvolvemos um estudo, no qual famílias camponesas se organizam em uma coletividade, como na pesquisa de Figueiredo (2008) ou na pesquisa de Nogueira (2009), para acionar a categoria comunidade tradicional. Ou seja, a resposta assenta-se no contexto da intencionalidade (Santos; De Paula, 2020, p. 396).

As autoras apontam que a intencionalidade de cada análise apresentada é fator decisivo para a escolha teórica utilizada pelos pesquisadores que tratam de comunidades tradicionais – o que pode ser estendido para qualquer tema de pesquisa, quando consideramos que a ciência não é neutra. Elas abordam a diferenciação entre comunidade e sociedade trazida pelo sociólogo Florestan Fernandes, o também sociólogo Ferdinand Tonies, o antropólogo Carlos Rodrigues Brandão e finalmente o sociólogo Antônio Carlos Diegues, para melhor compreender as disputas de definições do que seriam as comunidades tradicionais. Elas apresentam a partir da análise destes autores a

diferença entre comunidades tradicionais e povos tradicionais. A primeira trata das comunidades que, embora se oponham às sociedades mais amplas e mais complexas, existem a partir delas, ou seja, possui uma relação com a sociedade envolvente e o são em função das cidades. Já os povos tradicionais vivem e se reproduzem sem a dependência das cidades, pois são anteriores a ela (Santos, De Paula; 2020, p. 386-387).

Nessa definição, os povos tradicionais se diferenciam das comunidades tradicionais por um suposto descolamento de um contexto social urbano. Assim sendo, apenas a noção de comunidade tradicional poderia se relacionar à noção de campesinato, pois esta existe em função de uma organização social do espaço rural, que se contrapõe ao urbano. A ideia de povos tradicionais trazido pelas autoras parece ausentar as contradições próprias da sociedade, como se a ideia de pensar em “povos tradicionais” pudesse de alguma forma autonomizar estes grupos em relação a sociedade ocidental como um todo, quase que como se fosse possível “desespacializar” estes grupos. Não é claro a forma como as autoras chegam a esta formulação, mas afirmam que “povos tradicionais remetem aos povos originários” (Santos; De Paula, 2020, p. 389), e que por isso o debate proposto no texto condiz mais com “comunidades tradicionais”.

É apontado ainda que as comunidades tradicionais tem uma relação mais próxima com os territórios tradicionais, este sendo uma categoria fundamental tanto para a análise destes grupos quanto objeto de reivindicação política destes. O que parece estar como pano de fundo dessas definições é que o termo “povo tradicional” está mais próximo de uma abstração, enquanto “comunidade tradicional” está mais próximo de algo concreto, que pode ser



identificado no mundo. Ao associar a comunidade tradicional a uma categoria de ação, carregada de intencionalidades, as autoras parecem trazer como pressuposto que a noção (abstrata) de povos tradicionais não carrega em si nenhuma intencionalidade. Ao atribuir a concretude ao desejável, e o abstrato àquilo menos definido, as autoras acabam por perpetuar um fetichismo do particular, este também atribuído àquilo que é considerado enquanto concreto.

Ao se aterem às particularidades, ou ainda ao campo das intencionalidades, tais elaborações acabam escamoteando o desenvolvimento histórico efetivo que por vezes “passa às costas” (Marx, 1986) dos sujeitos, ainda que evidentemente se efetive por meio de suas ações. Na esteira do que apreende Conceição (2021, p.19), “no geral, os estudos empíricos na/da geografia prendem-se a alguns conceitos que se mal sustentados em um método” pouco contribuem para o desvendamento da realidade e não o fazendo também não podem contribuir efetivamente para a transformação desta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo destas reflexões sobre método e práxis nos textos publicados sobre comunidades tradicionais nos periódicos de Geografia Agrária, esperamos fornecer uma modesta contribuição ao pensamento geográfico de forma mais ampla, contribuindo ainda para refletirmos sobre as possibilidades que este tem de transformação da realidade. Nosso intento não é de necessariamente de refutar os argumentos trazidos pelos autores aqui citados, mas sim de expressar como essas reflexões estão situadas em um momento histórico-geográfico específico. Não intentamos, portanto, produzir críticas que sejam lidas apenas como uma tentativa de desconstruir estudos realizados. Trata-se antes de considerar o fazer geográfico como uma importante ferramenta capaz de, nos termos de Ruy Moreira (1982), “desvendar máscaras sociais”.

