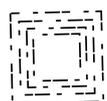


18 conhecimentos tradicionais, territorialidades e governança socioambiental na amazônia

conhecimentos
tradicionais,
territorialidades
e governança
socioambiental
na amazônia

18 confrontos

**conhecimentos tradicionais, territorialidades
e governança socioambiental na amazônia**



editora
UEA

PPGI.CH

Governo do Estado do Amazonas

Wilson Miranda Lima
Governador

Universidade do Estado do Amazonas

André Luiz Nunes Zogahib
Reitor

Kátia do Nascimento Couceiro
Vice-Reitor

*editora*UEA

Isolda Prado de Negreiros Nogueira Horstmann
Diretora

Maria do Perpetuo Socorro Monteiro de Freitas
Secretária Executiva

Síndia Siqueira
Editora Executiva

Samara Nina
Produtora Editorial

Isolda Prado de Negreiros Nogueira Horstmann
(Presidente)

Allison Marcos Leão da Silva
Almir Cunha da Graça Neto
Erivaldo Cavalcanti e Silva Filho
Jair Max Furtunato Maia
Jucimar Maia da Silva Júnior
Manoel Luiz Neto
Mário Marques Trilha Neto
Sílvia Regina Sampaio Freitas

Conselho Editorial

Marília de Jesus da Silva e Sousa (UEA)
Ana Claudéise Silva do Nascimento (UNIFESSPA)
José Guilherme dos Santos Fernandes (UFPA)
Organizadores

Profa. Dra. Tatiana de Lima Pedrosa Santos
Editoria-Chefe

Msc Rafael Seixas de Amoêdo
Gerência-Executiva

Aline de Souza Rocha
Lauriane Teixeira de Oliveira
Michel Albuquerque Maciel
Secretários-executivos

Pryscila Nunes Duarte de Amorim
Msc Betânia de Assis Reis Matta
Msc Patrícia Torme de Oliveira
Assessoria de Relações Públicas e Comunicação

Claudina Azevedo Maximiano, Doutora em Antropologia Social, Professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas – IFAM

Katiane Silva, Doutora em Antropologia Social, Professora Adjunta da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará
Júlio Cesar Schweickardt, Doutor em História das Ciências, Pesquisador e Professor do Instituto Leônidas e Maria Deane – ILMD/FIOCRUZ Amazonas

Heloisa Correa Pereira, Doutora em Demografia, Pesquisadora do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá

Nelissa Peralta Bezerra, Doutora em Sociologia, Professora Adjunta da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará
Antonio Carlos Witkoski, Doutor em Sociologia, Professor Titular da Universidade Federal do Amazonas-UFAM

Edna do Socorro Silva Moreira, Doutora em Ciências Sociais, Professora Associada da Universidade do Sul e Sudeste do Pará -UNIFESPA

Carlo Valério Aguiar Gomes, Doutor em Geografia, Professor Adjunto do Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares –INEAF-UFPA

Katia Helena Serafina Cruz Schweickardt, Doutora em Sociologia e Antropologia, Professora Adjunta do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Amazonas
Jocilene Gomes da Cruz, Doutora em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia, Professora Adjunta da Universidade do Estado do Amazonas-UEA

Ruth Helena Cristo Almeida, Doutora em Ciências Agrárias, Professora da Universidade Rural da Amazônia

Pedro Henrique Coelho Raposo, Doutor em Sociologia – Desenvolvimento e Políticas Sociais, Professor da Universidade do Estado do Amazonas-UEA

Comitê Científico (Dossiê de nº 18)

André Yukio Tanaka

Erick Cundiff

Giuliana Loureiro

Samara Nina

Silas Menezes

Projeto Gráfico

6 - 12

APRESENTAÇÃO

Artigos

13 - 33

LA LENGUA MATERNA EL TERRITORIO

De cómo los indígenas Magüta, en la selva amazónica colombiana, maternan su territorio con las historias orales

Mayra Ricardo Zuluaga

Pedro Henrique Coelho Rapozo

34 - 56

ENCONTRO POR TERRA INDÍGENA

Gestão de territórios indígenas em Pauini-AM

Chris Lopes da Silva

Marília de Jesus da Silva e Sousa

Evangelista da Silva de Araújo Apurinã

57 - 81

“INDÍGENA-RIBEIRINHO”

Sobre diferença, modos de criar, habitar e atuar em territórios protegidos no Médio Solimões, AM

Patrícia Carvalho Rosa

Vinícius Galvão Zanatto

82 - 102

MANEJOS SUSTENTÁVEIS DE RECURSOS NATURAIS GERAM RENDA? ANÁLISE SOCIOECONÔMICA DE INICIATIVAS EM ÁREAS PROTEGIDAS NA AMAZÔNIA CENTRAL

Rayssa Bernardi Guinato

Ana Claudeise Silva do Nascimento

Heloísa Corrêa Pereira

Marília de Jesus da Silva e Sousa

Dávila Suelen Souza Corrêa

Edila Arnaud Ferreira Moura

103 - 128

A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO, O AMBIENTALISMO E AS UNIDADES DE CONSERVAÇÃO NO AMAZONAS

Nelissa Peralta Bezerra

129 - 152

INDICADORES ANTRÓPICOS E GOVERNANÇA SOCIOAMBIENTAL

José Guilherme dos Santos Fernandes

153 - 169

DIALÉTICA ENTRE DOIS MUNDOS E SABERES

Das Parteiras Tradicionais à medicalização do parto

Raniele Alana Lima Alves

Rachel del Socorro Jarquín Rivas

Rosemary Amanda Lima Alves

Leandro Eustáquio Gomes

170 - 191

MEDIAÇÃO E O DIREITO À CONSULTA PRÉVIA

Aproximações teóricas para resoluções de conflitos
socioambientais

Ygor de Siqueira Mendes Mendonça

Laurence Todeschi Costa Petters Sardagna

192 - 207

O ÓLEO DO BICHO DO CAROÇO DO TUCUMÃ (SPECIOMERUS RUFICORNIS GERMAR)

Valorização dos Saberes Tradicionais

Juliane do Socorro Mendonça Pereira

Aquiles Simões

Voyner Ravena Cañete

208 - 231

TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS NO ESTADO DO AMAZONAS

e os entraves para o reconhecimento da comunidade de São
Francisco do Bauana

Patrícia Torme de Oliveira

Betânia de Assis Reis Matta

232 - 256

O MODO DE PRODUÇÃO E O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DO QUILOMBO DE TIPITINGA

um olhar a partir do recebimento de cursos e formações na
comunidade

Keila de Paula Fernandes de Quadros

Edileuza Amoras Pilletti

Silvana Gomes dos Santos

Relato de Experiência

257 - 259

PESSOAS, AMBIENTE E PEIXES NA CONSTRUÇÃO DE CONHECIMENTOS EM COMUNIDADES RURAIS DO MÉDIO SOLIMÕES

Rônisson de Souza de Oliveira

260 - 266

POSFÁCIO

O dossiê desta edição assumiu o desafio de pautar uma combinação de temáticas fundamentais dentre os inúmeros debates prementes quando se discute a Amazônia e seus territórios, sua gente, seus povos e populações tradicionais. Para refletirmos sobre Conhecimentos Tradicionais, Territorialidades e Governança Socioambiental na Amazônia, preferimos apresentá-los realizando uma espécie de “territorialização temática” dos artigos submetidos e aprovados para este dossiê, com o intuito de tornar didática a leitura deles, mas também no sentido de mapear territorialmente os importantes resultados de pesquisa produzidos pelos autores e autoras que compartilharam seus resultados de pesquisas e reflexões nesta edição.

Discutir e refletir a partir das práticas tradicionais e dos diferentes regimes de saberes e formas de aprendizagem locais, bem como sobre a circulação desses saberes, em um contexto de engajamento com o ambiente em regimes de governança, é a tônica dos artigos apresentados de acordo com as peculiaridades históricas de cada realidade e de cada espaço territorial. As abordagens teóricas seguiram reflexões no âmbito das ciências sociais e no campo interdisciplinar que promoveu às pesquisas o status de vigilantes de processos históricos socioambientais.

Entretanto, é de conhecimento de todos os movimentos sociais atuantes na Amazônia, das lideranças indígenas, dos povos ribeirinhos, dos povos quilombolas, dos manejadores de recursos naturais, pescadores, extrativistas, artesãos, homens e mulheres, engajados na construção da governança dos territórios Amazônicos e da valorização dos conhecimentos tradicionais - que a Amazônia é um mapa humano-cultural e que apresenta uma sociodemografia de abundância cultural que se distribui para além das fronteiras cartográficas delimitadas no papel, mas que se conecta por meio de um grande intercâmbio de saberes e modos de vida, práticas, conhecimentos tradicionais, ontologias, cosmovisão, rituais e lutas, muitas lutas. São combates, defesas, resistências que estão espalhadas em todos seus rincões nas suas mais diversas formas e instrumentos de resistências.

Defender os territórios e consolidar um modelo de governança local é uma árdua tarefa enfrentada e liderada pelos povos e comunidades amazônicas. Assim, podemos verificar como se revelam essas lutas bem como o palco dessas ações nos vários artigos que fazem parte desta 18ª Edição da Revista Contracorrente.

Na trilha deste rico e diverso mapa cultural, trazemos da região da tríplex fronteira Amazônica (Brasil, Colômbia e Peru), denominada no Brasil de Alto Solimões, o artigo intitulado “La lengua materna el territorio: de cómo los indígenas Magüta, en la selva amazónica colombiana, maternan su territorio con las historias orales”, de autoria de Mayra Ricardo Zuluaga e

Pedro Henrique Coelho Rapozo. Os autores analisam a relação entre as histórias orais do povo Magüta (Ticuna) e os saberes ambientais nelas inscritos. Por meio da narração de histórias, buscam compreender como esse povo originário cuida de seu território. Para tal, seguem dois caminhos interessantes. Com uma escuta sensível e atenta recolhem os depoimentos das narradoras Magüta de Los Lagos de Yahuaraca em Leticia, capital da Amazônia Colombiana, onde demonstram os contextos e práticas através dos quais aprenderam histórias orais e se tornaram narradoras. Complementando essa escuta atenta, os autores direcionam o olhar para o território compreendido como sendo um tecido relacional onde são produzidas práticas educativas diferentes da abordagem educativa ocidental. É assim que “as narrativas de professoras e lideranças sobre suas experiências de infância caminhando com seus avós, revelam as ontologias e saberes diante do corpo, do “monte” e da língua materna que neles sedimenta-se, sentindo e percorrendo o ambiente e comungando com a terra”. Neste sentido, a autora e o autor assinalam que é por meio das histórias orais permeadas de saberes ambientais que o povo Magüta agencia o fortalecimento da sua língua materna e a governança de seu território.

Na esteira da delimitação de estratégias de governança dos territórios indígenas do povo Apurinã situados na região do médio rio Purus, na área de abrangência do município de Pauini-Amazonas, trazemos o artigo de Chris Lopes da Silva em coautoria com Marília de Jesus da Silva e Sousa e o líder indígena Evangelista da Silva de Araújo Apurinã. Com o título de “Encontro por terra indígena: gestão de territórios indígenas em Pauini-Am”, as autoras e o autor discutem a gestão de territórios indígenas tomando como referência um instrumento de gestão territorial e governança denominado “Encontro por Terra Indígena”. Este instrumento foi idealizado e implementado por Evangelista Apurinã e configura-se como um modelo exemplar de governança originado de uma prática administrativa que passou a ser apropriado pelas aldeias como uma metodologia de implementação de etnopolítica de gestão ambiental e territorial.

Da região do Médio Solimões Patrícia Carvalho Rosa e Vinicius Galvão Zanatto, apresentam um estudo que aborda aspectos relevantes para pensar sobre as diversas formas de habitar e atuar em territórios que assumiram novo estatuto territorial no âmbito das áreas protegidas. Pautados nos pressupostos teóricos da Ecologia Política, o artigo intitulado “Indígena-ribeirinho”: sobre diferença, modos de criar, habitar e atuar em territórios protegidos no médio Solimões - Am, discute a autoterritorialização da aldeia Miranha Jubará, localizada na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã. A categoria indígena-ribeirinho e o seu emprego pelos interlocutores da pesquisa é problematizado, pelos autores, como sendo um dispositivo

usado pelos Miranha da referida região que “expressa formas indígenas de (re)existir no âmbito de uma história regional e socioeconômica calcada sobre mecanismos de produção sistemática da invisibilidade étnica”. Esta categoria é usada também como uma forma de comunicar e demarcar “as condições em que os atores indígenas habitam e gerem sua permanência na aldeia, evidenciando modos de agir e decidir sobre o território”. A autora e o autor reafirmam e defendem que esta categoria demarca uma posição política que viabiliza estratégias de governança e interlocução com o Estado e vizinhos em um contexto de permanente de negociações.

Ainda no contexto territorial do Médio Solimões Rayssa Bernardi Guinato, Ana Claudeise Silva do Nascimento, Heloísa Corrêa Pereira, Marília de Jesus da Silva e Sousa, Dávila Suelen Souza Corrêa, e Edila Arnaud Ferreira Moura analisaram no artigo “Manejos sustentáveis de recursos naturais geram renda? análise socioeconômica de iniciativas em áreas protegidas na Amazônia central”, o perfil socioeconômico das famílias manejadoras de recursos naturais moradoras de duas unidades de conservação de uso sustentável: Reservas de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá e Amanã. Pautadas em dados quantitativos as autoras demonstram como iniciativas de manejos sustentáveis de recursos naturais em áreas protegidas contribuem para a manutenção dos aspectos socioculturais, geração de renda e melhoria da qualidade de vida das populações tradicionais na Amazônia. Concluíram que a renda proveniente das atividades de manejo foi a terceira maior fonte de rendimento das unidades domiciliares e garantiu parte do poder de compra e segurança alimentar das famílias.

Neste mesmo contexto socioambiental analisado por Guinato *et al.*, o artigo da socióloga Nelissa Peralta Bezerra traz uma contribuição relevante ao refletir sobre a sociogênese do movimento de preservação de lagos na região de Tefé, Amazonas, bem como sua relação com a decretação de unidades de conservação na região. Seu artigo, intitulado “A teologia da libertação, o ambientalismo e as unidades de conservação no Amazonas”, seguiu uma abordagem qualitativa em que a autora reúne depoimentos e utiliza as narrativas de diferentes agentes sociais atuantes nos movimentos sociais que, segundo a autora, se tornaram embrião do ambientalismo naquela região. Com isso, Peralta sistematiza e analisa um contexto sociopolítico da conservação que envolve diferentes atores sociais influenciados pela ala progressista da igreja católica e sua teologia da libertação que teve papel central na formação das comunidades locais, no reordenamento territorial, no movimento de preservação dos lagos, culminando com a criação de unidades de conservação de uso sustentável. Para a autora, esta categoria de UC favoreceu uma aliança entre os movimentos sociais locais e a agenda ambientalista em voga. Promoveu ainda o

envolvimento efetivo das populações locais nos processos de gestão e governança de seus territórios, bem como a aderência entre os objetivos de conservação e o desenvolvimento social que agenciou a consolidação de um modelo de unidade de conservação, bem como um processo gradual de implementação do chamado “manejo participativo”.

Refletindo sobre as práticas de antropização das populações tradicionais amazônicas em diferentes ecossistemas do bioma amazônico, Jose Guilherme dos Santos Fernandes propõe a produção de “Indicadores antrópicos e governança socioambiental” a partir da percepção das populações autóctones. Esse modelo metodológico foi construído considerando três eixos, sendo o eixo 1 composto pelas Razões humanas, o eixo 2 as Consequências ambientais, e o eixo 3 as Sustentabilidades e bom viver. O autor apresenta como resultado a validade, confiabilidade e representatividade metodológica desses indicadores como instrumento para a governança socioambiental e como modelo de correlação entre humanos com o meio.

Os autores Ygor de Siqueira Mendes Mendonça e Laurence Todeschi Costa Petters Sardagn, no artigo “Mediação e o direito à consulta prévia: aproximações teóricas para resoluções de conflitos socioambientais”, indicam as aproximações teóricas entre os pressupostos da Consulta Prévia, Livre e Informada (CPLI) e a mediação. No artigo os autores destacam que a mediação é uma técnica que pode ser utilizada para solução de conflitos judiciais ou extrajudiciais. Portanto, um procedimento capaz de aprimorar a comunicação e restaurar as relações sociais. Destacam que o uso dessa técnica mediativa pode incentivar o diálogo e estimular a postura ativa das partes interessadas, e é capaz de gerar benefícios a todos envolvidos e tomadas de decisões, sem violar direitos de povos e comunidades tradicionais.

O artigo “O óleo do bicho do caroço do tucumã (*Speciomerus ruficornis germar*): valorização dos saberes tradicionais”, de Juliane do Socorro Mendonça Pereira, Aquiles Simões e Voyner Ravena Cañete, aborda a valorização dos saberes tradicionais tendo como pano de fundo a análise de um conjunto de saberes presentes no processo de extração do “óleo do bicho” do caroço do tucumã pelos moradores da comunidade de Saracá, município de Ponta de Pedras no arquipélago do Marajó-Pa. Este óleo situa-se como sendo um recurso não madeireiro que é extraído da larva de besouro (*Speciomerus ruficornis germar*). Para as autoras e o autor, existe uma preocupação com relação à salvaguarda destes saberes, uma vez que foi constatada na pesquisa a perda de interesse na extração do óleo por parte dos jovens da comunidade. É ressaltado que o óleo tem importância medicinal, mas também econômica, social, e ambiental para a comunidade. No campo ambiental destaca-se que a

relação entre besouro e a palmeira vai além de fonte de alimento e abrigo, uma vez que outros estudos apontam que o besouro (coleóptero) é o principal polinizador do tucumã-do-Pará.

O artigo “Dialética entre dois mundos e saberes das parteiras tradicionais à medicalização do parto” de autoria de Raniele Alana Lima Alves, Rachel Del Socorro Jarquín Rivas, Rosemary Amanda Lima Alves e Leandro Eustáquio Gomes, busca compreender a trajetória dos modelos de atenção ao parto e nascimento, isto é, o modelo obstétrico vigente (medicalização) e o modelo de saber tradicional das parteiras (desmedicalização do parto). Apontam ainda como a relação, tensões e disputas entre ambos os campos de cuidado foram sendo construídas no sentido de entender os caminhos relacionados ao partejar na atualidade. Os autores ressaltam a importância da valorização dos saberes tradicionais das parteiras na assistência ao parto no Amazonas e como o reconhecimento destes saberes tradicionais auxilia no combate à violência obstétrica e na rede de Atenção à Saúde da Mulher no Estado. O artigo apresenta as diferentes formas de compreender o fenômeno do parto, através da exemplificação entre os “dois mundos” que compõem saberes distintos, o modelo biomédico e modelo tradicional. É ressaltada a necessidade de diálogos e aproximação destes saberes e práticas, considerando os contextos ambientais e socioculturais, sendo a busca pela interculturalidade como uma forma de desarticulação do poder hegemônico biologicista.

Os dois últimos artigos desta edição abordam aspectos do contexto social de comunidades quilombolas nos estados do Amazonas e Pará. No artigo “Territórios quilombolas no estado do Amazonas e os entraves para o reconhecimento da comunidade de São Francisco do Bauana”, as autoras Patrícia Torme de Oliveira e Betânia de Assis Reis Matta tecem reflexões sobre os entraves atinentes aos processos de reconhecimento de territórios quilombolas no Amazonas. Para tal, adotam como estudo de caso a comunidade de São Francisco do Bauana situada no entorno da Floresta Nacional de Tefé, no Médio Solimões-AM. Fazendo uma análise do pedido de reconhecimento da referida comunidade, as autoras indicam como os processos de reconhecimento de territórios quilombolas, de modo geral, sofreram e sofrem com uma burocracia estatal que dificulta e emperra o reconhecimento jurídico-formal dos territórios quilombolas.

No estado do Pará, as autoras Keila de Paula Fernandes de Quadros, Edileuza Amoras Pilletti e Silvana Gomes dos Santos analisam as ações de intervenção social feitas por meio de cursos na Comunidade Quilombola de Tipitinga em Santa Luzia do Pará-PA. O enfoque do artigo “O modo de produção e o desenvolvimento sustentável do quilombo de Tipitinga: um

olhar a partir do recebimento de cursos e formações na comunidade” concentra-se em investigar como as ações de cursos poderiam intervir nos meios e modos de produção e nas práticas locais de desenvolvimento sustentável. Concluem indicando que a categoria e/ou entendimento de desenvolvimento sustentável não foi incorporado pela comunidade na dimensão desejada pelas instituições externas à comunidade. Por sua vez, apontam mudanças importantes nas práticas de manejo, bem como a incorporação de novas técnicas e melhoramento de manipulação de alimentos. Quanto ao mercado, os cursos proporcionaram o aumento da produção e novas possibilidades de mercado. Destaca-se que a maior parte das técnicas produtivas da comunidade quilombola de Tipitinga são permeadas por práticas sustentáveis dentro das percepções locais do entendimento do que seja sustentabilidade e fora das perspectivas capitalistas de produção. Ou seja, a comunidade detém a governança de seu território e do seu modo de produzir.

Por fim, temos ainda um relato precioso de Ronisson de Souza Oliveira intitulado “Pessoas, ambiente e peixes na construção de conhecimentos em comunidades rurais do médio Solimões”. O autor tem como pano de fundo o conceito de população tradicional e todos os pressupostos e desdobramentos empíricos e teóricos que esta categoria carrega na sua maior fundamentação, que é a tradicionalidade de conhecimentos. O autor é guiado também pelo olhar do familiar e da estranheza diante do lócus de sua pesquisa, uma vez que realiza seu estudo em um ambiente que poderíamos chamar de “estranhamente familiar”, dado o fato de ter nascido e vivido na região estudada. Agregando outros elementos importantes que estão presentes na definição de conhecimentos tradicionais, o autor aciona as percepções locais para refletir sobre as particularidades deste saber, considerando na sua análise as interações com o meio ambiente e os regimes de conhecimento que conduzem e delinham os modos de vida local, isto é, as percepções e experiências vivenciadas no cotidiano. Foi deixando-se ser afetado e levando muito a sério as “verdades culturais” e as percepções locais, suas formas de ver e viver no mundo, que o autor nos indica como se dá a constituição do conhecimento para as populações ribeirinhas do médio Solimões no contexto do recorte territorial e cultural analisado.

O conjunto de artigos e o relato que integra este dossiê aborda a partir de diferentes lugares e perspectivas empíricas e teóricas a temática desta edição: “Conhecimentos Tradicionais, Territorialidades e Governança Socioambiental na Amazônia”. São pesquisas realizadas em diversos territórios amazônicos envolvendo povos e comunidades tradicionais em contextos de áreas protegidas e fora destas. As análises colocam em evidência o protagonismo dos conhecimentos tradicionais e o uso destes saberes como

instrumentos de resistência e governança de seus territórios. Os estudos indicam formas de governança local e as estratégias de interlocução com o Estado e com as instituições que atuam nestes diferentes territórios. Valorizar os conhecimentos tradicionais e exercer a governança dos seus territórios e também de seus conhecimentos é uma luta, uma caminhada que as comunidades tradicionais amazônicas enfrentam e vêm resistindo a todos os desmandos e intervenções externas.

Diante de um contexto político de desrespeito aos direitos dos povos amazônicos e direitos humanos, convidamos os leitores desta edição a se juntarem às populações amazônicas para fortalecer essa árdua luta. Fazendo referência ao livro do Poeta Amazônico Tiago de Mello “Faz escuro mas eu canto”, convocamos os leitores e as leitoras a se aliarem aos povos amazônicos e fazerem um só coro: “faz escuro, mas eu luto e resisto!”

Desejamos uma ótima leitura!

Organizadores

Marília de Jesus da Silva e Sousa (Universidade do Estado do Amazonas)
Ana Claudeíse Silva do Nascimento (Universidade Federal do Sul e Sudeste do
Pará)

José Guilherme dos Santos Fernandes (Universidade Federal do Pará)

LA LENGUA MATERNA EL TERRITORIO

De cómo los indígenas Magüta, en la selva amazónica colombiana, maternan su territorio con las historias orales

Mayra Ricardo Zuluaga

Profesional de ciências de la información y bibliotecología. Estudiante de maestría y becaria del programa CAPES-OEA de la maestría interdisciplinar en ciencias humanas - PPGICH - UEA. Miembro del Núcleo de Estudos Socioambientais da Amazônia - NESAM. E-mail: boticadepalabras@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3063-9214>.

Pedro Rapozo

Prof. Pedro Rapozo, doutor em sociologia, professor do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas e coordenador do Núcleo de Estudos Socioambientais da Amazônia - NESAM. E-mail: phrapozo@uea.edu.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3843-5811>.

Resumo: De naturaleza etnográfica y cualitativa, este artículo analiza la relación entre las historias orales del pueblo Magüta y los saberes ambientales inscritos en ellas, buscando comprender cómo a través de la narración de historias este pueblo originario materna su territorio. Desde este punto de vista se abordan dos caminos: uno sobre los testimonios que las narradoras Magüta de Los Lagos de Yahuaraca en Leticia, capital de la Amazonía colombiana tienen sobre los contextos y prácticas a través de las cuales aprendieron las historias orales y se convirtieron en narradoras, y la otra sobre el territorio como un tejido relacional donde se generan prácticas educativas como un ejemplo fuera del enfoque de educación occidental. A través de entrevistas y registros en diarios de campo, se presentan fragmentos biográficos de las maestras y líderes quienes narran sus experiencias de infancia caminando con sus abuelos, develando ontologías y sabidurías frente al cuerpo, el monte y la lengua materna que se sedimenta en ellas sintiendo, recorriendo el ambiente y comulgando con la tierra.

Palabras clave: Magütas; historias orales; lengua materna; saber ambiental; educación indígena.

Resumo: De cunho etnográfico e qualitativo, este artigo analisa a relação entre as histórias orais do povo Magüta e os saberes ambientais nelas inscritos, buscando compreender como, por meio da narração de histórias, esse povo originário cuida de seu território. Deste ponto de vista, dois caminhos são abordados: um sobre os testemunhos que as narradoras Magüta de Los Lagos de Yahuaraca em Leticia, capital da Amazônia colombiana, têm sobre os contextos e práticas através dos quais aprenderam histórias orais e se tornaram narradoras, e o outro no território como tecido

relacional onde se geram práticas educativas como exemplo fora da abordagem educativa ocidental. Por meio de entrevistas e registros em diários de campo, são apresentados fragmentos biográficos das professoras e lideranças que narram suas experiências de infância caminhando com seus avós, revelando ontologias e saberes diante do corpo, do “monte” e da língua materna que neles sedimenta-se, sentindo e percorrendo o ambiente e comungando com a terra.

Palavras-chave: Magütas, histórias orais, língua materna, saber ambiental, educação indígena.

INTRODUCCIÓN

En su libro *Punto a Punto*, la escritora brasilera Ana María Machado explora la poética de la narración desde la voz de mujeres que cuentan a la orilla de un río relatos con los cuales han acunado a sus hijos. La voz toma metáfora de hilo que se va tejiendo a la historia de un río que en su fluido guarda la memoria de la comunidad. En esta metáfora las historias orales pueden entenderse como un conjunto de testimonios que se consideran la memoria viva de un pueblo que logra recrear, a través de sus historias, la riqueza inmaterial que construye su identidad (BENAVIDES, & GONZÁLEZ, 2016, p. 9).

Diferentes pueblos originarios de la Amazonía han cultivado sus relatos en una relación con el territorio que se conoce y reconoce a través del cuerpo, ambos como reflejos recíprocos que en su interrelación pueden establecer comportamientos específicos (SIERRA, 2019, p. 5). Esto coincide con los estudios sobre el perspectivismo y la constitución del ser en los pueblos amazónicos (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, 1996) en los cuales muchos concluyen que es por el cuerpo que se debe empezar a pensar en la constitución del ser: el “conocimiento pertenece al cuerpo” (BORDIN, 2020, p. 28).

De acuerdo a lo anterior, el objetivo de este artículo es reflexionar alrededor de las historias orales en relación con los saberes ambientales buscando comprender su contribución para el fortalecimiento de la lengua materna y el cuidado del territorio.

La conducta territorial comprendida aquí desde un abordaje antropológico es considerada parte integral de los diferentes grupos humanos (LITTLE, 2004, p. 3). El esfuerzo colectivo que desarrolla un grupo social “para ocupar, usar, controlar e se identificar con una parcela específica de seu ambiente” (Ibidem), convierten un espacio geográfico en un territorio de ese grupo social. En ese sentido, “um território surge

diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social” (ibidem), lo que tiene que llevar en cuenta los procesos históricos, políticos y sociales que envuelven las contingencias, luchas, contextos en que fue defendido. Sin embargo, la conducta territorial tiene múltiples expresiones que precisan ser entendidas desde las relaciones que los grupos humanos establecen en ellos. En ese sentido, Litte (2001) propone el concepto de “cosmografía” definido como los saberes ambientales, ideologías e identidades colectivamente creados e históricamente situados que un grupo social utiliza para establecer y mantener su territorio (Ibidem, p. 4). De esta manera los grupos crean vínculos de propiedad, afectivos, memorias colectivas que cuentan la historia de ocupación y defensa, múltiples expresiones que hacen de un espacio un territorio de vida.

Apuntar a pensar cómo los territorios de vida son maternados por la lengua se propone teniendo en cuenta que en el Amazonas indígena las nociones de “dueño”, “dominio”, “maestro” responden a relaciones asimétricas en las cuales todo lo que está vivo tiene una “una madre” y en este sentido controlan, protegen a sus criaturas, estableciendo así un cuidado que no se aplica exclusivamente a relaciones entre humanos sino también a relaciones internas al mundo no humano (FAUSTO, 2008, p. 5). El cuidado y la protección son mediadas y encarnadas por la lengua materna, dado que en una lengua indígena: “cada criatura, material ou imaterial, cada lugar e cada espaço da natureza tem nome e significado próprio” (LUCIANO, 2017, p. 8).

Para analizar las relaciones entre oralidades y territorio, este artículo se sitúa en la triple frontera amazónica con el grupo autóctono Magüta (Tikuna) de Los Lagos de Yahuaraca en Leticia, capital del Amazonas Colombiano. Los Magüta se distribuyen a lo largo del Medio Amazonas desde el río Atacuarí, en la frontera entre Perú y Colombia, hasta el río Jutai en Brasil (GOULDARD, *et al.*, 2016). Se estima que son aproximadamente 60.000 personas en total en los tres países (LÓPEZ-GARCÉS, 2014, p. 24 en GÓMEZ-PULGARÍN, 2020, p. 40).

Como han contado los abuelos de los resguardos¹ El Castañal y San Sebastián de los Lagos en Leticia, Colombia: “sin árbol no hay agua, sin agua no hay peces, sin peces no hay gente [...] El árbol es el padre. Por eso donde se cortan los árboles se acaban los peces” (CASSÚ-CAMPS, 2014, p. 17; 36).

¹ “Es un territorio con límites establecidos por la ley, ocupado por uno o más pueblos indígenas, con organización social propia y con títulos de propiedad colectiva, inembargable e intransferible” (RODRÍGUEZ PALAU 2007 en CASSÚ-CAMPS, 2014, p. 22).

Esta memoria oral hace parte de un territorio “tejido por agua” (Ibidem) que se ubica en el sistema lagunar de Yahuaraca el cual hace frente a drásticos cambios en el ambiente resultantes de procesos de colonización interna, imposición de modelos que no son compatibles con sus prácticas de manejo ambiental tradicionales (*ibidem*), dando como resultado una transformación a sus asentamientos y espacios geográficos (RIÑO, 2003).

La relación que los Magüta establecen con su territorio a partir de las historias y memorias orales, se asume desde un significado educacional que no se limita a instituciones formales, sino que es aprendida por medio de la exploración en el ambiente, por ejemplo, en las caminatas de los niños con sus mayores; esta educación que nace primero del encuentro y de la lectura de la “Palabra mundo” como describe el pedagogo brasileiro Paulo Freire (1984), propone que “el lenguaje y la realidad se vinculan dinámicamente” (p. 94) lo que permite pensar en una educación crítica que se basa en la percepción de las relación entre texto y contexto como señalan los profesores Magüta en su libro Bamachigá: “narrar el territorio es al mismo tiempo narrarse a sí mismo” (MORÁN *et al.*, 2014, p. 9).

Esta narración mediada por el lenguaje, vehículo de las historias y narrativas orales, pasa a ser transmisor de memorias, que al estar en relación con el ambiente y nombrarlo, comparte un saber que Enrique Leff (1998) llamará de saber ambiental, el cual se plantea como un entramado de conocimiento racional y de conocimiento sensible, como una apuesta para conocer los saberes que las ciencias modernas han ignorado a través de la subyugación de epistemologías formadas desde cosmogonías que piensan la vida y la tela de relaciones entre los seres y el mundo fuera de esquemas occidentales. Los saberes ambientales cobijan también los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas y locales, los cuales pueden definirse como: “cumulative body of knowledge, practice, and belief, evolving by adaptive processes and handed down through generations by cultural transmission, about the relationship of living beings (including humans) with one another and with their environment” (Berkes 2018, p. 8 en: Lam, *et al.*, 2020).

Estos saberes ambientales surgen como una propuesta para abordar la crisis ecológica que Bruno Latour (2017) propone llamar como “mutación de nuestra relación con el mundo”, dado que la crisis hace referencia a un periodo de tiempo que tiene un principio y un final mientras que la comprensión de una mutación trastorna todas las relaciones del mundo entero, haciendo del cambio algo irresistible (COMESAÑA, 2018, p. 2). Esta mutación es a su vez una crisis de la razón moderna, la cual ha basado sus intereses económicos en la depredación de la tierra desde la diferenciación dicotómica de cultura y naturaleza.

Sin embargo, no es solo la “situación catastrófica” (STENGERS, 2015 *apud* DUQUE, 2019: 21) del daño sobre la tierra lo que denuncia una alarma a la llegada de un punto sin retorno, sino que un indicador clave de este escenario es también la pérdida de idiomas: “de las siete mil lenguas que se hablan actualmente, la mitad no se están enseñando a los niños (DAVIS, 2020, p. 3); esta es una de la justificaciones, entre otras, del Plan de acción mundial para el Decenio internacional de las lenguas indígenas (IDIL2022-2032) aprobado por la Asamblea General de las Naciones Unidas bajo la resolución A/RES/74/135, el cual se consolida, entre otras razones, por la necesidad urgente de proteger, revitalizar y promover las lenguas indígenas en todo el mundo” (UNESCO, 2021, p. 5).

De esta manera, a través de los testimonios de las narradoras entrevistadas se puede observar que el saber ambiental emerge y se propone como una posibilidad de dialogar en reconocimiento de la alteridad, siendo este el centro de la conversación educativa. En este sentido se probará que las historias orales revelan una mirada que posibilita un diálogo de saberes que encuentra un camino hacia la “sustentabilidad compartida” (LEFF, 2009, p. 3). De esta forma, las historias orales y el saber ambiental pueden ofrecer una comprensión sobre cómo su relación aporta al cuidado del territorio desde la práctica dialógica de sus realidades en contexto.

A la escucha: relatos orales y saberes tradicionales. Una metodología en movimiento.

Las historias orales han sido entendidas como historias transmitidas por medio de narrativas intergeneracionales que se originan a la luz de un pasado ancestral; esos saberes corporificados en la vida cotidiana y en la experiencia de encuentro con el territorio, lejos de pertenecer a un pasado estático, se materializan en un presente dinámico que se adapta a nuevos contextos y formas de narración. Abordar las investigaciones sobre la oralidad con pueblos originarios, implica reflexionar sobre los lugares en los que históricamente han sido ubicados estos saberes que, citando a Boaventura de Sousa Santos, han estado al otro lado de la línea del pensamiento abisal y la razón metonímica, es decir, son saberes producidos como diferentes por el paradigma científico moderno y al invisibilizarlas se erigen como la única forma posible de conocimiento (SANTOS, 2007) dividiendo de esta manera lo que existe (ser) y lo no-existente (no ser) (VALLADARES; OLIVÉ, 2015, p. 3).

Esta división, de acuerdo a García (2014), definió y separó de una forma abismal qué saberes están a “este lado de la línea” donde se encuentra lo verdadero, lo que existe, y los saberes que están al “otro lado de la línea”, un campo amplio donde las experiencias son desechadas e invisibles (GARCÍA, 2014, p. 11 en VALLADARES; OLIVÉ, 2015, p. 3):

A este lado de la línea se encuentra la alta cultura, el conocimiento científico que es riguroso y verdadero y al otro lado de la línea están los conocimientos indígenas, populares, laicos y campesinos, cuyo conocimiento no es real o verdadero, sino meras creencias, opiniones, magia, idolatría o comprensiones intuitivas.

La ciencia occidental es solo una de las múltiples formas de pensar y vivir tanto la materia, como la vida social y espiritual (SANTOS, 2007, LUCIANO, 2019); existen diversos conceptos sobre lo que es conocimiento, y diferentes formas de validarlo, apuntando a la necesidad de asumir una postura crítica que sustente “una epistemología general de la imposibilidad de una epistemología general” (Ibid). En este escenario, el concepto mismo de epistemología² debe ser interpelado a la luz de los modos de conocer/aprender de los pueblos originarios quienes han establecido relaciones otras con la dimensión cognitiva del conocimiento (KAHMANN; SILVEIRA, 2018). Además de comprender la diversidad de saberes existentes en el mundo, que para Buenaventura es inagotable y que lo llevaría a definir un camino conceptual y teórico divisor de aguas en las ciencias humanas y sociales conocido como las Epistemologías del Sur, el cual ha sido uno de los quiebres de paradigma para repensar la colonización del saber, se hace necesario también profundizar, acompañar y caminar con los pueblos para educarnos conjuntamente en sus experiencias ancestrales y materiales de producción del conocimiento, implicando en este camino un ejercicio responsable y reflexivo para cuestionar la caracterización del “conocimiento tradicional” (VALLADARES; OLIVÉ, 2015).

Como argumenta Tim Ingold (2020), ha sido gracias a un esfuerzo de antropólogos y otros colaboradores que se ha logrado reconocer que los pueblos originarios y habitantes de lugares donde todavía se vive de la tierra tienen un conocimiento profundo de las lógicas de supervivencia y de sus ambientes de una forma detallada y precisa: “seu conhecimento cresce e é cultivado na correspondência não só de gerações sucessivas, más também com animais, plantas e a terra” (p. 32). En este mismo camino el autor advierte que el llamado conocimiento tradicional, se erigió como un “artefacto de la razón científica” una vez que la ciencia se vio precipitada a reivindicar este conocimiento al ser trascendido por ella (Ibid), manteniendo de esta forma el binarismo del pensamiento impuesto por la ciencia

² “A epistemologia se relaciona a uma lógica racionalista, positivista e mecanicista e parte do princípio de que a indução e dedução são os únicos métodos de conhecimento da realidade” (GUERRERO ARIAS, 2012, p. 206 APUD KAHMANN; SILVEIRA, 2018, p. 2).

académica occidental sustentando de forma continua el “dualismo por oposición” (LUCIANO, 2019, p. 3). Volviendo a Ingold (2020):

tanto no campo como na escola, estudamos para que possamos crescer, com conhecimento, sabedoria e julgamento, e para estarmos melhor preparados para as tarefas que contribuam para a construção de um mundo comum. Conhecimento é conhecimento, onde quer que seja cultivado (p. 92).

En el caso particular de este artículo que se ubica en el contexto Amazónico y partiendo de esta breve aproximación a un tema tan debatido como los conocimientos tradicionales, el cual se ha posicionado en escenarios institucionales tan determinantes a nivel global como el Banco Mundial, la Organización mundial de la salud, en la FAO, en la UNESCO, en la OMPI (CARNEIRO DA CUNHA, 2009), estas poblaciones y sus conocimientos, que históricamente habían sido vistos como obstáculos para los programas de desarrollo, pasaron a ser promovidos “a la línea de frente de la modernidad” (CARNEIRO DA CUNHA, 2012, p. 281), teniendo en cuenta que parte de este salto de visibilidad responde a una asociación de estas poblaciones y sus conocimientos a la conservación ambiental (FELIPE, 2021), transformándolos en ese camino, hipotéticamente, en modelos para los demás pueblos amazónicos (Ibidem).

La relación entre estos conocimientos y la conservación ambiental han encontrado un camino ancestral para ser compartido: la tradición oral. A través de ella, “la intervención en el mundo real” (SANTOS, 2007, p. 246) ha sostenido prácticas que han constituido sujetos que a través de sus conocimientos testimonian, desde su habitar de forma práctica y concreta, la realidad y sus experiencias de crearla:

¿Y no es sorprendente la cantidad de conocimientos, formas de vida, universos simbólicos y saberes para sobrevivir en condiciones hostiles que se han conservado gracias exclusivamente a la tradición oral? ¿Nada nos dice sobre la ciencia el hecho de que nada de todo eso habría sido posible a través de ella? (SANTOS, 2007, p. 246).

Para los Magüta esta realidad se evidencia en su vida cotidiana, dado que han traído hasta hoy un legado epistémico que está amenazado y que ha encontrado camino de “forma exclusiva y privilegiada via da oralidade” (GOMÉZ-PULGARÍN, 2020, p. 40).

En este sentido, el lenguaje, vehículo de las historias y producto de las culturas, las cuales son impensadas sin el desarrollo de un sistema articulado y complejo de comunicación oral entre los seres humanos

(LARAIA, 1986, p. 28), no se limita solo a un idioma o a la oralidad como transmisora de saberes y conocimientos:

Un idioma, desde luego, no es únicamente una serie de reglas gramaticales o un vocabulario. Es un destello del espíritu humano, el vehículo por medio del cual el alma de cada cultura llega al mundo material. Cada idioma es un bosque primitivo de la inteligencia, un hito del pensamiento, un ecosistema de posibilidades espirituales (DAVIS, 2015, p. 3).

El “ecosistema de posibilidades espirituales” que son los idiomas, encuentra un camino de materialización en la vida cotidiana a través de las lenguas maternas, las cuales conservan y preservan las identidades de los pueblos originarios en la interdependencia con su cultura y sociedad (PIMENTEL DA SILVA, 2009). La lengua materna, cuna que recibe a los recién llegados para presentarles el mundo, es la filigrana vital que conecta a las mujeres-madre con la madre tierra siendo fundamental para la preservación de la vida, la cultura, la etnia y los conocimientos sobre el cuidado del territorio (LUCIANO, 2017, p. 6):

É nesse sentido que as mulheres-mães dão sentido transcendental à noção de mãe-terra, em referência ao território, pois assim como as mulheres-mães são essenciais e vitais para a continuidade da vida, da etnia, da língua, da cultura e da identidade, o território é essencial e vital para a continuidade da vida humana e do cosmo. Há consenso entre os indígenas e os estudiosos do tema de que as mulheres indígenas são mais resistentes e pragmáticas na luta e na defesa de suas línguas e culturas.

Partiendo de esta postura se presenta a continuación un primer análisis del trabajo de campo realizado en Leticia, Amazonas durante el segundo semestre de 2019 el cual hace parte de la investigación de maestría *Cuerpo de agua tejido de palabras: saberes ambientales y narrativas orales del pueblo Magüta en la formación de lecturas de la primera infancia*, que analiza cómo los relatos orales y su relación con los saberes ambientales son formadores de lectores en la primera infancia³. Para esta fase se realizaron 3

³ La investigación se encuentra en la fase de revisión bibliográfica dialogando con las bitácoras que registré durante mi experiencia laboral como mediadora de lectura durante el año 2019 en Leticia, en el marco del proyecto Espacios culturales para Leticia desarrollado por la Fundación Hábitat Sur y el Ministerio de Cultura de Colombia. Esta experiencia de trabajo fue el eje central del planteamiento del proyecto de investigación de maestría que estoy desarrollando como bolsista, la cual hace parte de la

entrevistas a profundidad con maestras y líderes del resguardo⁴ indígena Magüta de San Sebastián de los Lagos; además se realizó un registro etnográfico acompañando a las participantes en sus labores cotidianas visitando la chagra⁵ y asistiendo a reuniones pedagógicas. En el presente artículo se destacan las experiencias de una maestra de primera infancia Magüta y una líder comunitaria y maestra en espacios de educación no formal quienes son narradoras de los relatos de tradición oral del pueblo Magüta además de ser reconocidas como conocedoras de los saberes de la cultura material del pueblo Magüta (tejedoras y cultivadoras).

El método del estudio partió de la comprensión y análisis de la categoría de oralidad la cual abarca no solo las artes verbales como los mitos, la tradición oral, cuentos, entre otros, sino que se enfoca en las conversaciones formales y espontáneas de la vida cotidiana (Vich & Zavala, 2004). La historia oral permite hacer lecturas de la memoria ambiental de los territorios partiendo de los testimonios, acciones y memorias de las personas que los habitan a partir de sus interacciones y experiencias, en este sentido:

Oral history can serve as a window into the ways in which people make sense of the world in relation with others, the environmental narratives which are the products of both cultural transmission and individual experience, and the ideologies which shape environmental subjectivities (WILLIAMS & RILEY, 2020, p. 3)

La primera parte de este artículo explora cómo el caminar el territorio contando las historias sobre la Ley de Origen y los héroes míticos que lo crearon puede comprenderse como un método de cuidado del mismo, para luego abordar cómo la narración de los relatos orales y su relación directa con una lectura del “libro de la naturaleza” (INGOLD, 2017) devela prácticas educativas que comulgan en un conocimiento que crece en cada persona a

línea de investigación capital inmaterial: producción y circulación del conocimiento de la posgraduación interdisciplinar en ciencias humanas – PPGI.CH de la Universidad del Estado de Amazonas – UEA, en Manaus, Amazonas. Cabe resaltar que las entrevistas realizadas tienen autorización de las participantes así como del cabildo del resguardo donde se está desarrollando la investigación.

⁴ “Es un territorio con límites establecidos por la ley, ocupado por uno o más pueblos indígenas, con organización social propia y con títulos de propiedad colectiva, inembargable e intransferible” (RODRÍGUEZ PALAU 2007 en CASSÚ-CAMPS, 2014, p. 22).

⁵ Chacra/chagra: puede definirse como un espacio donde se cultivan alimentos como piña, yuca, maíz o alimentos que son de básica supervivencia; también se cultivan plantas y alimentos sagrados como el tabaco, ají, achiote.

través de caminar los pasos de sus antecesores o sobre la dirección de ellos (INGOLD, 2020, p. 60). En este sentido, comulgar, verbo que Ingold decide substituir por comunicar, comprende la educación como una experiencia que va al encuentro de otras experiencias y que al juntarse y caminar los mismos caminos pueden crear sentidos conjuntos, desmantelando el sentido educativo como un transmisor de conocimientos para comprenderlo como una artesanía de la presencia (Ibidem).

Análisis de datos: Primera puntada – La abuelita Maiku

La abuela Ruth caminaba con paso ligero a través de un camino de troncos y barro surcado por carapanás que se iban estrellando con fuerza entre el sudor y las gotas de lluvia que caían sobre los cuerpos. En su recorrido iba observando plantas rojas de las bases de los árboles, se detenía a coger cortezas y miraba las uvas moradas y enormes que colgaban de las ramas: *– son caimaronas – reveló – vamos a bajarlas*. Era una tarde de domingo. Después de compartir algunos días con la abuela, le pedí que me llevara a conocer el resguardo de San Pedro de los Lagos porque, según me había contado, se estaba construyendo colectivamente una cartilla de lengua Magütá y la abuela era una de las maestras que estaba orientando la escritura de la misma.

Aunque hay varios caminos para llegar hasta el resguardo, la abuela había decidido llevarme por medio del monte, a cuarenta minutos desde la carretera vía Leticia – Tarapacá. Cuando le pregunté más tarde el por qué habíamos elegido esta ruta me dijo: *– yo la estaba presentando a usted al monte, para que la conociera, con eso usted puede volver sola cuando quiera y ya la reconoce*. En el camino de vuelta hacia la carretera, después de observar la subida de la abuela a varios árboles en busca de uvas caimaronas (Pourouma cecropiifo), lo cual la hizo merecedora del sobre nombre “Abuelita maiku” por su destreza en el arte de trepar, una mariposa azul conocida como Berú apareció en el camino y revoloteó durante un tiempo acompañando nuestra marcha: *– abuela, ¿cómo se llama esta mariposa? – le pregunté – es una mariposa de visita – me respondió – ¿qué significa eso abuela? – esa es la que nos recibe – y, ¿dónde aprendió usted que ella nos recibe?, ¿cómo sabe eso? – por el color, eso me dijo mi abuelita – ¿y la mariposa tiene alguna historia? – es que la mariposa ha sido una mujer, por eso es que tiene las alas, porque las alas eran las tetillas, las tetas se convirtieron cuando ella cometió un error, por eso se transformó en mariposa, y con eso es que empezó a defenderse, porque se estiró y le pegaba a los que le burlaban, y eso, eso han dicho los abuelos*.

La historia sobre la mariposa Berú que le fue contada a la abuela Ruth y que recibió a través de su abuela y de otros abuelos que han contado las historias de origen de este pueblo, hace parte de uno de los acervos

ancestrales de las textualidades de los pueblos de la Amazonía. El conocimiento de las historias, cuentos, y relatos que son contados en los recorridos que atraviesan el monte “lugar de los troncos” (na-ïde l) (GOULARD, 2009, p. 206), se han cimentado en ellos desde la experiencia de caminar con los abuelos mientras se recogían plantas, se trabajaba en la chagra y se recibían los saberes del mundo en los primeros años de vida, en la cotidianidad del hogar. En el Amazonas la oralidad es un “palimpsesto de la memoria” (POSADA, 2009, p. 8), una urdimbre de la historia tejida con los hilos de mitos, gentes, animales, canciones, narraciones y costumbres que han ordenado la vida social compartiendo palabra de consejo para mantener el equilibrio ante la inminencia constante del caos y de la transformación del mundo (SANTOS, 2013).

El haber sido presentada al monte para ser reconocida por él, revela una subjetividad sobre las entidades con quienes se comparte el territorio reconociendo en ellos una agencia que no se limita a una capacidad exclusiva de la especie humana. Esto puede comprenderse a través de las teorías de Viveiros de Castro (1996, 2004) y Tânia Stolze Lima (2000) sobre el perspectivismo amerindio en la cual la noción de “persona” es sustentado desde una ontología, esto es el pensamiento sobre el ser, en el cual todas las especies poseen un fondo humano, pueden ser personas, esto se define desde la mirada que cada ser tenga sobre el otro.

Mientras seguíamos caminando acercándonos a la carretera para regresar a la casa de la abuela en el resguardo de San Sebastián de los Lagos, le pregunté si ella consideraba la escuela como un espacio de transmisión de los saberes de su pueblo. *“Las escuelas son complemento – me respondió – son complemento porque la escuela es en la casa, la educación uno se lo gana es en la casa, no en la escuela; la primera educación es en la casa y la los profesores son los complementos, empiezan a pulir, a mejorar, eso. A veces uno como mamá se equivoca diciendo: – no, ah, que vaya a estudiar, pero a estudiar será el español, porque lo de uno ya eso lo aprendió en la casa”*.

La vivencia de aprender caminando con los abuelos – en una pedagogía del movimiento, permite conocer desde la experiencia de recorrer y escuchar historias, así como de observar y tocar, sentir, experimentar el ambiente, el paisaje, conocer y respetar a los dueños y dueñas que habitan en las entidades del monte. El Monte tiene un cuerpo, reveló Goulard (2009) en su etnografía sobre los mortales e inmortales entre los Magüta; para ellos: “el monte está ‘ordenado’ de forma semejante al útero de la mujer y a la

chacra” (Ibid, p. 236). Este Monte existe desde que existe Naane⁶ y los actuales Magüta los transitan, lo transforman y establecen relaciones para obtener alimento, cortezas y sustento a través de intercambios. El monte también tiene dueños y padres. Esto podría revelar que hay una lectura del paisaje como narrador de memorias (INGOLD, 2000) en la cual se deben conocer los acuerdos para transitar en él a partir de los intercambios que se establecen, aprendiendo a escuchar las voces de los seres con los cuales se comparte el territorio.

Segunda puntada - Bejucos tejedores de canastos

Cada uno de nosotros representa un bejuco con el cual usted va a tejer su canasto; ese canasto está lleno de semillas mientras usted camina; habrá semillas que germinarán y otras que no, entonces su trabajo es saber cuáles semillas sacar del canasto – Sandra reveló una sonrisa que danzaba en sus ojos. Sus manos pintadas de huito⁷ se movían levemente en el aire mientras hablaba – el canasto está siempre abierto para ser tejido, algunos bejucos van a dar firmeza y otros van a debilitarse, pero otros nuevos bejucos aparecerán y usted seguirá tejiendo. La profesora Sandra es una de las maestras que acompañan y orientan el trabajo de otros maestros que trabajan con los niños y niñas de primera infancia en las Unidades Comunitarias de Atención – UCA-, un programa de la modalidad familiar propia intercultural, ofrecido por el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar – ICBF, una institución del Estado colombiano que brinda atención integral a la infancia. Fue la fundadora del colegio Selva Alegre en Leticia, una institución reconocida a nivel local por su propuesta pedagógica que dialoga entre los postulados de la escuela activa y la pedagogía Waldorf. En

⁶ Naane es un concepto polisémico y tiene complejos significados de traducción que pueden ir desde cosmos – mundo – tierra – chagra hasta tener una relación con el cuerpo de Ngutapa, padre de los gemelos míticos Yoi e Ipi quienes dieron origen al pueblo Magüta al anzuelarlos del lago sagrado Ewaré (VALENZUELA, 2010, p. 93 en MATAREZIO FILHO, 2017, p. 6).

⁷ Genipa americana. Es un árbol del cual se obtiene un fruto comestible que cuando está verde sirve para pintarse el cuerpo de negro y “para proteger a los recién nacidos y en el curso de los rituales (...) Es un vegetal de enorme importancia cultural para el pueblo tikuna” (Goulard et al., 2016: 275). En el Libro de los árboles desarrollado por la Organización general de los profesores ticuna bilingües (OGPTB) de Benjamin Constant en Brasil y organizado por la investigadora Jussara Gomes Gruber, el jenipapo es muy importante para la cultura ticuna: “La pintura con jenipapo protege la vida de las personas contra enfermedades y otros males. Cuando un niño nace su cuerpo es pintado. Cuando es un poco mayor su cuerpo es nuevamente pintado durante la fiesta. La niña, cuando se hace joven, también recibe una pintura con jenipapo. En esa misma fiesta, todos los participantes pintan su rostro con jenipapo: niños, jóvenes, adultos y viejos. Esa pintura en el rostro sirve para mostrar la nación de cada persona” (Traducción personal). Jussara Gomes Gruber (organizadora). Benjamim Constant: Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngües, 1997: 21.

la entrevista realizada a la maestra, quien se encontraba en compañía de otros profesores realizando la planeación pedagógica de actividades, ella mencionó que habían sido los abuelos, “los puros”, los que le habían contado las historias del “Mundo Magüta”, un mundo grande, regido por clanes. Mencionaba que le habían contado el cuento de la luna, de una muchacha desarrollada que había pintado con huito a su hermanos que todo lo que se vive ahorita viene de allá – complementó. Por ejemplo – continuó la profesora Sandra- la Nutria representa a Ngutapa, todos esos animales que quedaron en agua, en aire, antiguos, esos son los espíritus de nuestros abuelos. Los que nos contaban eran los abuelos, porque la mamá en sí, no. Y como la enseñanza no es que te dicen siéntate aquí, la enseñanza es observación práctica, porque la mamá está ahí con uno y uno escucha todo lo que habla y ahí tú ves. Esto dio pie para que los otros profesores contarán las lecturas que recordaban de su infancia, algunos mencionaban los cuentos de los hermanos Grimm, cuentos de animales: – lo que pasa es que el mundo es uno no más – reinó el silencio para escuchar a la profesora Sandra – la tierra es un solo vientre, natural y vivo. Pero cada poro de la tierra tiene su núcleo humano, grupos humanos que crecieron en ese entorno y tienen su espíritu, su saber, como nosotros también. Pero todo árbol es uno solo, este vacío es la conexión terrenal con ese que no sabemos qué es, pero que más allá hay otros grupos que tienen el mismo que ese árbol, ese es el que tiene que unir el mundo para poder estar en una sola sombrilla. Por eso los conocimientos del indio, del norte, del europeo, esos hermanos son los mismos principios en diferentes lenguas, pero si usted lo analiza es el mismo hilo umbilical, por eso digo, ese árbol se debe multiplicar para que todos los loros vayan a comer en ese mismo árbol, para podernos entender. Este relato de la profesora Sandra revela que “todo lo que se vive ahora viene de allá”, haciendo referencia a las historias del pueblo Magüta. Aquí los relatos y el mito de origen cumplen un rol de organizador de mundo, orientan las conductas de los actuales humanos quienes se rigen por la palabra y enseñanza de los primeros, quienes los originaron: Las acciones de Yoí e Ipi

[...] están encaminadas a la supervivencia de sus valores y sus conocimientos. La selva es un lugar que tiene Dueños y como tal deben ser tratados, pero esto requiere de la configuración de ciertos códigos que permitan entablar un diálogo, diálogo que no puede ser asumido por cualquier humano que se inserta en medio de la selva; son códigos que fueron delegados por sus héroes culturales, que no sólo dejaron en sus historias las formas de apelar al mundo, sino también la forma de hacer uso de él para un bien colectivo (URBINA, 2007 en GÓMEZ - PULGARÍN, 2011, p. 6).

Este entendimiento común del mismo principio en diferentes lenguas que también revela la profesora Sandra, encuentra consonancia con los principios/semilla del buen vivir/vivir bien de los pueblos originarios de Abya Yala/América Latina, entre los cuales se busca la construcción de una sociedad sustentada en la convivencia y en el (re)conocimiento de la diversidad de pueblos y constelaciones que habitan el planeta tierra (Acosta, 2016).

En su raíz más esencial el Sumak Kawsay que en lengua kichwa traduce Buen Vivir y el Suma Qamaña que en lengua aymara originalmente significa Vivir bien, pueden comprenderse como una concepción de la vida en la cual hay un equilibrio con todos los seres habitantes de la madre tierra, no se distingue una división categórica de naturaleza/cultura ni se establecen relaciones hegemónicas de poder; en cambio se propone poner en el centro la vida reconociendo la constelación de visiones, miradas y formas de existencia que la habitan. Lo colectivo se propone en contrapartida de lo individual y la tierra no es vista como un centro de acopio del extractivismo utilitario, sino como un sujeto, como la “madre tierra” que sustenta y provee en relaciones de reciprocidad por lo tanto es reconocida como sujeto de derechos.

Estas relaciones de reciprocidad se revelan por ejemplo en el relato de la abuela Ruth cuando fui presentada al monte; allí hay un dueño y para entablar un diálogo con él hay que conocer los códigos, los cuáles para el pueblo Magüta son saberes del chamán, una esfera que no será tratada en este trabajo pero que puede ser explorada en la etnografía de Goulard (2009) sobre los mortales e inmortales. Estos códigos para ser conocidos deben ser incorporados, y de acuerdo a la experiencia caminando con la abuela, yo incorporé este saber a través de mi cuerpo recorriendo el territorio con ella, de esta forma leí en las líneas del libro del monte y comprendí que allí hay un dueño a quien hay que pedirle permiso y quien también debe conocerme. Cabe anotar que estos conceptos son aproximaciones que elaboro desde un primer acercamiento, y estas reflexiones deberán ser puestas en diálogo colectivo una vez regrese a terminar el trabajo de campo para concluir si estas reflexiones hacen sentido para los Magüta de los Lagos.

Discusión. Oiguma tá Ingugu: vamos a caminar con los abuelos. Hilvanando un método de investigación.

Al inicio de este artículo se planteó, entre otros, que el diálogo de saberes es uno de los principios de la epistemología y la racionalidad ambiental (LEFF, 2009) el cual podía emerger como un camino para la sustentabilidad compartida. En los relatos de la abuela Ruth y la maestra Sandra, el diálogo con las entidades del monte, así como la sedimentación del

saber el territorio caminando con sus abuelos, se corporifican en ellas desde la experiencia del movimiento y la escucha. Este diálogo podría pensarse no solamente como un diálogo “de saberes” sino como un “diálogo entre sujetos” (ECHEVERRY & ROMÁN, 2008) lo cual implica reconocer cuáles son esos sujetos con quienes se dialoga, que de acuerdo a la revisión hecha en la primera parte de este artículo, involucra a todos los cuerpos que habitan el territorio y el territorio mismo como un espacio de relaciones que se construye desde los intercambios que definen una negociación de significados (LIMA, 2006 en ECHEVERRY & ROMÁN, 2008).

En palabras de la abuela Ruth: - *la lengua materna ayuda a prevenir muchas cosas, la enfermedad, los materiales que se utilizan, comunicarnos entre nosotros, yo creo que por eso es que estamos vivos, es comunicación; ejemplo esta fruta: tiene química, es deliciosa, se encuentra por la abuela mica, que lo atrapa, entonces es eso. Todo lo natural.*

La lengua gesta una relación maternal con el territorio que engendra cuidado y memoria del ser Magüta a través de las prácticas cotidianas de las tradiciones ancestrales de este pueblo, una memoria que lejos de ser estática, o una “memoria escaparate” (CALVEIRO, 2006) es una memoria de lo que está vivo; como relata una vez más la abuela Ruth al responder a mi pregunta sobre la existencia de una relación entre territorio y lengua: - *Claro, si nosotros no hablaríamos y no hiciéramos los rituales, estaríamos incumpliendo la norma tradicional, porque por ella es que nos da de comer, nos da de beber, no se pierden los animales, y entonces por eso es que estamos vivos, por el territorio, sin la tierra indígena no existimos. La ley de origen es que soy originaria, que vivo mi cultura, hablo mi cultura, lo mantengo a través de mi chagra, de mis cantos, la manera de yo vivir. Un niño sabe que es tikuna por la lengua.*

Para los Magüta la lengua materna es la que permite *cultivar* la cultura en un territorio tejido por relaciones de cuidado; este cuidado está atravesado por una sensibilidad ético – política que en palabras de Segato (2021): “es del material del que está hecha nuestra piel política, por eso entre otras cosas maternar es político porque formatea la piel ética, la sensibilidad ética de nuestros hijos”.

La relación entre lengua y territorio también pasa por el corazón, como revela la doctora en lingüística Altaci Kokama Rubim:

Quando você pensa em uma educação kokama, fala-se 'ya eran', que é ensinar a cosmovisão a partir do coração. Se a gente perde [a língua], se isso desaparece, deixamos de ser kokamas. Para nós, a língua que falamos é a própria vida (RODRÍGUEZ, 2021).

Si la lengua que se habla es la propia vida, y los relatos orales que se cuentan cuando se camina por el monte revelan una perspectiva de respeto y de reciprocidad, el reconocer la alteridad y agencia que existen en la naturaleza (LUCIANO, 2017, p. 7), a través del mismo hilo umbilical, permite conectar las historias de los diferentes pueblos de la tierra, volviendo a la profesora Sandra, apostando por unir el mundo desde la escucha y narración de las voces y memorias que llegan del pasado, que lejos de ser estático, hablan de un futuro común, de una forma de preservar los territorios a través de las historias y la lengua que materna estas relaciones desde la piel política de quienes la habitan.

CONSIDERAÇÕES

Los testimonios de las maestras Sandra y Ruth revelaron cómo las historias que escucharon caminando o compartiendo con sus mayores sedimentó en ellas un conocimiento de su territorio que se traduce en cuidado e intercambios con el mismo.

La lengua materna cobra aquí un sentido vital en la relación que se cultiva con el ambiente, dado que es a través de ella como se constituye el ser indígena en la práctica de los rituales, de los cantos y en el tejido cosmológico que representa el ser Magüta. Así mismo, las referencias educativas que se leen en sus testimonios centran a la experiencia como una posibilidad fértil de conocer los saberes de este pueblo a través de la escucha de historias y relatos, concluyendo que sigue siendo la oralidad el dispositivo ancestral de compartir y presentar la cultura inmaterial de este pueblo.

Maternar puede revelarse entonces como un sentido que vincula un canal de comunicación con todas las formas humanas y no humanas que habitan en el Amazonas indígena. En las narraciones, cantos, rituales y tradiciones se devela una continuidad de lo que está vivo y que se siembra tanto en el territorio al relacionarse con los dueños y madres, así como en los niños y niñas al escuchar y caminar esos relatos desde el hogar, que de acuerdo a la abuela Ruth, es el primer tejido en el cual se aprenden el sentido de ser Magüta.

Las prácticas y los conocimientos tradicionales de este pueblo sustentan y mantienen el territorio a través de los relatos que guardan una memoria viva, nacida de un “solo vientre natural”, en el cual pueden confluir todos los pensamientos humanos que apuntan hacia un entendimiento común. La lengua puede concebirse como la propia vida porque es ella quien revitaliza, quien comunica, llama y establece acuerdos de cuidado para el bien común.

Se resalta la importancia de seguir defendiendo las lenguas maternas las cuales son una urdimbre ecosistémica que se teje para nombrar, conocer, ser y pensar el mundo y el manejo del mismo desde una postura ético – política que compromete al bienestar colectivo de las personas con quienes se comparte la casa común. Es un trabajo prioritario visibilizar las pedagogías de los pueblos originarios que han logrado sustentar el cielo gracias a sus “conocimientos tradicionales” comprendiendo sus metodologías al comulgar con la tierra desde la creación colectiva de prácticas y saberes que siguen maternando desde las historias el terreno fértil del presente y el porvenir.

REFERÊNCIAS

ACOSTA A. O BEM VIVER: UMA OPORTUNIDADE PARA IMAGINAR OUTROS MUNDOS. SÃO PAULO: AUTONOMIA LITERÁRIA, ELEFANTE, 2016.

BENAVIDES, L.; GONZALÉZ, L. DEL RELATO DE TRADICIÓN ORAL AL TEXTO NARRATIVO ESCRITO. **EDUCACIÓN Y TERRITORIO**, 6 (10), p. 15-34, 2016. DISPONIBLE EN: [HTTPS://WWW.JDC.EDU.CO/REVISTAS/INDEX.PHP/REYTE/ARTICLE/VIEW/84](https://www.jdc.edu.co/revistas/index.php/reYTE/article/view/84). ACCESO EN: 20 MAR. 2022.

BORDIN, V.B. **CONTANDO HISTÓRIAS, REVELANDO TRADIÇÕES: ENCONTROS COM OS INDÍGENAS NO AMAZONAS**. TESE (DOUTORADO) – PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARTES CÊNICAS – ESCOLA DE COMUNICAÇÕES E ARTES / UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 2020. DISPONIBLE EN: [HTTPS://BIT.LY/3H5QGQP](https://bit.ly/3H5QGQP).

CALVEIRO, P. **LOS USOS POLÍTICOS DE LA MEMORIA**. CLACSO, CONSEJO LATINOAMERICANO DE CIENCIAS SOCIALES, 2006. DISPONIBLE EN: [HTTP://BIBLIOTECA.CLACSO.EDU.AR/CLACSO/GT/20101020020124/12PIICcinco.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/GT/20101020020124/12PIICcinco.pdf). ACCESO EN: 25 MAR. 2022.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **CULTURA COM ASPAS E OUTROS ENSAIOS**. SÃO PAULO: COSAC & NAIFY, 2009.

_____. QUESTÕES SUSCITADAS PELO CONHECIMENTO TRADICIONAL. **REVISTA DE ANTROPOLOGIA**, 55(1), 2012. [HTTPS://DOI.ORG/10.11606/2179-0892.RA.2012.46971](https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2012.46971). DISPONIBLE EN: [HTTPS://WWW.REVISTAS.USP.BR/RA/ARTICLE/VIEW/46971](https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/46971). ACCESO EN: 12 MAR. 2022.

CASSÚ-CAMPS, ENRIC. 2014. **EL MANEJO INDÍGENA DEL MUNDO GLOBAL: EL CASO DE LOS TIKUNA DEL TERRITORIO DE YAHUARCACA**. TESIS (MAESTRÍA). LETICIA: UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA. DISPONIBLE EN: [HTTPS://BIT.LY/3P7XCYA](https://bit.ly/3P7XCYA).

CENTRO CULTURAL KIRCHNER. **PROYECTO BALLENA T/TIERRA | RITA SEGATO: PATRIARCADO, EXTRACTIVISMO Y LA COSIFICACIÓN DE LA VIDA**. YOUTUBE, 24 OCT. 2021. DISPONIBLE EN: [HTTPS://WWW.YOUTUBE.COM/WATCH?V=O1QEQvX1KGQ&t=2145s](https://www.youtube.com/watch?v=O1QEQvX1KGQ&t=2145s).

COMESAÑA, M. RESEÑA. LATOUR, BRUNO (2017) CARA A CARA CON EL PLANETA UNA NUEVA MIRADA SOBRE EL CAMBIO CLIMÁTICO ALEJADA DE LAS POSICIONES APOCALÍPTICAS. CIUDAD AUTÓNOMA DE BUENOS AIRES: SIGLO XXI, 352 PÁGINAS. SUDAMÉRICA: REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES | N°9. ISSN 2314-1174 (VERSIÓN EN LÍNEA), 2018. DISPONIBLE EN:

[HTTPS://FH.MDP.EDU.AR/REVISTAS/INDEX.PHP/SUDAMERICA/ARTICLE/VIEW/3002/3062](https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/sudamerica/article/view/3002/3062). ACCESO EN: 10 MAR. 2022.

DAVIS, W. LOS GUARDIANES DE LA SABIDURÍA ANCESTRAL. MEDELLÍN: SÍBALA EDITORES, 2015.

DUQUE ACOSTA, C.A. 2019. LA AMPLIACIÓN ONTOLÓGICO-POLÍTICA DEL BUEN VIVIR COMO PRAXIS TRANSMODERNA. TESIS (DOCTORADO) – UNIVERSIDAD ESTADUAL DE CAMPINAS, INSTITUTO DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS. CAMPINAS. DISPONIBLE EN: [HTTPS://BIT.LY/3R7EJXc](https://bit.ly/3R7EJXc). ACCESO EN: 5 FEB. 2022.

ECHEVERRY, J.A & ROMÁN. DIÁLOGO DE SABERES Y META-SABERES DEL DIÁLOGO: UNA PERSPECTIVA AMAZÓNICA. REVISTA ESTUDIOS SOCIALES COMPARATIVOS, 2:1, P. 16-45, POPAYÁN ENERO, 2008.

FAJARDO R., G. COSMOVISIÓN TIKUNA. MOPA MOPA, 1(7), 62-71, 1990. DISPONIBLE EN: [HTTPS://REVISTAS.UDENAR.EDU.CO/INDEX.PHP/RMOPA/ARTICLE/VIEW/5275](https://revistas.udenar.edu.co/index.php/rmopa/article/view/5275).

FAUSTO, CARLOS. DONOS DEMAIS: MAESTRIA E DOMÍNIO NA AMAZÔNIA. MANA 14(2): P. 329-366

FELIPE, ROGER DA COSTA. PRÁTICAS TRADICIONAIS DE PRESERVAÇÃO DO MEIO AMBIENTE E CONCEPÇÕES DE SAÚDE ENTRE OS MAGÚTAGÜ DA COMUNIDADE MECÛRANE – VILA BETÂNIA. TCC DE GRADUAÇÃO (ANTROPOLOGIA) – UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS. BENJAMIN CONSTANT, P. 91. 2021.

FREIRE, PAULO. LA IMPORTANCIA DE LEER Y EL PROCESO DE LIBERACIÓN. MADRID: SIGLO XXI EDITORES, 1984.

GÓMEZ PULGARÍN, E. DOS MITOS CULTURALES DE LA ALTA AMAZONÍA: RELATOS DE UN MUNDO HUMANIZADO. MUNDO AMAZÓNICO, [S.1.], V.2, P. 359-364, ENERO, 2011. DISPONIBLE EN: [HTTPS://REVISTAS.UNAL.EDU.CO/INDEX.PHP/IMANIMUNDO/ARTICLE/VIEW/18912](https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/18912).

_____. ÒRÈ RÛ ÒKUE~, SOBRE PALAVRA E CONSELHO: CONHECIMENTO E MEMÓRIA NA COMUNIDADE MÁGÛTA (TIKUNA) DE MACEDONIA (SUL DO TRAPÉZIO AMAZÔNICO-COLÔMBIA). TESE (DOUTORADO) – PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA – INSTITUTO DE FILOSOFIA Y CIÊNCIAS HUMANAS / UNIVERSIDAD FEDERAL DE PARÁ, 2020.

GOULARD, J-P. ENTRE MORTALES E INMORTALES: EL SER SEGÚN LOS TICUNA DE LA AMAZONÍA. NUEVA EDICIÓN [EN LÍNEA]. LIMA: INSTITUT FRANÇAIS D'ÉTUDES ANDINES, 2009.

GOULARD, J-P. & MONTES, M.E., ÁNGEL, L., PINTO, J., SANTOS, A. **RELATO DE CHETANÜKÜ DEL LORETOYACU. ORIGEN DEL MUNDO Y DE LOS TIKUNA. PATRIMONIO ORAL INMATERIAL DEL PUEBLO TIKUNA DE LA AMAZONÍA.** BOGOTÁ: UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA, 2016.

GRUBER, J.G. (ORG). **O LIBRO DAS ARVORES. ORGANIZAÇÃO GERAL DOS PROFESSORES TICUNA BILÍNGÜES, OGPBT. BENAJMIN CONSTANT, AMAZONAS BRASIL, 1997.**

INGOLD, T. **THE PERCEPTION OF ENVIROMENT.** NUEVA YORK: ROUTLEDGE, 2000.

_____. **SONHANDO COM DRAGÕES: SOBRE A IMAGINAÇÃO DA VIDA REAL.** CLIMACOM. CAMPINAS, ANO 4, N. 10, DEZ. 2017. DISPONIBLE EN: [HTTP://CLIMACOM.MUDANCASCLIMATICAS.NET.BR/?P=7994](http://CLIMACOM.MUDANCASCLIMATICAS.NET.BR/?P=7994). ACCESO EN: 10 MAR. 2022.

_____. **ANTROPOLOGIA E/COMO EDUCAÇÃO.** BRASIL: EDITORA VOZES, 2020.

KAHMANN, A.P.; SILVEIRA, E. SABEDORIA OU EPISTEMOLOGIA? PERSPECTIVISMO, CORAZONAR E ESTAR: QUESTÕES PARA PENSAR A EDUCAÇÃO AMERÍNDIA. **CADERNOS DE PESQUISA.** V. 25, N. 3, JUL./SET. 2018. DISPONIBLE EN: [HTTP://WWW.PERIODICOSELETRONICOS.UFMA.BR/INDEX.PHP/CADERNOSDEPESQUISA/ARTICLE/VIEW/9953/5847-](http://WWW.PERIODICOSELETRONICOS.UFMA.BR/INDEX.PHP/CADERNOSDEPESQUISA/ARTICLE/VIEW/9953/5847-). ACCESO EN: 3 MAR. 2022.

LAM, D., E. HINZ, D. LANG, M. TENGÖ, H. VON WEHRDEN, AND B. MARTÍN-LÓPEZ. 2020. **INDIGENOUS AND LOCAL KNOWLEDGE IN SUSTAINABILITY TRANSFORMATIONS RESEARCH: A LITERATURE REVIEW.** *ECOLOGY AND SOCIETY* 25(1):3, 2020. [HTTPS://DOI.ORG/10.5751/ES-11305-250103](https://doi.org/10.5751/ES-11305-250103).

LARAIA, R. **CULTURA: UM CONCEITO ANTROPOLÓGICO.** 14. ED. RIO DE JANEIRO: JORGE ZAHAR, 2001.

LATOURETTE, B. **CARA A CARA CON EL PLANETA. UNA NUEVA MIRADA SOBRE EL CAMBIO CLIMÁTICO ALEJADA DE LAS POSICIONES APOCALÍPTICAS.** BUENOS AIRES: SIGLO XXI EDITORES, 2017.

LEFF, E. **SABER AMBIENTAL. SUSTENTABILIDAD, RACIONALIDAD, COMPLEJIDAD, PODER.** SIGLO XXI EDITORES, 1998.

_____. **COMPLEXIDADE, RACIONALIDADE AMBIENTAL E DIÁLOGO DE SABERES. EDUCAÇÃO E REALIDADE (34) 3: P. 17-24, SET/DEZ, 2009.** DISPONÍVEL EM: [HTTPS://SEER.UFRGS.BR/EDUCACAOEREALIDADE/ARTICLE/VIEW/9515/6720](https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/9515/6720). ACCESO EN: 10 DIC. 2021.

LIMA, T.S. **O QUE É UM CORPO? RELIGIÃO & SOCIEDADE,** RIO DE JANEIRO, V. 22, N.1, P. 9-20, 2000.

LITTE, PAUL E. **TERRITÓRIOS SOCIAIS E POVOS TRADICIONAIS NO BRASIL: POR UMA ANTROPOLOGIA DA TERRITORIALIDADE.** EM ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO/2002-2003. RIO DE JANEIRO: TEMPO BRASILEIRO, 2004: 251-290.

LUCIANO, G. J. DOS S. LÍNGUA, EDUCAÇÃO E INTERCULTURALIDADE NA PERSPECTIVA INDÍGENA. **REVISTA DE EDUCAÇÃO PÚBLICA**, [S. L.], v. 26, n. 62/1, p. 295-310, 2017. DOI: 10.29286/REP.V26I62/1.4996. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://PERIODICOSCIENFICOS.UFMT.BR/OJS/INDEX.PHP/EDUCACAOPUBLICA/ARTICLE/VIEW/4996](https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/educacaopublica/article/view/4996).

_____. **EDUCAÇÃO PARA MANEJO DO MUNDO. ARTICULANDO E CONSTRUINDO SABERES**, GOIÂNIA, v. 4, 2019. DOI: 10.5216/RACS.V4I0.59074. DISPONIBLE EM: [HTTPS://WWW.REVISTAS.UFG.BR/RACS/ARTICLE/VIEW/59074](https://www.revistas.ufg.br/racs/article/view/59074). ACESSO E3: 30 MAR. 2022.

MATAREZIO FILHO, E. O AMADURECIMENTO DOS CORPOS E DO COSMOS – MITO, RITUAL E PESSOA TICUNA. **REV. ANTROPOL. (SÃO PAULO, ONLINE)**. v. 60 n. 1, p. 193-215, 2017. USP. DISPONIBLE EN: [HTTPS://WWW.REVISTAS.USP.BR/RA/ARTICLE/VIEW/132073](https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/132073).

MORÁN, M. (TRADUCTOR, ESCRITOR), DEL ÁGUILA, J. Y COELLO, A. (FUENTES ORALES). “BAMÀ” Y “IYA IYACHIGÀ”. EN: **PROYECTO EDUCATIVO COMUNITARIO TIKUNA-DOCENTES DE LA COMUNIDAD TIKUNA. BAMÀCHIGA. HISTORIAS DE BAMA**. BOGOTÁ: MINISTERIO DE EDUCACIÓN NACIONAL. PLAN NACIONAL DE LECTURA, SERIE RÍO DE LETRAS, 2014.

PERDOMO, V. **LOS NIÑOS SIGUEN SIENDO PECES UN ACERCAMIENTO AL CUENTO Y AL APRENDIZAJE DE LOS NIÑOS Y NIÑAS TIKUNA EN LAS COMUNIDADES SAN ANTONIO Y SAN PEDRO (AMAZONAS)**. TESIS (GRADUACIÓN EN ANTROPOLOGÍA) – FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES, BOGOTÁ: PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA, 2019.

PIMENTEL DA SILVA, M. DO S. **REFLEXOES SOCIOLINGUÍSTICAS SOBRE LÍNGUAS INDÍGENAS AMEAÇADAS**. GOIANIA: ED. DA UCG, 2009.

POSADA RODRÍGUEZ, ELSA. **ORALIDADES Y ESCRITURAS EN EL AMAZONAS COLOMBIANO**. BOGOTÁ: PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA, 2009.

RIÑO, ELIZABETH. **ORGANIZANDO SU ESPACIO, CONSTRUYENDO SU TERRITORIO. TRANSFORMACIONES DE LOS ASENTAMIENTOS TICUNA EN LA RIBERA DEL AMAZONAS COLOMBIANO**. UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA, SEDE LETICIA, 2003.

RODRÍGUEZ, P. **O RETORNO DO IDIOMA PERDIDO**. ECOA UOL, 2021. DISPONIBLE EN: [HTTPS://WWW.UOL.COM.BR/ECOA/REPORTAGENS-ESPECIAIS/INDIGENAS-KOKAMA-LUTAM-CONTRA-A-EXTINCAO-DA-SUA-LINGUA-MATERNA/#COVER](https://www.uol.com.br/ecoa/reportagens-especiais/indigenas-kokama-lutam-contra-a-extincao-da-sua-lingua-materna/#cover).

SIERRA, CATALINA. LOS IMAGINANTES Y EL SER DEL RÍO. **MAGUARÉ** 33, 2: p. 249-295, 2019. DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.15446/MAG.V33N2.86869](https://doi.org/10.15446/mag.v33n2.86869).

SANTOS ANGARITA, A. A. NARRACIÓN TIKUNA DEL ORIGEN DEL TERRITORIO Y DE LOS HUMANOS. **MUNDO AMAZÓNICO**, 1, p. 303-314, 2010. RECUPERADO A PARTIR DE [HTTPS://REVISTAS.UNAL.EDU.CO/INDEX.PHP/IMANIMUNDO/ARTICLE/VIEW/10900](https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/10900).

_____. **PERCEPCIÓN TIKUNA DE NAANE Y NAÜNE: TERRITORIO Y CUERPO. TESIS (MAESTRÍA).** UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA, LETICIA, COLOMBIA, 2013.

SANTOS B. DE SOUSA. **PARA ALÉM DO PENSAMENTO ABISSAL. DAS LINHAS GLOBAIS A UMA ECOLOGIA DE SABERES. NOVOS ESTUDOS 79. NOVIEMBRE, 2007. DISPONIBLE EN: [HTTPS://WWW.SCIOLO.BR/J/NEC/A/YTPjKXXYbTRXNJ7THFDBRGC/?LANG=PT](https://www.scielo.br/j/NEC/A/YTPjKXXYbTRXNJ7THFDBRGC/?LANG=PT). ACCESO EN: 12 FEB. 2022.**

UNESCO. **PLAN DE ACCIÓN MUNDIAL PARA EL DECENIO INTERNACIONAL DE LAS LENGUAS INDÍGENAS (IDIL2022-2032), 2021. DISPONIBLE EN: [HTTPS://UNESDOC.UNESCO.ORG/ARK:/48223/PF0000379851_SPA](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000379851_spa). ACCESO EN 8 MAR. 2022.**

VALLADARES, L; OLIVÉ, L. **¿QUÉ SON LOS CONOCIMIENTOS TRADICIONALES? APUNTES EPISTEMOLÓGICOS PARA LA INTERCULTURALIDAD. CULTURA REPRESENTACIONES SOC [ONLINE]., VOL. 10, N. 19, P. 61-101, 2015. ISSN 2007-8110. DISPONIBLE EN: [HTTP://WWW.SCIOLO.ORG/MX/PDF/CRS/V10N19/V10N19A3.PDF](http://www.scielo.org.mx/pdf/CRS/v10n19/v10n19a3.pdf). ACCESO EN: 15 MAR. 2022.**

VICH, V; ZAVALA, V. **ORALIDAD Y PODER. BOGOTÁ: GRUPO EDITORIAL NORMA, 2004.**

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A FABRICAÇÃO DO CORPO NA SOCIEDADE XINGUANA. BOLETIM DO MUSEU NACIONAL, 32: P. 2-19, 1979. DISPONIBLE EN: [HTTP://WWW.ETNOLINGUISTICA.ORG/PESSOA:CASTRO](http://www.etnolinguistica.org/pessoa:castro). ACCESO EN: 20 FEB. 2022.**

_____. **OS PRONOMES COSMOLÓGICOS E O PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO. MANA [ONLINE]. 1996, V. 2, N. 2, P. 115-144, 1996. DISPONIBLE EN: [HTTPS://DOI.ORG/10.1590/S0104-93131996000200005](https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005). ACCESO: 10 FEB. 2022.**

_____. **PERSPECTIVISMO Y MULTINATURALISMO EN LA AMÉRICA INDÍGENA. EN: TIERRA ADENTRO: TERRITORIO INDÍGENA PERCEPCIÓN DEL ENTORNO. DOCUMENTO N° 39. COPENHAGUE: GRUPO DE TRABAJO INTERNACIONAL PARA ASUNTOS INDÍGENAS – IWGIA, 2004. DISPONIBLE EN: [HTTPS://WWW.IWGIA.ORG/IMAGES/PUBLICATIONS/0331_TIERRA_ADENTRO.PDF](https://www.iwgia.org/images/publications/0331_tierra_adentro.pdf).**

WILLIAMS, B; RILEY, M. **THE CHALLENGE OF ORAL HISTORY TO ENVIRONMENTAL HISTORY. ENVIRONMENT AND HISTORY, VOLUME 26, NUMBER 2, MAY 2020, P. 207-231(25). DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.3197/096734018X15254461646503](https://doi.org/10.3197/096734018X15254461646503).**

ENCONTRO POR TERRA INDÍGENA

Gestão de territórios indígenas em Pauini-AM

Chris Lopes da Silva

Doutoranda em Antropologia Social do PPGAS/UFAM. Pesquisadora do NEPTA/UFAM.
Analista socioambiental no IEB.

Marília de Jesus Silva e Sousa

Doutora em Antropologia Social.
Professora Permanente do PPGICH/UEA.
Pesquisadora Associada do Instituto Mamirauá e
do NEPTA/UFAM. Pós-Doutoranda PROCAD
(PPGEAA/PPGICH)

Evangelista da Silva de Araújo Apurinã

Tecnólogo em Gestão Ambiental. Pós-graduando em Licenciamento Ambiental.
Coordenador Técnico Local da FUNAI em Pauini.

