



Territorialidades da convivencialidade e do sentirpensar com as florestas comunitárias tradicionais na América Latina

Territorialities of convivenciality and feeling-think with traditional community forests in Latin America

Territorialidades de la convivencialidad y del sentirpensar con los bosques comunitarios tradicionales en América Latina

Nicolas FLORIANI^{1*}, Juan Carlos SKEWES², Francisco THER RÍOS³, Adnilson de Almeida SILVA⁴, Antonio Marcio HALISKI⁵, Joaquim SHIRAIISHI NETO⁶

¹ Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG), Ponta Grossa, PR, Brasil.

² Universidad Alberto Hurtado (UAH), Santiago, Chile.

³ Universidad de Los Lagos (ULAGOS), Osorno, Chile.

⁴ Universidade Federal de Rondônia (UNIR), Porto Velho, Rondônia, Brasil.

⁵ Instituto Federal do Paraná (IFPR), Paranaguá, PR, Brasil.

⁶ Universidade Federal do Maranhão (UFMA), São Luís, MA, Brasil.

* E-mail de contato: florianico@gmail.com

RESUMO: O presente texto busca evidenciar reflexões teóricas de quatro grupos de pesquisa com as Florestas Comunitárias (as agroflorestas patrimoniais) de territórios rurais tradicionais latino-americanos. Essas Florestas aparecem como elemento central na discussão de políticas de natureza engendradas nos espaços rurais atravessados por múltiplas dinâmicas socioeconômicas. Socialmente apropriada, a floresta figura como símbolo da reprodução sociocultural do modo de vida tradicional, conectando dimensões materiais e simbólicas que impulsionam os projetos utópicos dessas coletividades frente às formas hegemônicas da racionalização do mundo da vida. No contexto das modernidades múltiplas, a identidade sociopolítica das comunidades tradicionais acessa uma rede semântica que conecta o imaginário de Floresta aos conceitos ontológicos de Conviver, Habitat e Cuidar, conferindo, em seu conjunto, uma territorialidade da convivencialidade que se tensiona no/com espaço e tempo. Essa territorialidade confere resistências ao projeto modernizador-mercantilizador dos espaços rurais, conferindo novos sentidos e valores ao cotidiano rural. Com base em uma ecologia de práticas e de saberes,

buscaremos evidenciar tais conceitos ontológicos a partir de interpretações acadêmicas sobre as imagens, as práticas e os regimes de natureza engendrados nesse processo e que configuram essas territorialidades agroflorestais: a primeira em uma comunidade Faxinalense e também Quilombola da região fitogeográfica da Floresta com Araucárias do Paraná, Brasil; outra territorialidade vivenciada e interpretada é a *Mapuche Williche* da região da Floresta Temperada Valdiviana, no Chile; a territorialidade *Paiter Suruí* da região da Floresta Amazônica brasileira, e das Quebradeiras de Côco, da região da Mata dos Cocais maranhenses são também apresentadas. Todas essas vivências permitiram interpretar o pluriverso de ontologias, a partir das quais se configuram as formas de sentirpensar a sociobiodiversidade dessas territorialidades da convivencialidade agroflorestal.

Palavras-chave: florestas comunitárias; territorialidades tradicionais; ecologia de práticas e saberes; políticas de natureza.

ABSTRACT: The present text seeks to evidence the theoretical reflections of four research groups about the Community Forests (the patrimonial agroforestry) of traditional Latin American rural territories. These Forests appear as central element in the discussion of policies of nature engendered in the rural spaces crossed by multiple socioeconomic dynamics. Socially appropriate, the forest is a symbol of the socio-cultural reproduction of the traditional way of life, connecting material and symbolic dimensions that drive the utopian projects of these collectivities in front of the hegemonic forms of the rationalization of the world of life. In the context of multiple modernities, the socio-political identity of traditional communities accesses a semantic network that connects Forest's imagery to the ontological concepts of Living, Habitat and Care, conferring, as a whole, a territoriality of coexistence that tensions in space and time. This territoriality confers resistance to the modernizing-mercantilizer project of rural spaces, giving new meanings and values to rural daily life. Based on an ecology of practices and knowledge, we will seek to highlight such ontological concepts from academic interpretations about the images, practices and regimes of nature engendered in this process and that configure these agroforestry territorialities: the first in a community *Faxinalense* and also *Quilombola* of the phytogeographic region of the Forest with Araucarias of Paraná, Brazil; another lived and interpreted territoriality is the *Mapuche Williche* of the Valdivian Temperate Forest region in Chile; the *Paiter Suruí* territoriality of the Brazilian Amazon Forest, and the Coconut Craters of the Cocos (Mata dos Cocais) of Maranhão are also presented. All these experiences allowed us to interpret the pluriverse of ontologies, from which the ways of feeling-think the sociobiodiversity of these territorialities of agroforestry coexistence are configured.

Keyword: community forests; traditional territorialities; ecology of practices and knowledges; nature policies.

RESUMEN: El presente texto busca evidenciar reflexiones teóricas de cuatro grupos de investigación con los Bosques Comunitarios (las agroforestas patrimoniales) de territorios rurales tradicionales latinoamericanos. Estos Bosques aparecen como elemento central en la discusión de políticas de naturaleza engendradas en los espacios rurales atravesados por múltiples dinámicas socioeconómicas. Socialmente apropiado, el bosque figura como símbolo de la reproducción sociocultural del modo de vida tradicional, conectando dimensiones materiales y simbólicas que impulsan los proyectos utópicos de esas colectividades frente a las formas hegemónicas de la racionalización del mundo de la vida. En el contexto de las modernidades múltiples, la identidad sociopolítica de las comunidades tradicionales accede a una red semántica que conecta el imaginario de Bosque a los conceptos ontológicos de Conviver, Habitat y Cuidar, confiando en su conjunto una territorialidad de la convivencia que se tensiona en el espacio, tiempo. Esta territorialidad confiere resistencias al proyecto modernizador-mercantilizador de los espacios rurales, dando nuevos sentidos y valores al cotidiano rural. Con base en una ecología de prácticas y de saberes, buscaremos evidenciar

tales conceptos ontológicos a partir de interpretaciones académicas sobre las imágenes, las prácticas y los regímenes de naturaleza engendrados en ese proceso y que configuran esas territorialidades agroforestales: la primera en una comunidad Faxinalense y también Quilombola, de la región fitogeográfica del Bosque con Araucarias del Paraná, Brasil; otra territorialidad vivenciada e interpretada es la Mapuche Williche de la región de la Selva Templada Valdiviana, en Chile; la territorialidad Paiter Suruí de la región de la Selva Amazonia brasileña, y de las *Quebradeiras de Côco*, de la región de la Mata de los Cocais maranhenses son también presentadas. Todas estas vivencias permitieron interpretar el pluriverso de ontologías, a partir de las cuales se configuran las formas de sentirpensar la sociobiodiversidad de esas territorialidades de la convivejialidad agroforestal.

Palabras clave: bosques comunitarios; territorialidades tradicionales; ecología de prácticas y saberes; políticas de naturaleza.

1. Um caleidoscópio para a cosmopolítica: perspectivas construtivistas para interpretação científica dos conhecimentos locais da natureza

No âmbito das reflexões teóricas em etnoecologias¹, destacamos um importante estudo realizado pelo edafólogo francês Yvon Chatelin *et al.* (1986, p. 6) junto aos agricultores malgaches acerca de suas terras. Segundo o referido pesquisador tropicalista, o sistema de classificação vernacular daquelas terras é surpreendentemente detalhado a ponto de ser inclusive mais rico que os sistemas científicos. Apoiado ainda em outras pesquisas, Chatelin discorre sobre outras classificações de elementos naturais pelas populações locais tradicionais de países tropicais, constatando que em algumas classificações havia 61% de correspondência entre informações populares e informações científicas. Tais constatações lhe ajudaram a concluir que

[...] “não há fundamentalmente diferenças de princípios entre conhecimentos populares e conhecimentos científicos da natureza (...) e que a grande pluralidade de métodos e disciplinas mostra que o processo cognitivo é o mesmo em todos os casos, isto é, as classificações populares se ajustam às taxonomias científicas”.

Não obstante as impactantes pesquisas sobre os TKs (Traditional Knowledges), que têm como foco averiguar como são estruturados e produzidos esses conhecimentos locais, Brigitte Viertler (2002) questiona-se sobre o alcance e a efetividade das ciências em abordar as práticas de natureza de populações e comunidades imersas em contextos socioculturais distintos daquele do pesquisador: “até que ponto é possível chegar a reconstruir cientificamente um sistema de pensamento ou de classificação da natureza de indivíduos pertencentes a sociedades culturalmente diferentes?” (Viertler, 2002, p. 21).

¹ Distingue-se etnoecologias (no plural) de etnoecologia, a qual, segundo Posey (1983), foi definida como “percepções indígenas das divisões ‘naturais’ no mundo biológico e das relações planta-animal-homem dentro de cada divisão. Essas categorias ecológicas, cognitivamente definidas, não existem isoladamente; portanto, a etnoecologia deve também lidar com as percepções das inter-relações entre as divisões naturais” (Posey, 1983).

Essa pergunta nos leva a outra importante reflexão acerca de como as ciências sociais constroem as noções de pensamento. Conforme Clifford Gertz, no campo de disputas acadêmicas pela noção de conhecimento, surge o desafio das ciências sociais de tentar navegar entre os paradoxos do plural/homogêneo e do produto/processo, isto é, o pensamento enquanto múltipla produção social ou enquanto processo cognitivo singular e individual. Tal paradoxo encerraria, por um lado, uma tensão epistemológica dentro da própria antropologia expressa em suas vertentes estruturalista e fenomenológica; e, por outro lado, ensejaria uma outra tensão, de caráter ontológico, historicamente marcada por processos políticos de subjugação ideológica de sistemas culturais, que refletem portanto, um jogo de (in)visibilização e hierarquização da diversidade de sistemas representacionais da realidade, isto é, entre ciência, senso comum, religião e filosofia.

Em outros termos, o processo de dominação do sistema ideológico logocêntrico da ciência sobre outras formas culturais de representação da realidade, constrói-se com base em uma imaginação de mundo ancorada em uma profunda clivagem entre sociedade e natureza, traduzidos em dicotomias conceituais, tais como: objetivo e subjetivo, corpo e mente, razão e emoção, ou seja, pensar e sentir (Castro, 2002; Latour, 2004).