O caráter comprometido do fazer científico não é algo que passe despercebido pelos autores da geografia agrária que tratam das comunidades tradicionais, mas é interessante notar como mesmo a partir dessa preocupação, os textos publicados nos periódicos levantados trazem concepções que pressupõe a possibilidade de um fazer científico neutro. Evocar os termos práxis e política (no sentido de uma práxis política transformadora) não cumpre o papel de colocar teoria e prática como indissociáveis nas análises, ou mesmo de cumprir o papel “politizante” almejado pelos autores dos textos analisados.

A tentativa de transformar a realidade através da descrição de situações que normalmente não são documentados e causam algum tipo de indignação moral – o que poderia ser um resumo de grande parte dos textos levantados – pode parecer como uma alternativa ao mundo que existimos, mas pouco efeito tem na transformação efetiva da realidade. Ao desconsiderar aspectos da universalidade que se (re)põe, define e é definida por estas particularidades aqui relacionadas às comunidades tradicionais, a possibilidade de



compreensão de fato da realidade se torna inócua. A moralidade, inclusive, pouco aparece como objeto de análise, como proposto por Woortman (1988) ao analisar o campesinato, mas fica evidente como combustível das análises levantadas. Os textos se atêm muito mais a aspectos éticos e morais do que propriamente políticos, o que pode ser reflexo da ausência de reflexão teórica e prática sobre o que considerado “político”. Ao priorizarem a definição de “povos e comunidades tradicionais” postas em termos legislativos em detrimento das definições teóricas e acadêmicas, reduz-se a existência desses grupos ao reconhecimento pelas instituições jurídico-políticas – estas mesmas que são parte dos conflitos vividos pelas comunidades tradicionais.

A ciência geográfica muitas vezes, ao se propor ao estudo do espaço (geográfico), transpõe à espacialidade dos fenômenos uma noção de concretude, o que se efetiva como o que aqui chamamos de fetichismo do particular. Esse caminho de construção teórica acaba por escamotear a abstração como sendo constitutiva do real – abstração real, nos termos de Marx (1986) –, e taldar a universalidade como *momento* da totalidade. Nestes termos, muitos são os textos que tratam das comunidades tradicionais nos periódicos de Geografia que, na contramão de sua intenção anunciada, deixam de ter um potencial transformador, e “ao não cumprir sua função de desvendamento das contradições que envolvem a reprodução social do espaço, o fazer geográfico pode contribuir para reforçar os termos da reprodução alienada.” (Gomes, 2014, p.174).

Esperamos que nossas formulações neste texto contribuam para que elas próprias se tornem obsoletas o mais rápido possível, e que em algum momento seja possível um mundo em que não precisemos mais lutar ou contribuir com as lutas de grupos para sua simples existência, e que todas as pessoas possam existir com suas diferenças.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão das bolsas que permitiram a elaboração das reflexões aqui apresentadas.

NOTAS

1 - O periódico Agrária organizado pelo Laboratório de Geografia Agrária USP não foi considerado por estar inativo há quase uma década, tendo tido seu último número publicado em 2013.

2 - O Qualis CAPES se refere à métrica de avaliação dos periódicos adotada pela agência de fomento, responsável por parte do financiamento científico no Brasil, a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), vinculada ao Ministério da Educação (MEC). A agência adota critérios de avaliação quadrienais que levam em consideração o impacto dos textos publicados em relação aos conteúdos, ao público leitor que



atingirá, às referências a textos atuais, à composição do conselho científico do periódico, dentre outros.

3 – “As comunidades tradicionais são amplamente estudadas pelas ciências humanas, e desde a década de 1990 conquistam mais efetivamente espaços de disputas políticas e acesso aos direitos através de suas lutas, bem como meios de garantir sua continuidade, independente do governo de plantão. No *Dicionário de Educação do Campo*, Valter do Carmo Cruz (2012) inicia a descrição do verbete *povos e comunidades tradicionais* com a contextualização dessas comunidades em suas disputas políticas: o Brasil e a América Latina, marcados historicamente por conflitos sociais principalmente no contexto do campo – e que tiveram na década de 1980, muitas mudanças na dinâmica política com a emergência de novas vozes que buscavam protagonizar sua própria história organizadas em movimentos sociais. O autor [...] aponta que existe uma ambiguidade na definição desses atores, que surge como *nova* “categoria de análise” e *nova* “categoria de ação política”. Ao mesmo tempo em que os povos tradicionais travam uma disputa política pela efetivação de seus direitos formalmente garantidos pela Constituição Federal de 1988, suas ações mobilizam parte da comunidade acadêmica para entender essa *nova* dinâmica política, que talvez seja nova apenas na aparência” (Cerqueira, 2023, p. 26).