Resumo: Neste artigo, refletimos sobre a gestão de territórios indígenas tomando como referência um instrumento de gestão territorial e governança denominado “Encontro por Terra Indígena”. Este “Encontro” consiste em um tipo especial de evento idealizado por uma liderança indígena, à época gestor da FUNAI, que foi incorporado por todas as aldeias de uma terra indígena, demarcada ou em processo de identificação, com o propósito de discutirem políticas públicas e ações indigenistas e indígenas pertinentes à gestão dos seus territórios. Apresentamos o “Encontro por Terra Indígena” como um modelo exemplar em que uma prática administrativa foi incorporada como uma metodologia e também como um instrumento para implementação da etnopolítica de gestão ambiental e territorial. Esta experiência é precursora e antecede a publicação, em 2012, da Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial em Terras Indígenas (PNGATI). O estudo integra um projeto de Doutorado em Antropologia Social em andamento, utilizando relatos coletados nos anos de 2017 e 2020, durante os “Encontros do Povo do Seruini e Água Preta/Inari”, territórios tradicionais do Povo Apurinã, no município de Pauini, estado do Amazonas.

Palavras-chave: Governança; Gestão Territorial Indígena; Encontro por Terra Indígena; PNGATI.

Abstract: In this article, we reflect about the management of indigenous territories taking as reference an instrument of territorial management and governance called “Meeting by Indigenous Land”. This “Meeting” consists of a special type of event idealized by indigenous leadership, at the time manager of FUNAI, which was incorporated by all the villages of an

indigenous land, demarcated or in the process of identification, with the purpose of discussing public policies and indigenous actions relevant to the management of their territories. We present “Meeting by Indigenous Land” as an exemplary model in which an administrative practice has been incorporated as a methodology and also as an instrument for the implementation of the environmental and territorial management ethnopolitics. This experience is a precursor and precedes publication, in 2012, as National Policy of Environmental and Territorial Management in Indigenous Lands (NPETMIL). The study is part of a PhD Project in Social Anthropology, in progress, using reports collected in the years 2017 and 2020, during the “Meetings in the Seruini/Mariênê and Dark Water/Inari Indigenous Lands”, traditional territories of the Apurina People, in the municipality of Pauini, state of Amazonas.

Keywords: Governance; Indigenous Territorial Management; Meeting by Indigenous Land; PNGATI.

INTRODUÇÃO

A gestão das terras indígenas brasileiras como ação indígena e/ou indigenista é assunto antigo, herdeiro da luta histórica pela regularização fundiária, proteção dos territórios e resistência indígena no cenário sociopolítico nacional. O posicionamento perspicaz de Sônia Guajajara, presidente da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), de reconhecer a luta pela Mãe Terra como “a mãe de todas as lutas¹”, convoca os povos indígenas ao enfrentamento permanente com o sistema decolonial e anti-indígena que viola os direitos constitucionais.

A demarcação das terras indígenas é legitimada pelo artigo 231² da Constituição Federal do Brasil de 1988, o qual reconhece o direito originário e inaugura uma categoria de direito indígena que vai além dos limites geográficos estabelecidos ao conectar espaço, espiritualidade, cultura, saúde e educação, sem distinguir categorias ou tempo nessa conexão.

¹ Sônia Guajajara, 2021. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=Tu1jrv_SuMo. Acesso em: 13 de março de 2022.

² Art. 231 da Constituição Federal assegura que “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (BRASIL, Constituição Federal, disponível em: www.jusbrasil.com.br/topicos/10643688/artigo-231-da-constituicao-federal-de-1988, acesso em: 20 de maio de 2022).

Diante de um contexto nacional de ameaças aos direitos dos povos indígenas, a apropriação de diversas ferramentas que potencializem suas lutas contra a opressão se faz imperiosa. Nesse processo de construção de defesa, os povos indígenas engajam-se no fortalecimento das suas organizações tanto no âmbito do movimento indígena mais amplo quanto nas associações representativas que se manifestam estrategicamente e ressignificam as pautas de luta pelos seus territórios. Esse engajamento ocorre em diferentes frentes e por meio de várias estratégias, como tem acontecido nas terras indígenas situadas no município de Pauini, cujas lideranças locais têm usado como estratégia de fortalecimento de suas lutas a realização dos “Encontros por Terra Indígena”. Este é um termo local que foi adotado pelos Apurinã e, posteriormente, pelos gestores públicos das instituições parceiras e pela comunidade indígena em geral. Para além de um evento, esse “Encontro” assumiu, gradativamente, um papel central de instrumento de gestão territorial e governança local.

Neste contexto, o “Encontro”, como passaremos a denominar neste artigo, consiste, inicialmente, em um modelo de evento idealizado por uma liderança indígena, à época gestor da FUNAI, que, paulatinamente, foi incorporado por todas as aldeias de uma mesma terra indígena, demarcada ou em processo de identificação, com o propósito de discutirem políticas públicas e ações indigenistas e indígenas, pertinentes à gestão do seu território.

Assim, nosso principal objeto de reflexão é o “Encontro por Terra Indígena” destacando o contexto histórico de sua implementação nos territórios indígenas do povo Apurinã, município de Pauini, localizado na região sul do estado do Amazonas. Daremos atenção aos desdobramentos de sua efetivação e apontaremos o seu papel determinante como uma “prática administrativa” eficaz que se tornou uma metodologia mediadora de interlocução e implementação de ações no âmbito da gestão ambiental e territorial.

Este estudo integra um projeto de doutoramento em Antropologia Social, cujos dados utilizados consistem, principalmente, nos relatos coletados nos anos de 2017 e 2020, por meio de entrevistas informais com lideranças indígenas e gestores públicos, fazendo registros em caderno de campo. Baseada nas premissas metodológicas da Antropologia, a técnica da observação participante foi uma outra forma de acessar informações

durante os Encontros do Povo do Seruini³ e da Terra Indígena Água Preta/Inari, territórios tradicionais do Povo Apurinã. Seguimos, assim, uma abordagem qualitativa, de cunho antropológico, dando enfoque aos relatos e às interlocuções no contexto de eventos envolvendo diferentes agentes sociais. Dessa forma, podemos dizer que a etnografia produzida se situa como uma “etnografia de eventos”, conforme Peirano (2002).

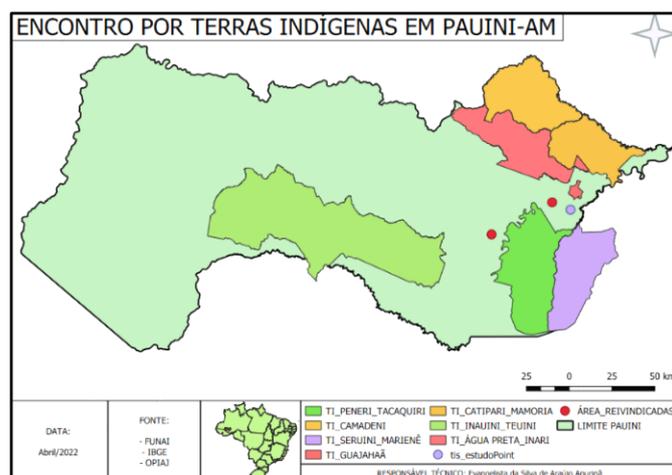
O material utilizado para esta análise foi coletado, principalmente, durante a realização dos Encontros do Povo do Seruini, em 2017, e da Terra Indígena Água Preta/Inari, em 2020, dos quais participamos como convidados⁴. No âmbito desta investigação, realizamos entrevistas com as lideranças indígenas do movimento indígena e com indígenas da gestão pública. Desta feita, nosso estudo fundamenta-se no campo da “antropologia aplicada” (ALBERT, 1995) e da “antropologia da intervenção” (FASSIN, 2007), com dados observados pela “intervenção participante” (STOCKING, 1992) ou pela “participação observante” (TURNER, 2005).

Finalmente, consideramos que, ao fazer esta análise, temos a oportunidade de divulgar este instrumento de gestão no meio acadêmico mas, principalmente, para os povos indígenas situados em outras Terras Indígenas na Amazônia e no Brasil. Com isso, contribuímos para a apropriação deste e de novos instrumentos de luta pelo movimento indígena no processo de interlocução com o Estado Brasileiro. Para os estudos antropológicos, as reflexões produzidas somam-se às demais pesquisas referentes ao movimento indígena e à etnopolítica em regiões remotas da Amazônia para ampliar e complementar novas abordagens e análises.

³ Envolve as aldeias da Terra Indígena Seruini/Marienê e do território reivindicado Baixo Seruini.

⁴ No que se refere aos Encontros por Terra Indígena, nossa participação ocorre por meio do exercício de nossas funções como técnicos nas instituições classificadas, pelos Apurinã de Pauini e pela Organização dos Povos Indígenas Apurinã e Jamamadi (OPIAJ). Como instituições parceiras, temos o Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB) e a Coordenação Técnica da Fundação Nacional do Índio (CTL-FUNAI). A FUNAI possui escritório local desde 1994, embora sua atuação para com os Encontros por Terra Indígena se organize desde a gestão de 2008. O IEB é mais recente na região, aproximando-se do campo e das terras indígenas a partir de 2017 apoiando as organizações indígenas do sul do Amazonas, entre elas, a OPIAJ, em Pauini, na implementação da PNGATI.

Figura 1: A área de estudo e o Povo Indígena Apurinã



Fonte: APURINÃ, E.S.A. (2022) Mapa das Terras Indígenas que realizam o Encontro, 2022.

Apurinã⁵ ou *Popikary* vivem tradicionalmente na região do rio Purus que abrange o estado do Amazonas até o Acre. Registros mais antigos de sua presença na região datam do século XIX, por meio das informações de Serafim da Silva Salgado, em 1852, embora a referência científica seja mais tardia, com dados registrados pelo geógrafo William Chandless, em 1867.

Falantes da língua Apurinã, a família Arawak apresenta uma organização social estruturada em duas metades exogâmicas, *Meetmanery* e *Xoaponery*. Estão dispostos em diversos municípios do Amazonas, do Acre e de Rondônia. Em Pauini, ocupam cinco terras demarcadas e três em processo de identificação. Também no município, dividem território com os Jamamadi da terra indígena Inauini/Teuini e com os Camadeni da terra indígena Camadeni.

Concernente à representatividade política, os Apurinã de Pauini são representados pela Organização dos Povos Indígenas Apurinã e Jamamadi (OPIAJ), associação indígena local vinculada à Federação das Organizações e Comunidades Indígenas do Médio Purus (FOCIMP), responsáveis pela interlocução entre o movimento indígena local e o nacional. Além disso, ocupam cargos públicos de coordenação em instituições governamentais e na Câmara Municipal.

⁵ Ver mais em Schiel (2004); Fernandes (2018).

ESTADO E POVOS INDÍGENAS: QUESTÕES DE TERRA E GESTÃO TERRITORIAL

Em 1984, durante assembleia indígena realizada em Rio Branco, estado do Acre, Rivaldo Apurinã, liderança do município de Pauini, discursava dizendo: “Os povos indígenas não querem a terra apenas para morar nela, mas para viver dela⁶”. O pronunciamento carregado de coletividade mostrava, naquele momento, indicativos para, além da demarcação, a sustentabilidade das terras indígenas, o que consolida a ideia de gestão ambiental e territorial.

Na década de 1990, grande parte das terras indígenas da Amazônia foi demarcada e o movimento indígena voltou-se para a gestão dessas terras. Nesse contexto, diversas medidas de proteção e conservação ambientais começaram a ser vistas pelos povos indígenas e seus parceiros como oportunidade de pleitear apoio para a realização de atividades sustentáveis numa perspectiva mais ampla de gestão dos territórios.

É necessário lembrar que a história do Brasil começou com a criação simbólica da ideia de “descobrimento”, com atos de classificação e nomeação da paisagem natural e das pessoas, sendo que a terra se tornou questão para os povos indígenas somente no século XIX, quando o regulamento das Missões, Catequese e Civilização dos Índios passou a observar a questão das terras como um problema político e não mais a mão de obra indígena.

Para Cunha (1992), o início do século XIX é marcado pela ausência de legislações indigenistas e um agressivo processo de invisibilização, que, segundo Araújo Júnior (2018), acompanhava uma política enérgica de apropriação das terras das aldeias, a qual não compreendia apenas a tomada de aldeias “abandonadas”, mas também o questionamento sobre os modos de vida dos índios.

Nesse contexto, a Lei de Terras de 1850 foi um dispositivo utilizado para a mercantilização das terras e a transição da economia baseada na escravidão para o trabalho livre. Consistia na transmissão de patrimônio fundiário público da Coroa para personalidades privadas. Neste dispositivo legal, surgiu a ideia de terras devolutas – espaços que não foram legalmente adquiridos ou não titulados, sem domínio público, que só poderiam ser

⁶ Sobre essa questão, ver o livro *Povos Indígenas de 84*, publicado pelo Instituto Socioambiental (ISA, 1984).

apossados por meio de compra, excluindo uma grande parcela da população brasileira do acesso à terra e beneficiando poucos proprietários.

As terras devolutas compreendiam ainda aquelas que poderiam ser ocupadas por povos indígenas. Essas terras também eram usadas por pessoas escravizadas fugidas (quilombos), ribeirinhos, pescadores etc. As consequências dessa lei foram de grande impacto para as populações que faziam uso comum das terras e que estavam à margem do sistema econômico dominante.

A Lei de Terras terá o caráter assimilacionista à medida que se projetar para aqueles indígenas em processo de integração, considerados descendentes de indígenas e, portanto, civilizados, de acordo com Manuela Carneiro da Cunha (1992).

A partir da Constituição de 1891, a omissão jurídica quanto ao direito dos povos indígenas à terra fazia com que estes tivessem seus territórios tomados sob o argumento de cumprimento à Lei de Terras. Conforme destaca Araújo Júnior (2018), os indígenas foram tratados de forma indiferente em relação às consequências da Lei de Terras e da noção de terras devolutas. Isso ocorreu diante da imposição de uma narrativa de que as reservas haviam sido abandonadas, ou seja, uma falsa verdade criada pelo Estado.

O século XX é marcado pela relação tutelar (SOUZA-LIMA, 2015) dos povos indígenas por meio da criação, em 1910, do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que foi substituído, em 1967, pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Nesse período, se investia no chamado “milagre econômico” e na infraestrutura e prospecção mineral em nome do progresso, e nele os povos indígenas passaram a ser considerados uma ameaça à soberania nacional (CUNHA, 1992).

Souza-Lima (2015) considera a institucionalização de territórios uma estratégia de “sedentarização de povos errantes” exercida pelo poder tutelar, com a finalidade de administrar os povos indígenas, alocando-os em espaços de posições sociais diferenciadas e sem a prerrogativa de decisão. Esta institucionalização é feita por meio de ações que se aplicam não apenas pelo uso da força física, mas também pelo controle de suas ações, exercendo o domínio quanto aos modos de definir essas coletividades sobre as quais incidirá como órgão controlador.

A FUNAI passou a ser o órgão oficial da política indigenista, inicialmente centralizando essa responsabilidade, pelo menos até a década de 1990, quando as reformas neoliberais no Estado brasileiro delegaram a outras pastas a distribuição das responsabilidades por políticas públicas.

Cardoso de Oliveira (2000) enfatiza que o que ocorreu na redemocratização do país foi a permanência da mesma atitude: ignorar as organizações indígenas sem considerá-las como sendo as principais interlocutoras diante desse mesmo Estado. Não há dúvida de que o Estado não só poderia como também deveria contribuir para fortalecer o campo indígena (no sentido de campo político), inicialmente pelo reconhecimento de suas organizações para, posteriormente, empreender diálogos com seus líderes para negociação das normas cuja interlocução entre o campo indígena e o campo indigenista poderia ser conduzida.

Mura & Silva (2018), na tentativa de realizar uma síntese da situação dos direitos fundiários dos povos indígenas no Brasil, no período posterior aos direitos adquiridos na Constituição Federal de 1988, partem do entendimento legal da pluriethnicidade do país, conforme explicitado no artigo 231 da Carta Magna, em que são reconhecidos os direitos dos povos indígenas e a utilização tradicional da terra necessária aos seus usos e costumes.

Sendo assim, na análise de tais autores, desde a conquista desses direitos, acumulou-se a deterioração das condições de efetivá-los, sobretudo no que diz respeito ao papel da FUNAI, órgão responsável pela condução da política oficial de demarcação dos territórios indígenas, mas também no que se refere às judicializações destes processos de regularização fundiária e à pressão política exercida pelas bancadas parlamentares que representam os interesses do agronegócio.

Foi no governo do presidente Fernando Collor de Melo (1990-1992) que mais se declararam e homologaram terras indígenas. Posteriormente, no governo Itamar Franco (1992-1995), houve a diminuição desses procedimentos. Sob o comando de Fernando Henrique Cardoso (1995-2003), houve um aumento significativo de terras em processo de regularização que foram homologadas e declaradas. Porém, nos governos do presidente Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2011), iniciou-se um declínio dessa regularização e, no governo de Dilma Rousseff (2011-2016), houve uma quase total paralisação.

Encontramos na contemporaneidade discursos como o de Sônia Guajajara (2021), mencionado anteriormente, segundo o qual a terra continua sendo a luta principal dos povos indígenas, à revelia do que se conquistou em 1988. Atualmente, os territórios estão sob ameaças qualificadas tanto no campo quanto na esfera política. É contra essas ameaças e riscos à vida que os povos indígenas investem em instrumentos ressignificados e/ou atualizados na sua luta de resistência.

Atualmente, as terras indígenas no Brasil sofrem pressões de várias ordens, tais como as rotas clandestinas de exploração ilegal de madeira, a mineração e a pesca predatória. No sul do Amazonas, região onde se realizou este estudo, há uma incidência crescente de conflitos ambientais nos territórios que abrangem os municípios de Lábrea, Manicoré, Humaitá, Boca do Acre, Apuí, Novo Aripuanã, Eirunepé e Pauini, associados a Unidades de Conservação e Terras Indígenas (ALMEIDA, 2009). No município de Pauini, as terras indígenas estão inserindo-se no contexto gradual de avanço da fronteira agropecuária, em comparação com os municípios vizinhos de Boca do Acre e Lábrea (FERNANDES, 2018). Embora sejam baixas as taxas de desmatamento quando comparadas às taxas dos demais município do sul do Amazonas, elas já indicam preocupação com a tendência de intensificação da exploração dos recursos.

INSTRUMENTOS DE GESTÃO AMBIENTAL E TERRITORIAL DE TERRAS INDÍGENAS

O componente mobilizador da gestão ambiental e territorial em terras indígenas é a proteção dos territórios contra ameaças externas e/ou para a sua sustentabilidade. Esta preocupação mobiliza as ações de forma conceitual, técnica e política. Há uma década, o Estado nacional vem buscando implementar a Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial em Terras Indígenas (PNGATI) como marco legal de gestão ambiental e territorial. Na prática, desde o decreto de institucionalização dessa política, o Estado está ausente e omissa da sua responsabilidade de investir na sua implementação efetiva. As ações existentes têm ocorrido por meio de cooperações internacionais⁷.

Antes da PNGATI, outros instrumentos de gestão ambiental e territorial foram implementados a fim de contribuir para a regularização fundiária, o controle de ameaças e riscos ambientais e/ou o desenvolvimento para as populações tradicionais e povos indígenas que residem nesses territórios. Destacamos o Programa Piloto de Proteção de Florestas Tropicais no Brasil (PPG7), o Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI) e o Projeto Gestão Ambiental em Terras Indígenas (GATI).

⁷ Como, por exemplo, mostram as experiências da OPIAJ com o IEB que se pautam em agendas com USAID e Fundação Moore.

O PPG7⁸, lançado durante a Eco-92, Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada no Rio de Janeiro em 1992, deixou um legado importante de 43 milhões de hectares de terras indígenas demarcadas na Amazônia. Para Menezes (2019), esse programa fortaleceu a gestão ambiental por meio do aperfeiçoamento de ferramentas para monitoramento, inspeção e regulamentação da terra, como o Zoneamento Ecológico-Econômico (ZEE) e o Sistema de Licenciamento de Propriedades Rurais, e colaborou com o fortalecimento institucional de várias organizações não governamentais, como o Grupo de Trabalho Amazônico – GTA.

Por sua vez, o Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas na Amazônia Legal – PPTAL, amparado na cooperação internacional, foi implementado pela FUNAI para efeitos de demarcação das terras indígenas. Souza & Almeida (2012) ressaltam o pioneirismo desse projeto para a gestão territorial quando inseriu o componente ambiental no processo de identificação territorial. Foi considerado também importante o planejamento etnoambiental nas terras demarcadas, promovendo estudos e capacitações para a realização de levantamentos etnoecológicos e monitoramento de terras indígenas.

Posteriormente, os Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas – PDPI⁹ foi considerado a primeira iniciativa governamental de gestão ambiental de terras indígenas na Amazônia, configurado como um projeto piloto e não uma política pública. Souza & Almeida (2012) reconhecem a contribuição do PDPI ao tema observando que o Projeto possibilitou aos gestores do Estado um aprendizado decorrente das experiências e dos conhecimentos indígenas aplicados em seus contextos locais.

O Projeto Carteira Indígena nasceu no âmbito da gestão territorial e seguiu complementando as ações do PDPI, uma vez que tinha ação restrita à Amazônia e o Carteira Indígena poderia atuar nacionalmente, “ajudando a institucionalizar no MMA uma ação permanente de gestão ambiental” (Souza & Almeida, 2012, p. 169). Este projeto trouxe outra perspectiva para a

⁸ Acordo ente os sete países mais ricos do mundo que pretendiam tornar o PPG7 “o maior programa de proteção de florestas tropicais e gestão de recursos naturais em um único país, desenvolvendo ações em dois biomas, Amazônia e Mata Atlântica.

⁹ O movimento indígena organizado de Pauini aprovou uma única proposta do PDPI, para ações de proteção territorial na T.I. Peneri/Tacaquiri, no valor de R\$ 50.000,00, no período de 2004 a 2005.

gestão terras quando propôs relacionar a segurança alimentar à resolução de problemas alimentares e nutricionais no interior das terras indígenas.

Em 2008, surgiu o Fundo Amazônia¹⁰ – FAM como uma nova proposta de proteção das florestas brasileiras. Implementado pelo Ministério do Meio Ambiente e administrado pelo Banco Nacional de Desenvolvimento Social e Econômico – BNDES, incorporou o combate às mudanças climáticas como pano de fundo para o desenvolvimento de ações de conservação, prevenção, monitoramento e combate ao desmatamento na Amazônia.

O reconhecimento da participação política do movimento indígena em espaços de decisão propiciou a criação da Comissão Nacional de Políticas Indígenas – CNPI, instituída em 2007. É importante dizer que essa comissão é resultado do esforço entre o movimento indígena e o Estado, representado pela FUNAI e pelo MMA, que implementou o Projeto Fundo para o Meio Ambiente ou Global Environmental Facility – GEF Indígena, e, com ele, o Projeto Gestão Ambiental e Territorial Indígena – GATI, base para a implantação da futura PNGATI.

Bavaresco & Menezes (2014) afirmam que a PNGATI é uma política pública elaborada pelo Estado, com base nas lutas e demandas dos povos indígenas. Foi instituída pelo Decreto nº 7.747, de 5 de julho de 2012, em um processo que contou com grande participação social, por meio de cinco consultas realizadas de 2008 a 2010, reunindo cerca de 1.300 indígenas de todo o país. Este processo constituiu-se como um marco na construção participativa de políticas públicas para os povos indígenas.

A PNGATI, portanto, nasceu como um novo ordenamento público e político para pensar o território indígena. Todavia, não se trata de uma discussão nova, pois está baseada nos instrumentos de gestão ambiental e territorial que a antecedem. Herda ainda as discussões, as ações governamentais e os posicionamentos indígenas ocorridos anteriormente. Como reforça Chico Preto¹¹ (2019), liderança Apurinã e membro do extinto

¹⁰ Com aporte financeiro dos governos norueguês e alemão, o Programa FAM emitiu cerca de R\$ 1,8 bilhão para projetos. Quase 60% dos recursos do fundo foram destinados ao governo federal, estados da Amazônia Legal, três agências que trabalham com o meio ambiente e inspeção como o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) e o Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (Inpe). Quase 40% foram investidos em organizações não governamentais e universidades (MENEZES, 2019). Mais recentemente, 2017, o povo Apurinã da TI Água Preta/Inari em Pauini desenvolveu ações de implementação da PNGATI por meio de projeto executado pelo Instituto Internacional de Educação do Brasil – IEB, em parceria com a Organização dos Povos Indígenas Apurinã e Jamamadi – OPIAJ, representante dos povos indígenas do município.

¹¹ Francisco Avelino Batista, também conhecido como Chico Preto ou Chico Apurinã.

Comitê da PNGATI, “não é nova porque as coisas que são do passado nunca ficam no passado; elas sempre são do presente”. Isto é, demandam do movimento indígena e dos povos indígenas, de forma geral, atualização e reconfiguração para seu pleno desenvolvimento e resistência às ameaças externas e/ou diálogo interétnico.

“ENCONTRO POR TERRAS INDÍGENA”: O INÍCIO DE UM MODELO DE GESTÃO TERRITORIAL INDIGENISTA

O evento histórico que proporcionou a concepção do “Encontro por Terra Indígena” foi a assembleia da OPIAJ realizada em 2009. Naquele momento, as aldeias reivindicavam a presença das instituições nas suas bases, e estas alegavam falta de recursos para realizar as viagens.

[...] Tudo que a FUNAI tinha naquele momento era um notebook Sony Vaio, que era meu, mas, para todos os efeitos, era da FUNAI. E, nessa altura, quando os parentes pediam para eu ir às aldeias, a FUNAI não tinha como ir porque eu não tinha combustível. Tinha um motor 40 e um bote de alumínio, mas faltava o combustível. Então, comecei a pensar no que fazer. Nessa época, nós tínhamos um parceiro, o Alex, que era Secretário da OPIAJ, mas, em seguida, houve uma assembleia e o nomearam como Coordenador. A partir daí eu comecei a pensar que eu deveria trazer ele para ser parceiro. Então, começamos a pensar juntos, era Governo e Movimento. [...] Em 2009 nós tínhamos 27 aldeias registradas e cadastradas, quando eu cheguei pra conversar com a OPIAJ na época, falei das outras aldeias que estavam em áreas não demarcadas, não reconhecidas, que precisávamos pensar no atendimento delas. [...] Nesse ano, a OPIAJ fez uma assembleia para atualizar o Estatuto e mudou o nome, o tempo de mandato foi para quatro anos. Para fazer essa assembleia (...) o Alex foi muito estrategista porque houve uma manifestação contra o Coordenador [do Polo Base] e nisso o Alex aproveitou para chamar uma reunião de Conselheiros Locais de Saúde, para alterar o Estatuto da OCIAC, fazer uma nova pactuação do recurso da Saúde Indígena [pela Portaria 2656/ano] e ainda substituir o Coordenador do Polo. E aí o que acontece, nós tínhamos o Francisco Ferreira e o Kennedy na Coordenação de Ensino, eu na FUNAI, as comunidades indicaram o Celino para ficar como Coordenador do Polo e o Rondon para ser assessor dele. Rondon Vicente que é um ex Chefe de Posto também. Então, montamos uma equipe de trabalho. Nessa mesma reunião os parentes cobraram muito de nós, principalmente a nossa participação na aldeia, e foi aí que eu pensei que a gente não tem tempo de ir aldeia por aldeia. Depois dessas porradas

que a gente levou, eu percebi que não daria para fazer isso, subir de aldeia por aldeia para ir conversando, e foi então que eu comecei a pensar em fazer um encontro para toda a terra indígena, reunindo todas as aldeias e conversar com todas elas ao mesmo tempo, que foi no Katipary, mas só conseguimos realizar isso em 2010 (Makupanari Apurinã, 17/10/2019).

Este relato apresenta vários elementos que indicam o contexto da idealização dos “Encontros”, bem como da representatividade desse evento para as aldeias e as instituições envolvidas. Destacamos as informações relativas à formação de uma equipe e a concepção do “Encontro”. Esses dois elementos são representativos da natureza do movimento que demonstra o grau de subjetividade do movimento indígena. As “porradas que a gente levou” foram direcionadas também para outros agentes públicos, como a Coordenação de Ensino (CMEI) e Polo Base de Saúde Indígena, e consistem, fundamentalmente, na tentativa de colocar ordem no “caos social” condicionado às aldeias que viviam, segundo elas, sem a assistência das instituições indigenistas. Ressaltamos que o indigenismo, àquele momento, dividia o “mundo indígena” entre aldeados e não aldeados.

Como afirma Evangelista Apurinã (2019), “eles sabiam que tinham direitos às políticas; acessavam, mas não sabiam como funcionava. Com isso, eles cobravam a participação da FUNAI nesse sentido, fora de um contexto que não era mais demarcação, mas a permanência da garantia dos territórios”. Por sua vez, diante da demanda existente para atender às reivindicações das aldeias, num trecho do relato, Evangelista Apurinã informa: “A gente não tinha combustível para ir aldeia por aldeia como eles queriam” (APURINÃ, 2019). Este trecho é emblemático para mostrar como a FUNAI não tinha condições logísticas para atuar nas aldeias e uma solução precisava ser encontrada. Essa situação proporcionou a criação de uma alternativa: a ideia de reunir lideranças e/ou moradores das aldeias num mesmo lugar, o que mitigaria as despesas e iria viabilizar a reunião. Se a preocupação inicial foi, tão somente, minimizar os gastos, e ao longo do processo foram somando-se outras qualificações para esse momento de reunião das aldeias, por exemplo “fazer as aldeias se visitarem”. Como relata Evangelista, visitar era um costume do povo Apurinã que estava sendo deixado de lado. Assim, ele demonstra e qualifica a importância da realização dos “Encontros”.

[...] Falaram de muitas coisas, como por exemplo, da FUNAI, que a FUNAI estava muito ausente nas comunidades, que precisava ver a questão da fiscalização de proteção ao território de vigilância, direitos sociais, produtivo e valorização da cultura. Enfim, falaram um todo da missão da FUNAI e falaram do potencial das terras indígenas, dos lagos

da castanha do cacau, falaram do potencial da terra indígena. Do Polo Base solicitaram mais a presença, palestras de valorização da medicina tradicional, que não faltassem os remédios farmacêuticos, que tivesse uma preparação maior das pessoas que fazem parte da equipe e que se a gente pudesse acompanhar algumas viagens da equipe para ajudar na mobilização das aldeias no atendimento, seria bom. Na parte da educação falaram da construção das escolas, da formação dos professores que já iniciaram e já era para concluírem em 2010, estava atrasada. Disseram que o movimento indígena, a OPIAJ, tinha que acompanhar tudo isso; todas essas discussões, tanto com as instituições quanto internamente com as aldeias [...] (Makupanari Apurinã, 17/10/2019).

Na esteira do processo histórico de realização dos “Encontros”, ressaltamos que o primeiro “Encontro” aconteceu em 2010, na aldeia Kakory. Este foi realizado em uma casa construída no momento da reunião, porque o espaço que havia disponível media 10x8, não cabiam todos os participantes, dado o grande interesse de participação “dos parentes” no evento.

[...] Esse lugar era perto de onde as mulheres estavam fazendo comida, e por isso não teve essa coisa das mulheres ficarem separadas. A gente estava discutindo ali e elas estavam ouvindo. Outra coisa importante já naquela época foi que os próprios indígenas chamaram o pessoal vizinho, os ribeirinhos. Teve até um rapaz que já faleceu, Zuquinha, que era deficiente das duas pernas e ele foi para lá, morava no São Sebastião. Foi também uma senhora lá da Ajuricaba; um rapaz da Vila Dedé que também participou. Foi isso, nós estávamos discutindo coisas nossas, mas com eles também. Foi meio que uma lavagem de roupa suja, mas ao mesmo tempo dizendo para eles que é assim que a gente conversa. E eles, os ribeirinhos, ficaram lá os três dias de reunião com a gente. Outra questão bem interessante foi que a gente começou a inserir os jovens, mesmo não sendo ainda a GEIP (Gerência de Estudantes Indígenas de Pauini). Nossa intenção foi levar os jovens daquela terra indígena para lá para saberem o que estávamos discutindo (Makupanari Apurinã, 17/10/2019).

Durante o “Encontro”, não havia uma pauta específica. Como Evangelista Apurinã (2019) ressalta, “a ideia era ouvir o que eles tinham para dizer”, e ela não previa a dimensão que alcançaria, “pensei que ia acabar naquele encontro”. Entretanto a reunião foi positiva e logo as aldeias da T.I. Água Preta/Inari¹² manifestaram interesse e os organizadores puderam preparar uma estrutura mais apropriada, construindo, portanto, uma casa de reunião, além da casa de hospedagem.

Depois do encontro da T.I. Água Preta/Inari, ocorreu a reunião do rio Seruini¹³, que reuniu duas terras indígenas, T.I. Seruini/Mariênê, homologada, e T.I. Baixo Seruini, em processo de identificação. Como as aldeias acolheram a proposta dos “Encontros” como um instrumento de organização interna, várias medidas operacionais foram sendo tomadas para dar suporte logístico necessário para que acontecessem. A Coordenação Técnica Local – CTL se responsabilizou por construir duas casas em cada aldeia, uma destinada à realização das reuniões e outra para ser usada como alojamento. A logística, especialmente a alimentação do evento, era dividida entre as aldeias, sendo responsabilidade da CTL e do Polo Base, instituições governamentais, providenciarem o combustível necessário para a mobilização dos parentes. Assim, a dinâmica dos “Encontros” consistia na realização de reuniões semestrais. A seleção do local do evento era feita por meio de sorteio e a definição da data e a divisão da logística eram articuladas e combinadas entre as aldeias presentes. O rodízio entre as aldeias permitia a participação igualitária e a colaboração mútua na preparação e realização do “Encontro”.

GESTÃO TERRITORIAL E GOVERNANÇA INDÍGENA: COMO OS PARENTES OPERAM HOJE OS ENCONTROS?

Uma vez reconfigurado como uma ação das Terras Indígenas, o “Encontro” se tornou um tipo particular de microassembleia, durante a qual são tratados assuntos específicos de determinada Terra Indígena, adaptando metodologias participativas ao cerimonial de um evento. Ao longo das realizações, formulou-se uma pauta de cinco eixos, onde políticas públicas e perspectiva indígena se encaixam: Organização Social; Saúde e Medicina

¹² Em abril de 2020, estava previsto acontecer o 17º Encontro da T.I. Água Preta/Inari. Contudo foi suspenso em razão da pandemia. Os “Encontros” tinham intervalos de seis meses e, atualmente, são realizados a cada quatro meses.

¹³ Mencionamos, anteriormente, que este encontro recebeu a denominação de “Encontro do Povo do rio Seruini”.

Tradicional; Educação Escolar Indígena e Educação Indígena; Valorização Cultural e Proteção Territorial.

A realização do “Encontro” segue um ritual que, conforme Leach (1995), busca afirmar, simbolicamente, a ordem social. Alcançar a governança de seus territórios exige, primeiramente, colocar em ordem o caos inerente às aldeias em virtude das ameaças externas e internas capazes de desestruturar a organização social.

Realizar o “Encontro” requer, antes de tudo, a construção, no sentido literal, de um cenário apropriado (uma casa de hospedagem e uma casa de reunião). A definição de uma pessoa para atuar como moderador é fundamental. Inclusive, algumas Terras elegeram uma dupla que passou a ser denominada de “articuladores indígenas” que assumem o papel de cerimonialistas, moderadores do evento e/ou relatores. As discussões das pautas ocorrem nas mesas que possuem horários pré-estabelecidos e seguem os rituais de abertura, encaminhamentos e encerramento.

Cada etapa da preparação do “Encontro” (antes, durante e depois) é realizada em regime de compartilhamento de tarefas entre os próprios moradores, que se alternam entre diferentes papéis e ora exercem a função de carpinteiros, ora estão como cozinheiros, bem como assumem a tarefa de moderadores e relatores, de acordo com a necessidade.

A dinâmica do “Encontro” destaca um tipo específico de pessoas, aquelas com habilidades de moderação, de representação política e de autoridade junto às instituições parceiras. Nesse processo, mostram-se capazes de reconfigurar, a seu favor, processos outrora colonizadores, como sendo uma estratégia de relacionamento com o mundo não indígena. Podemos entender que se trata de mais uma estratégia de resistência indígena, considerando o “Encontro por Terra Indígena” um fato social de resistência para a autonomia e a governança indígena.

Quando convidadas para as mesas de discussões, as instituições apresentam as atividades realizadas e justificam aquelas que não foram realizadas, esclarecem dúvidas e, quando solicitadas, se posicionam sobre as demandas dos parentes presentes que surgem espontaneamente. Alguns temas são complexos e isso, muitas vezes, aquece as discussões como se a plenária fosse um parlatório. Entretanto o “Encontro” é o momento de debate e resoluções dos problemas, bem como de disputas e discussão das pendências existentes. Seguindo essa dinâmica, as diferenças e as estranhezas são resolvidas, especialmente porque a proposta do “Encontro” entre indígenas e instituições é fazer negociações e ajustes quando for necessário.

Um exemplo de uma pauta social eleita como muito importante trata das demandas relativas ao tema da Educação, tais como: a contratação de professores, a construção de escolas, a qualificação e o aperfeiçoamento dos professores, o calendário pedagógico e a alimentação escolar. Esses assuntos estão no topo dos interesses e são cerne das análises da educação escolar indígena, tratadas entre parentes e Coordenação de Ensino Indígena – CMEI, uma seção da Secretaria Municipal de Educação – SEMED. Os encaminhamentos dessa pauta podem ser direcionados exclusivamente para a SEMED/CMEI ou compartilhados de forma integrada entre as demais instituições presentes. A construção das escolas é exemplo da parceria, já que, apresentada no “Encontro”, cabe à Organização Indígena legitimar e representar a demanda comunitária. Cabe à FUNAI revalidar o encaminhamento; e à SEMED, acolher como órgão responsável pela construção.

A saúde indígena é outro tema desenvolvido com bastante interesse durante o “Encontro”, destacando o serviço prestado pelo Polo Base de Saúde Indígena de Pauini. As questões circulam entre o número de visitas realizadas pela Equipe Multidisciplinar; a construção de base de apoio nas aldeias para os atendimentos; a definição da aldeia considerada estratégica para realizar a mobilização dos parentes, e a situação das embarcações que realizam o regaste dos pacientes.

Importante esclarecer que a relação com o órgão de saúde indígena mudou ao longo do tempo devido às mobilizações feitas durante os “Encontros”. Informações dos nossos interlocutores revelam que, anteriormente, os serviços de saúde eram prestados apenas às aldeias das Terras Indígenas demarcadas. A partir das mobilizações, dos esclarecimentos e das discussões interinstitucionais no âmbito dos “Encontros por Terras Indígenas”, o atendimento foi disponibilizado também para as aldeias localizadas em áreas não reconhecidas e/ou em estudo de identificação.

No âmbito da proteção das Terras Indígenas, esse tópico é direcionado à Coordenação Técnica Local da FUNAI. A plasticidade das reivindicações circula no compromisso de o Estado proteger os territórios. As ameaças em forma de invasão das terras pelo avanço da pecuária, a relação de fronteiras com os ribeirinhos, por exemplo, a ocorrência de ilícitos nas aldeias e o desmatamento tornam-se objeto de atenção prioritário, especialmente pelos parentes que se dedicam às ações de vigilância territorial e aos eventos compartilhados com o órgão indigenista oficial.

Em que pese o caso da proteção territorial, é momento de requererem do órgão indigenista as informações, os esclarecimentos e os encaminhamentos, por exemplo, sobre a situação das demarcações, como

no caso das Terras Indígenas Baixo Seruini, Sãkoã/Santa Viória e Kapyra/Kanakury. Isto posto, o “Encontro” é, também, um espaço de formação das pessoas em diferentes aspectos, com destaque para o exercício de formação das lideranças indígenas quando os participantes compartilham de informações sobre o contexto político de maneira geral.

Além das demarcações, são solicitadas informações sobre a revisão dos limites, como é o caso da Terra Indígena Água Preta/Inari. A implementação de áreas protegidas em interface a áreas reivindicadas é outro assunto pautado, como é o caso da Terra Indígena reivindicada Kapyra/Kanakury e da Terra Indígena homologada Inauini/Tauini, considerando que o governo do estado do Amazonas tem interesse em criar uma Reserva Biológica – REBIO¹⁴ no rio Pauini, que faz limite com esses dois territórios.

A valorização cultural é um forte componente na gestão dos territórios apontando para a retomada do “kyynyry”, a festa tradicional do povo Apurinã, isto porque, segundo o cacique França da terra indígena Água Preta, “a força Apurinã vinha do kyynyry e por isso precisa voltar a ser feito, para fazer o parente forte de novo”. Aqui se observa outra perspicácia do “Encontro”: a gestão da memória indígena.

A politização da consciência indígena sobre a memória de processos sociais remete à ideia de que os parentes estão posicionados “no mesmo”, estimulados pelas fronteiras étnicas, e não separados, como propõe a noção conceitual de fronteira (BARTH, 2000). Em outras palavras, a dimensão cultural, neste caso requerida por meio do kyynyry, é o que Cardoso de Oliveira (2000) chamou de comunidade de comunicação e argumentação.

O tema “organização social” reúne as atividades realizadas exclusivamente pelas aldeias, seja por iniciativas individuais ou compartilhadas de agentes, como mutirões de limpeza e de plantio. Destacamos as manifestações sobre a problemática do uso de bebida alcoólica e do uso da *macacutaia*¹⁵ como o exemplo de problema apresentado

¹⁴ Informação obtida na “Oficina de esclarecimento sobre regularização fundiária” realizada em 2019 pela parceria entre o Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Pauini (STTRP), a CTL/FUNAI e a OPIAJ. Mais informações ver ARAÚJO APURINÃ, Evangelista da Silva. LIMA, José Roberto de. Relatório da Expedição ao rio Pauini. Pauini, 2018. Documento administrativo interinstitucional. Meio de consulta: local.

¹⁵ Tipo local de bebida à base de gasolina, altamente perigosa, porque, ao ser ingerida, consomem-se o álcool e todas as substâncias nocivas da gasolina.

pelas mulheres das aldeias do rio Seruini, em busca de resolução. Para melhorar compreensão, duas mulheres no “Encontro do Povo do Seruini”, em 2017, denunciaram seus maridos pelo uso desse produto e pediram providências dos caciques para conter o consumo da maracutaia e de todas as bebidas alcoólicas nas aldeias. O “Encontro por Terra Indígena” assume, portanto, formas de intervenção política e legal de resolução de problemas internos.

O “Encontro” traz, gradualmente, alternativas diplomáticas de quebrar ciclos históricos de conflito, como ocorre com os Apurinã do rio Seruini, por anos estereotipados como violentos. Na cultura Apurinã, a guerra e a vingança fazem parte do caráter guerreiro do povo. Elas têm origem desde o começo do mundo¹⁶, embora, há tempos, os ciclos de vingança sejam evitados. A antropóloga Juliana Schiel (2004) menciona que as guerras são importantes para o *ethos Apurinã* e, por isso, é comum o envolvimento dos Apurinã em endogueras ou guerras entre falantes da mesma língua.

[...] O Seruini traz o exemplo mais marcante para nós de que está valendo a pena se organizar. Antes, o Seruini tinha uma imagem negativa que causava um misto de medo, preconceito e freava que as políticas públicas chegassem até lá. Houve um tempo, só para você ter ideia, que a equipe de saúde deixou de entrar no Seruini com medo porque os parentes tinham fama de brabos, de violentos. E isso foi construído ao longo do tempo. O Seruini é o berço dos Apurinã; todo mundo que está em Lábrea, Boca do Acre, saiu do Seruini ou é filho de quem saiu de lá. E o que nós estamos fazendo com esses Encontros é mudando essa imagem e ajudando os parentes a se organizarem para acessar as políticas públicas e terem uma vida melhor. Hoje, você pode ver as aldeias se visitando. Você viu, nós paramos em todas as aldeias, entramos nas casas, comemos, ganhamos presentes... antes não era assim. Havia muita desavença e isso chegava até lá fora. Hoje eles sentam dias, pensam no futuro que eles querem (Makupanari Apurinã, 17/10/19).

O “Encontro por Terra Indígena” não é apenas um *lugar*, um espaço físico, ele é um *espaço social* produzido pelas relações sociais dos indivíduos, em alguns casos, indígenas e extrativistas, como no Seruini e na terra

¹⁶ A vingança aparece pela primeira vez para os Apurinã no mito de origem do mundo. Tsuru e seus irmãos, Uxorõku, Eroãtu e Ekipaã, vingaram a morte de sua mãe, Yokoneru, matando os Katsamãuteru (Schiel, 2004; Cândido, 2017).

indígena Água Preta. Para Bourdieu (1987), os agentes sociais constroem o *espaço social* ao mesmo tempo em que são constituídos por esses espaços nas relações mútuas. O espaço social e os grupos que fazem parte dele são produtos da história. Os agentes se engajam em função da posição que ocupam no espaço social e das estruturas mentais por meio das quais eles apreendem esse espaço (Bourdieu, 1987). Com base nesse contexto, podemos afirmar que os “Encontros” são espaços de produção de alteridades e via de mudanças coletivas.

Os “Encontros por Terra Indígena” estabelecem o que Roberto Cardoso de Oliveira (2000) definiu como *comunidade de argumentação*, sendo um espaço social marcado por relações dialógicas que tenham lugar no plano da linguagem, do discurso: são relações que tanto estão presentes no diálogo interpares de uma comunidade, como no diálogo entre membros de uma comunidade cultural, a exemplo do que pode ocorrer no interior de uma determinada etnia (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 216).

Sendo assim, o que torna o diálogo entre os interlocutores possível, de acordo com Cardoso de Oliveira (2000), é o acordo intersubjetivo sustentado que expressa a ética do grupo, a ética baseada na etnicidade, que se desenvolve num espaço democrático, simétrico, livre de dominação. São esses adjetivos próprios da etnicidade que vão induzir a mudança social que o grupo espera.

[...] Precisamos levar o Água Preta pra dentro do encontro do Peneri. Eu acho que aí vamos ter a base de um contexto cultural nosso, de um contexto familiar. Tem gente que diz “*poxa, eu não sabia que a tua aldeia era tão bonita assim*”, quando vai para um encontro em outra terra. Ver o Abdias falando lá no Seruini¹⁷ “*eu não sabia que o Nova Vida era tão bonito assim*” e o Dário quando foi para o Peneri, disse “*eu não sabia que o Vera Cruz era assim*”, são exemplos. Carlos falou que não sabia que tinha parentes dele lá na Peneri. Sabe, vai além daquele momento ali. Vai de uma visita familiar de conhecer outros lugares, outras aldeias mesmo sendo do mesmo município. E eu acho que a importância disso de levar para outros locais é a permanência lá de manter esse fluxo de levar diferentes pessoas para esses locais [...] (Makupanari Apurinã, 17/10/2019).

¹⁷ Abdias, França e Manoel da T.I. Água Preta/Inari participaram do primeiro “Encontro do Seruini”.

Nesse processo de etnicidade, a história tem um papel importante, e os “Encontros” se revelam como espaços de revisitação/consulta ao passado para refletir tanto sobre o presente quanto sobre o futuro. O “Encontro por Terra Indígena” é valorizado e compreendido pelas aldeias como oportunidade de *unir forças para provocar a mudança pessoal ou coletiva*.

[...] Eles são importantes por eliminar costumes recentes, por buscar dialogar com o passado que a gente já viveu, da gente ter uma vigilância, uma economia limpa e equilibrada onde a gente não vive só para o trabalho; a gente consegue fazer a nossa manifestação cultural, visitar outras aldeias, reavivar alguns varadouros e isso é muito bacana. O natural tem muito a ver com o ser Apurinã, ser Jamamadi. Então esses Encontros, vejo, reabrem o passado para gente viver naquele momento. E a aí a gente tem as reuniões durante o dia e as conversas a noite nas mascas¹⁸ de *katsupary*. A gente resgata esse momento de reuniões cerimoniais, das lideranças ali conversando, falando como que era isso antes. Acho isso muito bacana porque amarra tudo que a gente conversa durante o dia. É a noite que a gente consegue ter uma compreensão melhor. A nossa liderança hoje é bastante falada e questionada por esse motivo: de ter um conhecimento a partir do passado. E não de ter um costume novo, estar levando lá para dentro (Yuweky Apurinã, 23/03/20).

A história de Apurinã e Jamamadi proporciona um olhar para a reflexividade indígena. O historiador Eric Hobsbawn (1998) afirma que “o sujeito da história é o passado. Nós estamos sempre passando do passado ao presente e do presente ao futuro. A história não pode ser cortada do presente e nem tão pouco do futuro” (p. 22). Como sugere Bourdieu (1987), o passado permite compreender o presente e agir sobre ele. Nesse sentido, os “Encontros” servem para fortalecer a memória e projetar o futuro.

CONSIDERAÇÕES

A realização dos “Encontros por Terra Indígena” é um demonstrativo de instrumento pensado e construído por uma liderança indígena, ligado ao quadro técnico da FUNAI, que foi sendo apropriado pelo coletivo Apurinã.

¹⁸ Nesse contexto, *masca de katsupary* é uma pequena reunião sociopolítica e cultural Apurinã para se discutir questões, tomar decisões ou, simplesmente, socializar. O *katsupary* (ou *badu*) é o elemento cosmológico político-espiritual que reúne os Apurinã desde o tronco velho. A performance consiste nos Apurinã dispostos em uma roda no chão, mascando o *katsupary*, tomando rapé e discutindo os temas comuns a noite.

Para além de um “evento”, que tinha como premissa inicial discutir questões prementes para as aldeias, tais “Encontros” passaram a operar como ferramenta de gestão e de tomadas de decisão importantes. Ademais, quando se fala em “Gestão”, especificamente na sua vertente mais operacional e potente que é a governança, a governança socioambiental, está se falando da potência dos “Encontros” como um espaço de reflexão coletiva, bem como de articulação e de mediação e interlocução com gestão pública local e nacional. Portanto, o “Encontro por Terra Indígena” se trata, conforme já ressaltamos, de um espaço de decisão e regulação territorial indígena.

REFERÊNCIAS

APURINÃ, FRANCISCO AVELINO. **HISTÓRIA DO MOVIMENTO INDÍGENA EM PAUINI E A SUA TRAJETÓRIA NO MOVIMENTO**. [ENTREVISTA CONCEDIDA A CHRIS LOPES DA SILVA]. TRABALHO DE CAMPO. PAUINI, 26/05/2019.

APURINÃ, MAKUPANARI. **HISTÓRIA DOS ENCONTROS POR TERRA INDÍGENA**. [ENTREVISTA CONCEDIDA A CHRIS LOPES DA SILVA]. TRABALHO DE CAMPO. PAUINI, 17/10/2019.

APURINÃ, YUWEKY. **POVOS INDÍGENAS E PNGATI**. [ENTREVISTA CONCEDIDA A CHRIS LOPES DA SILVA]. TRABALHO DE CAMPO. PAUINI, 23/03/2020.

ARAÚJO JÚNIOR, JÚLIO JOSÉ. **DIREITOS TERRITORIAIS INDÍGENAS: UMA INTERPRETAÇÃO INTERCULTURAL**. RIO DE JANEIRO: PROCESSO, 2018.

BARTH, FREDERIK. **O GURU, O INICIADOR E OUTRAS VARIAÇÕES ANTROPOLÓGICAS**. SÃO PAULO. 2000.

BAVARESCO, ANDRÉIA; MENEZES, MARCELA. **ENTENDENDO A PNGATI: POLÍTICA NACIONAL DE GESTÃO AMBIENTAL E TERRITORIAL INDÍGENAS**. BRASÍLIA: GIZ/PROJETO GATI/FUNAI, 2014.

BOURDIEU, PIERRE. **A ECONOMIA DAS TROCAS LINGÜÍSTICAS**. SÃO PAULO: EDUSP, 1987.

BRASIL, CONSTITUIÇÃO FEDERAL (1988), CAPÍTULO VIII – DO ÍNDIO, ART. 231 E 232. DISPONÍVEL EM: [HTTP://WWW.PLANALTO.GOV.BR/CCIVIL_03/CONSTITUICAO/CONSTITUICAO.HTM](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). ACESSO EM 2 DE JUL. 2019.

CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO. **AÇÃO INDIGENISTA. ETNICIDADE E O DIÁLOGO INTERÉTNICO**. ESTUDO AVANÇADOS. 14 (40), 2000.

CUNHA, MANUELA CARNEIRO DA (ORG). **LEGISLAÇÃO BRASILEIRA INDIGENISTA NO SÉCULO XIX**. EDUSP, COMISSÃO PRÓ-ÍNDIOS DE SÃO PAULO, 1992.

FERNANDES, MÁRIO RIQUE. **O UMBIGO DO MUNDO: A MITOPOÉTICA DOS ÍNDIOS APURINÃ E O ESPÍRITO ANCESTRAL DA FLORESTA**. TESE DE DOUTORADO. UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS, 2018.

GODOY, ARILDA SCHMIDT. (1995). PESQUISA QUALITATIVA: TIPOS FUNDAMENTAIS. **REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO DE EMPRESAS**, 35(4), p. 65-71.

LEACH, EDMUND R. 1995. **SISTEMAS POLÍTICOS DA ALTA BIRMÂNIA**. SÃO PAULO: EDUSP. (APRESENTAÇÃO, PARTE 1: INTRODUÇÃO E CAP 3; PARTE 3: CAP 6,7,9 E CONCLUSÃO).

MENEZES, THEREZA CRISTINA CARDOSO. GOVERNANÇA AMBIENTAL E REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA: O DESENVOLVIMENTO E AS MÚLTIPLAS DINÂMICAS TERRITORIAIS NA AMAZÔNIA. **ANTHROPOLOGY IN TIMES OF INTOLERANCE: CHALLENGES FACING NEOCONSERVATISM**. **VIBRANT**, v. 17, 2019.

MURA, FÁBIO. SILVA, ALEXANDRA BARBOSA DA. BREVE BALANÇO SOBRE A SITUAÇÃO TERRITORIAL INDÍGENA APÓS A CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988 NO BRASIL: CONFLITOS FUNDIÁRIOS, AGRONEGÓCIO E POLÍTICAS DE ESTADO EM QUESTÃO. IN: SOUZA-LIMA, ANTÔNIO CARLOS DE. ET AL (ORGS). **A ANTROPOLOGIA E A ESFERA PÚBLICA NO BRASIL: PERSPECTIVA E PROSPECTIVA SOBRE A ABA NO SEU 60º ANIVERSÁRIO**. RIO DE JANEIRO: E-PAPERS. BRASÍLIA: ABA PUBLICAÇÕES, 2018.

PEIRANO, MARISA. **O DITO E O FEITO. RITUAIS COMO ESTRATÉGIAS E ABORDAGEM ETNOGRÁFICA. A ANÁLISE ANTROPOLÓGICA DE RITUAIS**. RIO DE JANEIRO: RELUMÉ DUMARÁ: NÚCLEO DE ANTROPOLOGIA POLÍTICA/UFRJ, 2002.

SCHIEL, JULIANA. **TRONCO VELHO**. TESE DE DOUTORADO. UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA. BRASÍLIA, 2004.

SOUZA, CÁSSIO NORONHA INGLEZ; ALMEIDA, FÁBIO VAZ RIBEIRO DE. **GESTÃO TERRITORIAL EM TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL**. BRASÍLIA: MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, SECRETARIA DE EDUCAÇÃO CONTINUADA, ALFABETIZAÇÃO, UNIVERSIDADE E INCLUSÃO; UNESCO, 2012.

SOUZA-LIMA, ANTÔNIO CARLOS DE. SOBRE TUTELA E PARTICIPAÇÃO: POVOS INDÍGENAS E FORMAS DE GOVERNO NO BRASIL. SÉCULO XX/XXI. IN: **MANA** 21(2):425-457, 2015.

TURNER, Victor. 2005 [1967]. **Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu**. Rio de Janeiro: EDUFF. (Apresentação, Introdução; Primeira Parte: cap I: Os símbolos no ritual Ndembu; cap IV Betwixt and between: o período liminar nos “ritos de passagem”).

“INDÍGENA-RIBEIRINHO”

SOBRE DIFERENÇA, MODOS DE CRIAR, HABITAR E ATUAR EM
TERRITÓRIOS PROTEGIDOS NO MÉDIO SOLIMÕES, AM

Patricia Carvalho Rosa

Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá

<https://orcid.org/0000-0001-7570-3702>

Doutora em Antropologia, pesquisadora titular no Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá onde é membro do Grupo de Pesquisa Territorialidades e Governança Socioambiental na Amazônia e pesquisadora colaboradora no Grupo de Pesquisa Arqueologia e Gestão do Patrimônio Cultural da Amazônia.

Vinícius Galvão Zanatto

Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá

<https://orcid.org/0000-0002-9509-5094>

Mestre em Geografia pela Universidade de Brasília, atualmente atua como pesquisador no Programa de Capacitação Institucional – PCI do Ministério da Ciência no Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá como membro do Grupo de Pesquisa em Territorialidades e Governança Socioambiental na Amazônia.

Resumo: Este estudo de caso discute a auto territorialização da aldeia Miranha Jubará, situada na Reserva Estadual de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Amanã, no Médio Solimões, Amazonas, e apresenta através de abordagem etnográfica e descritiva da Ecologia Política as dinâmicas do emprego da categoria *indígena-ribeirinho* pelos interlocutores enquanto procedimento indígena capaz de traduzir miríades de relações históricas, fundiárias e ambientais na região. Analisada como uma ação indígena que marca a definição de posicionamentos políticos nas arenas de disputas e acordos sobre usos, acesso e controle de territórios e recursos comuns entre indígenas e ribeirinhos na RDS, a discutimos em dois pontos centrais. *Indígena-ribeirinho* expressa formas indígenas de (re) existir no âmbito de uma história regional e socioeconômica calcada sobre mecanismos de produção sistemática da invisibilidade étnica. Extrapolando tal princípio de irredução, ela comunica também as condições em que os atores indígenas habitam e gerem sua permanência na aldeia, evidenciando modos de agir e decidir sobre o território. A posição política *indígena-ribeirinho* garante estratégias de governança e permite aos interlocutores exercer suas relações com o Estado e vizinhos num espaço constante de negociações relacionadas aos sentidos diversos de território, posse e *leis de conservação* articulados à estratégias de acesso aos direitos reivindicados e regulação territorial.

Palavras-chave: Povos Indígenas; autoterritorialização; Governança; Amazônia.

Abstract: This case study discusses the self-territorialization of the Miranha Jubará village, located in the Amanã State Reserve for Sustainable Development (RDS), in the Middle Solimões, Amazonas, and presents, through an ethnographic and descriptive approach of Political Ecology, the dynamics of use by the interlocutors of the indigenous-local category *indigenous-riverside* as an indigenous procedure capable of translating myriads of historical, land and environmental relationships in the region. Analyzed as an indigenous action that marks the definition of political positions in the arenas of disputes and agreements on uses, access and control of territories and common resources between indigenous and riverine people in the RDS, we discuss it in two central points. *Indigenous-riverside* expresses indigenous ways of (re)existing within the scope of a regional and socioeconomic history based on mechanisms of systematic production of ethnic invisibility. Extrapolating this principle of irreduction, it also communicates the conditions in which indigenous actors inhabit and manage their permanence in the village, highlighting ways of acting and deciding on the territory. The *indigenous-riverside* political position guarantees governance strategies and allows interlocutors to exercise their relations with the State and neighbors in a constant space of negotiations related to the different meanings of territory, tenure and conservation laws articulated to strategies of access to claimed rights and territorial regulation.

Keywords: Indigenous People; self-territorialization; Governance; Amazon.

INTRODUÇÃO

“A gente vive na Reserva como indígena-ribeirinho. [...] Aqui criamos nosso próprio território indígena para discutir sobre quem pode morar e como usar os recursos nele. [...] a Reserva foi feita para os ribeirinhos, mas a história da terra, ela é também de indígenas. Os recursos são de todos. [...] E aí, como faz para resolver os conflitos onde têm aldeia e Reserva, onde se vive como indígena-ribeirinho? ” (Interlocutor Miranha, junho de 2019¹).

A União Internacional para a Conservação da Natureza (IUCN), em 2006, define área protegida como aquela com limites geográficos reconhecidos, cujo intuito, manejo e gestão buscam atingir a conservação da

¹ Os nomes do/as interlocutores/as são omitidos respeitando suas solicitações de anonimato.

natureza, de seus serviços ecossistêmicos e valores culturais associados de forma duradoura, por instrumentos legais ou outros meios efetivos. No Brasil, essas áreas são denominadas Unidades de Conservação (UCs), convertidas em porções de territórios legalmente instituídas pelo poder público para proteger seus recursos naturais sob regulamentação do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), instituído pela Lei 9.985/2000 (RAMOS, 2014).

Nesse âmbito legal, “a Reserva” da qual fala o interlocutor Miranha refere-se às Reservas de Desenvolvimento Sustentável (RDS), categoria de área de proteção de uso regulável aliado à permanência humana. Essas UCs conformam junto com os Territórios de Ocupação Tradicional, sejam Terras Indígenas sejam Territórios de Remanescentes de Quilombo, categorias particulares de Áreas Protegidas (APs). De acordo com Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas (PNAP), eles implicam numa miríade de partes interessadas, locais, governamentais e da sociedade civil, setor privado, e academia, interagindo nas agendas políticas e atuando em agências institucionais, constituindo esses territórios enquanto formas-estado atrelados às categorias particulares de direitos e marcadores de diferenças sociais.

Para geri-los, criou-se sistemas de governanças conceituados localmente como “as regras da Reserva” e “regras de Terra de Indígena”. Como instrumentos de gestão em diferentes níveis de administração (federal, estadual, municipais, locais) e de responsabilidades (compartilhadas e/ou integradas), nessa condição jurídico-administrativa, estas APs são territórios conceituais, formas institucionais e de domínios públicos criados na Amazônia a partir da segunda metade dos anos 1990, fortemente relacionados à linguagem do binômio participação-conservação.

Nesse âmbito de articulação, o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) e a Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial das Terras Indígenas (PNGATI) discutem e propõem diretrizes ao tema da gestão em situações de sobreposições entre Ucs e Territórios étnicos. Nesses instrumentos e políticas públicas que se assentam que, em relação aos territórios dos Povos e Comunidades Tradicionais, independentemente da condição étnico-identitária e da situação jurídica de reconhecimento fundiário de suas territorialidades, todos gozam da mesma hierarquia e assumem responsabilidades equivalentes em relação à política de proteção e conservação.

Isso leva-nos a entender que a existência dessas Áreas Protegidas, especificamente as RDSs e as Terras Indígenas (Tis), coincidem na agenda da governança socioambiental por seu escopo e, por isso, igualmente

afetam-se legal, social, ambiental e territorialmente, requerendo a atuação integrada das agências fundiárias e da gestão ambiental, abrangendo os diferentes níveis de governança e partes interessadas sobre os territórios e direitos coletivos. Sendo, então, bens comuns, os territórios protegidos seriam definidos e criados para operarem, em termos de governança socioambiental, arranjos legais, sistemas conceituais e tradicionais articulados, através dos quais se compatibilize os direitos fundiários, identitários e ambientais dos diversos Povos e Comunidades Tradicionais com a conservação (URSINI, 2019). Nesse horizonte, a pergunta do interlocutor Miranha evoca a experiência do grupo com a autoterritorialização de sua aldeia, situada no interior da RDS Amanã, e, partir dela, discute-se como tal evento faz aparecer, entre outras coisas, as condições em que as relações entre os atores tradicionais e os seus lugares interagem com as formas-estado e instrumentos de regulação. Nesse cenário, nos interessa conhecer como os Miranha criam e administram os conflitos por acesso, uso e controle de recursos naturais.

Sabe-se que entre os indígenas no Jubará os conflitos que os relacionam ao território protegido e a condição política de “*indígena-ribeirinho*” são concebidos como resultados de situações intermitentes ligadas aos modos e dinâmicas de interesses distintos, através dos quais os atores locais apropriam-se das “*regras da preservação*” em terras e recursos disputados há pelos menos 120 anos (ZANATTO, ROSA, 2020). Para descrever tal processo e pensar com ele alguns aspectos dessa relação de diferença, modos de criar, habitar e atuar em territórios protegidos, percorrermos seus próprios questionamentos, para conhecer o que motiva as disputas, como e por que criam um território protegido “*para uso exclusivo*” sobre outro já habitado e usufruído coletivamente.

Com essas perguntas em mente, esse contexto de dinâmicas e reivindicações sociais nos faz pensar a pauta da emergência de territórios indígenas como estratégia de mediar ou estabelecer caminhos de resoluções às “*disputas por direitos, papéis de terras e lagos na Reserva*”. Ouvir os Miranha, seus vizinhos, usuários e coabitantes da UC, sobre a como nessas relações de definições de fronteiras políticas as disputas, tanto por sentidos e quanto direitos atribuídos aos territórios protegidos, se estabelecem como regimes de legitimidades locais, passamos a analisar a categoria em exame como uma ação indígena que marca-se como posicionamento político nas arenas de disputas e acordos sobre usos, acesso e controle de territórios e recursos comuns entre indígenas e ribeirinhos na RDS. E, pelo dissenso que a constitui, os Miranha produzem sentido à categoria, mostrando-a como estratégia da produção de condições de existência deles nesse lugar.

Entre dezembro de 2017 e março de 2020, a abordagem etnográfica e participativa possibilitou ouvir e dialogar com moradores da aldeia, ora em reuniões públicas dos Conselhos Deliberativos da RDS Amanã, ora em estadias breves na aldeia, em que acompanhamos atividades com atores da gestão governamental² e de organizações da sociedade civil³. Durante esses momentos, observou-se diferenciadas composições de entendimentos sobre território, conservação e questões fundiárias, no âmbito dos quais as relações dos Miranha, tanto com os seus vizinhos ribeirinhos e parentes, usuários e moradores da UC, quanto com os atores governamentais, demonstrou estar sempre perpassada pela condição indígena. Tal condição de alteridade é vista funcionar ali como um princípio de irredução a um procedimento político-epistemológico capaz de desestabilizar processos históricos consolidados de classificação e redução do outro.

A partir disso, o argumento mais geral apreendido sobre a categoria “*indígena-ribeirinho*”, oriundo desses diálogos, sugere duas escalas relacionais: Uma macro, em que a categoria funciona como ação política Miranha acompanhando o processo de autoterritorialização, respondendo, por um lado, contra à redução da presença indígena nas dinâmicas de caboclinização da diferença (LIMA, 1999); e, de outro lado, na escala local, as narrativas dos interlocutores permitem tecer uma “*história*” da categoria como parte de uma acepção Miranha da memória, do discurso sobre o tempo e o espaço de existência do lugar e de suas relações com mundo e com as políticas de conservação (GOW, 1991; DE LA CADENA, 2010, 2018).

Suspeita-se que a categoria em exame, quando relacionada ao processo de autoidentificação étnica e a autoterritorialização da aldeia Miranha como Terra Indígena dentro dos limites da Reserva Estadual de Desenvolvimento Sustentável Amanã, nos conduz a novos entendimentos sobre a velha problemática da terra e dos bens comuns, indicando o encontro de perspectivas locais sobrecodificada numa articulação histórico-política marcada pelo apagamento das alteridades, onde a indigeneidade é apenas mais um dos elementos em disputa. Como desdobramento disso, o texto discute como a autoterritorialização da aldeia dá acesso aos sentidos atribuídos à categoria “*indígena-ribeirinho*”, comunicando as continuidades e contrastes das condições inconstantes e “*misturadas*” em que gerações de

² SEMA (Secretaria do Estado do Meio Ambiente), SEMA/DEMUC – Departamento de Mudanças Climáticas e Gestão de Unidades de Conservação e FUNAI (Fundação Nacional do Índio).

³ CIMI/Tefé (Conselho Indígena Missionário) e IDSM (Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá).

Miranha habitaram e habitam Jubará e, nele, interagem com as “*políticas da terra e da conservação*”, e expressam modos para se viver na/da floresta.

Para isso, a análise se dá na perspectiva descritiva da Ecologia Política (STENGER, 2005; LITTLE, 2006; ESCOBAR, 2006; KIRSH, 2016; DE LA CADENA, 2018), apresentando o contexto das múltiplas territorialidades criadas, geridas e contidas na existência do Jubará por meio de marcadores espaço-temporais evocados pelo grupo que nos direcionam ao complexo identitário em transformação, onde a diferença atravessa o “*tempo do curral de índios*”, perpassando “*o tempo da comunidade*” e a autoterritorialização do grupo como “*Terra Indígena na Reserva*”.

Mais do que isso, a categoria em exame oportuniza discutir, portanto, sobre os modos de legitimação da existência dessa territorialidade e seus habitantes, deslocando a questão identitária, da histórica e desigual distribuição da terra, para uma condição situada de (re) existir e produzir uma história referenciada no ponto de vista de Miranha sobre os seus efeitos contemporâneos num contexto de sobreposição territorial e *leis de conservação*.

MULTITERRITORIALIDADES, FORMAS-ESTADOS E AUTOTERRITORIALIZAÇÃO EM JUBARÁ

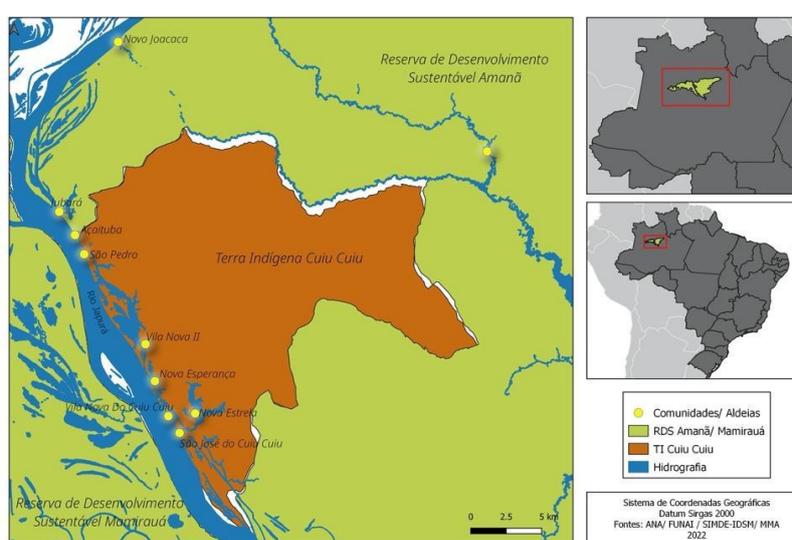
O cenário interétnico e as multiterritorialidades⁴ (HAESBAERT, 2003, 2009) do contexto de reivindicação fundiária e autoterritorialização da aldeia Jubará, com aproximadamente 100 habitantes da etnia Miranha, está localizado à margem esquerda do baixo rio Japurá, na região do Médio Rio Solimões. A aldeia está espacialmente sobreposta à Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, decretada como Unidade de Conservação em 1998 pelo governo estadual.

Na forma-estado englobante que é a UC, a aldeia compõe uma das territorialidades do setor político Boa União, do qual fazem parte também a comunidade ribeirinha Açaituba, com quem os indígenas de Jubará relacionam-se por laços de parentesco e desenvolveram, por mais de uma década, tentativas conjuntas de manejo de recursos pesqueiros (figura 1). Essa mesma escala político-setorial do setor Boa União é composta ainda

⁴ A noção de multiterritorialidades aqui usada compreende a complexidade dos processos de (re) territorialização em que estão implicados os interlocutores e refere-se ao resultado ações políticas e transformações ao longo do tempo, em distinção a ideias de desterritorialização associada à extinção ou desapropriação territorial.

pelas seis aldeias da Terra Indígena Miranha Cuiu Cuiu, identificada em 1994, justaposta à RDS, demarcada e homologada somente uma década depois, e da qual os atuais moradores da aldeia Jubará, no momento demarcatório, optaram por não integrar. Mantiveram-se “*moradores indígenas da Reserva Amanã*” e usuários históricos dos territórios e recursos na RDS Mamirauá, na outra margem do Japurá. Tal condição de morada e identitária-política nunca foi negada pelas instituições gestoras, tampouco pelos demais moradores das Unidades de Conservação, como se observa nas formas diversas e legitimadas de participação exercida pelo grupo.

Figura 1: Área de estudo



Fonte: autores.

Na RDS Amanã, a aldeia é vizinha também da comunidade ribeirinha Novo Joacaca, no limite oposto do setor Boa União, e a qual participa de decisões no setor Joacaca, e com quem os moradores do Jubará “*discutem pela definição do limite da terra e uso de lagos*”. Apesar dessas tensões, os Miranha atuam nas instâncias deliberativas das duas RDS como representantes do setor que habitam exercendo posições decisórias e de cobrança por efetividade na gestão integrada entre FUNAI e SEMA/DEMUC (AUTORES, 2020; SEMA, 2020).

Apesar do autoreconhecimento do grupo como indígena não ser contestado na relação entre atores não indígenas, os Miranha iniciaram em 2001 o processo de demanda por identificação e reconhecimento legal do território da aldeia Jubará como Terra Indígena. O processo se deu quando as lideranças locais tiveram protocolado junto à FUNAI, na Coordenação Geral de Identificação e Demarcação (CGID), o registro do seu “*pedido de papel terra*”. Nesse contexto, inserida na estrutura burocrática e morosa de ação do estado envolvendo as resoluções dessas demandas, desde então, “*o pedido*”

do Jubará soma-se ao lado de outras 59 solicitações similares na região, a maioria das quais sem nenhum processo administrativo providenciado (FUNAI, 2015).

Desses casos citados, 33 comunidades autodeclaradas indígenas encontram-se no interior das RDS Amanã e Mamirauá, 17 das quais com registro “oficializado” na Funai e que estão, como expressam os moradores de Jubará, “à espera do papel da terra chegar”. Dos “novos territórios de índio”, 11 localizam-se na RDS Amanã, e outros 22 na RDS Mamirauá (SIMDE/IDSM, 2020).

A problemática das comunidades indígenas nas UCs no curso médio do rio Solimões ganhou fôlego, acompanhando os fenômenos de emergência étnica ocorridos, desde o final da década de 1990, em diferentes regiões do país. À altura, novos processos de desmembramentos territoriais em UCs na região foram identificados e autodeclarados na RDS Amanã e Mamirauá, na Floresta Nacional de Tefé e na Reserva Extrativista do Auti-Paraná. Como efeito, o movimento regional nomeado como “passar a ser índio” ganha visibilidade também nas espinhosas arenas de arranjos sobre como “compartir ou dividir” lugares e bens comuns (ALENCAR et al, 2014; SILVA, 2015; LIMA, 2017).

No Jubará, similar a outros lugares próximos, os mesmos sujeitos tornados outrora “caboclos, ribeirinhos” ou “índios civilizados”, a partir da existência de políticas diferenciadas “passaram a ser índios de verdade”. Contudo, “sem a terra de índio legalizada”, como contava uma pescadora Miranha a respeito do “movimento”, durante uma reunião do Conselho Deliberativo da RDS Amanã em 2018. Nessa mesma linha, em conversa realizada em outubro de 2019 na aldeia, de outro interlocutor ouviu-se sobre a estratégia de autoterritorialização:

Se a Terra Indígena é aquela com papel e placa, com a demora da FUNAI em legalizar nosso papel de terra, criamos nosso próprio território de índio. Colocamos a placa na frente da aldeia. Nas comunidades da Reserva também têm uma placa dessas, avisando de quem é o lugar e mostra quem é que deve cuidar.

[...] Agora parece que o papel que nos deram [lideranças de movimentos indígenas local] dizendo que já era direito nosso pedir o uso só pra gente e poder mandar embora os outros vizinhos, não vale nada. Tem mesmo que seguir esperando a FUNAI dar jeito no papel de verdade e resolver o pedido da terra e as divisões de lagos. Nossa terra está em cima da Reserva, pedem para seguir as regras de cuidados. Mas nem o chefe da FUNAI, nem o chefe da Reserva aparecem muito por aqui. Parece que o cuidado deles é de faz de conta. Quem

resolve os conflitos é a gente, com nossos acordos, placas e autodemarcação. Mas nem todos os parentes entendem assim, brigam, invadem o lugar do outro, e seguimos esperando. [...] Com a placa de Terra Indígena, pelo menos, a gente ganha respeito e os invasores não chegam nos nossos lagos e fechamos a terra. Fazemos como no tempo do patrão, criamos nossos próprios territórios e regras; enquanto o papel da terra não chega, a placa indica de quem é o lugar, o dono do território; [...] para muitos parentes viver aqui a Reserva não é ruim ou um problema; mas queremos mesmo é a terra legítima, no papel. Isso também nos ajuda a ter a terra que deveria ser da gente e na briga para controlar quem usa o peixe, madeira e espaço de roças com os vizinhos. Nossa terra original pega os terrenos deles do Novo Joacaca, aí do lado. Quando não acertamos o uso e a divisão de quem usa o que, e a pessoa a não respeita a divisão das áreas, usamos nosso direito, o papel e placa para definir onde é nosso, onde é dos outros. [M.R. outubro de 2019].

Considera-se aqui a noção de territorialização correlativa ao ato político, jurídico e exterior, usualmente operado na Amazônia pelas agências do Estado ou instituições religiosas, associando uma coletividade a uma unidade territorial (ALBERT, 2004; OLIVEIRA FILHO, 2000; PANTOJA, 2016). A autoterritorialização Miranha, como expressa excerto da epígrafe e as falas mencionadas, “*cria o próprio território indígena para discutir sobre quem pode e como usar os recursos nele*”. Nesse rumo, explica-se que “*quando é Terra Indígena, é o indígena quem manda*”. Não se trata de um caso de retomada, pois os habitantes do Jubará nunca saíram do lugar, tampouco nunca o tiveram negado desde sua chegada, “*no tempo do seringal, do curral de índio*”.

Tal proposição desloca o problema da identidade para mostrar sobre como tal alegoria política é ressignificada nas conjunturas de disputas, quando a eficácia das estruturas de gestão é, na linguagem das interlocuções, “*de faz de conta*”.

Tem gestor da reserva, chefe da Funai, leis de preservação para todos. E os nossos conflitos por terra e por saber quem é dono continua. Nossa Terra Indígena sem papel da Funai é nosso jeito de dizer que não está bom. Falta fiscalização, ajuda e projeto. Quando fizemos assim, autodemarcando, pelo menos o governo veio até aqui. Os ribeirinhos reclamaram que estamos expulsando eles. O tal documento da Reserva [Plano de Gestão] está dizendo que tem território de indígena aqui no setor. Nos reconhecem e sabem que tem esses conflitos por demarcar e dividir os lugares de uso. Não dá para dizer que não

sabem. Fazemos de conta que a aldeia é já Terra Indígena [E. Julho 2018].

Observa-se a questão identitária, naquele momento em que se falava do Plano de Gestão com os moradores e usuários da UC, diretamente relacionada aos direitos fundiários e dando visibilidade à estratégia de regulação territorial e gestão de usos de recursos local. Tal modo de criar, gerir e habitar o Jubará foi reificado também durante uma oficina com técnicos da Funai, na qual se discutia com os interlocutores sobre os procedimentos demarcatórios e os entendimentos diferenciados de Terra Indígena e território indígena. As respostas emitidas pelos Miranha quando questionados sobre a autoterritorialização referenciam o “*território indígena*” como aquele não identificado e demarcado pelo Estado: “*lugar onde se vive e trabalha; espaço delimitado; para cuidar, com dono; com histórias do uso do lugar; com histórias e vivências*”. Ao passo que a ideia de Terra Indígena se entendia como: “*território dos indígenas*”, diferenciado, entretanto, pela condição legal, isto é, “*reconhecimento da Funai*”; tal como “*na lei federal*” [Artigo 231 da Constituinte]. Nela especifica-se, de acordo com o que aprenderam os interlocutores, ser a Terra Indígena “*um lugar para índio, com uso exclusivo dele. Sem precisar compartilhar e negociar nada, identidade e recursos*”.

Nesse cenário, a resposta dada aos técnicos do órgão indigenista mostra que demarcar um território indígena já protegido “*por lei da Reserva*” garantiria uso compartilhados aos seus habitantes “*com ou sem papel da Funai*”. Informaram para tal ação oito motivos principais: “*trabalhar seguro; diminuir a exploração do território; amenizar conflitos; assegurar um lugar exclusivo; segurança; respeito*” (Figura 1).

O que está sendo dito pelos Miranha evidencia a intrínseca relação da luta pela “*terra de índio*” criada e demandada “*oficialmente*”, sobretudo, vinculada à luta pela vida, pela garantia da diferença e a garantia das condições de bem-estar. A instituição de um “*território exclusivo*” aparece associado às ações de cuidado ao idioma da conservação, mas também ao estabelecimento e condução de ordenamentos de bens comuns e relações de propriedade inconstantes, tanto quanto são aquelas criadas para estabilizar ou compatibilizar os direitos e interesses divergentes. A adoção da placa indicando novos limites e condições de acesso e controle de recursos, “*fazendo de conta que o lugar é a Terra Indígena*”, indica um signo de distinção importante na arena de disputas e materializa a presença da alteridade, marca se posicionamento político, tornando perceptível sua reivindicação e estratégias de (re) existir no lugar.

“Passar a ser indígena” e regular um lugar para exercer tal condição não está dissociada de um evento dinâmico, temporal-político, que possibilita aos interlocutores criar e gerir certas linhas de escape. Isso ocorrer tanto em resposta à não disponibilidade de compartilhar e assumir certas posturas mais rígidas e requeridas quando se habita uma forma-estado voltada para a conservação, quanto responde a uma condição política residual anterior, herdada pelas territorializações co-produzidas pelo Estado e pelos ex- “patrões de índios”.

Figura 2: Aldeia Jubará, outubro de 2019

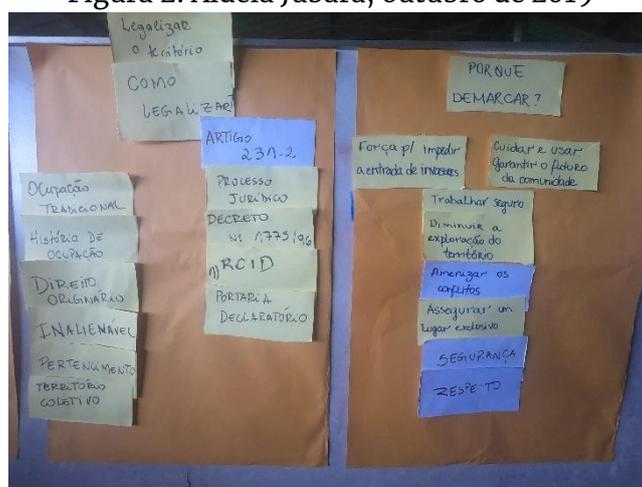


Foto: Autores.

MISTURANDO-SE COM O TERRITÓRIO

Ao longo dos diálogos tecidos, os moradores da aldeia narraram suas perspectivas sobre esses processos de modulações da diferença atreladas às “histórias do lugar”, elucidando eventos e contextos em que a decisão, no presente, por autoterritorializar o Jubará como terra de índio se mobiliza. Um interlocutor que fora liderança no tempo da criação da Reserva nos relata que, em meados dos anos 1990:

[...] chegou a notícia da Terra Indígena Cuiu Cuiu. Nessa época ter escola e saúde era só para índio de Terra Indígena, o resto dependia da politicagem do beiradão, das trocas com os prefeitos, dos favores dos patrões. Alguns eram desacreditados que [Cuiu Cuiu] seria mesmo terra de índio e ficaram aqui no que virou a Reserva. Outros, como eu e minha esposa, já tinham os trabalhos nos lagos e roças, as casas construídas, os bichinhos se criando; e com família crescendo por aqui.

[...] Ao mesmo tempo que essa terra dos índios era solicitada, tinha o movimento do projeto de preservação e da criação da Reserva, que parecia bom também. Nesse tempo, a gente não

tinha muita informação e alguns parentes aqui do Jubará achavam, e pensam até hoje, que a Reserva Mamirauá e a Amanã, onde estamos, é um território para ninguém tirar e usar nada. [...] Desde esse tempo eles não gostaram e foram embora, ficaram no Cuiu Cuiu, ou em outro canto. [...] Foram embora porque tinham as leis de preservação e nos diziam que era para os ribeirinhos. Aprendemos que índio não precisa seguir dessas leis, se morasse na terra de índio. E que FUNAI ia dar cesta básica, ajudar os parentes. [...] E quem não queria seguir bem essas leis de preservação aproveitou também as promessas e foi embora para terra de índio, viraram usuários da Reserva. Mas lá, [Terra Indígena] sem saber, parece que esses parentes também têm disso [regras de uso] e falta muita coisa. [...] Aí fomos ficando aqui [na RDS]. Estava bom para nós aqui, que já vivíamos na preservação; lá [TI] e aqui [RDS] tinha escola, saúde e os projetos do meio ambiente. Ficou tudo resolvido. [...] O Jubará sempre foi conhecido como aldeia indígena na Reserva, a comunidade dos parentes do Cuiu Cuiu, com jeito ribeirinho. Depois parece que muda o jeito do parente pensar essa mistura. Já não tem mais aquela consciência da natureza, brigam. Falta projeto na terra de índio também. Quando não tem ajuda da FUNAI, da prefeitura, da Reserva, esses parentes juntam de novo. Parece assim que todo mundo quer ter acesso aos recursos, mas do seu jeito. Esse é o resumo dessa mistura de indígena-ribeirinho na luta por ambiente, terra e nossos direitos (J. S. outubro de 2019).