Com base nessa problemática acerca do processo político de (i)legitimação e consequente (in)visibilização das formas de imaginação de mundo, tratamos de responder à questão fundamental de

Vieltler acima enunciada, a partir daquilo que Agrawal (2012) entende por conhecimentos autóctones e da sua relação com a ciência: para o autor, os conhecimentos locais são uma trama complexa de conexões sociais, culturais e metafísicas, cuja realidade os programas de pesquisa dedicados à interpretação deste tipo de saber tropeçam ao tentarem separar o material do ideal, o necessário do supérfluo, o específico do seu contexto, ou seja, quando tratam de torná-los objetos manipuláveis, transformando-os (ou como diria Bruno Latour, purificando-os), ao passo que outros saberes seriam relegados ao esquecimento acadêmico, ao que qualificaríamos como *putrificação ontológica*².

Esta transformação (tradução) científica dos conhecimentos autóctones, cujo procedimento seria a catalogação, incorporação em uma base de dados, e hierarquização segundo seus supostos valores úteis às ciências, reflete o “*aspecto político da classificação e organização científica dos conhecimentos autóctones*” (Agrawal, 2012, p. 4).

Contrariamente ao processo de invisibilização de saberes, o jogo político de valorização de cosmologias reflete, ademais, o conjunto de ações e discursos sociais de novos sujeito históricos que emergem da ruptura da própria contradição fundamental do sistema capitalista, que se radicaliza no quadro de crise das “modernidades múltiplas”.

Como dito anteriormente, essa crise ancora-se fortemente em uma ordem representacional do mundo (da leitura dicotômica e disjuntiva do tempo e do espaço, do indivíduo e do coletivo, do sujeito e do

² Conforme Raffles (2002), esta prática metodológica corrente entre as comunidades científicas que partilham os saberes aparece como um complexo procedimento de classificação, portanto, de escolhas “(...) cujo objetivo é simples mas crucial: a produção do que conta como ciência. É um processo pelo qual se estabelecem as hierarquias do saber e no qual o descritivo se distingue do analítico, o anedótico do sistemático, o mítico do factual, a informação dos dados (Raffles, 2002, p. 56)”.

objeto, da sociedade e da natureza, do tradicional e do moderno, do nativo e do exótico, do silvestre e do domesticado, da economia e do monetário, etc), apresentando-se como uma crise epistemológica em que se inscrevem também o dualismo entre saberes científicos e não científicos.

Evidenciamos, portanto, problemas de ordem ontológica no interior da própria ciência. Na ontologia dualista ocidental moderna, conforme Escobar (2014), nos vemos como sujeitos autosuficientes que confrontamos ou vivemos em um mundo composto de objetos igualmente auto-suficientes que podemos manipular com liberdade. Estas premissas ontológicas são bastante peculiares na história das ontologias. Dito de outra forma,

Es decir, en muchas sociedades no-occidentales o no-modernas, no existe la división entre naturaleza y cultura como la conocemos y, mucho menos, entre individuo y comunidad —de hecho, no existe el “individuo” sino personas en continua relación con todo el mundo humano y no-humano, y a lo largo de los tiempos (Escobar, 2014, p. 58).

Trata-se, portanto, segundo Descola (2011), de escolhas concernentes ao lugar das fronteiras ontológicas e, portanto, da estrutura das cosmologias, ou seja, da instauração de sistemas de valor que orientam as relações práticas à outrem, humano

ou não-humano e, que, quando eles adquirem localmente uma posição dominante, confere a uma sociedade seu estilo distintivo. Por extensão, trata-se de valorizar, portanto, certos dispositivos de classificação por meio dos quais os elementos do mundo são repartidos em nomenclaturas mais ou menos extensivas³ (Descola, 2011). Nesse processo político, Descola exemplifica a escolha e valorização das seguintes estruturas cosmológicas:

“(…) continuidades entre humanos e não-humanos tratados segundo regimes de sociabilidade idêntica, transferência analógica das propriedades de objetos naturais às taxonomias sociais, correspondência ou ação à distância entre elementos do macrocosmo e elementos do microcosmo, separação entre a esfera dos homens e o resto do mundo, (...) a exigência de reciprocidade, a apropriação predadora, o dom desinteressado, a proteção, a produção, etc.” (Descola, 2011, p.)

Por outro lado, o evidenciamento dessa problemática nos leva a um outro impasse, desta vez de ordem metodológica, isto é, de como interpretar ou traduzir as dimensões complexas dos fenômenos socioecológicos que emergem de processos históricos em distintas escalas, dada a multiplicidade de **sistemas de práticas socioculturais**⁴ (econômicas, tecnológicas, simbólicas e de poder) que influen-

³ Segundo Diegues (1999), “para muitas dessas sociedades, sobretudo para as indígenas, existe uma interligação orgânica entre o mundo natural, o sobrenatural e a organização social. Nesse sentido, para estas, não existe uma classificação dualista, uma linha divisória rígida entre o “natural” e o “social” mas sim um continuum entre ambos” (Diegues, 1999, p. 30).

⁴ Citando Firth (1951), Viveiros de Castro (2002) apresenta o esquema de decomposição da realidade social em pelo menos três componentes conexos: populacional, institucional-relacional e cultural-ideacional do grupo. Toledo e Barrera-Bassols (2009) sugerem o modelo KCP (Kosmos, Corpus e Praxis) para compreender as dimensões ou eixos constituintes dos conhecimentos locais: aos aspectos estruturais da natureza ou que se referem a objetos ou componentes e sua classificação (etnotaxonomias), e as dimensões dinâmicas (de padrões e processos), relacionais (ligados às relações entre os elementos e os eventos naturais) e utilitárias dos (objetos e) recursos naturais.

ciam as lógicas de valorização das espacialidades-temporalidades de um dado grupo, ou ainda, das ações e das imagens sociais que se materializam e são simbolizadas no espaço e significadas na memória de uma coletividade.

Desse contexto de **disputas pelos sentidos representacionais do mundo**, são produzidas práticas divergentes e/ou convergentes de apropriação simbólica e material de naturezas possíveis de serem concebidas e produzidas, configurando aquilo que Dimas Floriani (2016) chama de ‘ecologia de práticas de natureza’, ou ainda nas palavras de Escobar (2013), uma ‘ontologia política’, cujo esforço seria o de buscar inverter a lógica estabelecida nas hierarquias do conhecimentos, ou ainda conforme Latour, a ‘cosmopolítica’.

Destarte, configuram-se estratégias de abertura ao diálogo entre os saberes, tratando-se, segundo Dimas Floriani (2010), de um método interpretativo das narrativas (científicas e dos saberes locais) acerca das múltiplas escalas e dimensões – os fenômenos espacial (território da comunidade) e temporal (tempo social e tempo biológico) – envolvidas na configuração das diversidades socioterritoriais.

Em outros termos, se estabelece a necessidade de um método capaz de unir, em um mesmo plano investigativo, a interpretação das Práticas e dos Imaginários da entidade Território-Paisagem, de maneira a compreender como se estrutura o corpo de conhecimentos e são dinamizadas as ações de uma dada coletividade na ‘con-figur-ação’ (figura e ação) de sua territorialidade-naturalidade, e quais são as possíveis interfaces que se produzem entre os saberes de natureza.

2. A emergência da floresta comunitária como novo sujeito de direitos: novas ontoterritorialidades no âmbito da cosmopolítica

Nesse contexto da cosmopolítica, configuram-se, cenários de tensões, disputas e conflitos pelo reconhecimento e legitimação de regimes de natureza (ou territorialidades), nos quais emergem diversos atores sociais (academia, poder público, movimentos sociais, ONGs, etc), incluindo a construção coletiva de novos direitos e sujeitos de direito, no seio dos territórios tradicionais (Shiraishi Neto, 2013; Escobar, 2014).

Especificamente, no contexto cosmopolítico das múltiplas modernidades, os novos atores rurais têm reivindicado o coletivo **Floresta como outro sujeito de direito**, que se constitui como um novo elemento a ser considerado dentro das ciências humanas e das ciências ambientais, o que acaba por tensionar ainda mais os antigos paradigmas que guiam as formas de ler, interpretar e traduzir as relações entre sociedade e natureza (Floriani & Carvalho, 2017).

Socialmente apropriada, a floresta ou o bosque nativos comunitários figuram como símbolo da reprodução sociocultural dos modo de vida tradicional e alternativo, que agencia projetos e territorialidades contra-hegemônicos: pode-se testemunhar atualmente em muitas comunidades rurais de América Latina, a produção de um discurso profético, acerca das implicações do desmatamento para a poluição dos solos, escassez das águas, erosão da biodiversidade, desagregação da organização comunitária, proletarização do trabalhador rural; mas por outro lado, evidencia-se a construção social de um projeto

utópico, tal qual o projeto agroecológico (agroflorestal), enquanto paradigma alternativo de produção e de relação com a natureza.

Disso decorre que a floresta comunitária reflete por vezes a imagem polissêmica do jardim, ou ainda do pomar, enquanto entidade que cumpre funções estéticas, sagradas e produtivas, organizadora das relações sociais e ecológicas. Portanto, a floresta comunitária é um híbrido (múltimoderno), resultante da criação constante de diversidades complementares, que convergem para meta-adaptações em meio às contradições dos processos históricos, mas também influenciadas pelos entendimentos coletivos e individuais sobre o que venha a ser materialidade da floresta, na qual se relacionam e se ressignificam representações sociais do produzir, do cultivar, do domesticar, do cuidar enquanto metáforas instituintes do real (Floriani *et al.*, 2016).

No contexto das modernidades múltiplas, a identidade sociopolítica das comunidades tradicionais acessa uma rede semântica que conecta o imaginário de Floresta a outros imaginários coletivos, tais como Conviver, Habitat, Cuidar, conferindo virtualmente em sua complexidade, uma territorialidade da convivencialidade que se tensiona no espaço e no tempo com o projeto de modernização e da mercantilização do mundo da vida, negociando e disputando sentidos e valores às naturezas em configuração.

No mesmo sentido, Raffles (2002) situa as práticas e os saberes tradicionais de Florestas como processos relacionais, pois estes exigem um locus, um habitat, um território, portanto, ele é relacional no sentido mais amplo de sua articulação, conectando uma série de interlocutores: os mateiros, os acadêmicos, os sindicalistas, os ecologistas, as famílias, os amigos, as árvores, os solos e os animais: a lista,

segundo o autor, é extensa e o que conta como conhecimento deve ser o resultado ativo das relações socioecológicas saturadas de poder da vida cotidiana e impregnadas de objetividades e subjetividades.