4 - Como argumenta Bonifácio (2018), o *impeachment* de Dilma Rousseff não é pode ser compreendido *per se* como golpe, mas como parte de um golpe mais amplo que perpassou por prisões arbitrárias – como a de Lula –, desmontes institucionais e interferências diretas nos processos eleitorais.

5 - “A forma mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que se representa não guardam [...] absolutamente nenhuma relação com sua natureza física e com as relações materiais que derivam desta última. É apenas uma relação social determinadas entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (Marx, 2017, p. 147). Supostamente essa forma mercadoria não é um elo fundamental das relações sociais dos povos tradicionais ou dos camponeses – que tem a terra, trabalho e família (Woortman, 1988) enquanto base das relações sociais.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

BASTOS, Renata Saciloto de. MARTINS, Evilhane Jum. Desenvolvimento versus socioambientalismo na Amazônia: digressões desde a perspectiva das empresas para a perspectiva dos povos tradicionais. *Revista Mutirão (Folhetim de Geografias Agrárias do Sul)* V. 01, No. I, 2020.

BBC BRASIL. Governo Temer trava demarcações de áreas quilombolas. *BBC Brasil*, 18 abr. 2017. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-39625624>>. Acesso em: 03 jan. 2020.

BEIROZ, Hélio. BICALHO, Ana Maria de Souza Mello. População residente e estrutura produtiva no Parque Nacional da Amazônia-PA. *Campo-Território*, v. 7, n. 13, p. 115-133, fev., 2012.



BONIFÁCIO, Frederico Rodrigues. *Deus e o diabo na terra do sol: crise, conservadorismo e necessidade do mal no Brasil contemporâneo*. (Dissertação) Belo Horizonte: Programa de Pós-graduação em Geografia/UFMG, 2018.

BONIFÁCIO, Frederico Rodrigues. *Crise e dissolução da forma social: utopia sobre ruínas – elementos do colapso brasileiro da modernização*. (Tese) Belo Horizonte: Programa de Pós-graduação em Geografia/UFMG, 2023.

CERQUEIRA, Maria Clara Salim. Os desafios das pesquisas em comunidades em situação de conflito territorial. *Anais do XIII Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia*, São Paulo, 2019.

CERQUEIRA, Maria Clara Salim. *Para uma crítica do patrimônio*: apontamentos a partir das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas e o Centro Histórico de Diamantina/MG. (Tese) Belo Horizonte: Programa de Pós-graduação em Geografia/UFMG, 2023.

CONCEIÇÃO, Alexandrina Luz. Usos e abusos da categoria território. *Revista Da ANPEGE*, 17(32), 7–21. 2021.

COSTA, Ana Monteiro. BEZERRA, Alexandre Chaves. KÜHN, Daniela Dias. Resistência e conflito nos territórios quilombolas: inserindo intitulentamentos ambientais coletivos no debate. *Campo-território: Revista de Geografia Agrária*. v. 12, n. 26, p. 313-340, abr., 2017.

DAYRELL, Carlos Alberto. BARBOSA, Rômulo Soares. COSTA, João Batista de Almeida. Dinâmicas produtivas e territoriais no Norte de Minas: O lugar invisível das economias nativas e apontamentos para políticas públicas. *Campo-Território: revista de geografia agrária*, v. 12, n. 27, p. 128-151, ago., 2017.

GOMES, Gláucia de Carvalho. Geografias e ideologias: A alienação e o estranhamento na produção do espaço. In: DEL GAUDIO, R. S.; PEREIRA, D. B.(orgs.) *Geografias e ideologias: submeter e qualificar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 172-201, 2014.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). O que muda (ou sobra) para os quilombos com a reforma de Bolsonaro? *Instituto Socioambiental (ISA)*, 19 jan. 2019. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/o-que-muda-ou-sobra-para-os-quilombos-com-a-reforma-de-bolsonaro>>. Acesso em: 03 jan. 2020.