Estar “*índio-ribeirinho*” e autoterritorializar o lugar corresponderia menos a uma questão puramente identitária, senão como resultado de um processo criativo e combativo às territorializações passadas e ao regime de assistencialismo perverso do qual dependem. “*Passar a ser índio*” é uma ação política não contra o Estado, senão realizada por meio dele, através da estratégia de apropriação política desse outro por ele definido e atrelado a uma forma-estado, a Terra Indígena, e dos usos interessados dos instrumentos de gestão, conceitos e direitos nesses cenários de sobreposição. Tais ações e estratégias de regulação operadas pelo Jubará ao longo do tempo trazem à tona os sentidos locais das próprias categorias distintivas (tanto étnicas, quanto territoriais e econômica ou de classe), que antes os sujeitaram e invisibilizaram suas capacidades agentivas. Portanto a Terra Indígena passa a servir como uma fonte de reafirmação social e territorial em um novo sentido de (re) existir enquanto sujeitos de direito (LITTLE, 2004).

Dessas interações ou “*misturas*” sobre o território que atualmente se configura como a “*Reserva*”, os Miranha capturaram, antes, também para si, o termo “*comunidade*” e o sentido político de ribeirinhos a ele relacionado ao

“*movimento de preservação de lagos*”. As atuações de base social ligadas à Igreja Católica ocorreram na região por meio das Comunidades Eclesiais de Base (CEB) e ao Movimento de Educação de Base (MEB), formando comunidades católicas agregadas por parentesco e afiliação religiosa, a partir dos anos 1970, organizadas em setores políticos ao longo das margens e afluentes dos rios Japurá e Solimões, culminando no que hoje são as multiterritorialidades da Reserva Amanã e de sua área de amortecimento (ALENCAR, 2006; SILVA, 2017).

No mesmo processo de “comunitarização” (ALMEIDA, 2004), os Miranha se mobilizavam nas práticas iniciais de manejo sustentável de recursos naturais, “*tempo*” em que “*estavam todos juntos pela preservação, indígenas e ribeirinhos*”, como mencionam as interlocuções. Foi nesse enredo de “*misturas*” que o Jubará passou a ser nominado de “*comunidade indígena com jeito ribeirinho*”, até que, por fim, nos anos finais de 1990, exercendo atividades como pescadores/as e agricultores/as familiares, esses sujeitos recebem e apropriaram-se do atributo político de Comunidade Tradicional, em decorrência, como dizem, de seus “*lugares passarem a fazer parte de uma Reserva de preservação*”. Com efeito, a RDS Amanã passa a constituir-se com limites, regras e zoneamentos estabelecidos em acordo com as normas do SNUC e históricos de usos; por meio dela se reestabelece, nesse momento, outras fronteiras simbólicas e políticas entre as partes que nela coabitam ou dela são usuárias.

Com o decreto das áreas protegidas, estabilizam-se as disputas por territórios, não se registram conflitos associados à presença indígena nas UCs, mas emergem gradientes de diferenciação de acesso aos direitos e assistências. Com eles, os signos de distinção social atualizam-se, conforme se estabelecem as “*leis de preservação*” e as reações aos novos padrões de posturas esperados que os atores locais adotem em relação aos bens comuns, públicos e de direito a todos.

Ao estarem incorporados na forma-estado Reserva, os habitantes do Jubará tornam-se “*moradores indígena da Reserva e usuários com direito de uso histórico*” dos recursos. Ambas as formas de participação são geridas pelo princípio de governança participativo externo (SNUC), regidos pela noção de uso sustentável permitido nesse território protegido. Nesse enquadramento legal articulado com a linguagem local, esses atores indígenas podem, ainda,

assumir a perspectiva como “*manejadore/as*” quando engajados às ações de projetos de uso sustentável de recursos regulados⁵.

O Jubará e seus habitantes são, portanto, agentes políticos inscritos na trajetória de criação e definição dos limites da RDS Amanã, Mamirauá e da TI Cuiu Cuiu (ALENCAR, 2007). Porém, a compressão de suas experiências socioterritoriais ultrapassa aquelas conceituais e fundiárias do “*tempo da criação reserva*”, forma-estado englobante que habitam e para a qual demonstraram disposições para manterem-se habitantes por certo período e sob determinadas condições.

Nesse ponto, passa a se observar que criação de áreas protegidas e seus aparatos de governança não resultam instrumentos eficazes de compatibilização de direitos. A existência delas em si não garante efetividade de seus objetivos ou de serem capazes de administrar o que criam para ser resposta aos eventos históricos de expropriação. Na produção de sentido da territorialidade Jubará (LITTLE, 2006; ALBERT, 2004; GOW, 1991), existem ainda elementos que representam as dinâmicas preexistentes do grupo nesse lugar, e, por conseguinte, manifestam no presente reflexos de relações tardias de aviamento na região. Mais do que isso, nos dão acesso às informações sobre os modos por meio dos quais mobilizam suas formas e recursos políticos-simbólicos para autoterritorializar “*a terra de índio para viver como indígena-ribeirinho*”.

DO CURRAL DE ÍNDIO AO(S) TERRITÓRIO(S) PROTEGIDO(S): MODULAÇÕES DA DIFERENÇA

Ao referir ao contexto Jubará como territorialidade híbrida, se está considerando a coexistência das multiterritorialidades e as histórias políticas de processos de criar e gerir territórios sociais (HAESBAERT, 2009; ECHEVERRI, 2004). Dentro dos limites da RDS Amanã, essas histórias conectam as parcialidades narradas sobre a ocupação e formação do Jubará, antes e durante a existência da RDS.

Na época depois do patrão era tudo junto, índio, seringueiro, ribeirinho. [...] Nem todo parente dizia que era índio. [...] indígena de verdade era aquele da Terra Indígena. [...] Quem não vive nela, até hoje, tem dificuldade de ser reconhecido

⁵ No eixo oposto desses gradientes de participação situam-se aqueles atores identificados variavelmente como “invasores”, corriqueiramente não relacionados jurídico-administrativamente com o território protegido, nem mesmo em projetos de manejos.

como indígena puro. Naquela época, nós viramos índio misturado, indígena-ribeirinho. [...] O forte mesmo nesse tempo depois do patrão era o seringueiro, o extrativista, o que vivia na floresta sem o patrão; fazia do seu jeito, ficava na terra até conseguir papel ou o dono chegar e negociarem. [...] Teve o tempo forte da igreja [católica] e o movimento de organização do beiradão em comunidades. Mais para a frente, meus filhos estavam crescidos, veio a chegada da Reserva. [...] era o ribeirinho, pescador, agricultor e os parentes [indígenas] que estavam na luta. Nós era tudo isso, e mais indígena. Assim quer dizer isso de ser indígena-ribeirinho. (R, junho de 2019).

Parte das memórias indígenas ouvidas e do material documental circunscrevem a presença dos Miranha no Solimões, enraizada no poder centralizado da figura do “*patrão*”, proprietário das designadas terras devolutas. A fala do interlocutor expressa a presença da historicidade do Jubará inserida sob o seu domínio econômico e territorial de um “*antigo curral de índio*”, que parece corresponder às instalações e extensões fundiárias de um antigo seringal. Neles dispunham-se as áreas produtivas, as “*fazendas/estradas de seringas*”, e organizavam-se as “*feitorias*” ou “*locações*” – espécies de assentamentos que abrigavam os povoamentos interétnicos e os espaços de uso a eles destinados à subsistência (TASTEIN, 1921; FAUHALBER, 1997).

Nesse trajeto de “*criar para si território de índio*”, encontramos registros técnicos, socioantropológicos e históricos que corroboram o fato de que parte da terra hoje reivindicada pela aldeia Jubará corresponde ao local no qual se situava um dos mais importantes “*barracões*” da região, referida como propriedade de um “*coronel cearense*”. O tal “*patrão de índio*”, como se referem os interlocutores, casou-se, por volta de 1900, com uma indígena Miranha, possivelmente *descida*⁶ da região colombiana entre os rios Putumayo e Caquetá. Esta *localidade*, de acordo com os registros fundiários, foi loteada entre os herdeiros do antigo patrão, após seu falecimento⁷.

⁶ Fauhalber documenta o histórico de deslocamento e reconfigurações étnico-territoriais nessa região, mencionando que os comerciantes de caucho tinham suas sedes nas cidades de Tonantins, Fonte Boa, Tefé e na atual Alvarães. A autora comenta que fora pelo fluxo do rio Japurá que se faziam navegar os comércios extrativistas não regularizados, ligando o Porto do Jubará aos demais centros comerciais até Manaus.

⁷ Faulhaber chama atenção de que, não por acaso, nesse mesmo período em que os antepassados Miranha serviam de mão de obra aos patrões da borracha, as iniciativas de povoamentos ocorridas na região eram impulsionadas também pelos fluxos de migração de grupos populacionais nordestinos, em especial de cearenses, conhecidos como “*arigós*”.

Para assegurar êxito no processo de ocupar terras ditas desabitadas, foi preciso, assim, a sujeição desses atores indígenas ao lugar social de extratores de látex, também da sorva, madeira, castanha e pescado. Foi nessa conjuntura que alguns desses grupos étnicos, especificamente coletivos Miranha e Uitoto, foram deslocados forçadamente para a região do Japurá durante os ciclos de “descimentos” (PORRO, 1994). Trazidos de outros seringais na Colômbia e no Peru, eles agregavam-se nos “*currais de índios*” com outros migrantes e com grupos indígenas que habitavam a região, à exemplo dos Kokama e Kambeba.

Nesses territórios de exploração, operavam mecanismos de redução da presença indígena às relações de produção, concedendo a esses atores o lugar de objeto e não sujeitos de direito, compelindo-os a travestirem suas identidades, quando não obrigados a omiti-las, seja pela catequese, seja pela força de trabalho (TAUSSING, 1987; GOW, 1991). Desse processo civilizatório resulta a ideia de “*indígenas misturados*”, exposta acima, e a identificação social de muitos indígenas à categoria homogeneizante de “*caboclos*”, destituídos de poder e identidade étnico-política. Um clássico tipo social assimilacionista estruturante na política integralista nacional, ampliada no período ditatorial, e cujo atributo tem sido largamente reiterado nas estruturas sociais desiguais de desenvolvimento da região (FAULHABER, 1997; LIMA, 1999).

Nessa esteira, a “*história do lugar Jubará*” denota sentidos de pertencimento étnico ao grupo com base na reconfiguração dos espaços e fluxos migratórios justaposto aos processos de concessão de propriedades fundiárias e dos “*acordos*” e “*papéis*” mobilizados para isso. O problema da (falta da) terra exposto pelos Miranha no presente parece evidenciar um princípio de irredução (GOLDMAN, 2006; DE LA CADENA, 2010) contido em estar e habitar um território “*indígena-ribeirinho*”. Com efeito, o que narram as versões Miranha até aqui dizem respeito às condições em que esses mesmos grupos antes “*misturados*”, ou em processo de caboclinização, construíram para si novos assentamentos e “*passaram a viver da roça, dos lagos e da abundância do rio*”⁸.

A decadência da empresa da borracha, no final da década de 1940, é simultâneo ao momento em que a diversidade étnica na Amazônia é

⁸ Em 1903 e 1929 foram reconhecidas e delimitadas à jusante do rio Japurá as primeiras Terras Indígenas na região do Médio Solimões, Méria e Miratu, nos municípios de Alvarães e Uarini, respectivamente, com o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), atuando no assentamento de diferentes sujeitos, indígenas e ribeirinhos, sob a categoria étnica Miranha.

assimilada ao campesinato rural. Aos Miranha que seguiram no beiradão, “antes da Reserva chegar”, configurou-se o momento para habitarem o Jubará, e, como pontua Fauhalber (1996), aqueles que “moravam atrás do Jubará e iam trabalhar no Cuiú-Cuiú”; “eram muitos, e já estavam lá antes do patrão chegar”.

As formas de criar e habitar o Jubará destaca que desde o “tempo dos patrões” (1900 a 1940) a insegurança territorial emerge como questão social e aparece justaposto aos efeitos da história econômica colonial de exploração e de esbulho. A sua presença e as formas de seus habitantes atuarem e está contida num conjugado de gradientes de classificações políticas e de padrões de etnicidade que entram em operação – e em disputa – nas agendas e através das agências fundiárias e indigenistas, assim como os territórios.

Sem o domínio do patrão, mas inseridos ainda na continuidade das relações de domínio com novas figuras de poder ligadas ao comércio de pescado e à outras mercadorias regionais, bem como aos domínios de terra, “o beiradão virou terra pública, sem dono”. Assim, dizia um técnico da Secretaria Estadual de Meio Ambiente do Amazonas aos Miranha presentes numa oficina preparatória à elaboração do plano de gestão da RDS Amanã, em 2019, ao explicar-lhes a diferença dos títulos de terra em jogo e de que a autodemarcação por eles levada à cabo e os “papéis de terra” de que dispunham não “valiam nada”.

Com base nisso, chama-se atenção ao sentido do uso político de “indígena-ribeirinho” não estar distanciado na perspectiva dos interlocutores da herança do imaginário político local sobre etnicidade, mobilizando critérios de distinção e outorga de direitos sociais. O ponto diacrítico antes enunciado pelo interlocutor agrega sentidos às modulações da diferença que a categoria em exame faz operar, especificamente em respostas críticas aos gradientes de diferenciação que perduram, “indígenas de verdade/puro”, “indígenas misturados” ou “não indígena”.

Nesse quadro histórico e classificatório, aos sujeitos autodeclarados indígenas que não tiveram suas territorialidades e modos de vida legalmente constituídos e delimitados sob a forma estatal de Terra Indígena recebe (ra)m a alcunha de “não indígenas”. A eles, emprega(va)-se também o escrutínio “índio civilizados”, usualmente atribuído aos indígenas que tiveram a cidade e seus espaços rurais adjacentes como lugares de possíveis de constituição de suas territorialidades específicas (ALMEIDA, 2012), transformando mais profundamente seus modos de vida, distanciando-se do imaginário colonial do bom selvagem.

Em contraste ao modelo de vida no contexto citado, para aqueles que, como os interlocutores do Jubará, viviam *da/na* floresta, emerge o sentido do termo “*indígena-ribeirinho*”. Ele está, assim, operando as modulações da diferença num processo de variações contínuas no qual a consistência de diferentes elementos pode existir num nível em que eles se coadunam, se misturam, porém, coexistem em outros em que permanecem, de algum modo, distintos. Marca-se com ele a continuidade e indica a inseparabilidade das condições de existência. Ao mesmo tempo um gradiente de diferenciação, a ação política de permanecer “*indígena em território* [legalmente reconhecido] *para ribeirinhos*”. A categoria responde não apenas à insegurança territorial. Ela surge nessas arenas de conflitos driblando os déficits de acesso aos direitos sociais e políticos, de possibilidades de habitar a posição política que lhes garantem meios de negociar, a partir de seus próprios termos, os modos de existirem e permanecerem em seus lugares, enquanto os “*papéis de terra não chegam*”.

Estaríamos, nessa escala de relação local, diante de uma resolução pragmática encontrada pelos Miranha. Como pontua Mario Blaser (2012), tal ato indicaria a “*coreografia da existência*”, quando se argumenta que, enquanto “*indígena-ribeirinho*”, ao assumirem o entre-lugar, os interlocutores desestabilizam as tipificações derivadas das condicionantes socioeconômicas e ambientais pretéritas de caboclos, sem direitos ou posicionamentos políticos. Se em um imaginário colonial para ser “*indígena de verdade*” e ter acesso garantido às políticas públicas diferenciadas, precisa-se habitar um território nominado legalmente Terra Indígena, na sua falta, habita-se e a cria; nomeia e identifica-se outra forma-estado. Nessa esteira, a categoria *indígena-ribeirinho* parece estar respondendo, no presente, contra a datada linguagem da mestiçagem como sinônimo de redução e objetificação do outro. Mediante esse panorama da generalização do outro, se o processo de comunitarização descrito antes generaliza um modo de ser *ribeirinho* e invisibiliza o indígena, o que fazem os Miranha, nesse sistema de dominação de gestão pública difusa, é pontuar a multiplicidade e a potencialidade da mistura política dos termos identitário-territoriais. O posicionamento político “*indígena-ribeirinho*” não desagrega ou reproduz distinções, é estratégia para seus modos de habitar os territórios públicos e gerir formas de compatibilizar interesses.

INDÍGENAS-RIBEIRINHOS: CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo de caso aqui apresentado buscou mostrar as dinâmicas e relações a partir das quais a categoria local “*indígena-ribeirinho*” marca posições políticas, mobiliza estratégias de governança e permite aos

interlocutores exercer suas relações com o Estado e vizinhos num espaço constante de negociações relacionadas aos sentidos diversos de território, posse e “*leis de conservação*” articuladas à modos de garantir acesso aos direitos reivindicados e regulação territorial. A categoria em exame, quando associada à ação de autoterritorialização na RDS Amanã, nesse sentido, poderia ser exemplo daquilo que Marisol de La Cadena (2018) apresenta como “irrupção da política”: um evento, uma situação em que aparece um sujeito ou grupo que perturba a distribuição do discurso e da ordem que ele cria. Nessa esteira, os Miranha ao se autoterritorializar irrompem a ordem estabelecida na criação da UC, onde usualmente não têm capacidade decisória sobre a demanda requerida, para propor outra distribuição de ação e, finalmente, são perceptíveis, assim como suas placas e papéis. Portanto, “*indígena-ribeirinho*” está dotada de uma performatividade histórica (JHONSON, 2005; BLASER, 2012), acompanhada de outras alegorias, como os “*papéis e placas*”, fazendo operar dispositivos retóricos que informam o quanto habitar a condição política-territorial “*indígena-ribeirinho*” desestabiliza o problema da identidade, deslocando a questão fundiária para contextualizar as suas implicações na criação de territorialidades específicas, “*os territórios de índios na Reserva*”, com elas, reclama de a ação mais presente e efetiva dos atores governamentais e de instrumentos que sejam capazes de compatibilizar interesses e direitos.

O esforço desse texto foi sistematizar alguns dados de pesquisa e de interlocução com os Miranha do Jubará, buscando, com isso, aproximar o/a leitor/a das relações e tensões estabelecidas nesse lugar e com seus habitantes, ambos constituídos pela relação necessária com a alteridade. A análise de tal categoria não apenas serve para designar conexões, aproximando conjuntos indígenas e ribeirinhos ali existentes, senão para ajudar a compreender modos particulares através dos quais entre eles articulam diferenças (GOLDMAN, 2015). E, nesse sentido, ao usá-la como posicionamento político perante os atores governamentais da gestão e com seus vizinhos, os interlocutores a expressam como um operador de interesses e direitos em disputa. Por isso, ela parece expressar perspectivas situadas na “*histórica do lugar*” e dos processos de atualização das condições em que os interlocutores exercem, enquanto “*indígena-ribeirinho*”, dois movimentos interessantes: a permanência em seus lugares e, nele, apesar da espera de respostas da FUNAI, criam e gerem meios para a garantia ao acesso à cidadania.

Sobre o primeiro ponto, “*indígena-ribeirinho*” convida a pensar a etnicidade não enquanto essência, mas como um recurso social, um dispositivo retórico e político, onde se observa o deslocamento do problema da identidade para a chave do reconhecimento da diferença e aos direitos

sociais e territoriais. Desse modo, como objeto articulador entre as perguntas colocadas pelos interlocutores e as possibilidades de entendimentos ofertadas nesses diálogos conjuntos com os Miranha e atores da gestão, discutiu-se a categoria etnográfica, mostrando que mais do que identitária, “*indígena-ribeirinho*” propõe-se a debater relações e tensões estabelecidas antes mesmos da UC existir, revelando, ao mesmo tempo, seus reflexos nas estruturas de governança local herdadas da desigual história socioeconômica regional e das práticas de “*faz de conta*” exercidas pelos atores institucionais mediante os desafios da gestão compartilhada de bens comuns. “*Indígena-ribeirinho*” mobiliza, assim, o entrelaçamento de uma história econômica, social e ambiental num contexto multiétnico e multiterritorial no qual ocorrem os efeitos e desafios oriundos das reivindicações fundiárias sobre as relações sociais anteriores e que geram, no presente, dentro da UC e na aldeia, cisões e conflitos diversos sobre controle, acesso e uso dos lugares e recursos coletivos (NEVES et al., 2019).

Compreendido e contextualizado o uso da categoria, identifica-se um desafio. Parte dos conflitos associados entre os Miranha e seus vizinhos existem como resultado da deficitária articulação entre níveis de estrutura de gestão compartilhada entre os atores locais e a governança integrada das agências estatais. Como principal efeito na governança de áreas protegidas como a RDS Amanã, percebe-se ausência de alinhamentos conceituais e legais que permitam tanto às instituições públicas quanto aos atores locais apropriarem-se dos mecanismos de mediação de interesses, colocando em xeque os instrumentos criados para compatibilizar direitos, independente das condições político-identitárias. Nesse enredo, a ação política de autoterritorializar chama atenção aos pontos de vistas acoplados, coextensivo e embutidos em estar “*indígenas-ribeirinhos*” que os permitem ressignificarem o sentido residual e colonial “*de índio misturado*”, manifestando-se como formas de exercer autonomias e autogestão da vida e de suas terras.

De modo criativo e não isolado de tensões, os Miranha ressignificam as classificações gerativas da invisibilidade étnica denunciada, e são capazes de transformarem-se. E, ao fazê-lo, os interlocutores mostram na conjunção do sentimento de pertença étnica e seus interesses coletivos, econômicos, ambientais e políticos, aspectos da composição do grupo. A narrativa Miranha sobre o processo de assumir a perspectiva sobrecodificada se dá como meio, entre outras coisas, de marcar a alteridade e outras possibilidades de identificação social com o território. Como lembra Ursini (2019), a condição política de ser indígena, ou qualquer outra categoria de ator tradicional, é materializada na Amazônia, na problemática

da falta ou da proteção de terra e de condições adequadas para dela se autossustentar com qualidade social, econômica e ambiental.

Nesse panorama, o segundo ponto de nosso argumento mostra a instabilidade étnica, identitária e fundiária aqui descrita pela categoria em foco fazendo alusão ao agir Miranha em favor de suas próprias demandas, não somente aquelas de interesse intermitentes do Estado. Ao fazê-lo, os interlocutores igualmente chamam a atenção dos mesmos agentes governamentais, precisamente, pela suposta indefinição de categorias em que se apresentam. Nem indígena, nem ribeirinho, mas ambos. Chamam a atenção das agências governamentais da gestão para um problema não indígena, mas tem implicado processos plurais para garantia política que dá a eles e aos vizinhos acesso à cidadania. Na condição de atores tradicionais, os Miranha e os “*ribeirinhos da reserva*” deslocam-se do não-lugar de caboclos, destituídos de direitos no passado, para atuar como resultado “*da mistura de gente e lugares que a lei da conservação inventou e esqueceu de cuidar*”, dizia uma liderança Miranha. “*Indígenas-ribeirinhos*” expressa, por fim, espaços de contra atuação onde se tem identidades políticas e interesses territoriais reconhecidos, mas instrumentos de governança não eficazes e eficientes. Afinal, “*a Reserva foi feita para os ribeirinhos, mas a terra é de índios também, e os recursos são de todos*”.

REFERÊNCIAS

ALBERT, BRUCE. TERRITORIALIDAD, ETNOPOLITICA Y DESARROLLO: A PROPÓSITO DEL MOVIMIENTO INDÍGENA EM LA AMAZONÍA BRASILEÑA. IN: SURALLÉS, A., HIERRO, P.G. (ORGS). TIERRA ADENTRO. TERRITORIO INDÍGENA Y PERCEPCIÓN DEL ENTORNO. P.221-258. 2004.

ALENCAR, EDNA FERREIRA. ESTUDO DA OCUPAÇÃO HUMANA E MOBILIDADE GEOGRÁFICA DE COMUNIDADES RURAIS DA RESERVA DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL AMANÃ – RDSA, (RELATÓRIO TÉCNICO), INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL MAMIRAUÁ, TEFÉ, 2007.

ALENCAR, EDNA FERREIRA; SOUSA, ISABEL SOARES DE., RELATÓRIO TÉCNICO: PROJETO OCUPAÇÃO HUMANA: MAPEAMENTO TERRITORIAL E DIAGNÓSTICO SOCIOAMBIENTAL DE COMUNIDADES RURAIS SITUADAS NAS RDS AMANÃ E MAMIRAUÁ CNPq/ PROCESSO 477181/2010-4 IDSM-OS., TEFÉ, IDSM, 2014.

ALMEIDA, MAURO WILLIAM., DIREITOS À FLORESTA E AMBIENTALISMO: OS SERINGUEIROS E SUAS LUTAS. REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 19(55), P.35-52, 2004.

ALMEIDA, ALFREDO WAGNER BERNO DE. **TERRITÓRIOS E TERRITORIALIDADES ESPECÍFICAS NA AMAZÔNIA: ENTRE A "PROTEÇÃO" E O "PROTECIONISMO**. DOSSIÊ • CAD. CRH 25 (64), P.63-71, ABR, 2012 [HTTPS://DOI.ORG/10.1590/S0103-49792012000100005](https://doi.org/10.1590/S0103-49792012000100005)

BLASER, MARIO. ONTOLOGY AND INDIGENEITY: ON THE POLITICAL ONTOLOGY OF HETEROGENEOUS ASSEMBLAGES. **CULTURAL GEOGRAPHIES**, v. 21, N°1, P. 49-58, 2012.

BRASIL, 2000. LEI Nº 9.985, DE 18 DE JULHO DE 2000. INSTITUI O SISTEMA NACIONAL DE UNIDADES DE CONSERVAÇÃO DA NATUREZA DO BRASIL (SNUC), BRASÍLIA, 2000.

BRASIL, DECRETO Nº 5.758, DE 13 DE ABRIL DE 2006. INSTITUI O PLANO ESTRATÉGICO NACIONAL DE ÁREAS PROTEGIDAS - PNAP, SEUS PRINCÍPIOS, DIRETRIZES, OBJETIVOS E ESTRATÉGIAS, E DÁ OUTRAS PROVIDÊNCIAS, BRASÍLIA, 2006.

BRASIL, DECRETO Nº 7.747, DE 5 DE JUNHO DE 2012, INSTITUI A POLÍTICA NACIONAL DE GESTÃO TERRITORIAL E AMBIENTAL DE TERRAS INDÍGENAS – PNGATI, E DÁ OUTRAS PROVIDÊNCIAS, BRASÍLIA, 2012.

DE LA CADENA, MARISOL., INDIGENOUS COSMOPOLITICS IN THE ANDES: CONCEPTUAL REFLECTIONS BEYOND “POLITICS”, **CULTURAL ANTHROPOLOGY**, v. 25, N°2, P. 334-370, 2010.

DE LA CADENA, MARISOL. NATUREZA INCOMUM: HISTÓRIAS DO ANTROPO-CEGO. **REVISTA DO INSTITUTO DE ESTUDOS BRASILEIROS**, N. 69, P. 95-117, 2018.

ECHEVERRI, JUAN. ALVARO, TERRITORIO COMO CUERPO Y TERRITÓRIO COMO NATURALEZA. DIÁLOGO INTERCULTURAL? IN: SURRALLÉS, A, HIERRO P.G. (ORGS), **TIERRA ADENTRO. TERRITORIO INDÍGENA Y PERCEPCIÓN DEL ENTORNO**, P. 259-276, 2004.

ESCOBAR, ARTURO., DIFFERENCE AND CONFLICT IN THE STRUGGLE OVER NATURAL RESOURCES: A POLITICAL ECOLOGY FRAMEWORK, **DEVELOPMENT**, N°49, P. 6-13, 2006.

FAUHALBER, P., TERRITORIALIDADE MIRANHA NOS RIOS JAPURÁ E SOLIMÕES E A FRONTEIRA BRASIL-COLOMBIA, **BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI, SÉRIE ANTROPOLOGIA**, v. 12, N° 2. P. 279-303. 1996.

FAULHABER, PRISCILA, ESTRUTURA FUNDIÁRIA E MOVIMENTOS TERRITORIAIS NO MÉDIO SOLIMÕES. **BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI, SÉRIE ANTROPOLOGIA**, v. 3, N°1, 1997.

FUNAI/MINISTÉRIO DA JUSTIÇA/MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE/INSTITUTO CHICO MENDES. 2015. RELATÓRIO FINAL DO GRUPO DE TRABALHO INTERINSTITUCIONAL FUNAI-ICMBIO - MAIO DE 2013- JUNHO 2015 - PORTARIA CONJUNTA Nº 02/2014. 51P. 2015.

GOLDMAN, MÁRCIO, ALTERIDADE E EXPERIÊNCIA: ANTROPOLOGIA E TEORIA ETNOGRÁFICA. **ETNOGRÁFICA**, Nº1, VOL. 10, P. 161-173, CENTRO EM REDE DE INVESTIGAÇÃO EM ANTROPOLOGIA LISBOA, PORTUGAL, 2006.

GOLDMAN, M MÁRCIO. “QUINHENTOS ANOS DE CONTATO”: POR UMA TEORIA ETNOGRÁFICA DA (CONTRA) MESTIÇAGEM, **MANA**, Nº21, V. 3, P. 641-659, 2015.

GOW, PETER. **OF MIXED BLOOD: KINSHIP AND HISTORY IN PERUVIAN AMAZONIA**. OXFORD: CLAREDON, 1991.

HAESBAREST, ROBERTO. DA DESTERRITORIALIZAÇÃO À MULTITERRITORIALIDADE. **BOLETIM GAÚCHO DE GEOGRAFIA**, 29: 11–24, JAN., 2003.

HAESBAREST, ROBERTO. **O MITO DA DESTERRITORIALIZAÇÃO: DO FIM DOS TERRITÓRIOS À MULTITERRITORIALIDADE**. RIO DE JANEIRO, 2009.

JOHNSON, MIRANDA. HONEST ACTS AND DANGEROUS SUPPLEMENTS. INDIGENOUS ORAL HISTORY AND HISTORICAL PRACTICE, **POSTCOLONIAL STUDIES**, Nº 3, V. 8, P. 261-276, 2005.

KIRSCH, STUART. **REVERSE ANTHROPOLOGY. INDIGENOUS ANALYSIS OF SOCIAL AND ENVIRONMENTAL RELATIONS IN NEW GUINEA**. STANFORD, CALIFÓRNIA.: STANFORD UNIVERSITY PRESS, 2006.

LIMA, DEBORAH. MAGALHÃES. A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DO TERMO CABOCLO SOBRE ESTRUTURAS E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS NO MEIO RURAL AMAZÔNICO. **NOVOS CADERNOS NAEA**, Nº 2, V. 2, 1999.

LIMA, DEBORAH. MAGALHÃES. PROSSEGUE O MOVIMENTO DE “PASSAR PARA INDÍGENA”, IN: RICARDO, B., RICARDO, F. (ORGS). **POVOS INDÍGENAS DO BRASIL: 2011/2016**, SÃO PAULO, ISA, P. 355-357, 2017.

LITTLE, PAUL ELIOT., **TERRITÓRIOS SOCIAIS E POVOS TRADICIONAIS NO BRASIL: POR UMA ANTROPOLOGIA DA TERRITORIALIDADE**, ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO 2002-2003, RIO DE JANEIRO, TEMPO BRASILEIRO, 2004.

LITTLE, PAUL ELIOT. ECOLOGIA POLÍTICA COMO ETNOGRAFIA: UM GUIA TEÓRICO E METODOLÓGICO, **HORIZONTES ANTROPOLÓGICOS**, Nº 25, 85-103, 2006.

NEVES, ELIANE DE OLIVEIRA NEVES; FRANCO, CAETANO LUCAS BORGES; SOUSA, ISABEL SOARES DE; ROSA, PATRICIA CARVALHO. **DISPUTAS TERRITORIAIS E REIVINDICAÇÕES POR DEMARCAÇÃO DE TERRAS INDÍGENAS NAS RESERVAS DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL MAMIRAUÁ E AMANÃ, AMAZONAS**. TRABALHO APRESENTADO NO 15º SIMPÓSIO SOBRE CONSERVAÇÃO E MANEJO PARTICIPATIVO NA AMAZÔNIA – SIMCON, IDSM, TEFÉ, 2018.

OLIVEIRA FILHO, JOÃO PACHECO DE, SOBRE MACACOS, ÍNDIOS, PEIXES: NARRATIVAS E MEMÓRIA DA INTOLERÂNCIA NA AMAZONIA CONTEMPORÂNEA. **ETNOGRÁFICA**, Nº2, VOL. 4, P. 285-310, 2000.

PANTOJA, MARIANA CIAVATTA. NAVEGANDO PELOS ALTOS RIOS: DILEMAS POLÍTICOS, INTELECTUAIS E EXISTENCIAIS DE UMA ANTROPÓLOGA AMAZONISTA. **R@U**, Nº8 P. 19-40, 2016.

PORRO, ANTÔNIO. **O POVO DAS ÁGUAS: ENSAIOS DE ETNO-HISTÓRIA AMAZÔNICA**. RIO DE JANEIRO: VOZES. 1994.

RAMOS, ADRIANA. POLÍTICAS PÚBLICAS PARA ÁREAS PROTEGIDAS NO BRASIL, IN: BENSUSAN, N., PRATES, A. P (ORGS.), **A DIVERSIDADE CABE NA UNIDADE? ÁREAS PROTEGIDAS NO BRASIL**, BRASÍLIA, IEB, P. 152-165, 2014.

SANTOS, RAFAEL BARBI. **PASSAR PARA ÍNDIO: ETNOGRAFIA DAS EMERGÊNCIAS INDÍGENAS NO MÉDIO SOLIMÕES. (RELATÓRIO TÉCNICO)**. PROCESSO Nº 551014/2011-3. IDSM, 2012.

SECRETARIA ESPECIAL DE MEIO AMBIENTE DO ESTADO DO AMAZONAS, PLANO DE GESTÃO DA RESERVA DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL AMANÃ, SOCIEDADE CIVIL MAMIRAUÁ; SEMA, MANAUS, 2020.

SILVA, KATIANE., **CONFLITOS ÉTNICOS EM UNIDADES DE CONSERVAÇÃO NO SOLIMÕES/AMAZONAS**. VOL.1, Nº1, 2015.

SILVA, KATIANE., A CONSTRUÇÃO POLÍTICA DA IDENTIDADE EM CONTEXTOS DE SOBREPOSIÇÃO DE ÁREAS PROTEGIDAS E VIOLÊNCIA CONTRA POVOS INDÍGENAS NA AMAZÔNIA, **REVISTA ANTHROPOLÓGICAS**, Nº28, VOL 2, P. 57-84, 2017.

SIMDE, **SISTEMA DE MONITORAMENTO DEMOGRÁFICO E SOCIOECONÔMICO**, IDSM/MCTIC, 2020.

STENGERS, ISABELLE., INTRODUCTORY NOTES ON AN ECOLOGY OF PRACTICES, **CULTURAL STUDIES REVIEW**, VOL 11, P. 183-196, 2005.

TASTEVIN, CONSTANT. UNE COURSE APOSTOLIQUE AU FLEUVE JAPOURA-CAQUETÁ. IN: **LES MISSIONS CATHOLIQUES**. LION, P. 392-527, 1921

TAUSSIG. MICHEL. **SHAMANISM, COLONIALISM, AND THE WILD MAN: A STUDY IN TERROR AND HEALING**. CHICAGO, IL: THE UNIVERSITY OF CHICAGO, 1987.

URSINI, LESLYE. **SOBREPOSIÇÕES E SUAS IMPLICAÇÕES FUNDIÁRIAS EM PARATY**. TESE DE DOUTORADO (ANTROPOLOGIA), UNIVERSIDADE DE CAMPINAS, SÃO PAULO, 2019.

ZANATTO, Vinícius Galvão.; ROSA, Patricia Carvalho. **CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS EM ÁREAS PROTEGIDAS: DISPUTAS TERRITORIAIS NAS RESERVAS DE**

DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL MAMIRAUÁ E AMANÃ - AM. Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis, Florianópolis, v. 17, p. 01-18, 2020.

MANEJOS SUSTENTÁVEIS DE RECURSOS NATURAIS GERAM RENDA?

ANÁLISE SOCIOECONÔMICA DE INICIATIVAS EM ÁREAS PROTEGIDAS NA
AMAZÔNIA CENTRAL

Rayssa Bernardi Guinato

Pesquisadora do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá - IDSM/OS MCTI vinculada ao Grupo de Pesquisas em Territorialidades e Governança Socioambiental na Amazônia. Graduada em Ciências Biológicas, Mestra em Planejamento e Uso de Recursos Renováveis e Especialista em Educação Ambiental e Sustentabilidade.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1736-0590>

E-mail: rayssa.guinato@mamiraua.org.br

Ana Claudeise Silva do Nascimento

Professora adjunta da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará – UNIFESSPA. Pesquisadora Associada do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá - IDSM/OS-MCTI. Professora Colaboradora do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas – PPGICH/UEA. Graduada em Ciências Sociais, Mestra em Agricultura familiar e Desenvolvimento sustentável e Doutora em Ciências Sociais.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3068-1324>

E-mail: claudese@mamiraua.org.br

Heloísa Corrêa Pereira

Pesquisadora do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá - IDSM/OS-MCTI vinculada ao Grupo de Pesquisas em Territorialidades e Governança Socioambiental na Amazônia. Graduada em Turismo, Mestra em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia e Doutora em Demografia.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2088-518X>

E-mail: heloisa.pereira@mamiraua.org.br

Marília de Jesus da Silva e Sousa

Professora Permanente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas-PPGICH/UEA. Pesquisadora Associada ao Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá - IDSM/OS-MCTI. Graduada em Ciências Sociais, Especialista, Mestra e Doutora em Antropologia Social.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9408-0288>

E-mail: mariliasousa2006@gmail.com

Dávila Suelen Souza Corrêa

Diretora de Manejo de Recursos Naturais e Desenvolvimento Social do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá - IDSM/OS-MCTI. Graduada em Ciências Sociais e Mestra em Sociologia.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0442-5797>

E-mail: davila@mamiraua.org.br

Edila Arnaud Ferreira Moura

Professora Titular do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia/PPGSA/UFPA.

Pesquisadora Associada ao Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá -

IDSM/OS-MCTI. Graduada em Ciências Sociais, Especialista em Demografia, Mestra em Sociologia e Doutora em Desenvolvimento Socioambiental.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0093-8464>
E-mail: edilamoura@hotmail.com

Resumo: Iniciativas de manejos sustentáveis de recursos naturais em áreas protegidas contribuem para a manutenção dos aspectos socioculturais, geração de renda e melhoria da qualidade de vida das populações tradicionais na Amazônia. Este trabalho traçou o perfil socioeconômico das famílias manejadoras de recursos naturais moradoras das Reservas de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá e Amanã, situadas no Médio Solimões - Amazonas, e investigou como as atividades de manejo participativo realizadas nessas duas Unidades de Conservação impactaram no orçamento domiciliar das famílias. Questionários socioeconômicos aplicados nos anos de 2011 e 2018/2019, com dados recordatórios dos últimos 12 meses que antecederam a coleta, permitiram avaliar que as unidades domiciliares analisadas são formadas por famílias que exercem pluriatividades econômicas, um perfil que está diretamente relacionado às dinâmicas ambientais sazonais das áreas da várzea amazônica. Foi observada baixa concentração de renda, sendo que a maior parte das unidades domiciliares apresentaram rendimentos *per capita* mensais menores do que um salário-mínimo da época, sendo 98% dos domicílios de cada RDS em 2010 e 94% na RDS Mamirauá e 96% na RDS Amanã em 2018/2019. As maiores despesas das famílias estão concentradas na aquisição do “rancho”, composto pelos itens de primeira necessidade da população local. A renda proveniente das atividades de manejo foi a terceira maior fonte de rendimento das unidades domiciliares e garantiu parte do poder de compra e segurança alimentar das famílias, contribuindo para a manutenção da diversificação socioproductiva dos manejadores das Reservas de Desenvolvimento Sustentável.

Palavras-chave: Economia doméstica; Monitoramento socioeconômico; Renda; Áreas protegidas

Abstract: Sustainable natural resource management initiatives in protected areas contribute to socio-cultural maintenance, income generation, and improvements in life's quality of populations in the Amazon. This study described the socioeconomic profile of natural resource management families living in the Mamirauá and Amanã Sustainable Development Reserves, located in the Middle Solimões River – Amazonas. We investigate how participative management activities carried out in these two

conservation units impacted the families' household budget. The socioeconomic questionnaires applied in the years 2010 and 2018/2019 allowed us to evaluate that the household units analyzed are composed of families that perform pluri-economic activities, a profile that is directly related to the seasonal environmental dynamics of the Amazon floodplain areas. Low concentration of income was observed and most of the households had monthly per capita incomes lower than one minimum wage at the time, being in 2010, 98% of households in each RDS in 2010, and 94% in RDS Mamirauá and 96% in RDS Amanã in 2018/2019. The families' largest expenses are concentrated in the acquisition of the "rancho", composed by needed items. The income from management activities was the third most important income source of the household units and guaranteed part of the purchasing power and food security of families, contributing to the maintenance of socio-productive diversification of the managers of Sustainable Development Reserves.

Keywords: Household economy; Socioeconomic monitoring; Income; Protected areas

INTRODUÇÃO

A criação das Unidades de Conservação (UC) representa uma das políticas mais eficazes para garantir a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais, bem como o direito dos povos e populações tradicionais que habitam esses territórios (CAMPOS-SILVA *et al.*, 2021; MIRANDA *et al.*, 2020; WATSON *et al.*, 2014). Essas áreas têm se mostrado importantes instrumentos para a conservação ambiental aliadas à geração de riquezas por proporcionarem oportunidades socioeconômicas por meio das ações de manejo e cooperação entre instituições e comunidades locais (YOUNG; MEDEIROS, 2018).

A Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) é uma categoria de Unidade de Conservação de Uso Sustentável definida pelo Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), que visa conservar os recursos naturais e assegurar as condições necessárias para a reprodução e melhoria dos modos e qualidade de vida de populações tradicionais, valorizando os conhecimentos e técnicas de manejo do ambiente desenvolvidas por estas populações (BRASIL, 2000). Legalmente assegura a permanência de populações tradicionais em territórios protegidos, pautando-se na participação destas pessoas como aliadas no processo de implementação do conhecimento científico para a criação e consolidação de normas de manejo políticas e socialmente integradas para os sistemas naturais, visando

inclusão social e a valorização do conhecimento tradicional (MATTOS; NOBRE; ALOUFA, 2011; MOURA et al., 2016).

As práticas produtivas desenvolvidas nestes territórios de Uso Sustentável devem compatibilizar o modo de vida das populações com a conservação ambiental para que as atividades tradicionais sejam mantidas e incorporadas no processo de maneira efetiva, sendo reconhecidas como integrantes e não como substitutas da atual cesta de produção das comunidades (KAUANO et al., 2020). As ações de proteção realizadas dentro dessas Áreas Protegidas também não devem ser postas em confronto ou circunscritas aos modos de vida de outras áreas não protegidas e sim compreendidas como potencialidades, benefícios e vantagens da relação de memória, identidade e afeto que a coletividade estabelece com o território.

Atividades de manejo participativo sustentável vêm sendo motivadas por meio das políticas ambientais brasileiras (BRASIL, 2011) e têm se mostrado como alternativa efetiva para implementação de atividades socioeconômicas dentro de territórios protegidos (DE CASTRO; MCGRATH, 2003; LIMA; PERALTA, 2017). Integrando práticas e saberes associados à reprodução física e cultural das populações tradicionais com a geração de ganhos econômicos locais e regionais, ações de manejo sustentável se apresentam como oportunidades que transcendem os aspectos econômicos na exploração sustentável dos recursos naturais, permitindo a manutenção e reconhecimento de práticas tradicionais das populações, promovendo a segurança alimentar, fortalecimento das organizações comunitárias na defesa de seus territórios e valorização dos produtos da biodiversidade local (CAMPOS-SILVA et al., 2021; GARRET et al., 2021; KANASHIRO, 2014; KAUANO et al., 2020; MIRANDA et al., 2020).

De acordo com a Lei nº 9.985/2000, o manejo sustentável de recursos naturais fundamenta-se na exploração ordenada dos ambientes a partir de procedimentos que visam assegurar a conservação da diversidade biológica e dos ecossistemas, garantindo a perenidade dos recursos naturais e processos ecológicos de forma socialmente justa e economicamente viável (BRASIL, 2000). No Brasil, os Planos de Manejo são os documentos técnicos de planejamento e gestão das UCs que regulamentam a utilização dos recursos naturais pelas populações tradicionais, estabelecem o zoneamento de áreas, definem orientações para a exploração controlada dos recursos naturais e determinam as normas que presidem as atividades de manejo.

Na região amazônica, recursos naturais como o pesqueiro e o madeireiro possuem grande importância econômica, principalmente para a

população rural, que depende deles para a manutenção do seu modo de vida. Dessa forma, o desenvolvimento de modelos viáveis de manejos sustentáveis de recursos naturais por comunidades tradicionais é uma demanda urgente nas discussões sobre conservação de recursos naturais.

O estudo de Campos-Silva e Peres (2016) demonstra a vantagem e os benefícios econômico, social e ecológico da gestão participativa de recursos pesqueiros, principalmente pirarucu (*Arapaima gigas*) em áreas alagáveis da Amazônia. A proteção de lagos representa um patrimônio que assegura a segurança alimentar e econômica através do manejo dos estoques pesqueiros, e permite que as famílias possam planejar os investimentos que desejam fazer por saberem os rendimentos que serão gerados anualmente, além de garantir o aumento das populações de pirarucus quando comparadas a lagos não protegidos.

É importante considerar também a reflexão que Silva (2019) apresenta diante do contexto de arranjos conservacionistas prescritos para garantir a justiça territorial experienciada pela Floresta Nacional do Tapajós. Ações de manejo florestal em larga escala tornaram-se uma das mais importantes atividades geradoras de renda para as comunidades, mas estabeleceu hierarquias nas relações interpessoais entre as comunidades, levando as populações a abandonarem outras atividades produtivas, como a produção de farinha. Tais mudanças influenciam nas relações de reciprocidade característica das comunidades na Amazônia, promovendo confronto no interior do sistema de valor e gestão do território diante do recurso natural.

Nesse contexto, os estudos socioeconômicos têm se mostrado cada vez mais eficientes para as análises sociais nas UCs ao disponibilizarem ferramentas para o entendimento da relação das populações tradicionais com o manejo dos recursos naturais e a gestão dos territórios (GARRET et al., 2021; MOURA et al., 2016; NASCIMENTO et al., 2020). Entender essa dinâmica é fundamental para a implementação de políticas públicas integradas e condizentes com o contexto das populações tradicionais (CAMPOS-SILVA et al., 2021), promovendo ações efetivas para a prática do manejo e garantindo a conservação da sociobiodiversidade nas áreas protegidas (KANASHIRO, 2014).

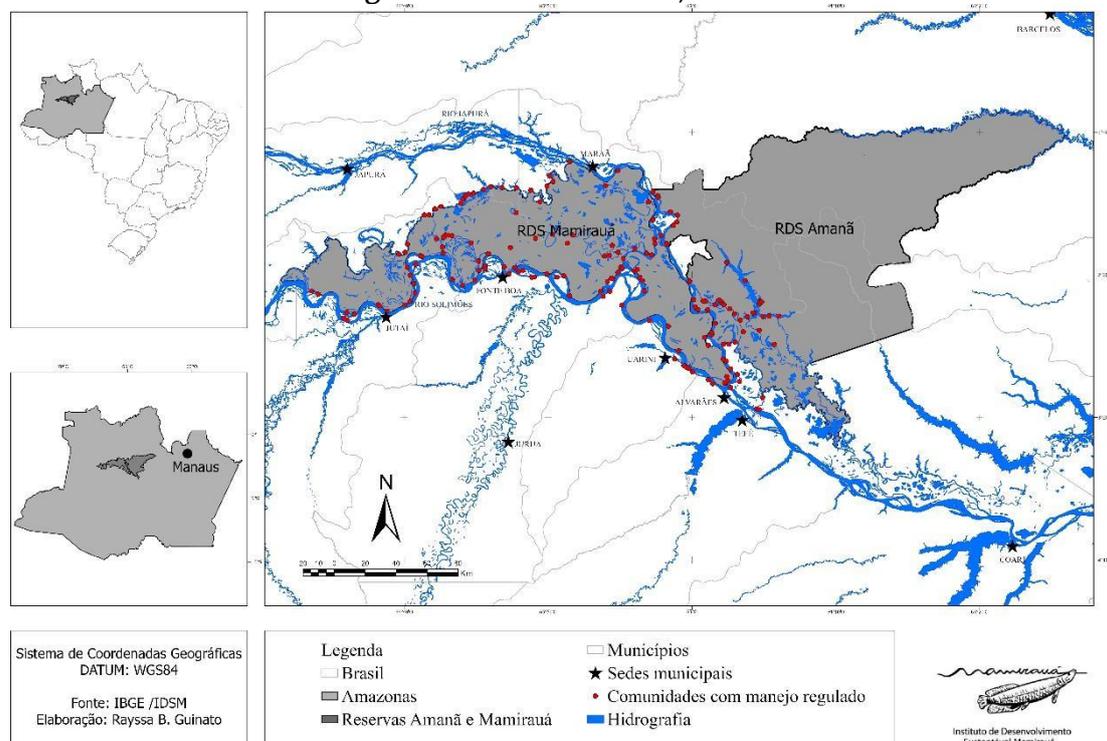
Considerando as premissas do desenvolvimento sustentável, da conservação da sociobiodiversidade amazônica e da valoração dos recursos naturais como fonte de renda, o presente estudo analisou a situação socioeconômica de famílias envolvidas nos sistemas de manejo participativo dos recursos naturais nas Reservas de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá e Amanã, situadas no Médio Solimões – AM e avaliou como essas

atividades influenciaram no orçamento doméstico e nas condições de vida dos manejadores durante os anos de 2010 e 2017/2018.

ÁREA DE ESTUDO

As áreas de estudo foram a Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá – RDS Mamirauá e a Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã – RDS Amanã (Figura 1).

Figura 1: Localização das Reservas de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá e Amanã, situadas na região do médio Solimões, Amazonas – Brasil



Fonte: as autoras (2021).

A RDS Mamirauá está localizada a 600km a oeste de Manaus, na região do médio Rio Solimões, confluência dos Rios Solimões e Japurá. Possui 1.124.000 hectares completamente inseridos em área de várzea amazônica e abrange parte dos municípios de Uarini, Fonte Boa e Maraã, apresentando importantes municípios em sua área de influência, como Juruá, Alvarães e Tefé (IDSM, 2014). Foi criada pelo Governo do Estado do Amazonas em 1996, tendo sido a primeira nessa categoria instituída no Brasil.

A RDS Amanã, fronteira à RDS Mamirauá, foi criada em 1998. Localizada na Amazônia Central, entre as bacias do rio Negro e do rio Solimões, na região do baixo curso do rio Japurá, corresponde a uma das

maiores áreas protegidas de floresta tropical da América do Sul, com área de 2.350.000 hectares. Seu território abrange parte dos municípios de Maraã, Coari, Codajás e Barcelos, fazendo limite com o Parque Nacional do Jaú (FRANCO, 2019).

SOCIOECONOMIA DAS POPULAÇÕES DAS RDS MAMIRAUÁ E AMANÃ

As populações das RDS Mamirauá e Amanã estão organizadas em pequenos agrupamentos populacionais reconhecidos socialmente como comunidades (MOURA *et al.*, 2016). Um aspecto característico desse sistema é a organização social das populações em grupos domésticos, que possuem fortes laços de parentesco, que exercem mais de uma atividade produtiva e grande parcela dessa produção é voltada para o autoconsumo. Essa combinação polivalente de fontes variadas de atividades produtivas e outras formas de trabalho remunerado garante a diversificação da composição da renda e, com isso, a manutenção do grupo familiar.

Outro aspecto importante é o regime hidrológico característico das áreas de várzea amazônica. Os fluxos dos rios promovem grandes variações ambientais e implicam na definição de um calendário produtivo complexo, onde as atividades são planejadas considerando as mudanças provocadas no ambiente pelos regimes de enchentes, vazantes, cheias e secas. Atividades econômicas como a pesca, agricultura, criação de animais e extrativismo vegetal (madeireiro e não madeireiro) também são definidas a partir desse regime hidrológico e impactam diretamente no orçamento domiciliar (MOURA *et al.*, 2016; PERALTA *et al.*, 2008). Dessa forma, entender e integrar essas particularidades é fundamental para acompanhar as mudanças introduzidas pelos projetos de manejo de recursos naturais nessas UCs situadas em ambientes de várzea.

PROGRAMAS DE MANEJOS SUSTENTÁVEIS DE RECURSOS NATURAIS NA RDS MAMIRAUÁ E RDS AMANÃ

As RDS Mamirauá e Amanã tiveram seus Planos de Manejo e Gestão aprovados no Estado do Amazonas nos anos de 2014 e 2020, respectivamente. Desde a criação, essas UCs trazem em seu escopo um aspecto inovador de gestão compartilhada e participativa, garantindo o direito das populações locais, que historicamente ocupam o território, de residirem e utilizarem os recursos naturais. Através de normas estabelecidas pelos Planos de Manejo e de Gestão, documentos que foram pactuados com a participação direta dos moradores e usuários, os programas de manejo

objetivam a conservação ambiental, a inclusão social e a manutenção da sociobiodiversidade local (MOURA *et al.*, 2016; QUEIROZ; PERALTA, 2006).

Os principais Programas de manejos participativos consolidados nas RDS são os Programas de Manejo de Pesca, Programa de Manejo Florestal Comunitário, Turismo de Base Comunitária e o Programa de Artesanato (IDSM, 2014). Os Programas foram implementados e assessorados pelo Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSM), que é uma Organização Social que atua nesses territórios há mais de 20 anos em parceria com o Governo do Estado do Amazonas, gestor das UCs.

O Programa de Manejo de Pesca teve início na RDS Mamirauá em 1999, com o manejo participativo do pirarucu, sendo expandido para a RDS Amanã em 2002. Atualmente, monitora diversas espécies de pescado consumidas e comercializadas na região do Médio Solimões, mostrando-se exitoso frente à recuperação dos estoques pesqueiros (FERRAZ; BARTHEM, 2020). O Programa de Manejo Florestal Comunitário foi implantado na RDS Mamirauá em 1999 e expandido para a RDS Amanã em 2012, buscando regulamentar as atividades extrativistas e criar uma cadeia produtiva com relações comerciais mais justas às populações tradicionais, baseadas na venda de madeira legalizada (NASCIMENTO; BATALHA; ABREU, 2012).

O Turismo de Base Comunitária teve início em 1998 na RDS Mamirauá, através da prestação de serviços turísticos na Pousada Uacari e visa promover ecoturismo sustentável na região, fortalecendo o turismo de Base comunitária em Unidades de Conservação (PERALTA *et al.*, 2008). O Programa de Artesanato foi criado em 2004 e busca valorizar e fortalecer a participação social dos moradores das RDS, principalmente das mulheres, através da venda de produtos produzidos pelas artesãs e mostrando-se como uma fonte de autonomia financeira e fortalecimento da identidade política para as moradoras das RDS (SOUSA, 2017).

COLETA DE DADOS

Os dados quantitativos foram obtidos a partir da análise de dados secundários coletados pelo Sistema de Monitoramento Demográfico e Econômico-SIMDE/IDSM, através de questionários socioeconômicos que foram aplicados entre os meses de fevereiro e junho dos anos de 2011, 2018 e 2019 nas RDS Mamirauá e Amanã. Os dados coletados foram referentes aos dois últimos monitoramentos realizados nas RDS pelo SIMDE e tiveram como unidade de coleta os domicílios manejadores, reunindo informações

recordatórias referentes aos últimos 12 meses de orçamentos domésticos do ano anterior à pesquisa. As questões foram fechadas e orientadas ao perfil socioeconômico, abordando aspectos do orçamento domiciliar, composição da renda doméstica e padrões de consumo dos domicílios.

Foram considerados “domicílios manejadores” aqueles em que uma parcela dos rendimentos declarados pelas famílias fosse proveniente diretamente de atividades de manejo de pesca, manejo florestal comunitário, turismo de base comunitária ou venda de artesanato. A amostragem referente a 2011 foi composta por 236 domicílios situados em 73 comunidades da RDS Mamirauá e 81 domicílios situados em 29 comunidades da RDS Amanã. Em 2018/2019, foi composta por 278 domicílios distribuídos em 109 comunidades da RDS Mamirauá e 95 domicílios em 41 comunidades da RDS Amanã.

ANÁLISE DO PERFIL SOCIAL DOS DOMICÍLIOS MANEJADORES DAS RDS MAMIRAUÁ E AMANÃ

A partir dos questionários, foram obtidas informações sobre as atividades econômicas desenvolvidas pelos moradores dos domicílios das duas RDS. Os índices socioeconômicos utilizados foram a Linha Internacional de Pobreza e o valor médio de Salário Mínimo no Brasil. Para 2010 a Linha da Pobreza foi definida considerando a renda domiciliar mensal *per capita* abaixo de R\$140,00 por pessoa, a extrema pobreza valores abaixo de R\$ 70,00 por pessoa e o salário mínimo definido em R\$510,00. Em 2017/2018 a Linha da Pobreza foi definida em R\$178,00 por pessoa, a extrema pobreza em R\$89,00 por pessoa e o salário mínimo definido em R\$937,00 para 2017 e R\$954,00 para 2018.

A distribuição de renda entre os domicílios foi analisada através da Curva de Lorenz, uma representação gráfica que relaciona como a proporção acumulada da renda varia em função da proporção acumulada da população e pelo Índice de Gini (G), calculado a partir dos rendimentos *per capita* mensais dos manejadores, uma medida de desigualdade que detecta o grau de concentração de renda em um grupo e sumariza o quanto a Curva de Lorenz se distancia da linha de equidade.

ANÁLISE DO PERFIL ORÇAMENTÁRIO DOS DOMICÍLIOS MANEJADORES DAS RDS MAMIRAUÁ E AMANÃ

Para avaliar a composição dos orçamentos domiciliares foram utilizados os valores dos rendimentos e despesas monetárias declaradas

pelos entrevistados nos anos de 2010 e 2017/2018. Para isso, foram calculadas as medianas dos rendimentos e despesas anuais e mensais (R\$) e os rendimentos e despesas *per capita* mensais (R\$) para os domicílios das duas RDS.

Os rendimentos declarados nos questionários foram particionados em seis (6) categorias, tendo como critério as diferentes origens dos ingressos monetários. As atividades de manejo envolveram especificamente os rendimentos declarados pelas famílias oriundos das práticas de manejo de pesca, manejo florestal comunitário, turismo de base comunitária e venda de artesanatos desenvolvidos nas RDS. As despesas também foram particionadas em seis (6) categorias de acordo com os diferentes gastos e investimentos citados pelas famílias.

Para avaliar como as atividades de manejo realizadas nas RDS contribuíram para os orçamentos domésticos, foram calculadas as medianas dos rendimentos monetários (R\$) dessas atividades e relacionadas com os valores de despesas domésticas declaradas pelos manejadores. Foi calculado também o poder de compra domiciliar, utilizando como referência os valores medianos dos rendimentos e relacionando com os valores base do salário-mínimo e o preço da cesta básica local para os anos de 2010 e 2017/2018, nas duas RDS. Os valores para a precificação tiveram como referência a cesta básica na cidade de Manaus (AM), sendo estabelecido para 2010 em R\$235,00, para 2017 em R\$365,00 e para 2018 em R\$360,00.

RESULTADOS

Os domicílios manejadores das RDS Mamirauá e Amanã apresentaram rendimentos monetários advindos de múltiplas fontes de renda. Em 2010, na RDS Mamirauá, 60% dos domicílios apresentaram rendimentos *per capita* mensais abaixo da Linha da pobreza nacional e na RDS Amanã esse valor foi de 61% dos domicílios. Destes, 22% dos domicílios de Mamirauá e 35% dos domicílios de Amanã foram categorizados na faixa de extrema pobreza. Nos anos de 2017/2018, a porcentagem de domicílios com rendimentos *per capita* mensais abaixo da Linha da Pobreza foi de 25% em Mamirauá e de 27% em Amanã, sendo 6% dos domicílios de cada uma das RDS categorizados como extrema pobreza.

Em 2010, apenas 2% dos domicílios entrevistados de cada RDS apresentaram renda *per capita* mensal acima de um salário-mínimo. Em Mamirauá, 11% dos domicílios apresentaram rendimentos *per capita*

mensais entre meio e um salário-mínimo e 87% apresentaram rendimentos de até meio salário-mínimo. Em Amanã, 23% foram categorizados entre meio e um salário-mínimo enquanto 75% dos domicílios apresentaram rendimentos até meio salário. Em 2017/2018 o número de domicílios com rendimentos acima de um salário foi de 6% e 4% para Mamirauá e Amanã, respectivamente. Em Mamirauá, 7% dos domicílios apresentaram rendimentos *per capita* mensais de meio a um salário-mínimo e 87% de até meio salário-mínimo enquanto em Amanã, 18% dos domicílios foram categorizados entre meio e um salário e 78% receberam até meio salário.

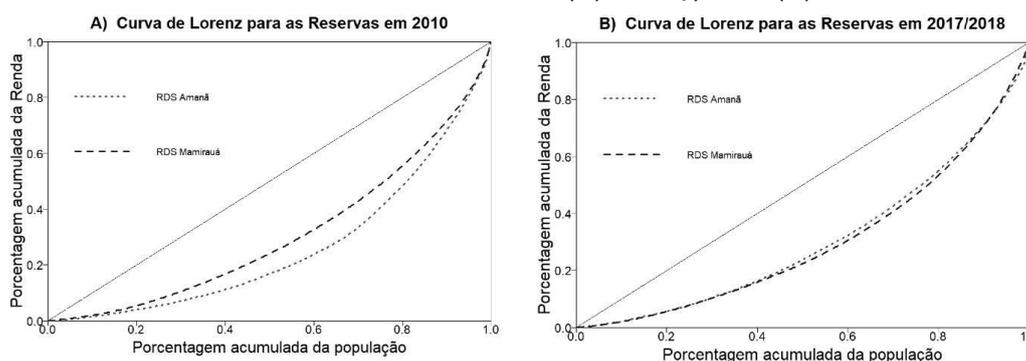
Pelo índice de Gini (Tabela 1) e pela Curva de Lorenz (Figura 2), a RDS Amanã apresentou maior heterogeneidade entre os rendimentos dos domicílios em 2010 do que a RDS Mamirauá, indicando maior concentração de renda entre os manejadores. Em 2017/2018 essa diferença não foi observada, indicando homogeneidade orçamentária e baixa concentração de renda entre os domicílios das duas RDS.

Tabela 1: Índice de Gini para os domicílios manejadores nas RDS Mamirauá e Amanã nos anos de 2010 e 2017/2018.

RDS	Índice de Gini
RDS Mamirauá 2010	0.3857
RDS Amanã 2010	0.4807
RDS Mamirauá 2018	0.4044
RDS Amanã 2017	0.3904

Fonte: as autoras (2021).

Figura 2 - Curvas de Lorenz dos rendimentos per capita mensais nas RDS Mamirauá e Amanã nos anos de 2010 (A) e 2017/2018 (B).



Fonte: as autoras (2021).

Os rendimentos domiciliares anuais medianos em 2010 foram de R\$8.567,00 para os domicílios manejadores em Mamirauá e de R\$7.980,00 em Amanã (Tabela 2). Em 2017/2018, esses rendimentos foram de R\$17.453,50 em Mamirauá e de R\$ 16.816,00 em Amanã (Tabela 2):

Tabela 2: Medianas dos rendimentos domiciliares anuais, mensais e per capita (R\$) declarados pelos manejadores das RDS Mamirauá e Amanã referentes aos anos de 2010 e 2017/2018.

RDS	Rendimentos anuais (R\$)	Rendimentos mensais (R\$)	Rendimentos per capita mensais (R\$)
RDS Mamirauá 2010	8.567,00	713,91	116,58
RDS Amanã 2010	7.980,00	665,00	107,69
RDS Mamirauá 2018	17.453,50	1.454,46	262,00
RDS Amanã 2017	16.816,00	1.401,33	298,00

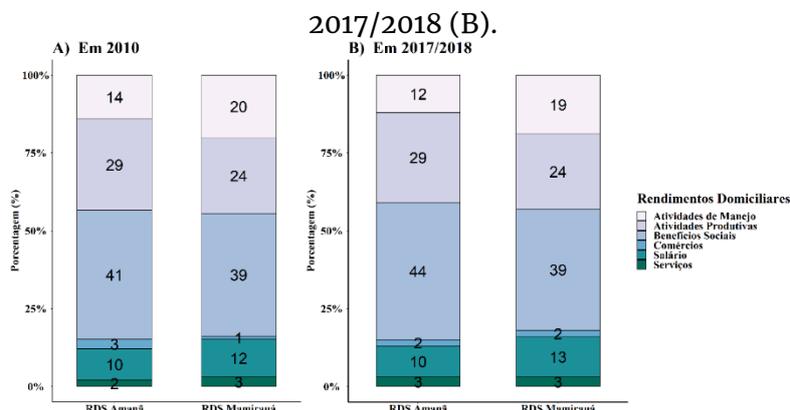
Fonte: as autoras (2021).

Em relação ao perfil orçamentário, os rendimentos domiciliares foram os mesmos para as duas RDS e períodos avaliados, tendo como a maior fonte de contribuição benefícios sociais e pensões governamentais. Em 2010, os benefícios contribuíram com 39% do orçamento domiciliar anual dos manejadores de Mamirauá e 41% de Amanã, enquanto em 2017/2018 essa contribuição foi de 39% e 44%, respectivamente (Figura 3). As atividades produtivas foram a segunda maior fonte de contribuição monetária, representando 24% do rendimento domiciliar dos manejadores de Mamirauá e 29% de Amanã em ambos os anos.

As atividades oriundas do manejo foram a terceira maior fonte de rendimentos, contribuindo em 2010 com 20% do orçamento domiciliar de Mamirauá e 14% do orçamento domiciliar de Amanã. Para 2017/2018, essa contribuição foi de 19% nos rendimentos de Mamirauá e de 12% em Amanã (Figura 3).

Os rendimentos oriundos dos comércios, prestação de serviços e salários complementaram os orçamentos, porém apresentaram a menor participação com 16% e 18% dos orçamentos em Mamirauá nos anos de 2010 e 2017/2018, respectivamente e representaram 15% da renda dos manejadores de Amanã em 2010 e 2017/2018 (Figura 3).

Figura 3: Perfil dos Rendimentos domiciliares a partir da contribuição percentual de cada fonte de ingresso monetário das RDS Mamirauá e Amanã referente aos anos de 2010 (A) e 2017/2018 (B).



Fonte: as autoras (2021).

As despesas anuais declaradas pelos manejadores em 2010 foram de R\$6.548,00 para os domicílios de Mamirauá e de R\$5.513,00 para Amanã (Tabela 3). Em 2017/2018, essas despesas foram de R\$14.019,00 em Mamirauá e de R\$ 12.840,00 em Amanã.

Tabela 3: Medianas das despesas domiciliares anuais, mensais e per capita mensais (R\$) declaradas pelos manejadores nas RDS Mamirauá e Amanã referentes aos anos de 2010 e 2017/2018.

RDS	Despesa anual (R\$)	Despesa mensal (R\$)	Despesa per capita mensal (R\$)
RDS Mamirauá 2010	6.548,00	545,60	92,00
RDS Amanã 2010	5.513,00	459,40	72,77
RDS Mamirauá 2018	14.019,00	1.168,20	224,97
RDS Amanã 2017	12.840,00	1.070,00	218,19

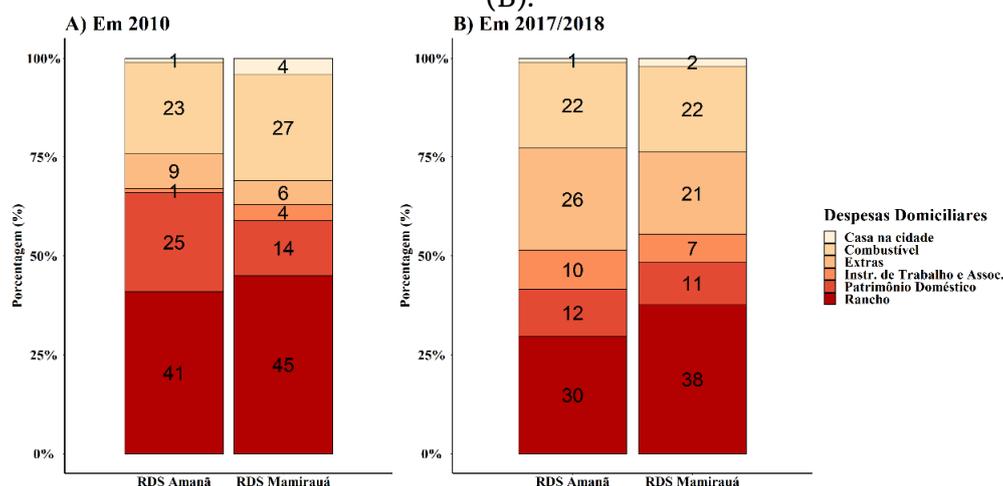
Fonte: as autoras (2021).

A compra de itens do rancho, termo regional referente ao conjunto de mercadorias de alta reposição, principalmente alimentos e produtos de limpeza e higiene, foi a maior despesa para os manejadores em ambos os anos e RDS. Em 2010 os gastos com o rancho representaram 45% das despesas dos manejadores em Mamirauá e 41% em Amanã. Em 2017/2018, representaram 38% das despesas em Mamirauá e 30% em Amanã (Figura 4).

Despesas com combustíveis e investimentos em patrimônios domésticos somadas representaram em 2010 nas duas RDS, 41% em Mamirauá, e 48% em Amanã. Em 2017/2018, gastos extras tiveram crescimento, representando 21% das despesas de Mamirauá e 26% de Amanã, assim como despesas com instrumentos de trabalho e taxas de

associações, que representaram 7% em Mamirauá e 10% de Amanã (Figura 4).

Figura 4: Perfil das Despesas domiciliares a partir da contribuição percentual de cada fonte de gasto monetário das RDS Mamirauá e Amanã referente aos anos de 2010 (A) e 2017/2018 (B).



Fonte: as autoras (2021).

As atividades de manejo desenvolvidas nas RDS Mamirauá e Amanã em 2010 somaram um rendimento anual de R\$597.611,46 para as famílias. Destes, R\$474.274,46 foram provenientes das atividades de manejo desenvolvidas em Mamirauá e R\$123.337,00 oriundos das atividades desenvolvidas em Amanã. Em 2017/2018, as atividades de manejo somaram um rendimento anual de R\$1.321.879,00 nos orçamentos das duas RDS, sendo R\$1.091.911,00 das atividades desenvolvidas pelos manejadores em Mamirauá e R\$229.968,00 provenientes das atividades em Amanã.

Dentre as atividades, o manejo de pesca apresentou a maior contribuição nos rendimentos para ambos os anos e RDS. Em 2010 na RDS Mamirauá, o manejo de pesca contribuiu com 93% dos rendimentos declarados enquanto o ecoturismo contribuiu com 4% e a venda de artesanato com 3% dos rendimentos. Em Amanã, 93% dos rendimentos declarados pelos manejadores foram referentes ao manejo de pesca e 7% referentes à venda de artesanatos. Em 2017/2018 em Mamirauá, o manejo de pesca contribuiu com 95%, o ecoturismo com 4% e o manejo florestal com 1% dos rendimentos, enquanto em Amanã, praticamente todo rendimento oriundo do manejo foi proveniente do manejo de pesca, que contribuiu com 99% e apenas 1% foi referente à venda de artesanatos.

Os rendimentos oriundos das atividades de manejo representaram um poder de compra para os manejadores em 2010 equivalente a 19% do valor

do salário-mínimo para os domicílios de Mamirauá e de 21% para os domicílios de Amanã. Em 2017/2018 o poder de compra foi de 19% e 17% em relação ao valor do salário-mínimo, respectivamente.

Em relação à cesta básica local, os rendimentos dos manejos em 2010 garantiram o poder de compra equivalente a 42% e 46% do valor da cesta-básica para os domicílios de Mamirauá e Amanã, respectivamente. Em 2017/2018 o poder de compra foi de 52% para os domicílios manejadores de Mamirauá e de 44% para Amanã em relação ao valor da cesta básica da capital, Manaus.

DISCUSSÃO

A maioria dos domicílios manejadores das RDS apresentou renda *per capita* mensal abaixo de um salário-mínimo, indicando um baixo rendimento monetário em relação aos padrões domiciliares brasileiros. Entretanto, para avaliar economicamente esse grupo é preciso considerar a realidade local a partir das especificidades das populações rurais amazônicas. Essas famílias possuem um perfil econômico com ingressos monetários que representam apenas uma fração da economia domiciliar, fazendo com que a sobrevivência do grupo familiar dependa também de rendimentos não monetários provindos da agricultura, produção de farinha, atividades de pesca e extrativismos.

Neste contexto as análises socioeconômicas focadas em despesas e rendimentos precisam considerar aspectos da cultura local para avaliar as relações dos manejadores com o mercado, quais investimentos estão sendo priorizados pelas famílias e como a relação com o dinheiro vem sendo alterada ao longo do tempo (PERALTA; LIMA, 2013). A uniformidade na composição da renda entre os domicílios manejadores também é uma característica importante da economia doméstica dessas populações. Esses aspectos salientam a importância de se avaliar as atividades de manejo com um enfoque que ultrapasse o aspecto econômico e integre toda a diversidade socioprodutiva associada a essas atividades.

Os rendimentos advindos das atividades de manejo foram a terceira maior fonte de contribuição para os orçamentos domésticos nas RDS Mamirauá e Amanã, caracterizando-se como uma fonte de renda complementar. Os Programas de Manejo têm o intuito de proporcionar atividades alternativas complementares e que possibilitem às famílias a manutenção de suas práticas tradicionais e garantam uma fonte legalizada de rendimentos, respeitando o aspecto sociocultural e auxiliando na

manutenção dessas atividades tradicionais em longo prazo (KAUANO et al., 2020).

As atividades de manejo estudadas também refletiram os aspectos ambientais, históricos e políticos da região das RDS. A RDS Mamirauá está inserida totalmente em ambiente de várzea e caracteriza-se pela forte atividade pesqueira, enquanto a RDS Amanã possui influências da terra firme, possibilitando práticas de agricultura, criação de animais e produção de artesanatos. A partir dos rendimentos declarados pelos manejadores, pudemos perceber como esses aspectos influenciaram diretamente na escolha das atividades de manejo que foram desenvolvidas pelos moradores. Embora os rendimentos oriundos das atividades de manejo florestal, artesanato e ecoturismo tenham sido menores na contribuição orçamentária dos domicílios, ressaltamos que essas atividades foram importantes fontes alternativas de rendimentos em algumas regiões específicas das RDS.

Assim como os manejos exigem cuidados em suas avaliações, os padrões de consumo e qualidade de vida dos manejadores também precisam ser avaliados a partir de aspectos específicos. O aumento do poder de compra das famílias e no número de domicílios acima da linha da pobreza nacional observado nas RDS entre 2010 e 2017/2018, assim como maiores investimentos em patrimônios domésticos e gastos extras com educação, saúde e lazer, por exemplo, sugerem que essas famílias manejadoras estejam apresentando melhores condições de vida (LIMA, 2010; MOURA et al., 2016). Maiores investimentos em instrumentos de trabalho podem estar relacionados com a aquisição de novas tecnologias e aprimoramento de técnicas, assim como despesas com uma segunda residência na área urbana indicam que as famílias apresentaram rendimentos suficientes para manter a residência local e conseguiram investir em mais patrimônios, resultando em melhorias na qualidade de vida (CAMPOS-SILVA; PERES, 2016).

Os rendimentos monetários advindos das atividades de manejo desenvolvidas nas RDS Mamirauá e Amanã auxiliaram no poder de compra e garantiram parte da soberania alimentar das famílias manejadoras, respeitando o desenvolvimento das práticas produtivas tradicionais. Dessa forma, ao avaliarmos aspectos socioeconômicos dos manejadores envolvidos nestas atividades, buscamos contribuir com informações que orientem e auxiliem o desenvolvimento de políticas públicas focadas nas populações manejadoras, além de evidenciar a importância de atividades de manejo participativo que respeitem a diversidade sociocultural local, garantam o envolvimento contínuo das populações tradicionais com as

ações de conservação ambiental, promovam a inclusão social e a valorização das comunidades tradicionais através da maior autonomia na gestão dos territórios e valorização dos produtos locais (MOURA et al., 2016; MORAES et al., 2020; PERALTA; LIMA, 2013).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os domicílios manejadores das RDS Mamirauá e Amanã apresentaram características socioeconômicas onde a produção e consumo são centralizados em famílias que executam pluriatividades econômicas. Embora a maior parte dos domicílios manejadores tenha apresentado rendimentos *per capita* mensais menores do que um salário-mínimo da época, a diversidade de rendimentos e a produção para autoconsumo garantiram a reprodução dos manejadores das RDS.

As atividades de manejo desenvolvidas nas RDS foram importantes contribuintes monetários, caracterizando-se como a terceira maior fonte de rendimentos dessas famílias. Os rendimentos oriundos diretamente das atividades de manejo garantiram parte do poder de compra dos domicílios e ajudaram a manter a diversificação socioproductiva e o desenvolvimento das práticas tradicionais dos manejadores, atuando como fontes complementares de renda para o orçamento domiciliar. As despesas declaradas também indicaram como as atividades de manejo auxiliaram para a melhoria da qualidade de vida, possibilitando maiores investimentos em patrimônios domésticos, instrumentos de trabalho e gastos extras como educação, saúde e lazer.

Evidenciamos, também, o papel das unidades de conservação como instrumentos de desenvolvimento socioeconômico e valorização da sociobiodiversidade através de atividades de manejo participativo que envolvem as populações tradicionais com as ações de conservação ambiental, promovem a inclusão social e a valorização das comunidades tradicionais através da maior autonomia na gestão dos territórios de maneira integrada e ambientalmente justa.

REFERÊNCIAS

BRASIL. LEI Nº 9.985, DE JULHO DE 2000. REGULAMENTA O ART. 225, § 1º, INCISOS I, II, III E VII DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL, INSTITUI O SISTEMA NACIONAL DE UNIDADES DE CONSERVAÇÃO DA NATUREZA (SNUC) E DÁ OUTRAS PROVIDÊNCIAS. BRASÍLIA, 2000.

BRASIL. INSTRUÇÃO NORMATIVA Nº 16, DE 4 DE AGOSTO DE 2011. REGULA, NO ÂMBITO DO INSTITUTO CHICO MENDES, AS DIRETRIZES E OS PROCEDIMENTOS ADMINISTRATIVOS

PARA A APROVAÇÃO DO PLANO DE MANEJO FLORESTAL SUSTENTÁVEL (PMFS) COMUNITÁRIO PARA EXPLORAÇÃO DE RECURSOS MADEIREIROS NO INTERIOR DE RESERVA EXTRATIVISTA, RESERVA DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL E FLONA. PROGRAMA FEDERAL DE MANEJO FLORESTAL COMUNITÁRIO E FAMILIAR. BRASÍLIA, 2011.

CAMPOS-SILVA, JOÃO VITOR, PERES, CARLOS A. COMMUNITY-BASED MANAGEMENT INDUCES RAPID RECOVERY OF A HIGH-VALUE TROPICAL FRESHWATER FISHERY. **SCIENTIFIC REPORTS**. V. 6, P. 1-13, 2016. [HTTPS://DOI.ORG/10.1038/SREP34745](https://doi.org/10.1038/srep34745).

CAMPOS-SILVA, JOÃO VITOR.; PERES, CARLOS A.; HAWES, JOSEPH E.; HAUSAASEN, TORBJØRN.; FREITAS, CAROLINA T.; LADLE, RICHARD J.; LOPES, PRISCILA F. M. SUSTAINABLE-USE PROTECTED AREAS CATALYZE ENHANCED LIVELIHOODS IN RURAL AMAZONIA. **PROCEEDINGS OF THE NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF THE UNITED STATES OF AMERICA**. V. 118, 2021. [HTTPS://DOI.ORG/10.1073/PNAS.2105480118](https://doi.org/10.1073/pnas.2105480118)

CASTRO, FABIO DE., MCGRATH DAVID G. MOVING TOWARDS SUSTAINABILITY IN THE LOCAL MANAGEMENT OF FLOODPLAIN LAKE FISHERIES IN THE BRAZILIAN AMAZON. **HUMAN ORGANIZATION**. V. 62, N. 2. P. 123-133, 2003. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://WWW.JSTOR.ORG/STABLE/44127340](https://www.jstor.org/stable/44127340). ACESSO EM 02 SET 2021.

FERRAZ, POLLIANNA; BARTHEM, RONALDO. ESTATÍSTICA DO MONITORAMENTO DO DESEMBARQUE PESQUEIRO NA REGIÃO DE TEFÉ – MÉDIO SOLIMÕES: 2011-2013. SÉRIE DESEMBARQUE PESQUEIRO 3. TEFÉ, AMAZONAS - IDSM. P.75, 2020. DISPONÍVEL EM: <[HTTPS://WWW.MAMIRAUA.ORG.BR/MANEJO-PESCA](https://www.mamiraua.org.br/manejo-pesca)>. ACESSO EM: FEV. 2021.

FRANCO, CAETANO LUCAS BORGES. TERRITÓRIO DA RESERVA DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL AMANÃ. IN: NASCIMENTO, A. C. S. ET AL. **SOCIOBIODIVERSIDADE DA RESERVA DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL AMANÃ (1998-2018): 20 ANOS DE PESQUISAS**. TEFÉ, AM: IDSM. P. 14-15, 2019. DISPONÍVEL EM: <[HTTPS://WWW.MAMIRAUA.ORG.BR/PUBLICACOES/LIVROS/](https://www.mamiraua.org.br/publicacoes/livros/)>. ACESSO EM: DEZ. 2021.

GARRET, RACHEL D.; CAMELLI, FEDERICO; FERREIRA, JOICE; LEVY, SAMUEL A.; VALENTIM, JUDSON.; VIEIRA, IMA. FORESTS AND SUSTAINABLE DEVELOPMENT IN THE BRAZILIAN AMAZON: HISTORY, TRENDS, AND FUTURE PROSPECTS. **ANNUAL REVIEW OF ENVIRONMENT AND RESOURCES**. V. 46, P. 625-652, 2021. [HTTPS://DOI.ORG/10.1146/ANNUREV-ENVIRON-012220-010228](https://doi.org/10.1146/annurev-environ-012220-010228)

KANASHIRO, MILTON. O MANEJO FLORESTAL E A PROMOÇÃO DA GESTÃO DOS RECURSOS FLORESTAIS EM ÁREAS DE USO COMUNITÁRIO E FAMILIAR NA AMAZÔNIA. **CADERNOS DE CIÊNCIA & TECNOLOGIA**, BRASÍLIA, V. 31, N. 2, P. 421-427, 2014.

KAUANO, ÉRICO EMED.; SILVA, JOSÉ MARIA CARDOSO; FILHO, JOSÉ ALEXANDRE FELIZOLA DINIZ; MICHALSKI, FERNANDA. DO PROTECTED AREAS HAMPER ECONOMIC

DEVELOPMENT OF THE AMAZON REGION? AN ANALYSIS OF THE RELATIONSHIP BETWEEN PROTECTED AREAS AND THE ECONOMIC GROWTH OF BRAZILIAN AMAZON MUNICIPALITIES. **LAND USE POLICY**, v. 92, p. 1-12, 2020. P. 104473. [HTTPS://DOI.ORG/10.1016/J.LANDUSEPOL.2020.104473](https://doi.org/10.1016/j.landusepol.2020.104473)

LIMA, DEBORAH MAGALHÃES. AS TRANSFORMAÇÕES NA ECONOMIA DOMÉSTICA DE MAMIRAUÁ. **UAKARI**, v.6, n.1, p. 9 - 26, 2010. DISPONÍVEL EM: <[HTTPS://WWW.ACADEMIA.EDU/12955670/AS_TRANSFORMA%C3%A7%C3%B5ES_NA_ECONOMIA_DOM%C3%A9STICA_DE_MAMIRAU%C3%A1](https://www.academia.edu/12955670/AS_TRANSFORMA%C3%A7%C3%B5ES_NA_ECONOMIA_DOM%C3%A9STICA_DE_MAMIRAU%C3%A1)>. ACESSO EM: 18 AGO. 2021.

LIMA, DEBORAH MAGALHÃES, PERALTA, NELISSA. DEVELOPING SUSTAINABILITY IN THE BRAZILIAN AMAZON: TWENTY YEARS OF HISTORY IN THE MAMIRAUÁ AND AMANÃ RESERVES. **JOURNAL OF LATIN AMERICAN STUDIES**. v. 49, n.4, p.799-827, 2017. [HTTPS://DOI.ORG/10.1017/S0022216X17000414](https://doi.org/10.1017/S0022216X17000414)

MATTOS, PATRÍCIA PEREIRA; NOBRE, ITAMAR DE MORAIS; ALOUFA, MAGDI AHMED IBRAHIM. RESERVA DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL: AVANÇO NA CONCEPÇÃO DE ÁREAS PROTEGIDAS? **SOCIEDADE & NATUREZA**, UBERLÂNDIA, v. 23, n. 3, p. 409-422. 2011. DISPONÍVEL EM: <[HTTPS://WWW.REDALYC.ORG/ARTICULO.OA?ID=321327203005](https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=321327203005)>. ACESSO EM: DEZ. 2021.

MIRANDA, KATIUSCIA; NETO, MANUEL AMARAL; SOUSA, ROMIER; COELHO, ROBERTA. MANEJO FLORESTAL SUSTENTÁVEL EM UNIDADES DE CONSERVAÇÃO DE USO COMUNITÁRIO NA AMAZÔNIA. **SOCIEDADE & NATUREZA**, v. 32, p. 778-792, 2020. [HTTPS://DOI.ORG/10.14393/SN-v32-2020-51621](https://doi.org/10.14393/SN-v32-2020-51621).