Destarte, no campo da produção social dos conhecimentos de naturezas, o saber local apresenta dimensões conexas, que o diferenciaria do conhecimento científico: o afeto e a arte são dispositivos responsáveis pela ancoragem da dimensão subjetiva na experiência racionalizada, posto que permite deslocar a centralidade colonizadora do logos nas construções e produções sociais de realidades (das naturalidades).

De acordo com Deleuze & Guattari (2010), o Afecto e o Percepto - elementos constituintes do pensamento afetivo e criador - colocam em evidência e agenciam os sentimentos dos sujeitos em relação ao seu ambiente e ao conjunto de coisas que o constituem. Contra a percepção e a afecção - sintomáticas da saturação do projeto ocidental racionalizador do mundo da vida, disjuntivas das dimensões econômica, simbólica e política do ser humano (porque contaminadas pela logopatia conceitual) - o percepto e o afecto permitem o desdobramento do pensamento afetivo sobre a razão.

Nesses termos, o poder da arte e da espiritualidade expressam a faceta sentimental do pensamento (ou do sentirpensar como nos recordam Arturo Escobar e Edgar Morin) a ser evidenciada na compreensão das relações entre coletivos humanos e destes com os não humanos, porque praticam figuras de linguagem negadas e subjugadas (embora subterraneamente praticadas) pela razão dominante. A reconexão da analogia e da metáfora (da linguagem poética) no pensamento complexo permitiriam, assim, reconectar (recomunicar) as coisas e os seres vivos num hábitat comum inter(trans)subjetivado (Berque, 2000; Raf-

fles, 2002; Latour, 2004; Deleuze & Guattari, 2010; Boff, 2014; Escobar, 2014; Morin, 2015).

Esses elementos constituintes do pensamento complexo nos permitem estender a potencialidade restituidora do pensamento simbólico à dimensão espacial, associada ao imaginário e à prática do habitar “com” o espaço (cosmos ou natureza) enquanto construção significativa, individual e coletiva, do mundo social, do Território, do Lugar, e da Floresta. Todos esse símbolos, pertencentes à cosmologia imaginativa, são ligados pelos sentidos dentro de um recital mítico, uma poética espacial que, conforme Bachelard, nos permite “ligar todas as imagens, todas as metáforas substancialistas de poetas, reconduzindo, finalmente, à essa permanência do mundo na qual a casa é o último símbolo”. (Durand, 2008, p. 78).

Trata-se, pois, de realimentar a espiritualidade reconectando-a à prática que, de acordo com Leonardo Boff, significaria recuperar o núcleo valorativo-emocional do ser humano ante a natureza de maneira a desenvolver a capacidade de convivência e de escuta de mensagens que todos os seres emanam. Nesses termos, conforme o teólogo,

(...) a nova filosofia [uma nova ecologia da mente, conforme o autor] apresenta-se holística, ecológica e espiritual. Ela funda uma alternativa ao realismo materialista, com capacidade de devolver ao ser humano o sentimento de pertença à família humana, à Terra (...) a religação do sentimento do Sagrado face ao Cosmos e a cada um dos seres (...) (Boff, 2014, p.16).

Religar, assim, o sentimento ao pensamento e deste com o território implica pensar, de acordo com Arturo Escobar (2014, p. 16), desde o coração e desde a mente, ou co-raciocinar (co-razonar). Esta filosofia é a forma em que as comunidades territorializadas

têm aprendido a arte de viver e habitar. Este é um chamado, pois, aos sujeitos sentipensarem (e diríamos também, sentipraticarem) com os seres vivos, as coisas, os territórios, e o outro.

Com base nessa reflexão, elucidaremos reflexões teóricas desenvolvidas no âmbito de quatro grupos de pesquisa latino-americanos, nos quais a Floresta Patrimonial (as agroflorestas comunitárias) aparece como elemento central de discussão das políticas de natureza engendradas nessas regiões em contextos de territorialização de múltiplas modernidades, de maneira a evidenciar a diversidade de imagin(ações) socioflorestais a partir das quais se configuram as territorialidades da convivencialidade entre coletivos humanos e não-humanos e são tecidas ações sociais entre diversos atores.

Dentre as reflexões teóricas figuram: o território Faxinalense e também Quilombola da região fitogeográfica da Floresta com Araucárias do Paraná, Brasil; outra territorialidade vivenciada e interpretada é a *Mapuche Williche* da região da Floresta Temperada Valdiviana; a territorialidade *Paiter* Suruí da região da Floresta Amazônica brasileira, e das Quebradeiras de Côco, da região da Mata dos Cocais maranhenses são também apresentadas.

3. Experiências inter(trans)disciplinares sobre as florestas de territórios rurais tradicionais da América Latina: dimensões simbólicas e materiais de sociobiodiversidade

3.1. Faxinalenses e a Mata com Araucárias

As comunidades faxinalenses, ou comunidades agrossilvipastoris tradicionais originárias da

região do Sul do Brasil, apresentam quadros diversos de resistência ou ruptura de suas organizações socioecológicas frente ao projeto de modernização do mundo rural. Tais transformações se expressam na estrutura paisagística de cada comunidade, na transformação do seu capital social, cultural e natural - em especial os graus de solidariedade interna traduzidas em termos de práticas tradicionais de reciprocidade e das formas de inserção econômica no contexto local.

Em se tratando das estratégias de reafirmação da territorialidade faxinalense – entendida como um processo político-identitário aderido a um território, ou ainda segundo Haesbaert (2010), um sistema de jurisdição de um dado grupo social sobre um território culturalmente apropriado - no ano de 2013, foi sediado na cidade de Guarapuava, o “Vº Encontro de Povos Faxinalenses”, reunindo jovens, idosos, crianças, homens e mulheres agricultores que discutiam juntamente com ONGs, Poder Público, Academia os rumos e as estratégias políticas de visibilização dos seus direitos socioterritoriais.

No que tange às estratégias de viabilização das práticas agroecológicas, os faxinalenses presentes no referido encontro viram como imprescindível estimular e proporcionar cursos de produção, industrialização e comercialização dos produtos vegetais e animais oriundos da agrofloresta faxinalense por meio da certificação agroecológica participativa; treinamento técnico para acessar políticas ambientais de incentivo à conservação da natureza (ARESUR, RDS e ICMS ecológico); estabelecer parcerias com o poder público municipal para a contratação de técnicos em agroecologia e, aquisição, com base na troca e compra de sementes e mudas (alimentares e medicinais) agroecológicas e de raças animais adaptadas (crioulas); educação e

soberania alimentar das comunidades; alternativas de lazer e renda para a fixação do jovem no campo (Floriani *et al.*, 2016b).

Em outra escala de análise dos processos territoriais incidentes sobre a comunidade, temos evidenciado atores sociais antagônicos aos faxinalenses, agentes individuais e coletivos que, impulsionados pelo processo de globalização dos modos de produção capitalista, territorializam-se sobre o antigo território da floresta tradicional: além dos antigos latifundiários (oligarquia agrária regional ervateira-madeireira-ganadeira), novos empresários rurais imigrados do Rio Grande do Sul, os gaúchos tecnificados, se instalam na região centro-sul e sudoeste paranaense a partir dos anos de 1950 e, na década 1980, os conglomerados transnacionais do reflorestamento de exóticas (*pinus* e eucalipto) e da fumicultura. Esse cenário de disputa pelas terras é magnificado quando, ainda, alguns faxinais (localizados sobretudo na região centro-sul do estado) estão sobre grandes áreas de antigas terras devolutas, em litígio desde os anos de 1950, tal como afirma Souza (2009).

Ademais, cabe destacar a existência de um quadro de degradação ecológica das florestas e de desestruturação social em muitas comunidades faxinalenses. Esse processo tem incidido não somente nesse território tradicional, mas é mais bem um sintoma do projeto modernizador do mundo rural que incide sobre as regiões e que produzem diferentes problemas socioambientais, segundo as especificidades de cada localidade.

Nesse contexto socioterritorial, algumas pesquisas etnoecológicas foram desenvolvidas tanto em faxinais como em comunidades remanescentes de quilombolas que compartilham a mesma história de formação socioespacial faxinalense.

Partindo de um etnozoneamento da floresta, isto é, do sistema taxonômico e dos diagnósticos vernaculares das matas do território (especificamente, dos estágios sucessionais das áreas florestadas e da integridade ecológica das mesmas), buscou-se traçar um comparativo dos termos botânicos, ecológicos utilizados pela comunidade (ou ao menos daqueles sujeitos detentores deste saber) com as classificações científicas da floresta.

Em estudos realizados em quatro comunidades rurais da região de Itaiacoca (Staniski, 2016), no Paraná, as classificações vernaculares coincidem com a classificação fitofisionômica-ecológica, existindo inclusive para uma das quatro comunidades um estágio a mais de sucessão florestal em seu sistema taxonômico. Das turnês guiadas com os mateiros (agricultores acima de 40 anos, moradores da comunidade) das comunidades de Palmital dos Pretos e de Sete Saltos de Baixo, pode-se perceber em termos paisagísticos que existiam agrupamentos de espécies arbóreas que se distribuíam pelo território, perfazendo um mosaico de áreas disjuntas de diferentes estágios sugestivos, que vão ocupando novos espaços (ora retirando ou expandindo suas áreas) conforme o passar dos anos, refletindo sobretudo os processos econômicos incidentes nos faxinais há quase 200 anos.

Atualmente, há um consenso sobre o que é a estrutura paisagística de um faxinal original: uma área de floresta circunscrita à terras de cultivo de grãos e hortaliças, onde são criados animais de equino e grande porte e onde se localizam as casas dos agricultores com suas pequenas hortas e pomares. Esse sistema tem sido caracterizado como um sistema agrosilvipastoril tradicional, no qual são retirados produtos madeiráveis (lenha e construção) e não madeiráveis (frutas e fitoterápicos, sobretudo

erva-mate) sob regime de uso comum. Com a instituição da Lei de Terras (1850) e com o segundo processo de modernização do espaço rural em 1980 sobre a região, as áreas de posse foram sendo cercadas dentro e fora do faxinal, o que vem provocando a diminuição paulatina da área de floresta e, portanto, de subsistência de animais domésticos (sobretudo suínos crioulos), caracterizando a desestruturação do território e conflitos internos na comunidade.