JUSTIFICANDO. ‘Nem um centímetro para quilombola ou reserva indígena’, diz Bolsonaro. *Justificando*, 2017. Disponível em: <<http://www.justificando.com/2017/04/04/nem-um-centimetro-para-quilombola-ou-reserva-indigena-diz-bolsonaro/>>. Acesso em: 24 out. 2019. Publicada originalmente em De Olho nos Ruralistas.

LIRA, Keyte Ferreira; ROSSETTO, Onélia Carmen. TERRITORIALIDADE INDÍGENA: TRAJETÓRIAS PARA IMPLANTAÇÃO DE UMA NOVA ALDEIA NO PARQUE INDÍGENA DO XINGU (PIX) – MATO GROSSO – BRASIL/Indigenous Territoriality: trajectories for the implementation of a new village in the Xingu Indigenous Park (XIP) – Mato Grosso – Brazil / Territorialidad Indígena: Trayectorias para implantación de una Nueva Aldea en el Parque Indígena del Xingu (PIX) – Mato Grosso – Brasil. *REVISTA NERA*, [S. l.], v. 23, n. 54, p. 163–185, 2020. DOI: 10.47946/rnera.v23i54.7916. Disponível em: <https://revista.fct.unesp.br/index.php/nera/article/view/7916>. Acesso em: 20 maio. 2024.

LUKÁCS, Georg. *Reboquismo e dialética*. São Paulo: Boitempo, 2015.

MARTINS, Camila Cecilina do Nascimento; MONTEIRO, Fernanda Testa. Conflitos territoriais enfrentados pelas comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas no contexto atual: a luta pela efetivação de direitos. In: FÁVERO, Claudenir; MONTEIRO, Fernanda Testa; OLIVEIRA, Maria Neudes (org.). *Vida e luta das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas em Minas Gerais*. Diamantina: UFVJM, 2021. p. 352-88. Disponível em. Acesso em 15 dez. 2021.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. São Paulo: Nova Cultural, 1986.

MARX, Karl. *Grundrisse*: Manuscritos econômicos de 1857-1858 - Esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. 1a. ed. São Paulo: Boitempo, v. 1, [1888] 2007.

MOREIRA, Ruy. A Geografia serve para desvendar máscaras sociais. In: _____. *Geografia: teoria e crítica. o saber posto em questão*. Petrópolis: Vozes, 1982.

PACHUKANIS, Evguiéni. *Teoria geral do direito e marxismo*. 1a ed. ed. São Paulo: Boitempo, v. 1, [1924] 2017.



POGREBINSCHI, Thamy. *O enigma do político*: Marx contra a política moderna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix, 2005.

SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo. *Filosofia da práxis*. Buenos Aires: Consejo Latino Americano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2007.

SANTOS, Lilian Maria. DE PAULA, Andréa Maria Narciso Rocha. Quais narrativas possíveis? reflexões teóricas sobre comunidade tradicional. *Campo-Território*: revista de geografia agrária, Edição especial, p. 382-399, jul., 2020

SANTOS, Mario Alberto dos. PROST, Catherine. Geografia, ação política e gestão de territórios tradicionais. *Campo-Território*, v. 12, n. 27, p. 105-127, ago., 2017.

SILVA, Marcos. Impacto econômico e soberania alimentar e nutricional: um estudo de caso na comunidade negra rural Palenqueira San Juan de Palos Prieto, região do Caribe Colombiano. *Revista NERA*, n. 32, ano 19, p. 195-213, Dossiê 2016, 2016.

SOARES, Jorge Luís Nascimento. Assentamentos de reforma agrária na defesa e conservação do cerrado: o caso da região sul do Maranhão. *Revista NERA*, n. 13, ano 11, p. 144-155, 2008.

SOUSA NETO, Manoel Fernandes. Queime depois de ler. In: *A diversidade da geografia brasileira: escalas de análise e da ação*. SPOSITO, Eliseu Savério et al [org.]. p. 83-94. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2016.

THOMPSON, E. *Costumes em comum*: estudos sobre a cultura popular tradicional. Tradução de Rosaura Eichenberg. 1a. ed. São Paulo: Companhia das Letras, v. 1, 1998.

WATERS, Lindsay. *Inimigos da esperança*. Publicar, perecer e o eclipse da erudição. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

WOORTMAN, K. Com parente não se negueia – O campesinato como ordem moral. *Anuário Antropológico*, Brasília, 12, n. n.1, 1988.