MORAES, CARLA KELEN DE ANDRADE; SCHWARTZ, GUSTAVO; BORGES, NILMA SILVA; SANTOS, ANDRÉ SOUSA DOS.; NEVES, RAFAEL LOBATO PRADO. DIVERSIDADE SOCIOPRODUTIVA ASSOCIADA AO MANEJO FLORESTAL MADEIREIRO COMO ALTERNATIVA DE RENDA PARA COMUNIDADES AGROEXTRATIVISTAS SANTARÉM/PA. **REVISTA DE CIÊNCIAS AGRÁRIAS**. v. 63, p. 1-10. 2020. DISPONÍVEL EM: <[HTTPS://WWW.ALICE.CNPTIA.EMBRAPA.BR/ALICE/BITSTREAM/DOC/1123442/1/3247.PDF](https://www.alice.cnptia.embrapa.br/alice/bitstream/doc/1123442/1/3247.PDF)>. ACESSO EM: 04 AGO. 2021.

MOURA, EDILA ARNAUD FERREIRA ET AL. (ORG.) SOCIODEMOGRAFIA DA RESERVA DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL MAMIRAUÁ: 2001- 2011. TEFÉ, AM. **INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL MAMIRAUÁ - IDSM**; NAEA. p. 310, 2016. DISPONÍVEL EM: <[HTTPS://WWW.MAMIRAUA.ORG.BR/DOCUMENTOS/968F2DF0775AD27AAACE7B5E1064DF9.PDF](https://www.mamiraua.org.br/documentos/968f2df0775ad27aaace7b5e1064dff9.pdf)>. ACESSO EM: 20 FEV. 2021.

NASCIMENTO, ANA CLAUDEISE SILVA. DO ET AL. (ORG.) **SOCIOBIODIVERSIDADE DA RESERVA DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL AMANÃ (1998-2018): 20 ANOS DE PESQUISAS**. TEFÉ/AM: IDSM. v.1. 2019. DISPONÍVEL EM:

<[HTTPS://WWW.MAMIRAUA.ORG.BR/DOCUMENTOS/1A8FB464341DE84156FEF2C2EB778BE3.PDF](https://www.mamiraua.org.br/documentos/1a8fb464341de84156fef2c2eb778be3.pdf)> ACESSO EM: 26 AGO. 2021.

NASCIMENTO, ELENICE ASSIS DO; BATALHA, HUMBERTO PESSOA; ABREU, MÁRCIO LIMA DE. **SÉRIE: PROTOCOLOS DE MANEJO DOS RECURSOS NATURAIS. MANEJO FLORESTAL COMUNITÁRIO MADEIREIRO BASEADO NA EXPERIÊNCIA DA RDS MAMIRAUÁ. TEFÉ/AM: IDSM, v. 66, p. 54, 2012. DISPONÍVEL EM: <[HTTPS://WWW.MAMIRAUA.ORG.BR/PUBLICACOES/PROTOCOLOS/](https://www.mamiraua.org.br/publicacoes/protocolos/)>. ACESSO EM: MARÇO 2021.**

PERALTA, NELISSA; LIMA, DEBORAH MAGALHÃES. A COMPREHENSIVE OVERVIEW OF THE DOMESTIC ECONOMY IN MAMIRAUÁ AND AMANÃ IN 2010. **UAKARI, v. 9, n. 2, p. 33-62, 2013. [HTTPS://DOI.ORG/10.31420/UAKARI.V9I2.155](https://doi.org/10.31420/uakari.v9i2.155)**

QUEIROZ, HELDER LIMA; PERALTA, NELISSA. RESERVA DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL: MANEJO INTEGRADO DOS RECURSOS NATURAIS E GESTÃO PARTICIPATIVA. IN: GATAY, I.; BECKER, B. (ORG.). DIMENSÕES HUMANAS DA BIODIVERSIDADE – O DESAFIO DE NOVAS RELAÇÕES SOCIEDADE – NATUREZA NO SÉCULO XXI, PETRÓPOLIS: VOZES, p. 447–476, 2006.

IDSM – INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL MAMIRAUÁ. **PLANO DE GESTÃO RESERVA DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL MAMIRAUÁ – VOLUME 1: DIAGNÓSTICO. TEFÉ: IDSM. 3ªED., JUN. 2014. DISPONÍVEL EM: <[HTTPS://WWW.MAMIRAUA.ORG.BR/DOCUMENTOS/4872A7CD8B1EAE6D35A2C6454919183.PDF](https://www.mamiraua.org.br/documentos/4872a7cd8b1eae6d35a2c6454919183.pdf)>. ACESSO EM: 25 OUT. 2021.**

IDSM – INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL MAMIRAUÁ. **PLANO DE GESTÃO RESERVA DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL AMANÃ. MANAUS: SOCIEDADE CIVIL MAMIRAUÁ; SEMA. 2020. 644P. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://WWW.MAMIRAUA.ORG.BR/DOCUMENTOS/93F00D8E591188512556BC83423BE80A.PDF](https://www.mamiraua.org.br/documentos/93f00d8e591188512556bc83423be80a.pdf). ACESSO EM: 26 OUT. 2021.**

PERALTA, NELISSA ET AL. MOURA, EDILA ARNAUD FERREIRA; NASCIMENTO, ANA CLAUDEISE SILVA DO; LIMA, DEBORAH MAGALHÃES. RENDA DOMÉSTICA E SAZONALIDADE EM COMUNIDADES DA RDS MAMIRAUÁ, 1995- 2005. **UAKARI, v. 5, n. MAY 2015, p. 7-19. 2008. DISPONÍVEL EM: <[HTTPS://WWW.RESEARCHGATE.NET/PUBLICATION/237217734_RENDA_DOMESTICA_E_SAZONALIDADE_EM_COMUNIDADES_DA_RDS_MAMIRAUA_1995-2005](https://www.researchgate.net/publication/237217734_RENDA_DOMESTICA_E_SAZONALIDADE_EM_COMUNIDADES_DA_RDS_MAMIRAUA_1995-2005)>. ACESSO EM: 20 OUT. 2021.**

SILVA, ANA TEREZA REIS DA. ÁREAS PROTEGIDAS, POPULAÇÕES TRADICIONAIS DA AMAZÔNIA E NOVOS ARRANJOS CONSERVACIONISTAS. **REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS [ONLINE]. v. 34, n. 99, 2019. [HTTPS://DOI.ORG/10.1590/349905/2019](https://doi.org/10.1590/349905/2019).**

SOUSA, MARÍLIA DE JESUS DA SILVA E. **TEÇUMES E TEÇUMEIRAS: ETNOGRAFIA DA CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE POLÍTICA DAS ARTESÃS DA RESERVA DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL AMANÃ- AM.** 2017. 302 f. TESE (DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL) INSTITUTO DE FILOSOFIA CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS, UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS, MANAUS, 2017. DISPONÍVEL EM: < [HTTPS://TEDE.UFAM.EDU.BR/HANDLE/TEDE/8280](https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/8280)>. ACESSO EM: DEZ. 2021.

WATSON, JAMES E. M., DUDLEY, NIGEL, SEGAN, DANIEL B., HOCKINGS, MARC. THE PERFORMANCE AND POTENTIAL OF PROTECTED AREAS. **NATURE**. V. 515, P. 67-73, 2014. [HTTPS://DOI.ORG/10.1038/NATURE13947](https://doi.org/10.1038/nature13947).

YOUNG, CARLOS EDUARDO FRICKMANN; MEDEIROS, RODRIGO. **QUANTO VALE O VERDE: A IMPORTÂNCIA ECONÔMICA DAS UNIDADES DE CONSERVAÇÃO BRASILEIRAS.** RIO DE JANEIRO. CONSERVAÇÃO INTERNACIONAL, P. 180, 2018. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://WWW.FUNBIO.ORG.BR/WP-CONTENT/UPLOADS/2018/08/QUANTO-VALE-O-VERDE.PDF](https://www.funbio.org.br/wp-content/uploads/2018/08/Quanto-Vale-O-Verde.pdf). ACESSO EM: 02 SET 2021.

A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO, O AMBIENTALISMO E AS UNIDADES DE CONSERVAÇÃO NO AMAZONAS

Nelissa Peralta Bezerra

Dra. Em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professora Adjunta A da Faculdade de Ciências Sociais da UFPA, campus Belém. Professora do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas.

Resumo: O trabalho apresenta o contexto da sociogênese do movimento de preservação de lagos na região de Tefé, Amazonas, bem como sua relação com a decretação de unidades de conservação na região. Usando uma abordagem qualitativa, fizemos uma revisão documental e realizamos entrevistas abertas com interlocutores que participaram dos movimentos sociais que deram origem ao ambientalismo na região. Investigamos a influência da ala progressista da igreja católica e sua teologia da libertação para a formação das comunidades locais, do reordenamento do território, do movimento de preservação de lagos e consequente decretação de unidades de conservação de uso sustentável, modelo de conservação que inclui as populações locais como atores centrais no processo de gestão e governança do território e a união entre objetivos de conservação e desenvolvimento social, não só como método de aceitação popular, mas também como força motriz de consolidação das áreas protegidas. Na conclusão, mostramos como o contexto sociopolítico da conservação em seus diversos níveis foi favorável ao estabelecimento dessa categoria de Unidade de Conservação e da ideia de manejo participativo.

Palavras-chave: Teologia da libertação; Amazônia brasileira; Movimento Ambientalista; Comunidades Eclesiais de Base.

Abstract: The paper presents the context of the sociogenesis of the lake preservation movement in Tefé, Amazonas, as well as its relation to the creation of protected areas in the region. Using a qualitative approach, we conducted a review of documents and literature, and conducted open interviews with interlocutors who participated in the social movements that gave rise to environmentalism in the region. We investigate the influence of the progressive wing of the Catholic Church and its liberation theology for the formation of local communities, the reorganization of the territory, the lake preservation movement and the consequent decree of conservation units of sustainable use – a model of conservation that includes local people as central actors in the governance of the territory, and the compatibility of conservation and social development goals, not only as a method of social acceptance, but as driving force for the consolidation of protected areas as

public policies. In conclusion, we show how the sociopolitical context of conservation at its various levels was favorable to the establishment of protected areas of sustainable use, and the idea of participatory management.

Keywords: Liberation Theology; Brazilian Amazon; Environmental Movement; Grassroots Ecclesial Communities.

INTRODUÇÃO

O movimento ambiental na Amazônia brasileira tem sido reconhecido nacional e internacionalmente por meio da luta dos seringueiros contra a expansão do setor madeireiro e agropecuário sobre a floresta (ALMEIDA, 2004) e com a conquista das primeiras Reservas Extrativistas no estado do Acre nos anos 1990. Em outras partes da Amazônia, lutas similares se travaram por movimentos sociais organizados contra a expansão de frentes de avanço da fronteira capitalista e em favor da conquista de direitos sobre os territórios e seus recursos.

Entendemos que os movimentos sociais são tipos de ação coletiva, cujos atores buscam, por meio da formação de uma identidade coletiva e de objetivos comuns, a resolução de uma situação de conflitos. Os movimentos sociais são atores políticos cujos objetivos e ações afetam a sociedade como um todo, ao alterar suas orientações culturais, relações e práticas sociais (COHEN; ARATO, 1992; GOHN, 1997). Esse conceito de movimento social destaca o antagonismo de atores sociais em conflito. As ações coletivas mais importantes são aquelas que desafiam diretamente uma cultura ao mesmo tempo em que desafiam as relações sociais (TOURAINÉ, 1998). O movimento social que será apresentado neste trabalho tem características similares ao que Offe (1985) classificou como “novos movimentos sociais”, cujas preocupações estão relacionadas ao território, ao espaço ou mundo da vida, tal como o corpo, a saúde, a cidade, o meio-ambiente, a identidade, as condições físicas da vida e a sobrevivência do ser humano em geral. Os valores principais lidam com autonomia e identidade (autogoverno, descentralização); e oposição à manipulação, ao controle, à dependência, à burocratização, regulação e dominação de outras esferas sociais, como o Estado e o mercado. O movimento ambientalista, em questão, se refere a um movimento social e político que buscava reduzir os problemas ambientais causados pela exploração predatória dos recursos pesqueiros que estavam em declínio.

Na região de Tefé, no médio rio Solimões, populações ribeirinhas, apoiadas por agentes pastorais ligados à ala progressista da Igreja Católica,

protagonizaram ações articuladas em prol da conservação e o reordenamento do território nos anos 80 e 90 (LIMA, 1997; 2002; REIS, 2005; PERALTA, 2012). Comunidades locais se organizavam coletiva e politicamente através de seus setores e comitês de pesca locais para empatar a entrada dos grandes pesqueiros em lagos próximos a essas comunidades. Este trabalho tem como objetivo descrever o contexto sócio-histórico da gênese do movimento ambientalista na região de Tefé, no estado do Amazonas, o chamado “Movimento de Preservação de Lagos” e a sua relação com a criação de Unidades de Conservação. A pesquisa de campo foi realizada na região do médio rio Solimões entre os anos de 2011 e 2012. A abordagem metodológica contou com revisão documental nos acervos da prelazia de Tefé e da biblioteca do Instituto Mamirauá, além de entrevistas abertas realizadas com interlocutores que atuaram nesses movimentos sociais. Os documentos analisados tratam-se de atas de reuniões do Movimento de Educação de Base (MEB), documentos enviados aos poderes municipais, cartilhas e jornais produzidos pelo movimento e distribuídos entre as comunidades, cartas e artigos enviados por lideranças do movimento. A seleção dos interlocutores teve como critério a escuta das principais lideranças do movimento social em suas diferentes fases, quais sejam, a fase inicial – de organização das comunidades eclesiais de base; a fase da construção do ordenamento territorial do uso dos lagos e a fase de constituição de uma associação formal – o Grupo de Preservação e Desenvolvimento.

CONTEXTO HISTÓRICO DO MOVIMENTO DE PRESERVAÇÃO DE LAGOS

A maior parte da região que abrange a Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá foi alvo das ações de alfabetização, educação de base, organização comunitária e formação de lideranças promovidas por organizações ligadas à Prelazia de Tefé desde os anos 1960. Quando, nos anos 1980, o primatólogo José Márcio Ayres e sua esposa, a antropóloga Deborah Lima (fundadores da RDS Mamirauá), chegaram à região para fazer as suas pesquisas de campo, o Movimento de Preservação de Lagos já estava em pleno desenvolvimento na região. Carecia, entretanto, de apoio técnico e de bases legais. Processos de mudança no cenário internacional da conservação, o processo de redemocratização no Brasil e a abertura política para movimentos sociais dos povos da floresta foram fatores que possibilitaram a formação das alianças entre os ribeirinhos e pesquisadores.

Na região do médio rio Solimões, nos anos 1970 e 1980, o movimento ecológico estava associado às necessidades de sustento das famílias de áreas rurais. O movimento socioambiental foi articulado como resposta a uma situação de escassez, imposta por um contexto regional de uso comercial

desregrado e predatório dos recursos naturais. A lógica do movimento seria posicionar-se contra os grandes barcos “peixeiros” que vinham de outros municípios para pescar nos lagos da região, afetando os estoques de pescado que eram o sustento das populações locais. Para os líderes pastorais e leigos, lideranças comunitárias, jovens e adultos que faziam parte dos movimentos populares em favor da preservação, o ambientalismo representava a reflexão crítica da experiência social vivida – de escassez e da insegurança alimentar, da precariedade de serviços públicos e desigualdade de condições sociais – e a luta para a transformação dessa realidade.

Essas condições sociais eram fruto das estruturas e relações sociais dominantes no interior da Amazônia até a década de 1970, baseadas no sistema de aviamento. O próprio processo de povoamento¹ da Amazônia se deu a partir de uma política colonial de ocupação territorial por meio de uma economia mercantil na região (SANTOS, 1980) e o sistema de aviamento foi a base dessa economia.

O capitalismo foi introduzido na região na forma de capital mercantil e resultou no desenvolvimento de uma economia constituída por um setor capitalista mercantil e um setor camponês (LIMA, 1992). Através do aviamento, foi formada a estrutura de classes da região. A classe dos patrões fixava seus barracões em locais estratégicos, como na entrada dos canais que davam acesso a grandes e produtivos sistemas de lagos, garantindo, assim, o controle do território. Os varjeiros, ribeirinhos e caboclos, produtores rurais pobres que se submetiam às condições desiguais do sistema de trocas do aviamento e eram dependentes tanto econômica quanto politicamente dos patrões. O sistema de aviamento pode ser descrito como um sistema de trocas de mercadorias (açúcar, sabão, equipamentos, vestuário etc.) por produtos extrativos (látex, madeira, castanha, peixe salgado etc.). O fornecedor de mercadorias a crédito é denominado patrão. O cliente, ou freguês, recebe as mercadorias e oferecem em troca, como pagamento, os produtos extrativos da safra posterior. O fornecimento de mercadorias e a dívida estabelecida garantiam ao patrão tanto o controle da produção do cliente quanto dos valores monetários recebidos pelas mercadorias e pagos pelos produtos. Esse controle tornava a relação de trabalho de certa forma coerciva, pois não havia liberdade para vender a produção a outro patrão, a não ser aquele que havia adiantado a mercadoria (LIMA; ALENCAR, 2000). A

¹ Melhor dizendo de repovoamento, já que a Amazônia já era habitada por milhões de indígenas de diversas etnias à época da colonização portuguesa e espanhola (PORRO, 2000).

dívida entre patrão e cliente era a garantia de continuidade dos vínculos sociais no aviamento.

Esse sistema social foi estruturador até à década de 1970, quando o declínio do comércio rural levou os patrões a migrar para centros urbanos. Como afirma Deborah Lima (1996, p. 40), “como consequência da falência dos barracões verifica-se a extinção de assentamentos que estavam sob a influência do comércio local, e a dispersão dos seus domicílios”.

O padrão de ocupação e controle dos territórios, antes baseado nas relações sociais de produção do sistema de aviamento, passou a ser redefinido a partir da demanda das parentelas por terras altas agricultáveis e lagos para a pesca (LIMA, 1997). Os assentamentos se formaram nas margens dos rios onde passavam os regatões – barcos de comerciantes que navegavam ao longo dos rios e dos canais oferecendo mercadorias a crédito por produtos extrativos, mas que não mantinham controle da terra e do produto dos fregueses.

É também a partir da década de 1970 que mudanças tecnológicas e sociais reestruturam o setor pesqueiro: o aumento populacional urbano leva ao aumento da demanda por pescado e as inovações tecnológicas do setor (redes de nylon, barcos geleiros motorizados etc.) levam ao aumento da produtividade da pesca (BATISTA *et al.*, 2004). Com a criação da zona de livre comércio de Manaus (Zona Franca de Manaus – ZFM), o estado do Amazonas sofreu importantes transformações, incluindo a ampliação do mercado para a pesca comercial (BATISTA *et al.*, 2004).

Tudo isso, por sua vez, resultou em maior pressão sobre os recursos pesqueiros, na conseqüente diminuição de estoques e na necessidade de garantir o seu acesso.

A sujeição aos patrões determinada pelo laço da dívida era característica do sistema de aviamento, que tinha por base a produção extrativista. A partir da decadência do sistema de aviamento, os fregueses passaram a ter liberdade para vender sua produção. E a agricultura, ao invés da produção extrativa, foi o tipo de produção privilegiado, pois possibilitava a venda direta.

A passagem descrita, já referida no trabalho de Deborah Lima como uma passagem de “sujeito para liberto” (LIMA, 1992), é marcada também pela atuação da ala progressista da Igreja católica em Tefé na formação das comunidades e na orientação das suas lideranças na “sua nova condição de independência e responsabilidade pelo seu próprio destino” (LIMA; ALENCAR, 2000). O movimento ribeirinho de preservação de lagos coincide com a queda do aviamento, com a constituição de uma população autônoma e com o reordenamento dos territórios.

A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

A Igreja Católica, liderada na região pela ala mais progressista, teve papel central para que na região do Médio Solimões florescesse um movimento de preservação que mais tarde se refletiria na criação de unidades de conservação de uso sustentado por todo seu território.

A Prelazia de Tefé, através de seus organismos pastorais, foi a instituição promotora do Movimento de Preservação de Lagos. Prelazia é um tipo de circunscrição eclesiástica que visa atender a necessidades peculiares em um território (prelazia territorial) ou de um grupo de fiéis (prelazia pessoal). As prelazias territoriais e pessoais são similares às igrejas particulares e, como estas, têm fiéis, clero e pastor próprio (WIKIPEDIA, 2022). A Prelazia de Tefé corresponde a uma área de 258 mil km². Dentro desse território estão dez municípios com uma população de cerca de 200 mil habitantes, uma dezena de unidades de conservação e cerca de trinta terras indígenas, onde vivem quinze povos (DOM SÉRGIO CASTROIANI, entrevista ao Instituto de Estudos da Religião [ISER], em outubro de 2008).

Em 1950, pela Bula *Quem Deo Adjuvante* do Papa Pio XII, a Prefeitura Apostólica de Tefé foi elevada à prelazia e confiada aos cuidados da Congregação do Espírito Santo. O padre Joaquim de Lange foi seu primeiro Administrador Apostólico (de 1950 a 1952). Em 6 de Julho de 1952, durante o 2º Congresso Eucarístico de Manaus, padre Joaquim de Lange foi sagrado Bispo. Para Gruyters (2012), “Dom Joaquim teve essa graça, como também a responsabilidade de colocar essa Igreja a caminhar segundo os novos rumos”.

Dom Joaquim participou e viveu os tempos do Concílio Vaticano II e do Encontro de Santarém (1972) e estava convencido de que a Igreja deveria ser viva e atuante, não somente de estruturas, propriedade e construções, mas sim de pessoas, de povo (PESSOA, 1997, p. 117).

O Concílio Vaticano II, eminentemente pastoral, provocou um grande impacto na Igreja. Suas grandes ideias/chaves trouxeram a fundamentação teológica para a intuição, já sentida na prática, de que a renovação pastoral deve se fazer a partir da renovação da vida comunitária e de que a comunidade deve se tornar instrumento de evangelização (CNBB, doc. 25, n.º 11, 2010).

É a partir dos anos 1970 que as ações do MEB e de todas as pastorais da Prelazia de Tefé são marcadas pela influência da Teologia da Libertação (SCHAEKEN, 1997; CUNHA, 2000). Em 1972, no encontro da CNBB em

Santarém, a Pastoral da Amazônia decide tentar acabar com as relações paternalistas e etnocêntricas que haviam marcado a atuação da Igreja na região, propondo uma ação conscientizadora como pressuposto para libertação (CUNHA, 2000).

A Prelazia de Tefé, desde sua criação tem sido orientada pelos princípios e fundamentos da Teologia da Libertação (BARROS; MAFRA, 2008), com base em três proposições principais: (i) a sua opção pelos pobres; (ii) a oposição ao individualismo; e (iii) a oposição ao capitalismo. A Teologia da Libertação, resumidamente, pode ser vista como forma de viver o Evangelho com base na reflexão das condições objetivas em que vive a maioria da população (BARROS; MAFRA, 2008).

Como anunciar o amor e a misericórdia de Deus para milhões que passam fome e são condenados a serem não-pessoas? Como ser cristão em um mundo de miseráveis? Somente anunciando um Deus vivo e libertador, aliado dos pobres e excluídos, podemos sem cinismo e com verdade dizer: “Ele é efetivamente um Deus bom e misericordioso” (BOFF, 2012).

Essa teologia fazia assim uma “opção pelos pobres”, pregando que para cumprir seu papel de evangelizadora, a Igreja deveria questionar as diferenças sociais e estruturais que geram a miséria, agir para a transformação dessa realidade, tentando devolver a dignidade aos pobres e aos excluídos socialmente (BOFF, 1980b; GUTIERREZ, 1981). Vislumbra-se um novo modelo de Igreja, mais ligada à vida cotidiana das pessoas, comprometidas com a justiça e organizada através da comunhão e da participação (BOFF, 2002).

A teologia da libertação questiona a ideologia individualista da modernidade capitalista entendendo que “a lógica do mercado corrói a estrutura de sociabilidade básica que se expressa nas relações de tipo comunitário. À medida que ele avança, expulsa as relações de cooperação e solidariedade e introduz relações de competição, nas quais o mais forte é quem leva vantagem” (CNBB, 2010). Questiona também a visão da fé como força da esfera privada, como empreitada individual. Para um dos teólogos da libertação, “o individualismo é a nota mais importante da ideologia moderna e da sociedade burguesa. A iniciativa e o interesse individuais são o ponto de partida e o motor da atividade econômica” (GUTIERREZ, 1981). Como alternativas ao individualismo, seriam promovidas Comunidades Eclesiais de Base: “lugares caracterizados pelas relações diretas, pela reciprocidade, pela fraternidade profunda, ajuda mútua e comunhão das ideias evangélicas entre os membros, onde as pessoas se conhecem e se reconhecem” (BOFF, 1978 *apud* LÖWY, 1989).

A unidade básica desse modelo de Igreja seria a Comunidade Eclesial de Base (CEB), ligada às paróquias através de lideranças leigas. As CEBs permitiram, assim, uma organização pastoral através de comunidades menores, onde os membros poderiam estabelecer laços comunitários entre si (BETTO, 1981). As CEBs têm como características a territorialidade (a proximidade de seus membros), a atuação dos leigos na vida eclesial, métodos participativos e inclusivos de discussão de problemas e de ação coletiva, orientadas pela reflexão teológico-pastoral libertadora, que conjuga a fé com os fatos cotidianos, de fé e política, na organização popular e nas lutas em prol de uma sociedade com justiça, igualdade e dignidade (BROSE, 2008).

Mas, para formar Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) na região da Prelazia de Tefé, era necessário incentivar que as famílias, que estavam dispersas ao longo dos rios e paranás, se reunissem em unidades territoriais. As próprias ações do MEB demandavam a reunião das famílias em certa localidade: “pela necessidade de reunir para rezar, depois ter a escola, posto de saúde, foram surgindo os grupos e formando as comunidades. Tinha que ter a organização comunitária [...] tinha direção para coordenar os trabalhos pastorais” (Lionilde Gonzaga, entrevista em 2 de fevereiro 2012). As comunidades iam sendo formadas com um batismo que incluía um novo nome, em geral o antigo acrescido do nome de um santo (Deborah Lima, conversa pessoal, 2012).

Durante a década de 1970 as atenções do MEB e outras pastorais da Prelazia de Tefé estavam voltadas para o incentivo à formação dessas comunidades, já que as demandas sociais só poderiam ser conquistadas a partir da união das famílias em uma localidade. Depois do processo de formação das comunidades houve a formação dos setores: unidades geopolíticas que reúnem uma rede de comunidades. Segundo Pessoa (1997, p. 123), a organização das comunidades em setores facilitava a realização de encontros e treinamentos e facilitava também a solução de problemas comuns, como invasões de lagos, terras, de extração de produtos em seus territórios. Além disso, os setores representavam politicamente um conjunto de comunidades: “depois de formadas as CEBs veio os setores, porque por si elas não tinham força política diante dos governos, mas enquanto setor formavam várias comunidades, e elas poderiam ir às prefeituras atrás de apoio dizendo: ‘somos tantas comunidades e tantas famílias’” (Oscarina Martins, entrevista em 18 fevereiro de 2012).

A formação das CEBs partiu da orientação teológica de opor-se ao individualismo como ideologia e também por conta das necessidades e mudanças políticas que só poderiam ser conquistadas a partir da união das

famílias em parentelas organizadas em uma localidade. Ou seja, representou a aplicação dos princípios de mudança da consciência humana (do egoísta para o altruísta) e da transformação de assentamentos isolados, sem poderes políticos de barganha, para comunidades organizadas que tinham possibilidade de reivindicar seus direitos frente às autoridades governamentais.

Por outro lado, a teologia da libertação não se fundamenta apenas na comprovação da miséria e injustiça e nas suas causas estruturais. Como teologia, problematiza essa situação como uma situação que ofende a Deus: “um pecado social” (BOFF, 1985), que clama ao engajamento dos cristãos na luta pela liberação dessa situação de pecado materializado em dimensões sociais. Uma transformação, portanto, que deve ser tanto de consciências como de estruturas econômicas e políticas.

O MOVIMENTO DE EDUCAÇÃO DE BASE NA PRELAZIA DE TEFÉ

Dom Joaquim de Lange ficou conhecido por dedicar especial atenção à educação: foi o responsável pela instalação da Escola Normal Rural em Tefé (para formar professores e catequistas para o interior), do Campus Avançado da Universidade Federal de Juiz de Fora e do Movimento de Educação de Base (MEB) na região. O MEB foi um movimento educativo de alcance nacional iniciado em 1961 e ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Os principais objetivos do MEB na época de sua criação, no início dos anos 1960, eram de executar programas de alfabetização, formação moral e cívica, educação sanitária, iniciação profissional; suscitar, em torno de cada escola radiofônica, a organização da comunidade, despertando-lhe o espírito de iniciativa e preparando-a para as indispensáveis reformas de base, como a da estrutura agrária do país; velar pelo desenvolvimento espiritual do povo, preparando-o para o indispensável soerguimento econômico das regiões subdesenvolvidas e ajudando-o a defender-se de ideologias incompatíveis com o espírito cristão da nacionalidade (MEB, 1963, p. 23). O foco de atuação do movimento eram especificamente as áreas rurais das regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste, por isso o programa de educação popular foi desenvolvido inicialmente por meio das escolas radiofônicas (FONSECA; SILVA, 2010).

Segundo Favero (2004, p. 4), o sistema de escolas radiofônicas do MEB era constituído por uma equipe de coordenação que era responsável pela administração e funcionamento das escolas, pelo treinamento e supervisão de monitores e pela transmissão dos programas educativos. Os monitores eram membros da comunidade que atuavam na instalação da escola, auxílio dos alunos e na liderança de trabalhos comunitários, pois se esperava que os

alunos não só aprendessem a ler e escrever, mas colocassem em prática as orientações executando campanhas (instalação de filtro, fossa, vacinação) e organização comunitária – fundação de grupos de representação ou organizações de classe, como sindicatos rurais.

O MEB iniciou sua ação de alfabetização de jovens e adultos na década de 60. O Bispo da Prelazia de Tefé, através de parceria com o governo federal, conseguiu fundar a Rádio Educação Rural de Tefé em 1963 e as primeiras aulas foram transmitidas em março de 1964. E na Prelazia de Tefé o trabalho era direcionado às comunidades rurais que faziam parte dos municípios de Alvarães, Uarini, Fonte Boa, Jutai e Japurá. O trabalho era de alfabetizar as pessoas sem acesso à escola pública, pela dificuldade de mobilidade geográfica.

No início eram desenvolvidas as aulas através do rádio, com os monitores que seguiam as orientações dadas pelo rádio; com o passar dos tempos, os monitores foram sendo capacitados para trabalharem em sala de aula (Lionilde Gonzaga, ex-integrante do MEB/Tefé, entrevista em 2 de fevereiro de 2012).

Devido às restrições impostas ao movimento pelo regime militar, “os trabalhos do MEB regional passaram a ser desenvolvidos praticamente isolados do [MEB] nacional. Mas com o respaldo de Dom Joaquim continuaram as atividades com a presença junto ao povo” (PESSOA *et al.*, 2002). Entre 1964 até 1977, quando o MEB foi forçado à clandestinidade em outras regiões, funcionaram 331 escolas radiofônicas nas comunidades rurais da Prelazia de Tefé (PEREIRA, 2004).

A influência dos princípios da Teologia da Libertação na atuação da Prelazia de Tefé se intensificou nos anos 1980, com a nomeação de Dom Mário Clemente Neto à Prelazia de Tefé.

Em suas atividades, Dom Mário adotou duas linhas de pastoral, uma social e outra da Igreja. Em todas as duas foi adotado o princípio: “vencer a dependência” [...]. Como lema adotou-se “caminhe com seus próprios pés”. Dom Mário [...] trouxe convicção na co-responsabilidade do leigo na Igreja, conforme inspirava o Concílio Vaticano II.52 (PESSOA, 1997, p. 122).

A partir daí o foco mais importante das ações do MEB na região de Tefé passou a ser a formação de lideranças comunitárias, agentes eclesiais que fossem, acima de tudo, sujeitos políticos aptos a refletir sobre e mudar sua própria realidade. A formação das lideranças era guiada por preceitos teóricos e metodológicos próprios da Teologia da Libertação: questionavam

a partir da fé religiosa, as estruturas políticas e econômicas da sociedade fazendo a opção pelos pobres não simplesmente como o “objeto de uma atenção paternalista, caridosa e assistencial, mas como os agentes de sua própria libertação e sujeitos da sua própria história” (BOFF, 1982 *apud* LÖWY, 1989, p. 54). Uma noção de libertação que representava, assim, a transformação da pessoa, que deveria conquistar sua própria liberdade para construir uma sociedade mais justa e fraterna para si e para seus semelhantes² (GUTIERREZ, 1981).

A teologia da libertação questiona também a separação entre as esferas política e religiosa (LÖWY, 1989). A partir de 1985, a formação sistemática de lideranças passou a ser uma preocupação constante. Tem-se consciência de que esta Igreja é essencialmente uma Igreja leiga, então há que preparar gente para isso. O leigo assumiu papel importante na condução das atividades paroquiais em nível de comunidade, para isso, a Prelazia formava líderes catequistas para cada comunidade eclesial de base e animadores de setor. Assim, se institucionalizam os cursos para catequistas de Comunidades Rurais e também para outros catequistas que sejam capazes de animar um grupo de comunidades, a que nós chamamos setor. São os Animadores de Setor (GRUYTERS, 2012). A formação de catequistas acontece através de um curso de um ano com quatro etapas de três a quatro dias cada, enquanto os cursos de animador de setor duram três anos com seis etapas de quinze dias cada. Segundo Francisco Andrade, os cursos abrangem temas religiosos (como fazer celebrações, como dirigir a Igreja na comunidade) e também temas políticos como as desigualdades sociais, a preservação, além de aulas de português.³ A formação dos catequistas, desde os anos 1990, está mais a cargo das paróquias, enquanto a formação dos animadores de setor ficou a cargo da coordenação da pastoral. Segundo Francisco Andrade (Coordenador Administrativo da Prelazia de Tefé, entrevista em 13 de março de 2012):

Além de executar as funções eclesiais, o catequista e o animador tinham também a função de organizar a comunidade. Por isso, os cursos tinham como objetivos tanto a formação religiosa como política das lideranças, no sentido de

² Em fevereiro de 2012 frequentei uma missa local em no bairro do Abial em Tefé, onde o Padre conduziu uma oração comunal que rogava a Deus forças para cumprir com a Sua vontade, mas pedia também ter forças para atuar sobre aquelas situações de injustiça social que pediam mudança (inclusive as leis).

³ Ramos (2014) trata de forma detalhada sobre as formações de catequistas e animadores de setor na Prelazia de Tefé.

prepará-las para dirigir a própria comunidade. A ideia era unir a fé e a política através de uma análise conjuntural que levasse à reflexão e à atuação sobre a realidade encontrada, um método que foi conhecido como “Ver, Julgar, Agir” (Francisco Andrade, entrevista concedida em 2012).

O método “Ver, Julgar, Agir”, depois ampliado com o “Rever” e o “Celebrar”, nascido no seio da Ação Católica dos anos 1950 e 1960, é um instrumento de análise da realidade objetiva e contextual de onde se inserem os grupos de reflexão e aprofundamento da fé, à luz das escrituras e da prática cristãs. Visava despertar o senso crítico dos cristãos e animá-los a uma ação mais concreta e transformadora da sociedade” (BARROS; MAFRA, 2008, p. 19).

Muitos entrevistados associaram o método “Ver, Julgar e Agir” ao pedagogo Paulo Freire, mas nunca se referindo à sua associação com os fundamentos da Teologia da Libertação. O que parece corroborar com a proposição de Silva (2006) de que, embora a formação das bases e lideranças da Igreja Católica tenha sido orientada pela Teologia da Libertação, isso parece não ser reconhecido atualmente.

Essa análise crítica da realidade levada a cabo por missionários, lideranças pastorais e comunitárias envolvidas com a criação das CEBs resultou na visão de uma realidade de escassez de recursos pesqueiros, que tinha como causas principais a exploração da natureza através do seu uso predatório por parte de barcos peixeiros e o isolamento e a exploração das famílias dependentes de patrões que mantinham condições de troca desiguais (SILVA, 2006; DERICKX, 1992).

A queda do sistema de aviamento abriu novas possibilidades para a ocupação e controle do espaço rural do Médio Solimões na década de 1970. Foi quando novos quadros de uma Igreja progressista começaram a atuar nesse espaço, reiterando o compromisso da Igreja com uma “opção pelos pobres”. Localmente, enquanto o MEB consolidava as comunidades eclesiais de base como unidades territoriais através de seus agentes leigos, as coordenações de pastorais atuavam junto à população rural com vistas a incentivá-los a “vencer a dependência” e “caminhar com seus próprios pés”. Para os agentes pastorais as recém-criadas comunidades deveriam se tornar autônomas tanto econômica quanto politicamente e, para isso, era necessário garantir “o pão nosso de cada dia” que se traduzia principalmente na garantia do pescado e de terras para a agricultura.

GUARDAR LAGOS PARA TER O PÃO: NASCIMENTO DO MOVIMENTO DE PRESERVAÇÃO

Mudanças sociais que ocorreram na região nos anos 1970 foram fatores-chave para o encadeamento dessa situação de escassez: o crescimento urbano, o aumento da população e, conseqüentemente, da demanda por peixe, além das transformações tecnológicas que permitiram o aumento dos volumes pescados e da produtividade da frota pesqueira (LIMA, 1997; VIANA, 1999, OLIVEIRA; CUNHA, 2001). O livre acesso aos lagos por parte dos grandes barcos pesqueiros e sua ação predatória resultou de fato na diminuição das principais espécies (BATISTA *et al.*, 2004). O relato do Padre João Derickx retrata bem a situação:

Tendo praticamente arrasado os lagos mais próximos da capital do Estado, através da pesca predatória e indiscriminada, os grandes pesqueiros sobem cada vez mais os rios do Amazonas, atrás da preciosa mercadoria. São grandes (e muitos) barcos particulares, com capacidade média de 80 toneladas de peixe, que sobem e descem os rios, invadem os lagos todos os dias. O principal instrumento de trabalho desse setor é a malhadeira que, na maioria das vezes, está fora do tamanho estipulado, arrastam peixes de todo o tipo e tamanho. A destruição e o desperdício são incalculáveis. Um barco fica abastecido com o jaraqui no gelo dos reservatórios, quando aparecem os cardumes de matrinhão que têm um maior valor comercial, jogam-se toneladas de jaraqui no rio para reabastecer o barco com matrinhão. Outras formas de pesca predatória: o uso de bombas. O Lago Tefé é constantemente atacado por pescadores que fazem uso deste utensílio criminoso. No Rio Japurá está acontecendo a invasão de pescadores colombianos [...] [em busca de] peixe liso e filhotes de aruanã [que são vendidos como peixes ornamentais]. Outro desrespeito à natureza é a pesca industrial que é feita no tempo da desova dos peixes (DERICKX, 1992, p. 59).

As conseqüências desse modo de exploração dos recursos pesqueiros foram perversas devido ao alto nível de dependência da população local em relação aos recursos pesqueiros. Tal situação pedia a atuação das lideranças no sentido de modificar essa realidade. Dessa análise conjuntural nasceu o Movimento de Preservação de Lagos.

Não existia mais abundância de peixes. Existiam os lagos, mas os peixes, os peixeiros estavam levando. Começou-se uma discussão em torno de sobre como preservar os peixes para manter a mesa farta. Foram sendo formados grupos chamados Comitês de Pesca, formados por duas a três pessoas em cada comunidade. Esses grupos discutiam como evitar que

peixeiros de Manacapuru, Manaus ou de Coari vir [sic] aqui no nosso porto e levar o peixe com o uso da malhadeira (Ana Mota, ex-integrante do MEB, entrevista *apud* PEREIRA, 2004, p. 49).

A atuação do padre holandês Irmão Falco Michiels⁴ foi fundamental tanto na organização das comunidades como na catálise desse movimento de preservação (DERICKX, 1992; PESSOA, 1997; OLIVEIRA; CUNHA, 2001). Irmão Falco era coordenador da Pastoral da Terra da Prelazia de Tefé nos anos 1980 e, anteriormente, havia trabalhado na organização dos bairros de Monte Castelo e Santo Antônio em Tefé. Outro projeto do padre foi a criação de uma agrovila nas proximidades de Tefé, nos moldes de um assentamento de populações rurais que sofreram com grandes cheias e perdas de sua produção em regiões afastadas de Tefé⁵

Irmão Falco era holandês, veio para cá como missionário. Chegando aqui em Tefé a necessidade era muito grande, porque tínhamos poucos padres, precisava formar a coordenação pastoral que tratasse destes assuntos de comunidades. Ele era arquiteto – construtor. Era o ofício dele, construir os prédios. De construtor de prédios, passou a ser construtor de ideias, de esperança, de luz mesmo. E então ele passou a coordenar a pastoral porque não tinha outro para assumir. Já como coordenador de pastoral ele pensou em fazer as visitas conhecer a realidade da Prelazia de Tefé, e conhecendo esta realidade ele se deparou com este disparate de sociedade, de injustiça, desigualdade. Por exemplo, você ia para o interior e lá não tinha comida nem para eles, nem para você. Então isso foi o que eu acho que deu muito ânimo para ele trabalhar esta questão, porque nossa região é de potencial de recursos, mas o povo não estava tomando conta do que tinha. A ideia foi chamar, animar o povo para tomar conta do que é seu. Naquele primeiro momento o objetivo era “Pão na Mesa”. “Vamos cuidar para ter pão na mesa!” [...]. Ele ia de Carauari até Caiambé falando disso. Viajei muito com Irmão Falco. Como pessoa era muito legal, era um cara de cabeça aberta, gostava de ouvir, conhecer a realidade. Tinha essa linha de libertá-los através da evangelização, mas sem querer forçar as pessoas porque a religião em toda sua história, por si, ela já tem esse peso, parece que você “encachola” as pessoas. Falco tentava tirar isso, fazer com que as pessoas

⁴ Conforme Martins (2012) para um estudo detalhado da vida e da obra do irmão Falco Michiels.

⁵ Conforme Ramos (2011) para mais informações sobre a organização da Agrovila na região de Tefé.

acreditassem, seguissem, mas com liberdade. Se quisessem preservar, faziam. Isso eu achava legal, sempre achei que as pessoas têm esse direito de liberdade de escolher o que querem. E uma vez que querem, tem responsabilidade de fazer. Isso me agradava muito (Oscarina Martins, entrevista em 18 de fevereiro de 2012, grifos nossos).

O Movimento de Preservação de Lagos nasceu, portanto, da necessidade de sobrevivência das famílias das áreas rurais, que tinham limitado acesso aos recursos, pois muitos dos lagos eram controlados por patrões e outros eram arrendados para grandes barcos pesqueiros de outros municípios e estados (DERICKX, 1992; REIS, 2005; SILVA, 2006). O relato de uma liderança do movimento mostra que sua motivação inicial foi garantir o uso presente do recurso (“Pão na Mesa”) e, para isso, as pessoas teriam que tomar conta daquilo que tinham.

A ação do movimento para atuar sobre essa realidade foi desenhada com os objetivos de “combater os abusos cometidos contra os recursos pesqueiros por agentes externos; recuperar ou manter os que ainda restavam; garantir vida digna aos moradores locais” (MARTINS, [s. d.]). Para isso, as lideranças do movimento popular traçaram algumas estratégias de ação. Através da criação de Comitês de Pesca, os grupos faziam a delimitação das áreas das comunidades, a classificação dessas áreas em diferentes tipos de uso, o estabelecimento de formas de proteção e a mobilização popular para regulamentação do uso dos recursos. A inspiração para essa categorização de lagos parece ter vindo da região de Jutai, onde Irmão Falco conheceu um morador (Seu Onorato) que ativamente “cuidava dos seus lagos” (INOUE, 2007).

A ideia de guardar lagos sempre foi difundida na região. A diferença é que, anteriormente, aqueles lagos eram guardados para uso privado, enquanto o movimento de preservação reivindicava o direito de guardar lagos de forma coletiva para uso das comunidades. Com isso, o movimento tentava realizar um tipo de ordenamento territorial para regular o uso dos recursos (principalmente aquáticos), permitindo que as recém-formadas comunidades pudessem ter acesso exclusivo a porções do território (melhor dizendo, porções das águas) para sua sobrevivência.

Os lagos foram então divididos conforme seu tipo de uso. Segundo Oliveira e Cunha (2001), as comunidades definiam a categoria de cada lago com base nos critérios de acessibilidade, tamanho e produtividade. O lago de manutenção seria aquele “reservado para as famílias que moravam ali perto. Nestes lagos todos podem pegar o peixe necessário para alimentação, mas somente com instrumentos simples como caniço, zagaia, flecha e pequenas redes” (DERICKX, 1992). Nestes lagos seria vedado o uso para

comercialização (CUNHA, 2000). O lago de procriação seria aquele “sagrado, que nem um santuário. Ali ninguém pode pescar, nem o pessoal da comunidade. É o lago onde os peixes vão procriar, crescer e multiplicar-se para depois povoar outros lagos e rios” (DERICKX, 1992). A dificuldade de acesso era um dos critérios para a seleção dos lagos de procriação. Além dessas duas categorias de lagos havia também a categoria de lagos “livres”, sem o controle das comunidades, destinados à pesca comercial – tanto por parte das associações de pescadores municipais como comunitários.

Os preservadores, eles não preservam todos, eles escolhem os lagos. Se a comunidade dispõe de dez lagos, três eles põem para preservar, seis [sic] ficam libertos. Só que o peixeiro dá uma lanceada e leva tudo! Aí ele vai querer tirar de lá de onde é proibido! (Ana Mota, entrevista *apud* PEREIRA, 2004, p. 50).

Além dessas categorias, existiam lagos de “reserva”, que ficavam reservados para assumir a função de outros lagos que porventura não pudessem cumprir com sua função original.

A divisão dos lagos em seus tipos de uso revela os princípios norteadores do movimento. Em primeiro plano há a escolha de lagos de manutenção, pois, como citado anteriormente, a motivação inicial era de garantir “o pão nosso de cada dia” – nesses lagos, os ribeirinhos não poderiam realizar a pesca comercial. Em segundo lugar, havia a escolha do lago de procriação. A lógica era de garantir que este lago pudesse com o tempo “repovoar” os demais.⁶ Além disso, o incentivo à seleção de lagos de procriação demonstra que garantir o acesso a recursos naturais para o futuro seria uma motivação importante, embora secundária do movimento. A categorização de lagos como santuários e o impedimento de realizar a pesca comercial nos lagos de manutenção refletem o caráter preservacionista do movimento mediado pela Igreja.

Os “lagos livres” seriam aqueles abertos à pesca comercial, mas não havia incentivo do movimento para que estes fossem controlados pelas comunidades. Seus líderes inclusive criticavam os ribeirinhos que arrendavam o acesso aos lagos aos pescadores industriais, por conta de “alguns trocados”, ou por conta de alguma necessidade pessoal. A priorização das ações de proteção sobre lagos de manutenção e procriação e o desincentivo à comercialização do produto pesqueiro mostra o

⁶ No período das cheias, os rios inundam as áreas de várzea e os corpos hídricos se interconectam.

alinhamento do sistema de ideias do Movimento de Preservação com as bases ideológicas na Teologia da Libertação, que se caracteriza por certa oposição ao modelo vigente de desenvolvimento capitalista (LIMA, 1997; OLIVEIRA; CUNHA, 2001).

Outra característica do movimento de preservação que teve claras bases teológicas foi sua luta contra a injustiça social, opressão e subordinação. Por isso, a luta pela preservação se deu como reivindicação, como tomada do que é seu, retomada do acesso a recursos que estavam sob controle de patrões que se diziam donos dos lagos e grandes pesqueiros de outras regiões. “Os comunitários passaram a reagir. Se organizaram com orientação de Irmão Falco, para defender os lagos que consideravam como seus” (PESSOA, 1997, p. 114).

Irmão Falco dizia que era preciso preservar. ‘Se quem está no lugar ali não cuida, quem vem cuidar?’. Essa era uma forma de incentivar o pessoal a cuidar (Francisco Andrade, entrevista em 13 de março de 2012).

Depois de definidos os lagos de manutenção e procriação, os Comitês de Pesca formados nas comunidades se organizavam para a proteção dos mesmos. O movimento de preservação incentivava que as lideranças formassem, elas próprias, um sistema de proteção para impedir a entrada de pesqueiros em suas áreas.

O IBAMA tem apenas 44 funcionários do Estado, o que não dá nem uma pessoa por município. Em contrapartida, ele e a natureza têm milhares de fiscais natos que são os próprios ribeirinhos dispostos a lutar pelo ambiente e sua sobrevivência (DERICKX, 1992, p. 62).

Mas as estratégias adotadas para isso eram diversas. Em algumas comunidades, alguns “fiscais” faziam a vigilância dos lagos: “para garantir a preservação, muitas comunidades fazem um tipo de escala do “pessoal de plantão”. Cada noite um grupo vigia a entrada do lago” (DERICKX, 1992, p. 61), quando um barco pesqueiro entrava, essas pessoas faziam a abordagem explicando que não poderiam pescar ali, pois a área “pertencia” e estava sendo “guardada” pela comunidade. Se os “invasores” não saíssem, o restante da comunidade era chamado para “enfrentar” a situação. Em outras comunidades, os moradores se reuniam coletivamente, mas apenas depois da entrada dos peixeiros nos lagos.

As lideranças do movimento elaboraram diversos documentos com sugestões para a ordenação da pesca na região, encaminhando-os aos organismos públicos competentes – como a Superintendência de

Desenvolvimento da Pesca (Sudepe). Depois de 180 dias sem uma resposta das agências governamentais, as organizações de base consideraram as sugestões acatadas e “fechavam” os lagos (REIS, 2005).

A gente fazia reunião todo mês com as comunidades. Aquilo que a gente acertasse na reunião, aquilo passava a ser lei, sabe? Quer dizer, não importava se o IBAMA ia aceitar ou não, a comunidade era que decidia. Então tinha pescadores que não aceitavam o que a gente fazia, mas a gente fazia assim mesmo na marra, tomava malhadeira, tocava fogo, era assim (Firmino Cavalcante Martins, líder no Movimento de Preservação de Lagos e ex-Presidente do Grupo de Preservação e Desenvolvimento, entrevista em 15 março de 2012).

Os grupos tentavam acionar os poderes públicos para obter apoio mas, na maioria das vezes, não conseguiam o apoio solicitado. “O movimento não foi compreendido pelas autoridades sob alegação de que na legislação vigente não havia embasamento legal que amparasse aquela conduta (MARTINS, [s.d.]). “O IBDF não apoiava e, além disso, incentivava os pescadores alegando que todos os lagos tinham boca franca e podiam ser pescados” (PESSOA, 1997, p. 114). Outro argumento utilizado contra o movimento era que este representaria uma violação dos direitos de “ir e vir” dos cidadãos, pois os corpos hídricos eram as vias de circulação na região (LIMA, 1997; BENNATI *et al.*, 2003). Por conta disso, o movimento precisava atuar para promover mudanças na legislação e em políticas públicas, que não eram vistas como adequadas à realidade da região.

A ausência de base legal para o movimento não só impedia que os invasores sofressem penalidades por sua conduta, mas também causou, em algumas ocasiões, a prisão das próprias lideranças do movimento, depois que os invasores dos lagos denunciavam a ação dessas lideranças e conseguiam sua detenção provisória. Duas dessas lideranças me relataram sobre as ocasiões em que foram presas.

Em 86 eu era presidente do Icé e era cabeça do movimento de preservação. Aí pegamos um pessoal lá dentro pescando e prendemos o material dele. Aí o cara foi lá em Alvarães falou que nós prendemos ele, batemos nele, fizemos ele passar fome. Aí tinha uma vereadora chamada Julia Litaif, ela mandou o policial ir lá em casa no Icé e me levaram preso. Fomos treze pessoas da comunidade presos em Alvarães, em 86. Eu era o cabeça e tal, por isso fiquei mais tempo preso. Quem soltou foi uma missionária na época. Era chamada Carmelia – ela foi com o delegado e com o prefeito Ranolfo (Firmino Cavalcante Martins, entrevista em 15 março de 2012).

E foi uma época que a gente foi muito perseguido, massacrado, porque a gente batia de frente com as autoridades. O próprio IBAMA [IBDF?] não queria saber disso, então era só nós. A força que nós tínhamos era o apoio das comunidades, dos mais simples, dos mais humildes. A gente andava com medo porque, por qualquer motivo que fosse, eles iam levando a gente para a cadeia. Quantas vezes eu fui parar na cadeia? Graças a Deus que o Bispo chegava lá e tinha peso (a Igreja sempre teve seu peso). Ele chegava lá e soltava. Eu nunca cheguei a apanhar, mas ser empurrada, desacatada, isso me aconteceu muito (Oscarina Martins, entrevista em 18 de fevereiro de 2012).

O movimento de preservação, embora tenha sido criado com o objetivo de apoiar os meios de vida das recém-criadas comunidades, na verdade cumpriu duplo papel. Ao agregar os ribeirinhos em torno da preservação de lagos, fortalecia, conseqüentemente, o modelo comunitário criado nos anos anteriores (REIS, 2005, p. 90). Segundo o bispo dom Sérgio Castriani:

A luta pela preservação tornou-se então a verdadeira razão de ser dessas comunidades e o motivo fundamental de sua organização. A experiência religiosa deu um fundamento religioso existencial a essa luta. As comunidades nasceram eclesiais e ecológicas, e são uma coisa na medida em que são a outra (Dom Sérgio Castriani, entrevista ao ISER, 2008).

As comunidades eclesiais de base foram formadas e inspiradas na ideologia católica da comunhão. Essas expectativas também tinham por base uma crítica ao individualismo moderno. Havia na teoria da libertação aspectos antimodernistas, como a crítica ao capitalismo, ao individualismo moderno e uma nostalgia da comunidade orgânica (LÖWY, 1989).

O movimento de preservação se configurou como uma luta de ribeirinhos pelo direito ao acesso e controle de territórios em oposição aos direitos de pescadores comerciais e patrões – ou uma luta pela libertação da dependência. A justificativa ideológica do movimento era de que a sobrevivência das populações rurais dependia desses recursos diretamente, enquanto os pescadores comerciais faziam uso dos recursos de forma intensiva e predatória e não dependiam diretamente dos mesmos para sua sobrevivência. A teologia da libertação defendia que os “oprimidos” não deveriam se conformar com “a promoção e sucesso puramente individuais”. Ter lucro na pesca, por exemplo, seria ganhar individualmente. O lucro individual traria desigualdade. Enriquecer significaria distanciar-se de Deus e de seu Reino (OLIVEIRA; CUNHA, 2001, p. 73).

Na realidade, tal justificativa demonstra uma crítica mais profunda ao próprio sistema capitalista que, segundo o ideário da libertação, promove a desigualdade social e as relações de subordinação entre os homens. Por isso, o movimento inicialmente mantinha seu foco na luta contra a exploração e não necessariamente nas alternativas de “desenvolvimento” e não preconizava a integração ao mercado como forma de satisfação das necessidades da população. Ponto que foi alvo de críticas ao modelo católico por protestantes, a de que o movimento promoveria a pobreza e não o desenvolvimento por não definir uma categoria de lagos para comercialização (LIMA, 1997).

A crítica social, política e ambiental (ecológica) visava uma transformação integral no modo de vida dos pobres (opção de reparação). Mas essa orientação se dava também dentro de uma disputa religiosa que na época tinha implicações ambientalistas – já que os protestantes não aderiram inicialmente ao movimento de preservação por o associarem à Igreja Católica e por divergências no seu sistema ideário – que, privilegiando a opção pelos pobres, também criticava uma adesão ao sistema capitalista e ao desenvolvimento.

Para Silva (2006), o objetivo central do movimento de preservação foi a luta pelo direito a terra e à água. Os movimentos sociais dos seringueiros de Carauari e Itamaraty (DERYCKX, 1992; SCHWEICKARDT, 2012) e dos ribeirinhos de Tefé, Alvarães, Fonte Boa e Uarini passaram a reivindicar políticas públicas, como o estabelecimento de unidades de conservação⁷ de uso sustentável – as Reservas Extrativistas e as Reservas de Desenvolvimento Sustentável. As Reservas Extrativistas estavam baseadas nas territorialidades dos seringueiros. Segundo Schweickardt,

A Reserva Extrativista inova ao considerar o caráter relacional da terra, e seus recursos, com as pessoas que nela vivem. Ao construir-se o conceito, a propriedade privada, legitimada pelo Estado na demarcação de lotes individuais, viria a ser substituída por uma experiência de legitimação da posse coletiva da terra e a supremacia da tecnologia e da ciência

⁷ Segundo a Lei de número 9.805, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação, a Unidade de conservação é um espaço territorial e seus recursos ambientais, incluindo as águas jurisdicionais, com características naturais relevantes, legalmente instituído pelo Poder Público, com objetivos de conservação e limites definidos, sob regime especial de administração, ao qual se aplicam garantias adequadas de proteção (BRASIL, 2000).

ampliaria seu horizonte para o reconhecimento do valor dos conhecimentos das populações locais (2012, p. 154).

Desde esse ponto de vista, a inovação da Resex estaria na sua oposição ao modelo de uso da terra, naquela ocasião definido pelo INCRA a partir da propriedade privada da terra pela unidade familiar. A territorialidade dos seringueiros Amazônicos, baseada na posse coletiva de um território, serviu de modelo não apenas para as RESEX, mas também para a renovação dos projetos de assentamento em áreas destinadas à reforma agrária na Amazônia.

A RDS, por sua vez, teve por base as territorialidades de comunidades ribeirinhas e pescadoras, forjadas em contexto de formação de comunidades eclesiais de base que se orientavam pela teologia da libertação e suas parcerias com grupos de cientistas, que as assessoravam na busca de estabelecer sistemas de manejo sustentável. No anteprojeto de lei da criação da RDS, os objetivos da unidade seriam: a preservação do patrimônio natural, a pesquisa e o desenvolvimento sustentável (RIBEIRO, 1994). Ou seja, a categoria tinha como base a integração dos interesses sociais, econômicos e ambientais – assim como o próprio conceito de desenvolvimento sustentável, não dava as costas à possibilidade de equidade e justiça social através da integração ao mercado. A inovação da RDS se encontra na oposição ao modelo de unidade de conservação de proteção integral, na época vigente no Brasil (1996), que não permitia a permanência das populações locais e o uso comercial dos seus recursos naturais.

CONCLUSÕES

O movimento de preservação proveu as bases de apoio à ideia de criação da unidade de conservação. As tendências do movimento ambientalista a nível internacional nos anos 90 e 2000 favoreceram a idealização de um modelo de conservação que incluía as populações locais como atores centrais no processo e a união dos objetivos de conservação e desenvolvimento social, não só como método de aceitação popular, mas também como força motriz de consolidação das áreas protegidas.

A convergência de interesses entre população local e ambientalistas se deu principalmente no interesse pela sustentabilidade. Os pesquisadores e extensionistas do Projeto Mamirauá, por sua vez, teriam o papel de pesquisar formas de uso sustentável dos recursos e produzir tecnologias (tecnologias sociais e técnicas) capazes de viabilizar tal uso. Ao longo do tempo, as demandas locais iriam além da decretação das unidades de conservação, mas passaram a focar nessas formas de uso sustentável dos recursos naturais. A partir da parceria entre populações locais e

pesquisadores, houve o desenvolvimento de atividades de manejo participativo – definido como o uso sustentável de um sistema de bens comuns, cujo domínio é atribuído a certo grupo social e por ele gerenciado por meio de normas de uso, restrição de acesso a outros grupos por meio de ações de proteção. Tais sistemas de manejo, como o de pirarucus e de turismo de base comunitária, foram implementados com normas baseadas em uma união entre saberes tradicionais e conhecimento científico e se tornaram referência de manejo sustentável na Amazônia.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, MAURO WILLIAM BARBOSA DE. **DIREITOS À FLORESTA E AMBIENTALISMO: OS SERINGUEIROS E SUAS LUTAS**. REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS, SÃO PAULO, V. 19, N. 55, P. 35-52, JUN. 2004.

BARROS, JOSÉ CLAUDIO; MAFRA, WALDIR. A MÍSTICA DA LIBERTAÇÃO. IN: BROSE, MARCUS (ORG.): **EXPERIÊNCIAS A PARTIR DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO**. GOIÂNIA: EDITORA DA UCG. LIDERANÇAS PARA A DEMOCRACIA PARTICIPATIVA, 2008. P. 11-19.

BATISTA, VANDICK; ISAAC, VITÓRIA; VIANA, JOÃO PAULO. EXPLORAÇÃO E MANEJO DE RECURSOS PESQUEIROS NA AMAZÔNIA. IN: RUFFINO, MAURO L. **A PESCA E OS RECURSOS PESQUEIROS NA AMAZÔNIA BRASILEIRA**. MANAUS: IBAMA/PROVÁRZEA, 2004. P. 63-152.

BENATTI, JOSÉ HEDER. A POSSE AGRÁRIA ALTERNATIVA E A RESERVA EXTRATIVISTA NA AMAZÔNIA. IN: D'INCAO, MARIA ÂNGELA; SILVEIRA, ISOLDA MACIEL (ORG.). **A AMAZÔNIA E A CRISE DA MODERNIZAÇÃO**. BELÉM: MUSEU PARAENSE EMILIO GOELDI, 1994. P. 553-559

BETTO, FREI. **O QUE É COMUNIDADE ECLESIAL DE BASE**. 2. ED. SÃO PAULO: BRASILIENSE, 1981.

BOFF, LEONARDO. **CONFIRMADA A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO**. DISPONÍVEL EM: [HTTP://WWW.LEONARDOBOFF.COM/SITE/VISTA/2001-2002/CONFIRMADA.HTM](http://www.leonardoboff.com/site/vista/2001-2002/confirmada.htm). ACESSO EM: 2 FEV. 2012. NÃO PAGINADO.

BOFF, LEONARDO. **IGREJA, CARISMA E PODER**. PETRÓPOLIS: VOZES, 1982

BOFF, LEONARDO. **O CAMINHAR DA IGREJA COM OS OPRIMIDOS: DO VALE DE LÁGRIMAS RUMO À TERRA PROMETIDA**. RIO DE JANEIRO: CODECRI, 1980A.

BOFF, LEONARDO. **TEORIA DO CATIVEIRO E DA LIBERTAÇÃO**. PETRÓPOLIS: VOZES, 1980B.

BOFF, LEONARDO; BOFF, CLODOVIS. **COMO FAZER TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO**. PETRÓPOLIS: VOZES, 1985.

CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA; ALMEIDA, MAURO (ORG.). **A ENCICLOPÉDIA DA FLORESTA**. SÃO PAULO: COMPANHIA DAS LETRAS, 2002.

CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA; ALMEIDA, MAURO. POPULAÇÕES TRADICIONAIS E CONSERVAÇÃO AMBIENTAL. IN: CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA. **CULTURA COM ASPAS E OUTROS ENSAIOS**. SÃO PAULO: COSAC NAIFY, 2009. P. 277-300.

CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA; ALMEIDA, MAURO. POPULAÇÕES TRADICIONAIS E CONSERVAÇÃO AMBIENTAL. IN: CAPOBIANCO, JOÃO PAULO ET AL. **BIODIVERSIDADE NA AMAZÔNIA BRASILEIRA: AVALIAÇÃO E AÇÕES PRIORITÁRIAS PARA A CONSERVAÇÃO, USO SUSTENTÁVEL E REPARTIÇÃO DE BENEFÍCIOS**. SÃO PAULO: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL/ESTAÇÃO LIBERDADE, 2001. P. 184-193.

COHEN, JEAN; ARATO, ANDREW. **CIVIL SOCIETY AND POLITICAL THEORY**. CAMBRIDGE: MASSACHUSETTS INSTITUTE OF TECHNOLOGY, 1992.

CNBB – CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **MENSAGEM DO POVO DE DEUS SOBRE AS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE**. BRASÍLIA: EDIÇÕES CNBB, 2010.

CUNHA, LUIS HENRIQUE. **IGREJA E MANEJO COMUNITÁRIO DE LAGOS NA VÁRZEA AMAZÔNICA**. BELÉM: NAEA/UFPA/IPAM, 2000. MÍMEO.

DERICKX, JOÃO. **NO CORAÇÃO DA AMAZÔNIA: JURUÁ O RIO QUE CHORA**. PETRÓPOLIS: VOZES, 1992.

FÁVERO, OSMAR. MEB – MOVIMENTO DE EDUCAÇÃO DE BASE: PRIMEIROS TEMPOS: 1961-1966. IN: ENCONTRO LUSO-BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO, 5, 2004, ÉVORA. ANAIS... ÉVORA: EDITORA DA UNIVERSIDADE DE ÉVORA, 2004.

GOHN, MARIA DA GLÓRIA. **TEORIA DOS MOVIMENTOS SOCIAIS: PARADIGMAS CLÁSSICOS E CONTEMPORÂNEOS**. SÃO PAULO: EDITORA LOYOLA, 1997.

GRUYTERS, ANTÓNIO. **CEM ANOS DE PRESENÇA ESPIRITANA EM TEFÉ**. DISPONÍVEL EM: [HTTP://WWW.ESPIRITANOS.ORG/CSSP/ARTIGO.ASP?ID=517](http://www.espiritanos.org/cssp/artigo.asp?id=517). ACESSO EM: 6 FEV. 2011. NÃO PAGINADO.

GUTIERREZ, GUSTAVO. **TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: PERSPECTIVAS**. LIMA: CENTRO DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES (CEP), 1981.

INOUE, CRISTINA. **REGIME GLOBAL DE BIODIVERSIDADE. COMUNIDADES EPISTÊMICAS E EXPERIÊNCIAS LOCAIS DE CONSERVAÇÃO E DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL – O CASO MAMIRAUÁ**. BRASÍLIA: EDITORA UNB, 2007.

LIMA, DEBORAH M. A IMPLANTAÇÃO DE UMA UNIDADE DE CONSERVAÇÃO EM ÁREA DE VÁRZEA: A EXPERIÊNCIA DE MAMIRAUÁ. IN: D'INCAO, MARIA ÂNGELA; MACIEL, ISOLDA (ORG.). **A AMAZÔNIA E A CRISE DA MODERNIZAÇÃO**. BELÉM: MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI, 1994. P. 403-412.

LIMA, DEBORAH M. A TRADIÇÃO DE CONSERVAR: CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE E “CULTURA”. IN: LÉPINE, CLAUDE; HOFBAUER, ANDREAS; SCHWARCZ, LILIA M. (ORG.). **MANUELA CARNEIRO DA CUNHA: O LUGAR DA CULTURA E O PAPEL DA ANTROPOLOGIA**. RIO DE JANEIRO: AZOUGUE, 2011. P. 115-138.

LIMA, DEBORAH M. EQUIDADE, DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL E CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE. IN: CASTRO, EDNA; PINTON, FLORENCE (ORG.). **FACES DO TRÓPICO ÚMIDO: CONCEITOS E QUESTÕES SOBRE DESENVOLVIMENTO E MEIO AMBIENTE**. 1. ED. BELÉM: CEJUP, 1997. V.1. P. 285-314.

LIMA, DEBORAH M. ÉTICA E POLÍTICA AMBIENTAL NA AMAZÔNIA CONTEMPORÂNEA. **BOLETIM REDE AMAZÔNIA**, RIO DE JANEIRO, V. 1, N. 1, P. 37-43, 2002.

LIMA, DEBORAH M. RIBEIRINHOS, PESCADORES E A CONSTRUÇÃO DA SUSTENTABILIDADE NAS VÁRZEAS DOS RIOS AMAZONAS E SOLIMÕES. **BOLETIM REDE AMAZÔNIA**, RIO DE JANEIRO, V. 3, N. 1, P. 57-66, 2004.

LIMA, DEBORAH M. **THE SOCIAL CATEGORY CABOCLO: HISTORY, SOCIAL ORGANIZATION, IDENTITY AND OUTSIDER’S LOCAL SOCIAL CLASSIFICATION OF THE RURAL POPULATION OF AN AMAZONIAN REGION (THE MIDDLE SOLIMÕES)**. 1992. THESIS (PHD) – UNIVERSITY OF CAMBRIDGE, CAMBRIDGE (UK), 1992.

LIMA, DEBORAH M.; ALENCAR, EDNA FERREIRA. A LEMBRANÇA DA HISTÓRIA: MEMÓRIA SOCIAL, AMBIENTE E IDENTIDADE NA VÁRZEA DO MÉDIO SOLIMÕES. **LUSOTOPIE**, PARIS, V. 419, P. 27-48, 2001.

LIMA, DEBORAH M.; POZZOBON, JORGE. AMAZÔNIA SOCIOAMBIENTAL. SUSTENTABILIDADE ECOLÓGICA E DIVERSIDADE SOCIAL. **ESTUDOS AVANÇADOS**, SÃO PAULO, V. 19, N. 54, P. 45-76, MAI./AGO. 2005.

LÖWY, MICHEL. O CATOLICISMO LATINO-AMERICANO RADICALIZADO. **ESTUDOS AVANÇADOS**, SÃO PAULO, V. 3, N. 5, JAN./ABR. 1989.

MARTINS, ELIOMARA RAMOS. **AS LIDERANÇAS FORMADAS PELA PRELAZIA DE TEFÉ E O SEU PAPEL NA ATUALIDADE**. INICIAÇÃO CIENTÍFICA – INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL MAMIRAUÁ, CONSELHO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO CIENTÍFICO E TECNOLÓGICO. 2013.

MARTINS, ELIOMARA RAMOS. **O MOVIMENTO DE PRESERVAÇÃO DE LAGOS NO MÉDIO SOLIMÕES**. INICIAÇÃO CIENTÍFICA; (GRUANDO EM PEDAGOGIA) – UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS, CONSELHO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO CIENTÍFICO E TECNOLÓGICO. 2012

MARTINS, ELIOMARA RAMOS. **O TRABALHO DAS MULHERES AGRICULTORAS NA COMUNIDADE DA AGROVILA – TEFÉ/AM**. INICIAÇÃO CIENTÍFICA; (GRUANDO EM PEDAGOGIA) – UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS, FUNDAÇÃO DE AMPARO À PESQUISA NO ESTADO DO AMAZONAS; 2011.

MARTINS, ELIOMARA RAMOS. **PRÁTICAS PEDAGÓGICAS NO PROCESSO DE FORMAÇÃO DE LIDERANÇAS DA PRELAZIA DE TEFÉ**. TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO; (GRADUAÇÃO EM PEDAGOGIA) – UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS. 2014.

MARTINS, ELIOMARA RAMOS. **VIDA E OBRA DE IRMÃO FALCO MICHIELS E O SEU ENVOLVIMENTO COM O MOVIMENTO DE PRESERVAÇÃO DE LAGOS**. 2013. (RELATÓRIO DE PESQUISA). Mimeo.

MEB – MOVIMENTO DE EDUCAÇÃO DE BASE. **DOCUMENTOS DE ROMA**. RIO DE JANEIRO: MEB, 1963. Mimeo.

OFFE, CLAUS. **NEW SOCIAL MOVEMENTS: CHALLENGING THE BOUNDARIES OF INSTITUTIONAL POLITICS**. **SOCIAL RESEARCH**, v. 52, n. 4, 1985.

OLIVEIRA, ANA CRISTINA MENDES DE ET AL. **IMPACTOS ECOLÓGICOS DO MANEJO COMUNITÁRIO DE RECURSOS NATURAIS EM COMUNIDADES RIBEIRINHAS DE VÁRZEA E TERRA FIRME NA REGIÃO DE TEFÉ, AM**. **NOVOS CADERNOS NAEA**, BELÉM, v. 11, n. 2, p. 57-84, DEZ. 2008.

OLIVEIRA, ANA CRISTINA MENDES DE; CUNHA, LUIS HENRIQUE. **MANEJO DE LAGOS NA REGIÃO DO MÉDIO SOLIMÕES: A EXPERIÊNCIA DAS COMUNIDADES DO GRUPO DE PRESERVAÇÃO E DESENVOLVIMENTO (GPD)**. INFORME FINAL DE ESTUDO DE CASO “AMAZON COMMUNITY-BASED RESOURCE MANAGEMENT RESEARCH INITIATIVE”. BELÉM: INSTITUTO DE PESQUISA AMBIENTAL, 2001.

PEREIRA, HENRIQUE DOS SANTOS. **INICIATIVAS DE CO-GESTÃO DOS RECURSOS NATURAIS DA VÁRZEA: ESTADO DO AMAZONAS**. MANAUS: IBAMA/PROVÁRZEA, 2004.

PERALTA, NELISSA. **MANEJO PARTICIPATIVO EM RESERVA DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL**. TESE DE DOUTORADO. PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA. UFMG, 2012. 333 F.

PESSOA, PROTÁSIO LOPES ET AL. **DOCUMENTO DO MEB – MOVIMENTO DE EDUCAÇÃO DE BASE/DEPARTAMENTO DE TEFÉ**. TEFÉ: MEB, JUL. 2002.

PESSOA, PROTÁSIO LOPES. **1º CENTENÁRIO DOS ESPIRITANOS EM TEFÉ: SÍNTESE HISTÓRICA**. TEFÉ: 1997.

PORRO, ANTÔNIO. **O POVO DAS ÁGUAS: ENSAIOS DE ETNO-HISTÓRIA AMAZÔNICA**. PETRÓPOLIS: VOZES, 1995.

REIS, MARISE BATISTA DOS. **ARENGAS & PSICAS: REAÇÕES POPULARES À RESERVA DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL MAMIRAUÁ NO ESTADO DO AMAZONAS**. BELÉM: SOCIEDADE CIVIL MAMIRAUÁ; INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL MAMIRAUÁ, 2005. (ESTUDOS DO MAMIRAUÁ, 6).

RIBEIRO, NELSON. UM NOVO MODELO DE PROTEÇÃO AMBIENTAL PARA MAMIRAUÁ. IN: SCM. ANTEPROJETO DE LEI MAMIRAUÁ (VERSÃO PRELIMINAR). TEFÉ: SOCIEDADE CIVIL MAMIRAUÁ, 1994. DOCUMENTO INTERNO.

SCHAEKEN, RAIMUNDA GIL. CENTENÁRIO DA PRESENÇA ESPIRITANA NA PRELAZIA DE TEFÉ – AM. MANAUS: IMPRENSA OFICIAL DO ESTADO, 1997.

SCHWEICKARDT, KÁTIA HELENA. FACES DO ESTADO NA AMAZÔNIA: ENTRE AS CURVAS DO RIO JURUÁ. SÃO PAULO: ANNABLUME. MANAUS: FAPEAM, 2012.

SILVA, AGINALDO QUEIROZ. HISTÓRIA DA PRESERVAÇÃO E AS COMUNIDADES RIBEIRINHAS. IN: SIMPÓSIO DA SOCIEDADE BRASILEIRA PARA O PROGRESSO DA CIÊNCIA NO AMAZONAS, 1., 2006, MANAUS. ANAIS

TOURAINÉ, ALAIN. ACTORES SOCIALES Y SISTEMAS POLÍTICOS EM AMÉRICA LATINA. SANTIAGO: PREALC, 1987.

VIANA, JOÃO PAULO ET AL. ECONOMIC INCENTIVES FOR SUSTAINABLE COMMUNITY MANAGEMENT OF FISHERY RESOURCES IN THE MAMIRAUÁ SUSTAINABLE DEVELOPMENT RESERVE, AMAZONAS, BRASIL. IN: SILVIUS, KIRSTEN M.; BODMER, RICHARD; FRAGOSO, JOSÉ M.V. (ED.). PEOPLE IN NATURE: WILDLIFE CONSERVATION IN SOUTH AND CENTRAL AMÉRICA. NEW YORK: COLUMBIA UNIVERSITY PRESS, 2004. P. 139-154.

VIANA, João Paulo et al. Manejo comunitário do pirarucu *Arapaima gigas* na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá – Amazonas, Brasil. In: **Áreas aquáticas protegidas como instrumento de gestão pesqueira**. Brasília: MMA; IBAMA, 2007. p. 239-261. (Série Áreas Protegidas do Brasil, 4).

INDICADORES ANTRÓPICOS E GOVERNANÇA SOCIOAMBIENTAL

José Guilherme dos Santos Fernandes

Doutor em Letras pela Universidade Federal da Paraíba. Realizou estágio pós-doutoral em 2014 na Universidad Nacional de Tres de Febrero. É professor titular da universidade Federal do Pará, atuando na Faculdade de Letras e no Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia (PPGEAA/UFPA), no Campus Universitário em Castanhal.

Marcos César da Rocha Seruffo

Possui graduação em Tecnologia em Processamento de Dados pelo Centro Universitário do Estado do Pará (CESUPA-2004). Mestrado em Ciências da Computação (PPGCC- UFPA – 2008) e Doutorado em Engenharia Elétrica, com ênfase em Computação Aplicada (PPGEE-UFPA 2012). Pós-Doutorado pela PUC- RJ. Atualmente, professor associado da Universidade Federal do Pará, estando vinculado ao Programa de Estudos Antrópicos na Amazônia e ao Programa de Pós-Graduação em Engenharia Elétrica.

Daniel da Silva Souza

Mestre em Engenharia Elétrica; Doutorando em Engenharia Elétrica, da Universidade Federal do Pará.

Otávio Rios Portela

Professor associado da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), atua no curso de Letras e no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH), que coordenou desde a criação até junho de 2021. Diretor da Escola Normal Superior da UEA. Pós-Doutor junto ao Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP).

Resumo: Este trabalho visa a produção de indicadores segundo a percepção de moradores das comunidades e ecossistemas do bioma amazônico, através da coleta e análise dos resultados de formulário em que estes manifestam suas impressões quanto a eventos e práticas de antropização. Os resultados encontrados permitiram a aplicação do método analítico de tomada de decisão (AHP), para indicar o grau de antropização do povo pesquisado, em escala de hierarquização, conforme o sintagma dos três eixos ordenadores dos temas do formulário. A contribuição permite gerar modelos de correlação, que auxiliam o entendimento da relação do humano com o meio e o nível de percepção antrópica dos envolvidos.

Palavras-chave: Indicadores Socioambientais; Antropização; Amazônia.

Abstract: This work aims to produce indicators according to the perception of residents of the communities and ecosystems of the Amazon biome, through the collection and analysis of the results of a form in which they express their impressions of events and anthropization practices. The results found allowed the application of the analytical method of decision-making (AHP), to indicate the degree of anthropization of the people

researched, in a hierarchy scale, according to the syntagma of the three ordering axes of the themes of the form. The contribution makes it possible to generate correlation models, which help to understand the relationship between humans and the environment and the level of anthropic perception of those involved.

Keywords: Social and Environmental Indicators; Anthropization; Amazon.

INTRODUÇÃO

Os indicadores econômicos, sociais e ambientais são importantes instrumentos de mensuração de aspectos da sociedade por favorecerem diretrizes para a qualidade de vida e o desenvolvimento local, auxiliando gestões participativas na promoção de políticas públicas inclusivas. No entanto, a grande maioria dos indicadores tem como fonte, para a geração de seus índices – valor numérico agregado gerado em dado momento, resultante da aplicação de indicadores –, informações produzidas por instituições públicas ou privadas, muitas vezes em escalas temporais e espaciais limitadas, segundo o conjunto de valores e ideias que cada instituição tem para o momento.

No caso de instituições de governo, os indicadores podem ser manipulados conforme interesses dos ocupantes de cargos, como vemos no atual momento brasileiro a partir de 2020, com os problemas socioambientais na Amazônia, provocados pela Pandemia e por uma política de beneficiamento do empresariado, com a conseqüente depreciação das populações tradicionais e locais, implicando como efeito o desmanche de políticas ambientais protecionistas: resultado é o aumento do desmatamento e das queimadas, por mais que o governo insista em dizer que mantém uma política de proteção.

Por isso os índices e indicadores institucionais podem ser incapazes de representar mais fidedignamente a diversidade ambiental, cultural e socioeconômica da região amazônica. É por isso também que propomos a produção de informações a partir dos moradores das comunidades e ecossistemas do bioma amazônico, através de formulário em que estes se manifestem conforme suas impressões quanto a um evento ou a uma prática, a partir de referências de antropização vegetativa (sobrevivência) e volitivas (empreendimento no espaço). Não esqueçamos que, com cerca de 610 milhões de hectares, a vasta região amazônica é lar para diferentes povos e populações tradicionais, além de comportar a maior diversidade de espécies da fauna e flora do planeta. Mas o desconunal dos rios e florestas da região, aliado aos contornos mitológicos dos autóctones, tira de foco um

problema mais grandioso ainda, gerado por matrizes socioambientais e culturais exógenas, traduzidas nos baixos índices atestados em diversos indicadores, como o IDH (Índice de Desenvolvimento Humano), o IPS (Índice de Progresso Social) ou o IVS (Índice de Vulnerabilidade Social); o ranking do IDEB (Índice de Desenvolvimento da Educação Básica); além da taxa de desmatamento PRODES (Projeto de Monitoramento do Desmatamento na Amazônia Legal por Satélite, do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais/INPE).

Com índices tão negativos para o desenvolvimento humano, como entender o imaginário mirabolante, de riqueza e fausto, na Amazônia? É o que propomos com este estudo, em perspectiva que alie os indicadores exógenos, pautados em renda, bem-estar, educação e oportunidades, aos autóctones, sustentados pelas práticas e valores dos povos e comunidades da Amazônia (ethos e laboração), para que entendamos que a Amazônia é mais que uma pintura naturalista, pois aqui existem pessoas que pensam e labutam cotidianamente. “Humanizar” a região, entendendo-se conflitos e acordos entre povos e comunidades locais a partir de suas impressões e mensurações subjetivas: acreditamos ser a maior contribuição de nossa proposta de indicadores, mesmo porque iniciativa dessa monta não está devidamente acertada em propostas anteriores de referenciação da Amazônia, proposições mais preocupadas com dados socioeconômicos e ambientais, pouco ou nada considerando o patrimônio e os valores das populações locais antropizadas há milênios.

Fernandes & Fernandes (2018) consideram a antropização como a interação entre grupos distintos que utilizam o mesmo território e que são atingidos diretamente por transformações mútuas que afetam os saberes ambientais, ideologias e identidades. Esta perspectiva relacional leva-nos à construção de indicadores que consideram a tradução (inter) cultural como o método prioritário para se alcançar esse relativismo. Assim, a relevância científica dos indicadores antrópicos está no diálogo de saberes, do qual decorre sua relevância social, pois ele se constitui a partir de pesquisa colaborativa de pesquisadores e praticantes.

O que propomos com os indicadores antrópicos, para além de estabelecer referências de antropização vegetativa (sobrevivência) e volitivas (empreendimento no espaço), é a produção de informações a partir dos moradores das comunidades e ecossistemas do bioma amazônico, através de formulário em que estes se manifestem conforme suas impressões quanto a um evento ou a uma prática. Em suma, uma proposta que vise criar indicadores e índices a partir da experiência e dos valores de comunidades autóctones, para dar respostas aos seguintes problemas recorrentes em pesquisas na realidade amazônica: a) a visão pitoresca do

estrangeiro sobre rios e florestas que tem levado a uma concepção de inegotabilidade da biodiversidade na região; e b) a excentricidade imposta às populações locais, em consideração com a visão colonialista acerca dos amazônidas, o que destoa dos baixos índices em indicadores sociais, econômicos e educacionais das populações locais.

OS INDICADORES E ÍNDICES GLOBAIS E NACIONAIS E A REALIDADE AMAZÔNICA

A construção de indicadores e índices de desenvolvimento nas sociedades do hemisfério Norte (Estados Unidos, Canadá, Europa Ocidental, Japão) tem sua origem no pós-Segunda Guerra Mundial, oriunda do fortalecimento da guerra fria e da produção econômica como vetor de crescimento das sociedades humanas. Compreende-se como crescimento a capacidade destes países de acumularem capital e promoverem o consumo industrializado, o que significaria o bem-estar social (SANTAGADA, 2007).

Nesse modelo de sociedade contratual e redistributiva do acúmulo de capital, foi necessária a construção de indicadores econômicos para que houvesse equidade na identificação dos atores que necessitariam de mais assistência social e que pudessem participar de programas anti-pobreza; no entanto, esses dados, sendo produzidos pelo Estado e favoráveis aos números que justificassem o modelo de sociedade cumulativa e consumista, mascaravam o antagonismo das classes sociais. Um exemplo desta visão marcadamente econômica de indicadores é o PIB – Produto Interno Bruto, que é a soma de todos os bens e serviços produzidos em um país ou estado no decorrer de um determinado período (em geral um ano), medidos em conformidade com os preços que chegam ao consumidor. No entanto, o PIB não mede efetivamente a riqueza de um país ou das pessoas desse país, e sim o fluxo de dinheiro decorrente das transações de compra e venda, o que por certo não qualifica a condição social de cada consumidor.

Foi somente a partir dos anos de 1960 que a visão econômica dos índices nacionais ganha a desinência social, quando do aparecimento da expressão indicadores sociais através da obra de Raymond Bauer *Social Indicators*, que, como tantos outros estudos nessa linha, buscou analisar os conflitos sociais decorrentes da concentração de riqueza, que ampliava o hiato entre o ápice da pirâmide social e a base constituída por ampla maioria de empobrecidos. Mas, a crescente hiância entre as classes sociais será amplificada com o adventício do neoliberalismo dos anos 1980, que decretou a desestatização da produção, o afrouxamento da regulação econômica e a perda de garantias trabalhistas e do bem-estar social. Por outro lado, o cenário pré e pós neoliberalismo, com a crescente desigualdade humana e social tocadas pela propriedade e enriquecimento privados, favoreceu que

organizações como as Nações Unidas e seus organismos associados pudessem elaborar relatórios supranacionais a partir dos anos 1970, para servir de instrumento para o planejamento governamental, bem como superar as análises estritamente econômicas. Agora as condições sociais fazem parte do rol de preocupações não só dos especialistas, como também dos governos (, o que levou à concepção de bem-estar e qualidade de vida a compor com os fatores econômicos o que deveria ser considerado como desenvolvimento de um país.