A exemplo do que Joel Bonnemaison (1984) nos conta sobre os jardins sagrados de *Tanna*, em Vanuatu, na polinésia francesa, pode-se dizer que a paisagem do território faxinalense pode também ser interpretada a partir dessa noção de um espaço sagrado cultuado com práticas materiais e simbólicas. Da mesma maneira que nos jardins sagrados de Tanna, os faxinais apresentam uma orientação dessas práticas no sentido centro-periferia: na área do criadouro comunitário está a floresta, onde são construídas as habitações dos agricultores, os quintais com hortas e pomares; nela ocorre a criação de animais domésticos de pequeno e grande porte à solta; as ervas medicinais e estimulantes (tal qual a erva-mate) constituem o patrimônio da agrobiodiversidade florestal, fruto de processos coevolutivos milenares entre os povos autóctones com esse ecossistema. No criadouro faxinalense são encontradas também áreas de lazer, salões de festa, igrejas (católica e evangélica).

Cosmos-Casa-Corpo humano fazem parte, conforme Mircea Eliade (2010), de uma arquitetura do sagrado na qual desenvolve-se o simbolismo cosmológico que deriva, em última instância, da experiência primária do espaço sagrado, a morada humana. No criadouro comunitário, encontram-se a floresta e a casa faxinalenses como constituintes dessa morada sagrada. Lá ocorrem os espaços de

socialização das experiências de vida, na roda de chimarrão, nas festas domingueiras das paróquias, nos torneios de futebol aos sábados.

Contrariamente, fora do criadouro comunitário faxinalense, encontram-se as “terras-de-plantar”, onde são cultivados o fumo com base nos princípios técnicos da agronomia moderna e os reflorestamentos; aí expressa-se a racionalidade econômica e instrumental. Este espaço é da ordem do profano ou do mundo “desencantado”, onde a racionalização social desencanta a natureza e a sociedade e passa a controlá-las, perdendo-se assim a liberdade e o sentido da vida.

Tais aspectos vêm a corroborar com Eliade (2010), para quem a lenta dessacralização da morada humana é um processo integrante do gigantesco projeto de transformação do mundo assumido pelas sociedades industriais, transformação que se tornou possível pela desmistificação do Cosmos, a partir do pensamento científico. Contudo, o mesmo autor questiona-se sobre a continuidade desse projeto de racionalização da vida indagando-se se essa secularização da Natureza é realmente definitiva, isto é, “*se não há possibilidade para o homem não-religioso de reencontrar a dimensão sagrada do mundo.*” (Eliade, 2010, p. 49).

Ora, a floresta comunitária faxinalense pode ser portanto interpretada como um jardim sagrado cultivado, um híbrido, resultante da criação constante de diversidades complementares, que convergem para meta-adaptações em meio às divergências dos processos históricos. É aí onde ocorre a reprodução material e imaterial da natureza-sociedade, cumprindo um papel econômico e simbólico da organização socioecológica desse grupo.

Enquanto Jardim cultivado, a floresta faxinalense reflete um projeto de mundo, fundamentado

em um imaginário coletivo de natureza que organiza a cosmovisão dessa população e que, por sua vez, se concretiza na paisagem do seu território. Com base nessa cosmovisão, referenciam-se as ações Políticas de Natureza, por meio das quais se exige igualdade de voz e voto em um Novo Parlamento (Latour, 2004), das vozes humanas e não humanas que emanam da Floresta Coletiva.

3.2. A Floresta Temperada Williche e a tríade humano-abelha-bosque: a reflorestação desde baixo

Os bosques esclerófilos e os temperados chuvosos no Chile têm sido os co-protagonistas de uma história na qual igualmente confluem populações chilenas, migrantes europeus, e Mapuche que têm estabelecido seus imaginários e identidades contra o pano de fundo de um projeto modernizador que teve o Estado e o mercado como principais protagonistas no século vinte em diante.

Os “comuneros” da região dos Andes assim como as comunidades Mapuche do sul têm também contribuído para a configuração de paisagens que são igualmente disputadas por uma pluralidade de interesses associados à mineração, ao turismo, à fruticultura de mercado e ao projetos de construção de represas hidroelétricas.

No centro do Chile, o território esteve marcado pela presença de diversos grupos coletores sob a égide da expansão incaica que confluíram até a conquista espanhola. No sul, por outro lado, articulou-se a atividade de coleta com diversas formas de horticultura e agricultura dando lugar à cultura *Pitrén*, antecedente imediato da atual sociedade *Mapuche*. Igualmente ao que ocorria no Brasil, estas

sociedades lograram estabelecer uma interlocução com a natureza profundamente transformada pela irrupção européia.

A cultura *Pitrén* que durante boa parte do primeiro milênio dominou as zonas de cordilheiras deixou importantes registros de seu período arcaico e agro-ceramista, constituindo as principais investigações arqueológicas em torno ao lago *Calafquen* e a localidade de *Pucura* (Adán *et al.*, 2007). Estas investigações sugerem a presença de um modo de vida especializado e que se desenvolve em íntima relação com seu ambiente.

De seus mil e trezentos anos de história, a cultura *Pitrén* tem deixado como testemunha sítios habitacionais, cemitérios e artefatos lítico-cerâmicos. Segundo nos informa Adán, os cemitérios mais antigos se encontram orientados em direção ao vulcão Villarrica e apesar da baixa altitude do sítio, desde aí é possível observar a orla sul do lago *Calafquén* e a face sudeste do vulcão Villarrica (Adán & Mera, 1997). Os cemitérios se localizam em setores mais altos, a uns trezentos metros sobre o nível do mar, constituindo-se o lago e o vulcão nos seus referenciais fundamentais (Alvarado, 2000).

A lógica do habitar em encostas se conserva até a atualidade (Alvarado & Mera, 2004). A habitação utiliza do declive para organizar a vida cotidiana, especialmente para o abastecimento de água de vertente e de seu vertedouro após seu uso. Assim, as casas são erguidas junto aos cursos menores de água, rodeadas por árvores, paióis, hortas, campos de cultivo e de animais domésticos. Idealmente, a casa se orienta em direção do oriente desde onde surge a vida, segundo a cosmologia *Mapuche*. A paisagem residencial não se limita à construção da casa, ela se abre às hortas, ao pátio (usado intensamente durante o verão), as árvores, os animais

que livremente circulam pelo estabelecimento, as abelhas, os cursos de água; todos e cada um tem sua história conhecida e vivida por esses interlocutores, e, como é de esperar, é uma história escondida ante a limitada visão do visitante.

As janelas e varandas facilitam as comunicações tanto com o meio imediato (*locus*) como com a vizinhança que se visibiliza reciprocamente, apesar da distância que separa uma casa de outra. Esta visibilidade permite recriar a geografia do parentesco e da história. A residência patrilocal dá conta de um tecido geográfico tensionado pela história contemporânea. As árvores são ao mesmo tempo memória e futuro de uma prática residencial que se constitui como parte recriadora da paisagem.

O avelã, o pinhão e a batata têm sido parte da dieta ancestral da cultura *Pitrén* que representa o antecedente pre-hispânico das populações *Mapuche* cordilheiranas atuais. A coleta e o consumo de mariscos de água doce são os ingredientes de uma dieta que assegurava a sustentabilidade dos grupos locais em longo prazo. De igual modo, o bosque pôde renovar-se e servir de repositório no solo de alimentos assim como de plantas medicinais e materiais básicos para a construção, elaboração de instrumentos músicos e de armas de guerra e caça.

O entrecruzamento das práticas de vida e dos componentes da paisagem temperada chuvosa fica manifesta, por uma parte, na rica etnobotânica do povo *Mapuche* atual e particularmente das encostas das cordilheiras litorâneas. Ainda mais intensa é a manifestação deste vínculo nas rogativas religiosas – o *nguillatún* – nas quais os grupos participantes se manifestam através do uso e da habilitação de um espaço ritual construído com materiais providos pelo bosque. A sacralidade do espaço escolhido para a realização destas cerimônias inclui a presença de

um gramado – onde se realiza a dança ritual e o sacrifício com os quais se oferendam ao mundo espiritual os frutos do trabalho humano, um cemitério - disposto em direção ao oeste (lugar de onde vem o sol e a água) - onde repousam os antepassados, e um *tren tren*, morro sagrado onde se depositam os corações dos animais sacrificados.

Observando-se a cerimonia do *nguillatún* desde la perspectiva vegetal, nos encontramos com sua presença arraigada ao longo do rito. Este se inicia com uma reunião ao pé de um “roble” (*Nothofagus obliqua*) e culmina com outra de encerramento, ao pé de um peral. Os ranchos – ou habitações intermitentes – se dispõem sobre pilares de roble ou “laurel”, cobertos com bambusaceas (as “quilas”, *Chusquea quila*) e cada unidade participante se estabelece frente a uma “macana de luma” (*Amomyrtus luma*) e um “riñe de coligüe” (*Chusquea coleou*). A primeira é uma lança onde se suspende, uma vez sacrificado o animal, seu coração. A segunda é um ramo que indica as orações que serão ordenadas. O centro do campo ritual está marcado por um *rehue*, uma mesa de madeira sob a qual repousam o tambor e a *kultrun*, ambos instrumentos percussivos confeccionados em couro sobre a base de uma madeira local. La *trutruca* e a trompeta marcam as margens sul e norte do cerimonial e para a construção de ambas se usam *quilas* e *ñochas*.

Todo o ritual se realiza considerando-se uso cuidadoso da água, cujo comportamento reflete especularmente, o comportamento dos seres humanos e à qual se atribui a vida em geral. O rito termina com o enterro dos corações em um bosque misto de vegetação nativa na ladeira do *Tren Tren*.

No mundo mapuche, a terra é também sagrada. Seu governo radica nos seres espirituais (os *ngen*) e na relação com que eles estabelecem com seres humanos. Baixo um regime orgânico de natureza, as decisões que se adotam são estabelecidas sobre a base da condescendência daqueles. As eventuais transgressões que os seres humanos possam incorrer acarretam consigo consequências que são nefastas para a comunidade: secas, temporais, pestes⁵.

A pesquisa antropológica chilena retrata também o modo de vida Mapuche em transformação frente aos sistemas modernizadores. Especificamente, destacam-se dois momentos nos quais são impostos os sistemas modernizadores de caráter capitalista às regiões: o primeiro coincide, de mesma forma que no Brasil, com a instauração da república associada à mineração e à exportação de produtos agrícolas em meados do século XIX. Os territórios dos mapuches, arrebatados em 1883 e em anos posteriores, permaneceram como terras marginais até que, adentrado o século vinte, o Estado promova, em 1979, suas divisões, procurando forçar a incorporação da população indígena ao mercado.