Na esteira dessa consideração socioeconômica e com a acentuação de políticas neoliberais, principalmente em países emergentes, nos anos 1990 ocorreria uma retomada da importância dos indicadores sociais, sendo elaborados e monitorados por organismos internacionais, como a ONU, e por entidades não-governamentais. A questão é que grande parte dos dados que compõem os indicadores são alimentados por órgãos de governo ou atrelados aos estados-nacionais, projetando visões e conceitos dessas instituições. Tomemos como exemplo o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), produzido pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD - United Nations Development Programme), que implica na utilização de paradigmas ainda referidos ao modelo consumista da sociedade, em grande parte eurocêntrica. Composto por três variantes – expectativa de vida ao nascer, acesso ao conhecimento e padrão de vida –, este índice acaba por criar uma falsa ideia de que desenvolvimento humano está atrelado ao acúmulo de capital e produção não sustentável. Por exemplo, o país que está em primeiro lugar no IDH/PNUD/ONU, segundo relatório de 2020 (UNDP, 2020), é a Noruega, com índice geral de 0,957, em escala que vai até 1,000. O Brasil ocupa a mediana posição de 84º e o último lugar cabe ao africano Niger (189º lugar). É bem sintomático que essa escalação reverbera o processo hegemônico, com o colonizador-imperialista em primeiro, a nação colonizada em segundo e a nação imperializada em terceiro. A Noruega atinge excelentes níveis em qualidade do desenvolvimento humano quando apresenta 35 leitos hospitalares e 29,2 médicos por 10 mil habitantes, enquanto o Brasil somente 21 leitos e 21,6 médicos para a mesma população; pior ainda o Niger com 0,4 médicos e 4 leitos hospitalares, no que diz respeito aos indicadores de assistência à saúde.

Na educação, o IDH considera a avaliação do Programa Internacional de Avaliação de Estudantes (PISA – Programme for International Student Assessment), da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE), de caráter intergovernamental e eurocêntrico. Segundo esta avaliação, a Noruega apresenta 499 em Leitura, 501 em Matemática e 490 em Ciências; o Brasil 413 em Leitura, 384 em Matemática e 404 em Ciências; e o Niger nem ao menos apresenta dados nestes indicadores

educacionais. Vale lembrar que os 20 países melhores classificados na educação têm índices acima de 475. O PISA, como sistema de avaliação da educação, relaciona os anos de escolarização como a medida do acervo adquirido pelos/as estudantes no decorrer desse tempo, sendo assim um modelo oriundo da economia, quando se utiliza de fatores da produção (input) para elaborar um produto (output) (VILLANI; OLIVEIRA, 2018). Segundo estas autoras, o Índice de Desenvolvimento da Educação Básica (IDEB), implementado pelo INEP/MEC, reproduz os princípios do PISA, pois o primeiro considera as bases do segundo quanto à monitorização comparativa entre países e/ou regiões a partir de avaliação das habilidades dos/as discentes para resolver problemas reais, refletindo-se por decorrência o grau de conhecimento e experiência dos alunos/as; mas, nesse processo, privilegia-se um instrumento estandardizado e universalista de avaliação, que favorece amplamente os países mais desenvolvidos economicamente.

No entanto, os altos índices de desenvolvimento humano da Noruega despencam quando a questão é sustentabilidade ambiental. Em 2018, cada norueguês emitiu 8,7 toneladas de dióxido de carbono, contra 2,2 toneladas por brasileiros e 0,1 tonelada por cada habitante do Niger. Na Noruega, em 2017, o consumo de material doméstico per capita foi de 21,8 toneladas, contra 17,4 toneladas no Brasil e 3,4 toneladas no Niger. Mas mesmo com altas taxas de poluição ambiental potencial, no ano avaliado de 2015 a Noruega não teve um único percentual de seu território degradado, contrariamente ao Brasil que teve 27% e o Niger com 7%. Mas como explicar isso? Ao que parece, o alto índice de desenvolvimento humano do país nórdico e seus assemelhados europeus é alcançado à custa do meio ambiente que muitas vezes não é o seu, mas de países periféricos que produzem as matérias primas para o conforto dos primeiros. Em entrevista ao jornal El País, Pedro Conceição, diretor do escritório do PNUD no Brasil, afirmou que “atualmente há um espaço vazio entre alcançar o desenvolvimento humano alto e uma baixa pressão sobre o planeta”, pois a prosperidade muito elevada de um país tem implicado grandes impactos ambientais.

Com essa realidade contraditória em nível global, o que considerar como desenvolvimento humano? Ao que parece, uma das alternativas é incluir nos indicadores sociais um viés socioambiental, particularmente depois da Conferência de Estocolmo, em 1972, e com a emblemática Conferência das Nações Unidas Eco-92, realizada na cidade do Rio de Janeiro, 20 anos após a primeira: ambas foram marcos nas discussões mundiais acerca do meio ambiente e sustentabilidade. Com isso, passa-se a considerar não apenas as variantes ambientais em indicadores sociais como também os indicadores ganham um acento mais local e menos globalizante,

como o Índice de Progresso Social (IPS), que surge, em 2014, através da Social Progress Imperative, uma organização global sem fins lucrativos, com sede em Washington (DC/EUA), que oferece dados aos governos e cidadãos em geral, acerca da saúde social e ambiental, com vistas ao progresso social. Esta organização é formada, em grande parte, por pesquisadores oriundos do Instituto de Tecnologia de Massachusetts (MIT), Universidade de Harvard (Estados Unidos) e da Universidade de Oxford (Reino Unido).

No Brasil, este índice ganhou uma edição para a Amazônia (IPS, 2018) e teve como parceiro nacional o Instituto do Homem e Meio Ambiente da Amazônia (Imazon). Para a construção do IPS consideram-se as variáveis sociais e ambientais, excluindo-se as de caráter econômico; são postas as seguintes questões fundamentais: 1) as necessidades mais essenciais da população estão sendo atendidas? 2) existem estruturas que garantam aos indivíduos e comunidades melhorar ou manter seu bem-estar? 3) há oportunidades para que todos os indivíduos atinjam seu pleno potencial? Estas questões são respondidas através de três dimensões: 1) necessidades Humanas Básicas; 2) fundamentos para o Bem-estar; e 3) oportunidades. São estas dimensões que comportam os indicadores.

Em breve leitura do IPS, podemos afirmar que entre os anos de 2014 e 2018 o índice geral foi desfavorável à nossa região, posto que houve queda de 0,79 ponto enquanto no país a queda foi de 0,52. O mais relevante é observar que as Necessidades Humanas Básicas, como água, saneamento e moradia são negligenciadas, pois enquanto o Brasil em geral conta com pontuação de 73,52 a Amazônia apresenta 59,2. Esta condição é refletida inclusive no IDH Municipal, quando o município com pior índice nacional é Melgaço (5565º lugar), na ilha do Marajó (PA), justamente por ter a pior distribuição de renda do Brasil (índice 0,454, quando a média nacional é de 0,739, no ano de 2010), com discrepância de 0,285; na educação, este distanciamento, segundo o IDH Municipal, é ainda maior, sendo que o município marajoara alcançou índice de 0,207 contra o índice nacional de 0,637, uma diferença absurda de 0,430. Portanto, tanto o modelo do IPS quanto o do IDH são unânimes em dizer que na distribuição de renda e na educação escolar os melgacenses estão infinitamente inferiores aos nórdicos europeus. Mas qual seria o modelo de transmissão de saberes e de trocas simbólicas e venais no longínquo Melgaço, homônimo brasileiro de uma cidade do colonizador português? Para encontrar esses modelos autóctones de necessidades humanas, de bem-estar e de desenvolvimento humano localizados é que precisamos ouvir as impressões e valorações dos nativos.

MATERIAL E MÉTODOS

O objetivo deste artigo é produzir indicadores de antropização desde os fatores humanos, patrimoniais e ambientais relacionados às diversas concepções de sustentabilidade e “bem-estar” de povos e comunidades amazônicas. Para o alcance deste objetivo, é necessário compreender-se a antropização como a intervenção humana nos elementos naturais, sendo estes elementos bióticos ou abióticos não construídos pela espécie humana em sua gênese. Essa intervenção pode provocar ações destrutivas, quando os “espaços antropizados, frequentemente, são os espaços em que a ação humana destruiu a biota original, particularmente em função de um modelo predatório de sobrevivência, que desconhece qualquer possibilidade de sustentabilidade” (FERNANDES, RAMOS, 2020, p. 30).

Outra concepção, menos usual, do termo antropização refere-se à “ação humana construtiva quando, em determinado território, certo grupo humano toma posse, constrói as condições de sobrevivência e as gerencia, a fim de ter o controle e a produção dos meios para tanto” (idem, ibidem). Portanto, a ação humana, via de regra, promove transformações no espaço natural e, com isso, gera impactos ambientais que podem ser antropização negativa ou antropização positiva, conforme a visão dos grupos socioculturais considerados na pesquisa: a primeira pode acarretar redução, simplificação ou perda da biodiversidade, ou ainda substituição ou destruição dos ecossistemas; a segunda implica em proteção e resiliência dos ambientes, decorrente de ações de preservação ou conservação, tocada pelo Estado, ou pelos indivíduos e comunidades.

Conclui-se, preliminarmente, que o impacto ambiental será reconhecido como uma descompensação degenerativa na relação humano e meio dependente do ecossistema afetado e do grupo antropizado, que pratica ou sofre o evento, o que nos leva a considerar o perfil antrópico como primeiro passo a ser considerado na compreensão de indicadores; em outras palavras, o impacto é decorrente de traços do comportamento e de habilidades produtivas, sendo os primeiros as “qualidades da personagem em ação no ambiente, tocantes ao espaço de existência – biocenose/biótopo e práticas econômicas humanas no meio – e às formas de sociabilidade no trato com o meio” (FERNANDES, FERNANDES, 2018, p. 99) e as segundas relativas às técnicas de produção econômica no território usado.

Por isso, identificar o sujeito antrópico enquanto o objeto de pesquisa foi o passo inicial de construção do método dos indicadores. Este sujeito deve favorecer nosso instrumento segundo: a validade (adequação para medir o fenômeno), a confiabilidade (fidedignidade ao evento) e a

representatividade (cobertura alcançada do evento). No caso de indicadores que se referem às ações humanas no ambiente, sejam ações construtivas ou destrutivas em relação à preservação ou à conservação dos meios bióticos e abióticos originais, a validade dos indicadores está na medida em que se busca delinear as razões humanas para a transformação dos ambientes, espaços e paisagens, e configurar o cenário das consequências ambientais resultantes, estabelecendo-se correlações entre causas e efeitos. Entendendo-se os motivos socioculturais que desencadeiam os impactos ambientais, entende-se que mais adequadamente poderemos indicar caminhos para a sustentabilidade e bom viver: estes são os eixos do questionário produzido, com perguntas voltadas ao informante habitante dos ecossistemas elegidos na pesquisa, o que nos parece ser o instrumento adequado, pois busca as razões nas impressões e falas do próprio usuário do ecossistema.

Quanto à confiabilidade dos indicadores aqui selecionados tem a ver com os dados levantados, uma vez que a produção destes ocorre a partir de indivíduos representativos de povos e comunidades tradicionais, mediante a aplicação de questionário quali-quantitativo. E por que prioritariamente a coleta de dados deverá ocorrer entre sujeitos de povos e comunidades tradicionais? Em razão de que são grupos culturalmente diferenciados por seu: autorreconhecimento identitário; organização social parental e de compadrio, daí mais comunitária; uso de conhecimento, práticas e inovações assentadas na tradição oral; e, principalmente, por estrito vínculo com o território para a produção e reprodução de suas existências, configurando-se este (o território) como o ecossistema amplo e complexo de conhecimento baseado na experiência. Particularmente, a confiabilidade advém quando há a priorização do lócus de pesquisa de comunidades tradicionais que habitam em unidades de uso sustentável, terras indígenas e territórios quilombolas, uma vez que o foco deste projeto são os povos e comunidades tradicionais da Amazônia brasileira. Assim, estaremos em consonância com o artigo 7º, da Lei 9985/2000, que instituiu o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza.

Por último, a representatividade se refere aos espaços de ocorrência dos eventos, o que para fins desse projeto pode ser considerado como bioma ou ecossistema. De imediato, os indicadores antrópicos são representativos do bioma amazônico como região geográfica em que existe certa unidade biótica e abiótica, com vegetação semelhante, bem como padrões de clima e geologia, como no caso da Amazônia, em que sua localização equatorial implica em grande incidência de energia solar que torna o clima quente e úmido, com elevadas precipitações que geram alta umidade e favorecem enorme biodiversidade e massa vegetal florestal, bem como volume de águas que inunda vastas planícies e se lança ao oceano transformando a costa

amazônica em potência de produção pesqueira. Mas, para além da unidade geográfica e englobante do bioma amazônico, há de ressaltar que os indicadores mais particularmente, para serem representativos da diversidade do bioma, devem focar mais particularmente os ecossistemas, estas unidades funcionais do bioma, em que fatores bióticos, que incluem todos os tipos de seres vivos, interagem com fatores abióticos, formando cadeias alimentares, terrestres e aquáticas, com hierarquia entre os seres produtores, consumidores e decompositores. Os ecossistemas do bioma amazônico podem variar, principalmente pela antropização. No caso amazônico são pelo menos nove ecossistemas: florestas de terra firme, florestas de igapó, campos inundáveis, campos salinos, várzeas, savanas, manguezais e restingas, praias, montanhas. Por essa diversidade, e considerando que é no nível do ecossistema em que se organiza a produção econômica e o trabalho, bem como se assentam as comunidades populacionais amazônicas, é que os indicadores devem ser representativos dessas particularidades do bioma, ou comunidades de ecossistemas.

OS INFORMANTES

Como categoria organizativa geral dessas comunidades de ecossistemas, pode-se considerar “povo” como o vínculo coletivo da territorialidade amazônica marcado por língua, história, costumes, interesses e tradições comuns; em suma, uma identificação de espectro mais regional, caracterização esta, mais adequada ao conceito de povo tradicional amazônico. A hipótese é que esta categoria, povo tradicional, está mais relacionado à consideração do Bom Viver e à busca pela sustentabilidade dos ecossistemas. Bom Viver é estilo de vida, a distribuição de riquezas se dá segundo as necessidades dos membros da comunidade (ACOSTA, 2010). Deve-se considerar que o estilo comunitário só faz sentido, em mundo contemporâneo de relações em rede, quando se estabelecem as redes intercomunitárias, como o contínuo urbano-rural, de exercício de práticas interculturais. Há de se considerar também que no decreto 6.040/2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), o termo que passou a se firmar foi povos e comunidades tradicionais, caracterizados por serem grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais (BRASIL, Decreto 6040/2007).

O corpus da pesquisa inicial foi determinado a partir dos ecossistemas diversos do bioma amazônico, em particular ecossistemas de ocorrência de grupos humanos de comunidades tradicionais/unidades de conservação. Para fins de melhor controle do universo de informantes, considerou-se o

conceito de mesorregião (recorte geopolítico e econômico) como delimitador do conceito de ecossistema. Nesta primeira etapa do Projeto, ocorrida nos anos de 2019 e 2020, os ecossistemas tratados foram várzea, terra firme e manguezal, nos Estados do Pará e do Amazonas; contou com a aplicação de questionário a 23 (vinte e três) informantes, escolhidos de forma aleatória, mas considerando-se o interesse dos mesmos/as em participar da pesquisa. A condução da pesquisa de campo foi dos Programas de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia (PPGEAA/UFPA) e Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH/UEA)¹.

Em geral, o corpus teve/deverá ter o seguinte perfil:

a) os informantes devem morar e trabalhar no mesmo ecossistema;

b) as unidades de pesquisa deverão ser os domicílios, isto é, espaços de moradia em que existe um indivíduo ou grupo de indivíduos com autonomia financeira e de sustentabilidade econômica e identificação parental/gregária dos informantes. Os domicílios deverão estar em comunidades, estas compreendidas como grupo de indivíduos organizados em sociedade, sob as mesmas normas éticas e de conduta, obedientes a uma liderança, marcada por um ou mais indivíduos com hegemonia histórica e social, e que estabelecem, aos demais, a identidade e a identificação a um mesmo legado histórico e cultural. Neste sentido, a comunidade corresponde à nação, como “sociedade que ocupa um dado território e inclui senso de identidade, história e destino comuns” (JOHNSON, 1997, p. 157);

c) o percentual deve ser de até 10% de usuários do ecossistema em cada comunidade a ser pesquisada, podendo esta também ser o território de unidades de conservação. Este percentual refere-se a domicílios, nos quais os usuários são residentes. Os territórios preferenciais para a coleta foram as unidades de conservação ou territórios utilizados e habitados por povos e comunidades tradicionais em perspectiva de sustentabilidade. Poderá haver um ou mais entrevistados na pesquisa, no entanto haverá somente um questionário por domicílio. Os entrevistados tinham a idade mínima de 18 anos (idade legal de capacidade civil);

d) considerar a equidade de gênero no corpus de informantes, sem prevalência absoluta de um gênero sobre o outro;

¹ Agradecemos à profa. Edilza Laray de Jesus e à discente Alana Patrícia Pires de Oliveira Alano, ambas do PPGICH/UEA, pelo desempenho em pesquisa de campo, realizada na comunidade do Careiro da Várzea, Amazonas, sendo possível termos dados do ecossistema ribeirinho para compor os índices dos indicadores antrópicos.

e) residir minimamente há cinco (5) anos na comunidade, por considerarmos que mesmo os alóctones podem nesse período já estar adaptados às práticas e valores da comunidade, de maneira tal a terem propriedade acerca da realidade local enquanto extrativistas da região investigada.

O formulário

Impressões dos nativos acerca dos ecossistemas: O formulário² aplicado é composto de 180 perguntas, que se dispuseram como desdobramentos de cada pergunta central indicada nos eixos abaixo, com 60 perguntas por Eixo:

1) Eixo 1 – RAZÕES HUMANAS, referente ao questionamento: “quais são as necessidades humanas (básicas ou “inventadas”) para que tenhamos um viver equilibrado entre humano e meio e entre os diferentes grupos sociais usuários do mesmo ecossistema?”;

2) Eixo 2 – CONSEQUÊNCIAS AMBIENTAIS, referente ao questionamento: “quais impactos no ambiente e quais as desigualdades sociais, entre grupos em contato no mesmo território (bioma e ecossistema), que o atendimento a essas necessidades humanas pode provocar?”;

3) Eixo 3 – SUSTENTABILIDADE E BOM VIVER, referente ao questionamento: “quais as iniciativas que (nós) promovemos para equilibrar as diferenças humanas (sociais e culturais) e minimizar os desequilíbrios ambientais consequentes desses contatos?”.

Estes eixos reproduzem a sequência de um sintagma narrativo, que é o percurso lógico para a realização do desejo (e seu objeto de desejo enquanto busca de atendimento de suas necessidades) por parte de um sujeito, posto que a narrativa vem a ser considerada como um algoritmo, ou seja, sucessão de enunciados que simulam comportamentos direcionados a um fim, com relação de anterioridade e posteridade (GREIMAS, 1973). Esse caráter de algoritmo da narrativa, presente em nossos eixos sintagmáticos do questionário, pode ser observado no seguinte exemplo. Referente ao tema

² Utilizamos este conceito porque o instrumento é marcado por perguntas pré-estabelecidas com respostas fechadas quanto a uma escala de valores, diferentemente do questionário que implica em perguntas fechadas, mas respostas abertas. Também no formulário a entrevista é face-a-face, com a interlocução direta entre pesquisador/a e entrevistado/a.

“Comunidade”, do Eixo 1 – Razões Humanas –, pode-se afirmar que na pergunta “A sua comunidade é bem cuidada?” existe relação de posteridade com a pergunta “Existem árvores em sua comunidade com mais de 30 anos?”, do tema Bioindicadores, do Eixo 2 – Consequências Ambientais. Isto ocorre porque as ações do Eixo 1 retratam comportamentos de anterioridade, do entrevistado e sua comunidade, que implicam em consequências a posteriori, pois como o entrevistado/a cuida de sua comunidade poderá resultar na existência de árvores mais antigas e em plena produtividade, a exemplo da árvore de bacuri, fruto amazônico que inicia sua produtividade não antes de 12 anos.

Cada eixo tem os seguintes temas específicos, como desdobramentos:

1) EIXO 1 – RAZÕES HUMANAS – 1) Educação; 2) Segurança e Tolerância; 3) Saúde e Alimentação; 4) Comunidade; 5) Trabalho/Ocupação e Renda/Consumo; 6) Comunicação e Interação Social;

2) EIXO 2 – CONSEQUÊNCIAS AMBIENTAIS – 1) Bioindicadores; 2) Geoindicadores; 3) Semiótica Corporal; 4) Semiótica Ambiental; 5) Atividade Econômica; 6) Cidadania e Relações de Poder;

3) EIXO 3 – SUSTENTABILIDADES E BOM VIVER – 1) Qualidade da Moradia; 2) Gestão Ambiental e Patrimonial; 3) Economia Circular; 4) Desenvolvimento Local; 5) Inovação e Uso do Patrimônio; 6) Bom Viver.

A avaliação do informante é em escala de 0 a 4 pontos, relativos a cada pergunta disposta no tema referente ao eixo. No total, existem 5 opções/pontos na escala de respostas (escala Likert), uma vez que essa variedade de opções proporciona melhor precisão e amplitude quanto à opinião do respondente, sendo cada ponto relativo à seguinte condição de OCORRÊNCIA e FREQUÊNCIA, disposto de acordo com o Quadro 1.

Quadro 1: Avaliação do informante

A – OCORRÊNCIA: impressão do informante relativa à ocorrência ou à não-ocorrência da condição, prática ou evento.	
NÃO-EXISTE: 0,0 – NUNCA (sem ocorrência; sem informação; desconhecimento)	EXISTE: 1,0 a 4,0 – quantidade aproximada de vezes de ocorrência dos fenômenos
B – FREQUÊNCIA: impressão do informante quanto à intensidade de ocorrência da condição, prática ou evento no ciclo aproximado de 5 anos.	
1,0 – QUASE NUNCA (25% das vezes); 2,0 – MAIS OU MENOS (50% das vezes); 3,0 – QUASE SEMPRE (75% das vezes); 4,0 – SEMPRE (100% das vezes).	

A – OCORRÊNCIA: impressão do informante relativa à ocorrência ou à não-ocorrência da condição, prática ou evento.

NÃO-EXISTE: 0,0 – NUNCA (sem ocorrência; sem informação; desconhecimento) **EXISTE:** 1,0 a 4,0 – quantidade aproximada de vezes de ocorrência dos fenômenos

B - FREQUÊNCIA: impressão do informante quanto à intensidade de ocorrência da condição, prática ou evento no ciclo aproximado de 5 anos.

1,0 – QUASE NUNCA (25% das vezes); 2,0 – MAIS OU MENOS (50% das vezes); 3,0 – QUASE SEMPRE (75% das vezes); 4,0 – SEMPRE (100% das vezes).

As duas grandezas espaço-temporais – ocorrência e frequência – são consequentes, uma vez que o valor zero implica que a condição, prática ou evento jamais ocorreu ou não se tem informação que já tenha ocorrido. A partir da nota 1,0 até a 4,0 os fenômenos já ocorreram, mas em diferentes intensidades de ocorrência, a depender da impressão do informante.

A numeração quantitativa crescente (1-4) se refere a Menor (1,0) ou Maior (4,0) antropização oriundas das intervenções de transformação do ambiente pelo humano, sendo construtivas ou destrutivas, conforme os valores atribuídos pelos informantes segundo sua experiência e impressão. Por isso, quanto mais próximo do valor máximo maior será o registro de intervenção humana, para a garantia da sobrevivência. Inversamente, quanto mais próximo ao valor zero mais a ausência do fator humano de transformação, seja em razão da inexistência do evento transformador ou pelo desconhecimento, pelo informante, de que ele ocorra.

O MÉTODO AHP (ANALYTIC HIERARCHY PROCESS)

Um problema de decisão multicritério, como é o caso do extenso formulário dos indicadores antrópicos, consiste em uma situação em que há no mínimo duas alternativas de escolhas, e essa escolha é conduzida para atender a vários critérios, muitas vezes conflitantes entre si. A abordagem multicritério tem como característica vários atores envolvidos, a exemplo de nossa pesquisa aplicada, que devem definir os aspectos relevantes característicos de um processo de decisão complexo com cada ator, tendo cada um seu próprio julgamento de valores e reconhecendo os limites da objetividade, levando em conta suas subjetividades (GOMES, 2000). Para construir o modelo de decisão que representará o problema de decisão a ser abordado, modelos de suporte à decisão multicritério são utilizados (VASCONCELOS, 2013), pois são fundamentais na análise e estruturação de problemas de decisão multicritério.

O diferencial do método AHP é possibilitar que o especialista ou usuário atribua pesos relativos para múltiplos critérios ou múltiplas alternativas para um dado critério, de forma intuitiva, ao mesmo tempo em que realiza uma comparação par a par entre eles. Isso permite que, mesmo quando duas variáveis são incomparáveis com os conhecimentos e a experiência dos especialistas da área, pode-se reconhecer qual dos critérios é mais importante (SAATY, 1990). Para informações mais detalhadas sobre outros modelos de tomada de decisão indica-se a leitura dos trabalhos (MASSAM, 1988; ZELENY, 2012).

Para a escolha do AHP partiu-se da teoria geral dos sistemas (TGS), como epistemologia que proporciona dois aspectos que justificam a escolha: primeiro, está em acordo com nossa perspectiva interdisciplinar na construção e aplicação dos indicadores antrópicos e, segundo, proporciona a vista de um sistema aberto, posto que os indicadores aqui tratados são um conjunto de variáveis moldadas conforme os objetivos de aplicação para cada proposta ou projeto que as utilize. Isto porque propomos com nossos indicadores uma modelagem que vise discriminar a intensidade de antropização dos ambientes (ecossistemas) a partir da valoração dada pelos usuários/moradores, dispendo-se com este objetivo as funções dos elementos do sistema – no caso os eixos e temas referentes a cada eixo – vislumbrando-se o comportamento circunstanciado desse sistema.

Em nosso particular o sistema, é o conjunto de indicadores que se configura como aberto, porque parte de um princípio interdisciplinar, tal como a sintaxe funcional da narrativa (área de Letras), já vista como um algoritmo (ou algoritmo) e portadora de “uma sequência lógica de núcleos, unidos entre si por uma relação de solidariedade” (BARTHES, 1973, p. 39). Procuramos aliar este princípio à concepção de sistema aberto da TGS (área de Computação), posto que em ambos existem as características do paradigma sistêmico – entropia, retroalimentação, causalidade, equifinalidade (BERTALANFFY, 1986) –, em que o estímulo do meio exterior, visto como a variedade de informantes em nossos indicadores, pode provocar o ajuste e estabilidade recorrente do sistema, em conformação a ser definida em recorte do objeto (ver recorte dos indicadores disposto no Quadro 2) a ser aplicado o AHP, posto que este é um método processual utilizado na identificação da relevância dos indicadores e do grau de antropização da comunidade, segundo a opinião geral dos informantes.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Os resultados foram decorrentes de recorte no corpus, uma vez que analisar todas as 180 respostas de 23 informantes não caberia na finalidade deste estudo inicial. Portanto, para os resultados e discussão aqui apresentados, optou-se por um recorte nos três eixos – Razões Humanas, Consequências Ambientais e Sustentabilidade e Bom Viver – considerando-se três temas, um por Eixo, a saber: Educação (Eixo 1), Bioindicadores (Eixo 2) e Gestão Territorial e Patrimonial (Eixo 3). Os resultados estão dispostos no Quadro 2, em que aparecem os percentuais resultantes das respostas dos 23 informantes, segundo percentual atribuído para cada nota de 0-4 pontos, por pergunta.

Quadro 2: Demonstrativos de perguntas por eixos e temas: Razões Humanas, Consequências Ambientais e Sustentabilidade e bom viver

EIXO 1: RAZÕES HUMANAS					
PONTUAÇÃO	0	1	2	3	4
TEMA: EDUCAÇÃO					
O que é ensinado na escola serve para a comunidade?	26,1%	4,35%	26,1%	8,70%	34,80%
A escola aproveita os conhecimentos da comunidade?	30,45%	4,35%	8,70%	21,70%	34,80%
São utilizados recursos tecnológicos e Internet nas aulas?	26,10%	21,75%	30,45%	13,05%	8,70%

EIXO 2: CONSEQUENCIAS AMBIENTAIS					
PONTUAÇÃO	0	1	2	3	4
TEMA: BIOINDICADORES					
Existem árvores com mais de 30 anos na comunidade?	0%	0%	0%	13,00%	87,00%
A qualidade e quantidade do pescado se mantêm estável?	13,00%	17,40%	17,40%	13,10%	39,10%
Os bandos de aves têm desaparecido nos últimos cinco anos?	13,05%	13,05%	21,70%	17,40%	34,80%

EIXO 3: SUSTENTABILIDADE E BOM VIVER					
PONTUAÇÃO	0	1	2	3	4
TEMA: GESTÃO AMBIENTAL E PATRIMONIAL					
A comunidade respeita os lugares em que há proibição de uso e circulação?	13,05%	4,35%	8,70%	8,70%	65,25%
Existe fiscalização dos impactos ambientais e patrimoniais pela comunidade?	47,80%	26,10%	4,35%	13,05%	8,70%
A comunidade planeja o uso de seu território?	43,50	0%	26,10%	26,10%	4,35%

Observação: alguns resultados percentuais da tabela acima podem exceder 100%, por pergunta, em função do quantitativo de informantes não ser múltiplo de dez.

Observando o quadro acima, esclarecemos que a segunda linha de cada Eixo trata da pontuação de 0,0 a 4,0 pontos, que correspondem à impressão do/a informante; na sequência, na quarta linha, referente às perguntas, existem os números absolutos de respondentes (23 informantes) de cada pontuação atribuída em cima, e, logo abaixo, o percentual correspondente (a somatória deve ser 100% ou próxima a isso) a este número absoluto, por cada pontuação.

Neste recorte, identificado acima, obtivemos 9 respostas para cada um dos 23 informantes, totalizando 201 respostas, que apresentaram a disposição do Quadro 3.

Quadro 3: Total de respostas obtidas

Pontuação	Total de Respostas	Percentual (%)
0	43	21.50
1	21	10.50
2	33	16.50
3	31	15.50
4	73	36.00

O primeiro resultado da análise do material aponta que existe certa equidade entre a menor e a maior antropização – 0 pontos com 21,50% das respostas e 4 pontos com 36,0% das respostas –, entendida a primeira como maior conservação e preservação do ambiente e a segunda implicando em maior impacto ambiental decorrente de atividades humanas.

Como consequência deste resultado mais geral de nossa investigação, nós iremos nos deter em segundo resultado, que é a análise mais amíúde do

corpus. Isto implica em dizer que, no âmbito de análise do algoritmo narrativo, como sucessão de enunciados que simulam comportamentos orientados para um fim, podemos correlacionar os Eixos e os Temas em ordem de anterioridade e posterioridade. Sendo assim, em relação aos Temas Educação (Eixo 1) e Bioindicadores (Eixo 2), existe a seguinte correlação:

a) A pergunta “O que é ensinado na escola serve para a comunidade?” Apresenta 56,55% de respostas que indicam o insucesso dos currículos escolares ao não refletirem as necessidades imediatas da comunidade, pois este percentual corresponde às respostas na faixa de NUNCA – QUASE NUNCA – MAIS OU MENOS. Como possível resultante deste fato, grande parte das respostas para “A qualidade e quantidade do pescado se mantém estável?” apresenta-se na preocupante percentagem de 47,80% de respostas na mesma faixa de 0-2 pontos. Visto que se trata de povos e comunidades tradicionais, em que a base alimentar está também na pesca, a diminuição dos estoques pesqueiros implica na sobrevivência empobrecida das comunidades autóctones, o que deveria ser desde logo alertado na escola durante a formação básica dos/as comunitários/as, como forma de conscientização e tomada de decisões para políticas públicas mais acertadas;

b) A pergunta “A escola aproveita os conhecimentos da comunidade?” apresenta um equilíbrio entre a menor antropização – 30,40 % para NUNCA – e a maior antropização – 34,80% para SEMPRE –, e nas faixas intermediárias de valoração 34,75%, o que representa certo equilíbrio em terços quanto à presença de saberes locais nos currículos das escolas. No entanto, a pergunta “Existem árvores com mais de 30 anos na comunidade?” sinaliza para a necessidade de ampliação da presença dos saberes, fenômenos e eventos locais posto que 87,00% das respostas apontaram para a existência SEMPRE de árvores antigas. Ora, sabendo-se do ponto de inflexão das comunidades investigadas, é urgente que a realidade local seja uma constante nas abordagens escolares;

c) A pergunta “São utilizados recursos tecnológicos/Internet na escola?” obteve quase metade (47,85%) de respostas na faixa NUNCA – QUASE NUNCA, o que significa que o alunado está desconectado de informações de caráter científico que podem ajudá-lo a compreender o que ocorre como resultante da pergunta “Os bandos de aves têm desaparecido ultimamente?” 52,20% dos/as respondentes alegaram que as aves QUASE SEMPRE – SEMPRE têm desaparecido. Isto porque existe um site especializado no monitoramento de aves migratórias e limícolas, o BirdLife, que atua em conjunto com o Save Brasil, e ambos são responsáveis por ações de pesquisa e de conservação destes animais. Além disso, quando existe

acesso aos meios tecnológicos, ao que parece, é limitado, pois 30,45% dos/as respondentes alegaram que existe MAIS OU MENOS esta disponibilidade dos recursos: talvez por existência limitada de equipamentos e acesso à Internet, talvez por incompetência gerencial para utilização dos meios, talvez por desconhecimento das potencialidades da rede.

Observamos que como derivação lógica dos Eixos anteriores, o Eixo 3 – SUSTENTABILIDADE E BOM VIVER, no tema Gestão Ambiental e Patrimonial apresentou o seguinte:

d) Na pergunta “Existe fiscalização dos impactos ambientais e patrimoniais pela comunidade?”, perto da metade dos/as informantes (47,8%) alegou que NUNCA ocorre; e a grande maioria se manteve na faixa NUNCA – QUASE NUNCA – MAIS OU MENOS: (78,24%), o que denota ausência de pró-atividade da comunidade em relação aos fatores que podem prejudicar substancialmente a sobrevivência de uma comunidade extrativista;

e) Na pergunta “A comunidade planeja o uso do território?”, 43,50% dos/as informantes alegaram que NUNCA, o que somado aos 26,1% que responderam MAIS OU MENOS nos dá o preocupante quadro de que o uso sustentável do ambiente não está em foco, o que compromete o sentido de sustentabilidade como uso do ambiente sem comprometimento para as gerações futuras. O AHP foi utilizado como método complementar para determinar a hierarquização dos fatores concorrentes à antropização positiva ou negativa, justificando-se assim a escolha dos temas mais importantes na mensuração dos valores atribuídos pelos/as informantes.

Os resultados das duas técnicas – percentual e AHP – foram iguais em relação ao grau de antropização da comunidade, com destaque para o grau 4, que obteve a maior porcentagem no AHP (35%) O ranqueamento geral foi o apresentado no Quadro 4.

Quadro 4: Ranqueamento obtido com a aplicação do AHP

Pontuação	Ranqueamento com uso do AHP
4	1º (35%)
0	2º (24%)
2	3º (18%)
3	4º (14%)
1	5º (9%)

Com as duas técnicas concluímos que, como as populações investigadas se encontram em um ponto limiar entre a relação harmoniosa e sustentável com o ambiente de um lado, e de outro lado a exploração e

degradação ambiental, ou seja, este aparente equilíbrio entre antropização positiva (sustentável) ou antropização negativa (degradável) demonstra o ponto de inflexão na sobrevivência e sustentabilidade das populações e ecossistemas pesquisados, como a dizer que há tempo para conduzir a busca de um estado de equilíbrio.

Esta condição certamente é relevante na governança socioambiental, posto que esta é oriunda da governança territorial e implica na atuação de diversos atores e saberes na constituição de redes de poder socioterritoriais, para a construção de um bloco histórico local que possa definir rumos de desenvolvimento de uma região ou território (DALLABRIDA, BECKER, 2003). É irrefutável que a participação dos nativos no processo de determinação de sua antropização, pautada nos desejos e interesses dos mesmos, na afirmação de uma hierarquização em abordagem multicritério, favorece essa efetiva participação na construção de indicadores que tem a ver com seus pontos de vista, o que gera um novo conhecimento e um empoderamento local, sustentado pela ciência e a tecnologia, encorpados pelos indicadores antrópicos. Podemos assim afirmar que estes são uma tecnologia social que favorece a “estratégia de promoção que envolva todos os atores interessados em torno de um acordo negociado de desenvolvimento sustentável que harmonize as variáveis social, cultural, ecológica, ambiental, territorial, econômica e política” (PEGORIN, THEISEN, 2016, p. 9).

Em março de 2022, a OECD Watch, Conectas Direitos Humanos (Conectas), Federação Internacional de Direitos Humanos (FIDH), e Observatório para a Proteção de Defensores de Direitos Humanos (FIDH-OMCT) divulgaram um documento intitulado “Lacunas de governança socioambiental no Brasil: Utilizando o processo de acesso à OCDE para fortalecer os direitos humanos e a proteção ambiental” (CUBIDES et all, 2022) , que apontou, dentre várias causas para a degradação ambiental, o pouco acesso público à informação e exclusão da sociedade civil da governança, o que certamente é resultado das recorrentes investidas do atual governo brasileiro de minar e extinguir a participação da sociedade em conselhos e colegiados da administração federal, a exemplo do Decreto 9759/2019, que “Extingue e estabelece diretrizes, regras e limitações para colegiados da administração pública federal”. Duro golpe contra os avanços de políticas públicas para a sociedade que foram estabelecidas a partir do século XXI.

Inquestionável dizer que a governança somente se realiza pelo “exercício do poder e autoridade para gerenciar um país, território ou região, compreendendo os mecanismos, processos e instituições através das quais os cidadãos e grupos articulam seus interesses públicos”

(DALLABRIDA, 2011, p. 2), por isso a necessidade de consulta aos indivíduos, famílias e comunidades de dado território socioambiental, e sua compreensão de antropização e meio ambiente. Inclusive, é o que diz o Relatório do IPCC – Painel Intergovernamental de Mudanças Climáticas das Nações Unidas – quando da versão 2021, que aponta o papel determinante da influência humana no aquecimento do planeta. Chegarmos a um equilíbrio de um índice mediano em nossos indicadores pode proporcionar, a partir dos números, a construção de uma série de iniciativas em que não se abomine totalmente o consumo e não se decreta a falência da vida e do planeta em razão da vulnerabilidade social, da desigualdade de renda e da poluição e desmatamento, mas que possamos propor o desenvolvimento humano “sustentável” que vise ao progresso social equânime.

CONSIDERAÇÕES

O objetivo da proposta de Indicadores Antrópicos é produzir indicadores que mostrem índices reveladores do estado da antropização de povos e comunidades tradicionais, ou comunidades autóctones, em acordo com suas experiências e impressões acerca de eventos, condições e práticas de suas vidas cotidianas em relação com os ecossistemas em que atuam. Ao traduzir as experiências e impressões em valores numéricos, que explicitam a ocorrência e a frequência dos eventos, condições e práticas, os/as informantes apontam suas razões para terem determinada necessidade humana, que podem implicar em consequências ao ambiente, em gradiente que vai da ocupação, exploração, expansão e degradação – impactos negativos –, de um lado, à regeneração, ocupação, proteção, conservação e preservação, de outro lado, neste caso em um viés de busca de sustentabilidade e bom viver.

Por mais que este estudo inicial esteja mais focado em apresentar o método dos indicadores antrópicos, não podemos deixar de citar que as perguntas-problema delimitadas para cada Eixo foram parcialmente respondidas:

1) “quais são as necessidades humanas (básicas ou “inventadas”) para que tenhamos um viver equilibrado entre humano e meio e entre os diferentes grupos sociais usuários do mesmo ecossistema?” – apresentamos o Tema Educação como uma das razões humanas para haver a produção de cultura, está como conjunto da produção humana que garante a fixação em determinado ambiente (ecossistema). Certamente que conhecer o espaço é condição sine qua non para haver antropização e este conhecimento se dá pelo repasse educacional, que deve ter a qualidade que assegure uma educação inclusiva de pessoas e saberes, o que não foi revelado pelos/as informantes;

2) “quais os impactos no ambiente e quais as desigualdades sociais, entre grupos em contato no mesmo território (bioma e ecossistema), que o atendimento a essas necessidades humanas pode provocar? ” – o Tema Bioindicadores demonstrou que as comunidades desconhecem plenamente o espaço em que habitam e labutam, o que compromete melhor gestão dos recursos pesqueiros e dos serviços naturais em prol delas, seja o controle das espécies vegetais ou seja o serviço de bioindicador que as aves limícolas e migratórias podem oferecer para estas comunidades;

3) “quais as iniciativas que (nós) promovemos para equilibrar as diferenças humanas (sociais e culturais) e minimizar os desequilíbrios ambientais consequentes desses contatos?” – O Tema Gestão Ambiental revelou o total despreparo das comunidades quanto à necessidade de gestão territorial, ambiental e patrimonial como garantia de sustentabilidade para hoje e para as gerações futuras.

Mas nosso objetivo maior com este estudo obviamente foi de confirmar a validade, confiabilidade e representatividade metodológica dos indicadores como instrumento para a governança socioambiental, porque os resultados puderam determinar uma ferramenta que está adequada para medir os eventos, condições e práticas dos usuários dos ecossistemas investigados no bioma amazônico, tendo a voz e a vez de quem historicamente tem tido seu discurso alijado dos indicadores responsáveis em alavancar políticas públicas que se direcionam para as populações autóctones. Além disso, a fidedignidade das ocorrências e suas frequências pode ser mais legítima, por se tratar de valoração segundo a impressão dos agentes e pacientes diretos dos eventos ecossistêmicos, sendo a cobertura representativa de atores sociais locais.

Por fim, com este instrumento dos indicadores antrópicos pode-se compreender que a antropização mais que um conceito pejorativo é uma maneira de relativizar a presença humana no ambiente, sem descuidar-se de que esta presença causa profundas transformações que a levam a se configurar como uma nova era geológica, o Antropoceno, mas que é necessária, pois do contrário voltaríamos à uma pré-história, em que o humano não teria muita chance de sobreviver.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, ALBERTO. EL BUEN VIVIR, UNA UTOPIA POR (RE) CONSTRUIR. CIP-ECOSOCIAL – BOLETÍN ECOS, 11 (1), ABRIL-JUNHO 2010.

BARTHES, ROLAND. INTRODUÇÃO À ANÁLISE ESTRUTURAL DA NARRATIVA. BARTHES, ROLAND ET ALL. ANÁLISE ESTRUTURAL DA NARRATIVA. PETRÓPOLIS: VOZES, 1973.

BERTALANFFY, LUDWIG VON. TEORÍA GENERAL DE LOS SISTEMAS. CIUDAD MÉXICO: FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, 1986.

BRASIL – DECRETO 6040, DE 7 DE FEVEREIRO DE 2007, INSTITUI A POLÍTICA NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS. DISPONÍVEL: [HTTP://WWW.PLANALTO.GOV.BR/CCIVIL_03/_ATO2007-2010/2007/DECRETO/D6040.HTM](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm). ACESSO EM: 18/4/2022.

BRASIL – DECRETO 9759, DE 11 DE ABRIL DE 2019, EXTINGUE E ESTABELECE DIRETRIZES, REGRAS E LIMITAÇÕES PARA COLEGIADOS DA ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA FEDERAL. ACESSO EM: [WWW.PLANALTO.GOV.BR/CCIVIL_03/_ATO2019-2022/2019/DECRETO/D9759.HTM](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/d9759.htm). ACESSO EM: 18/4/2022.

CUBIDES, MARIA ISABEL ET ALL. LACUNAS DE GOVERNANÇA SOCIOAMBIENTAL NO BRASIL: UTILIZANDO O PROCESSO DE ACESSÃO À OCDE PARA FORTALECER OS DIREITOS HUMANOS E A PROTEÇÃO AMBIENTAL. AMSTERDAM: OECD WATCH, CONECTAS HUMAN RIGHTS, INTERNATIONAL FEDERATION FOR HUMAN RIGHTS, 2022.

DALLABRIDA, V.R. BECKER, D.F. GOVERNANÇA TERRITORIAL UM PRIMEIRO PASSO NA CONSTRUÇÃO DE UMA PROPOSTA TEÓRICO-METODOLÓGICA. DESENVOLVIMENTO EM QUESTÃO, ED. UNIJUÍ, 1 (2), 2003.

DALLABRIDA, VALDIR ROQUE. GOVERNANÇA TERRITORIAL E DESENVOLVIMENTO: AS EXPERIÊNCIAS DE DESCENTRALIZAÇÃO POLÍTICO-ADMINISTRATIVA NO BRASIL COMO EXEMPLOS DE INSTITUCIONALIZAÇÃO DE NOVAS ESCALAS TERRITORIAIS DE GOVERNANÇA. ANAIS DO I CIRCUITO DE DEBATES ACADÊMICOS, IPEA, 2011.

FERNANDES, DANIEL DOS S., FERNANDES, JOSÉ GUILHERME DOS S. PERSONAS E HABITUS: ESTUDO DE PERFIS ANTRÓPICOS NA AMAZÔNIA ORIENTAL. ESPAÇO AMERÍNDIO, PORTO ALEGRE, 12 (1), 2018. P. 81-111.

FERNANDES, JOSÉ GUILHERME DOS S., RAMOS, JOÃO BATISTA S. O QUE É “ESTUDOS ANTRÓPICOS”. ESTUDOS ANTRÓPICOS NA AMAZÔNIA: ENTRE TEXTOS E CONTEXTOS INTERDISCIPLINARES. CURITIBA: APPRIS, 2020. P. 29-42.

GOMES, L. F. A. M., & GOMES, C. F. S. TOMADA DE DECISÃO GERENCIAL: ENFOQUE MULTICRITÉRIO. S.L., EDITORA ATLAS, 2000.

GREIMAS, A.J. ELEMENTOS PARA UMA TEORIA DA INTERPRETAÇÃO DA NARRATIVA MÍTICA. BARTHES, ROLAND ET ALL. ANÁLISE ESTRUTURAL DA NARRATIVA. PETRÓPOLIS: VOZES, 1973.

IPS AMAZÔNIA. ÍNDICE DE PROGRESSO SOCIAL 2018. BELÉM: IMAZON; SOCIAL PROGRESS IMPERATIVE, 2018.

JOHNSON, ALLAN G. DICIONÁRIO DE SOCIOLOGIA. RIO DE JANEIRO: JORGE ZAHAR ED., 1997.

MASSAM, B. H. MULTI-CRITERIA DECISION MAKING (MCDM) TECHNIQUES IN PLANNING. *PROGRESS IN PLANNING*, 30, 1-84, 1988.

PEGORIN, MARIA CRISTINA, THEISEN, MARC. GOVERNANÇA SOCIOAMBIENTAL E GESTÃO PARTICIPATIVA: UM ESTUDO DE CASO DO PLANO DE MANEJO DO PNM PRAINHA E PNM GRUMARI. CONGRESSO NACIONAL DE EXCELÊNCIA EM GESTÃO – INOVARSE, 2016.

SAATY, T. L. HOW TO MAKE A DECISION: THE ANALYTIC HIERARCHY PROCESS. *EUROPEAN JOURNAL OF OPERATIONAL RESEARCH*, 48(1), 9-26, 1990.

SANTAGADA, SALVATORE. INDICADORES SOCIAIS: UMA PRIMEIRA ABORDAGEM SOCIAL E HISTÓRICA. *PENSAMENTO PLURAL*, PELOTAS, 1(1), 2007, p. 113-142. DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.15210/PP.V0I1](https://doi.org/10.15210/pp.v0i1).

UNDP - UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME. HUMAN DEVELOPMENT REPORT - THE NEXT FRONTIER HUMAN DEVELOPMENT AND THE ANTHROPOCENE. NEW YORK: UNDP, 2020.

VASCONCELOS, G. R., URTIGA, M., LÓPEZ, H. M. L., BARROS JÚNIOR, E. S., & ALMEIDA, A. UMA ANÁLISE SOBRE O USO DE MODELOS MULTICRITÉRIO NA SELEÇÃO DE PROFESSORES EM INSTITUIÇÕES DE ENSINO SUPERIOR. *ANAIS DO XLV SIMPÓSIO BRASILEIRO DE PESQUISA OPERACIONAL*, 2013.

VILLANI, MARIALUISA, OLIVEIRA, DALILA ANDRADE. AVALIAÇÃO NACIONAL E INTERNACIONAL NO BRASIL: OS VÍNCULOS ENTRE O PISA E O IDEB. *EDUCAÇÃO & REALIDADE*, PORTO ALEGRE, 43 (4), p. 1343-1362, OUT. /DEZ. 2018. [HTTP://DX.DOI.ORG/10.1590/2175-623684893](http://dx.doi.org/10.1590/2175-623684893).

ZELENY, M. MULTIPLE CRITERIA DECISION MAKING KYOTO. PERFECT, T. J., & SCHWARTZ, B. L. (EDS.) (VOL. 123). *SPRINGER SCIENCE & BUSINESS MEDIA*. (2002), v. 123, 2012. APPLIED METACOGNITION RETRIEVED FROM [HTTP://WWW.QUESTIA.COM/READ/107598848](http://www.questia.com/read/107598848).

DIALÉTICA ENTRE DOIS MUNDOS E SABERES

Das Parteiras Tradicionais à medicalização do parto

Raniele Alana Lima Alves

Mestranda do Programa de Mestrado em Condições de Vida e Situações de Saúde no Amazonas- PPGVIDA ILMD-FIOCRUZ/AMAZÔNIA
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7388-4642>
E-mail: lanahlima93@gmail.com

Rachel del Socorro Jarquín Rivas

Mestranda do Programa de Mestrado em Condições de Vida e Situações de Saúde na Amazônia – PPGVIDA ILMD-FIOCRUZ/AMAZÔNIA
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4784-509X>
E-mail: raquelita81@gmail.com

Rosemary Amanda Lima Alves

Mestranda do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Amazonas – PPGPSI-UFAM, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3111-5911>
E-mail: rosemaryalves19@gmail.com

Leandro Eustáquio Gomes

Doutor em Antropologia Social e Cultural pela Universidade de Coimbra/Portugal.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1209-7527>
E-mail: leandroegomes@gmail.com

Resumo: Neste artigo apresentamos trajetórias e cenários sobre o parto, em contextos de saberes e práticas, entre o conhecimento tradicional, com as Parteiras Tradicionais, e os conhecimentos científicos biomédico, com os profissionais de saúde. Mundos e modos operantes distintos de estabelecer diagnósticos, técnicas, tratamentos, acolhimento e relações com as gestantes, parturientes e puerpério que merecem especial atenção, pois são conhecimentos dissemelhantes sobre o parto, entre o seu aspecto natural e o biomédico. Conflito de interesses entre o poder hegemônico institucionalizado e as práticas culturais tradicionais, cujas transformações e impactos buscamos apresentar, a fim de permitir uma maior compreensão sobre o fenômeno do parto, dos agentes envolvidos, papéis e protagonismos. Apresentamos assim, questões sobre a medicalização e desmedicalização do parto, a destacar a trajetória de construção da categoria das parteiras tradicionais no Amazonas, dando ênfase para a criação da Associação de Parteiras Tradicionais do Estado do Amazonas – APTAM (Algodão Roxo), a enfatizar a relevância da parteira tradicional na assistência ao parto no Amazonas e da necessidade de convergência dos saberes. Ou seja, buscamos

ressaltar a necessidade da efetivação da Ecologia do Saberes, numa busca de confluências e sinergias entre os modelos biomédico e tradicional.

Palavras-chave: Parteiras Tradicionais Amazonas; (Des) Medicalização do Parto; Ecologia do Saberes.

Abstract: In this article we present trajectories and scenarios about childbirth, in contexts of knowledge and practices, between traditional knowledge, with Traditional Midwives, and biomedical scientific knowledge, with health professionals. Different worlds and operating modes of establishing diagnoses, techniques, treatments, reception and relationships with pregnant women, parturients and the puerperium that deserve special attention, as they are different knowledge about childbirth, between its natural and biomedical aspect. Conflict of interests between the institutionalized hegemonic power and traditional cultural practices, whose transformations and impacts we seek to present, in order to allow a greater understanding of the phenomenon of childbirth, the agents involved, roles and protagonisms. Thus, we present questions about the medicalization and demedicalization of childbirth, highlighting the trajectory of construction of the category of traditional midwives in Amazonas, emphasizing the creation of the Association of Traditional Midwives of the State of Amazonas - APTAM (Algodão Roxo), emphasizing the relevance of the traditional midwife in childbirth care in Amazonas and the need for convergence of knowledge. In other words, we seek to emphasize the need for the realization of the Ecology of Knowledge, in a search for confluences and synergies between the biomedical and traditional models.

Keywords: Traditional Amazon Midwives; (De) Medicalization of Childbirth; Ecology of Knowledge.

INTRODUÇÃO

A prática do partejamento durante séculos foi uma atividade exercida exclusivamente por mulheres, eram as mulheres que eram responsáveis por prestar cuidados e assistir os partos das grávidas ao seu redor. Mulheres que detinham um conhecimento empírico, oriundos de crenças, valores e tradições que eram repassados principalmente através da oralidade e da prática, de geração em geração (CRUZ, 2019).

Ao decorrer da história, o processo de parturição foi sofrendo modificações. Em meados do século XVIII, o parto era uma prática conduzida por mulheres, geralmente realizada na casa das famílias. A partir da expansão do modelo biomédico, por volta do final do século XIX, o parto foi introduzido como evento médico sendo realizado em hospitais e serviços de saúde (ZANARDO *et al.*, 2017).

Cruz (2019) relata que a “modernização” da prática médica trouxe um modelo obstétrico de assistência que começou a padronizar as práticas de cuidado as gestantes, esse modelo não abrangia os saberes e práticas das parteiras tradicionais pois era classificado como um conhecimento não científico era julgado como um saber inferior, subalterno.

Dá-se início a era dos partos institucionalizados, marcados fortemente pelo olhar patológico do parto. Desse modo, às mulheres foram ficando vulneráveis ao ambiente condicionado por este tipo de assistência: a substituição do lar pelos leitos dos hospitais; práticas nocivas à saúde da mãe/filho (a), como tricotomia, episiotomias, fórceps, amniotomia; cesáreas sem indicação; manobra de Kristeler e o uso exacerbado de medicamentos para induzir e acelerar o momento (SILVA, 2019). Tais práticas realizadas de maneira intensificadas e sem evidências científicas as gestantes são um dos fatores que influenciaram para a intensificação que hoje se denomina de violência obstétrica (CORRÊA, TORRES, 2020).

Este artigo tem como objetivo compreender a trajetória dos modelos de atenção ao parto e nascimento: modelo obstétrico vigente (medicalização) e o modelo de saber tradicional das parteiras (desmedicalização do parto), e como a relação, tensões e disputas entre ambos os campos de cuidado foram se construindo, para entender os caminhos e discussões relacionados ao partejar na atualidade. Destacamos o contexto no Estado do Amazonas e como tais modelos biomédico e tradicional são antagônicos e estão entre a assistência real e a ideal. Além disso, buscamos expor a relação do modelo obstétrico com a medicalização e o fruto da vulnerabilidade dessa assistência: a violência obstétrica. Pretendemos assim pensar a trajetória de construção da categoria das parteiras tradicionais no Amazonas a partir das transformações decorrentes das ações de políticas públicas de saúde do Estado, dando ênfase para a criação da Associação de Parteiras Tradicionais do Estado do Amazonas – APTAM.

Enfatizamos a relevância da parteira tradicional na assistência ao parto no Amazonas e de como tal reconhecimento auxilia principalmente ao combate à violência obstétrica e nos caminhos da Rede de Atenção à Saúde da Mulher no Amazonas.

Trata-se de um artigo com abordagem exploratória, realizado através de pesquisa bibliográfica em artigos, livros, dissertações e literatura cinzenta que tratam do tema, a fim de proporcionar reflexões sobre a temática, a produzir assim uma perspectiva dialética entre os dois mundos, biomédico e o tradicional.

(DES)MEDICALIZAÇÃO DO PARTO E A VIOLÊNCIA OBSTÉTRICA

Corrêa e Torres (2020) relatam que a violência obstétrica é consequência do predomínio da cultura patriarcal, por isso se qualifica como violência de gênero, que justifica através da bíblia a naturalização do sofrimento no parto, como consequência da desobediência de Eva, ao comer o fruto proibido, e estigmatiza a violência contra a mulher. O segundo aspecto está associado ao modelo de atenção biomédico, com a institucionalização do parto, que transformou o que até então era um evento biológico e natural, em um procedimento passível de controle através da medicalização.

Ciello *et al.* (2012) através do Dossiê da Violência Obstétrica “Parirás com dor” relata que a violência obstétrica pode ser de natureza física, sexual e psicológica. Sabemos que qualquer ato realizado por um profissional de saúde que cause danos à mulher, ocorrido durante o pré-parto, parto e puerpério se classifica como violência. Percebe-se no modelo biomédico que, através do uso da relação de poder exercida pela equipe de saúde nos partos hospitalares, foram surgindo práticas abusivas decorrente da vulnerabilidade e perda de autonomia da mulher.

A Pesquisa Nascer no Brasil – Inquérito Nacional sobre Parto e Nascimento (FIOCRUZ, 2014) traz dados significativos sobre a temática e mostra dados relacionados aos índices de mortalidade materna e infantil, apontando o alto índice de realização de cesáreas, cerca de 52% realizados no setor público e 88% no âmbito privado. A pesquisa ainda mostra o quanto as desigualdades socioeconômicas, regionais e raciais corroboram para as diferenças de qualidade na assistência na atenção ao parto (AQUINO, 2014).

Tais desigualdades na qualidade do atendimento são perceptíveis principalmente pelas mulheres que não se encontram no contexto urbano. A nível regional, no Estado do Amazonas, as mulheres ribeirinhas, indígenas e de comunidades rurais estão mais expostas as condições precárias da rede de saúde materno-infantil. Corrêa e Torres (2020) nos relatam que, desde o processo de colonização da Amazônia, as mulheres da Amazônia eram vítimas de exclusão e preconceito, eram vistas pelos colonizadores como objeto sexual, ideia perpetuada que reforça ainda mais a prática de violência e discriminação. Ao analisarmos a rede de saúde materna no Estado, a ausência de políticas públicas de saúde ao contexto de mulheres ribeirinhas e indígenas por si só já é um ato de violência, negligência no aparato social e estrutura cultural às ribeirinhas e indígenas.

Souza (2018) relata que o parto realizado por parteiras tradicionais é comum na Região Norte, que apresenta um alto índice de partos domiciliares. Em 2011 conforme o Departamento de Informática do Sistema

Único de Saúde – DATASUS, o Amazonas apresentou 6,76% de partos realizados em domicílio.

Silva (2017) nos fala sobre a diversidade do modo de parir das mulheres indígenas, que tem raízes na sua ancestralidade e visão cosmológicas, e aponta o quanto sofrem negligências e iatrogenias quando expostas ao modelo biomédico. Além disso, Silva (2017) afirma que as mulheres indígenas padecem diante de uma rede desestruturada de atenção ao parto, que não acolhe suas singularidades. Encontram assim dificuldades variadas, que vão desde a dificuldade de acesso ao hospital de referência mais próximo, desarticulação no acompanhamento do pré-natal ao parto, longas peregrinações em busca de assistência e na maioria dos casos com ausência de acompanhantes, fatores que escancaram a violência obstétrica.

Pereira (2017) ressalta que existem conflitos nas políticas públicas voltadas para Atenção ao parto humanizado no Brasil, decorrente das percepções diferentes de ambas as classes, profissionais de saúde e parteiras tradicionais, sobre o universo de partejar. Tais diferenças influenciam nas formas como são planejadas as políticas públicas de saúde, pois são os profissionais de saúde que, na maioria das vezes, são os responsáveis por aparatos técnicos dos programas e, com sua visão cientificista, modelam as políticas públicas de saúde com seus vieses voltados para o olhar biomédico.

Silvia (2017) reforça ainda que é preciso uma reflexão acerca da Rede Cegonha através da ampliação da abordagem das boas práticas. Sendo assim, é necessário que tais abordagens incluam as práticas dos diversos modelos de atenção tradicionais de parir das diferentes mulheres que habitam no Brasil, para romper de fato com o modelo hegemônico biomédico.

Phillip, Cunha e Cruz (2018) trazem para a discussão a indagação a respeito da inserção das parteiras tradicionais no Programa de Humanização do Parto pelo Ministério da Saúde, entretanto, os autores questionam que só ocorre um real incentivo da prática das parteiras nos locais onde os serviços de saúde são precários e de difícil acesso, o que reafirma um modelo de atendimento conforme a classe, pois as parteiras geralmente atendem gestantes que não tem acesso a maternidades. Os autores criticam a atuação dos programas e enfatizam a necessidade de realmente existirem políticas públicas efetivas que resgatem em seu modelo obstétrico o saber das parteiras tradicionais.

A obstetrícia, área privilegiada por estar cunhada como conhecimento científico, predomina até os dias atuais como modelo de assistência ao parto e ao nascimento, sendo que os avanços na área foram importantes para salvar vidas das mulheres nas diversas intercorrências do período gravídico

puerperal ao longo desse tempo (CORRÊA, TORRES, 2020). Porém, Cruz (2019) relata que esse modelo também resultou em uma maior realização de procedimentos durante as etapas do parto sem evidências científicas, o que influenciou para o aumento nas taxas de mortalidade materna e neonatal. Segundo o Boletim Epidemiológico do Ministério da Saúde Nº 20 (2020), entre o período de 1996 a 2018, houve o registro de 38.919 óbitos maternos, sendo 67% decorrentes de causas obstétricas diretas, aquelas ocorridas durante a gravidez, parto ou pós-parto, devido a negligência no atendimento e omissões. Tais dados nos alertam de como esse fenômeno está justaposto na assistência à saúde oferecido pelo modelo obstétrico vigente no Brasil, e que as mulheres estão expostas as fragilidades que esse modelo traz (FIOCRUZ, 2020).

A partir do uso de intervenções e práticas médicas inadequadas, que desrespeitavam o processo fisiológico do parto, e o aumento das taxas e índice de mortalidade materna, movimentos sociais passaram a questionar as práticas assistenciais do modelo biomédico. Assim criaram discussões e propuseram mudanças que garantissem a humanização do parto, embasada pelas recomendações da Organização Mundial da Saúde – OMS (1985), que incluíam: amamentação logo após o parto, estímulo ao parto vaginal, incentivo ao vínculo imediato mãe-bebê logo após o parto, uso de técnicas mecânicas para de alívio de dor, além de recomendar a atuação de enfermeiras obstétricas para o parto normal (SILVA, 2017).

Em Silva (2017), é dito sobre as questões de medicalização do parto, em que houve uma migração do modelo de função corporal orgânico para um modelo biomédico, além de enfatizar que esse processo não apresenta grandes benefícios para a saúde das mães e dos bebês, seja nas questões de saúde e social. Como consequências da medicalização do parto, há uma tendência e aumento de partos cesáreos, cujas implicações interferem, principalmente, nas questões de saúde. Frente a essas tendências, a Organização Mundial de Saúde- OMS recomenda a desmedicalização do parto, a fim de diminuir a mortalidade materna e infantil. Ademais, a OMS ressalta a necessidade de revalorização das parteiras e enfermeiras que realizam partos normais, como ações que proporcionem alívio as dores sem medicamentos através de técnicas mecânicas, o bem-estar emocional às parturientes e o laço mãe e bebê após o parto (OPAS, 2014).

No Brasil a problematização acerca do tema foi fundamental para criação da publicação da Portaria/GM nº 569, que criou o Programa de Humanização no Pré-natal e Nascimento (PHPN), tendo como objetivo a melhoria no acesso, qualidade do acompanhamento do pré-natal e na assistência ao parto. Com o mesmo intuito foi criada a Política Nacional de Humanização (PHN) como forma de recompor práticas de saúde.

O reconhecimento da violência obstétrica fez voltar o olhar para a saúde da mulher e para suas singularidades, bem como alertou quanto a necessidade de criar estratégias mais eficazes, resultando também na elaboração do Programa Rede Cegonha, instituído pela portaria do Ministério da Saúde MS/GM nº 1.459/2011 (BRASIL, 2011), além disso incluiu nas suas estratégias o Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais em 2011, através da portaria 2.418 para a inclusão das parteiras no Sistema Único de Saúde - SUS.

DO MUNDO (IN) VISÍVEL: TRAJETÓRIA DE CONSTRUÇÃO DA CATEGORIA DAS PARTEIRAS TRADICIONAIS DO AMAZONAS

As parteiras tradicionais são detentoras de práticas e saberes, pessoas que exercem atividades do partejar, mas o trabalho desenvolvido pelas parteiras tradicionais extrapola a assistência às gestantes e parturientes, pois elas são elementos vívidos da cultura e do conhecimento tradicional, mulheres coadjuvantes que ajudam a chegada de novas vidas humanas. O parto é compreendido como um momento de celebração da vida para as comunidades tradicionais, sendo o parto domiciliar visto como um processo de resistência e de preservação de culturas tradicionais.

Em Brasil (2010), na publicação do Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais do Ministério da Saúde, é dito acerca dos partos realizados a nível nacional, que, apesar da estatística nacional apresentar que a maioria dos partos são realizados em ambiente hospitalar, já existem registros de parto domiciliar assistido em todo território nacional, principalmente nas regiões Norte e Nordeste, especialmente em áreas rurais, bem como entre as populações tradicionais e quilombolas.

Segundo Brasil (2010), em Experiências Exemplares de Trabalho com Parteiras Tradicionais do Ministério da Saúde, de acordo com as especificidades das demandas de atenção integral nos múltiplos cenários a nível nacional, levando em conta a diversidade socioeconômica, cultural do país e, a fim de promover ações de equidade e resgatar a dívida da ausência de políticas públicas direcionadas às mulheres e crianças assistidas por parteiras tradicionais, o Ministério da Saúde lançou no ano de 2000 o Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais. Os objetivos principais dessa iniciativa governamental era reduzir os índices de morte materna e neonatal, bem como humanizar e aperfeiçoar a qualificação da assistência obstétrica e neonatal.

Como enfatizado e reconhecido pelo Mistério da Saúde, até o ano de 2000 houve uma ausência de políticas públicas de saúde, ou mesmo uma negligência quanto ao reconhecimento e apoio técnico institucional, a nível nacional, às parteiras tradicionais, bem como às mulheres e crianças atendidas por elas.

Silva (2019) relata que no estado do Amazonas as parteiras tradicionais ainda exercem suas atividades em algumas regiões onde o acesso geográfico ao sistema de saúde é difícil, principalmente em decorrência da distância existente entre os municípios e a capital do Estado.

As parteiras desenvolvem um papel importante quanto às questões de saúde, pois são presentes em comunidades remotas e prestam o auxílio às gestantes e parturientes através de conhecimentos tradicionais, conhecimentos esses que vão além de questões técnicas, pois “Diferenciam-se de outras profissionais de assistência ao parto porque são detentoras de conhecimentos tradicionais sobre os corpos, fazem os trabalhos de assistência ao parto em processos que envolvem solidariedade, dom, parentesco, compadrio, afeto, responsabilidade”(OLIVEIRA, PERALTA, SOUSA, 2019, p. 81).

Oliveira, Peralta e Sousa (2020) enfatizam a importância da atuação das parteiras na saúde reprodutiva das mulheres que vivem em áreas rurais na Amazônia, e que, apesar de estar ocorrendo um processo de medicalização do parto no interior do Estado devido a ampliação do sistema de saúde e o parto institucional já fazer parte da realidade dessas mulheres, as parteiras têm seu papel ressignificado ao se tornarem um elo fundamental entre a gestante e os profissionais de saúde.

Nas comunidades ribeirinhas e rurais, com a ampliação do acesso a serviços públicos de saúde, houve uma diminuição nos partos domiciliares e as mulheres ribeirinhas e rurais passaram a realizar partos hospitalares, conseqüentemente com a institucionalização, ampliou-se a medicalização do parto (OLIVEIRA, PERALTA e SOUSA, 2020). Como efeito desse modelo obstétrico hospitalar essas mulheres ficam mais suscetíveis a sofrer violência obstétrica.

É defendido por Sousa (2018) que se faz necessário o diálogo do conhecimento das parteiras tradicionais com os saberes dos profissionais de saúde, pois esse diálogo é elemento fundamental para equacionar problemas e possibilitar melhorias na atenção as gestantes e parturientes, além da redução da morbimortalidade materna e neonatal. Uma busca para reduzir a hegemonia e proporcionar práticas integrativas mais efetivas.

Para se compreender melhor esse cenário, no ano de 2019, no Estado do Amazonas, do total de 76.622 partos notificados ao SUS, 3.862 foram domiciliares e 719 partos em aldeias indígenas (BRASIL, 2020).

Em Sousa (2018), fala-se da diversidade cultural do território nacional brasileiro, e aponta-se as peculiaridades geográficas, religiosas e étnicas a nível estadual, municipal e local, propondo que as políticas públicas de saúde se atenham a essas características peculiares, a fim de ir ao encontro, e não de encontro à realidade local, ou seja, levando em conta e respeitando necessidades específicas e singulares. Especificamente sobre o Estado do Amazonas, aponta-se a grande dimensão territorial e cultural, além de questões do acesso a esses espaços, seja acesso físico ou por comunicações, que desafiam a implementação de políticas públicas. Essas informações supracitadas vêm reforçar o importante trabalho desenvolvido pelas parteiras tradicionais no estado do Amazonas, demonstrando como elas exercem uma função sociocultural complexa, além de evidenciar o grande valor desses conhecimentos, cujas práticas situam-se para além das questões ligadas à saúde.

Em Santos (2009), é dito sobre a Linha Abissal e a Ecologia dos Saberes. O pensamento abissal caracteriza-se como uma forma de exclusão e segregação em que uma linha traça um limite que divide as realidades sociais em dois universos sociais distintos, sendo que o outro lado da linha desaparece como realidade, ou seja, a ausência de dialética. Já a Ecologia dos Saberes é a busca e aplicação da dialética como forma de valorizar e ampliar os conhecimentos, isto é, universo de diálogo com fronteiras permeáveis, em que a linha do pensamento abissal é desconstruída.

Ao transpor esse pensamento para o universo proposto neste artigo, busca-se compreender as dinâmicas do Pensamento Abissal e Ecologia dos Saberes existentes no universo de saberes e práticas das parteiras tradicionais, os conflitos e os diálogos entre os conhecimentos tradicionais em torno do nascimento, com os discursos e as políticas engendradas pelas instituições de saúde governamentais. Assim, identificar seus efeitos nas atividades das parteiras e suas influências no associativismo como instrumento de reconhecimento, visibilidade e garantia de direitos. Isto é, como o associativismo faz frente ao saber hegemônico e como as questões jurídicas e normativas das Políticas de Estado compreendem esses saberes tradicionais e interferem de forma positiva ou negativa nas atividades das parteiras tradicionais.

No Amazonas, ocorre uma mobilização de valorização do trabalho das parteiras tradicionais. Sousa (2018) afirma que tal movimento teve início em

2008, através da Secretária Estadual de Saúde do Amazonas – SUSAM, com ações de sensibilização dos gestores e profissionais e a realização de um levantamento quantitativo das parteiras no Estado. O levantamento realizou o cadastro de 1.180 parteiras, número significativo e importante, pois as parteiras tradicionais começaram a ter suas práticas visibilizadas nesse espaço, principalmente nas cidades, visto que nas suas comunidades já são reconhecidas e protagonistas do cuidado na arte de partejar. Inclusive a OMS e Organização Pan-Americana de Saúde – OPAS (2014), reconhece a atividade de parteira no combate à violência obstétrica, e como uma grande aliada na estratégia de redução de cesarianas desnecessárias.

Em 2017 deu-se início ao projeto - Redes Vivas e Práticas Populares de Saúde: Conhecimento Tradicional das Parteiras e a Educação Permanente em Saúde para o Fortalecimento da Rede de Atenção à Saúde da Mulher no Estado do Amazonas, financiado pelo Ministério da Saúde, SUSAM e FIOCRUZ/AM. Durante o processo de realização das oficinas de troca de saberes com parteiras tradicionais, gestores, secretários e trabalhadores da saúde, nos municípios de abrangência do projeto, percebeu-se relatos de suas vivências como parteiras, expondo todas as necessidades e as dificuldades que muitas delas enfrentavam ao realizar o seu “dom”, que é o de partejar, utilizando seus conhecimentos ancestrais. Nesse momento de encontro e de trocas, com trajetórias e dificuldades semelhantes, as parteiras perceberam a necessidade de criarem uma associação que lhes permitisse se organizarem como categoria, a fim de reivindicar ações que proporcionassem melhorias nas condições do seu trabalho e reconhecimento (SCHWEICKARDT *et al.*, 2020).

Como resultado dessa necessidade de mobilização e organização das parteiras tradicionais do estado do Amazonas, foi criada a Associação de Parteiras Tradicionais do Estado do Amazonas - APTAM, em assembleia realizada entre os dias 20 e 21 de setembro de 2018, em Manaus, na Sede da Fiocruz Amazônia. A APTAM teve início através dos diálogos realizados durante o 13º Congresso Internacional da Rede Unida, realizado em Manaus/2018. A Associação tem como principais objetivos a busca de valorização das práticas tradicionais e populares das parteiras tradicionais (SCHWEICKARDT *et al.*, 2020).

A Associação das Parteiras Tradicionais do Estado do Amazonas/ Algodão Roxo configura-se como um instrumento político estratégico para fortalecer o trabalho das parteiras a conquistar seus direitos junto aos gestores públicos. Ela busca estabelecer uma Rede Estadual de Parteiras e fazer parcerias com secretarias municipais de saúde e as instituições de ensino e pesquisa, sendo esse um dos caminhos para institucionalizar ações

e diálogos com profissionais e gestores públicos (SCHWEICKARDT *et al.*, 2020).

Os objetivos das parteiras com a associação é promover ações junto ao poder público para visibilidade, reconhecimento e valorização das atividades e também formações, capacitações e trocas de saberes em regiões/ cidades estratégicas no interior do Estado do Amazonas. A APTAM pretende também promover diálogos com secretarias de saúdes nos diferentes municípios do Estado do Amazonas e com instituições de ensino e pesquisa que ajudem assim a promover o trabalho que é realizado por estas parteiras tradicionais (SCHWEICKARDT *et al.*, 2020).

Segundo Schweickardt *et al.* (2020), as parteiras tradicionais desenvolvem um importante papel no cuidado das gestantes e da saúde da mulher em comunidades ribeirinhas e nas periferias das cidades da Amazônia. A Associação das Parteiras Tradicionais do Estado do Amazonas tem contribuído para o fortalecimento e empoderamento dessa categoria social e na difusão das práticas tradicionais no cuidado das mulheres, sejam indígenas, ribeirinhas, agricultoras e pescadoras. A APTAM tem o apoio do Laboratório de História e Políticas Públicas e Saúde da Amazônia – LAHPSA. Este é um laboratório que tem por missão ser referência em pesquisa na área da saúde coletiva, atuando no tripé: desenvolvimento da pesquisa; formação de pesquisadores; profissionais e gestores de saúde; divulgação científica em saúde. Os seus membros têm por objetivo discutir, refletir, produzir conhecimento interdisciplinar acerca da saúde coletiva inserido no cenário amazônico. Os trabalhos realizados pelo Laboratório, em parceria com instituições como: Fiocruz-AM, Rede Unida, Ministério da Saúde, Secretarias Municipais de saúde, entre outras, fazem com que projetos como o da Associação, sejam possíveis, e ao mesmo tempo, valorizem os trabalhos que são realizados pelas parteiras tradicionais do Amazonas.

Como exemplo do impacto do associativismo como instrumento político de visibilidade e direitos, em 15 de agosto de 2019, a APTAM apresentou para o deputado estadual Carlos Bessa, do Partido Verde, as dificuldades enfrentadas pelas parteiras tradicionais para a permanência das atividades do partejar. Dentre as reivindicações apresentadas por elas, estava a necessidade de apoio através de recursos financeiros para o deslocamento das parteiras, bem como para aquisição de equipamentos. O deputado acolheu a demanda, apresentou e aprovou o Projeto de Lei (PL) n. 270/2019, que visa permitir a presença de parteiras nas maternidades, casas de parto e estabelecimentos hospitalares congêneres, da rede pública e privada do estado do Amazonas, quando solicitada pelas parturientes, no

parto e pós-parto em hospitais, maternidades e casas de partos da rede pública e privada (ALAM, 2019).

As relações com instituições de pesquisa e ensino e com esferas do poder público demonstram o quanto o diálogo com as instituições científicas e educacionais são necessárias para valorizar, reconhecer e exaltar os conhecimentos tradicionais, como é o caso descrito das parteiras tradicionais. Esses diálogos contribuem para desconstruir a hegemonia do poder e dos saberes (científico/tradicional), por isso é necessário ressaltar a importância das instituições como moduladoras e mediadoras entre os dois campos de conhecimento.

É imperativa a desconstrução das Linhas Abissais que marginalizam os conhecimentos e exaltam alguns conhecimentos, ou seja, perpetuam poderes hegemônicos e descredibilizam outras formas de saberes. Os diálogos entre os “mundos” são ferramentas essenciais para a construção da Ecologia dos Saberes. Negar ou negligenciar a existência dessas diversidades é o mesmo que negar a existência de povos, culturas, crenças, saberes e prática, isto é, tornar invisível toda uma gama de história, resistência, resiliência. Assim, o coletivo da APTAM torna-se um instrumento de busca de visibilidade e enfrentamento quanto a marginalização das parteiras e suas práticas, mas para além, também se apresenta como valorização da cultura e anti-movimento às práticas nocivas que estão ligadas ao partejar, e as diversas formas de violência a que são acometidas as mulheres, como é o caso da violência obstétrica.

CONSIDERAÇÕES E REFLEXÕES

A melhoria da assistência obstétrica atualmente tem como uma das estratégias a mudança do cenário do parto/ nascimento, através da valorização do parto natural e humanizado. Assim, o incentivo a retomada das práticas tradicionais, advindas do saber ancestral das parteiras tradicionais é tão importante e necessária para o resgate do parto humanizado. Para que isso aconteça, é preciso que as práticas de nossas parteiras ancestrais sejam integradas ao modelo obstétrico vigente, é necessário que aconteça um movimento de confluência e de troca de saberes entre os dois mundos de saberes que se antagonizam entre a medicalização e desmedicalização.

A dicotomia entre a medicalização e desmedicalização na assistência às mulheres no período gravídico puerperal tem enfrentado resistências e embates em nível de efetivação de políticas públicas de saúde. O modo de saber medicalizado gerou como produto de vulnerabilidade e fragilidade a violência obstétrica que acomete as mulheres em diferentes estratificações

sociais, ou seja, indiferente do estado social/econômico. Entretanto, as mulheres com menor poder econômico são mais invisibilizadas, uma vez que os trâmites e mecanismos de denúncias no sistema público são mais escassos, bem como o acesso às informações quanto aos direitos e das violações que são cometidas.

No Amazonas é perceptível o quanto a hegemonia biomédica tem contribuído para a fragilidade da Rede de Atenção a Saúde das Mulheres, principalmente as que não se encontram no contexto urbano, como indígenas e ribeirinhas, que encontram dificuldades no acesso aos serviços de saúde devido as peculiaridades do seu modo de vida. Como resistência, tais mulheres realizam a milênios a parturição pelas mãos das parteiras tradicionais que não abarcam em suas práticas a medicalização, pois compreendem o parto como um fenômeno fisiológico natural, auxiliando de forma particular cada parto, cada gestante, respeitando assim os contextos culturais e sociais das gestantes e parturientes numa relação horizontal entre elas (parteira x parturientes/gestantes), em que a escuta e cuidados têm vínculo de afetividade.

A negligência e ausência de ações do Estado nessas localidades contribuem para nossas indagações referentes a temática: A parteira tradicional é opção ou falta de opção? As parteiras desenvolvem um trabalho humanitário no processo de desmedicalização do parto, mas até que ponto é uma opção ou falta de opção? As dificuldades de acesso aos pontos de rede de referência a saúde materno-infantil mais próximos expõem as mulheres ribeirinhas e indígenas a percorrer distâncias e realizar longas peregrinações, essa peregrinação aos serviços de saúde pode ser categorizada como violência obstétrica?

É importante salientar que os serviços prestados pelas parteiras tradicionais ocorrem principalmente nas regiões onde as mulheres são negligenciadas pelo Estado, ou seja, as parteiras prestam serviço em localidades onde o Estado é negligente, com falta de políticas públicas e ações efetivas que respeitem as diferentes necessidades e contextos socioculturais.

Na contemporaneidade, vem acontecendo o movimento de (re)humanização do parto que luta atualmente por uma assistência de qualidade e respeito para as mulheres na gestação através do uso de boas práticas no parto e valorização dos saberes tradicionais das parteiras e pela erradicação da violência obstétrica. Isso nos aponta a necessidade de mudanças no modelo de atenção obstétrico visto como referência, através não só da integração de saberes, mas de dar o protagonismo real para

aquelas que desde sempre prestaram assistência ideal para as mulheres na gestação. É preciso que haja um encontro horizontal efetivo entre o cientificismo e saber popular que se concretizem em políticas públicas, um encontro de possibilidades que dialoguem e incluam as parteiras tradicionais como uma política pública possível e real.

A criação da Associação das Parteiras Tradicionais no Amazonas tem sido um instrumento importante na luta para a humanização do parto hospitalar e para a transformação da assistência e melhorias da precariedade do modelo obstétrico no Estado, através do resgate das práticas de parturição. Um passo importante para que tais mulheres distantes do contexto urbano possam ter possibilidade de escolher a maneira que queiram dar à luz e tenham seus direitos reprodutivos e sexuais respeitados.

Em suma, buscamos através deste artigo apresentar as diferentes formas de compreender o fenômeno parto, através da exemplificação entre os “dois mundos” que compõem saberes distintos, modelo biomédico e modelos tradicionais. Para além disso, salientamos a necessidade imperativa de dialética, ou seja, diálogos e aproximação desses saberes e práticas, principalmente que tenha em consideração os contextos ambientais e socioculturais, tendo a busca pela interculturalidade como uma forma de desarticulação do poder hegemônico biologicista. Com isso, aproximar, ampliar e incorporar formas de construir e aplicar os conhecimentos e saberes, ações inclusivas de respeito e valorização mútuas.

REFERÊNCIAS

ALAM – ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO AMAZONAS. 2019. **ASSOCIAÇÃO DAS PARTEIRAS TRADICIONAIS DO AMAZONAS NA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO AMAZONAS.** DISPONÍVEL EM: <[HTTPS://AL-AM.JUSBRASIL.COM.BR/NOTICIAS/744486628/PARTEIRAS-BUSCAM-APOIO-PARA-O-DESENVOLVIMENTO-DE-ATIVIDADES-NO-AMAZONAS/AMP](https://al-am.jusbrasil.com.br/noticias/744486628/parteras-buscam-apoio-para-o-desenvolvimento-de-atividades-no-amazonas/amp)>. ACESSO EM: 18 AGO. 2020.

AQUINO, E. M. L. **PARA REINVENTAR O PARTO E O NASCIMENTO NO BRASIL: DE VOLTA AO FUTURO.** CAD. SAÚDE PÚBLICA, RIO DE JANEIRO, 30 SUP:S8-S10, 2014. DISPONÍVEL EM: <[HTTPS://WWW.SCIELO.BR/J/CSP/A/DZRfNPD63YSK6HB47FNQTSC/?FORMAT=PDF&LANG=PT.](https://www.scielo.br/j/csp/a/DZRfNPD63YSK6HB47FNQTSC/?format=pdf&lang=pt)>. ACESSO EM 09 FEV. 2021.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2010. **PARTO E NASCIMENTO DOMICILIAR ASSISTIDOS POR PARTEIRAS TRADICIONAIS.** EDITORA MS. BRASÍLIA. DISPONÍVEL EM: <[HTTP://BVSMS.SAUDE.GOV.BR/BVS/PUBLICACOES/PARTO__NASCIMENTO__DOMICILIAR__PARTEIRAS.PDF](http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/parto__nascimento__domiciliar__parteras.pdf)>. ACESSO EM: 07 AGO. 2020.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2011. PORTARIA G MS Nº 1.459, DE 24 DE JUNHO DE 2011. INSTITUI, NO ÂMBITO DO SISTEMA ÚNICO DE SAÚDE – SUS – A REDE CEGONHA. DISPONÍVEL EM: <

[HTTPS://BVSMS.SAUDE.GOV.BR/BVS/SAUDELEGIS/GM/2011/PRT1459_24_06_2011.H
TML](https://bvsms.saude.gov.br/bvs/SAUDELEGIS/GM/2011/PRT1459_24_06_2011.HTML)>. ACESSO EM 07 AGO. 2020.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2020. NASCIDOS VIVOS / AMAZONAS. MS/SVS/DASIS - SISTEMA DE INFORMAÇÕES SOBRE NASCIDOS VIVOS - SINASC. DISPONÍVEL EM: <[HTTP://TABNET.DATASUS.GOV.BR/CGI/TABCGI.EXE?SINASC/CNV/NVAM.DEF](http://tabnet.datasus.gov.br/cgi/tabcgi.exe?sinasc/cnv/nvam.def)>. ACESSO EM: 13 AGO. 2022.

CIELLO, C.; ET AL. PARTO DO PRINCÍPIO. DOSSIÊ DA VIOLÊNCIA OBSTÉTRICA. PARIRÁS COM DOR. DOSSIÊ ELABORADO PELA REDE PARTO DO PRINCÍPIO PARA A CPMI DA VIOLÊNCIA CONTRA AS MULHERES. 2012. DISPONÍVEL EM: <[HTTPS://WWW.SENADO.GOV.BR/COMISSOES/DOCUMENTOS/SSCEPI/DOC%20VCM%20367.PDF](https://www.senado.gov.br/comissoes/documentos/sscepi/doc%20VCM%20367.pdf)>. ACESSO EM: 20 JAN.2021.

CORRÊA, A. P. D.; TORRES, I. C. VIOLÊNCIA OBSTÉTRICA E PANDEMIA COVI-19: REFLEXÕES SOBRE A QUALIDADE DA ATENÇÃO AO PARTO E NASCIMENTO NO AMAZONAS E NO BRASIL. ANAIS DO V SERPINF E III SENPINF .2020. DISPONÍVEL EM: <[HTTPS://EDITORA.PUCRS.BR/EDIPUCRS/ACESSOLIVRE/ANAIS/SERPINFSENPINF/ASSETS/EDICOES/2020/ARQUIVOS/99.PDF](https://editora.pucrs.br/edipucrs/acesolivre/anaais/serpinfsepinf/assets/edicoes/2020/arquivos/99.pdf)>. ACESSO EM: 08 FEV. 2021.

CRUZ, Z. V. O ATO DE PARTEJAR: MEMÓRIAS, SABERES E PRÁTICAS DE PARTEIRAS TRADICIONAIS DO SUDOESTE BAIANO [TESE DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO] / ZORAIDE VIEIRA CRUZ - VITÓRIA DA CONQUISTA, 2019. DISPONÍVEL EM: <[HTTP://WWW2.UESB.BR/PPG/PPGMLS/WP-CONTENT/UPLOADS/2020/03/TESE-DE-ZORAIDE-VIEIRA-CRUZ.PDF](http://www2.uesb.br/ppg/ppgmls/wp-content/uploads/2020/03/tese-de-zoraide-vieira-cruz.pdf)>. ACESSO EM 28 FEV. 2021.

FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ - FIOCRUZ. A PESQUISA NASCER NO BRASIL: INQUÉRITO NACIONAL SOBRE PARTO E NASCIMENTO BRASÍLIA. 2014. DISPONÍVEL EM: <[HTTP://WWW.ENSP.FIOCRUZ.BR/PORTAL-ENSP/INFORME/SITE/ARQUIVOS/ANEXOS/NASCKERWEB.PDF](http://www.ensp.fiocruz.br/portal-ensp/informe/site/arquivos/anexos/nascerweb.pdf)>. ACESSO EM: 09 FEV. 2021.

FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ- FIOCRUZ. MORTALIDADE MATERNA NO BRASIL. BOLETIM EPIDEMIOLÓGICO N°20. VOLUME 51. MAIO/2020. DISPONÍVEL EM: <[HTTPS://PORTALDEBOASPRATICAS.IFF.FIOCRUZ.BR/ATENCAO-MULHER/MORTALIDADE-MATERNA-NO-BRASIL-BOLETIM-EPIDEMIOLOGICO-N-O-20-MS-MAIO-2020/](https://portaldeboaspraticas.iff.fiocruz.br/atencao-mulher/mortalidade-materna-no-brasil-boletim-epidemiologico-n-o-20-ms-maio-2020/)>.ACESSO EM: 09 FEV. 2021

OLIVEIRA, R. S.; PERALTA, N.; SOUSA, M. DE J. S. AS PARTEIRAS TRADICIONAIS E A MEDICALIZAÇÃO DO PARTO NA REGIÃO RURAL DO AMAZONAS. SEX., SALUD SOC. (RIO J.), RIO DE JANEIRO, N. 33, P. 79-100, DEZ. 2019. DISPONÍVEL EM: <[HTTPS://WWW.SCIELO.BR/J/SESS/A/YWpMCwQPXHVKpLVrty5DFsv/?LANG=PT](https://www.scielo.br/j/sess/a/YWpMCwQPXHVKpLVrty5DFsv/?lang=pt)>. ACESSO EM: 09 FEV. 2021.

ORGANIZAÇÃO PAN AMERICANA DA SAÚDE - OPAS BRASIL. A PARTEIRA É UM ELEMENTO CHAVE DA ATENÇÃO À SAÚDE SEXUAL, REPRODUTIVA, MATERNA E NEONATAL

(SSRMN) – RELATÓRIO SoWMy. 2014. DISPONÍVEL EM: <[HTTPS://WWW.PAHO.ORG/BRA/INDEX.PHP?OPTION=COM_CONTENT&VIEW=ARTICLE&ID=4661:A-PARTEIRA-E-UM-ELEMENTO-CHAVE-DA-ATENCAO-A-SAUDE-SEXUAL-REPRODUTIVA-MATERNA-E-NEONATAL-SSRMN-RELATORIO-SOWMY-2014&ITEMID=820](https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=4661:a-parteira-e-um-elemento-chave-da-atencao-a-saude-sexual-reprodutiva-materna-e-neonatal-ssrmn-relatorio-sowmy-2014&Itemid=820)>. ACESSO EM: 28 FEV. 2021.

PEREIRA, F. M. SABERES, TRADIÇÕES E CIÊNCIA: POLÍTICAS DO PARTO E SUAS CONTRADIÇÕES". IN: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA SAÚDE, 2., 2017., BRASÍLIA. ANAIS [...]. BRASÍLIA: UNB, 2017. P. 180-190. GRUPO DE TRABALHO 3. DISPONÍVEL EM: <[HTTPS://WWW.ARCA.FIOCRUZ.BR/BITSTREAM/ICICT/43647/2/FELIPE%20MEDEIROS%20PEREIRA.PDF](https://www.arca.fiocruz.br/bitstream/icict/43647/2/FELIPE%20MEDEIROS%20PEREIRA.PDF)>. ACESSO EM: 28 FEV. 2021.

PHILLIP, R. R.; CUNHA, T. A. R.; CRUZ, Z. V. BREVE DISCUSSÃO SOBRE A VIOLÊNCIA OBSTÉTRICA CONTRA AS MULHERES. **REVISTA NUPEM**, CAMPO MOURÃO, v. 10, n. 21, p.110-123, SET. /DEZ. 2018. DISPONÍVEL EM: [HTTP://REVISTANUPEM.UNESPAR.EDU.BR/INDEX.PHP/NUPEM/ARTICLE/VIEW/436/339](http://revistanupem.unespar.edu.br/index.php/nupem/article/view/436/339)>. ACESSO EM: 28 FEV. 2021.

SANTOS, B. S. 2009. PARA ALÉM DO PENSAMENTO ABISSAL: DAS LINHAS GLOBAIS E UMA ECOLOGIA DOS SABERES. IN: **EPISTEMOLOGIAS DO SUL**. COIMBRA. ALMEDINA. CAP. I. P.23-72.

SCHWEICKARDT, JÚLIO CESAR; RIVAS, RAQUEL DEL SOCORRO JARQUÍN; PEREIRA, MARLUCE MINEIRO; GOMES, LEANDRO EUSTÁQUIO; XEREZ, LUENE; SILVA, SANDRA CAVALCANTE; REIS, ANA ELIZETH SOUSA; COSTA, GABRIELA DUAN FARIAS. CONSTRUÇÕES, FORMAÇÕES, ENCONTROS, DIÁLOGOS E TROCAS DE SABERES COM AS PARTEIRAS TRADICIONAIS NO ESTADO DO AMAZONAS. IN: **PARTEIRAS TRADICIONAIS: CONHECIMENTOS COMPARTILHADOS, PRÁTICAS E CUIDADO EM SAÚDE**. 1. ED. PORTO ALEGRE: REDE UNIDA. (SÉRIE SAÚDE & AMAZÔNIA, v.11). CAP 18. P. 251-266. 2020. E-BOOK. DISPONÍVEL EM: <[HTTPS://EDITORA.REDEUNIDA.ORG.BR/WP-CONTENT/UPLOADS/2021/01/LIVRO-PARTEIRAS-TRADICIONAIS-CONHECIMENTOS-COMPARTILHADOS-PRATICAS-E-CUIDADO-EM-SAUDE.PDF](https://editora.redeunida.org.br/wp-content/uploads/2021/01/LIVRO-PARTEIRAS-TRADICIONAIS-CONHECIMENTOS-COMPARTILHADOS-PRATICAS-E-CUIDADO-EM-SAUDE.PDF)>. ACESSO EM: 31 MAR. 2021.

SILVA, M. R. C. DA. **DOR E VIOLÊNCIA NO PARTO: MAUS TRATOS A MULHERES EM UMA MATERNIDADE DE MANAUS**. DISSERTAÇÃO (MESTRADO EM SERVIÇO SOCIAL E SUSTENTABILIDADE NA AMAZÔNIA) – UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS. MANAUS, 2019. DISPONÍVEL EM: <[HTTPS://TEDE.UFAM.EDU.BR/BITSTREAM/TEDE/7392/5/DISSERTA%C3%A7%C3%A3O_30_MARIARAQUELSILVA_PPGSS.PDF](https://tede.ufam.edu.br/bitstream/tede/7392/5/DISSERTA%C3%A7%C3%A3O_MARIARAQUELSILVA_PPGSS.PDF)>. ACESSO EM 20 JAN. 2021.

SILVA, N. M. M. "A CONVERSA DE HOJE É QUE PARIR É NO HOSPITAL": IMPLICAÇÕES E DESAFIOS À SAÚDE INDÍGENA. DISSERTAÇÃO (MESTRADO EM SAÚDE DA CRIANÇA E DA MULHER) – INSTITUTO NACIONAL DE SAÚDE DA MULHER DA CRIANÇA E DO ADOLESCENTE FERNANDES FIGUEIRA, FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ, RIO DE JANEIRO, 2017A. DISPONÍVEL EM: <[HTTPS://WWW.ARCA.FIOCRUZ.BR/BITSTREAM/ICICT/27407/2/NUBIA_SILVA_IFF_ME ST_2017.PDF](https://www.arca.fiocruz.br/bitstream/icict/27407/2/NUBIA_SILVA_IFF_ME ST_2017.PDF)>. ACESSO EM: 03 MAR. 2021.

SILVA, S. C. **PARTEIRAS TRADICIONAIS: ATENÇÃO À GESTAÇÃO E AO PARTO EM UMA COMUNIDADE RURAL AMAZÔNICA DO MUNICÍPIO DE ITACOATIARA – AMAZONAS. DISSERTAÇÃO (MESTRADO EM SAÚDE PÚBLICA) – INSTITUTO LEÔNIDAS E MARIA DEANE, FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ, MANAUS, 2017B. DISPONÍVEL EM: <HTTPS://WWW.ARCA.FIOCRUZ.BR/BITSTREAM/ICICT/31240/2/DISSERTA%C3%A7%C3%A3O%20SANDRA%20CAVALCANTE%20SILVA.PDF>. ACESSO EM: 03 MAR. 2021.**

SOUSA, T. M. **O CUIDADO OFERECIDO POR PARTEIRAS TRADICIONAIS: REDES DE SABER, CUIDADO E INTEGRALIDADE NA ATENÇÃO À GESTAÇÃO, AO PARTO E AO PUERPÉRIO. 2018. 78 F. DISSERTAÇÃO (MESTRADO EM SAÚDE PÚBLICA) – INSTITUTO LEÔNIDAS E MARIA DEANE, FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ, MANAUS, 2018. DISPONÍVEL EM: <HTTPS://WWW.ARCA.FIOCRUZ.BR/BITSTREAM/ICICT/33499/2/DISSERTA%C3%A7%C3%A3O%20TACIANE%20MELO%20DE%20SOUSA.PDF>. ACESSO EM: 03 MAR. 2021.**

ZANARDO, G. L. P. et al. **VIOLÊNCIA OBSTÉTRICA NO BRASIL: UMA REVISÃO NARRATIVA. Psicol. Soc., Belo Horizonte, v. 29, e155043, 2017. Disponível em: <HTTPS://WWW.SCIELO.BR/SCIELO.PHP?PID=S0102-71822017000100218&SCRIPT=SCI_ABSTRACT&TLNG=PT>. Acesso em 20 jan. 2021.**

MEDIAÇÃO E O DIREITO À CONSULTA PRÉVIA

Aproximações teóricas para resoluções de conflitos socioambientais

Ygor de Siqueira Mendes Mendonça

Doutorando em Direito Socioambiental e Sustentabilidade na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), com período de estágio-sanduíche em curso na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra (FDUC). Mestre em Desenvolvimento Socioambiental pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos da Universidade Federal do Pará (NAEA/UFPA).

Especialista em Direito Civil e Processo Civil (UNAMA).

Advogado e professor universitário.

Orcid: 0000-0002-5358-5140.

E-mail: ygoor.mendes@gmail.com

Laurence Todeschi Costa Petters Sardagna

Mestra em Direito pela PUC/PR. Graduada em Direito pelo Centro Universitário Curitiba.

Especialista em Direito Administrativo pelo Instituto de Direito Romeu Felipe Bacellar.

Especialista em Direito Internacional pelo Centro Universitário Leonardo Da Vinci.

Integrante do Grupo de Pesquisa "Justiça, Democracia (PUC/PR e UFPR).

Orcid: 0000-0001-9850-8336.

E-mail: lsardagn@gmail.com

Resumo: A mediação desponta na legislação atual como uma técnica oportuna para apaziguar jurídica e socialmente conflitos de diversas naturezas. Porém, tem-se uma atenção especial para sua aplicação na esfera socioambiental, sobretudo diante da desigualdade existente entre as esferas de poder nos processos consultivos e decisórios. Logo, institutos jurídicos devem ser (re) pensados e indicados para promover o equilíbrio entre as partes interessadas, a exemplo do direito à Consulta Prévia, Livre e Informada (CPLI) e da própria mediação. Assim, é o objetivo da presente pesquisa indicar as aproximações teóricas entre os pressupostos da CPLI e da mediação, capazes de oportunizar a aplicação da técnica mediativa nas consultas e nas tomadas de decisão. Para tanto, parte-se de uma pesquisa de natureza qualitativa, pautada no método dedutivo e no levantamento bibliográfico e documental como técnica de investigação. Com efeito, pôde-se observar que ambos os institutos se baseiam na autodeterminação das partes, na autonomia e na participação efetiva, isto é, naquela capaz de interferir efetivamente nas futuras decisões. Quanto à adequação e à oportunidade da aplicação da mediação na CPLI, aquela se mostra apta a colaborar na etapa de consulta, viabilizando o melhor diálogo entre as partes, sem violar direitos de povos e comunidades tradicionais.

Palavras-chave: Direito à Consulta Prévia, Livre e Informada; Mediação; Povos e comunidades tradicionais; Socioambientalismo.

Abstract: Mediation emerges in current legislation as an opportune technique to legally and socially settle conflicts of different natures. However, special attention is paid to its application in the socio-environmental sphere, especially in view of the existing inequality between the spheres of power in the consultative and decision-making processes. Therefore, legal institutions must be (re)thought and indicated to promote balance between interested parties, as the right to Prior, Free and Informed Consultation (CPLI) and mediation. Thus, the objective of this research is to indicate the theoretical approximations between the assumptions of CPLI and mediation, capable of providing opportunities for the application of the mediative technique in consultations and decision-making. For that, it starts from a qualitative research, guided by the deductive method and the bibliographic and documental survey as an investigation technique. Consequently, it was possible to observe that both institutes are based on the self-determination of the parties, autonomy and effective participation, that is, on one capable of effectively interfering in future decisions. As for the adequacy and opportunity of applying mediation in the CPLI, the CPLI is able to collaborate in the consultation stage, enabling better dialogue between the parties, without violating the rights of traditional peoples and communities.

Keywords: Right to Prior, Free and Informed Consultation; Mediation; Traditional peoples and communities; Socioenvironmentalism.

INTRODUÇÃO

A mediação é uma técnica de autocomposição que pode ser desenvolvida e utilizada para solução de conflitos judiciais ou extrajudiciais. Com o objetivo de incentivar o diálogo e estimular a postura ativa das partes interessadas, a mediação se mostra capaz de arquitetar um pacto que gera benefícios mútuos a todas as partes envolvidas, desde que realizada mediante a presença de uma terceira pessoa, neutra e responsável pela catalização da comunicação: o(a) mediador(a). Porém, a utilização da mediação para resolução de conflitos ambientais, por exemplo, ainda causa divergência na teoria e nas práxis (COLOMBO; FREITAS, 2018).

Sobre o assunto, então, há que se questionar se a técnica da mediação poderia ser utilizada para resolver os conflitos de natureza ambiental. Afinal, o bem ambiental é difuso e indisponível, razão pela qual, em tese, não poderia ser discutido e transigido em contexto de resolução autocompositiva. No entanto, são muitas as manifestações doutrinárias e atuais (CÂMARA, 2015; MARTINS; CARMO, 2015; COLOMBO, 2020) no sentido de indicar a inexistência de vedação legal sobre a transação de bens ambientais, admitindo, portanto, a técnica mediativa como instrumento

célere, seguro e eficaz para a resolução dos desentendimentos na esfera ambiental.

Por outro lado, quando o conflito passa a ser socioambiental, ou seja, protagonizado por algum povo ou comunidade tradicional, os posicionamentos doutrinários, especialmente se o bem em discussão for o direito à CPLI, seguem no sentido de ratificar a indisponibilidade do direito humano e fundamental à consulta (GARCIA, 2015; MOREIRA, 2017; MENDONÇA, 2019). Afinal, é o direito em questão que garante outros direitos humanos, como a autonomia e a participação – pressupostos mínimos da própria mediação.

Nesse cenário e, principalmente, no intuito de garantir efetivamente a participação dos povos e comunidades tradicionais¹ nas tomadas de decisão, há de se questionar os pontos de aproximação entre os dois institutos em análise. E isso de modo a garantir, também, o respeito às lutas históricas de (re)existência contra a lógica progressista, capitalista e imediatista que não leva em consideração os modos tradicionais nos projetos e planos de desenvolvimento. Por esse motivo, é o objetivo da presente pesquisa indicar as aproximações teóricas entre os pressupostos da CPLI e da mediação, capazes de oportunizar a aplicação da técnica mediativa nos processos consultivos e decisórios.

Para tanto, parte-se de uma pesquisa de natureza qualitativa, pautada no método dedutivo e no levantamento bibliográfico e documental como técnica de investigação. Sendo assim, diante do objetivo e metodologia expostos, inicialmente demonstra-se os aspectos teóricos e principiológicos da mediação; após isso, apresenta-se o contexto no qual o direito à CPLI e os conflitos socioambientais estão inseridos; e, por fim, os pontos de interseção entre a CPLI e a mediação, capazes de possibilitar a técnica mediativa no âmbito da consulta participativa aos povos e comunidades tradicionais.

¹ Para fins a presente pesquisa, "povos e comunidades tradicionais" serão considerados como "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" (BRASIL, 2007, p. 01).

NOTAS INTRODUTÓRIAS SOBRE A MEDIAÇÃO

A mediação é, juntamente com a conciliação e a negociação, uma técnica de autocomposição² que pode ser desenvolvida no bojo de um processo judicial ou administrativamente. Atualmente, essas técnicas têm alicerce jurídico na Resolução n. 125/2010 do Conselho Nacional de Justiça (BRASIL, 2010), que regula a política de resolução adequada de conflito, bem como na Lei de Mediação n. 13.140/2015 (BRASIL, 2015a) e no Código de Processo Civil – CPC (BRASIL, 2015b). Em suma, as técnicas autocompositivas têm como ponto central o diálogo cooperativo entre as partes em dissenso e objetivam que a solução para o empasse seja delineada pelos próprios envolvidos.

De acordo com o Manual de Mediação do Conselho Nacional de Justiça (BRASIL, 2016), são características intrínsecas a todos os processos autocompositivos a humanização da justiça, o incentivo do diálogo entre as partes, a liberdade para a discussão de posições e interesses futuros que não precisam estar ligados à pressupostos jurídicos. Do mesmo modo, tem-se a atuação colaborativa e plural, a validação das várias maneiras de resolução, o estímulo à postura ativa dos participantes, o foco prospectivo e a promoção da solução mais adequada às partes.

Nesse segmento, esses métodos não visam a aplicação do direito positivado como critério de justiça, mas sim a organização dos interesses e a diminuição do sentimento de insatisfação entre as partes. E isso porque “[...] entendeu-se que a satisfação efetiva das partes pode dar-se de modo mais intenso se a solução é por elas criada e não imposta pelo juiz” (NUNES; THIBAU, 2018, p. 426). Assim, diversamente da heterocomposição, a autocomposição permite diversas respostas concomitantemente adequadas e legítimas para uma mesma questão.

Além disso, há muito tempo a doutrina vem reconhecendo o valor das decisões consensuais. Afinal, “[...] há situações em que a justiça conciliatória (ou coexistencial) é capaz de produzir resultados que, longe de serem de 'segunda classe', são melhores, até qualitativamente, se comparados com os resultados do processo contencioso” (CAPPELLETTI; GARTH, 1988, p. 74).

² Em contraposição à autocomposição está a heterocomposição, que é a técnica de resolução de conflitos na qual as partes permitem a um terceiro imparcial que ele julgue o caso, isto é, que um terceiro decida por elas. Se esse julgador for da seara extrajudicial, a decisão será proferida por um ou mais árbitros dentro de um procedimento em câmara arbitral privada, conforme prevê a Lei n. 9.307/1996. Porém, se esse julgador for pertencente ao Poder Judiciário, o órgão prolator será um magistrado singular ou um colegiado, conforme a competência judiciária.

Assim, percebe-se o avanço das técnicas autocompositivas – como é o caso da mediação – para fins de resolução das desavenças e seus respectivos efeitos na esfera social e jurídica.

Por sua vez, esta última técnica mediativa deixa de figurar como “meio alternativo” ao ser explicitamente prevista no CPC, diploma que a equipara à norma jurídica do ponto de vista formal, o que “[...] possibilita que as partes exerçam autonomia perante o Estado” (BRUNIERI; PEREIRA, 2017, p. 495). Nesse sentido, tem-se a mediação como “[...] uma técnica de resolução de conflitos por meio do qual o mediador, sem impor uma decisão ou expor a sua opinião, facilita a comunicação e o diálogo entre as partes envolvidas, responsáveis pela construção do consenso” (COLOMBO; FREITAS, 2018, p. 133).

No mesmo segmento, a mediação também pode ser considerada um método de resolução de disputas no qual “[...] terceiro(s) imparcial(is) facilita(m) a negociação entre as pessoas em conflito, a fim de auxiliar na compatibilização dos interesses e necessidades das partes (BRASIL, 2016). Esse terceiro, então, “[...] facilita a negociação entre as pessoas em conflito, habilitando-as a melhor compreender suas posições e a encontrar soluções que se compatibilizam aos seus interesses e necessidades” (BRASIL, 2016, p. 20). Consequentemente, muitos conteúdos que extrapolam a lide jurídica, ou seja, que pertencem ao conflito social, vêm à tona, são acolhidos e administrados.

Nesse tocante, reside uma característica importante da mediação: ela propicia a ressignificação do conflito com atenção às condições “[...] psicológica, culturais e sociais que determina[ram] um choque de atitude e interesses no relacionamento das pessoas envolvidas” (WARAT, 2001, p. 80). Dessa maneira, pode-se afirmar que essa técnica supera a compreensão do embate social como deletério ou indesejado, para admiti-lo como parte inexorável do convívio humano e como oportunidade construtiva. E isso porque, conforme Souza Netto (2020, p. 333), ela “[...] previne a estagnação, estimula o interesse e permite a manifestação de problemas em busca de uma solução, constituindo a raiz de mudanças pessoais e sociais”.

Cumprе mencionar ainda que a aplicação da técnica de mediação é indicada, principalmente, aos casos em que houver vínculo anterior entre as partes e aos casos de convivência perene. Além disso, instantaneamente se é induzido erroneamente à restrição da técnica ao direito privado – aos casos de família, de empresas familiares e de vizinhança –, porém, o campo de aplicação também abrange alguns temas de direito público, uma vez que não há qualquer vedação legal expressa nesse sentido. Desse modo, cabe destaque também que os bens jurídicos que podem ser trabalhados por meio da mediação são os suscetíveis à transação.

Sobre o assunto, conforme o teor do artigo 3.º da Lei de Mediação, “[...] pode ser objeto de mediação o conflito que verse sobre direitos disponíveis ou sobre direitos indisponíveis que admitam transação” (BRASIL, 2015a). Especialmente nesse ponto, o diploma não clarifica o que seriam os bens indisponíveis transacionáveis, mas prescreve que a avença sobre tais direitos depende da oitiva do Ministério Público e da homologação do Poder Judiciário.

De toda sorte, a aplicabilidade da mediação é bastante ampla e versátil. A exemplo do que se trata, Martins e Carmo (2015) defendem que essa técnica pode ser considerada um instrumento de resolução para vários tipos de conflito. E isso porque o objetivo da mediação é, além de obter uma solução autêntica com a ressignificação do conflito e acolhimento da lide extraprocessual, arquitetar um pacto que gere benefícios mútuos a todos os envolvidos. Nessa toada, um dos objetivos do acordo em mediação é não haver perdas à nenhuma das partes, o que diverge da meta da conciliação, muito embora essas técnicas sejam confundidas³.

Em verdade, já se reconhece sucesso em uma mediação quando se reestabelece a comunicação entre as partes, sendo o acordo um resultado adicional. A respeito disso, Sales (2007, p. 34) esclarece que ao se alcançar a comunicação entre as partes, “[...] já se pode considerar uma mediação exitosa, tendo em vista que o restabelecimento do diálogo permite, se não no momento imediato, a solução de conflito em momento posterior”. Assim, tem-se a mediação também como um método ecológico de resolução de conflitos, já que busca conhecer o todo do litígio, holisticamente, para evitar perdas significativas nas esferas individuais, seja no momento da mediação em si, seja ulteriormente.

Por meio dessa técnica, há, inclusive, a possibilidade de administração do conflito de forma a manter ou aperfeiçoar o relacionamento anterior com a outra parte. Além do mais, conforme o artigo 2.º da Lei de Mediação (BRASIL, 2015), os princípios que orientam a mediação são a imparcialidade do mediador, a isonomia entre as partes, a oralidade, a informalidade, a autonomia da vontade das partes, a busca do consenso, a confidencialidade e

³ Como bem observa Farah (2020, p. 66), muitos ordenamentos jurídicos usam genericamente o termo “conciliação” para significar quaisquer métodos consensuais, sem, no entanto, especificá-los ou diferenciá-los. A exemplo do que se trata, tem-se que diversamente do que ocorre na mediação, a conciliação admite perdas, pois “[...] mediante concessões recíprocas, [as partes] decidem celebrar um negócio jurídico (transação) [...] para pôr fim ao litígio”, e, por conseguinte, “[...] ambas as partes são vencedoras e vencidas ao mesmo tempo” (SOUZA, 2019, p. 22).

a boa-fé. Em comentários ao artigo, explicam Colombo e Freitas (2018, p. 134) que:

[...] conforme o artigo 2º da Lei nº 13140/2015, a mediação é pautada pelos seguintes princípios: i) autonomia da vontade das partes, ou seja, a mediação é realizada somente mediante o consentimento livre das partes, assim como estas têm liberdade para fazer suas escolhas; ii) o dever de imparcialidade do mediador, isto é, este deve manter-se equidistante em relação as partes; iii) a confidencialidade, por sua vez, significa que o mediador tem o dever de manter sigilo sobre as informações obtidas na sessão; iv) informalidade, uma vez que não há regras rígidas a serem observadas no processo de mediação; v) a dialética da mediação é pautada pela oralidade da linguagem comum, pois as partes são os protagonistas do procedimento; vi) isonomia das partes, ou seja, as partes envolvidas precisam ter a mesma capacidade de negociar e acesso a dados e informações; vii) busca do consenso, este construído de forma livre pelas partes e mediante o diálogo.

Além do mais, em complementação ao que dispõe a doutrina, o CPC acrescenta ainda o princípio da decisão informada, o qual determina que as partes deverão ter a clara compreensão sobre o procedimento de mediação, suas características de autonomia, voluntariedade e confidencialidade. Com efeito, a mediação se torna uma técnica que se instaura e se dissolve pela simples vontade das partes, no qual os conteúdos expostos não se transladam ao processo judicial ou arbitral⁴. Desse modo, evidencia-se o equilíbrio entre a vontade e a autonomia das partes interessadas e a possibilidade de se chegar em um consenso, respeitando os interesses e perspectivas próprias de cada lado da relação.

Ocorre que embora o direito à CLPI não seja passível de mediação em razão da sua natureza indisponível e resguardada por diretrizes internacionais e nacionais, a mediação – que por sua principiologia não admite renúncia de direitos – não será obstada em sua aplicação negocial, já

⁴ A regra de confidencialidade expressa no artigo 30 da Lei de Mediação se estende a todos os envolvidos no procedimento (além das partes, os advogados, mediadores e auxiliares da justiça) e define que seu teor não pode ser revelado não mesmo em “[...] em processo arbitral ou judicial salvo se as partes expressamente decidirem de forma diversa ou quando sua divulgação for exigida por lei ou necessária para cumprimento de acordo obtido pela mediação”. A violação a essa regra acarreta a não admissão da prova apresentada durante a mediação em processo arbitral ou judicial. Única exceção legal reside no caso de revelação de crime de ação pública.

que possui como foco o aprimoramento das comunicações e o restabelecimento das relações sociais. Nesses casos, então, para além do uso prático, os institutos da CLPI e da mediação encontram intersecções teóricas, as quais serão apresentados nos próximos capítulos, logo após a delimitação do espaço dos conflitos socioambientais e do direito à CPLI.

DELIMITANDO O ESPAÇO DOS CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS E DO DIREITO À CONSULTA PRÉVIA, LIVRE E INFORMADA

Inicialmente, cabe evidenciar o socioambientalismo tratado neste artigo enquanto movimento protagonizado por povos e comunidades tradicionais, no Brasil, a partir da década de 1980. E isso porque não se pretende confundi-lo com o movimento ambientalista brasileiro, que surge no início do século XX como uma reação ao modelo de exploração colonial, caracterizado pela intensa devastação e degradação da natureza. O movimento socioambiental, em complemento, surge a partir de articulações políticas entre as agendas ambientalista e social, sobretudo no contexto da redemocratização do país.

Sobre o assunto, Santilli (2005) afirma que "o surgimento do socioambientalismo pode ser identificado com o [...] fim do regime militar, em 1984, e consolidado com a promulgação da nova Constituição, em 1988, e a realização de eleições presidenciais diretas, em 1989". Sob esta ótica, a consolidação democrática no país se mostra essencial, pois fertiliza o florescimento de novas articulações sociais, políticas e ambientais, como é o caso da "Aliança dos Povos da Floresta". Esta, por sua vez, consolidou a união entre atores ambientalistas, como é o caso de Chico Mendes e Marina Silva, e indígenas, quilombolas, ribeirinhos, extrativistas e demais povos tradicionais.

Ocorre que, embora Santilli (2005) descreva minuciosamente o surgimento do socioambientalismo no Brasil, a autora não o caracteriza explicitamente enquanto nota de afirmação de grupos pré-determinados, ainda que seja possível perceber que "[...] o socioambientalismo foi construído a partir da ideia de que as Políticas Públicas ambientais devem incluir e envolver as comunidades locais, detentoras de conhecimentos e de práticas de manejo ambiental" (p. 14). No entanto, há quem entenda o movimento socioambiental como espaço jurídico e político firmado por atores específicos: os povos e comunidades tradicionais, como é o caso de Moreira (2017) e Benevides Júnior e Menezes (2020).

Ao tratar da Justiça Socioambiental, Moreira (2017, p. 15) afirma que o debate em questão "[...] apoia-se na visão de que é possível a participação e o protagonismo de povos e comunidades tradicionais na proteção ambiental, a

partir do reconhecimento das suas estreitas relações”. Nesse contexto, esses sujeitos afirmam-se como atores centrais das discussões relacionadas aos conflitos socioambientais, propondo agendas que dialogam com os mais diferentes cenários de disputas. Com efeito, há a expansão da proteção do meio ambiente e do bem ambiental para a promoção e consolidação de espaços de luta e, sobretudo, de diálogo com os povos que deles diretamente dependem.

Além disso, Moreira (2017, p. 16) também afirma que com a perspectiva socioambiental, “[...] pretende-se por foco a atores específicos, e isto é importante considerando a tão reiterada invisibilização dos mesmos”. Essa invisibilização pressupõe a exclusão desses sujeitos dos demais segmentos da sociedade nacional por iniciativa de terceiros/as, destacando que o caráter “invisível” não é algo natural, mas sim causado por outrem: a sociedade hegemônica. Com essa escolha teórica, então, há um movimento insurgente que busca romper com as amarras do período colonial e da “doutrina da integração” (OLIVEIRA; ALEIXO, 2018), ou seja, do pensamento integracionista e paternalista que vulnerabiliza e invisibiliza os povos e comunidades tradicionais.

Desse modo, busca-se também por em destaque que “[...] seja pela ação do Estado, seja pelas consequências das atividades econômicas voltadas à acumulação de capital, a sustentabilidade das práticas de reprodução material e simbólica de diferentes populações vê-se ameaçada” (LASCHEFKSI; ZHOURI, 2010, p. 17). Esse recorte proposto pelo movimento socioambiental traz, assim, uma nova abordagem da questão ambiental. Afinal, tem-se o reconhecimento “[...] [d]os e saberes e [d]os fazeres populares, suas construções culturais sobre o seu ambiente, como fatores determinantes no trato jurídicos dos conflitos incidentes sobre bens socioambientais e como fontes de construção e renovação do Direito Ambiental” (CAVEDON; VIEIRA, 2007, p. 02).

Consequentemente, abre-se espaço para condições estruturais mais favoráveis ao pleno exercício da cidadania desses sujeitos nas esferas participativas e de tomadas de decisão. E, com isso, é fundamental “[...] a criação e consolidação de espaço públicos decisórios, entendendo-se que as decisões em matéria [sócio]ambiental devem ser construídas coletivamente, com a participação direto dos titulares do patrimônio socioambiental” (CAVEDON; VIEIRA, 2007, p. 02). Para tanto, faz-se de significativa relevância pensar em instrumentos capazes de oportunizar e garantir a ampla participação de povos e comunidades tradicionais nos processos consultivos e nas tomadas de decisão, como o direito à CPLI.

Em linhas gerais, a CPLI – considerada na doutrina atual como o “coração da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho

(OIT)” (YAMADA; OLIVEIRA, 2013) – estabelece que seus sujeitos, isto é, os povos e comunidades tradicionais, deverão ser consultados previamente sempre que medidas legislativas ou administrativas possam afetar seus modos de vida e desenvolvimento. Previamente, inclusive, porque toda e qualquer consulta realizada apenas para discutir os reflexos das medidas – e não a sua própria concepção – serão consideradas contrárias às diretrizes internacionais. Com esse direito à consulta, garante-se outros direitos como a autodeterminação, autonomia, autogoverno e participação.

No Brasil, a Convenção 169 foi aprovada pelo Decreto Legislativo n. 143/02, promulgada pelo Decreto Executivo n. 5.051/04 e consolidada pelo Decreto Executivo n. 10.088. Segundo Mendonça e Simonian (2021, p. 137), ao formalizar os termos da Convenção no ordenamento jurídico nacional, “[...] o Estado brasileiro reconhece a necessidade de compatibilizar o ideal de direitos humanos com as diferentes maneiras de organização política, social e cultural da atualidade, reconhecendo, inclusive, a diversidade cultural como valor constitucional”. Com efeito, sua observância passa a ser mandamental para a garantia da ordem jurídica nacional e socioambiental brasileira.

Com esse direito à CPLI, tem-se a garantia da participação de seus sujeitos na construção e elaboração das medidas capazes de afetá-los, de modo que seus modos tradicionais de viver e (re)existir sejam levados em consideração nas tomadas de decisão. Logo, é um direito que possibilita decisões conjuntas e consentidas, equilibrando os interesses de ambos os lados dessa relação. Sob esta ótica, Benevides Júnior e Menezes (2020), Garcia (2015) e Mendonça (2019) defendem que a CPLI deve ser entendida como instrumento de promoção da participação ativa dos sujeitos da Convenção 169 nos processos consultivos e decisórios.

Nessa perspectiva, o direito à consulta viabiliza a participação de povos e comunidades tradicionais de maneira a promover um espaço efetivo em que os interessados possam se manifestar em favor dos seus direitos, promovendo também, conforme propõem Garzón, Yamada e Oliveira (2016, p. 23) “[...] a diminuição do escopo da consulta para mera negociação de mitigações e compensações”. No entanto, observa-se, na prática, o direito à consulta como sendo um mero canal de troca de informações, inviabilizando, portanto, o pleno exercício do direito de participação. Como resultado, tem-se consultas meramente participacionistas, isto é, meramente pontuais e eventuais.

Sobre o assunto, Galeano (2004) cria uma metáfora que pode muito bem ser aplicada no assunto em discussão: a “do molho principal”. No contexto do direito à CPLI, a participação de povos e comunidades tradicionais nos processos consultivos e decisórios não pode servir apenas

para formalizar a “escolha do molho”. Isto é, para que a participação alcance a redução dos desequilíbrios nas tomadas de decisões, há de se viabilizar a inclusão das cosmopercepções e dos povos na realização ou não “do prato principal”, e não somente na escolha das formas mais apropriadas para a sua execução:

[...] outro dia escutei um cozinheiro que reuniu as aves: as galinhas, os gansos, os pavões, os faisões e os patos. E eu escutei um pouco o que o cozinheiro dizia para elas. Achei interessante e gostaria de lhes contar o que escutei. O cozinheiro perguntava com que molho elas queriam ser comidas. Uma das aves, uma humilde galinha disse: “Nós não queremos ser comidas de maneira nenhuma”. O cozinheiro esclareceu: 'Isto está fora de questão'. [...] O mundo está organizado de uma tal forma que temos de escolher apenas o molho com que queremos ser comidos (2004, p. 1).

Nesse cenário impositivo, acaba prevalecendo o que dispõe Gohn (2008, p. 446) sobre a troca “[...] de identidades políticas construídas e tecidas em longas jornadas de lutas, por políticas de identidades construídas em gabinetes burocratizados”. Por esse motivo, o direito à CPLI deve ser entendido como instrumento efetivo de diálogo intercultural entre todos os interessados tanto na escolha “do prato principal”, quanto na escolha do “molho”. E isso com o intuito de ratificar que “[...] os caminhos trilhados para uma participação efetivamente participativa ganham cada vez mais espaço como mecanismos de transformação social e como processos de aprendizagem e alargamento do exercício da liberdade individual e coletiva” (MENDONÇA, SIMONIAN, 2021, p. 141).

Também sobre consulta e participação, Arnstein (1969) nos mostra, através da “escada da participação”, que embora alguns processos participativos envolvam, de fato, a presença física das pessoas, há casos em que não há possibilidade alguma de contribuição destas na decisão final, como é o caso do que ocorre nas consultas participacionistas. Situações como essas, nas quais os indivíduos são incluídos apenas para serem consultados, mas sem qualquer poder de decisão, não correspondem à participação total dos interessados. Desse modo, como no caso da escala 4 abaixo, esse “participacionismo” da consulta apenas assevera que os sujeitos interessados poderão ouvir, mas sem a garantia de que suas perspectivas serão devidamente levadas em consideração:

Quadro 1 – Graus na "Escada da participação"

Controle Cidadão	Níveis de poder cidadão
Delegação de Poder	
Parceria	
Pacificação	Níveis de concessão mínima de poder
Consulta	
Informação	
Terapia	Não participação
Manipulação	

Fonte: Adaptado de Arnstein (1969).

Neste diapasão, resta claro que a consulta, enquanto instrumento de concessão mínima de poder aos grupos vulnerabilizados – conforme escalas 3, 4 e 5, não determina a capacidade deliberativa nos processos consultivos e decisórios, como ocorre nas escalas 6, 7 e 8, razão pela qual a participação se insere como elemento essencial na garantia de construções conjuntas dos projetos administrativos e legislativos, como também em planos de desenvolvimento. Não por outro motivo, há de se pensar em uma participação mais arrojada e complexa, em que os povos tradicionais possam participar de modo direto e inclusivo, como na experiência das trabalhadoras e dos trabalhadores extrativistas e agroextrativistas discutida por Simonian (2018).

Conseqüentemente, há que se destacar que nesse cenário de antagonismos e consensos nos quais os conflitos de natureza socioambiental estão inseridos, exalta-se a necessidade de uma consulta efetivamente participativa, ou seja, uma consulta deliberativa entre setores sociais distintos. E isso porque, para Little (2006, p. 91), esses conflitos socioambientais representam um "[...] conjunto complexo de embates entre grupos sociais em função de seus distintos modos de inter-relacionamento ecológico".

No mesmo segmento, Moreira (2017, p. 21) destaca que esses conflitos, aqui considerados como ambientes de confronto e conflitualidade, "[...] envolvem disputas em torno de territórios e a natureza que lhe é intrínseca e tem como ponto comum a especial relação que os povos e comunidades possuem com estes bens como base para a vivência social e cultural". Na verdade, ambos os discursos expõem as dissidências nos interesses, mas, também, a necessidade das práxis comunicativas entre os diversos grupos formadores da sociedade, de modo a considerar o que Morin (2000, p. 108) destaca como o "caráter-chave da democracia: seu elo vital com a diversidade".

Por esse motivo, e tendo em vista sobretudo a capacidade deliberativa e autocompositiva prevista na técnica mediativa, mas também na própria CPLI, que "[...] permite o diálogo entre a rede de complexidades plurais em confronto — suaves ou violentos — na sociedade" (BENEVIDES JÚNIOR; MENEZES, 2020, p. 263), propõe-se analisar as aproximações teóricas entre os pressupostos da CPLI e da mediação. Com isso, pretende-se ser possível, também, indicar que a mediação pode ser bem aplicada para discutir e firmar termos na CPLI, sem mitigar os direitos indisponíveis dos povos e comunidades tradicionais.

APROXIMAÇÕES TEÓRICAS ENTRE MEDIAÇÃO E O DIREITO À CONSULTA PRÉVIA, LIVRE E INFORMADA

A Convenção 169 da OIT é o primeiro tratado internacional a tratar dignamente dos direitos de povos e comunidades tradicionais. No entanto, o cenário que se descortina com relação ao direito de consulta e à participação determinados na referida Convenção é bastante tumultuado. Isso é em razão das lacunas normativas existentes nas diretrizes internacionais, em especial às que estão relacionadas à falta de disposição normativa sobre os meios através dos quais as consultas deverão ser efetivamente realizadas, capazes de inviabilizar o pleno exercício do direito à CPLI.

Na tentativa de dar uma resposta à essas omissões normativas, os governos brasileiro e paraense, respectivamente, buscaram estabelecer um método padronizado e uniformizado de consulta, imposto por meio da Portaria Interministerial nº 35/2012 (BRASIL, 2020) e dos Decretos executivos nº 1.969/2018 (PARÁ/2018a) e 2.061/2018 (PARÁ/2018b). Com efeito, houve a violação do objetivo principal da Convenção 169, que é justamente dar voz ativa e respeitar profundamente a autodeterminação e os modos tradicionais de vida, desenvolvimento e subsistência dos seus sujeitos.

Por outro lado, a fim de salvaguardar seus direitos e tradições, os povos indígenas e demais comunidades tradicionais passaram a criar seus Protocolos Autônomos de Consulta Prévia, fixando, em termos próprios, os seus direitos⁵ e os modos próprios de diálogo, processos decisórios e

⁵ Para compreender a relação dos Protocolos Autônomos de Consulta Prévia com a garantia de outros direitos, a exemplo do direito à cidade na cidade da Floresta, ver: FERREIRA, Helene Sivini; MENDONÇA, Ygor de Siqueira Mendes; PEREIRA, Carla Maria Peixoto. A Amazônia brasileira e os Protocolos de Consulta Prévia: a instrumentalização da luta pela cidade da Floresta. *Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM*, 16(3), 2021, p. 01-25.

tomadas de decisão. De tal sorte, firmado os protocolos, caberia sua observação obrigatória pelos entes públicos e empresas privadas. E, nesse contexto desafiador de antagonismos e consensos, e de tentativas duvidosas de solução de conflitos, a mediação encontra alguns pontos de contato quanto aos pressupostos da CPLI, sobretudo no que tange à autodeterminação, à autonomia, à liberdade e à participação ativa.

Dessa maneira, destaca-se que a mediação é sempre bem-vinda em seu propósito de catalisar a comunicação e de fomentar diálogos restauradores, mas, no caso em tela, impõe-se atenção ao fato de que a ponderação dos interesses das partes em diálogo não pode interferir no direito indisponível de povos tradicionais sobre a consulta e sobre seus modos de vida, intimamente relacionados ao meio ambiente. Assim, no que tocam aos pontos de contato entre a mediação e CPLI, saltam aos olhos as similitudes em alguns dos pressupostos que amparam as duas categorias em estudo, conforme será visto a seguir.

Para Benevides Júnior e Menezes (2020, p. 265), o principal está "[...] no instituto da consulta prévia como uma das exteriorizações da deliberação democrática sobre questões relacionada a interesses múltiplos sobre terras, modos de vida e futuras gerações". Por outro lado, em termos conceituais, a aplicação da técnica de mediação pauta-se na busca de consenso pelo diálogo, liberdade, autonomia e participação ativa das partes dissonantes. No que tange ao caráter dialógico, há a viabilização da compreensão dos interesses entre as partes em diálogo feito com intermédio do mediador, a fim de pavimentar, caso se obtenha, um acordo futuro satisfatório a todos os envolvidos sem renúncia de direitos.

Por sua vez, no direito à CPLI igualmente é possível encontrar o fundamento no diálogo e na mútua compreensão a fim de se obter uma consulta satisfatória a todas as partes, ainda que haja uma divergência com relação à mediação: embora se clarifiquem os interesses de ambas as partes, o direito a ser resguardado é, principalmente, o do povo ou comunidade tradicional. Isso em razão da consulta prescrita pela OIT ter o caráter exclusivo de proteger as comunidades e seus modos de vida em face das atrocidades promovidas por outrem em prol do desenvolvimento econômico. Assim, quanto aos direitos, a consulta irá divergir um pouco da perspectiva da mediação, uma vez que essa sempre ampara os direitos e os interesses de ambas as partes e não admite minoração, prejuízo ou renúncia de direito a nenhum dos participantes.

No que tange à liberdade, à autonomia e à autodeterminação, os participantes da mediação têm liberdade para iniciar e encerrar a aplicação da técnica, bem como para dar ritmo ao procedimento. Há, portanto, autodeterminação inclusive quanto ao conteúdo da decisão. Ou seja, podem

as partes tratar simultaneamente do apaziguamento de elementos que extrapolam a lide jurídica e incorporá-los no acordo, o qual não se atrela ao formalismo de regras jurídicas.

Na CPLI, o primado pela liberdade, pela autonomia e pela autodeterminação são características intrínsecas do procedimento. A consulta dá vazão ao exercício da autodeterminação e autonomia que povos e comunidades tradicionais têm – inclusive por previsão internacional – para proteger a liberdade em seus modos de vida. E isso inclui os modos pelos quais esses povos se relacionam com o Poder Público e com empresas privadas, de modo a privilegiar a participação democrática desses sujeitos em políticas públicas e planos de desenvolvimento, por exemplo, que afetem suas vidas.

Além disso, outro elemento de similitude reside na participação ativa dos interessados. O procedimento e a consolidação de um acordo de mediação somente podem ser feitos pelas próprias pessoas envolvidas no imbróglio socioambiental-jurídico. O mediador, ao auxiliar as partes, colabora no refinamento das comunicações entre as partes, mas não toma para si o dever de propor a resolução, pois a mediação não é pautada na terceirização da decisão.

No mesmo diapasão, destaca-se que a CPLI é pautada na participação ativa dos povos e comunidade tradicionais, não admitindo a terceirização do processo e tampouco do resultado a terceiros. Trata-se, assim, de participação direta que define as decisões políticas sobre a proteção dos modos de vida desses interessados e os modos de relação com entes externos. Nesse ponto, cabe mencionar ainda a inadequação dos procedimentos estatais previamente consolidados sem a participação democrática individualizada de cada comunidade, pois logo de partida já desrespeitam tanto a autodeterminação como a participação direta dos povos e comunidades tradicionais ao direito de consulta.

No tema da CPLI, certa atenção deve ser tomada também no que toca à possibilidade da mediação para negociar acordos nesse cenário. Sua aplicação pode ser muito bem-vinda no momento da consulta prévia para catalisar entendimentos e definir os termos avençados, o que favoreceria a execução futura dos termos da consulta. Todavia, para tal proposta a consulta feita não poderia se pautar naquela imposta “de cima para baixo” pelas normativas federais, tampouco desnaturar de qualquer forma o direito indisponível da própria consulta e da proteção dos modos de vida dos povos e comunidade tradicionais.

Assim, a mediação e a CPLI apresentam cinco similitudes teóricas em seus princípios de dialogicidade, autonomia, autodeterminação, liberdade e

de participação ativa. Esses elementos são essenciais tanto à autêntica prática mediativa, quanto à autêntica CPLI. Desse modo, essa, por sua vez, muito pode se beneficiar da aplicação da mediação na discussão de seus termos, pois além de construir termos concretizáveis na prática, não haverá qualquer desnaturalização do direito indisponível à própria consulta, nem, tampouco, dos direitos indisponíveis dos modos vida de povos e comunidades tradicionais.

CONSIDERAÇÕES

A mediação é uma técnica dialógica, conduzida por uma terceira pessoa neutra – o(a) mediador(a), que confere apaziguamento de conflitos sociojurídicos. Por ser pautada na catalização das comunicações, ela revela interesses e posições das partes interessadas e ressignifica o conflito existente. Assim, trata-se de um procedimento sempre aplicável em sua capacidade de aprimorar comunicações e restaurar as relações sociais.

Embora sua aplicação já seja considerada exitosa com a viabilização da comunicação entre as partes, o encaminhar dos diálogos em negociação também é esperado. Nesse sentido, o objeto mediado suscetível ao acordo deve ser transigível, ainda que verse sobre direitos indisponíveis, como versa artigo 3.º da Lei de Mediação. A instauração, o procedimento e o acordo formado são integralmente protagonizados pelas partes, as quais, podem, a qualquer momento, pausar e encerrar a aplicação da técnica.

De tal modo, a autonomia da vontade, a liberdade, a autodeterminação e a participação ativa são características que permeiam a mediação. A mediação, portanto, pode ser aplicada nas mais variadas controvérsias, especialmente no que tange à sua competência catalizadora e restauradora. Nesse sentido, uma situação de embaraço é vista diante dos conflitos de natureza socioambiental, isto é, aqueles protagonizados por povos e comunidades tradicionais.

No entanto, para auxiliar na resolução desses conflitos, a Convenção 169 da OIT estabeleceu o direito à CPLI, consagrado como aquele que determina que os povos e comunidades tradicionais deverão ser consultados sempre que medidas legislativas ou administrativas possam afetar seus modos de vida, desenvolvimento e subsistência. Além disso, garanta-se outros direitos humanos e fundamentais, como a participação, a autodeterminação, autonomia e autogoverno nos processos consultivos e nas tomadas de decisão. Com isso, formaliza-se as lutas históricas de (re)existência contra a sociedade hegemônica e colonial, que não leva em consideração os meios tradicionais de vida.

Ao garantir, principalmente, a participação ativa e espaços de exercícios das vozes desses sujeitos, pôde-se perceber que tanto a mediação como a CPLI têm princípios símiles quanto à autodeterminação, autonomia, liberdade e participação. Afinal, uma mediação nem mesmo se instaura se um desses princípios não estiverem presentes e a CPLI não pode ser considerada autêntica e concretizadora da Convenção 169 da OIT se ela não for embasada nesses fundamentos.

Além disso, observou-se que a mediação pode ser bem aplicada para discutir e firmar termos na CPLI, desde que aquela não se pautar nos termos de consulta definidos impositiva e genericamente, os quais ignoram os direitos humanos e fundamentais dessas comunidades tradicionais. Porém, em havendo uma consulta autêntica, a mediação fornece ferramentas que podem aprimorar a comunicação e a satisfação de interesses entre as partes, bem como firmar um termo de consulta que seja apto a melhor aplicação prática. Nesse sentido, destaca-se que o fato da mediação alinhar interesses não significa, em nenhuma hipótese, negociar o direito de povos e comunidades tradicionais, pois os direitos relacionados à consulta e à participação são intransigíveis.

Desse modo, a aproximação dos institutos revela benefícios para a autêntica efetivação do CPLI, uma vez que fornece mecanismos para catalisar a comunicação entre as partes e delinear um termo de consulta satisfatório e aplicável nas práxis. E também é sempre útil para criar diálogos produtivos e restauradores em todo tempo, de modo a possibilitar um diálogo entre minorias e majorias através de um diálogo intercultural e uma prática comunicativa institucionalizada. No entanto, sabe-se que esse desafio é grande, mas trabalhos como o que se ora propõe são de significativa importância para estabelecer novos paradigmas e reflexões para a resolução de conflitos socioambientais.

REFERÊNCIAS

ARNSTEIN, SHERRY PHYLLIS. A LADDER OF CITIZEN PARTICIPATION. JOURNAL OF THE AMERICAN INSTITUTE OF PLANNERS, v. 35, n. 4, p. 216-224, JUL. 1969.

BENEVIDES JÚNIOR, ACURSIO YPIRANGA; MENEZES, RAFAEL DA SILVA. DEMOCRACIA DELIBERATIVA E CONSULTA PRÉVIA NA AMAZÔNIA: DIREITO COMO MEDIADOR DEMOCRÁTICO EM CONTO INDÍGENA E MINERAÇÃO DE POTÁSSIO EM AUTAZES, AMAZONAS. REVISTA BRASILEIRA DE POLÍTICAS PÚBLICAS, VOL. 10, N. 13, 2020, P. 253 – 275.

BRASIL. DECRETO Nº 6.040, DE 7 DE FEVEREIRO DE 2007. INSTITUI A POLÍTICA NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS. DISPONÍVEL EM:

[HTTP://WWW.PLANALTO.GOV.BR/CCIVIL_03/_ATO2007-2010/2007/DECRETO/D6040.HTM](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/DECRETO/D6040.htm). ACESSO EM 20 AGO. 2022.

BRASIL. DECRETO Nº 10.088, DE 5 DE NOVEMBRO DE 2019. CONSOLIDA ATOS NORMATIVOS EDITADOS PELO PODER EXECUTIVO FEDERAL QUE DISPÕEM SOBRE A PROMULGAÇÃO DE CONVENÇÕES E RECOMENDAÇÕES DA ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO - OIT RATIFICADAS PELA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. DISPONÍVEL EM: [HTTP://WWW.PLANALTO.GOV.BR/CCIVIL_03/_ATO2019-2022/2019/DECRETO/D10088.HTM](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/DECRETO/D10088.htm). ACESSO EM 20 AGO. 2022.

BRASIL. 2015A. LEI N. 13.140, DE 26 DE JUNHO DE 2015. DISPÕE SOBRE A MEDIAÇÃO ENTRE PARTICULARES COMO MEIO DE SOLUÇÃO DE CONTROVÉRSIAS E SOBRE A AUTOCOMPOSIÇÃO DE CONFLITOS NO ÂMBITO DA ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. DISPONÍVEL EM: [HTTP://WWW.PLANALTO.GOV.BR/CCIVIL_03/_ATO2015-2018/2015/LEI/L13140.HTM](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/LEI/L13140.htm). ACESSO EM 20 AGO. 2022.

BRASIL. 2015B. LEI N. 13.105, DE 16 DE MAIO DE 2015. CÓDIGO DE PROCESSO CIVIL. DISPONÍVEL: [HTTP://WWW.PLANALTO.GOV.BR/CCIVIL_03/_ATO2015-2018/2015/LEI/L13105.HTM](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/LEI/L13105.htm). ACESSO EM 20 AGO. 2022.

BRASIL. MANUAL DE MEDIAÇÃO JUDICIAL. 6ª ED., 2016. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://WWW.CNJ.JUS.BR/EADCNJ/PLUGINFILE.PHP/373974/MOD_RESOURCE/CONTENT/9/AMBIENTA%C3%A7%C3%A3o.PDF](https://www.cnj.jus.br/eadcnj/pluginfile.php/373974/mod_resource/content/9/AMBIENTA%C3%A7%C3%A3o.pdf). ACESSO EM 20 AGO. 2022.

BRASIL. RESOLUÇÃO N. 125, DE 29 DO NOVEMBRO DE 2010 DO CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. DISPÕE SOBRE A POLÍTICA JUDICIÁRIA NACIONAL DE TRATAMENTO ADEQUADO DOS CONFLITOS DE INTERESSES NO ÂMBITO DO PODER JUDICIÁRIO E DÁ OUTRAS PROVIDÊNCIAS. DISPONÍVEL: [HTTPS://ATOS.CNJ.JUS.BR/ATOS/DETALHAR/156](https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/156). ACESSO EM 20 AGO. 2022.

BRASIL. PORTARIA INTERMINISTERIAL Nº 35, DE 27 DE JANEIRO DE 2012. INSTITUI GRUPO DE TRABALHO INTERMINISTERIAL COM A FINALIDADE DE ESTUDAR, AVALIAR E APRESENTAR PROPOSTA DE REGULAMENTAÇÃO DA CONVENÇÃO Nº 169 DA ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO - OIT SOBRE POVOS INDÍGENAS E TRIBAIS, NO QUE TANGE AOS PROCEDIMENTOS DE CONSULTA PRÉVIA DOS POVOS INDÍGENAS E TRIBAIS. DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO, N. 195, OUT. 2020. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://PESQUISA.IN.GOV.BR/IMPRESA/SERVLET/INPDFVIEWER?JORNAL=515&PAGINA=82&DATA=09/10/2020&CAPTCHAFIELD=FIRSTACCESS](https://pesquisa.in.gov.br/imprensa/servlet/inpdfviewer?jornal=515&pagina=82&data=09/10/2020&captchafield=firstaccess). ACESSO EM 20 AGO. 2022.

BRUNIERI, ARIANA; PEREIRA, DANIELE. A CIDADANIA COMO FULCRO DA JUDICIALIZAÇÃO DA MEDIAÇÃO PELO NOVO CPC (LEI 13.105/2015). *REVISTA DE PROCESSO*, v. 267, 2017, p. 487-507.

CÂMARA, LINA MACHADO. A MEDIAÇÃO COMO SOLUÇÃO DE CONFLITOS AMBIENTAIS. *REVISTA DA ESCOLA SUPERIOR DA MAGISTRATURA DO ESTADO DO CEARÁ*, v. 13, 2015, p. 169-180.

CAPPELLETTI; GARTH. **ACESSO À JUSTIÇA**. PORTO ALEGRE: FABRIS, 1988. DISPONÍVEL EM: <[HTTP://IRIB.ORG.BR/APP/WEBROOT/PUBLICACOES/DIVERSOS003/PDF.PDF](http://IRIB.ORG.BR/APP/WEBROOT/PUBLICACOES/DIVERSOS003/PDF.PDF)>. ACESSO EM 20 AGO. 2022.

CAVEDON, FERNANDA DE SALLES; VIEIRA, RICARDO SANTAZIOLA. **SOCIOAMBIENTALISMO E JUSTIÇA AMBIENTAL COMO PARADIGMA PARA O SISTEMA JURÍDICO-AMBIENTAL: ESTRATÉGIA DE PROTEÇÃO DA SOCIOBIODIVERSIDADE NO TRATAMENTO DOS CONFLITOS JURÍDICOS-AMBIENTAIS**. 2007. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://AMBITOJURIDICO.COM.BR/CADERNOS/DIREITO-AMBIENTAL/SOCIOAMBIENTALISMO-E-JUSTICA-AMBIENTAL-COMO-PARADIGMA-PARA-O-SISTEMA-JURIDICO-AMBIENTAL-ESTRATEGIA-DE-PROTECAO-DA-SOCIOBIODIVERSIDADE-NO-TRATAMENTO-DOS-CONFLITOS-JURIDICO-AMBIENTAIS](https://AMBITOJURIDICO.COM.BR/CADERNOS/DIREITO-AMBIENTAL/SOCIOAMBIENTALISMO-E-JUSTICA-AMBIENTAL-COMO-PARADIGMA-PARA-O-SISTEMA-JURIDICO-AMBIENTAL-ESTRATEGIA-DE-PROTECAO-DA-SOCIOBIODIVERSIDADE-NO-TRATAMENTO-DOS-CONFLITOS-JURIDICO-AMBIENTAIS) ACESSO EM 20 AGO. 2022.

COLOMBO, SILVANA RAQUEL BRENDLER. **A APLICAÇÃO DA MEDIAÇÃO À RESOLUÇÃO DE CONFLITOS AMBIENTAIS**. ESPAÇO JURÍDICO – JOURNAL OF LAW, N. 2, JUL./DEZ. 2020, P. 589-90.

COLOMBO, SILVANA RAQUEL BRENDLER; FREITAS, VLADIMIR PASSOS DE. **A MEDIAÇÃO COMO MÉTODO DE SOLUÇÃO DE CONFLITOS AMBIENTAIS À LUZ DA LEI 13.105/2015**. VEREDAS DO DIREITO, BELO HORIZONTE, V. 15, N. 31, JAN./ABR, 2018, P. 127-153. DISPONÍVEL EM: <[HTTP://DX.DOI.ORG/10.18623/RVD.V15I31.1167](http://DX.DOI.ORG/10.18623/RVD.V15I31.1167)>. ACESSO EM 20 AGO. 2022.

FARAH, TIAGO GEVAERD. **MEDIAÇÃO E A CONCILIAÇÃO NO CUMPRIMENTO DE SENTENÇA E NO PROCESSO DE EXECUÇÃO**. ORIENTADORA RITA DE CÁSSIA CORRÊA VASCONCELOS. 2020. DISSERTAÇÃO (PÓS-GRADUAÇÃO LATO SENSU EM DIREITO PROCESSUAL CIVIL), ACADEMIA BRASILEIRA DE DIREITO CONSTITUCIONAL, CURITIBA, 2020.

FERREIRA, HELINE SIVINI; MENDONÇA, YGOR DE SIQUEIRA MENDES; PEREIRA, CARLA MARIA PEIXOTO. **A AMAZÔNIA BRASILEIRA E OS PROTOCOLOS DE CONSULTA PRÉVIA: A INSTRUMENTALIZAÇÃO DA LUTA PELA CIDADE DA FLORESTA**. REVISTA ELETRÔNICA DO CURSO DE DIREITO DA UFSM, 16(3), 2021, P. 01-25.

GARCIA, THIAGO ALMEIDA. **ENTRE DISCURSOS E PRÁTICAS: AS RELAÇÕES ENTRE ESTADOS (PLURI) NACIONAIS E POVOS INDÍGENAS NO BRASIL E NA BOLÍVIA A PARTIR DO DIREITO DE CONSULTA**. 2015. TESE (DOUTORADO) – UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA, UNB, PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDO COMPARADOS SOBRE AS AMÉRICAS, BRASÍLIA.

GAGLEANO, EDUARDO. **VERDADES E MENTIRAS! REFLEXÕES DE EDUARDO GALEANO: DEMOCRACIA, FMI, ONU, BANCO MUNDIAL, ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DO COMÉRCIO**. 2004. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://REVOLTATOTALGLOBAL.BLOGSPOT.COM/2011/10/VERDADES-E-MENTIRAS-REFLEXOES-DE.HTML](https://REVOLTATOTALGLOBAL.BLOGSPOT.COM/2011/10/VERDADES-E-MENTIRAS-REFLEXOES-DE.HTML). ACESSO EM: 20 AGO. 2022.

GARZÓN, BIVIANY ROJAS; YAMADA, ERIKA M.; OLIVEIRA, RODRIGO. **DIREITO À CONSULTA E CONSENTIMENTO DE POVOS INDÍGENAS, QUILOMBOLAS E COMUNIDADES TRADICIONAIS**. SÃO PAULO: REDE DE COOPERAÇÃO AMAZÔNICA – RCA; WASHINGTON, DC: DUE PROCESS OF LAW FOUNDATION, 2016.

GOHN, MARIA DA GLÓRIA. ABORDAGENS TEÓRICAS NO ESTUDOS DOS MOVIMENTOS SOCIAIS NA AMÉRICA LATINA. **CADERNO CRH**, SALVADOR, v. 21, n. 54, p. 439 – 455, SET./DEZ., 2008.

LASCHEFSKI, KLEMENS & ZHOURI, ANDRÉA. **DESENVOLVIMENTO E CONFLITOS AMBIENTAIS**. BELO HORIZONTE: EDITORA UFMG, 2010, p.17.

LITTLE, PAUL ELLIOT. ECOLOGIA POLÍTICA COMO ETNOGRAFIA: UM GUIA TEÓRICO E METODOLÓGICO. **HORIZONTES ANTROPOLÓGICOS**. PORTO ALEGRE, n. 25, JAN./JUN. 2006, p. 85-103.

MARTINS, NATÁLIA; CARMO, VALTER. MEDIAÇÃO DE CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS: UMA ALTERNATIVA À EFETIVAÇÃO DO DIREITO FUNDAMENTAL AO MEIO AMBIENTE ECOLÓGICAMENTE EQUILIBRADO., **TERRAGONA**, v. 6, n. 2, 2015, p. 1-38. REVISTA CATALANA DE DRET AMBIENTAL DISPONÍVEL EM: <[HTTPS://WWW.RACO.CAT/INDEX.PHP/RCDA/ARTICLE/VIEW/307934](https://www.raco.cat/index.php/rcda/article/view/307934)>. ACESSO EM 20 AGO. 2022.

MENDONÇA, YGOR DE SIQUEIRA MENDES. **CONSULTA PRÉVIA NO ESTADO DO PARÁ: UM ESTUDO SOB A PERSPECTIVA INTERDISCIPLINAR DA PARTICIPAÇÃO**. DISSERTAÇÃO (MESTRADO) – UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ, NÚCLEO DE ALTOS ESTUDOS AMAZÔNICOS, PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DO TRÓPICO ÚMIDO, BELÉM, 2019.

MENDONÇA, YGOR DE SIQUEIRA MENDES; SIMONIAN, LIGIA TEREZINHA LOPES. O DIREITO À CONSULTA PRÉVIA E À PARTICIPAÇÃO NO ESTADO DO PARÁ: “NÃO, NÃO, NÃO, NÃO É A MESMA COISA NÃO”. **CONTRACORRENTE: REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS**, [S.L.], n. 15, p. 133-151, JAN. 2021. ISSN 2525-4529. DISPONÍVEL EM: <[HTTP://PERIODICOS.UEA.EDU.BR/INDEX.PHP/CONTRACORRENTE/ARTICLE/VIEW/2019](http://periodicos.uea.edu.br/index.php/contracorrente/article/view/2019)>. ACESSO EM: 20 AGO. 2022.

MOREIRA, ELIANE CRISTINA PINTO. **JUSTIÇA SOCIOAMBIENTAL E DIREITOS HUMANOS: UMA ANÁLISE A PARTIR DOS DIREITOS TERRITORIAIS DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS**. 1. ED. RIO DE JANEIRO: LUMEN JURIS, 2017.

MORIN, EDGAR. **OS SETE SABERES NECESSÁRIOS À EDUCAÇÃO DO FUTURO**. 2. ED. SÃO PAULO: CORTEZ, 2000. P. 108.

NUNES, BRUNO JOSÉ DA SILVA; THIBAU, TEREZA CRISTINA SORICE BARACHO. DA DESIGNAÇÃO DE AUDIÊNCIA PARA AUTOCOMPOSIÇÃO EM PROCESSOS COLETIVOS. **REVISTA DE PROCESSO**, ANO 23, v. 283, SET. 2019, PP. 417-431.

OLIVEIRA, RODRIGO MAGALHÃES DE; ALEIXO, MARIAH TORRES. **CONVENÇÃO 169 DA OIT EM DISPUTA: CONSULTA PRÉVIA, PENSAMENTO DESCOLONIAL E AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS**, 2018. DISPONÍVEL EM: [HTTP://WWW.29RBA.ABANT.ORG.BR/TRABALHO/VIEW?Q=YT0YONTZOjY6INBHCMFtCYI7CZOZNT0iYTo%20xONTZOjEx0iJJRF9UUkFCQUxITyI7CZOZOiIxNjEiO30iO3M6MTOiACI7CZOZMjoiZTBLNjI%20wMTY3N2VhYmRlMwY5MGZjYmFkYjFjMmJlZDYiO30%3D](http://www.29rba.abant.org.br/trabalho/view?Q=YT0YONTZOjY6INBHCMFtCYI7CZOZNT0iYTo%20xONTZOjEx0iJJRF9UUkFCQUxITyI7CZOZOiIxNjEiO30iO3M6MTOiACI7CZOZMjoiZTBLNjI%20wMTY3N2VhYmRlMwY5MGZjYmFkYjFjMmJlZDYiO30%3D). ACESSO EM: 20 AGO. 2022.

PARÁ. 2018A. DECRETO 1.969/2018, DE 25 DE JANEIRO DE 2018. INSTITUI GRUPO DE ESTUDOS INCUMBIDO DE SUGERIR NORMAS PROCEDIMENTAIS VOLTADAS À REALIZAÇÃO DE CONSULTAS PRÉVIAS, LIVRES E INFORMADAS AOS POVOS E POPULAÇÕES TRADICIONAIS. DISPONÍVEL EM: [HTTP://WWW.IOEPA.COM.BR/PAGES/2018/2018.01.25.DOE.PDF](http://www.ioepa.com.br/pages/2018/2018.01.25.DOE.PDF). ACESSO EM: 20 AGO. 2022.

PARÁ. 2018B. DECRETO N. 2.061/2018, DE 03 DE MAIO DE 2018. INSTITUI GRUPO DE ESTUDOS INCUMBIDO DE REUNIR INFORMAÇÕES TÉCNICAS E JURÍDICAS SOBRE POVOS E POPULAÇÕES TRADICIONAIS NO ESTADO DO PARÁ, A FIM DE RECEBER, NIVELAR E ORGANIZAR PROCEDIMENTOS ADMINISTRATIVOS DAS SECRETARIAS E ÓRGÃOS DO ESTADO, REFERENTES ÀS CONSULTAS PRÉVIAS, LIVRES E INFORMADA. DISPONÍVEL EM: [HTTP://WWW.IOEPA.COM.BR/PAGES/2018/2018.05.03.DOE.PDF](http://www.ioepa.com.br/pages/2018/2018.05.03.DOE.PDF). ACESSO EM: 20 AGO. 2022.

REDE DE COOPERAÇÃO AMAZÔNICA. **CONSULTA PRÉVIA, LIVRE E INFORMADA**. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://RCA.ORG.BR/CONSULTA-PREVIA-E-PROTOCOLO/](https://rca.org.br/consulta-previa-e-protocolo/). ACESSO EM: 20 AGO. 2022.

SALES, LILIA MAIA DE MORAIS. **MEDIAÇÃO DE CONFLITOS: FAMÍLIA, ESCOLA E COMUNIDADE**. FLORIANÓPOLIS: CONCEITO EDITORIAL, 2007. P. 34-35.

SANTILLI, JULIANA. **LIVRO SOCIOAMBIENTALISMO E NOVOS DIREITOS: PROTEÇÃO JURÍDICA À DIVERSIDADE BIOLÓGICA E CULTURAL**. EDITORA PETRÓPOLIS, INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL E INSTITUTO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO DO BRASIL, 2005.

SIMONIAN, LIGIA TEREZINHA LOPES. **POLÍTICAS PÚBLICAS E PARTICIPAÇÃO SOCIAL NAS RESERVAS EXTRATIVISTAS AMAZÔNICAS: ENTRE AVANÇOS, LIMITAÇÕES E POSSIBILIDADES**. DESENVOLV. **MEIO AMBIENTE**, v. 48, p. 118-139, NOVEMBRO 2018. EDIÇÃO ESPECIAL: 30 ANOS DO LEGADO DE CHICO MENDES.

SOUZA FILHO, CARLOS FREDERICO MARÉS DE. **PROTÓCOLOS DE CONSULTA PRÉVIA E O DIREITO À LIVRE DETERMINAÇÃO**. VERENA GLASS (ORG.). – SÃO PAULO: FUNDAÇÃO ROSA LUXEMBURGO; CEPEDIS, 2019, p. 32.

SOUZA NETTO, JOSÉ LAURINDO DE. **SOLUÇÃO PROMISSORA À RESOLUÇÃO DE CONFLITOS: UTILIZAÇÃO DAS TÉCNICAS DE HARVARD E DA TEORIA DOS JOGOS NA MEDIAÇÃO**. PERCURSO - **ANAIS DO X CONBRADEC**, v. 5, n. 36, CURITIBA, 2020, p. 327-355.

WARAT, LUIS ALBERTO. **O OFÍCIO DO MEDIADOR**. FLORIANÓPOLIS: HABITUS, 2001.

YAMADA, ÉRIKA; OLIVEIRA, LÚCIA ALBERTA ANDRADE. (ORG.). A CONVENÇÃO 169 DA OIT E O DIREITO À CONSULTA LIVRE, PRÉVIA E INFORMADA. BRASÍLIA: FUNAI/GIZ, 2013.

O ÓLEO DO BICHO DO CAROÇO DO TUCUMÃ (*SPECIOMERUS RUFICORNIS GERMAR*)

Valorização dos Saberes Tradicionais

Juliane do Socorro Mendonça Pereira

Graduada em licenciatura em Ciências Naturais (UFPA), especialista em Educação Ambiental e Sustentabilidade (NUMA/UFPA), Mestre em Gestão de Recursos Naturais e Desenvolvimento Local na Amazônia (PPGEDAM/UFPA) e atualmente cursando doutorado em Gestão de Recursos Naturais e Desenvolvimento Local na Amazônia (PPGEDAM/UFPA). Interesses em pesquisas relacionadas a caracterização físico-química de óleos amazônicos, populações tradicionais e saberes tradicionais.

<https://orcid.org/0000-0001-9606-9958>.

E-mail ju_spm@yahoo.com.br.

Aquiles Simões

Docente-pesquisador do Programa de Pós-graduação em Gestão de Recursos Naturais e Desenvolvimento Local na Amazônia (PPGEDAM) do Núcleo de Meio Ambiente (NUMA) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Dr. em Ciências Sociais pela Universidade de Toulouse II. Bolsista de Produtividade DT do CNPq. Coordenador do Grupo de Estudos Diversidade Socioambiental na Amazônia (GEDAF).

<https://orcid.org/0000-0003-2194-6594>.

E-mail aqsimoes@pq.cnpq.br.

Voyner Ravena Cañete

Possui Graduação em Bacharelado em História (1991), Mestrado em Antropologia Social (2000) e Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (2005) pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Professora Associada II da Universidade Federal do Pará (UFPA/Brasil), vinculada ao Núcleo de Ecologia Aquática e Pesca (NEAP). Atua no Programa de Pós-Graduação em Ecologia Aquática e Pesca (PPGEAP/UFPA), no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFPA) e no Programa de Pós-Graduação em Rede Nacional para o Ensino das Ciências Ambientais (PROFCIAMB/UFPA).

<https://orcid.org/0000-0001-8528-3086>.

E-mail ravenacanete@gmail.com.

Resumo: O óleo do bicho do caroço do tucumã é um produto extrativista não madeireiro extraído da larva de besouro *Speciomerus ruficornis germar*. Este conhecimento é comumente realizado por comunidades localizadas no arquipélago do Marajó, tal como Saracá, localizada geograficamente ao norte do município de Ponta de Pedras-PA, onde a atividade é realizada a décadas, passando por modificações quanto à forma de utilização e inserção de novas ferramentas, porém sem perder seu valor tradicional. Este artigo tem por objetivo apresentar o saber do óleo do bicho segundo relatos de moradores da comunidade Saracá, a fim de propiciar valorização e possibilidade de salvaguarda do saber, justificado por relatos de perda do interesse em meio aos mais jovens. A pesquisa se classifica como estudo de caso, considerando

como procedimentos de coleta, análise bibliográfica e visitas de campo nos anos de 2019 e 2020, contando com instrumentos como: diário de campo, câmera fotográfica, questionário semiestruturado com perguntas abertas e fechadas e realização de entrevistas com os principais produtores. Os resultados possibilitaram verificar a importância do produto para a comunidade em aspectos, econômico, social, ambiental e cultural, assim como confirmação da perda de interesse por parte da população mais jovem.

Palavras-chave: Óleo do bicho do caroço do tucumã; Comunidade Tradicional; Saber Tradicional.

Abstract: Tucumã stone bug oil is a non-timber extractive product extracted from the beetle larva *Speciomerus ruficornis* germar. This knowledge is commonly carried out by communities located in the Marajó archipelago, such as Saracá, geographically located to the north of the municipality of Ponta de Pedras-PA, where the activity has been carried out for decades, undergoing changes in the form of use and insertion of new tools, but without losing their traditional value. This article aims to present the knowledge of animal oil according to reports from residents of the Saracá community, in order to provide appreciation and the possibility of safeguarding, since this knowledge has been losing its importance among the youngest. The research is classified as a case study, considering as collection procedures, bibliographic analysis and field visits in the years 2019 and 2020, with instruments such as: field diary, photographic camera, semi-structured questionnaire with open and closed questions and carrying out interviews with the main producers. The results made it possible to verify the importance of the product for the community in terms of economic, social, environmental and cultural aspects, as well as confirmation of the loss of interest on the part of the younger population.

Keywords: Tucumã stone bug oil; Traditional Community; Traditional Knowledge.

INTRODUÇÃO

O arquipélago do Marajó foi considerado, a partir da Constituição do Estado do Pará de 1989 em seu Art. 13, parágrafo 2º, Área de Proteção Ambiental (APA Marajó). Tal área envolve 12 municípios que se dividem em duas microrregiões: a) Arari - que compreende os municípios de Cachoeira do Arari, Chaves, Muaná, Ponta de Pedras, Salvaterra, Santa Cruz do Arari e Soure; b) Furos de Breves - que compreende os municípios de Afuá, Anajás,

Breves, Curralinho e São Sebastião da Boa Vista, somando um total de 5.904.400ha (BRASIL, 2020).

No Marajó residem inúmeras comunidades tradicionais (COSTA e SOBRINHO, 2016), espaços socioculturais onde a economia se organiza segundo o uso dos recursos naturais. Estes povos possuem características próprias, construídas a partir da relação estabelecida com o lugar (DIEGUES, 1996). Os saberes tradicionais são transmitidos oralmente ao longo das gerações, fazendo de tais conhecimentos identidade cultural (MORAES, 2011).

Um dos grandes desafios na manutenção da cultura repassada ao longo das gerações e preservação dos ecossistemas locais se dá através do contato entre comunidades tradicionais e o meio urbano/industrial, que muitas vezes pressiona para mudanças, ocasionando a depreciação dos saberes (LITTER, 2004), contribuindo para o enfraquecimento da cultura, seja por exigir que o conhecimento se expanda a qualquer custo ou por fazer com que este seja substituído por outro considerado mais vantajoso (MARQUES, 2009).

Dentre os produtos extrativistas não madeireiros presentes na microrregião do Marajó, se destaca o tucumã-do-Pará que pertence à família da *Arecaceae*, tendo por nome científico *Astrocaryum vulgare mart*, popularmente conhecido por tucumanzeiro. Seus frutos e sementes são muito apreciados como alimento por pessoas e animais, e as sementes na confecção de artesanato, além de suas folhas e estirpes utilizadas no passado para construção de casas (FERREIRA *et al*, 2008).

A palmeira do tucumã possui um crescimento lento, chegando até a 8 anos para poder dar frutos, e sua densidade é difícil de ser calculada por se tratar de uma palmeira nativa de ocorrência irregular (SHANLEY e MEDINA, 2005). Em estudos realizados acerca dos seus possíveis polinizadores, foram identificados os besouros (coleópteros) como principal espécie responsável por essa ação, com destaque para duas famílias presentes na região do Marajó: *nitidulidae* e *curculionidae* (OLIVEIRA *et al.*, 2003).

Além da relação entre palmeira e besouro, se encontra neste ciclo a ação antrópica. O besouro coloca seus ovos sobre os caroços do tucumã e, no começo do estágio larval, adentra estes, utilizando o caroço como moradia e fonte de alimento; após alguns meses (em média 3 meses), no final de seu estágio larval, este é retirado para obtenção do “óleo do bicho”, utilizado na atualidade como produto medicinal por comunidades tradicionais.

Nas últimas décadas, a busca por qualidade de vida tem feito com que pessoas do meio urbano busquem por produtos naturais, a fim de promover uma mudança de hábitos, estreitando as fronteiras entre comunidades tradicionais e urbanas. A comunidade Saracá vivencia este novo cenário, tendo que buscar alternativas para suprir a crescente demanda. Essas

mudanças levantam alguns questionamentos, tais como: o aumento na demanda pelo óleo pode provocar uma exploração do recurso natural de maneira a causar desequilíbrio no ecossistema local? Que outros fatores podem ser influenciados por essa aproximação rural e urbano? Nessas perspectivas este artigo objetiva apresentar o saber tradicional da extração do “óleo do bicho” na comunidade Saracá, fazendo uso das falas dos próprios moradores, com a premissa de contribuir para a valorização e salvaguarda do saber tradicional.

DESENVOLVIMENTO TEXTUAL

Falar sobre saber tradicional implica dialogar diretamente acerca das populações detentoras dele, marcado pela oralidade, repassado ao longo das gerações e com relação direta com a natureza. Tais conhecimentos definem grupos sociais como “populações tradicionais” ou “comunidades tradicionais”. O Decreto 6.040, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades tradicionais de 7 de fevereiro de 2007, entende tais povos como:

[...] 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 (BRASIL, 2007).

No cenário atual, onde muito se fala na busca por alternativas de preservação da biodiversidade, as comunidades tradicionais e povos indígenas são vistos como espelhos a serem seguidos, uma vez que se entende que, por se encontrarem em meio a floresta e dela retirarem grande parte do que utilizam para sua subsistência, são conservacionistas por natureza. Entretanto Cunha e Almeida (2006), chamam a atenção para esta visão:

Durante muito tempo, existiu entre antropólogos, conservacionistas, governantes e as próprias populações tradicionais aquilo que um antropólogo chamou, em outro contexto, de "mal-entendido útil". Esse mal-entendido gira em torno do que se pode chamar de essencialização do relacionamento entre as populações tradicionais e o meio ambiente. Um conjunto de ideias que representam os grupos indígenas como sendo naturalmente conservacionistas resultou no que tem sido chamado de "o mito do bom selvagem ecológico". É óbvio que não existem conservacionistas naturais, porém, mesmo que se traduza "natural" por "cultural", a

questão permanece: as populações tradicionais podem ser descritas como "conservacionistas culturais"? (Cunha e Almeida, 2006, p. 12).

As comunidades tradicionais podem ou não apresentar ideologias conservacionistas, não existe uma regra para tal questão. Desta forma, aproveitam os recursos disponíveis da maneira a conseguir o necessário à uma vida tranquila, além de aproveitarem a sazonalidade e oportunidades de ganhos econômicos, assim sendo, se sentem livres tendo em vista a relação de pertencimento com o lugar.

De acordo com Leff (2001) no que diz respeito ao lugar:

O ambiente constitui-se em uma visão das relações complexas e sinérgicas gerada pela articulação dos processos de ordem física, biológica, termodinâmica, econômica, política e cultural. Este conceito ressignifica o sentido do habitat como suporte ecológico e do habitar como forma de inscrição da cultura no espaço geográfico (LEFF, 2001, p. 89).

As relações que se estabelecem com o lugar, assim como com os recursos naturais disponíveis neste, são fatores para observações, práticas e surgimento de ideias, propiciando a construção de identidades. Tais dinâmicas revelam que não há uma imutabilidade no conhecimento (CUNHA, 2009).

Considerar um saber como tradicional não implica dizer que este não sofrerá mudanças ao longo dos anos. Em verdade, à medida que uma prática é transmitida e se identifica que há necessidade de inserção de novas ferramentas, mudanças no período de sua realização, ou mesmo uma nova divisão de trabalho, essa prática pode ser alterada e tal alteração não retira sua tradicionalidade (MORAES, 2011).

Diegues (2000) compreende a importância da oralidade para a perpetuação dos saberes:

Conhecimento tradicional é definido como o conjunto de saberes e saber-fazer a respeito do mundo natural, sobrenatural, transmitido oralmente de geração em geração. Para muitas dessas sociedades, sobretudo para as indígenas, existe uma interligação orgânica entre o mundo natural, o sobrenatural e a organização social (DIEGUES *et al.*, 2000 p. 54).

O Marajó é o lugar onde habitam inúmeras comunidades tradicionais e, conseqüentemente, saberes tradicionais que se ligam a estas e o lugar. O óleo do bicho do caroço do tucumã é um desses muitos saberes. A fêmea do besouro

Speciomerus ruficornis germar põe os ovos sobre os caroços e, ao início do estágio larval, este se aloja no interior deles, se alimentando e utilizando como abrigo até atingir o estágio final de seu desenvolvimento, dando origem ao besouro e saindo deste casulo temporário. Entretanto, antes do final do estágio larval, é retirada para obtenção do óleo, conhecido popularmente como “óleo do bicho” (BARBOSA *et al*, 2016; ROCHA *et al*, 2014).

A relação entre besouro e palmeira vai além de fonte de alimento e abrigo. Em estudos realizados, se descobriu que o besouro (coleóptero) é o principal polinizador do tucumã-do-Pará, sendo identificadas duas famílias mais recorrentes na região do Marajó: *nitidulidae* e *curculionidae* (OLIVEIRA *et al*, 2003). O cenário revela um ciclo onde se encontra palmeira, besouro e comunidades tradicionais, com dinâmicas que ora se interligam e em outras se confrontam.