⁵ Há dois relatos que são especialmente eloquentes da fragilidade desta relação e que se traduzem na busca de equilíbrios dinâmicos entre as forças da natureza. Um é o que sanciona a gula e que se apresenta sob a forma de um menino – o Canillo – quem, enquanto não está com seus pais em casa, devora os alimentos, apesar de nunca crescer. Ao intuir o caráter maligno da criatura, esta é empurrada ao rio sendo posteriormente posta sob os resguardos do Abuelito Wentellao, figura que favorece ao povo. A figura do Wetrinalhue é a outra referência que dá conta de um poder obscuro que – por sua forma (“homem de grande estatura, que aparece vestido com indumentária de huaso (vaqueiro), comumente de branco e montado a cavalo” [Grebe, Pacheco, Segura 1971, p.]) é associado à presença do winka (homem branco) y que confere acesso à riqueza mas a custa de sua alma (Ancan 1994, p. 16). As sanções contra a riqueza amaldiçoada, seja por ambición pessoal seja por vinculação ao winka, asseguram uma produção que permite o simultâneo consumo dos productos do campo e a regeneração do bosque.

Resultante desse processo de espoliação socioterritorial, presencia-se durante o século vinte na região sul do Chile a formação de grupos camponeses marginais que se organizam coletivamente para desenvolver uma cultura própria ligada com a floresta, especialmente com o “canelo” (*Drimys winteri*), o “laurel” (*Laurelia sempervirens*) e a araucária (*Araucaria araucana*), espécies que adquirem um valor sagrado e que provêm de meios tanto ritualísticos como alimentares, isto é, a construção e a fabricação dos elementos fundamentais para a vida cotidiana.

No sul do Chile, a imposição de um modelo capitalista tem passado por duas etapas principais: a madeireira e a de serviços, que se correspondem como distintas fases do extrativismo. Na primeira, as árvores nativas se converteram na principal moeda de troca, sendo as serrarias a fonte principal da destruição do bosque. A população mapuche não pôde escapar deste cenário. Circunscrita, às franjas mais pobres do território, após ser expulsa das zonas reservadas para a produção agrícola, muito poucas eram as possibilidades - excetuando-se as migrações - de gerar outros ingressos que no fossem derivados da lenha.

A devastação do bosque diminuiu com a crescente obtenção onerosa da madeira. Os bosques tinham se resguardado, da mesma forma que as comunidades, nos fundos inacessíveis dos vales e nas porções mais altas do território. A nova onda do capitalismo se instalou em princípios de século XXI, com um novo período de compartimentação, fragmentação e cercamento dos territórios. A construção de centrais hidroelétricas e o turismo têm sido as principais fontes por onde transita a economia

atual. As populações indígenas são estimuladas para se converterem em provedoras de serviços turísticos para, logo, serem substituídas por empresas formais que as contratam como mão-de-obra não qualificada. A fruticultura de exportação é outra das atividades que dinamizam o território.

No Chile, o desmatamento segue o mesmo curso, permanecendo o bosque nativo dividido entre as reservas e parques nacionais, as grandes propriedades florestais (com monocultivos de *pinus* e eucalipto) e os pequenos agricultores. É importante sublinhar, neste caso, o papel que a “reflorestação” teve para legitimar uma representação ideológica das plantações de espécies exóticas como correspondente ao “Bosque⁶”, representação que se legitimou ao longo da zona central do país, permanecendo no sul indígena uma genuína defesa do bosque nativo como o reservatório da biodiversidade e da riqueza cultural. Soma-se, ainda no caso chileno, às áreas de monocultivo de espécies arbóreas exóticas, os parques nacionais, as iniciativas privadas de conservação, a construção de centrais hidrelétricas e o uso turístico da natureza, instâncias que, pelo geral, excluem as populações locais, limitando ou negando seu acesso aos seus territórios tradicionais. A definição de paisagem torna-se assim objeto de disputa.

Ora, dessa breve narrativa sobre a relação entre as populações mapuche, o estado moderno e a floresta, é possível dizer que o processo de territorialização de distintos regimes de natureza sobre a região, cada ator social imprime nesse espaço suas estratégias de confronto e de alianças. Essa dinâmica vivida pelos habitantes lhes permite ressignificar suas práticas produtivas e culturais, mesclando elementos tradicionais e modernos em

⁶Originalmente, o termo utilizado pelos autores chilenos para designar o ecossistema florestal é Bosque, representando a flora nativa.

seu cotidiano, imprimindo na paisagem vivida essa complexidade multiterritorial e multitemporal.

Apesar da imposição de esquemas territoriais, funcionais ao agronegócio, nos ecossistemas mediterrâneo e temperado chuvoso do Chile, a hegemonia dista de ser absoluta. A vida cotidiana de camponeses e indígenas constitui-se, ainda que parcialmente, de modo arbóreo, exercendo as árvores uma influência não sempre constatada na literatura e que permite albergar esperanças de autonomia relativa: são parte da vida cotidiana em termos de usos para madeira, lenha ou alimento, preenchendo seu cotidiano de poder simbólico e de sociabilidade (Skewes & Guerra, 2015).

No obstante a hegemonia do capital, as comunidades têm logrado suplantar em parte a encruzilhada modernizadora, podendo manter formas orgânicas de produção que se sustentam em redes rituais associadas ao cerimonial religioso e às redes sociais e de parentesco que permitem o uso combinado dos bens naturais. Isso se traduz em uma redução da pressão sobre o bosque e, por tanto, em uma regeneração da natureza. Esta regeneração é favorecida, ademais, por uma revalorização da cultura tradicional (com práticas produtivas sustentáveis, constituição de espaços sagrados e afetivos associados às árvores e aos cursos de água, recuperação da gastronomia tradicional, introdução da apicultura, aproveitamento de espécies que, como o avelã ou a galinha araucana, têm se popularizado nos mercados) e pelo desenvolvimento de atividades econômicas como o turismo comunitário, a produção de hortaliças e a coleta de frutos.

O caso do “ulmo” (*Eucryphia cordifolia*) – ou ngulngu em mapuzungun - é talvez o mais eloquente, mas sob nenhum ponto de vista o único: sua flor está entre as favoritas não somente das abelhas, senão também dos compradores de mel. Este fenômeno tem sido traduzido em uma ampliação da plantação e cuidados oferecidos a esta espécie arbórea nativa. Os produtores do bosque temperado têm recuperado pouco a pouco espaço para ampliar o território silvícola e para isso têm contado com as abelhas, estas que têm se transformado em aliadas inesperadas de um conjunto paisagístico que integra as espécies que a circundam: as árvores, arbustos e os humanos dos quais dependem⁷ (Skewes *et al.*, 2018).

3.3. Para além da visão geral das questões indígenas em Rondônia e o processo de colonização: a experiência dos Paiter Surui

A abordagem sobre questões relacionadas as cosmopolíticas de natureza e territorialidades da convivencialidade no mundo rural, dentro do contexto amazônico em suas múltiplas imagens e práticas de sociobiodiversidade exige uma análise complexa, cujos desdobramentos incidem em interpretações dos regimes de naturezas impostos e negociados por diversos atores sociais, em cujo espaço de negociação as populações tradicionais e indígenas estão expostas e atuantes.

Estes espaços sociais podem ser caracterizados como “encontros de sociedades” (Galvão, 1979, p. 22-23), ou em outras palavras, como visões e

⁷ Esta atividade beneficiam-se de iniciativas como as da Corporación Nacional Forestal, que concebe em 2012 setenta y cinco especies arbóreas próprias à melicultura nativa: espécies arbóreas como meli (*Amomyrtus meli*), arrayán (*Luma apiculata*), notro (*Embothrium coccineum*) e avellano (*Gevuina avellana*), que protegerão aos ulmos (*E. cordifolia*) que serão plantados posteriormente àquelas (Skewes *et al.*, 2018).

concepções distintas de tempo e da política entre o não-indígena, o indígena e as populações tradicionais, visto que cada cultura tem uma organização social própria, logo, formas de apropriação do mundo muito particulares. Em decorrência desses encontros, Milton Santos (1996, p. 166) considera que “o tempo se organiza diferentemente. O espaço também já não é o mesmo. Ele se transforma em função das modalidades de adaptação da sociedade local, ao novo processo produtivo e às novas condições de cooperação”.

No caso amazônico, por ser uma região de fronteira econômica, tem-se em Rondônia a inserção e operacionalização do capitalismo sobre os recursos naturais realizados de forma predatória, visto que esses são considerados abundantes e que estariam à disposição para serem explorados. Todavia, isso resulta em processos de resistência, com enfrentamento, por parte das populações originárias e tradicionais frente a numa nova dinâmica espacial/territorial (Almeida Silva, 2012, p. 8).

Por uma razão metodológica estabelecemos como horizonte temporal a análise a partir dos projetos de colonização e integração nacional iniciados na década de 1970, os quais alicerçaram as bases para a implantação dos assentamentos na Amazônia, ciente que em períodos anteriores com a extração das drogas do sertão, da seringa *Hevea brasiliensis* e da mineração manual, tanto populações tradicionais também sofreram consequências com o processo de expansão do capital.

No caso específico da colonização, a maior parte das famílias que migraram para a Amazônia foi motivada pela oferta de terras e créditos subsidiados. A distribuição dessas famílias em sua maioria foi para o Pará e no entorno da BR-364 em Rondônia, o qual recebeu 17% dessas famílias (Brandão Jr. & Souza Jr., 2006).

As baixas densidades populacionais e a pressão pioneira vinda do sul-sudeste, fez com que a Amazônia passasse e continua a ser, a grande reserva de espaço do país, a sua última fronteira de migração e expansão capitalista mundial (Becker *et al.*, 1990; Théry, 2005), logo, se constitui como um espaço geopolítico privilegiado para a ação das corporações transnacionais através de fluxos de entrada e saída de capitais, em detrimento da população regional.

A criação do Estado de Rondônia ocorre concomitantemente com a implantação do Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil - POLONOROESTE, cuja intenção era instalar comunidades de pequenos produtores, baseadas na agricultura autossustentada, no atendimento básico de saúde, educação e escoamento da produção, no respeito à floresta e às comunidades indígenas, entretanto, os resultados foram diferentes do que havia sido planejado, em razão dos diversos conflitos espaciais e as disputas por territórios, além de danos ambientais irreparáveis, o que deixou cicatrizes territoriais ainda presentes nos dias atuais, para os povos indígenas, populações tradicionais e o ecossistema (Santos, 2002).