METODOLOGIA

O artigo é resultado do estudo para obtenção de título de mestre em Sustentabilidade e Desenvolvimento Local na Amazônia no Programa de Pós-graduação em Sustentabilidade e Desenvolvimento Local na Amazônia (PPGEDAM), pertencente ao Núcleo de Meio Ambiente (NUMA) da Universidade Federal do Pará (UFPA). A pesquisa está vinculada ao NEA GEDAF (Grupo de Estudos sobre Diversidade da Agricultura Familiar), possuindo cadastro no SISGEN (Sistema Nacional de Gestão do Patrimônio Genético e do Conhecimento Tradicional Associado), submetido ao procedimento administrativo de verificação CGen (Conselho de Gestão do Patrimônio Genético), não apresentando irregularidades, possuindo nº de cadastro A275F81 e tendo por responsável Aquiles Vasconcelos Simões.

A pesquisa se classifica como estudo de caso por escolher uma única comunidade como lócus de pesquisa, tomando por procedimentos de coleta, análise bibliográfica e visitas de campo nos anos de 2019 e 2020, e instrumentos como: diário de campo, câmera fotográfica, questionário semiestruturado com perguntas abertas e fechadas e realização de entrevistas com os principais produtores. Tendo por prioridade a valorização do saber tradicional e respeito em retratar as etapas do processo de extração segundo moradores locais.

O primeiro contato com a comunidade se deu por meio de intermediadora (moradora e estudante do curso de Ciências Naturais-UFPA), esta fez o primeiro contato para saber se os moradores se sentiriam confortáveis em contribuir com a pesquisa. Tendo resposta positiva, foi

encaminhado termo de consentimento, assinado pelos principais extratores do óleo, assim a pesquisa avançou para atividades de campo. Foram realizadas duas visitas de campo com duração de 4 e 5 dias, respectivamente; na primeira foram acompanhadas todas as etapas do processo de extração do óleo e na segunda aplicação de questionário e realização de entrevistas.

O lócus escolhido pela pesquisa foi a comunidade Saracá, tendo por justificativa a forte relação da comunidade para com o saber do óleo do bicho. Ela está localizada geograficamente ao norte do município de Ponta de Pedras, no estado do Pará, as margens do rio Arari, e apresentando como população 52 famílias, aproximadamente (BARBOSA *et al.*, 2016). Para chegar à comunidade se faz necessário o uso de embarcações como: lanchas, barcos e balsas, em uma viagem que pode variar de 2h e 30 min a 6h considerando Belém como local de partida e os diferentes meios de transportes.

Assim como outras comunidades marajoaras, em Saracá a alimentação e economia são baseadas na extração do açaí em período de safra, pequenas criações de animais (com destaque para suínos) e produção de óleos medicinais, com destaque para o óleo do bicho do caroço do tucumã (*Speciomerus ruficornis germar*). A comunidade não dispõe de atendimento regular de saúde, desta forma, faz uso constante de produtos medicinais (com destaque para o óleo do bicho) para atendimento em caráter básico, tendo que se deslocar para Ponta de pedras em casos mais graves de falta de saúde.

O mapa 1 abaixo mostra a localização geográfica do município de Ponta de Pedras, no estado do Pará, destacando a localização da comunidade Saracá em vermelho:

Mapa 1: Localização geográfica.

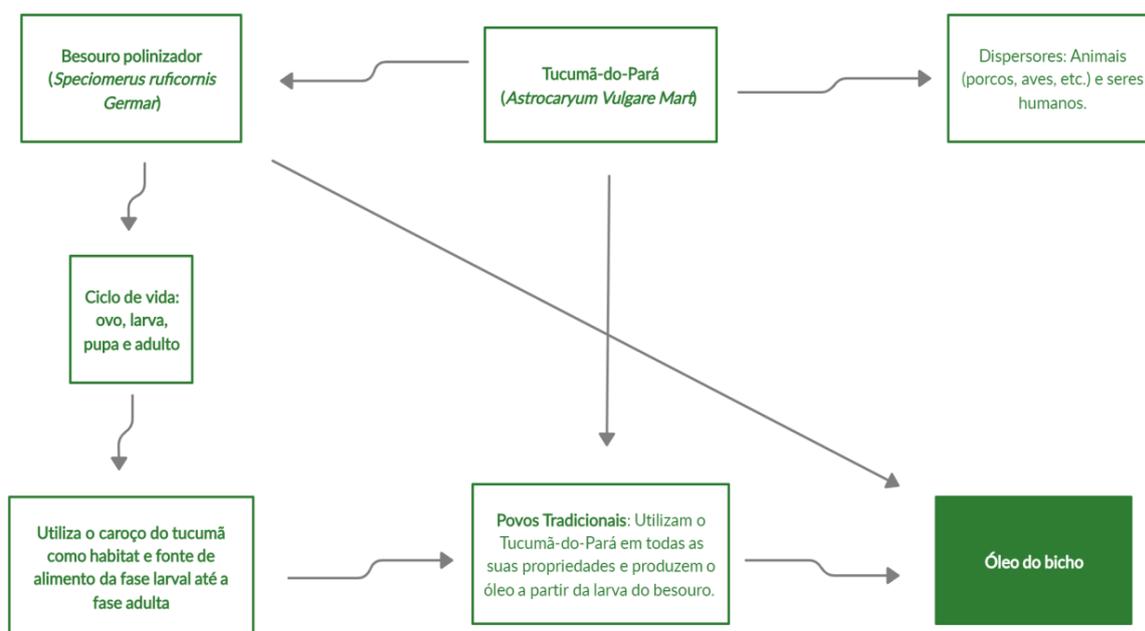


Fonte: Equipe LARC (NUMA/UFPA).

ANÁLISE DE DADOS

No fluxograma abaixo, estão representadas as relações existentes no cenário estudado, no que se refere relações com o óleo do bicho:

Fluxograma 1: Relações existentes entre palmeira, besouro e comunidades tradicionais



Fonte: Elaborado para a pesquisa

O fluxograma 1 foi elaborado segundo fontes primárias e secundárias, informações coletadas nas visitas de campo e bibliografia consultada ao longo do desenvolvimento e revisão da pesquisa, retratando a dinâmica existente entre tucumanzeiro, besouro e populações tradicionais.

No quadro 1 estão representadas as etapas do processo de extração do óleo do bicho do caroço do tucumã, considerando divisão do trabalho entre sexo e ferramentas utilizadas:

Quadro 1: Síntese das etapas do processo de extração descritas pelos moradores da comunidade Saracá.

Etapa do processo	Responsável	Ferramentas
Coleta dos caroços	Família	Sacola e paneiro
Quebra dos caroços	Homem/Mulher	Facão, tronco e forquilha
Limpeza das larvas	Mulher	Escorredor
Fritura das larvas	Mulher	Panela de alumínio e fogão a lenha
Filtragem e armazenamento do óleo	Mulher	Coador de pano e garrafa pet

Fonte: Elaborado para a pesquisa.

Os moradores da comunidade afirmam que o óleo já se encontra presente no meio deles há algumas décadas, tendo sua forma de utilização mudado ao longo desse período até chegar ao uso medicinal de forma exclusiva. Por meio de relatos, foi construído o quadro 2 abaixo, como representação da trajetória do óleo do bicho:

Quadro 2: Mudanças quanto a forma de utilização do "óleo do bicho" ao longo do tempo.

1950	1975	1995	2016
Observações	Fritura de alimentos	Fritura e	Uso Medicinal
Lubrificante de máquinas		Uso Medicinal	

Fonte: Elaborado para a pesquisa.

O quadro 2 foi elaborado para a pesquisa segundo moradores de Saracá pertencentes a duas famílias (total de pessoas a contribuírem, 7 adultos com faixa etária de 35 a 62 anos), por meio de visita técnica em 2020. Foram estabelecidas gerações com alternância de 25 anos em padronização com dados demográficos.

DISCUSSÃO

Para tecer a discussão de maneira a mostrar os processos de extração segundo moradores, optou-se por fazer uso das falas deles como referência, alinhadas ao referencial teórico pertinente e utilizado como base no estudo.

No que se refere a etapa de coleta dos caroços, segundo uma moradora:

Os caroços eram coletados antigamente só perto das casas, mas agora a gente vai até perto de Cachoeira. Tem muitas palmeiras na nossa região e, com a procura maior pelo óleo, é um bom negócio buscar em outras áreas (Moradora da comunidade, 2019).

A fala da moradora apresenta dois pontos importantes a serem analisados: o primeiro diz respeito a ampliação da área a ser explorada em virtude do aumento na procura pelo óleo; o segundo, à mudança no olhar do extrativista sobre o produto e a possibilidade de beneficiamento, como apresenta Cunha e Almeida (2006):

Embora a "cultura tradicional" tenha promovido a conservação no passado, as necessidades induzidas pela articulação com a economia de mercado irão levar inevitavelmente a mudanças culturais e à superexploração dos recursos naturais. De fato, com certeza haverá mudanças, mas não necessariamente superexploração. Pois o que a situação equilibrada anterior ao

contato também implica é que, dadas certas condições estruturais, as populações tradicionais podem desempenhar um papel importante na conservação (CUNHA e ALMEIDA, 2006).

O aumento na procura pelo óleo se apresenta para a comunidade como uma possibilidade de renda extra, e a exploração de outras áreas para suprir a demanda é perfeitamente compreensível, haja vista que são povos que aproveitam a sazonalidade para sua subsistência, entretanto, com o aumento das áreas a serem exploradas, surgem algumas preocupações quanto a conservação do ecossistema, o que necessita de estudo direcionado para uma resposta precisa.

Para a coleta dos caroços considera-se algumas observações, segundo os moradores:

Os caroços que apresentam furos correspondem aqueles onde vamos encontrar o bicho; outra coisa que notamos é o peso dos caroços, se estiver muito pesado, as vezes não foi usado pelo besouro, então não tem bicho e pode ainda ter a amêndoa (Moradora da comunidade, 2019)

Para a produção de um litro de óleo é preciso pelo menos um paneiro de caroços, por isso que a coleta não acontece em um único dia. A gente já sai de casa com uma sacola, vai achando caroços pelos caminhos e já guarda, outras vezes reúne toda a família e sai catando. As crianças gostam de catar os caroços, é um momento de estar junto e bater muito papo (morador da comunidade, 2019).

Quanto ao rendimento, é observado que necessita de uma grande quantidade de caroços para obtenção de um litro do óleo, o que justifica o fato de muitas famílias não realizarem a extração por considerarem muito trabalhosa. É importante ressaltar que existe comercialização dentro da comunidade, logo, mesmo os que não extraem fazem uso.

No que se refere a etapa de quebra dos caroços, segundo morador:

A gente quebra os caroços fora da casa, usando tronco de madeira com furo para apoiar, facão e forquilha feita de galho de árvore. Antigamente a gente só usava o facão e o tronco, mas já aconteceu muito de cortar a mão, então inventamos a forquilha e o furo no tronco para ficar melhor e mais seguro, agora até mulher quebra (Morador da comunidade, 2019).

Nas fotografias 1 e 2 se apresentam ferramentas utilizadas na etapa correspondente a quebra dos caroços:

Fotografia 1: Facão e tronco utilizados no processo de quebra dos caroços



Fonte: Petrus Alcantara (junho de 2019).

Fotografia 2: Forquilha inserida ao processo para evitar acidentes com o manuseio do facão



Fonte: Petrus Alcantara (junho de 2019).

A inserção das ferramentas ao processo demonstra como este é passível de mudanças, o que não implica perda de identidade do saber, se tratando de um processo natural pela identificação da necessidade de corrigir ou melhorar as etapas, garantindo segurança e melhor aproveitamento do recurso natural (CUNHA e ALMEIDA, 2006).

Após as etapas de coleta e quebra, os caroços são submetidos a limpeza para retirada dos vestígios das cascas dos caroços presentes. As larvas são colocadas em um recipiente plástico ou panela e lavadas com água. De acordo com morador:

Os bichos são lavados para retirar a sujeira que fica dos caroços, assim o óleo fica mais puro. A gente lava bem com água, escorre

em um escurridor e, depois com um pano limpo, seca bem! Aí é só colocar na panela e fritar até começar a soltar o óleo. Os restos de caroços a gente usa para espantar carapanã, é só queimar que a fumaça já afasta eles. A gente aproveita tudo do tucumã, do fruto até o resto dos caroços (Morador da comunidade, 2019).

Por meio da fala dos moradores compreende-se o cuidado na produção do “óleo do bicho”, para que este não apresente resíduos provenientes do caroço, além de revelar o aproveitamento das sobras do caroço do tucumã, o que atribui ao processo valor quanto ao uso e aproveitamento do recurso, com zero desperdício.

Após lavadas, é hora de extrair o óleo, isso é feito por meio do aquecimento das larvas em fogão a lenha, como apresentado por morador:

Após lavar e secar os bichos com pano, é hora de fritar! O aquecimento é feito em fogo a lenha, em panela de alumínio. Ao ir aquecendo a banha vai soltando, é importante não parar de mexer para evitar que queime ou grude no fundo da panela (Morador da comunidade, 2019)

Ao final da fritura ficam algumas sobras do bicho, e com isso fazemos a paçoca do bicho. É uma mistura de farinha coada com o resto de bicho que fica no fundo da panela, fica crocante, todos gostam bastante, as crianças já ficam esperando para comer (Moradores da comunidade, 2019).

Na fotografia 3 apresenta o processo de fritura para extração do óleo, onde também é possível observar os olhos curiosos da criança:

Fotografia 3: Fritura das larvas para extração do óleo do bicho



Fonte: Petrus Alcantara (junho de 2019).

A descrição da etapa de fritura, juntamente com a fotografia, revelam o processo como familiar, com todos os membros presentes. As diferentes gerações na imagem fazem referência a transferência do conhecimento tradicional que se dá nas práticas do dia a dia, através das atividades e oralidade (DIEGUES, 2000).

A finalização do processo se dá com a filtragem e armazenamento do óleo do bicho, como apresentado pelo morador:

Depois de fritar os bichos, é só coar no pano o óleo para ficar sem lascas da pele do bicho. Quando já foi coado, a gente coloca em garrafa pet e leva ao sol a garrafa pet para apurar, e fica lá durante o dia. Depois de tudo isso, o óleo está pronto para ser vendido (Morador da comunidade, 2019).

Finalizado o processo de extração, o produto está pronto para à venda. Esta era feita pela figura masculina no passado, entretanto, nos últimos anos as mulheres vêm assumindo esta etapa, muitas vezes ao irem à cidade de Ponta de Pedras para comprar mantimentos ou para atendimento médico, levam o produto. A comercialização fora da comunidade é feita por meio do que se conhece por “encomendas”, logo, antes mesmo da extração do óleo, já há compradores certos.

CONSIDERAÇÕES

O óleo do bicho é um produto extrativista não madeireiro, passando de uso doméstico para a possibilidade de famílias obterem uma renda extra, se tratando de um saber transmitido de geração em geração, tendo em seu processo de extração ao longo dos anos a inserção de novas ferramentas e adequação quanto ao período de realização do processo, tal qual divisão do trabalho que vem mudando a partir das novas ferramentas e dando destaque para as mulheres, estas passando a assumir atividades tidas como masculinas no passado, como a exemplo da quebra dos caroços e comercialização do produto final.

A comunidade Saracá é composta de aproximadamente 52 famílias, das quais apenas 5 realizam a extração do óleo do bicho. Entretanto, todas fazem uso do produto, desta forma, se infere duas questões importantes: a primeira quanto ao valor cultural do produto, reconhecido por todos como de extrema importância e principal no atendimento de enfermidades em caráter básico; a segunda quanto a possibilidade de identificar de forma clara a presença de relações comerciais dentro da própria comunidade.

Com a procura do óleo por outras comunidades e o meio urbano, as famílias que realizam sua extração passaram a ampliar sua área de

exploração, entretanto, como a atividade é realizada apenas nos meses de maio e junho, pode não representar riscos para as populações de besouros, polinizadores do tucumã-do-Pará. Porém, sugere-se estudo específico para determinar se há ou não impacto sobre o meio ambiente por meio da ação antrópica.

As gerações mais jovens não apresentam o mesmo interesse pela prática da extração que os mais velhos, o que desperta preocupação. Entretanto, se observa que, mesmo considerando o processo trabalhoso e não tendo o interesse em realizar a prática, todos sabem as etapas para extração e fazem uso do óleo, o que demonstra que mesmo os que dizem não ter interesse, consideram o saber como importante.

Tendo em vista a dinâmica de extração do óleo do bicho do caroço de tucumã ao longo das décadas, a inserção de novas ferramentas que demonstram que este não é estático, a divisão do trabalho com destaque para a figura feminina e mudanças quanto as formas de utilização, assumindo a função medicinal de forma exclusiva, além de sua relevância econômica como importante fonte de renda no período de safra e na saúde como principal alternativa em caráter básico, se reconhece o saber como parte importante na história do povo ao qual pertence, desta forma é de suma importância a valorização e salvaguarda dele, possibilitando o seu acesso pelas futuras gerações.

REFERÊNCIAS

BARBOSA, HERMIDIA; NEVES, GLEYCIANE; ALCANTARA, PETRUS. **EXTRAÇÃO DO ÓLEO DO BICHO DO CAROÇO DO TUCUMÃ NA COMUNIDADE SARACÁ. PONTA DE PEDRAS: TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO (GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS) – FACULDADE DE CIÊNCIAS NATURAIS. UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ, 2016.**

BRASIL. **DECRETO NO 6.040 DE 07 DE FEVEREIRO DE 2007. INSTITUI A POLÍTICA NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS. BRASÍLIA. DIÁRIO OFICIAL, 2007.**

BRASIL. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **INFORMAÇÕES SOBRE MUNICÍPIOS BRASILEIROS. DISPONÍVEL NO SITE: HTTP://WWW.CIDADES.IBGE.GOV.BR. ACESSADO EM 07 DE JANEIRO DE 2020.**

COSTA, EURYANDRO RIBEIRO; SOBRINHO, MÁRIO VASCONCELLOS. **CONHECIMENTOS TRADICIONAIS E A PROTEÇÃO DOS RECURSOS NATURAIS EM UNIDADES DE CONSERVAÇÃO: O CASO DA FLORESTA ESTADUAL DO AMAPÁ. BELÉM: DISSERTAÇÃO (PPGEDAM) – NÚCLEO DE MEIO AMBIENTE, UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ, 2011.**

CUNHA, MANUELA CARNEIRO; ALMEIDA, MAURO BARBOSA. **POPULAÇÕES INDÍGENAS, POVOS TRADICIONAIS E PRESERVAÇÃO NA AMAZÔNIA**. BELÉM: ARTIGO PUBLICADO EM BIODIVERSIDADE NA AMAZÔNIA BRASILEIRA. INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL E ESTADO DE LIBERDADE, 2006, P. 4-12.

DIEGUES, ANTÔNIO CARLOS. **A SÓCIO ANTROPOLOGIA DAS COMUNIDADES DE PESCADORES MARÍTIMOS NO BRASIL: UMA SÍNTESE HISTÓRICA**. SÃO PAULO: CENTRO DE CULTURAS MARÍTIMAS – CEMAR, 1996.

DIEGUES, ANTÔNIO CARLOS. **OS SABERES TRADICIONAIS E A BIODIVERSIDADE NO BRASIL**. SÃO PAULO: NÚCLEO DE PESQUISAS SOBRE POPULAÇÕES HUMANAS E ÁREAS ÚMIDAS BRASILEIRAS DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO (NUPAUB-USP), 2000.

FERREIRA, EDERLAN DE SOUZA; LUCIEN, VITÓRIA GEORGINA; AMARAL, ANDRÉ SIQUEIRA; SILVEIRA, CATIA DA SILVA. **CARACTERIZAÇÃO FÍSICO-QUÍMICA DO FRUTO E DO ÓLEO EXTRAÍDO DO TUCUMÃ**. ARARAQUARA: ALIM. NUTR., v.19, n.4, p. 427-433, 2008.

LEFF, HENRIQUE. **SABER AMBIENTAL: SUSTENTABILIDADE, RACIONALIDADE, COMPLEXIBILIDADE E PODER**. SÃO PAULO: EDITORA VOZES, 2001.

LITTLE, PAUL. **TERRITÓRIOS SOCIAIS E POVOS TRADICIONAIS NO BRASIL: POR UMA ANTROPOLOGIA DA TERRITORIALIDADE**. BRASÍLIA: ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO, 28(1), P. 251-290. UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA (UNB), 2004.

MARQUES, FLÁVIA CHARÃO. **VELHOS CONHECIMENTOS, NOVOS DESENVOLVIMENTOS: TRANSIÇÕES NO REGIME SOCIOTÉCNICO DA AGRICULTURA. A PRODUÇÃO DE NOVIDADES ENTRE AGRICULTORES, PRODUTORES DE PLANTAS MEDICINAIS NO SUL DO BRASIL**. PORTO ALEGRE: TESE (PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO RURAL). FACULDADE DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS – UFRGS, 2009 P. 31-37.

MORAES, SÉRGIO CARDOSO DE. **CONHECIMENTOS TRADICIONAIS NA PESCA ARTESANAL**. GOIÂNIA: ATELIÊ GEOGRÁFICO, V.5, N.2. P.12, 2011.

OLIVEIRA, MARIA DO SOCORRO PADILHA DE; COUTURIER, GUY; BESERRA, PAULO. **BIOLOGIA DA POLINIZAÇÃO DA PALMEIRA TUCUMÃ (ASTROCARYUM VULGARE MART.) EM BELÉM, PARÁ, BRASIL**. BELÉM: EMBRAPA, 2003.

PARÁ. **CONSTITUIÇÃO ESTADUAL DE 5 DE OUTUBRO DE 1989**. GOVERNO DO ESTADO. PARÁ, 1989.

DISPONÍVEL: [HTTPS://WWW.SISTEMAS.PA.GOV.BR/SISLEIS/LEGISLACAO/228#:~:TEXT=O%20PAR%C3%A1%20PROCLAMA%20O%20SEU,INICIATIVA%20E%20NO%20PLURALISMO%20POL%C3%ADTICO](https://www.sistemas.pa.gov.br/sisleis/legislacao/228#:~:text=O%20PAR%C3%A1%20PROCLAMA%20O%20SEU,INICIATIVA%20E%20NO%20PLURALISMO%20POL%C3%ADTICO).

ROCHA, TAINÁ TEIXEIRA; TAVARES-MARTINS, ANA CLAUDIA CALDEIRA; LUCAS, FLÁVIA CRISTINA ARAÚJO. A; MARTINS, R. C. C. **POTENCIAL TERAPÊUTICO E COMPOSIÇÃO QUÍMICA DO ÓLEO DO BICHO DO TUCUMÃ (ASTROCARYUM VULGARE MART.) UTILIZADO NA MEDICINA POPULAR**. PARÁ: SCIENTIA PLENA, VOL. 10, N. 11, 2014.

SHANLEY, PATRÍCIA; MEDINA, GABRIEL. **FRUTÍFERAS E PLANTAS ÚTEIS NA VIDA AMAZÔNICA**. BELÉM. CENTRO PARA A PESQUISA FLORESTAL INTERNACIONAL – CIFOR. INSTITUTO DO HOMEM E MEIO AMBIENTE DA AMAZÔNIA – IMAZON, 2005.

TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS NO ESTADO DO AMAZONAS E OS ENTRAVES PARA O RECONHECIMENTO DA COMUNIDADE DE SÃO FRANCISCO DO BAUANA

Patrícia Torme de Oliveira

Mestre em Ciências Humanas pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas – PPGICH/UEA; Pós-graduada em Ciências Humanas e Licenciada em Educação Física pela PUC-RS; Membro do Núcleo de Pesquisa de Estudos Amazônicos, NUPEAM-UEA.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5584-1999>
E-mail: patriciacancio@hotmail.com

Betânia de Assis Reis Matta

Mestre em Ciências Humanas pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas – PPGICH/UEA; Especialista em criança e adolescente em situação de risco social pela UNIFRA/RS; Especialista em Gestão Pública pela UEA; Membro do Núcleo de Pesquisa de Estudos Amazônicos, NUPEAM-UEA.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5584-1999>
E-mail: betaniamatta@hotmail.com

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar os entraves referentes aos processos de reconhecimento/titulação de territórios quilombolas no Amazonas. Atualmente o estado tem reconhecidas oficialmente oito comunidades quilombolas, garantindo a esses grupos o direito de preservar suas identidades étnicas herdadas de seus antepassados de matrizes africanas. Nesta perspectiva, apresentamos os primeiros encaminhamentos da Comunidade São Francisco do Rio Bauana, para os processos de reconhecimento/titulação do território enquanto comunidade remanescente de quilombo. A referida comunidade está localizada no entorno da Floresta Nacional de Tefé, no Médio Solimões/AM, sob a jurisdição do município de Alvarães. A partir dos dados das comunidades já reconhecidas, bem como os primeiros apontamentos da comunidade São Francisco do Bauana, foi possível evidenciar como os processos de delimitação, demarcação e titulação de terras quilombolas são burocraticamente lentos, procrastinando-se a efetivação do reconhecimento jurídico-formal daquele território, corroborando com os impasses. Nesta direção, a metodologia adotada para esta pesquisa se alicerça em um robusto material bibliográfico, dados e documentos digitais disponíveis nas páginas oficiais da Fundação Cultural Palmares e do INCRA, além dos relatos orais dos moradores da Comunidade São Francisco do Rio Bauana.

Palavras-chave: Comunidade rural negra; Quilombo; Territorialidade.

Abstract: This article aims to analyze the obstacles related to the recognition/titling of quilombola territories in the Amazon. Currently, the state has officially recognized eight quilombola communities, guaranteeing these groups the right to preserve their ethnic identities inherited from their ancestors of African origins. In this perspective, this study presents the first referrals of the São Francisco do Rio Bauana Community, for the processes of recognition/titling of the territory as a remaining quilombo community. This community is located in the surroundings of the Tefé National Forest, in the Médio Solimões/AM, under the jurisdiction of the municipality of Alvarães. Based on data from recognized communities, as the first notes of the São Francisco do Bauna community. It was possible to show how the processes of delimitation, demarcation and titling of quilombola lands are bureaucratically slow, procrastinating the implementation of legal-formal recognition of that territory, ratifying impasses. In this way, the methodology adopted for this research is based on a robust bibliographic material, data and digital documents available on the official pages of Fundação Cultural Palmares and INCRA, in addition to the oral reports of residences of the São Francisco do Rio Bauana Community.

Keywords: Black rural community; Quilombola; Territorialities.

INTRODUÇÃO

A propósito do processo de construção dos territórios tradicionalmente ocupados, de ordenamento agrário e dos aspectos específicos da cultura, seja material ou imaterial, Gomes (2015) enfatiza que as comunidades de fugitivos do período que remonta a escravidão, geraram histórias profundas, apoiadas no uso e manuseio coletivo da terra. Na contemporaneidade, os processos de desenvolvimento das comunidades negras são extremamente complexos, considerando desde a questão identitária até a luta dos movimentos organizativos pelo exercício pleno da cidadania face à garantia de direitos étnicos que se voltam para o reconhecimento oficial dos quilombos ou de território quilombola.

Para Almeida (2010), o direito denominado “quilombola” surge no período de redemocratização do Brasil como um dos condutores representativos de grupos sociais, até então silenciados no contexto político nacional. De acordo com o mesmo autor, essa forma político-organizativa eclodiu como reivindicação de grupos que, até aquele momento, invisibilizados, tinham pouco poder de mobilização. É importante frisar que, após duas décadas de governos militares, essa era uma realidade comum a muitos grupos sociais contrários ao regime. O que não significa estarem

forjados ou ancorados em premissas infundadas. Se assim o fosse, se estaria desconsiderando todos os fundamentos que instituem o social, e os próprios Estados-Nação visto que eles não teriam qualquer base de sustentação como organizações humanas criadas com autênticos propósitos políticos e sociais.

Nas últimas décadas, o conceito e o termo quilombo tem sido tema de muitas discussões, com a finalidade e o compromisso de facultar aos descendentes quilombolas a propriedade dos territórios, assegurando-lhes o direito de pertencimento e permanência nas terras tradicionalmente ocupadas. Tais discussões contribuem para ampliar e aprofundar as reflexões acerca da problemática, suscitando soluções a questões que se relacionam com a regulação de territórios quilombolas, fundada nos princípios da política de territorialidade. Trata-se de um vasto universo étnico, a respeito do qual, atualmente, há inúmeras designações interpretativas acerca de quilombo, vistas sob o prisma de quilombo contemporâneo, quilombo moderno, comunidade negra, terra de preto, comunidade afrodescendente, bairro rural negro, terra de santo, comunidade rural negra, comunidade remanescente de quilombo, além de outros¹ (AMARAL, 2005).

A partir destas configurações, também é possível afirmar que no estado do Amazonas, cada área e grupo reconhecido, ou em processo de reconhecimento, representa uma trajetória de organização política, fundada a partir das circunstâncias históricas, via de regra, dos processos que vão desde os refúgios de escravizados aos agrupamentos de ex-escravizados, bem como da migração de remanescentes de quilombos vindos de outras regiões, principalmente no período da extração da borracha. Estudos informam terem esses quilombos se fixado em áreas urbanas e rurais com traços próprios no que tange a organização e lugar social, consolidados através de lutas, de definição de espaços conquistados, de formação de lideranças, de interlocuções e de mediações politicamente construídas.

As comunidades negras no Amazonas - situadas em áreas rurais, urbanas e/ou periféricas - tem lutado nos últimos anos pelo reconhecimento

¹Maristela Andrade (2003, p. 38) ao apresentar a discussão De Pretos, Negros, Quilombos e Quilombolas, classifica as denominações que aparecem com mais frequência em documentos consultados indicativos de áreas para intervenção oficial, a exemplo de: “povoados com características negras, quilombos, comunidades negras, comunidades negras rurais, comunidades negras rurais quilombolas, territórios afro-descendentes, população afro-descendente, comunidades afro-descendentes, comunidades negras rurais de territórios afro-descendentes”.

da identidade étnica, articulando aos direitos territoriais e sob a designação oficial de *comunidades remanescentes de quilombos*, doravante aos direitos assegurados pelo artigo 68, do ADCT², contemplado na Constituição Federal de 1988. Nesse sentido, analisando os dados difundidos através da página oficial da Fundação Palmares³, hoje, no estado do Amazonas, observamos a Existência de oito⁴ comunidades quilombolas reconhecidas e oficialmente certificadas. Todavia, ainda lhe faltam a titulação das terras, cujo cumprimento operacional desta ação é de competência legal do Instituto de Colonização e Reforma Agrária-INCRA⁵.

A deliberação dos processos de titulações de terras, no que se refere aos procedimentos da regularização dos territórios quilombolas – tendo por base os marcos legais auferidos pela Constituição de 1988 – seguem uma via paralela à certificação, resultando num processo lento e com uma série de incongruências processuais, configurando uma prática segregacionista que dificulta acesso aos direitos e, conseqüentemente, isto tem acirrado o perfil da desigualdade social brasileira.

A primeira comunidade quilombola reconhecida pela Fundação Palmares no estado do Amazonas foi a do Tambor, localizada entre os municípios de Barcelos/Novo Airão, certificação esta obtida em 2006. Posteriormente, as comunidades de Boa Fé, Itaquara, São Pedro, Trindade e Tereza do Matupiri foram igualmente reconhecidas no município de Barreirinha em 2013, e, respectivamente, a comunidade do Barranco em Manaus e Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa em Itacoatiara no ano de 2014. Ainda de acordo com os relatórios da Fundação Palmares, a comunidade de São José, na cidade de Careiro, desde 2015 encontra-se com a

² Cf. CF/88 no Art. 68 do ADCT: “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

³ A Fundação Cultural Palmares é a representação no Estado brasileiro, que, por força da Lei nº 7668, tem como missão a promoção e preservação da cultura negra e afro-brasileira. Disponível em: <https://www.palmares.gov.br>. Acesso: 08/04/2022.

⁴ Salientamos que na literatura consultada no decorrer do trabalho ainda que os dados oficiais apontem para existência de oito comunidades, alguns autores consideram a existência de nove comunidades, pois, o deslocamento de parte dos moradores da comunidade do Tambor para a Zona Urbana da cidade de Novo Airão, pressupõe a constituição de um quilombo urbano, onde inclusive integra-se a Associação de moradores remanescentes de quilombo da Comunidade do Tambor.

⁵ De acordo com o Decreto o 4.887 de 20 de novembro 2003 fica a cargo do INCRA – Instituto de Colonização e Reforma Agrária – a incumbência de executar o que estabelece o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Brasileira de 1988.

tramitação do processo no aguardo de documentos suplementares aos já existentes para avançar em direção a certificação.

Apontamos, também, para a existência de outra comunidade no estado do Amazonas que está se encaminhando para ingressar com o processo de reconhecimento. A comunidade em questão localiza-se na área do Médio Solimões, imediações do entorno da Floresta Nacional de Tefé (FLONA), conhecida na região como comunidade de São Francisco do rio Bauana. A propósito da reivindicação relativa ao processo de reconhecimento, é importante frisar que tal iniciativa partiu dos próprios moradores da comunidade. Assim, conscientes de sua ancestralidade negra, os agentes sociais postulam a certificação e a titulação do território para salvaguardar sua cultura e autonomia fundada no princípio da preservação das várias formas de existência e produção material, a exemplo da utilização dos recursos naturais a que historicamente tiveram acesso ao longo de sua permanência nesse território tradicionalmente ocupado.

Oliveira e Rapozo (2021) descrevem as primeiras ações da comunidade na busca pelo reconhecimento de território quilombola, sobretudo no que diz respeito ao autorreconhecimento de uma identidade coletiva por parte dos comunitários, que se autodefinem como descendentes de ex-escravizados originários das regiões norte e nordeste do país, que migraram para a referida localidade motivados pelo trabalho na extração da borracha. Ainda de acordo com os autores, trata-se da primeira comunidade a iniciar o processo para reconhecimento de território quilombola nessa região do Amazonas. Desse modo, representando um campo de pesquisa promissor no que tange à luta que se inicia com a autodefinição de quilombola, fomentam-se conhecimentos científicos que visam ampliar as discussões e a compreensão do processo de regularização de territórios quilombolas e, assim, estender a promissora construção desse conhecimento para outras comunidades do Amazonas.

Com base nos argumentos expostos, e considerando a importância inquestionável das lutas de comunidades quilombolas para garantir os seus direitos já formalmente postos na Constituição Federal de 1988 versaremos, nesse trabalho, acerca dos entraves e obstáculos que incidem sobre a procrastinação institucional quanto à efetivação da titulação fundiária do território. Para tanto, os caminhos metodológicos utilizados nesta pesquisa centraram-se no levantamento bibliográfico, nos documentos relativos ao marco normativo que ampara os direitos das comunidades quilombolas, bem como nos relatos orais dos moradores da comunidade do Rio Bauana. As fontes teóricas basilares que alicerçaram este trabalho foram Almeida (2002, 2010, 2011), Amaral (2003, 2005), Farias Júnior (2011, 2013), Gomes (1996,

2015, 2017) e O'dwyer (2002). Para melhor compreensão, a estruturação acerca desse repertório interpretativo, procedeu-se na sistematização dos seguintes subitens: o reconhecimento das comunidades quilombolas: confluências entre território e identidade étnica; território quilombola no Amazonas: os processos de lutas e resistências como estratégia do reconhecimento da ancestralidade e da titulação fundiária; mobilizações para iniciar o processo de reconhecimento quilombola na Comunidade São Francisco do Rio Bauana.

O Reconhecimento das Comunidades Quilombolas: CONFLUÊNCIAS ENTRE TERRITÓRIO E IDENTIDADE ÉTNICA

A organização político-social do Brasil tem como referência histórica a construção de grupos culturalmente diferenciados, os quais se distinguem entre si por signos de identidades singulares. Nesse sentido, se destaca o dispositivo elencado no Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais:

Art. 3º Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por: I – [...]: 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.

Com base na citação, considera-se que território e identidades estão interligados num processo de confluência. Nesse sentido, evidenciamos a importância de compreendermos o contexto histórico-cultural e geográfico em que o território é formado, visto que os processos de territorialização, de dominação e de apropriação do espaço, modificam-se ao longo do tempo e, em face das relações ali estabelecidas, criam, (re)criam e transmitem a identidade quilombola, haja vista que esse espaço social não se constitui à base da neutralidade, e sim por via da dinâmica estabelecida nos processos de vida real dos sujeitos e de grupos organizativos.

Conforme o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA (2017), a identidade dos quilombos é constituída de forma individual, fato que decorre da autoconsciência étnico-social do sujeito com perspectivas de interação coletiva, porque necessita do consentimento do grupo social ao qual se integra para a afirmação de sua identidade étnica.

De acordo com O'dwyer (2002), a base da identidade étnica dos quilombos não só é fundamental, como extremamente necessária para a afirmação de seu pertencimento territorial. Nesta linha de perspectiva da identidade étnica, Baldo (2021, p. 20) afirma que “os territórios quilombolas são as regiões histórico-produtivas secularmente/tradicionalmente utilizadas pelas comunidades negras, as quais são cultivadas por seus preceitos de auto atribuição étnica e espacial”. Logo, podemos deduzir que os territórios quilombolas são constituídos pela afirmação das identidades e territorialidade destes grupos. Trata-se de práticas que, contrárias às formas de continuidade de suas heranças, na atualidade, estas são ampliadas e ressignificadas no contexto histórico-cultural de auto atribuição e que incidem sobre a dinâmica das atividades produtivas de ordenamento autônomo, baseado no trabalho de cooperação familiar.

As comunidades quilombolas afirmam sua etnicidade e pertencimento territorial com o objetivo de garantir seus espaços de vida. Mas, logicamente os territórios tradicionais destes grupos étnicos também são reproduzidos pela materialidade e imaterialidade contidas nas práticas comuns e coletivas desempenhadas cotidianamente. Portanto, diante destas constatações, a territorialidade consiste em um conceito central na análise social das populações negras, além de ser indispensável para o estudo do espaço-temporal de seus territórios comunais.

Na garantia dos direitos conquistados e corroborando com a confluência entre as categorias de identidades étnicas e território das comunidades quilombolas a Constituição Federal de 1988 estabelece, em seu artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias-ADCT, que: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988).

Enquanto possuidoras de uma identidade cultural e, a partir do uso comum do território étnico-tradicional, essas comunidades têm como prerrogativa o direito ao reconhecimento e titularização fundiária, em que o Estado, sob a prerrogativa de garantidor dos direitos do cidadão, tem por dever reconhecer os dispositivos legais que garantem tais direitos sobre os territórios tradicionalmente ocupados por tais grupos.

Nesse contexto,

A problemática das terras de quilombos, portanto, foi, a partir de 1988, alvo de atenção e de forte pressão por parte dos movimentos sociais negros, desdobrando-se em várias ações e

normas institucionais: administrativas e jurídicas, de âmbito estadual e federal” (LEITE, 2008, p. 970).

Aprofundando ainda mais o assunto, Leite (2008) afirma que desde a abolição do sistema escravocrata em 1888, o quilombo passou a representar a luta contra o racismo, reivindicando através dos movimentos sociais o reconhecimento político de várias expressões culturais da população afro-brasileira. Todavia, a autora alerta que a implementação dessas políticas “tem caminhado em descompasso com a titulação dos territórios, ficando as associações quilombolas cada vez mais dependentes do assistencialismo e com menos autonomia para gestionar o desenvolvimento auto-sustentado de seus territórios” (LEITE, 2008, p. 973).

Com base no exposto, podemos deduzir que as comunidades remanescentes de quilombos enfrentaram e ainda enfrentam muitos entraves no que tange a garantia e a efetividade do direito a seus territórios, tanto de preservação quanto à perpetuação de suas identidades étnico-racial. Ainda que as mobilizações dos movimentos negros tenham avançado com as conquistas constitucionais, “o mesmo não se pode dizer das formas de intervenção governamentais que, por gestões mantém um ritmo de titulações excessivamente lento mediante a intensidade das demandas” (ALMEIDA, 2011, p. 163-164).

TERRITÓRIO QUILOMBOLA NO AMAZONAS: OS PROCESSOS DE LUTAS E RESISTÊNCIAS COMO ESTRATÉGIA DE RECONHECIMENTO DA ANCESTRALIDADE E DA TITULAÇÃO FUNDIÁRIA

A presença negra na Amazônia vem sendo estudada por pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento, tornando-se um *locus* privilegiado para aqueles que buscam investigar empiricamente as dinâmicas sociais de construção de identidades coletivas, bem como a reivindicação de “territorialidades específicas” desses grupos. Superando as amarras do passado quanto à invisibilidade, ao silenciamento e obscuridade relegados a esses grupos étnicos, na contemporaneidade fatos comprovam que suas histórias vêm eclodindo, ao enfrentarem a invisibilidade que os vitimou, possibilitando a estes agentes sociais serem percebidos e reconhecidos por suas lutas e resistências na floresta (GOMES, 2017).

Organizados em movimentos representativos em todo o país, inúmeros grupos étnicos tiveram por propósito a luta mobilizatória deflagrada em prol da conquista de direitos territoriais. Seguindo essa trajetória, no estado do Amazonas, as comunidades quilombolas reafirmam

pactos de luta para garantir o uso das áreas tradicionalmente ocupadas, reivindicando tais direitos como ato político objetivado nas ações encaminhadas a órgãos estatais, com a finalidade de asseverar suas identidades sociais enquanto remanescentes quilombolas.

Destacamos que nos primeiros anos do século XXI, no estado do Amazonas, (re)surgiram grupos que, na condição de remanescentes de quilombos, tinham como objetivo demandar o reconhecimento étnico, social e territorial, sendo essas mobilizações potencializadas através de ações sistemáticas dos movimentos sociais, permitindo sua interlocução com instâncias político-administrativas. Entre essas instâncias, destacam-se aquelas que respondem pelas políticas agrárias e ambientais, bem como protagonizou-se a troca de experiências com grupos de outras regiões do Amazonas e do país compondo, assim, novas forças sociais na busca por objetivos comuns.

Como desdobramento dessas lutas, atualmente há, no estado do Amazonas, o que Matos (2003) denomina como “Novos quilombos”. São eles: Quilombo do Tambor, localizado entre os municípios de Novo Airão e Barcelos, estabelecido o interior da Unidade de Conservação do Parque Nacional do Jaú; os 05 (cinco) Quilombos do Andirá, localizados no Município de Barreirinha; o Quilombo Urbano de Manaus (Quilombo do Barranco de São Benedito); e o Quilombo Sagrado Coração de Jesus, no município de Itacoatiara (Lago do Serpa). Entretanto, embora se trate de comunidades quilombolas, oficialmente reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares, nenhuma delas, até o momento, possui o título definitivo do território, o que nos leva a questionar: quais os impasses e obstáculos que incidem sobre a procrastinação institucional quanto à efetivação da titulação fundiária do território?

Com exceção do quilombo urbano, localizado na cidade de Manaus, ao analisarmos a localização dessas comunidades rurais no Amazonas, constatamos que a maioria se encontra próxima a lagos, rios, igarapés ou em área de floresta, cujas localidades são prósperas em recursos naturais. O aspecto geográfico da região, certamente tem atraído a instalação dos agronegócios, comprometendo as relações de vida e trabalho dessas comunidades, em cujos espaços, via de regra, perpassam relações dramáticas de conflito agrário. Perante os processos organizativos protagonizados por comunidades negras, esse enfrentamento antagônico tem se dado por via da luta e resistência do movimento organizativo, seja junto aos órgãos ambientalistas ou de elites latifundiárias. Contudo, os grupos étnicos identificados e autodeclarados assumem a identidade cultural coletiva, como guardiões da memória social nas trilhas das

resistências obtidas com a conquista da liberdade. Tais fatos levam a crer que os movimentos político-organizativos vêm sendo consolidados por suas associações e/ou federações de caráter representativo de grupos remanescentes de quilombos.

Para Farias Júnior (2013):

Observam-se na Amazônia casos em que a identidade, enquanto “remanescentes de quilombo”, tem sido forjadas diante de situações de conflitos. Tais conflitos envolvem, muitas das vezes, os “grandes projetos de desenvolvimentos”, políticas ambientais com a implantação de unidades de conservação, as grandes fazendas de gado e a monocultura (FARIAS JÚNIOR, 2013, p. 169).

Diante deste fator de conflitos – sejam eles relacionados a políticas ambientais ou aos interesses dos grandes latifundiários – não podemos deixar de evidenciar que eles contribuem com a lentidão no processo de titulação. Em face dos conflitos extremos que daí resultam, a luta pela construção de autonomia dos quilombos tem sido permanente. E, frente aos interesses que lhes são hostis, exige-se dos movimentos organizativos estabelecerem constante interlocução com o INCRA e outras entidades que atuam para fortalecer as lutas desses grupos a exemplo do apoio obtido junto ao Ministério Público Federal (MPF), à Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) e ao Projeto Nova Cartografia Social na Amazônia (PNCSA).

A propósito dos fatos, a Tabela abaixo é ilustrativa quando os dados deixam evidente que, embora as 08 (oito) comunidades estejam oficialmente certificadas pela Fundação Cultural Palmares-FCP, a emissão de seus títulos fundiários se mantém em aberto, doravante registro dos processos jurídicos arquivados junto ao INCRA.

Tabela 01

Município	Comunidade	Nº Processo na FCP	Etapa atual	Nº portaria	Data da Portaria no DOU	Nº Processo no INCRA
Barcelos/Novo Airão	Tambor	0 1420.001039/2006-60	Certificada	11/2006	07/06/2006	54270.001270/2007-61
Barreirinha	Boa Fé	01420.003753/2012-31	Certificada	176/2013	25/10/2013	54270.000299/2008-15
Barreirinha	Itaquara	01420.000504/2013-74	Certificada	176/2013	25/10/2013	-
Barreirinha	São Pedro	01420.003750/2012-05	Certificada	176/2013	25/10/2013	54270.000299/2008-15
Barreirinha	Tereza do Matupiri	01420.003752/2012-96	Certificada	176/2013	25/10/2013	54270.000299/2008-15
Barreirinha	Trindade	01420.003751/2012-41	Certificada	176/2013	25/10/2013	54270.000299/2008-15
Manaus	Barranco	01420.015560/2013-11	Certificada	104/2014	24/09/2014	54270.001512/2014-46
Itacoatiara	Sagrado Coração de Jesus do Lago Serpa	01420.009341/2014-76	Certificada	139/2014	10/12/2014	54270.000164/2015-71

Fonte: Site Oficial da Fundação Cultural Palmares

Na Tabela 1 podemos observar que, de um universo de oito comunidades já certificadas pela FCP no estado do Amazonas, apenas a comunidade Ituquara, localizada no município de Barreirinha/AM, não possui número de processo junto ao INCRA no que se refere ao processo que trata da solicitação de titulação de território quilombola. É oportuno frisar que, embora a Fundação Palmares divulgue os dados em formato aberto ao público, os mesmos não se encontram atualizados como prevê a Lei de Acesso a Informações exige (art. 6º, II e art. 7º, IV): em 1º de fevereiro de 2021, sua última atualização havia sido em julho de 2020. Essas inconsistências na transparência dos dados podem ocasionar interpretações equivocadas acerca do andamento dos processos.

Figura 01

Relação de Processos Abertos					
UF/SR	Nº De Ordem	Nº Processo	Comunidade	Município	Ano De Abertura
	1	54270.001270/2007-61	Tambor	Novo Airão	2007
	2	54270.000299/2008-15	São Pedro, Santa Fé e Santa Tereza do Matupiri	Barreirinha	2008
	3	54270.001512/2014-46	Comunidade do Barranco	Manaus	2014
	4	54270.000164/2015-71	Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa	Itacoatiara	2015

Fonte: INCRA-DFQ/2018

A figura⁶ 01 faz referência aos processos em abertos no INCRA, sendo importante destacar alguns dados trazidos na figura: o primeiro é que se pode afirmar que houve certa conquista por parte das comunidades, no que diz respeito a tramitação do processo de certificação, condição precípua para a efetivação da titulação fundiária; o outro ponto que merece destaque é o registro sobre o “Ano de Abertura dos Processos”, fato que nos permite traçar uma linha temporal contabilizando sua tramitação junto ao INCRA desde a abertura ao término do processo.

⁶ A figura 01 e 02, foram capturadas do documento referente a tabela demonstrativa de andamentos de processos das Comunidades Quilombolas, extraído diretamente do site oficial do INCRA, para tanto, onde lê-se Santa Fé, o nome correto da comunidade é Boa Fé, como citado no decorrer do texto.

Figura 02

Andamento dos Processos - Quadro Geral					
SR	Comunidade	Município	Área _{ha}	Número de Famílias	Etapa
 AMAZONAS 15	Tambor	Novo Airão	719.880,6773	17	 RTID
	Rio Andirá (São Pedro, Santa Fé e Santa Tereza do Matupiri)	Barreirinha	27.816,1300	558	 RTID

Fonte: INCRA-DFQ/2019

Na figura 02, verificamos que no quadro geral do INCRA, relacionado à situação da tramitação dos processos, tendo como base os dados da última atualização ocorridas no ano de 2019, e que deram continuidade ao andamento do processo, destacam-se quatro das sete comunidades quilombolas que pleiteiam a titulação de seus territórios. As comunidades do Tambor/Novo Airão e as de Barreirinha, São Pedro, Boa Fé, Santa Tereza do Matupiri, já estão, inclusive, com o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação-RTID, concluídos.

De acordo com o INCRA:

Trata-se da primeira etapa da regularização fundiária quilombola e consiste na elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) sendo o levantamento de informações cartográficas, fundiárias agrônômicas, ecológicas geográficas, socioeconômicas, históricas, etnográficas e antropológicas obtidas em campo e junto a instituições públicas e privadas. O RTID tem como objetivo identificar os limites das terras de remanescentes de quilombos (INCRA, 2022 s/p.).

A Comunidade do Tambor, já citada, foi a primeira comunidade quilombola certificada no ano de 2006, e teve seu processo aberto junto ao INCRA em 2007. Hoje, se encontra na fase do RTID segundo os dados disponíveis no site do órgão. Farias Júnior (2011) explica que, no local onde se constituiu o Quilombo do Tambor, ocorreram inúmeros conflitos entre a comunidade e os órgãos federais e ambientais, gerados pela implantação de uma Unidade de Conservação, área, esta, já ocupada pelos quilombolas em época anterior à década de 1980. A criação, remanescentes de quilombo da Comunidade do Tambor, foi compulsoriamente realocada para a sede do município de Novo Airão. Dessa forma, retirou-se a comunidade de seu território identitário, mesmo tendo por parte dos agentes sociais a legitimação étnico-cultural que os definia como remanescentes de quilombo. Tal fato originou a criação da Associação dos Moradores Remanescentes de Quilombo da Comunidade do Tambor, por iniciativa

daqueles que se estabeleceram na área urbana do município, ficando os quilombolas organizados em dois movimentos representativos: o Quilombo do Tambor na área rural; e a referida Associação, instalada no quilombo urbano.

Ainda de acordo com o autor (2011), esse evento possibilita refletir sobre a judicialização dos “conflitos socioambientais”, especificamente aqueles decorrentes dos impactos ocasionados pela implantação de políticas ambientais, através da criação de “Unidades de Conservação de Proteção Integral”, estabelecendo-se a partir daí inúmeros e sérios conflitos entre os denominados “povos e comunidades tradicionais” e as Unidades de Conservação.

As famílias que permaneceram nos limites do Parque Nacional do Jaú – por se autodefinirem como “quilombolas do Tambor” –, mesmo após vários impasses legais, e amparadas pela Associação dos Moradores Remanescentes de Quilombo da Comunidade do Tambor, conseguiram obter o reconhecimento étnico com a emissão da Certidão Autoidentificação emitida pela Fundação Cultural Palmares. Posteriormente a isso, passaram a reivindicar formalmente a titulação do “território quilombola”, em consonância com os dispositivos contidos no Art. 68 do ADCT da CF/88. Todavia, o processo ainda está tramitando junto ao INCRA, não havendo qualquer decisão, até hoje, quanto à titulação das terras.

Corroborando com esse entendimento, Leite (2005, p. 56) afirma que “a exclusão, de antemão, de alguns grupos que já foram expulsos de suas terras, permanecem articulados a uma mesma experiência e unidos, visando a autoproteção [...]”. Convém ressaltar, ainda, os casos em que as terras pleiteadas, sob a prerrogativa de comunidades quilombolas, deram-se por perdidas em decorrência da intimidação, da coação e violência praticadas por parte de latifundiários.

Diante do exposto, há que se convir com a confirmação de que o Estado brasileiro, ao expedir o título de reconhecimento étnico de populações quilombolas, não só repara uma dívida histórica, como também resguarda elementos fundamentais de um dos grupos sociais que fomentou e contribuiu para a construção do processo de formação da identidade nacional. Por tudo isso, reiteramos que a luta e a resistência das comunidades remanescentes de quilombo apontam para uma “nova pauta na política nacional: afrodescendentes, partidos políticos, cientistas e militantes são chamados a definir o que vem a ser o quilombo e quem são os quilombolas” (LEITE, 2005, p. 02).

Silva e Rocha (2016) sustentam que as cinco comunidades quilombolas do Rio Andirá, localizadas no Município de Barreirinha, no Baixo Amazonas, lutam há mais de uma década pela titulação fundiária com vistas a garantir o direito de pertencimento e permanência naquele território tradicionalmente ocupado. A certificação das 05 (cinco) comunidades foi obtida em 2013, a partir dos diversos aspectos relacionados ao processo de luta política e mobilização social, protagonizados pelas comunidades quilombolas do Andirá. Como desdobramento dessa luta, há registro de vários estudos – entre TCC's, dissertações, teses, obras e artigos publicados – cuja produção acadêmica tem sido desenvolvida desde 2010 por docentes e discentes do Centro de Estudos Superiores de Parintins/UEA e pela Universidade Federal do Amazonas/UFAM, entre outros Programas de Pós-Graduação cujos pesquisadores se concentram em diversas áreas de conhecimento.

Siqueira (2015, p. 08) afirma que é de competência das instituições responsáveis a condução das ações de reconhecimento do fator étnico e da identificação e demarcação das terras tradicionalmente ocupadas, respectivamente, para certificação a Fundação Cultural Palmares e para a titulação o Instituto de Colonização e Reforma Agrária. O autor ainda afirma que, no caso dos remanescentes quilombolas do rio Andirá, o relato dos técnicos do INCRA, que estiveram nas comunidades no final de 2005, informa que houve dificuldades tanto de entendimento do próprio grupo quanto de ordem técnica para dar prosseguimento ao trabalho de campo que teve início em 2013 como encerramento em 2015. Assim, com a elaboração dos Relatórios Antropológico e Ambiental, assinados, respectivamente, pelo antropólogo João Siqueira, e pelo engenheiro agrônomo Afonso Brasil, o RTID se deu por encerrado em novembro de 2016. Até o presente momento (2022) as comunidades aguardam pela emissão do título definitivo do território, conforme assegurado pelo Art. 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias-ADCT-CF/88.

Sobre os obstáculos que caracterizam certa inércia institucional quanto a essa titulação das terras, o antropólogo João Siqueira, que é vinculado à Delegacia Federal do Ministério do Desenvolvimento Agrário no Amazonas-DFDA/AM, relata:

Em meados de novembro de 2014, retornei à área a convite da Federação das Organizações de Quilombolas do Município de Barreirinha - FOQMB, entidade que representa a organização do conjunto de comunidades quilombolas do rio Andirá. Por diversas razões considerei esta visita significativamente relevante [...] Na condição de antropólogo vinculado à Delegacia Federal do Ministério do Desenvolvimento Agrário -

DFDA/AM ressaltou que fui questionado diversas vezes pelas lideranças e demais moradores sobre a letargia que, indiscutivelmente, tem caracterizado o andamento do processo de regularização das suas terras. Obviamente, não havia somente insatisfação nas reclamações feitas nesse momento; de certo, havia também angústia, mas, sobretudo, tenacidade na forma como boa parte dos moradores se posicionou diante dos obstáculos e do que eles consideravam como inércia institucional (SIQUEIRA, 2015, p. 06).

A comunidade do Lago de Serpa, em Itacoatiara, originou-se em meados do século XIX, quando contrabandistas rompiam o bloqueio de navios negreiros que vinham para Brasil. Para Gomes (2021), a comunidade foi constituída de descendentes de escravos africanos vindos de São Mateus e Serinhaém (Pernambuco) para a Colônia Agroindustrial da Freguesia de Serpa de 1857 a 1860.

O quilombo Sagrado Coração de Jesus do Lago Serpa, foi reconhecido e certificado no final do ano de 2014, e uma de suas singularidades, quando comparado às demais comunidades quilombolas, é que no Lago de Serpa as crenças religiosas, costumes e festejos de tradição africana foram se perdendo desde a época do Império, durante a incursão da Igreja Católica na Amazônia. Em 2015 a comunidade iniciou a luta pela titulação de território, pois, de acordo com a Defensoria Pública da União à época, as demandas existentes na comunidade eram similares às identificadas em outras já certificadas há mais tempo. Dentre os problemas enfrentados, havia conflitos em razão da atividade de grilagem de terra pelos posseiros, interessados na especulação imobiliária, que impactam o ambiente destruindo a mata ciliar ao redor do lago, além de promoverem o aterramento das nascentes dos rios.

Após seis anos do início da luta pela regularização do território, o Ministério Público Federal (MPF) recomendou ao Instituto Nacional da Colonização e Reforma Agrária (INCRA), a conclusão do processo de identificação e delimitação do território quilombola do Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa, em Itacoatiara. A recomendação foi expressa dia vinte e nove de dezembro de 2021 pelo MPF no Amazonas, estabelecendo-se o prazo de 60 dias para que o INCRA concluísse o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID). De acordo como o site Amazonas

Direito⁷, até 10 de dezembro de 2021, a Superintendência Regional do Inca havia informado que o relatório solicitado pelo MPF não havia sido concluído e que os procedimentos estavam paralisados desde outubro de 2021.

Mobilizações para iniciar o processo de reconhecimento quilombola na Comunidade de São Francisco do Bauana

A comunidade de São Francisco está situada às margens do Rio Bauana, na região do Médio Rio Solimões, município de Alvarães. Ali observamos os primeiros passos dos comunitários em direção ao reconhecimento das terras enquanto descendentes de ex-escravizados, vindo a ser constituído como mais um “novo quilombo” reconhecido no estado do Amazonas. “O processo de reconhecimento das vivências negras no território amazonense ganha ainda mais avanços com a identificação de outros territórios quilombolas no estado” (GOMES, 2011, p. 33).

A exemplo de outros quilombos oficialmente reconhecidos no Amazonas, a comunidade de São Francisco está localizada às margens de um rio e no entorno da Floresta Nacional de Tefé (FLONA)⁸. Esta unidade de conservação foi criada em 1989 em um cenário que se iniciava a implantação do Programa de Polos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia, e nela encontram-se inúmeras comunidades tradicionais organizadas em comunidades-sede, atualmente ligadas as Associações de Moradores da FLONA de Tefé, dentre elas a comunidade supracitada.

As comunidades da FLONA Tefé são constituídas de pessoas que se autodenominam ribeirinhos, e sua origem étnica é constituída de indígenas, afrodescendentes e migrantes nordestinos provenientes, principalmente, do Ceará, os quais se deslocaram para o Amazonas no período da exploração da borracha (1890 e 1910). Na década de 1940, eram conhecidos como “soldados da borracha”, ou seja, os seringueiros,

⁷Disponível em: <https://amazonasdireito.com.br/noticias/mpf-quer-conclusao-da-delimitacao-de-territorio-quilombola-em-itacoatiara-am/>. Acesso em 18/04/2022.

⁸ A unidade de Conservação em questão apresenta “comunidades tradicionais” em seu interior e entorno que têm por fonte de subsistência, principalmente, a agricultura familiar, com destaque para a produção de mandioca e comercialização da farinha; a pesca artesanal, como a do tambaqui e tucunaré; o extrativismo da castanha, açaí, andiroba e copaíba. O principal ponto de apoio para o desenvolvimento de suas atividades é a cidade de Tefé, município que batiza e dá acesso à Unidade de Conservação, exclusivamente por via fluvial, e que serve de suporte para o desenvolvimento das atividades da FLONA (SUERTEGARAY *et al.*, 2016, p. 105).

aqueles que desbravaram a mata equatorial para extrair látex no período do auge da exploração deste produto extrativista no Brasil (FONTANA et Al., 2017 p. 193-194).

Em data posterior aos anos de 1960, os seringueiros viviam (após o declínio da extração da borracha), isoladamente, coabitando no interior da floresta. Já entre os anos de 1960 e 1970 esses atores sociais se estabeleceram efetivamente na região da FLONA Tefé, constituindo suas famílias e organizando-se em comunidades resultantes de uma forte intervenção da Igreja Católica por meio dos CEBs (Comunidades Eclesiais de Base).

Oliveira e Rapozo (2021) relatam aspectos sobre o processo de autorreconhecimento da identidade negra/quilombola dos moradores da Comunidade do São Francisco do rio Bauana. Esses relatos, para além do registro histórico acerca da fundação da comunidade, também informam a respeito de significativas narrativas – as histórias orais – sobre os processos de construção da identidade étnico-racial da comunidade. Amparados nas narrativas orais, os autores afirmam que a Comunidade São Francisco do rio Bauana foi fundada com o apoio da igreja católica.

São Francisco do Bauana foi fundada em 1973, por agricultores vindos de outros estados e com apoio organizacional da igreja católica. Também relataram sobre a ancestralidade e descendência negra naquela região. Tais afirmações foram recorrentes também nas falas de moradores que já saíram da comunidade para trabalhar e estudar, como é o caso do líder e articulador do projeto de jovens da FLONA, que se percebe enquanto sujeito, pertencente a uma identidade negra local (OLIVEIRA; RAPOZO, 2021, p. 53).

Para compreender como a comunidade São Francisco do rio Bauana se auto identificou como descendentes de negros, faz-se necessário, antes que tudo, entender a construção de conhecimentos e saberes por eles assimilados e utilizados na vida cotidiana, fruto de uma herança transmitida por seus antepassados de matrizes africanas, considerando-se as relações de espaço e o lugar no qual foram estabelecidas. Assim sendo, a comunidade foi fundada com um contingente de aproximadamente 10 famílias, oriundas dos estados do Sergipe, Ceará, Maranhão e Acre que tinham por objetivo trabalhar na agricultura.

Ainda hoje a produção agrícola é concebida como uma das principais atividades da comunidade, seguida do extrativismo e da pesca. No relato de uma das moradoras mais antigas da comunidade, fica evidenciado o orgulho

do ofício, herdado de seu pai que também foi um dos fundadores do lugar. Ao se reconhecer como mulher “preta”, destacou que seus antepassados eram negros e sempre trabalharam com agricultura, e que, além de se reconhecer como uma agricultora negra, também se reconhecia como mulher descendente de quilombolas (OLIVEIRA; RAPOZO, 2021).

O fato dos comunitários se definirem como remanescentes de quilombos permitiu ao presidente da Associação de Moradores realizar um cadastramento a fim de recolher assinaturas das famílias que se autorreconheciam como remanescentes de quilombo, objetivando formalizar o que já era constatado verbalmente. Cabe-nos frisar que esse é um dos documentos que devem ser anexados para ingressar com o processo de solicitação quanto ao reconhecimento e certificação para, posteriormente, pleitear a titulação do território como lugar social de remanescentes de quilombo.

É importante salientar, que esse processo começou a ser desenhado em fevereiro de 2020, por intermédio do Presidente da Associação de Moradores da Comunidade juntamente com sua esposa, que, no primeiro momento, recolheram as assinaturas de todos comunitários e realizaram o cadastramento das famílias, que declaram se autorreconhecerem como remanescentes de quilombos, destacando que neste processo apenas uma família optou por não assinar, por considerarem-se ribeirinhos, descendentes de indígenas (OLIVEIRA; MATTA, 2021, p. 11).

Destacamos que os moradores da comunidade consideraram essa ação de extrema importância, e que são favoráveis ao início dos trâmites para ingressar com o pedido de reconhecimento, o que nos permite apontar não só para a consciência de sua negritude, como identificar que isso é motivo de alegria e satisfação ao valorizarem a história e cultura de seus antepassados. Ao inserir-se na luta pela legitimação do território quilombola, a comunidade de São Francisco do rio Bauana assume, politicamente, o reconhecimento de uma identidade coletiva associada à questão étnico-racial, visto que os moradores se consideram negros, a exemplo de outras comunidades rurais do estado do Amazonas que passaram pelo mesmo processo. Nesta perspectiva, incorporam o conceito de território associando-o à relação de suas atividades agrárias ainda que a comunidade esteja atualmente situada e/ou estabelecida no entorno de uma unidade de conservação. O reconhecimento também visa garantir a história e memória desta comunidade rural, tradicionalmente herdada de seus antepassados,

cujos moradores demonstraram através de seus relatos, orgulharem-se de sua identidade e do lugar em que vivem.

A comunidade de São Francisco está vinculada ao município de Alvarães, porém, muitos jovens comunitários migram para o município de Tefé para ingressar no ensino superior. Este foi o caso de Elizabeth Faustini, filha de uma das mais notáveis lideranças da comunidade, que, inclusive, se tornou interlocutora e mediadora na pesquisa realizada por Oliveira e Rapozo (2021), ao analisarem os fatos a respeito dos primeiros passos da comunidade para o possível reconhecimento dessa comunidade quilombola.

Ao longo de 2020 até o ano de 2021 por ocasião da Pandemia de Covid-19, a comunidade ficou por algum tempo isolada, o que dificultou o acesso por parte dos pesquisadores, somente tendo autorização e trânsito os próprios moradores da comunidade. Em julho de 2021, voltamos a contatar nossa interlocutora, Elizabeth Faustini, buscando obter informações mais atualizadas acerca do andamento e decisões tomadas pelo presidente da Associação de Moradores em conjunto com os demais comunitários, com o propósito de verificar quais os avanços e/ou retrocessos ocorridos quanto ao possível reconhecimento do território.

Para Elizabeth, a pandemia tornou-se um fator negativo e determinante, pois, de acordo com a nossa interlocutora, não houve avanços significativos até o presente momento, visto que os trabalhos permanecem na mesma situação, contando apenas com os cadastros das famílias e suas assinaturas. Elizabeth informou, ainda, que os comunitários do São Francisco não contam com apoio de organizações, ou instituições que lhes possam fornecer suporte no sentido de auxiliar tecnicamente sobre a juntada de documentação estabelecida em lei, o que contribuiria, sobretudo, para se proceder ao início da abertura do processo administrativo junto aos órgãos competentes, conforme relatado:

Até o momento não conseguimos muita coisa, temos aquela lista de assinaturas, os documentos assinados pelos moradores... presidente está ainda bem determinado, mas, com esta da comunidade..., porque a comunidade um tempo ficou isolada né? [...] Essa covid atrapalhou muito o andamento, mas estamos firmes, queremos que a nossa comunidade seja reconhecida, mas essa doença atrapalhou muita coisa [...] Mas, vamos seguir, e acho que se conseguíssemos mais apoio e orientação isso ajudaria muito (ELIZABETH LOPES FAUSTINI – entrevista concedida em 15/07/2021).

Por fim, constatou-se que a comunidade ainda não conseguiu oficializar/protocolar o processo para o reconhecimento e emissão da certificação, motivo pelo qual não há registro no site da Fundação Cultural Palmares a respeito da abertura de processo relativo ao domínio São Francisco do Rio Bauana no estado do Amazonas. Os dados mais recentes disponíveis no site da Fundação Palmares destinam-se às comunidades que fizeram seus cadastros, estando estes registrados sob a denominação “processos aguardando complementação de documentação” formalizados até a data de 18/01/2022. É importante lembrar que esses dados são referentes ao envio da documentação de comunidades oriundas de vários estados do país, dentre elas a comunidade de São José, no estado do Amazonas, situada no município de Careiro, cujo processo está registrado sob o número 01420.014583/2015-62. Trata-se do protocolo datado de 27/11/2015 e dado como analisado, não havendo, porém, avanço para as fases subsequentes, ou seja, somente após encerrada esta etapa é que será efetivamente realizada a análise técnica e, posteriormente, a visita de técnicos do INCRA àquele quilombo.

CONSIDERAÇÕES

Sem dúvidas os estudos acerca da presença negra na Amazônia, sobretudo das comunidades quilombolas localizados na região do Estado do Amazonas, necessitam ser criteriosamente aprofundados, principalmente se levado em conta o ciclo de “um século após a abolição formal da escravidão, [em que] os quilombos perderam a invisibilidade jurídica e conquistaram o direito a uma existência legal” (TRECCANI, 2006, p. 01).

Mesmo que equívocos sobre a questão da escravidão no Amazonas já tenham sido devidamente desmitificados e comprovados através dos registros historiográficos sublimado por teóricos que se debruçaram sobre a temática, percebe-se que, via de regra, as questões relacionadas a território e ao reconhecimento da identidade étnico-racial ainda permanecem acalentadas no ideal de liberdade desses povos; uma espécie de sonho distante para a grande maioria das comunidades remanescentes de quilombos fixadas, historicamente, em terras tradicionalmente ocupadas nesse vasto território brasileiro.

Outro ponto relevante é que, nas comunidades rurais, há um indicativo de que muitos ainda se reconheçam sob a denominação de caboclos ou ribeirinhos, enfatizando-se o conceito de uma identidade híbrida, formada por colonizadores, indígenas e negros. A identidade ribeirinha ou cabocla, só reforça a ideia de que o Brasil é um país que agrega múltiplas identidades

étnicas. Na Amazônia, por exemplo, o caboclo seria a mostra ideal da mestiçagem das três raças que se constituíram ao longo do processo de formação sócio histórica da região. Contrário a isso, se teria a formação do “novo branco”, como tentativa arbitrária de minimizar as matrizes indígena e negra, ocultando-as face ao processo de invisibilidade a que foram submetidas e condenando-as ao silenciamento.

Assim sendo, é primordial, urgente e necessário reconhecer, a partir das condições concretas ou das próprias representações simbólicas, as relações que os quilombolas estabelecem frente aos seus antagonistas ao firmarem pactos por via de seus movimentos representativos, visando construir novos significados às suas práticas na luta pela garantia de seus direitos étnicos e territoriais. Trata-se, por assim dizer, do conceito formulado a respeito do significado de *quilombo*, compreendendo-o como uma força social que se expressa através de uma afirmação étnica, refletindo, portanto, uma forma político-organizativa desse grupo étnico.

Tendo como propósito identificar a construção de tática e estratégia desse movimento quilombola, constatamos que o processo para o reconhecimento e a regularização, tanto territorial quanto identitário, faz parte da luta protagonizada na comunidade de São Francisco do rio Bauana com a contemplação do cadastramento e das assinaturas dos moradores a favor do pleito. Porém, trata-se de um processo que se desdobra em etapas, cuja morosidade burocrática envolve tanto a Fundação Cultural dos Palmares – no processo de emissão das certificações de reconhecimento –, quanto no INCRA, órgão este responsável por ordenar a elaboração do RTID e, conseqüentemente, emitir os títulos definitivos dos territórios tradicionalmente ocupados.

Se providências fossem tomadas nessas instâncias administrativa, certamente isto demarcaria um grande acontecimento, tendo em vista ser a primeira demarcação de terras quilombolas no Médio Rio Solimões. Há que se destacar, também, que nesta região quase todos os processos de demarcação dizem respeito a terras indígenas. Desta forma, seria uma dupla conquista para os povos originários e as comunidades tradicionais a serem oficialmente reconhecidos no contexto da região do Médio Solimões.

Nesse contexto, a exemplo deste artigo em questão, há que ressaltar a importância do envolvimento de pesquisadores vinculados a diferentes áreas do conhecimento. Tais produções acadêmicas, para além de darem notoriedade aos quilombos – através de formulações científicas extraídas empiricamente dessas realidades –, por certo possibilitam trazer à tona discussões e problematizações, contribuindo para a consolidação da

autonomia engendradora face aos processos de construção política do projeto hegemônico do coletivo quilombola.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, ALFREDO WAGNER BERNO DE. OS QUILOMBOS E AS NOVAS ETNIAS. IN: O'DWYER, ELIANE CANTARINO (ORG.) **QUILOMBOS, IDENTIDADES ÉTNICAS**. RIO DE JANEIRO: EDITORA FGV, 2002, P. 43-81.

_____, ALFREDO WAGNER BERNO. CONHECIMENTOS TRADICIONAIS: “UMA NOVA AGENDA DE TEMAS E PROBLEMAS. CONFLITOS ENTRE O PODER DAS NORMAS E A FORÇA DAS MOBILIZAÇÕES PELOS DIREITOS TERRITORIAIS”. IN: ALMEIDA, ALFREDO WAGNER BERNO DE ET AL. **CADERNO DE DEBATES NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL: CONHECIMENTOS TRADICIONAIS NA PAN-AMAZÔNIA – VOL. 01, Nº01**. MANAUS: UEA EDIÇÕES, 2010.

_____, ALFREDO B. WAGNER DE. CALHAMBOLAS, QUILOMBOLAS E MOCAMBEIROS: A FORÇA MOBILIZADORA DA IDENTIDADE E A CONSCIÊNCIA DA NECESSIDADE. IN: **REVISTA ELETRÔNICA AFROS E AMAZÔNICOS [ONLINE]**, VOLUME 2, N.1, 31 DE DEZEMBRO DE 2011.

AMARAL, ASSUNÇÃO JOSÉ PUREZA. **PROJETO AS PRÁTICAS EDUCATIVAS E A QUESTÃO AMBIENTAL ENTRE OS QUILOMBOLAS DO MÉDIO AMAZONAS/PA**. BELÉM, 2003.

_____, ASSUNÇÃO JOSÉ PUREZA. ETNOLOGIA, EDUCAÇÃO E AMBIENTE NOS QUILOMBOS DA AMAZÔNIA. IN: OLIVEIRA, IOLANDA DE. **NEGRO E EDUCAÇÃO: ESCOLA, IDENTIDADE, CULTURA E POLÍTICAS PÚBLICAS**. S.P: AÇÃO EDUCATIVA, ANPED, 2005, P.179-206.

ANDRADE, MARISTELA DE PAULA. DE PRETOS, NEGROS, QUILOMBOS E QUILOMBOLAS – NOTAS SOBRE A AÇÃO OFICIAL JUNTO A GRUPOS CLASSIFICADOS COMO REMANESCENTES DE QUILOMBOS. **BOLETIM REDE AMAZÔNIA**, N. 1, RIO DE JANEIRO/ BELÉM: IRD, PPGSA/UFRJ, NAEA/UFPA, 2003.

BALDO, ANA CLÁUDIA SACCHI. **IDENTIDADE ÉTNICA E TERRITORIALIDADE: ANÁLISE ESPAÇO-TEMPORAL DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA FURNAS DO DIONÍSIO–JARAGUARI/MS**. 2021. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://REPOSITORIO.UNB.BR/HANDLE/10482/43329](https://repositorio.unb.br/handle/10482/43329). ACESSADO EM: 10/04/2022.

BRASIL. **CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL DE 1988**. DISPONÍVEL EM: [HTTP://WWW.PLANALTO.GOV.BR/CCIVIL_03/CONSTITUICAO/CONSTITUICAOCompilado.HTM](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaoCompilado.htm). ACESSADO EM: 08/04/2022.

BRASIL. **DECRETO Nº 6.040, DE 7 DE FEVEREIRO DE 2007. INSTITUI A POLÍTICA NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DOS POVOS E COMUNIDADES**

TRADICIONAIS. DISPONÍVEL EM:
[HTTP://WWW.PLANALTO.GOV.BR/CCIVIL_03/_ATO2007-2010/2007/DECRETO/D6040.HTM](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/DECRETO/D6040.htm). ACESSADO EM: 08/04/2022.

FARIAS JÚNIOR, EMMANUEL DE ALMEIDA. QUILOMBOLAS NO AMAZONAS: DO RIO DOS PRETOS AO QUILOMBO DO TAMBOR. IN: SAMPAIO, PATRÍCIA MELO (ORG.). **O FIM DO SILÊNCIO: PRESENÇA NEGRA NA AMAZÔNIA**. BELÉM: EDITORA AÇAÍ, 2011.

_____, EMMANUEL DE ALMEIDA. **DO RIO DOS PRETOS AO QUILOMBO DO TAMBOR / EMMANUEL DE ALMEIDA FARIAS JÚNIOR** – MANAUS: UEA EDIÇÕES, 2013.

FONTANA, CLEDER; PAULA, CRISTIANO QUARESMA DE; SUERTEGARAY, DIRCE MARIA ANTUNES. RIBEIRINHOS ORGANIZAÇÕES COMUNITÁRIAS E ALIMENTAÇÃO: FLONA DE TEFÉ/AM, BRASIL. **GEOGRAFIAS E (IN) VISIBILIDADES: PAISAGENS, CORPOS, MEMÓRIAS**. P. 188-216, 2017.

GOMES, FLÁVIO DOS SANTOS. EM TORNO DOS BUMERANGUES: OUTRAS HISTÓRIAS DE MOCAMBOS NA AMAZÔNIA. **REVISTA USP**, SÃO PAULO, N. 28, P. 40-55, DEZEMBRO/FEVEREIRO 1995/1996.

_____, FLÁVIO DOS SANTOS. **MOCAMBOS E QUILOMBOS: UMA HISTÓRIA DO CAMPESINATO NEGRO NO BRASIL** – 1ª ED. – SÃO PAULO: CLARO ENIGMA, 2015.

GOMES, JÉSSICA. **MOCAMBOS NA AMAZÔNIA: HISTÓRIA E IDENTIDADE ÉTNICO-RACIAL DO ARARI – PARINTINS/AMAZONAS**. DISSERTAÇÃO (MESTRADO EM SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA). UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS. MANAUS, 2017.

GOMES, ROBEILTON DE SOUZA. FUGA, SUBLEVAÇÃO E CONFLITO: FACES DA RESISTÊNCIA POLÍTICA NA AMAZÔNIA COLONIAL (SEC. XVIII). IN: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH, 26, ANAIS [...]. SÃO PAULO, JULHO 2011.

LEITE, ILKA BOAVENTURA. OS QUILOMBOS NO BRASIL: QUESTÕES CONCEITUAIS E NORMATIVAS. **ETNOGRÁFICA**, 2005, VOL. 4, Nº 2, P. 351.

_____, ILKA BOAVENTURA. O PROJETO POLÍTICO QUILOMBOLA: DESAFIOS, CONQUISTAS E IMPASSES ATUAIS. UFSC. **ESTUDOS FEMINISTAS**, FLORIANÓPOLIS, V. 16, N. 3, P. 965-977, 2008. DISPONÍVEL EM:
[HTTPS://PERIODICOS.UFSC.BR/INDEX.PHP/REF/ARTICLE/VIEW/9951](https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9951). ACESSO EM: 09/04/2022.

MATTOS, H. **NOVOS QUILOMBOS METAMORFOSES ÉTNICAS E A DIFÍCIL MEMÓRIA DA ESCRAVIDÃO NO BRASIL**, TOPOI, RIO DE JANEIRO, MARÇO 2003, P. 185-188

O'DWYER, ELAINE CANTARINO (ORG.). **QUILOMBOS: IDENTIDADE ÉTNICA E TERRITORIALIDADE**. RIO DE JANEIRO: EDITORA FGV, 2002.

OLIVEIRA, PATRÍCIA TORME DE; RAPOZO, PEDRO. AUTORRECONHECIMENTO DA (S) IDENTIDADE (S) NEGRA (S) EM COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS/MOCAMBOS NO ESTADO DO AMAZONAS. **CONTRACORRENTE: REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS**, N. 15, P. 40-55, 2021.

OLIVEIRA, PATRÍCIA TORME DE; MATTA, BETÂNIA DE ASSIS REIS. A(S) IDENTIDADE(S) NEGRA(S) EM COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS E MOCAMBOS NO ESTADO DO AMAZONAS. IN: **XVII ENECULT**, JUL. 2021, SALVADOR. DISPONÍVEL EM: [HTTP://WWW.ENECULT.UFBA.BR/MODULOS/SUBMISSAO/UPLOAD-568/132274.PDF](http://www.enecult.ufba.br/modulos/submissao/upload-568/132274.pdf) ACESSO EM: 11/04/2022.

SILVA, JÚLIO CLÁUDIO DA; ROCHA, JOÃO MARINHO DA. DAS MEMÓRIAS NEGRAS NA AMAZÔNIA: RESISTÊNCIA E LUTA QUILOMBOLA NO ANDIRÁ, BARREIRINHA-AM, BRASIL. **ÁFRICA [S]-REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS AFRICANOS E REPRESENTAÇÕES DA ÁFRICA**, V. 3, N. 6, 2016.

SIQUEIRA, JOÃO. **RELATÓRIO TÉCNICO DE IDENTIFICAÇÃO E DELIMITAÇÃO- RTID DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DO RIO ANDIRÁ**. MANAUS-AM, 2016

TRECCANI, GIROLAMO DOMENICO. **TERRAS DE QUILOMBO: CAMINHOS E ENTRAVES DO PROCESSO DE TITULAÇÃO**. BELÉM: SECRETÁRIA EXECUTIVA DE JUSTIÇA. PROGRAMA RAÍZES, 2006. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://DIREITO.MPPR.MP.BR/ARQUIVOS/FILE/GIROLAMO.PDF](https://direito.mppr.mp.br/arquivos/file/girolamo.pdf). ACESSO EM: 10/04/2022.

O MODO DE PRODUÇÃO E O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DO QUILOMBO DE TIPITINGA:

Um Olhar a Partir do Recebimento de Cursos e Formações na Comunidade

Keila de Paula Fernandes de Quadros

Graduada em Letras Língua Portuguesa - Universidade Federal do Pará (UFPA) e Pedagogia - Faculdade Educacional da Lapa (FAEL). Mestra em Linguagens e Saberes na Amazônia (UFPA). Especialista em Língua Brasileira de Sinais - Faculdade Pan Americana (FPA). Secretária Executiva Editorial da Nova Revista Amazônica. E-mail: Keilapfquadros@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6495-5533>

Edileuza Amoras Pilletti

Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestra em Linguagens e Saberes na Amazônia (UFPA). Doutorado em andamento em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável Docente do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA) -Bragança, Pa. E-mail: edileuza.pilletti@ifpa.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/000-0002-0254-8921>

Silvana Gomes dos Santos

Técnica em Agropecuária titulada pela Escola Agrotécnica Federal de Castanhal Pará. Engenheira Agrônoma. Mestra e doutora em Agronomia - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Docente do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA) - Bragança, Pa. E-mail: Silvana.santos@ifpa.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4215-2040>

Resumo: O presente estudo tem como objetivo principal analisar se houve mudanças ocorridas nos meios e modos de produção da comunidade quilombola de Tipitinga em Santa Luzia do Pará –PA após o recebimento de formações e cursos, e se eles interferem na perspectiva do desenvolvimento sustentável. Apresenta como objetivos específicos: 1) investigar como era o processo dos meios e modos de produção; 2) analisar se os cursos recebidos interferem nas formas de produção local e na perspectiva do desenvolvimento sustentável para a comunidade de Tipitinga. O estudo tem como base a abordagem qualitativa, com pesquisa bibliográfica e pesquisa de campo. Utilizou-se também as fontes do Arquivo do projeto Português afro-indígena na Amazônia Oriental- AFROIN (2014), o Histórico da Comunidade e da Associação (2009), o Relatório da associação (2005 a 2015) e os dados fornecidos pelo presidente da associação (Paulo Victor). Após a análise do antes e depois do modo de produção do quilombo, concluiu-se que a principal mudança foi em relação ao manejo, as técnicas de manipulação dos alimentos, o melhoramento, o aumento da produção e comercialização e a abertura de novos mercados. Poucas práticas dos quilombolas sofreram de

fato alterações, os moradores ainda apresentam resistência em alterar suas práticas e ferramentas de produção. Quanto à ideia de sustentabilidade, identificou-se que ainda se trata de um discurso muito vago nas formações e nos diálogos promovidos dentro da comunidade. De toda forma, os modos de produção do quilombo se configuram como primitivos, sendo, conseqüentemente, mais sustentáveis, eles trabalham coletivamente, usando a terra para sobreviver, plantando e colhendo, sem agredir tanto o meio ambiente, pois vivem da agricultura familiar e não almejam a produção na ótica do modo de produção capitalista.

Palavras-chave: Quilombo; Modo de Produção; Desenvolvimento sustentável

Abstract: The main objective of this study is to analyze whether there have been changes in the means and modes of production of the quilombola community of Tipitinga in Santa Luzia of Pará -PA after receiving training and courses and if they interfere in the perspective of sustainable development. It presents as specific objectives; 1- Investigate how the process of means and modes of production was, 2- Analyze if the received courses interfere in the forms of local production and in the perspective of sustainable development for the community of Tipitinga. The study is based on a qualitative approach, with bibliographic research and field research. The sources from the Archive of the Afro-indigenous Portuguese project in the Eastern Amazon - AFROIN (2014), the History of the Community and the Association (2009), the Association Report (2005 to 2015) and the data provided by the president of the association (Paulo Victor) were also used. After analyzing before and after the quilombo production method, it was concluded that the main change was in relation to management, food handling techniques, improvement, increased production and marketing and the opening of new markets. Few quilombola practices have actually changed; local residents still show resistance in changing their production practices and tools. Regarding the idea of sustainability, it was identified that it is still a very vague discourse in the training and dialogues promoted within the community. In any case, the quilombo's modes of production are still primitive and, consequently, more sustainable, they work collectively, using the land to survive, planting and harvesting, without harming the environment so much, as they live on family farming and they do not aim a production from the perspective of the capitalist mode of production.

Keywords: Quilombo; Production Mode; Sustainable development.

INTRODUÇÃO

As formas de compreender e intervir na natureza advém da cultura, da concepção de mundo em que os sujeitos estão inseridos, sendo assim, cada sociedade cria uma concepção de natureza a partir da sua imersão social, cultural e histórica. Portanto, o modo de entender e se relacionar com o meio ambiente se difere bastante a partir de cada tipo de conhecimento. Dentre as diversas formas de conhecimento, tem-se de um lado os conhecimentos científicos estabelecidos pela ciência moderna que estuda a sociedade e o ecossistema de forma mais metódica e sistematizada, e de outro lado tem-se os conhecimentos estabelecidos historicamente pelas comunidades tradicionais.