O espaço por não ser isento de intencionalidades, ou melhor, reflete as ações e contradições dos vários setores da sociedade, propicia o entendimento acerca da construção e a reconfiguração das espacialidades e de territorialidades, o que no caso do processo de colonização da Amazônia e, particularmente, em Rondônia ocorre pela lógica de produção minero-agrícola que resultaram em usos lucrativos do solo, como forma mais rentável de sua apropriação.

Deste modo, formatou-se a espacialidade local, modificou-se e construiu-se novas formas,

gerou-se novas estruturas com novas funcionalidades através de um processo tensionado e complexo, que hoje passa por uma nova reconfiguração, a qual tem como motriz a bovinocultura, a sojicultura e a mineração e com isso aumenta a pressão sobre as áreas florestadas como é o caso das Terras Indígenas e Unidades de Conservação.

Por outro lado, a funcionalidade espacial formatada para a região, possui o papel de estocar reservas naturais por meio das Unidades de Conservação e Terras Indígenas, que muitas funcionam – ainda que precariamente - como zonas limitadoras ao processo de antropização.

É preciso ressaltar que com o asfaltamento da BR-364, concluído em meados de 1984, ocorreu uma intensa ocupação e especulação imobiliária das terras nas suas proximidades, de forma que as populações indígenas antes situadas às margens dessa rodovia foram forçadas a interiorizarem-se na região, o que permitiu o avanço da colonização e a consequente expansão da destruição da floresta.

Devido aos problemas decorrentes da chegada dos migrantes, a abertura de estradas, a ampliação dos desmatamentos que contribuíram para a diminuição das possibilidades de usos dos recursos por parte dos indígenas, estabeleceu-se uma nova ordem que entra em conflito com as relações sociais, produção material e espiritual, qualificada como sua cultura (Gonçalves, 1996).

Este modelo de ocupação resultou na diminuição dos estoques e territórios de caça e pesca, em consequência dos inúmeros impactos ambientais causados, o que propiciou que alguns dos povos indígenas passassem a ter com problemas nutricionais. Este e outros problemas resultaram muitas vezes na dificuldade de permanência de valores culturais, espirituais, sociais e políticos dos indígenas,

uma vez que a destruição do ecossistema priva as gerações atuais e as futuras de material genético, bem como de importantes fontes potenciais de fármacos e outros produtos que podem servir à humanidade.

Diante da situação, os *Paiter Suruí* ou *Paiterey* em conjunto com profissionais da Kanindé Associação de Defesa Etnoambiental, professores da Universidade Federal de Rondônia e com o apoio financeiro do Ministério do Meio Ambiente realizaram um diagnóstico participativo da Terra Indígena Sete de Setembro – autodenominada *Paiterey Garah*, no início do século XXI, com temas de socioeconomia, meio físico (solo, hidrografia, etc.) e meio biótico (fauna, flora, entre outros), com o uso de seu etnoconhecimento ou conhecimento indígena e o conhecimento científico.

O diagnóstico possibilitou a elaboração de um plano de gestão com horizonte de cinquenta anos e uma série de programas que envolvem saúde, educação, cultura, segurança alimentar, meio ambiente, bem como projetos de reflorestamento (Pamine), Centro de Plantas Medicinais Olawatawa, Projeto Carbono Suruí – este inclusive proporcionou a venda de créditos de carbono para a Natura Cosméticos e para a Fédération Internationale de Football Association (FIFA) durante a Copa do Mundo realizada em 2014 no Brasil, monitoramento da Terra Indígena através de parceria com o Google Earth. Outros projetos, como a Universidade *Paiterey* encontra-se em fase de elaboração e é considerada como um caminho para que os *Paiterey* consigam obter maiores conhecimentos científicos e assim ampliar seus horizontes de diálogo com o mundo dos não indígenas.

Assim, os *Paiterey* tem sido pioneiros e protagonistas de um novo tempo e de uma nova forma

de enxergar o mundo dos indígenas, ou seja, com a utilização de seus sistemas de etnoconhecimentos para a exploração econômica dos recursos naturais, sem abandonar a cultura, a espiritualidade, dentre outros valores, ao tempo que agregam outras representações simbólicas e materiais, as quais podem proporcionar benefícios e resultem na melhoria da qualidade de vida, bem como a inserção de seus produtos em escalas locais, regionais e até mesmo internacionais.

Com isso buscam ainda a preservação/conservação das florestas, dos rios, pois entendem que prestam serviços ambientais necessários à ciclagem da água, à manutenção do clima local, à conservação de biodiversidade e à estocagem de carbono (Fearnside, 2002; Almeida Silva *et al.*, 2008).

Desta forma, os *Paiterey* procuram romper com vários dogmas e rótulos colocados como verdades sobre os povos indígenas, ao tempo que compreendem que a autonomia almejada ainda é um processo lento, é algo a ser conquistado como condição da libertação humana e o que realizam por meio de suas ideias e ações é de interesse de todos os seres que habitam a Terra. Este é o grande desafio e o caminho que colocam como objetivo de vida.

Numa escala de análise da representação *Paiterey* da floresta, a experiência deste coletivo híbrido está plasmado com fenômenos que envolvem a espiritualidade, cujas dimensões religiosas vêm sendo paulatinamente esquecidas a partir do contato com a sociedade envolvente. É oportuno considerar que a ausência de tais práticas (ou a sua invisibilização) resulta em repercussões territoriais, inclusive no que se refere à utilização do uso de plantas destinadas a ritualísticas e a cura pelo estabelecimento (ou imposição) de novos conhecimentos, os quais não tem relação com valores espirituais.

Tal questão têm proporcionado ressubjetivar seus etnoconhecimentos sobre a utilidade simbólica e material de plantas (o saber empírico) para debelar os problemas de saúde, os quais não se limitam à cura e ao tratamento de doenças que acossam o bem estar físico, mas que também envolvem a cura do espírito.

Isso fica bem evidente entre uma de suas ritualísticas, o *Mapimaií* (a criação do mundo) retratada por vários autores, dentre eles Cardozo (2012), Suruí *et al.* (2014), Maretto *et al.*, (2015), Almeida Silva *et al.* (2015), Carvalho Melo *et al.* (2015) que sinteticamente expressam que o evento se constitui a junção de elementos que só podem acontecer de forma coletiva, ou seja, a floresta – e suas plantas - o rio e as aves, são interdependentes, em que a ausência de apenas um causa o desequilíbrio nos demais.

Assim mesmo ocorre com o etnoconhecimento, o qual não pode ser dissociado da lógica dessa construção de mundo, de forma que os *Paiterey* têm investido, por meios dos jovens e dos idosos – sem esses a possibilidade de continuum de seu mundo e o resguardo territorial seria muito difícil e conflituoso - na criação de um centro de plantas medicinais (herbário natural) onde se tem catalogado e cultivado uma quantidade expressiva de espécies, resultantes da longa história de coevolução dessas populações com a floresta. Por outro lado, os *Paiterey* procuram não somente ressignificar esses conhecimentos ancestrais, mas vinculá-los dentro do campo de conhecimento científico, razão pela qual a formação e capacitação do povo é uma das estratégias estratégicas para garantir a visibilidade da cultura e reconhecimento dos direitos socioterritoriais desse povo.

Após o contato, conforme relato dos *Paiterey*, no final dos anos 1970 foi aberta a primeira aldeia,

em meio a grandes conflitos territoriais, em virtude da presença de colonos que ocuparam ilegalmente o território tradicional indígena. Na década de 1980 só existia Aldeia na Linha 12, depois os *Paiterey* construíram moradias em outros espaços até chegarem na Linha 09 – cuja área no passado havia sido desmatada e ocupada por agricultores provenientes de projeto de colonização do INCRA, todavia, uma parte considerável do território de ocupação tradicional do povo *Paiter* Suruí até os dias atuais jamais foi recuperada, assim ocorreu em outras Terras Indígenas de Rondônia.

A área onde está localizada a Aldeia Paire - Linha 09, foi bastante desmatada⁸ pelos colonos e nela cultivado cafezais – muitos exemplares da espécie ainda resistem vivos. Entretanto, os *Paiter* Suruí buscam mudar esse cenário com projetos de recuperação das áreas degradadas por meio do cultivo e manejo de espécies florísticas que são importantes para a cultura do seu povo. A plantaçã da palmeira *maiorah* ou tucumã *Astrocaryum aculeatum* é uma das espécies que foi resgatada e integrada à paisagem dessa Aldeia, sua utilização é múltipla e serve para confecção de arco, flechas, artesanato, alimentação, construção de casas, dentro outras finalidades. O tucumã, espécie-símbolo da experiência de reflorestamento dos Suruí, foi uma das primeiras matérias-primas elegidas pelas comunidades por sua importância na confecção de artesanatos e utilização na alimentação tradicional.

Na Aldeia as roças são distribuídas por família e também são coletivas. As mulheres possuem

seus próprios espaços de cultivo, que denominam de *Waleley Ka*, isto é, um espaço produtivo pertencente ao usufruto das indígenas, que cultivam o amendoim, a mandioca, o milho, o cará, o inhame para o consumo interno.

Por outro lado, se faz presente o manejo de café (*Coffea spp.*) plantados na época dos colonos, com o diferencial que é um produto ecológico, ou seja, sem agrotóxicos, e cuja produção situa-se entre 40 a 50 sacas por safra, conforme asseguram os moradores. Além desse produto, trabalham com a plantaçã banana (*Musa spp.*) e castanha-do-Brasil (*Bertholletia excelsa*) para complementar a renda familiar. Com exceção do café, quase todo o restante dos cultivos integra rituais como o Mapimaí (celebração de criação do mundo *Paiter* Suruí) em consonância ao descrito por Almeida Silva *et al.* (2015).

No ritual do Mapimaí, por exemplo, o sentido da criação do mundo é explicado pela relação entre as plantas da floresta, as aves e o rio, os quais compõem a narrativa que dá sentido à vida para os *Paiterey*. Outros exemplos importantes que figuram na cosmogonia *Paiterey* são a árvore *aborãh* conhecida como barriguda ou sumaúma (*Ceiba pentandra*) que simboliza o surgimento do primeiro homem e primeira mulher *Paiter*, as aves que indicam as árvores de valor medicinal e, mais recentemente, o café surge como símbolo de resistência e reconquista do território ancestral após o projeto colonizador do INCRA dos anos de 1960.

⁸No caso específico da Aldeia *Paiter* – Linha 09, encontra-se o reflorestamento como parte integrante da estratégia. Com uma área de 2.450,8km², a Terra Indígena Sete de Setembro ou *Paiterey* Garah, até o ano de 1997 o desflorestamento correspondia a 22,4km² (1%), vinte anos depois passou a ser de 63,42km² ou 2,6% do território, floresta com 2.357km² ou 96% e não floresta com 40,9km² que corresponde a 2%, conforme apontam os dados obtidos no site do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais – INPE.

Ao mencionar os rituais, estes se constituem de uma complexa gama de vivências, em que humanos, plantas e animais são partes do mesmo conjunto. Para além de serem utilizadas para fins práticos, as espécies vegetais possuem poderes mítico-mágicos que dizem respeito a práticas simbólicas de cura do corpo e do espírito. Elas integram o patrimônio cognitivo de um povo, que é composto tanto de saberes práticos (Strachulski & Floriani, 2013), de valores culturais e cosmogônicos-espirituais, de modo que podem se caracterizar como marcadores territoriais (Almeida Silva, 2010; 2015), em função do pertencimento identitário.

A partir de elementos visuais e narrativos (relatos, entrevistas e reuniões com os Paiter Suruí) emergem elementos mítico-práticos da medicina indígena, associados à diversidade biológica do território. Em nenhum momento, buscamos relacionar os medicamentos tradicionais ou ancestrais com os farmacêuticos que são utilizados pela comunidade, embora essas duas formas de trabalho são constatadas e coabitam em espaço direcionado à saúde e está presente no Posto de Saúde da Aldeia, inclusive com a relação das plantas e as indicações para as mais distintas finalidades.

A preocupação com a floresta, a natureza e o que essas produzem e são necessárias para a segurança alimentar está diretamente associada ao contexto territorial, visto que é nele que encontra os meios indispensáveis para a manutenção da cultura, dos valores morais, culturais e espirituais, que são a base da existência dos *Paiterey*. Destarte, a conexão com a natureza é expressa pelo agente de saúde indígena e morador da referida aldeia, Luiz Mopilabatem Suruí, entrevistado em 2018:

Culturalmente nós Paiter sempre tivemos

certeza de que a floresta é nossa vida. Pois ela nos oferece tudo que é importante para nossa sobrevivência. Como: produtos da roça, caça, pesca, medicinas tradicionais e outros. E nossa preocupação e cuidar dessa riqueza que a natureza nos deu [...]. Porque se a gente não cuidar podemos perder tudo.

O “tudo” ao qual se refere o sujeito entrevistado pode ser interpretado como o conjunto da sociobiodiversidade territorial herdado há gerações do grande tronco linguístico Tupi Mondé. Em conformidade com as informações dos *Paiterey*, de maneira geral, as partes mais utilizadas da planta consideradas como medicinais são: casca, raiz e folha. No trabalho de Alexandre Suruí (2015), morador da Aldeia da Linha 14 foram levantados dez (10) plantas, das quais cinco delas possuem finalidades iguais ou semelhantes às demais, sendo elas: Matxahk (má digestão, conjuntivite e machucadura); Mokop (picada de inseto e cobra e anestésico); Moratapoh (má digestão); Geroxakup-Eypagah (corte e machucado); Gonyõ (inflamação da boca). Algumas das espécies utilizadas atendem a padrões de subjetividade, cuja explicação científica foge aos dogmas clássicos da medicina convencional. Dentre as espécies listadas, verificam-se algumas plantas relacionadas à funções piscossomáticas, como é o caso da Melyh que dá coragem e a Robagueixaborga que define o sexo do menino quando a mulher está grávida.

Essas utilizações de espécies florísticas para a medicina ancestral ou tradicional pelos *Paiterey* se assemelham ao observado no trabalho sobre medicina popular em área rural na região da Serra das Almas no Estado do Paraná com populações quilombolas, conforme afirmam Floriani *et al.* (2016, p. 343):

“O uso de plantas como ‘remédios’ em comunidades rurais tradicionais, precisa ser compreendido a partir de um contexto social e ecológico, levando-se em consideração os fatores culturais envolvidos nas etiologias das doenças para além do ambiente físico”.

Na Aldeia Paiter – Linha 09 - existe um posto de saúde para atender a população. Duas vezes ao mês, uma equipe formada por médicos, enfermeiros, nutricionista, psicólogo, dentista e técnicos de enfermagem, passam uma semana na Aldeia e oferecem assistência. O posto de saúde fornece medicamentos básicos para dores, gripe, diarreia, tosse, dentre outros; fornece ainda plantas nativas com poder de cura e os doentes são orientados como utilizá-las, assim o etnoconhecimento convive com novas representações de tratamento de saúde. Nos casos em que há necessidade de realização de exames, a Secretaria Especial de Saúde Indígena - SESAI transporta-os até a cidade de Cacoal.

Ao serem questionados sobre a interferência dos médicos na utilização das plantas nativas, os *Paiterey* informaram que isso não existe, inclusive no próprio posto de saúde existe uma sala reservada às plantas medicinais. Algumas espécies são expostas com as respectivas identificações em Tupi Mondé e suas finalidades o que serve como um processo de reapropriação do etnoconhecimento e da etnobotânica, principalmente para os mais jovens, o que se confirma com isso, uma formação educativa de grande valia para as atuais e futuras gerações.

Desde da virada do século XXI, os *Paiterey* têm protagonizado algumas propostas consideradas inovadoras e de referência para outros povos indígenas da Amazônia e do mundo, como os projetos de Redução de Emissões por Desmatamento (REED+),

denominado “Plano Carbono Florestal Suruí” e o de Ecoturismo que se encontra em andamento. Tais projetos primam tanto pela defesa ambiental com sustentabilidade como pelo reconhecimento cultural.

A concepção desses e de outros projetos, a exemplo da Universidade Indígena – em fase de implantação - é proveniente de ações estratégicas alicerçadas no Diagnóstico Agroambiental Participativo *Paiter* na Terra Indígena Sete de Setembro e se integra ao Plano de Gestão Territorial. Esses projetos exigiram e exigem extensas negociações tanto em âmbito nacional, quanto internacional e envolvem uma série de parceiros governamentais inclusive universidades e entidades não governamentais.

O projeto foi concebido com um horizonte temporal de 50 anos e visa estratégias de conservação e recuperação da biodiversidade, a partir da definição de eixos estratégicos como a saúde, a alimentação, o controle territorial, o fortalecimento institucional, o fomento à produção alternativa, o apoio à cultura e à educação. Tais questões foram possíveis de serem levantadas por meio do diagnóstico dos problemas existentes e de possíveis soluções, com vista ao recebimento de benefícios, nos quais incluem os serviços ambientais.

O reflorestamento é coordenado pelos clãs, e nem todos participam, em virtude de certas divergências internas e à pressão externa de madeireiros, grileiros e garimpeiros que oferecem “facilidades” e influenciando na ressignificação de “novas formas de consumo supérfluas” típicas da sociedade abrangente, as quais servem como aliciamento de parte do povo. Se por um lado, o projeto apresenta inovação e possibilidade de melhoria para os *Paiterey*, preservação e conservação da Terra Indí-

gena, em contrapartida existem inúmeras críticas, inclusive, internas que seria mais um acirramento da dependência externa e que implicaria em maior submissão não apenas ao Estado, mas também à iniciativa privada e de entidades nacionais e internacionais, assim restará ao povo encontrar alternativa que possa conduzi-lo para uma mediação desses conflitos – o que não é fácil, dada sua complexidade de governança.

3.4. Disputas socioterritoriais pela apropriação dos saberes da Floresta de Babaçu

Desde a sua criação, no final da década de 1980, o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB) vem discutindo formas para garantir o acesso e uso comum das florestas de babaçuais⁹, bem como a sua preservação diante dos intensos processos de devastação em curso na região, que compreende os estados do Piauí, Maranhão, Tocantins e Pará .

Ao longo dos tempos, distintos agentes econômicos polarizam os conflitos com as chamadas quebradeiras de coco. Inicialmente, eram os grandes proprietários de terras, criadores de gado e de búfalo. Mais recentemente, a monocultura da soja

e do eucalipto dominam a paisagem da terra das palmeiras de Gonçalves Dias.

A identidade quebradeiras de coco, organizada em torno do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco (MIQCB), decorre dos agudos conflitos envolvendo as disputas pela terra e florestas de babaçu. Em “processo de territorialização”, as quebradeiras redefinem os limites de seus territórios.

Enquanto grupo social específico, elementos aparecem mais salientes dando contornos a identidade quebradeira de coco babaçu, como destacou Almeida¹¹: questões de gênero, já que essa atividade envolve as mulheres de forma predominante; ideais de preservação das florestas de babaçu; e formas específicas de acesso e uso comum dos recursos naturais, que são considerados livres às famílias de quebradeiras de coco que dele necessitam.

Esse cuidado com a natureza fez com que vários agentes econômicos entrassem em contato com o MIQCB de maneira a realização do que denominavam de “parcerias”. Pelo visto, a ideia dos agentes era associar a imagem construída pelo MIQCB, sobretudo os ideais de preservação, com a marca dos seus produtos. A noção de “ambientalização” tomada por Leite Lopes¹² nos auxiliam na compreensão desses processos que envolvem as distintas apropriações do discurso ambiental.

⁹ Em 2016, na campanha para a preservação dos babaçuais, o MIQCB adotou o seguinte slogan: “floresta de babaçu é vida, deixa em pé, deixa viver”. Sobre as discussões do MIQCB envolvendo as formas de livre acesso e uso dos babaçuais, sugerimos: Shiraishi Neto, J. Quebradeiras de Coco: “Babaçu Livre” e Reservas Extrativistas. Revista Veredas, 14(28), 147-166, 2017.

¹⁰ Em 2005, Shiraishi Neto foi convidado para elaborar um estudo sobre os conflitos envolvendo as quebradeiras de coco no âmbito de atuação do MIQCB. Tal estudo tinha como objetivo subsidiar uma campanha do movimento para a preservação dos babaçuais. O mapa por mim confeccionado intitulado Guerra Ecológica nos Babaçuais, foi, posteriormente, incorporado como atividade do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) a pedido do professor Alfredo Wagner Berno de Almeida. Foi ele também que me pediu para levar Cynthia Carvalho Martins, que a época estava coletando informações para a confecção de sua tese de doutorado.

¹¹ Almeida, A. W. B. de. As Quebradeiras de Coco Babaçu: identidade e mobilização: legislação específica e fontes arquivísticas (19915-1995). São Luís: A. W. B Almeida/MIQCB, 1995.