Conforme Diegues (2001), existe um confronto entre estes dois saberes: o tradicional e o científico-moderno, pois há, na maioria das vezes, compreensões e interpretações diferentes sobre os modos de intervir, preservar e utilizar os recursos naturais. Essas diferenças também se fazem presente nos modos e meios de produção. Para Colão (2006), é no modo de produção que reside o básico da existência do ser humano, a busca de formas de atender as necessidades do existir, do sobreviver, bem como de mudar a realidade a qual faz parte.

As comunidades tradicionais historicamente apresentam formas de produzir com técnicas, instrumentos e processos específicos que foram passados de geração em geração. Paralelamente, a ciência moderna atualmente conta com avanços tecnológicos, pesquisas e informações inovadoras que possibilitam apresentar cada vez mais novas formas de produzir em larga escala, aprimorando suas técnicas, recursos e modos de produção, além de reconfigurar as maneiras de se produzir que estão aliados à intervenção de máquinas, e equipamentos mais sofisticados.

Nessa lógica, existem também outras diferentes formas de economia pautados em sistemas, e dentre elas constam os modos de produção das comunidades tradicionais, que não necessariamente se estabelecem na mesma lógica do sistema capitalista, uma vez que os saberes tradicionais, por longas gerações, se mantem nas práticas dos povos tradicionais ainda com poucas modificações em suas formas de trabalho com a terra e meio ambiente de modo geral, e com pouco interesse do aumento da produtividade interna para a competitividade do mercado capitalista.

Diante disso, a presente pesquisa tem como objetivo geral analisar se houve mudanças ocorridas nos meios e modos de produção da comunidade quilombola de Tipitinga em Santa Luzia do Pará –PA após o recebimento de

cursos e formações adquiridos nos últimos anos na comunidade, e apresenta como objetivos específicos: 1- Investigar como era o processo dos meios e modos de produção; 2- Analisar se os cursos recebidos interferem nas formas de produção local e na perspectiva do desenvolvimento sustentável para a comunidade de Tipitinga.

Quanto aos procedimentos metodológicos, realizou-se um levantamento bibliográfico. Usou-se as entrevistas¹ semiestruturadas do Arquivo do projeto Português Afro-indígena na Amazônia Oriental-AFROIN², o Histórico da Comunidade e da Associação, datado de 25 de fevereiro de 2009. Também se utilizou o relatório da associação, escrito manualmente pelo ex-presidente da associação, Severino Ramos. Nesse documento, detectou-se uma descrição das principais conquistas, tentativas de trabalhos, ganhos e perdas para a comunidade e os colaboradores governamentais e não governamentais que possuíam relação com o quilombo.

Por meio do relatório escrito de forma linear, de 2005 a 2015, foi possível ter acesso a várias informações que poderiam ter sido esquecidas ou até mesmo apagadas pela passagem do tempo. Para a obtenção dos dados de como é atualmente a produção e economia da comunidade, aplicou-se a técnica de entrevista semiestruturada ao morador Paulo Victor Ramos Ribeiro, atualmente presidente da associação, o qual exerce grande influência no lócus e tem participado e interagido diretamente nas formações recebidas pela comunidade.

CONHECENDO A COMUNIDADE QUILOMBOLA DE TIPITINGA, SANTA LUZIA DO PARÁ, PA

A pesquisa tem como lócus a comunidade quilombola de Tipitinga, localizada na área rural do município de Santa Luzia, do Pará, também chamada de 47, ou km 47 da Pará-Maranhão, pertencente a Região Nordeste do Pará. Tipitinga fica especificamente a 38 km da sede do município, em um

¹ Todas as falas das entrevistas foram transcritas tal como foram ditas, sem correção para a norma padrão. Manteve-se também os nomes originais dos entrevistados com a devida autorização, uma vez que para eles era importante manter seus nomes reais, assim não se optou por nomes fictícios

² As entrevistas do projeto AFROIN foram realizadas em 2014, durante minha participação como integrante voluntária do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica (PIBIC), cujo projeto intitulava-se “Português afro-indígena na Amazônia Oriental”. Nas entrevistas, os moradores falavam sobre suas principais atividades, rendas, trabalho na agricultura, dados históricos da comunidade, dentre outras questões, na época abordadas.

ramal cuja entrada é no Km 26 no sentido Capanema/ Santa Luzia do Pará, na BR 316 (PA- MA). De acordo com a Comissão Pró- Índio de São Paulo (2011), a comunidade de Tipitinga apresenta uma área territorial correspondente a 633,4357 hectares, situada à margem direita do rio Caeté e à margem esquerda do rio Curí. Possui 37 famílias, com um número de pessoas estimado em 200 habitantes.

A comunidade de Tipitinga é resultado do processo de fugas no decorrer da escravidão no Brasil. Fiabani (2012, p. 22) argumenta que “a fuga foi uma das formas de resistência do cativo que mais preocupou a sociedade escravista”. Neste contexto, o negro desenvolvia o trabalho escravo, e era visto como propriedade de valor, no entanto, cada vez mais crescia a luta contra a escravidão, de modo que havia a constituição frequente de grupos de sujeitos feitos escravos que se refugiavam nas matas formando quilombos, os quais tinham como meta a luta pela liberdade.

De acordo com o senhor Severino Ramos, a comunidade se originou às margens do rio Tipitinga, provavelmente por ser um local possibilitador de mais condições de vivência, dada a abundância de recursos naturais. Conforme Carneiro (1966), as pessoas escravizadas fugiam majoritariamente para as matas por serem locais de difícil acesso, dificultando serem encontrados pelos escravocratas. Sendo assim, as matas tornaram-se o principal refúgio, dentre os espaços escolhidos para formar quilombos constam as áreas à margem de rios.

Em síntese, “Muitos dos escravos fugidos das senzalas organizaram quilombos nas adjacências das principais cidades amazônicas e mesmo no interior da região” (FIGUEIREDO, 1976, p. 150), logo, onde se fez grande uso da mão de obra escrava, houve marcas de resistência contra o sistema e, conseqüentemente, a presença da construção de Quilombos nos mais variados pontos da região amazônica, no caso, a comunidade Quilombola de Tipitinga é fruto da resistência de descendentes de pessoas escravizadas que lutaram contra a força branca para estabelecer um lugar de construção social, com peculiaridades específicas de um povo étnico.

Em conformidade com Farias e Araújo (2018), Tipitinga teve seus primeiros habitantes por volta do século XIX, com a família do Vitorino Ramos. Quanto à origem da nomenclatura Tipitinga, os quilombolas afirmam que o nome significa água barrenta e foi dado em decorrência da comunidade ter sido constituída à margem do rio Tipitinga. De acordo com o dicionário online de Português, o léxico é de etimologia indígena, advindo do Tupi, e apresenta o significado de “barrento, turvo, mas esbranquiçado” um regionalismo do Norte.

A etimologia do nome da comunidade aponta que existiu a presença de indígenas na área. Nos dias atuais, os quilombolas reconhecem, ao longo da trajetória da formação da comunidade, o contato com grupos originários, “Porque o homem estava na beira aí, pescado aí, ai diz que chegou um índio, porque ai andava muito índio ai na época, a gente ainda viu índio por aqui andado” (Valter Ramos, 2014). O relato reafirma que, na época de surgimento da comunidade, haviam indígenas que andavam pelo território. Dessa forma, a comunidade é formada por descendentes de africanos e de indígenas, pois muitos sujeitos passaram por processo de miscigenação.

POPULAÇÕES TRADICIONAIS QUILOMBOLA: MODO DE PRODUÇÃO A PARTIR DA TERRA E A QUESTÃO DA SUSTENTABILIDADE

Povos e comunidades tradicionais são compreendidas, segundo o decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, Art.3º, no inciso I, enquanto grupos culturalmente diferentes, os quais assim se reconheçam, com organização social próprias, que ocupem e usem territórios e recursos naturais como condição para a sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, e que fazem uso de conhecimentos e saberes construídos e passados tradicionalmente. Assim, trata-se de povos que historicamente mantêm-se num espaço, cuja dinâmica social e cultural se distingue do restante da sociedade, pois apresentam tradições e modos de vidas próprios.

Dentre os grupos tradicionais consta-se as populações quilombolas, em conformidade com o Art 2º do decreto nº 4887 de 2003, e consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos “os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”, nessa ótica, os quilombolas são sujeitos a qual a descendência advém de pessoas escravizadas, que historicamente formaram espaços de socialização e manifestações culturais e que apresentaram resistência à opressão, à escravidão e a todo sistema de exploração.

De acordo com o Art. 1 do decreto nº 4887 de 2003, para uma área geográfica ser intitulada terra quilombola, carece inicialmente a autodefinição enquanto quilombola da própria comunidade que almeja a titulação. Também compreende como terras quilombolas aquelas ocupadas por remanescentes das comunidades que utilizam o espaço para a reprodução física, social, econômica e cultural. E, por fim, o decreto diz que para a medição e demarcação das áreas, considerar-se-á os critérios de

territorialidade indicados pelos descendentes de quilombolas. Todos esses procedimentos fizeram parte da luta pela qual passaram os moradores de Tipitinga na busca de serem oficialmente reconhecidos enquanto uma comunidade tradicional.

A titulação da terra para esses sujeitos é um direito estabelecido por lei, pois segundo a Constituição Federal de 1988, no Artigo 68 “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Assegurar o uso da terra por seus habitantes condiciona que se mantenha as práticas culturais, permite acesso aos direitos negados, possibilita a valorização dos sujeitos ao considerar as formas de vivências construídas ao longo de gerações nesses espaços de socialização não somente da terra, mas de todo um conjunto de manifestações socioculturais, religiosas e históricas.

Para Edna Castro (1998, p. 12), quanto às comunidades quilombolas “A reivindicação maior é o reconhecimento e demarcação de suas terras. Campo de luta no qual se movimentam com ações de duplo sentido: afirmação identitária e reconhecimento legal das terras herdadas dos ancestrais”. O reconhecimento da terra como propriedade pertencente a comunidades quilombolas sempre foi um grande impasse, e não foi diferente com a comunidade de Tipitinga, a qual levou cerca de três anos para ter o reconhecimento por vias legais como terra quilombola. Os moradores afirmam que a associação foi criada em 2005 e houve um longo percurso até conseguirem de fato a titulação.

A criação da associação foi um marco importante para que a comunidade conseguisse unir provas documentais e históricas que confirmassem a sua ancestralidade ligada a pessoas escravizadas. O título de comunidade quilombola foi dado em 13 de maio de 2008, pelo Instituto de Terras do Pará - ITERPA, no governo da Ana Júlia Carepa., por meio do Decreto nº 2.692, de 28 de dezembro de 2010, no Art. 1º, o qual homologa a criação do Território Estadual Quilombola denominado TIPITINGA.

O reconhecimento oficial de uma terra como pertencente a comunidades tradicionais é de fundamental importância para manter, assegurar e promover a socialização de um grupo étnico, assim como é essencial para reafirmar a sua identidade perante uma sociedade. Para tanto, o Decreto n.º 2.280, de 24 de maio de 2010, na Seção III Território Estadual Quilombola, prevê no artigo 7º a criação de Território Estadual Quilombola, como um tipo de assentamento destinado especificamente a comunidades quilombolas, na busca de possibilitar o etnodesenvolvimento destas

comunidades, garantir a sustentabilidade ambiental e econômica, além de reafirmar que as comunidade quilombolas reconhecidas serão beneficiárias das ações das políticas públicas afirmativas governo estadual e federal.

Para as comunidades tradicionais, produzir é muito além de apenas plantar e colher, envolve todo um saber fazer, práticas que foram disseminadas ao longo de gerações e apreendidas entre pais, filhos e netos. As formas de produção, técnicas e manejos estão associados “[...] a cor, o sabor, a formas que se mesclando ativamente com a religião mitos as lendas de nosso folclore fixados no ato de cultivar a terra e produzir alimentos que confere importância ontológica à Agricultura Quilombola”. (FIDELIS, 2006, p. 15).

Daí a importância da terra não apenas enquanto espaço físico, mas também enquanto território sociopolítico e sociocultural que estabelece formas de viver, de entender a sociedade, de se relacionar com a humanidade e com a natureza, assim como de extrair do meio ambiente os recursos necessários para os subsídios alimentares. Assim sendo, é perceptível que “a Agricultura Tradicional Quilombola guarda uma importância enorme, pois detêm saberes, técnicas e manejos testados em séculos” (FIDELIS, 2006, p. 15), isto é, ela é um conjunto de elementos que tem se sustado e servido de base para diverso.

As Agriculturas Tradicionais, segundo Altieri (1999, p. 24-25), “surgiram no decorrer dos séculos de evolução biológica e cultural. Representam as experiências acumuladas de agricultores interagindo com o meio sem acesso a insumos, capital ou conhecimento científico”. Sendo assim, a agricultura realizada por povos tradicionais apresenta um conjunto de experiências e de fazeres específicos que foram sendo transmitidos ao longo das gerações. A prática da agricultura entre as comunidades quilombolas é muito mais que apenas produção para o sustento da manutenção da vida, é reafirmação de cultura, é um legado deixado por seus ancestrais, é a marca de um trabalho coletivo entre os sujeitos com fito no bem comum.

Quando se pensa em meios e modos de produção em comunidades Quilombolas, deve-se refletir que a dinâmica de trabalho não é focada em atividades meramente com fins lucrativos, como por exemplo em grandes empresas, numa perspectiva do capitalismo. Segundo Colão (2006, p. 146), “No modo de produção estão as forças produtivas e as relações de produção, mas também o ser social, a consciência social, a arte, a ciência, os valores, a cultura em geral”, em outras palavras, está o sujeito em suas múltiplas facetas: histórica, política, econômica e social. Logo, o modo de produção

reflete as formas de ver, de sentir e estar no mundo, as formas de se relacionar, de conviver, de partilhar ou competir, enfim, a partir dos modos de produção de uma comunidade/ sociedade é possível fazer uma leitura das relações sociais estabelecidas por determinado grupo social.

Faz-se necessário entender que o modo de produção “caracteriza um tipo determinado de produção dos meios necessários para a vida do ser humano (alimentos, roupa, habitação, instrumentos de produção)” (ACADEMIA, 1984, p. 296, apud COLÃO, 2006, p. 150). Com base no posto pelo Dicionário de Filosofia, compreende-se que o modo de produção é de caráter social, assim, cada sociedade está imersa em algum dos tipos de modo de produção. As comunidades Quilombolas não podem fugir a essa lógica, elas também adotam, mesmo que de forma inconsciente/tradicional, um modo de produção caracterizado como sendo primitivo.

No modo de produção primitivo, as transformações ocorrem paulatinamente. Contrárias ao modo de produção capitalista, cujas mudanças são estimuladas e bem-vindas, a todo momento surgem novas tecnologias, formas de modificar os meios e os modos de produção, mas, por outro lado, a ideia de sustentabilidade em meio a dinâmica desse tipo de produção tem que disputar espaço, haja vista que a maior preocupação não é o meio ambiente, mas outros fatores ligados ao lucro do mercado. Ainda na concepção de Marx (1986), no modo de produção primitivo, a comunidade consta primordialmente enquanto grande força de produção, fator que não ocorre no modo de produção capitalista.

Ao se afirmar que a comunidade adota um modo de produção primitivo não quer dizer que a produção realizada pelos quilombolas não tenha sofrido mudanças, que seja arcaica, que não atenda ao mercado externo, e tampouco que não esteja em contato direto com o sistema capitalista. Pelo contrário, a comunidade produz muito, e o excesso da produção é todo escoado para atender ao mercado capitalista, o quilombo de Tipitinga inclusive vem buscando meios de aumentar sua produtividade e de atender para fora da comunidade, dando condições aos moradores de levarem seus produtos e cultura para outras localidades.

Ou seja, a adoção do modo de produção feito nas comunidades não anula o modo de produção capitalista pois, segundo a perspectiva de Rangel, (2005) eles coexistem: “[...] todos os nossos institutos, todas as nossas categorias – o latifúndio, a indústria, o comércio, o capital, o trabalho e a nossa própria economia nacional – são mistos, têm dupla natureza, e se nos figuram coisas diversas, se vistas do interior ou do exterior, respectivamente” (RANGEL, 2005, p. 286). Há, portanto, uma dualidade,

um dialogismo entre as diferentes produções realizadas no cenário brasileiro, a existência de um sistema de produção não, necessariamente, destitui a presença do outro, pois eles se influenciam e até entram em conflito.

Num modo de produção primitivo citado por Marx (1986), não há uma relação de individualidade entre as pessoas que estão na relação de produção, não apresenta uma exploração da força de trabalho e da mão de obra, pois os relacionamentos entre os sujeitos estão consolidados na premissa da coletividade, sendo assim, não se busca estimular a competitividade ou concorrência, as pessoas não estão em disputa entre si, estão para se ajudar e formar uma rede de apoio na produção, suas perspectivas de trabalho é para o bem-estar coletivo e para a sobrevivência, não se objetiva o enriquecimento, mas a manutenção da cultura, das tradições e das condições de vida saudável.

A divisão e delimitação das terras entre os moradores é coletiva, de forma a existir apenas uma divisão acordada entre as famílias, cada núcleo familiar sabe as suas delimitações. A terra é um elemento primordial na vida dos quilombolas, além de lugar de morada. As produções dos mais variados alimentos são feitas em roças e quintais.

Há de se considerar que o próprio quilombo é uma área de proteção de direitos, de cultura, de história e, conseqüentemente, de território, visto que as comunidades são espaços geográficos protegidos legalmente para que os quilombolas façam uso da terra em continuidade as suas ancestralidades. Pontua-se que a própria agricultura realizada pelas famílias é a base para o desenvolvimento mais sustentável, pois ela dá condições para que os modos de produção sejam menos agressivos quanto ao uso dos recursos naturais e à manutenção do ecossistema. Diegues (2001) fala que o ecossistema possui uma lógica interna natural, a qual os sujeitos se adaptariam. Para ele, “as populações primitivas seriam portadoras dessa lógica, pois respeitam conscientemente as leis que regem o equilíbrio dos ecossistemas” (DIEGUES, 2001, p. 79).

O desenvolvimento sustentável é entendido aqui como “aquele que atende as necessidades do presente sem comprometer a possibilidade de as gerações futuras atenderem as suas próprias necessidades” (BRUNDTLAND, 1991, p. 46), permite aos sujeitos uma vida suprindo suas necessidades ao mesmo tempo que garante às futuras gerações recursos para sobreviverem com qualidade. Nesse contexto, os quilombolas trabalham com sistemas de produção voltados para a sustento da própria comunidade, contribuindo para a continuidade da conservação ambiental, “um aspecto relevante na

definição de culturas tradicionais é a existência de sistemas de manejo dos recursos naturais marcados pelo respeito aos ciclos naturais, à sua exploração dentro da capacidade de recuperação das espécies de animais e plantas utilizadas” (DIEGUES, 2001, p. 86-87), isto é, as próprias comunidades tradicionais fazem uso da natureza de forma a garantir sua manutenção e conservação.

Ademais, Edna Castro (1997, p. 08) menciona que “A existência dos recursos biológicos está diretamente vinculada a um sistema ancestral de coexistência sustentável entre os homens e o ambiente, razão pela qual esses recursos dependem da sobrevivência desse sistema”. A preservação dos recursos naturais é fundamental, afinal a comunidade necessita desses elementos para plantar, colher e sobreviver. É essencial preservar, pois há uma dependência direta do homem com a natureza, especialmente no contexto das comunidades tradicionais. Para Diegues (2001), a natureza oferece os meios de subsistência, os meios de trabalho e produção, além dos meios de produção dos aspectos materiais das relações entre os sujeitos. Dessa forma, a natureza, deve ser protegida e respeitada, pois dela depende a diversidade da vida e, principalmente, a continuidade das comunidades quilombolas/tradicionais.

LEVANTAMENTO DA PRODUÇÃO E ECONOMIA DA COMUNIDADE ATÉ 2015

A forma de produzir dentro da comunidade sofreu e sofre grandes mudanças ao longo das últimas décadas, em especial nos últimos anos, com a inserção do Serviço Nacional de aprendizagem Rural-SENAR e de outras entidades e órgãos governamentais atuando diretamente por meio formações, palestras, recursos e atividades de promoção social e formação profissional. “Durante estes 10 anos de caminhadas participamos de vários cursos de capacitações, seminários e oficinas, na ECRAMA³, em outras comunidades e em Belém” (RELATÓRIO DA ASSOCIAÇÃO).

Compreende-se que a introdução de formações, oficinas e instruções técnicas sobre o cultivo da terra, agricultura, ou até mesmo outras ações que gerem economia na comunidade, acabam por levar diferentes conhecimentos científicos que podem ou não interferir na relação dos sujeitos com a meio ambiente e com seus modos de produção.

³ Escola de Formação Para Jovens Agricultores de Comunidades Rurais Amazônica.

Ao se realizar um levantamento dos principais tipos de produção realizados nos últimos 15 anos, detectou-se alguns que não obtiveram êxito e que foram desaparecendo, pois não houve adaptação ou prática suficiente para que os quilombolas conseguissem manter as atividades. Conforme o relatório da associação escrito à mão pelo ex-presidente da associação Severino Ramos, “Em 2005 construímos uma possilga que para muitos não deu certo, mas tem uns que ainda criam porcos embora individualmente”, ou seja, houve a tentativa de criação de porcos domésticos, todavia, foi algo que não prosperou no seio da coletividade, aqueles que quiseram continuar a criação o fizeram de forma individual.

Identificou-se por intermédio do relatório da associação, que em 2009 os moradores da comunidade tiveram um projeto de Galinhas poedeiras, este por sua vez também não funcionou com tanto sucesso, porém trouxe resultado. Apesar da introdução de novas tentativas de produções distintas, nem todas acabam prosperando e se mantendo como práticas características da comunidade, pois são novas atividades que, muitas vezes, não convergem com as habitualmente praticadas pelos quilombolas.

Constata-se que alguns tipos de produção, como por exemplo o do malva, não são mais tão praticados em comparação a antigamente, vale lembrar segundo Ferreira (2009), que na Amazônia o uso da malva para a confecção de sacos, foi o que alavancou a produção por mais de 30 anos, os sacos comumente eram usados para embalar produtos agrícolas. Ainda conforme Ferreira (2009), o uso da malva tem potencial para ser economicamente sustentável, por atender critérios de sustentabilidade, pois o impacto ambiental é mínimo, além de que a matéria prima da malva no geral tem inúmeras utilidades.

Todavia, para Ferreira (2009), a falta de políticas públicas, a dificuldade de garantia de compra da produção, a dificuldade de aquisição de sementes e de escoamento da produção da malva foram alguns dos fatores que contribuíram para não efetivação dessa atividade na Amazônia, ou seja, a queda da produção está relacionada ao mercado externo, a um período que se incentivava a produção de fibras de malva, está correlacionada ao sistema capitalista que aos poucos foi deixando de criar condições para que as comunidades a produzissem.

Para além disso, assinala-se o rio de Tipitinga enquanto um elemento que sempre fez parte da vida dos moradores, conforme eles, antes havia muito mais peixe em comparação a hoje, contudo, o ato de pescar ainda é muito recorrente. Assim como a coleta do açaí, fruto que existe em grande quantidade no período da safra.

Pontua-se que, por muitas décadas, as comunidades tradicionais não eram assistidas por políticas públicas e tampouco tinham acesso à formações, programas, investimentos e créditos dos órgãos governamentais e não governamentais. Não obstante, essa realidade vem mudando, sobretudo nos últimos anos, a partir do relatório da Associação, detectou-se que, em 2010, os quilombolas tiveram acesso a alguns empréstimos pelo programa CredPará⁴, pelo Programa Nacional de Alimentação Escolar - PNAE e também por meio da Secretaria Estadual de Agricultura - SAGRI, Instituto de Terra do Pará - INTERPA, diretoria de Gestão de Desenvolvimento Agrário e Fundiário DEAF e CPF, coordenaria de Projetos Especiais, conseguiram o Relatório Ambiental Simplificado da Comunidade Quilombola do Tipitinga (RAS).

Dentre os tipos de produção feita em larga escala, constata-se a produção da farinha como uma das atividades de maior potência e movimentação para os quilombolas, pode-se dizer que é também uma das produções mais antigas passadas de pais para filhos ao longo das gerações, bem como o exercício da caça, da pesca e da coleta de frutos. A forma de fazer farinha, em especial, conserva tradição, manejos, hábitos e culturas que foram sendo transmitidas e apreendidas pela coletividade. Em 2012, os quilombolas construíram “com a ajuda da Caritas Brasileira 2 casas de farinha melhorando mais os produtos da mandioca e seus derivados” (RELATÓRIO DA ASSOCIAÇÃO).

Os moradores apresentam uma dinâmica de trabalho com singularidades próprias, construídas dentro do grupo quilombola ao longo de um processo histórico, isto é, trata-se de uma herança imaterial, pois são aprendizagens, saberes e conhecimentos que atravessam vidas a cada geração. É perceptível que, várias atividades são realizadas no coletivo, com regras estabelecidas pela associação.

O relatório da associação descreve que, em 2015, os quilombolas receberam a visita do I. Vitória Regia, representado pelo SR. Sr. Luís Dantas, o qual realizou o diagnóstico do plano e desenvolvimento institucional-P.D.I do fundo de Tipitinga, isto é, o Fundo Rotativo de Economia Solidária, além de oficinas administradas pelo SR. Nilton. “Os resultados foram bons, construímos um aviário com o recurso do Fundo Dema, FASE e BNOS e a

⁴ Espécie de microcrédito para pequenos empreendimentos no estado, cujo objetivo é fortalecer o empreendedorismo de pequenos produtores.

criação de frangos caipirão é de boa qualidade” (RELATÓRIO DA ASSOCIAÇÃO). Nota-se que, a partir de 2010, houve um maior apoio por parte de entidades exteriores à comunidade, por consequência ocasiona a entrada de novos recursos, verbas e formações.

Quando perguntado sobre o meio de sobrevivência da comunidade e as atividades desenvolvidas, obteve-se a resposta:

Olha é mais a agricultura e a questão da agricultura mesmo de mexer na terra plantar e colher lavra a terra como eles dizem é assim e tem os benefícios do governo como o bolsa família é aposentadoria e a gente já tem os cargos públicos né no caso o professor o ACS esses são os meios de sobrevivência mas a maioria das famílias e a agricultura que segura eles as mulheres já tem um grupinho de mulheres que faz artesanato ai uma já vende uma peça uma outra coisa e vai ajudando nessa subsistência deles (ADRELINA RAMOS, 2014).

A agricultura ainda é o pilar fundamental para o rendimento financeiro e para suprir a alimentação das pessoas da comunidade. Todavia, é válido sublinhar a inserção de uma renda extra e/ou exógena que, até então, os quilombolas não possuíam: o bolsa família, a aposentadoria e os cargos públicos. Outra atividade bem presente na fala das moradoras é o artesanato, feito por um grupo de mulheres.

O artesanato confeccionado é vendido para municípios próximos como Bragança, Belém, Capanema e região, além do próprio município de Santa Luzia. A moradora e professora Adrelina Ramos assinala que os artesanatos são produzidos na própria comunidade, em sua maior parte por mulheres. Contudo, existem algumas matérias primas compradas de outros locais, em virtude de eles ainda não possuírem técnicas suficientes para a devida confecção ou manipulação da matéria prima.

As mulheres também contam com as parcerias articuladas, como por exemplo a parceria com a rede bragantina de economia solidária, a qual segundo o relatório da associação foi importante para que os quilombolas comprassem duas máquinas de costura e outros materiais para o grupo de mulheres poderem aumentar suas rendas e produções.

No concernente aos tipos de peças confeccionados na comunidade, Araújo (2015, p. 15) sublinha que “Paneiro, tipiti e vassoura são utensílios fabricados artesanalmente para as utilidades diárias. Com o cipó titica e timboaçú fabricava-se vassoura”, em outras palavras, são ferramentas para o uso dos próprios moradores, pois assim eles não precisam comprá-las de fora, já que possuem a matéria prima e os saberes essenciais para as

construir. Em suma, a produção e a economia da comunidade estão correlacionadas com outras atividades que aos poucos estão sendo inseridas na comunidade. Entretanto, o que se mantém como trabalho principal é agricultura entre as famílias, ou seja, o sistema produtivo local ainda é muito pautado no cultivo da terra, na lavoura.

A PRODUÇÃO DA COMUNIDADE DE TIPITINGA APÓS A ENTRADA DE CURSOS/ FORMAÇÕES E OFICINAS

O sujeito entrevistado, que informou como está atualmente o modo de produção na comunidade, é presidente da associação, trabalhou a vida inteira na agricultura, se ausentou apenas durante sua graduação, em seguida retornou à comunidade e às atividades direcionadas ao campo, atualmente trabalha na agricultura familiar e se dedica diariamente a ela, fez curso de técnico em agronegócio para compreender como funciona a gestão do trabalho na busca de melhorar e de contribuir. Também fez cursos pelo SENAR de avicultura, hortaliças, sobre melhoramento da farinha, como fazer hortas, e adubos orgânicos dentre outros ofertados pelo SENAR na comunidade.

Segundo o Presidente da associação, os cursos duravam cerca de uma semana, eram ministrados no horário da manhã ou tarde com especificidades próprias, isto é, cada curso trabalhava conteúdos inerentes ao tipo de formação pretendida. Ao se indagar quais tipos de conhecimentos recebidos nas formações, ele respondeu “Conhecimentos teóricos e práticos é de como é Trabalhar melhor, né? De como melhorar a produção e alguns é assuntos que eram abordados dentro dos cursos, e cada curso era de um, sobre um tema diferente, sobre um assunto diferente”. Indagou-se a respeito de quais principais incentivos recebiam nos cursos/ oficinas/ formações, a resposta foi “O incentivo é só a força de vontade mesmo, de querer fazer, aprender alguma coisa, só isso” (PAULO VICTOR, 2021).

Não é do interesse da pesquisa fazer um levantamento de todas as formações ofertadas na comunidade, mas tentar saber se tais formações implicaram em mudanças na dinâmica da produção da comunidade, se trazem conhecimentos sustentáveis. Ao questionar se antes dos cursos do SENAR/ ou de outras parcerias esses produtos já eram produzidos, o presidente da associação respondeu “Sim, com certeza, todos os produtos que a gente tem hoje, já eram produzidos sim, antes do SENAR, o SENAR veio só pra acrescentar em algumas coisas e melhorar a produção, o conhecimento acerca de... dos nossos produtos”. De fato, o objetivo sete do SENAR (2017, p. 9) é “Estimular a permanência do homem no campo,

despertando o seu interesse e incentivando-o a produzir mais, trabalhando melhor”, ou seja, o incentivo ao aumento da produção é uma das premissas do programa. O entrevistado ainda diz que, a única exceção é a produção de pão de mel, existente na comunidade antes dos cursos do SENAR.

Pautado nos dados coletados, a mudança não se deu em relação a implementações de novos tipos de produção, mas sim concernente ao manejo, as técnicas de manipulação, isto é, na melhora, no aprimoramento do que já era produzido na comunidade, por consequência, após as formações do SENAR houve o aumento da produção comercializada para fora da comunidade, além de ter aberto vários outros mercados. De acordo com o morador entrevistado, após as formações do SENAR/ e outros cursos houve mudanças no que se refere ao processo e etapas de produção de alimentos, essencialmente “Melhoria no processamento dos produtos, sempre batemos muito na questão de higiene dos locais onde são produzidos determinados produtos” (PAULO VICTOR, 2021).

A fala do entrevistado coincide com o objetivo seis do programa do SENAR que é “Assistir o pequeno produtor rural, ensinando novos métodos para a execução de seu trabalho” (SENAR, 2017, p. 9). Paulo Victor informou também que as principais mudanças no modo de produção de alimentos dentro da comunidade, referem-se às questões de manipulação dos alimentos, as quais tem melhorado bastante, apesar de não ser o ideal, afirma estarem trabalhando para isso.

Questionou-se se as formações recebidas influenciaram os conhecimentos já possuídos em relação aos saberes tradicionais relacionados ao cultivo da terra, a resposta foi “Não necessariamente, os cursos vieram apenas para melhorar nossos produtos e conseguirmos vender com mais assiduidade” (PAULO VICTOR, 2021). A todo momento ele reafirma que os cursos ofertados apenas oportunizaram o aprimoramento das produções já inseridas na comunidade. Perguntou-se se ele aprendeu coisas novas sobre agricultura que antes não sabia por falta de formação, prontamente respondeu “sim, principalmente no processo de adubação de terra”.

Porém, ao questionar se houve alterações no modo da distribuição e organização do trabalho posterior as formações recebidas pelo SENAR/ ou de outros cursos, obteve-se como resposta: “Não necessariamente mudou a forma de trabalhar, mas sim o comportamento das pessoas, que após os cursos começaram a enxergar os aprendizados de forma positiva para as suas vidas e de suas famílias” (PAULO VICTOR, 2021), e afirmou em seguida

não haver novas ferramentas de trabalho que começaram a ser utilizadas após os cursos recebidos pelo SENAR, ou mesmo após outros cursos.

Vale lembrar que o “o modo de produção está ligado ao desenvolvimento de todos os fatores sociais e é elemento principal na configuração da sociedade toda. Nele existem as forças produtivas e as relações de produção indissolúvelmente unidas e em contradição”, (COLÃO, 2006, p. 146), pautando-se nesse conceito, o modo de produção de cada sociedade, conseqüentemente, interferirá na ideia de produção dentro de uma perspectiva de sustentabilidade ou não, pois “cada sistema econômico e social determina uma modalidade específica de exploração dos recursos naturais e de uso da força de trabalho humana e, conseqüentemente, utiliza normas específicas do “bom” e do “mau” uso dos recursos naturais” (DIEGUES, 2001, p. 84, apud GODELIER, 1984). A partir da relação do homem com o meio ambiente e dos meios e dos modos de produção utilizados, ter-se-á uma sociedade/ um território mais ou menos sustentável, pois os sistemas de produção ditam a lógica do uso dos recursos naturais.

Ao indagarmos a Paulo Victor se a agricultura se desenvolveu ao longo do tempo em que ele está nela, obteve-se como resposta “Se desenvolveu bastante, principalmente com a abertura de novos mercados para os produtos que são produzidos” (PAULO VITOR, 2021), apesar do desenvolvimento, o entrevistado afirma que uma das desvantagens em ser agricultor no cenário atual é a dificuldade no escoamento da produção e o próprio mercado ainda muito deficiente, em decorrência do município ser pequeno, quase não adquire a produção feita pela comunidade, fazendo com que os moradores precisem se deslocar até os municípios vizinhos. Embora o presidente da associação fale que a comunidade é incentivada a produzir para a venda externa, pois as parcerias trazem novos mercados, segundo ele ainda há muitas exigências as quais precisam se adequar quanto às normas de fiscalização para atenderem aos novos mercados.

No que se refere à importância da agricultura Quilombola, Fidelis (2006, p. 15), diz que “[..] produzir alimentos é bem mais que satisfazer às necessidades de um mercado específico simplesmente. Produzir alimentos para estes Agricultores é perpetuar a vida e transmitir cultura”, por isso, a produção feita em Tipitinga não tem como princípio maior o mercado de venda externo, o capitalismo, ou até mesmo a produção em massa, como é o caso das grandes empresas e indústrias que produzem muito em um curto espaço de tempo a fim de atender uma grande demanda de pessoas, pelo contrário, para os quilombolas a produção agrícola é para atender primeiramente a necessidade da própria comunidade, o excedente é para a

comercialização, com objetivo de adquirir mercadorias industrializadas que não são comercializadas por eles.

Perguntou-se quais impactos ou mudanças as parcerias/ oficinas/ cursos têm causado aos meios e modos de produção da comunidade, o entrevistado respondeu: “Causados bons impactos, só não melhora quem realmente não quer, infelizmente ainda tem muita resistência de algumas pessoas na comunidade que não querer e não dão importância para os cursos” a partir do exposto, a comunidade apresenta dificuldade em aderir às instruções e aos ensinamentos oferecidos nos cursos/formações recebidos.

Conforme Marx, (1986), quanto mais o modo de produção seja tradicional, maior a chance do processo de produção se manter do mesmo jeito, ou seja, com poucas mudanças, assim menor a possibilidade de as formas de produção serem modificadas, bem como a comunidade na sua totalidade. A partir dessa lógica, os grupos sociais pautados em modos de produção tradicionais, como por exemplo, a agricultura familiar/ comunitária, tem maior tendência a manter os tipos de produções da mesma maneira ao longo dos anos, inclusive isso é notório na comunidade pesquisada, pois ela ainda mantém práticas produtivas irraigadas em seus ancestrais, são práticas conservadas ao longo das gerações, o que conseqüentemente, preserva a história e a cultura da comunidade.

O presidente da associação falou que, atualmente, a comunidade conta com as parcerias do - Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas-SEBRAE, SENAR, prefeitura municipal, Programa de Aquisição de Alimentos- PAA e a deputada Paula Gomes. Informou que nos últimos 5 anos receberam algumas mudanças estruturais, a constar o apoio da deputada Paula para a construção da casa de farinha (ainda em construção), e o apoio do ex-prefeito no referente a determinados materiais para a execução dos cursos que o SENAR ministrou, já o atual prefeito forneceu um sistema de irrigação para o plantio de açaí da comunidade. Segundo Paulo Victor, a comunidade tem grandes incentivadores, e as parcerias vem justamente para ajudá-los a alcançar os mercados, incentivando a cooperação para a produção e comercialização de pequenos produtores, apontando adaptações que eles devem fazer para almejar os novos mercados.

O presidente da associação disse que o PAA é um excelente programa mas, nos dias atuais, está parado. Os cadastros são feitos pelos coordenadores municipais do programa e funciona por meio de doação simultânea, o próprio governo compra e faz a doação às entidades cadastradas na cidade. Falou também sobre a marca “Sabores Tipitinga”,

que foi uma marca idealizada pelo SEBRAE para criar uma identidade para os produtos feitos pela comunidade, objetivando melhorar a venda dos produtos, contudo, eles ainda encontram dificuldades nas confecções das embalagens por serem difíceis de encontrar.

A seguir, a tabela com a comparação da produção após a entrada de cursos e formações na comunidade.

Levantamento da produção até 2015	Produção da comunidade após os cursos
Criação de porcos	Permanece apenas de forma individual
Galinhas poedeiras/ aviário	Permanece a criação de galinha (de forma individual)
Pesca artesanal e caça	Pesca artesanal e caça (em menor escala)
Produção de artesanato	Produção de artesanato (realizada pelas mulheres)
Coleta de frutos/ hortaliças	Coleta e venda de frutos/ hortaliças (exportação em maior escala)
Produção de açaí	Produção de açaí (em maior escala)
Farinha de mandioca e derivados	Produção de farinha de mandioca e derivados (em maior escala e com exportação)
Produção pautada na terra	Mantem-se a produção pautada na terra
	Produção de pão de mel

Fonte: Produção dos autores.

É perceptível a partir dos dados da tabela a continuidade da manutenção de produções históricas, e manter as mesmas atividades de produção é, de certa forma, também garantir a transmissão de costumes e práticas culturais as quais o trabalho está correlacionado, bem como corroborar para a preservação da história social da comunidade. É fundamental frisar que a produção das comunidades quilombolas, historicamente, contribuíram e contribuem até hoje para o abastecimento dos mercados capitalistas, pois as comunidades cultivam, plantam e produzem os mais diversos tipos de alimentos e frutos, elas fornecem e comercializam para o mercado externo alimentos do tipo farinha e seus derivados, açaí, castanha, feijão, milho legumes, verduras, pimenta dentre outros.

Ao se tecer questionamentos sobre a ideia de sustentabilidade e conduzir a entrevista para perguntas nesse campo, o presidente da

associação comentou sobre de forma muito vaga, justamente por se tratar de uma ideia não permeada tanto nas discussões do quilombo. Ao perguntar quais as principais influências a partir das interações externas e no que elas interferem no referente às formas de produção local na perspectiva do desenvolvimento sustentável para a comunidade de Tipitinga, a resposta foi: “As pessoas ficam curiosas em um determinado momento, mas se não tem uma continuidade logo perdem o interesse”, não se identificou, na fala, as influências dos cursos para uma comunidade mais sustentável ambientalmente, contrariamente há uma dificuldade em fazer as pessoas manterem interesse nas propostas e ensinamentos dos cursos, embora possa haver incentivos para uma comunidade mais sustentável, existe uma imensa dificuldade de colocar isso na prática.

O presidente da associação até disse que houve algumas mudanças nas práticas das pessoas, na busca de um desenvolvimento mais sustentável para a comunidade, mas foi pouca coisa. Pontuou em contrapartida que, atualmente, ele considera o uso de herbicidas fortes pela comunidade práticas que não contribuem para um desenvolvimento sustentável, pois infelizmente os agricultores não usam as recomendações corretas repassadas.

Por outro lado, os sistemas tradicionais de manejo adotados pelas comunidades “não são somente formas de exploração econômica dos recursos naturais, mas revelam a existência de um complexo de conhecimentos adquiridos pela tradição herdada dos mais velhos, de mitos e símbolos que levam à manutenção e ao uso sustentado dos ecossistemas naturais”. (DIEGUES, 2001, p. 87), dito de outra forma, a própria dinâmica de vida e o tipo de produção das comunidades tradicionais são considerados e apontam para o uso dos recursos naturais de modo mais sustentável.

Interrogou-se quais incentivos e formações na perspectiva do desenvolvimento sustentável, as pessoas do quilombo tem adquirido nas formações e cursos que recebem dentro da comunidade, a resposta foi “Sustentável é um nome bonito, mas ainda uma coisa difícil de fazer, enquanto as pessoas não quiserem, é difícil de ser implantado, mas há uma luz no fim do túnel” (PAULO VICTOR, 2021), apesar da dificuldade apontada, há expectativas de uma mudança no tangente a práticas mais sustentáveis.

Para tanto, os sujeitos do quilombo precisam estar abertos a novas propostas, ensinamentos e serem motivados às novas transformações, e também manifestar interesse em assumir responsabilidades para pensar e agir diferente, que estejam engajados na luta, pois apesar do presidente da associação destacar que a comunidade necessita de formações para que suas

práticas sejam mais sustentáveis, “mas se as pessoas não quiserem mudar, pode vim até o melhor curso do mundo que não haverá resultados, as mudanças só ocorrem quando há estímulo das próprias pessoas” (PAULO VITOR, 2021), ou seja, é fundamental força de vontade e disposição para aderir novos ideais, sobretudo, porque práticas sustentáveis exigem, por conseguinte, mudanças na forma de olhar os recursos naturais, na própria produção do quilombo, nas práticas diárias, nas diversas atividades, dentre outras.

CONSIDERAÇÕES

Após análises dos dados do antes e depois dos meios e modos de produção da comunidade, constatou-se posterior aos recebimentos dos cursos e formações adquiridos nos últimos anos na comunidade, que a principal mudança se deu em relação ao manejo, as técnicas de manipulação dos alimentos, o melhoramento das produções e o aumento da produção e comercialização, bem como a abertura de novos mercados.

Os cursos ofertados na comunidade, com base na entrevista realizada com o presidente da associação Paulo Victor, vieram apenas somar aos conhecimentos dos moradores, contribuindo para o aprimoramento dos meios e modos de produção, mas não conseguiram, de certa forma, introduzir novos tipos de trabalhos, por outro lado deram condições melhores para que a comunidade pudesse aperfeiçoar as suas práticas com os conhecimentos científicos recebidos, uma vez que as parcerias deram apoio e vieram mostrar outros caminhos aos quilombolas.

De modo geral, Tipitinga ainda é uma comunidade que apresenta produções próprias realizadas pelas famílias que compõem o local. O que predomina fortemente como meio de economia atualmente continua sendo a agricultura produzida no meio familiar. A maioria dos sujeitos trabalham na roça e tem como principal atividade a produção de farinha de mandioca. Vale ressaltar que os moradores trabalham com cultivo de outros itens, e toda produção serve para a alimentação dos sujeitos, sendo tanto para consumo próprio, quanto para venda externa.

Notou-se, ao se fazer o levantamento de como era a produção e economia da comunidade, que os moradores já tentaram implementar diversas atividades como por exemplo a criação de porcos e galinhas poedeiras, no entanto, o resultado dos empreendimentos não foi tão promissor quanto o esperado, seja por falta de apropriação em como manter o trabalho, seja por outros motivos, o fato é que não foi possível os quilombolas continuarem tal prática.

Atualmente, é observável no modo de produção da comunidade, a manutenção de atividade milenares, isto é, atividades passadas de geração para geração, práticas tradicionais, as quais exigem os conhecimentos de mundo dos quilombolas. Não se detectou muitas alterações no que se refere a entrada de novos tipos de produção, ou seja, a comunidade continua dando prosseguimento e trabalhando com os mesmos tipos de atividades para o consumo próprio e também para a comercialização.

Inclusive, a partir das falas dos entrevistados, percebeu-se uma “resistência” em aceitar a produção de novos tipos de empreendimentos, além de dificuldade em aprender a manipulá-los, os quilombolas acabam por produzir mais do que eles já conhecem, já houve algumas tentativas de introduzir novos tipos de comercialização induzidos a partir dos cursos e formações, entretanto, é difícil o êxito, pois surgem muitos empecilhos para manter um tipo de produção diferente, pois é necessário da parte dos moradores aprimoramento de conhecimentos, força de vontade de empreender, condições financeiras e mecanismos de escoamento da nova produção, etc.

Embora o modo de produção possa sofrer modificações, é essencial também o escoamento dos produtos confeccionados pelas pessoas da comunidade. Hoje em dia, as principais produções realizadas para o autossustento da comunidade ainda são os mais variados produtos como hortaliças, milho, feijão, mandioca e seus derivados, frangos, porcos, ovos e diferentes tipos de frutas a constar o açaí, acerola, coco, pupunha, laranja, dentre outras. A produção das frutas permanece a mesma listada nos anos anteriores, mas com a exportação em maior escala, o aumento da produção permite atender ao mercado capitalista.

Observou-se a partir das falas dos moradores que as ações como pescar, fazer farinha, coletar frutos, são as que mais se destacam dentro da comunidade, tais atividades são consideradas tradicionais e foram passadas de pais para filhos ao longo de várias gerações, o que se pressupõe que os quilombolas já possuem total domínio sobre como assegurar que essas produções sejam sempre profícuas.

A cada ano, a comunidade vem recebendo mais apoio de órgãos governamentais e não governamentais, o território de Tipitinga vem sendo assistido por políticas públicas, o que até então, não era possível, antes da criação da associação, reconhecimento e legalização como território quilombola. O apoio e articulação com outros órgãos e cidades possibilita mais estabilidade para que a comunidade tente outros meios e modos de produzir, assim como também contribui para o fortalecimento de parcerias

que oportunizam levar alimentos e artesanatos produzidos para outras regiões, por sua vez, amplia a visibilidade da comunidade.

Com base nos dados coletados ao longo da pesquisa, concluiu-se que a comunidade em si não debate teoricamente muito sobre desenvolvimento sustentável, as formações recebidas pouco interferem numa perspectiva sustentável, aliás ainda se trata de um discurso muito vago para os moradores. Todavia, pautado no tipo de atividade desenvolvida pelos moradores, nas relações entre sujeito e natureza e nos próprios meios e modos de produção adotados pela comunidade pode-se afirmar que existe uma contribuição das comunidades tradicionais para um meio ambiente mais sustentável, pois os quilombolas conseguem produzir, se manter e sobreviver sem agredir os recursos os quais dispõem. Toda a produção dentro do quilombo ainda é para atender, sobretudo, a comunidade local/regional.

Ademais, a agricultura tradicional, feita pelos moradores, é a base essencial de trabalho, renda e dinâmica social instituídos pelos próprios sujeitos. Ela é um legado cultural que carrega consigo práticas, técnicas, saberes e conhecimentos formados e aperfeiçoados por cada geração que vem mantendo a tradição herdada pelos seus ancestrais. Desse modo, a relação dos moradores com a terra, suas produções, seus modos de vida, suas dinâmicas com a natureza, o respeito com os ciclos da natureza e também seus conhecimentos adquiridos pelos antepassados, até o presente momento, contribuem muito mais do que as próprias formações ofertadas na comunidade no referente ao desenvolvimento sustentável.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, ARIVALDO SILVA DE. **COMUNIDADE QUILOMBOLA DE TIPITINGA: ORGANIZAÇÃO IDENTIDADE E DIREITO À TERRA. MONOGRAFIA. FACULDADE DE HISTÓRIA. BRAGANÇA, PÁ. 2015.**

ALTIERI, MIGUEL. **AGROECOLOGIA: BASES CIENTÍFICAS PARA UMA AGRICULTURA SUSTENTÁVEL. GUAÍBA: EDITORA AGROPECUÁRIA/AS-PTA, 2002.**

BRASIL. DECRETO Nº 6.040, DE 7 DE FEVEREIRO DE 2007. INSTITUI A POLÍTICA NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS. DISPONÍVEL EM:

<[HTTP://WWW.PLANALTO.GOV.BR/CCIVIL_03/_ATO2007-](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-)

2010/2007/DECRETO/D6040.HTM>. ACESSO EM: 26 MARÇ. 2020.

BRASIL. PA DECRETO Nº 2.280, DE 24 DE MAIO DE 2010 (D.O.E. 08/06/2010). CRIA O PRÓ-ASSENTAMENTO ESTADUAL - PROA-PA E OS PROJETOS ESTADUAIS DE

ASSENTAMENTOS. DISPONÍVEL EM:
<[HTTPS://WWW2.MPPA.MP.BR/SISTEMAS/GCSUBSITES/UPLOAD/94/DECRETOS%20ESTADUAIS/PA%20DECRETO%20N-%20C3%82%C2%A6%202_280,%20DE%2024%20DE%20MAIO%20DE%202010.PDF](https://www2.mppa.mp.br/sistemas/gcsbsites/upload/94/DECRETOS%20ESTADUAIS/PA%20DECRETO%20N-%20C3%82%C2%A6%202_280,%20DE%2024%20DE%20MAIO%20DE%202010.PDF)>. ACESSO EM: 09 JAN. 2020.

BRASIL. DECRETO N.º 2.692, DE 28 DE DEZEMBRO DE 2010. DISPONÍVEL EM:
<[HTTP://CPISP.ORG.BR/DECRETO-N-0-2-692-DE-28-DE-DEZEMBRO-DE-2010/](http://cpisp.org.br/decreto-n-0-2-692-de-28-de-dezembro-de-2010/)>.
ACESSO EM: 19 JAN.2020.

BRASIL. DECRETO Nº 4887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003. REGULAMENTA O PROCEDIMENTO PARA IDENTIFICAÇÃO, RECONHECIMENTO, DELIMITAÇÃO, DEMARCAÇÃO E TITULAÇÃO DAS TERRAS OCUPADAS POR REMANESCENTES DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS DE QUE TRATA O ART. 68 DO ATO DAS DISPOSIÇÕES CONSTITUCIONAIS TRANSITÓRIAS. IN. LEGISLAÇÃO REFERENTE À POLÍTICA PÚBLICA DE REGULARIZAÇÃO DE TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS. DISPONÍVEL EM:
<[HTTPS://WWW.PASSEIDIRETO.COM/ARQUIVO/51634253/LEGISLACAO-QUILOMBOLA-CONDENSADA](https://www.passeidireto.com/arquivo/51634253/legislacao-quiombola-condensada)>. ACESSO EM: 24. FEV. 2020.

BRASIL. CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988 – ARTIGO 68. ADCT. ATO DAS DISPOSIÇÕES CONSTITUCIONAIS TRANSITÓRIAS. DISPONÍVEL EM:
<[HTTPS://QUIOMBOS.FILES.WORDPRESS.COM/2007/12/ARTIGOS-68-215-E-216.PDF](https://quiombos.files.wordpress.com/2007/12/artigos-68-215-e-216.pdf)>. ACESSO EM: 22 DE DEZ. 2021.

BRUNDTLAND, GRO HARLEM. COMISSÃO MUNDIAL SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO. **NOSSO FUTURO COMUM.** DISPONÍVEL EM:
<[HTTPS://EDISCIPLINAS.USP.BR/PLUGINFILE.PHP/4245128/MOD_RESOURCE/CONTENT/3/NOOSSO%20FUTURO%20COMUM.PDF](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4245128/mod_resource/content/3/Noosso%20Futuro%20Comum.pdf)>. ACESSO EM: 16 ABR. 2019.

CARNEIRO, EDISON. **O QUILOMBO DOS PALMARES.** 3.ED. RIO DE JANEIRO: CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA, 1966.

CASTRO, EDNA RAMOS DE. TERRITÓRIO, BIODIVERSIDADE E SABERES DE POPULAÇÕES TRADICIONAIS. **PAPERS DO NAEA,** BELÉM, N. 92, 1998.

COLÃO, MAGDA MARIA. O MODO DE PRODUÇÃO: CATEGORIA DO MATERIALISMO HISTÓRICO. **MOVIMENTO.** PORTO ALEGRE, V.12, N. 02, P. 143-169, MAIO/AGOSTO DE 2006. DISPONÍVEL EM:
<[HTTPS://SEER.UFRGS.BR/MOVIMENTO/ARTICLE/VIEWFILE/2907/1543](https://seer.ufrgs.br/movimento/article/viewFile/2907/1543)>. ACESSO EM: 17 DEZ. 2019.

DIEGUES, ANTONIO CARLOS SANTANA. **O MITO MODERNO DA NATUREZA INTOCADA.** 3.ED. SÃO PAULO: HUCITEC, 2001.

FARIAS, ANTONIO EDISON; ARAUJO, ARIVALDO SILVA DE. COMUNIDADE QUILOMBOLA DE TIPITINGA: ORGANIZAÇÃO IDENTIDADE E DIREITO À TERRA. **DOSSIÊ AMAZONIA. NOVA REVISTA AMAZÔNICA.** V.6. N.1 ABR. 2018. DISPONÍVEL EM:
<[HTTPS://PERIODICOS.UFPA.BR/INDEX.PHP/NRA/ARTICLE/VIEW/6222/4939](https://periodicos.ufpa.br/index.php/nra/article/view/6222/4939)>. ACESSO EM: ACESSO EM: 04. JAN. 2020.

FERREIRA, ADENOR DA SILVA. **TRABALHADORES DA MALVA: (RE) PRODUÇÃO MATERIAL E SIMBÓLICA DA VIDA NO BAIXO RIO SOLIMÕES. 2009. DISSERTAÇÃO. (MESTRADO EM SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA). UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS, MANAUS. 2009.**

FIDELIS, LOURIVAL DE MORAES. **AGRICULTURA QUILOMBOLA E SUAS INTERFACES COM A AGROECOLOGIA: HISTÓRIAS E TRADIÇÕES LIGADAS À AGRICULTURA TRADICIONAL DO QUILOMBO JOÃO SURÁ. UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. CURITIBA, 2006. DISPONÍVEL EM: <HTTP://WWW.DIREITO.MPPR.MP.BR/ARQUIVOS/FILE/AGRICULTURA__QUILOMBOLA__AGROECOLOGIA.PDF>. ACESSO EM: 22 JAN. 2020.**

FIABANI, ADELMIR. MATO. **PALHOÇA E PILÃO. 2ºED. SÃO PAULO: EXPRESSÃO POPULAR, 2012.**

FIGUEIREDO, NAPOLEÃO. **PRESENÇA AFRICANA NA AMAZÔNIA. AFRO-A'SIA. SALVADOR, BAHIA. N.12, 1976. DISPONÍVEL EM: <HTTPS://PORTALSEER.UFBA.BR/INDEX.PHP/AFROASIA/ARTICLE/VIEW/20781/13384>. ACESSO EM: 19. JAN. 2020.**

MARX, KARL. **FORMAÇÕES ECONÔMICAS PRÉ-CAPITALISTAS. 5. ED. RIO DE JANEIRO: PAZ E TERRA, 1986.**

RANGEL, IGNÁCIO. **DUALIDADE BÁSICA DA ECONOMIA BRASILEIRA (1957). IN: OBRAS REUNIDAS, RIO DE JANEIRO, CONTRAPONTO, 2005.**

RELÁTORIO DA ASSOCIAÇÃO DOS MORADORES REMANESCENTE DO QUILOMBO DE TIPITINGA. **AMORQUIT. SEVERINO RAMOS. 2015**

SENAR. **CARTILHA CONHECENDO O SENAR. 2017. DISPONÍVEL EM: <HTTPS://WWW.CLIQUEAPOSTILAS.COM.BR/ARTESANATO/CARTILHA-DO-SENAR>. ACESSO EM: 13 DE ABRIL DE 2019**

PESSOAS, AMBIENTE E PEIXES NA CONSTRUÇÃO DE CONHECIMENTOS EM COMUNIDADES RURAIS DO MÉDIO SOLIMÕES

Rônisson de Souza de Oliveira

Graduado em História pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA), mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e doutorando em Ciências Sociais na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) com bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP)

ORCID:<https://orcid.org/0000-0001-8743-0449>

Palavras-chave: Conhecimento; Pesca; Percepções; Etnografia.

APRESENTAÇÃO

Primeiramente, devo me situar sobre o local de pesquisa. A minha relação com o local é familiar, pois nasci e me criei até os 11 anos de idade em uma das comunidades onde os dados deste relato foram coletados. O meu retorno¹, com longos dias de permanência, se deu após alguns anos, já com formação acadêmica, e ocorreu justamente para fazer pesquisa junto a pescadores e seus conhecimentos tradicionais. Desse modo, considero que muitas questões me são familiares naquele contexto. Seguramente fiz o exercício do estranhamento do familiar (DAMATTA, 1978), mas também considero, como Gilberto Velho (1978), que o familiar não é necessariamente o conhecido.

O cotidiano das pessoas, denominadas aqui de “populações tradicionais”, é permeado por interações e percepções com as águas, as terras, o ar, os animais, dentre outros, que guiam seu modo de ser e viver. Minha base para pensar o conceito de população tradicional é Carneiro da Cunha e Almeida (2002) e Little (2010). Tais autores destacam a tradicionalidade de conhecimentos a partir do aspecto do saber, das interações, dos pressupostos e do modo de viver. A constituição do conhecimento ocorre, portanto, a partir daquilo que é alcançado pelas percepções e experiências do cotidiano no ambiente, entrelaçadas a aspectos do passado, dos pressupostos, que são as verdades culturais² (Carneiro da Cunha e Almeida, 2002) e das formas de ver e viver o mundo.

¹ Ressalto que meu afastamento foi físico; sempre mantive e ainda mantenho fortes laços com o local. Tenho retornado ao local, desde 2016, também como pesquisador inicialmente como bolsista do CNPq, no Instituto Mamirauá, posteriormente como doutorando na Unicamp, com bolsa da FAPESP. Desse modo, deixo meu agradecimento aos moradores do Coraci, bem como às instituições que apoiaram e apoiam a pesquisa.

² Na definição literal dos autores, verdade cultural é “... aquilo que não se discute quando se é membro de uma sociedade” (Carneiro da Cunha e Almeida, 2002, p. 12).

Trago para este relato parte da minha experiência com pesquisa em uma região amazônica, especialmente os primeiros três anos que pesquisei no local (não de forma ininterrupta). Fiz a pesquisa em três comunidades situadas nas margens do paraná denominadas Coraci, em área de várzea, região do médio Solimões, município de Mara, Amazonas, Brasil.

PRÁTICAS E CONHECIMENTOS

Nos momentos de interao com as pessoas foi possível observar os comandos da vida, guiados por outros seres ou fenômenos da natureza. Assim, o conhecimento tradicional do qual passo a falar envolve práticas de manejo de pesca, interao com plantas, terra e água, bem como processos cosmológicos.  importante destacar que tal conhecimento não  esttico e, embora circule entre diferentes geraes, a todo momento as experiências dinamizam a aprendizagem e a validao do mesmo. Esse movimento também mostra como as populaes nativas buscam o conhecimento também pelo prazer de conhecer, como bem constatou Lévi-Strauss (1989).

Estar nos ambientes com os moradores possibilita ouvir as narrativas, bem como presenciar aes práticas do conhecimento tradicional. No cotidiano percebi questões como: um determinado pássaro avisa quando vai chover, determinado movimento dos peixes indica que o rio vai “secar” (descida da água), a lua tem uma força que traz peixes, se tem fruta na árvore, tem peixe na água, se árvores frutíferas “carregam” (dão muitos frutos), a enchente do rio será grande, dentre tantas outras. Em maiores detalhes passo a narrar, a partir do meu caderno de campo, como algumas destas questões me foram apresentadas e destacadas.

Uma das primeiras observaes em campo, nas áreas de pesca, foi que  necessário “achar onde os peixes estão” e, nesse caso, o indicativo seria uma árvore de inamu (*Ocoteacyambarum*) com frutos caindo na água, assim teriam tambaqus (*Colossoma macropomum*) comendo os frutos. Ao chegar ao local com essa árvore, ou mesmo próximo, já não podia falar alto ou fazer qualquer outro tipo de som, pois barulhos humanos assustam os tambaqus. Ao adentrar na área alagada de igapó junto ao pescador C.³, percebi que o silêncio também era fundamental para o pescador escutar o fruto caindo na gua. Ao adentrarmos mais no igapó, C. começou a escutar os frutos caindo e comentou “está escutando? Tem inamu caindo por aqui, vamos já achar e colocar o espinhel” e assim foi feito.

³ Por questões ticas o nome verdadeiro dos pescadores será preservado; foi usado a inicial dos apelidos dos mesmos.

Além das frutas, pescadores identificam se tem peixes em áreas de igapó pela cor da água. Nesse sentido, sobre a pesca do tambaqui com o apetrecho espinhel, de acordo com C., é mais eficaz quando a água do igapó está preta – quando o rio começa a "encher", a água adentra os igapós deixando-a mais branca – aí a melhor forma de capturar é com malhadeira, não mais com espinhel⁴. Outra pontuação do pescador foi de que “não é bom colocar espinhel durante o dia”, precisa ser no entardecer, para ficar durante a noite, isso porque “durante o dia tem muito ladrão de isca”. Ladrões de isca são os peixes pequenos, filhotes de pirapitinga (*Piaractus brachypomus*) e tambaqui. Tais ladrões comem as iscas aos poucos, sem engolir o anzol, mas seus tamanhos também não agradam para serem capturados pelos pescadores.

Faz parte do capital intelectual tradicional dos pescadores o conhecimento sobre os hábitos dos peixes pois, a partir disso, mobilizam suas técnicas, como por exemplo o saber sobre os horários mais adequados à captura. No caso do tambaqui, segundo C., os momentos de maiores possibilidades são “a boca da noite”, que corresponde do anoitecer até por volta de 22h, e na madrugada, entre quatro e seis da manhã. Nesses horários as malhadeiras ou os espinhéis precisam ser “vigiados”, ou seja, os pescadores se destacam de suas casas para observar se há peixe capturado.

No caso dos peixes lisos (surubim, pirarara e pacamon), a captura é feita com “caniço”⁵ (caniço grande) nas margens do rio no início e final do dia. Localmente denominam a técnica de “bater caniço”. De acordo com o pescador J., essa modalidade de pesca só é praticada na parte da manhã, entre cinco e oito horas, e no final da tarde, a partir das 17 horas, podendo ir até as 19 horas. Segundo o pescador, em outros horários “os bichos não pegam”, ou seja, não são capturados.

No aspecto do tempo anual, há períodos com mais e com menos peixes, pois isso varia de acordo com a época do ano, com a cheia ou seca dos rios, etc. Assim, após alguns dias de estadia em uma das comunidades, a intensidade de subida dos peixes, que era grande, foi diminuindo, e os moradores seguramente comentavam que a “peixada” havia parado, mas na força da lua haveria novamente (os cardumes subindo). A força da lua seria o vigor quando a lua retorna nova, pois ao ir embora cheia e voltar nova, vem com uma força que traz os peixes.

⁴ Um tipo de apetrecho de pesca.

⁵ Apetrecho de pesca constituído de uma vara, linha e anzol.

Ainda sobre a relação com a lua, os moradores falam sobre “pegar o peixe na sentada da lua”. Isso faz referência a quando ela se põe, pois consideram que ela esteja “sentando”. Para os pescadores, esse é um momento importante na pescaria, pois escurece totalmente nas áreas de pesca e as possibilidades de capturar os peixes voltam. Com a escuridão, as espécies não conseguem enxergar os pescadores e os materiais, como a malhadeira, por exemplo. Assim, possibilita a captura.

Por fim, destaco um último relato:

No campo que fiz no mês de setembro (2017) foi possível visualizar muitos cardumes de diferentes espécies de peixes que sobem o rio, ou seja, nadam em sentido contrário à correnteza da água, subindo no curso do rio. Nas viagens noturnas, muitos peixes desses cardumes saltam da água assustados com os barulhos causados por humanos.

Nesse contexto, em uma determinada noite, acompanhei um grupo de moradores em uma expedição para uma praia, no rio Japurá, e percebi os peixes fazendo o sentido contrário ao que eu já tinha visto, saltavam no mesmo sentido da corrente da água, baixando o rio.

Voltamos da expedição às três da manhã, atravessamos o rio Japurá e entramos no paraná do Coraci. Nesse momento vi o fenômeno de descida dos peixes. Fui sentado na proa da canoa fazendo o serviço de “focar” para iluminar o caminho no rio, guiando com o foque da lanterna o olhar do morador guia do motor que nos transportava. Após mais ou menos 20 minutos de viagem, vi várias sardinhas saltando no sentido baixando o rio. Apesar da curiosidade, não tive como questionar ninguém naquela hora da noite, mas fiquei com esse propósito de questionar os moradores sobre tal fato.

No outro dia, levantei o assunto no café da manhã. Fui informado por um morador que era um sinal de repiquete, “quando os peixes descem, o rio vai encher”, afirmou o morador. De fato, isso veio acontecer, pois em três dias as águas do rio realmente começaram a subir.

CONSIDERAÇÕES

Intencionalmente finalizo com a descrição acima, pois mostra aspectos de uma espécie de consolidação (para quem está de fora daquele ambiente) do conhecimento tradicional pois, além de dizer sobre formas de estar no mundo, compreendê-lo e dar sentido ao viver por parte das pessoas locais, diz também sobre o papel daqueles que buscam investigar tal tipo de conhecimento, e é falando sobre um desses aspectos que quero concluir.

No campo sentimos, observamos, anotamos e constatamos que o conhecimento é construído na experiência, sua reprodução faz sentido no cotidiano e para além. Desse modo, creio que um dos sentidos fortes da etnografia sobre conhecimento tradicional é a constatação (pelo viver, sentir e perceber do/a pesquisador/a) de que outros mundos e modos de construir conhecimento são possíveis.

Outro ponto de conclusão é em relação ao conhecimento tradicional. Há uma intensa movimentação entre humanos e não humanos, com observações, experiências e validações. Logo, tal conhecimento é criteriosamente construído e vivido na prática. Assim, o conhecimento dos pescadores é constituído a partir deste movimento, de estar no ambiente. Perceber os peixes, a água, as plantas e a forma como interagem possibilita aos pescadores o saber onde encontrá-los, o que comem, como aproximar e capturar.

REFERÊNCIAS

CARNEIRO DA CUNHA, M.; ALMEIDA, M. W. B. DE. 2002. INTRODUÇÃO, IN ENCICLOPÉDIA DA FLORESTA. EDITADO POR M. CARNEIRO DA CUNHA; M. W. B. DE ALMEIDA, P. 18-30. SÃO PAULO: COMPANHIA DAS LETRAS.

DAMATTA, ROBERTO. O OFÍCIO DE ETNÓLOGO; OU, COMO TER “ANTHROPOLOGICAL BLUES”. *CADERNOS DE ANTROPOLOGIA E IMAGEM (UERJ)*, v. 1, 1978.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. *O PENSAMENTO SELVAGEM*. CAMPINAS: PAPIRUS, 1989.

LITTLE, PAUL. E. OS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS NO MARCO DA INTERCIENTIFICIDADE. IN: LITTLE, PAUL. E. (ORG.). *CONHECIMENTOS TRADICIONAIS PARA O SÉCULO XXI: ETNOGRAFIAS DA INTERCIENTIFICIDADE*. SÃO PAULO: ANNABLUME, 2010.

VELHO, G. OBSERVANDO O FAMILIAR. IN: NUNES, EDSON DE OLIVEIRA (ORG.) *A AVENTURA SOCIOLÓGICA: OBJETIVIDADE, PAIXÃO, IMPROVISO E MÉTODO NA PESQUISA SOCIAL*. RIO DE JANEIRO, ZAHAR EDITORES, 1978, p. 36-46.

Nesta edição tivemos a honra de contar com a grata e preciosa colaboração do Professor Gersem Baniwa na elaboração do posfácio deste dossiê. Agradecemos imensamente ao Professor Gersem pela grande contribuição de trazer o olhar de uma liderança indígena e de um intelectual amazônico e antropólogo renomado que conhece bem a vivência e a prática cotidiana de seu povo e de outros povos indígenas.

Sua reflexão e a perspectiva que adota sobre as grandes temáticas deste dossiê, a saber: Conhecimentos Tradicionais, Territorialidades e Governança Socioambiental na Amazônia, tendo fio condutor os conhecimentos tradicionais e aquilo que Ele chama de “governança sóciocósmica”. Assim, sobre estes temas e/ou conceitos o Professor Gersem aponta questões importantes e convida o leitor a mergulhar nesta reflexão destituído de pré-noções. Destacamos um trecho do seu texto para estimular ainda mais o leitor nesta reflexão: “Os conhecimentos tradicionais carregam outras concepções de natureza, território, universo, cosmo, humanidade, animalidade, distintas da concepção racionalista, positivista e biologista moderna e pós-moderna”.

O Professor Gersem Baniwa é indígena do povo Baniwa da Terra Indígena Alto Rio Negro/AM, licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Amazonas e doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. Foi Secretário de Educação de São Gabriel da Cachoeira/AM, Coordenador Geral de Educação Escolar Indígena do Ministério da Educação, Conselheiro do Conselho Nacional de Educação, Gerente Técnico de Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas (PDPI) do Ministério do Meio Ambiente. Foi dirigente da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), do Centro Indígena de Estudos e Pesquisas (CINEP), do Fórum Nacional de Educação Escolar Indígena (FNEEI) e Fórum Estadual de Educação Indígena do Amazonas FOREEIA). Foi professor efetivo da Universidade Federal do Amazonas e atualmente é professor associado da Universidade de Brasília.

CONHECIMENTOS TRADICIONAIS, TERRITORIALIDADES E GOVERNANÇA SOCIOAMBIENTAL

Por Gersem Baniwa

Nunca no período moderno e pós-moderno da humanidade os conhecimentos tradicionais se tornaram tão importantes como nos tempos atuais. Isso porque a tecnologia e a ciência moderna também conhecida como ciência acadêmica, ciência universal ou ciência positiva que aflorou nos últimos três séculos, apesar de todo avanço extraordinário alcançado, não têm sido capaz de garantir ou projetar a sustentabilidade da vida no planeta, que avança assustadoramente para sua desorganização, desequilíbrio,

desintegração e destruição, exemplificado por meio das rápidas e profundas mudanças climáticas que ameaçam seriamente as condições de vidas e existências no mundo. Mudanças climáticas são resultados de ação destrutiva do ser humano ao meio ambiente natural apoiado pelo grande arsenal tecnológico de máquinas que, se, por um lado, tem sido fundamental para garantir as mínimas condições materiais de vida humana, por outro lado, tem sido utilizada descontroladamente para a destruição do meio ambiente, dos recursos naturais e do emprego no mundo, ameaçando seriamente toda a vida no planeta.

De posse de poderosas máquinas e da tecnologia e da inconsequente consciência anti-natureza, o homem se sentiu empoderado para enfrentar a natureza, afastando-a e desconectando-a de si e passando a desafiá-la, obcecado pela possibilidade de controlá-la, dominá-la e destruí-la, como se isso fosse um coroamento civilizatório, quando, ao contrário, essa obsessão não passa de uma contracivilização, uma consciência enganosa, uma negação ou destruição de si mesmo, porque o ser humano, mesmo com uma enorme capacidade criadora, é apenas uma parte frágil, limitada, subordinada e dependente da natureza. A bióloga Nurit Bensusan nos alerta sobre isso a partir de uma hipótese bastante interessante e muito preocupante de que o homem pós-moderno estaria buscando assemelhar-se à máquina na sua imortalidade e insensibilidade para a emoção, o afeto, a dor e para o sofrimento, como forma de fugir, esconder ou neutralizar suas profundas limitações, que leva a um distanciamento ainda maior da natureza, considerada, frágil, limitada, hostil e anti-humanidade, anti-civilização e anti-modernidade. É fato que o ser humano atual convive, conversa e se emociona diariamente cada vez mais com a máquina do que com outro ser humano, mesmo dentro de uma mesma casa familiar, comunidade, bairro ou cidade.

O uso destrutivo das máquinas e da tecnologia associado à mentalidade predatória na prática econômica exploratória, extrativista, consumista, acumulativista e capitalista vem cada vez mais inviabilizando o funcionamento natural e vital da natureza, levando a um claro desequilíbrio e insustentabilidade da vida no planeta sem precedentes. Ao contrário, os conhecimentos tradicionais e as respectivas tecnologias aplicadas milenarmente são altamente sustentáveis. Os povos indígenas amazônicos, por exemplo, vivem a pelo menos 11000 anos na região, desenvolvendo complexas civilizações humanas, organizadas por meio de sistemas políticos de cacicados e povoamentos que alcançavam populações de até 10 mil pessoas e para sobrevivência alimentar desenvolveram sistemas agrícolas bastante avançados e altamente sustentáveis, sem que produzissem impactos significativos sobre a funcionalidade e configurações dos ecossistemas e do

meio ambiente natural. Os modos de vida tradicionais ainda hoje vividos e praticados pelos povos tradicionais são prova material e histórica da possibilidade de convivência respeitosa, equilibrada e sustentável entre o homem e a natureza, desde que essa relação esteja baseada em uma concepção e lógica da própria natureza, da qual o ser humano é integrante, com sua grandeza, potência e suas limitações, mas com grande poder de autogovernança sociocósmica.

Os conhecimentos tradicionais carregam outras concepções de natureza, território, universo, cosmo, humanidade, animalidade, distintas da concepção racionalista, positivista e biologista moderna e pós-moderna. É importante destacar que são essas concepções que regem e moldam as relações dos humanos entre si e estes com a natureza, com o território e com o mundo. É assim que na modernidade e pós-modernidade observamos o destaque de duas concepções básicas sobre a natureza e a humanidade: a concepção ocidental do mundo androcêntrico e materialista que considera a natureza, o território, o meio ambiente e o próprio homem como objetos, recursos, capital material, matéria-prima industrial, comercial e capitalista e a concepção dos povos e comunidades tradicionais para quem a natureza é orgânica, sistêmica, interdependente – natureza como “teia da vida e das existências” – com conexões, inter-relacionamentos e relações de complementariedade, engajamento holístico, incluindo o ser humano como parte integrante e interdependente. A partir desta concepção podemos compreender e reconhecer a governança sóciocósmica, ou seja, a autonomia plena da natureza que se autogoverna. Segundo esta concepção, todos os seres da natureza têm a mesma importância, papel e função para o equilíbrio e manutenção da vida e das existências materiais e espirituais.

É assim que percebemos um alto grau de sustentabilidade do mundo natural e humano das comunidades tradicionais que são civilizações humanas milenares organicamente integradas à lógica da natureza. São vidas e existências baseadas em conhecimentos, autoconhecimentos, consciência e autoconsciências no mundo, que fundamentam coexistências e convivências com respeito afetuoso, equilibrado, com reciprocidade, complementariedade e diálogo cósmico permanente. Assim, valorizar, promover e viver os conhecimentos e modos de vida tradicionais ou ancestrais é uma forma importante de contribuir com a sustentabilidade da vida no planeta, como forma de segurar o céu para não cair sobre nossas cabeças e adiar o fim o mundo, como nos ensinam Davi Kopenawa e Ailton Krenak. É também uma forma alternativa à cultura ecocida e suicida da modernidade e pós-modernidade ultracapitalista.

Os conhecimentos tradicionais carregam outras bases epistêmicas ancestrais, éticas, políticas, econômicas, religiosas, enquanto sistemas ou

regimes próprios de conhecimentos, baseados empírica e teoricamente no manejo de recursos naturais coletivos e comunitários, como manejo cósmico do mundo, ou seja, enquanto cuidado e manutenção da “teia da vida” cósmica. A presença e vivência milenar dos conhecimentos tradicionais nos convoca à necessidade de retomada dos princípios ancestrais da vida, da natureza, do território, do homem e do mundo de forma orgânica, sistêmica, interdependente e integral da vida e das existências humanas e não humanas, como forma segura de continuar garantindo vidas e coexistências no mundo. A valorização e priorização dos saberes e modos de vida tradicionais requerem da humanidade um novo contrato sociocósmico (não apenas contrato social, como defendia Rousseau) de vida e existências no mundo pós-capitalista, capaz de repor e recompor o direito à vida e à existência dos humanos, da natureza e do meio ambiente. A defesa dos direitos humanos não pode estar dissociada dos direitos da natureza, melhor dizendo, dos direitos de todos os seres existentes, animados e inanimados.

O intelectual quilombola Antônio Bispo nos chama atenção para a importância dessa concepção holística da natureza, incluindo a espécie humana, na sua composição natural, baseada em relações de interdependência que ele denomina de relações biointerativas entre humanos, seus territórios e a natureza a que pertencem e da qual dependem para existirem. O pensamento moderno e pós-moderno antropocêntrico e racionalista-materialista forjou outro tipo de relação dos humanos com a natureza, onde a relação ancestral, tradicional e natural é desconectada, hierarquizada, distanciada e oposta. Na fissura dessa relação cósmica, surge o sujeito homem proprietário e dono individual, predador, privativo, dominador, explorador e destruidor. Segundo Antônio Bispo essa fissura e oposição negativa seria resultado do que ele chama de Cosmofobia, enquanto medo, hostilidade, obstáculo e oposição à natureza encontrada na cosmogonia ocidental europeia, recuperada pela modernidade industrial, tecnológica e científica para justificar moralmente a subjugação e destruição da natureza e do território natural. O autor baseia sua ideia na história bíblica de expulsão e condenação de Adão e Eva do Jardim do Éden, como castigo e condenação. Deste modo, o território e a natureza teriam sido condenados e amaldiçoados. Desde então, o ser humano ocidental eurocêntrico foi condenado ao pecado e à morte e para (sob) viver teve que enfrentar uma natureza/território hostil e igualmente condenado. Aqui teria iniciado o processo de desterritorialização do ser humano que gerou o distanciamento e a desconexão e a consequente relação de hostilidade e destruição dos territórios e da natureza.

Tradicionalmente os povos indígenas compreendem os seus territórios como dádiva dos heróis criadores. Nos primórdios da criação do mundo, cada

povo recebeu um território próprio, assim como uma língua e as condições materiais e imateriais para viver. O território indígena, portanto, é um bem recebido e herdado ancestralmente e coletivamente, por isso, é considerado sagrado, enquanto fonte e condição da vida e da existência, razão pela qual também é significado e representado na expressão “mãe terra”. O território é um bem coletivo, assim como são todos os componentes da base vital da natureza: o ar, os rios, as florestas, as montanhas, os mares, os lugares sagrados, dentre outros. O território e a natureza, como pilares do mundo cósmico, não atendem à ordem ou vontade humana, mas à ordem cósmica. Dito de outro modo, o território assim como a natureza não pertence aos homens, mas ao Cosmo, razão pela qual não podem ser apropriadas, privatizadas e apossadas.

A concepção de território ancestral sagrado diferencia profundamente da concepção de terra como recurso patrimonial ou bem privado humano, individual, empresarial ou estatal. O conceito tradicional de território não apresenta fronteira, divisória ou limite físico geográfico. Os territórios tradicionais são resultados de reconhecimento natural e ancestral mútuo. Ou seja, cada povo, ao conhecer e reconhecer seu território ancestral, reconhece também os territórios ancestrais de outros povos vizinhos ou não. É uma espécie de um direito natural ou direito ancestral, mais do que um direito originário. Aqui, não há disputas territoriais, do ponto de vista de apropriação, patrimonialização ou privatização. O que ocorrem são disputas por recursos neles existentes, que, no entanto, não nega, não questiona e nem anula o direito sagrado e ancestral, uma vez que este direito é da ordem natural e cósmica.

Os conhecimentos tradicionais formam um conjunto de ideias, práticas, técnicas, valores, símbolos, códigos que respondem às necessidades e projetos de vida dos povos tradicionais. São conhecimentos comunitários gerados a partir de milhares de anos de observação e experiências que são compartilhadas e orientadas para garantir a manutenção de modos de vida específicos. Os conhecimentos tradicionais são ligados à percepção e à compreensão que os povos tradicionais têm da natureza e se manifestam no trabalho, nos modos de vida e que são transmitidos entre as gerações preferencialmente por meio oral. Os processos de transmissão intergeracional também oferecem oportunidades privilegiadas para as readequações, reelaborações, atualizações e aperfeiçoamentos permanentes. Esses sistemas de conhecimento são holísticos, onde as distintas aplicações do conhecimento envolvem, de forma interligada, relações sociais, trocas econômicas, estruturas políticas e cosmopolíticas.

Os sistemas de conhecimentos tradicionais possuem elevado grau de autarquia, ou seja, possuem epistemologias e ontologias próprias e lugares

específicos de utilização. Eles também são altamente autônomos, autossustentáveis e autossuficientes, isto é, os grupos sociais que os produzem e controlam não precisam de outros sistemas de conhecimento para manter seus modos de vida. Funcionam como um conhecimento bastante completo e suficiente para suas sociedades, mesmo que estivessem em contato com outros sistemas de conhecimento, como vem acontecendo ao longo do processo colonial, mesmo diante da expansão colonizadora da tecnociência e do capitalismo.

Uma característica muito comum entre os sistemas de conhecimentos tradicionais são suas conexões com o mundo ancestral e com a natureza. A ancestralidade aqui é entendida como o conjunto de princípios, valores, saberes e capacidades criados e deixados nos primeiros tempos da humanidade e do mundo que chegam até os tempos atuais e repassados de geração a geração. Para os povos tradicionais, conhecer é uma habilidade que se adquire na relação com outros seres que habitam o mesmo mundo, no processo de engajamento e integração cósmica. Assim, quanto mais engajamento e integração com a natureza, mais possibilidade de conhecimento. O ponto de partida para o conhecimento, portanto, não é o distanciamento, a objetividade ou neutralidade, mas é o engajamento, a entrega e a integração do sujeito no mundo.

As pedagogias ancestrais vão além com a ética cósmica planetária onde o conhecimento só é possível com a permissão e colaboração da natureza. Resulta disso que a educação tradicional se ancora na chamada pedagogia ancestral que está orientada sob a filosofia ancestral do Bem Viver. Bem Viver é viver em equilíbrio, respeito, reciprocidade, solidariedade e interdependência com a natureza. A pedagogia do Bem Viver ensina a viver com sabedoria, com autonomia, com liberdade, com sentido existencial, com alegria, com empatia e com amor, mesmo diante de adversidades. São valores que se aprendem ao longo da vida.

Esta obra cumpre uma missão histórica e pedagógica importantíssima como espaço e visibilidade dos conhecimentos tradicionais e seus sujeitos produtores, transmissores e viventes em meio a um mundo cada vez mais tecnocêntrico. É importante lembrar e destacar que, embora os conhecimentos tradicionais estejam cada vez mais presentes nos debates acadêmicos, eles ainda não fazem parte das matrizes curriculares e pedagógicas dos programas e cursos acadêmicos. Algumas universidades públicas têm avançado no reconhecimento de pessoas com notório saber, referindo-se aos conhecimentos tradicionais. Alguns programas e cursos têm incluído em seus currículos, ainda que nas partes diversificadas, transversais

ou optativas, conteúdos que tratam da diversidade dos conhecimentos tradicionais.

Embora essas iniciativas sejam animadoras, elas ainda são microlocalizadas em espaços e públicos específicos e limitados. Os conhecimentos tradicionais ainda são considerados inferiores, subconhecimentos, crenças, tabus, mitos ou conhecimentos sem validade objetiva pela ciência acadêmica. Mas cresce o debate dentro da academia em torno da necessidade de reconhecimento desses conhecimentos como equivalentes aos conhecimentos “científicos”, como outros conhecimentos com outras lógicas de produção, transmissão, aplicação e uso. Autores como Paul Little sustentam a ideia de que não há diferenças substantivas e categóricas entre o conhecimento tradicional e o moderno ou científico, uma vez que aquilo que hoje é moderno amanhã será tradicional, ou o que é hoje tradicional, ontem era moderno. O reconhecimento e a validação social dos conhecimentos tradicionais, como diferentes e diversos, mas equivalentes à ciência moderna são pré-requisitos para o diálogo, convivência e coexistência intercultural, intercientífico ou interepistêmico, tão necessários para uma sociedade humana de paz, de harmonia, de tolerância, de respeito, sem preconceito e sem racismo, inclusive, epistêmico.

Não se trata de reduzir a importância civilizatória do conhecimento científico em favor do conhecimento tradicional ou vice-versa, pois, a história demonstra suficientemente a importância vital de ambos. O que não é admissível é a supervalorização ou a valorização exclusiva e excludente do conhecimento científico em negação ou desvalorização dos outros conhecimentos. A nossa sociedade atual, orgulhosa de suas conquistas tecnológicas e cambaleante por suas posturas ecocidas, necessita da confluência e da complementariedade dos dois conhecimentos, o científico e o tradicional, para o equilíbrio e sustentabilidade do planeta, pois, enquanto o científico possibilita maior qualidade e condições de vida material, o tradicional promove o Bem Viver, garantindo a manutenção dos nossos ecossistemas e a consciência ecológica cósmica, a única capaz de salvar o planeta e nós humanos, de nós mesmos.