Lembramos que várias “parcerias” foram apresentadas às mulheres envolvendo desde a compra do óleo/azeite de babaçu para fabricação de sabonetes aos projetos de sequestro de carbono. No caso deste projeto, as quebradeiras de coco serviam para agregar mais um serviço ambiental às florestas. Além de “guardiãs da floresta”, elas se tornariam mera coletadoras do coco de babaçu, pois esses cocos coletados deveriam ser repassados às indústrias de ferro gusa instaladas no município de Açailândia, Maranhão.

Interessante observar que esses agentes econômicos a pretexto das propostas de “parcerias”, que serviam para agregar aos seus produtos os ideais de preservação produzidos e disseminados na luta do MIQCB, estabelecia condições restritivas às mulheres no tocante aos usos e relações com a natureza. Em outras palavras, as chamadas “parcerias” negavam o que havia de específico as maneiras de fazer, criar e viver das mulheres quebradeiras de coco.

Convém destacar que as quebradeiras de coco detêm uma relação particular com as florestas de babaçu. Para as quebradeiras de coco, as palmeiras são tidas como mães, pois é das palmeiras que as famílias garantem a sua reprodução física e cultural. Tal ideia da palmeira, como árvore mãe, organiza as relações no âmbito das famílias, conferindo regras próprias de uso e apropriação.

Desde pequeno, as crianças se envolvem com essa atividade quando são levadas por suas mães as florestas de babaçu para “caçar o coco”. Os saberes e os desafios da prática são vividos desde a mais tenra idade, quando se aprende a ter consciência do ser quebradeira de coco.

Toda essa relação construída com a natureza, que envolve um cuidado especial e muito saber sobre a floresta de babaçu, fizeram com que fosse acessado um conhecimento tradicional, em 2005.

O conhecimento do mesocarpo, extraído do coco babaçu, foi acessado por uma indústria de cosméticos, a Natura. Vale relatar um pouco sobre essa relação estabelecida, pois embora os dispositivos legais (MP n. 2186-16, vigente a época, e Lei n.13.123/2015) enunciem a “justa e equitativa repartição dos benefícios”, essa norma não é levada a sério pela maioria das indústrias no Brasil, que se recusam em fornecer os dados (custos e ganhos) no período das negociações. Para se ter uma ideia da dimensão da questão, o valor pago pela empresa Natura aumentou em quase 1.000% do valor oferecido inicialmente, dado a intervenção do Ministério Público Federal.

As discussões sobre o acesso ao conhecimento tradicional envolveram, no caso das quebradeiras de coco, todo o MIQCB, que acabou assumindo a responsabilidade de gerir um Fundo criado resultado das negociações. Apesar da Natura ter acessado um grupo específico, esse grupo estendeu a discussão ao Movimento, pois tinha consciência que o mesocarpo, como tantos outros conhecimentos tradicionais da região Amazônica, não era de sua exclusiva propriedade. Se não fizesse esse processo de envolver os demais grupos nas negociações, haveria o risco de eclodir conflitos internos entre aqueles que pudessem se considerar detentores do conhecimento.

É oportuno destacar que as questões envolvendo os direitos de acesso ao conhecimento tradicional

¹² Leite Lopes, J. S. et al. (Orgs.). A ambientalização dos conflitos sociais: participação e controle público da poluição industrial. Rio de Janeiro: NuAP- Ed. Relume&Dumara, 2004. p. 17-38.

associado à biodiversidade nunca foi problema para os povos e comunidades tradicionais do Brasil. No caso do mesocarpo, ele era utilizado como troca para aproximar os grupos de quebradeiras de coco que desconheciam a sua existência. Aprender a fazer o mesocarpo foi uma maneira que serviu para aproximar grupos de quebradeiras de coco.

Ao longo dos tempos, quer na condição pesquisador, vimos compreendendo as representações da natureza, que acaba conferindo distintos processos de territorialização na região. No caso das quebradeiras de coco tal processo está relacionado a um profundo cuidado com a natureza e a um saber sobre as florestas de babaçu, cuja palmeira é tida como árvore mãe. Afinal, ninguém é capaz de atentar contra a própria mãe. Por fim, vale ressaltar que as transformações recentes vividas no Equador e Bolívia (Constituição Federal de 2008 e 2009, respectivamente), que tem a natureza como “sujeito de direitos”, aproximam as experiências dos distintos povos em torno das representações e usos da natureza, que se colocam como antagônicas aos modelos e lógicas determinadas pelo capital.

4. Considerações

Conforme Georges Balandier (1988),

[...] cada sociedade possui uma teoria de natureza que lhe é própria, que se expressa em suas configurações intelectuais, e igualmente em complexos de símbolos, de instrumentos e de práticas. (Balandier, 1988, p. 194).

Essas teorias de natureza apoiam-se em imaginários que se transfiguram em mitos edificantes da organização social de uma dada coletividade e da sua relação o território (Sahlins, 2003).

Ora, a floresta comunitária figura como espaço sagrado cultivado, um híbrido, resultante da criação constante de diversidades complementares, que convergem para meta-adaptações em meio às divergências dos processos históricos. É aí onde ocorre a reprodução material e imaterial da natureza-sociedade, cumprindo um papel, econômico e simbólico da organização socioecológica de coletividades que conferem outras formas de habitar e conviver com a Floresta.

Portanto, presencia-se dentro da comunidade a tentativa de ressignificar antigas práticas de cultura-natureza, a partir de diversos cruzamentos de representações da floresta (do poder público estadual e municipal, da ciência, e do local) que buscam imprimir aos distintos regimes de natureza racionalidades e subjetividades ora mais ora menos congruentes com as práticas de convivencialidade e codependência, ampliando a práxis simbólica do parentesco aos coletivos não-humanos (floresta, solos, água e animais).

As relações sociais (de parentesco) como locus da produção simbólica, própria dos modos de viver e habitar constituintes das territorialidades rurais tradicionais latino-americanas (Sahlins, 2003; Sabourin, 2009; Wanderlei, 2009), por meio de cujas relações de comunicação e integração entre as coisas e os seres emergem fluxos, ciclos e dinâmicas vitais, entretecendo, nesse processo criativo, mito e prática, sentir e pensar os territórios e paisagens (Ingold, 2012; Escobar, 2014).

As reflexões sobre as formas de apropriação científica dos saberes locais, ancoram-se nos discursos teóricos de inúmeros autores que compartilham o movimento contestatório decolonial a favor da visibilização das identidades epistêmicas. Não obstante, muitas reticências são evidenciadas quanto à

eficácia de estratégias cognitivas para o diálogo de saberes. Em que pese algumas metodologias participativas (trans)interdisciplinares de diagnóstico consagradas (como por exemplo o DRP, observação participante, pesquisa ação, etnometodologia), existem barreiras paradigmáticas e ontológicas - que estruturam rigidamente o pensamento científico hegemônico - que tratam de explicar, traduzir e sintetizar elementos destacados dos conhecimentos locais, limitando a eficácia da proposta da Ecologia de Saberes (Geertz, 1994; Agrawal, 2002; Raffles, 2002; Santos, 2010; Morin, 2015).

Por outro lado, o construtivismo social e a força ressubjetivadora da poética e do imaginário poderiam potencializar a transformação do pensamento científico, aproximando-o das estruturas cognitivas e representacionais das outras formas de pensamento locais, presentes e cotidianas, recontextualizando-o de acordo com as estratégias de horizontalização e visibilização das outras epistemes. Não obstante, para que isso ocorra é necessário deslocar do centro das decisões políticas as comunidades científicas dominantes, exigindo portanto um jogo de reequilíbrio entre sistemas de pensamento para a reafirmação de direitos e de identidades sócioterritoriais. Assim, a partir de uma ecologia das práticas (Floriani, 2018), academia, poder público e agentes locais devem entrar em um campo político profícuo de produção de conhecimentos socialmente pertinentes, constituindo um Parlamento de Coletividades (humanas e não humanas) onde se discutiriam as decisões cosmopolitas (Latour, 2004) engendradas nos territórios.

Agradecimentos

Agradecemos à Coordenação de Aperfeiçoamento de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento do projeto de estágio de pós-doutorado no exterior “Saberes, práticas e políticas de natureza em territórios agroflorestais tradicionais: experiências acadêmicas no Brasil e Chile meridionais e na França” (CAPES-BEX 1976/14-1), com o qual foi possível estabelecer profícuas parcerias acadêmicas com o grupo de pesquisa chileno do projeto “Antropología del Bosque: horizontes para una protección socialmente inclusiva de los bosques esclerófilos y templados de Chile”, financiado pelo Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (FONDECYT 1140598), assim como ao projeto “Por una Antropología de la Reconstrucción Territorial en el Archipiélago de Chiloé” (FONDECYT 1171827). Igualmente agradecemos ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo financiamento do projeto de pesquisa “Das Territorialidades Tradicionais às Territorializações da Agroecologia: Saberes, Práticas e Políticas de Natureza em Comunidades Rurais Tradicionais do Paraná” (CNPq-Universal 01/2016), com o qual foi possível dar prosseguimento aos estudos e parcerias acadêmicas mencionados.

Referências

Adán, L. R.; Mera, F. B.; Donoso, R.. Historia cultural de la cuenca del río Valdivia: proposiciones a partir del estudio de sitios alfareros prehispánicos e históricos. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 12, 5-30, 2007.

Adán, L. R.; Mera, F. B. Acerca de la distribución espacial y temporal del Complejo Pitrén. Una revaluación a partir

- del estudio sistemático de colecciones. *Boletín Sociedad Chilena de Arqueología*, 1997.
- Agrawal, A. Introducción: a favor de la indeterminación. *Revista Internacional de Ciencias Sociales, El conocimiento Indígena*, 173, 2002. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001284/128436s.pdf>
- Almeida Silva, A. *et al.* O ritual *Mapimái* no processo de construção da territorialidade *Paiteer* Suruí. *Confins. Revue Franco-Brésilienne de Géographie/Revista Franco-Brasileira de Geografia*, 24, 1-18, 2015. Disponível em <http://confins.revues.org/10218>
- Almeida Silva, A. *Territorialidades, identidades e marcadores territoriais Kawahib da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia*. 1.ed. Jundiá: Paco Editorial, 2015. v. 1. 308p.
- Almeida Silva, A. *Territorialidades e identidade dos coletivos Kawahib da Terra Indígena Uru- Eu-Wau-Wau em Rondônia: “Orevaki Are” (reencontro) dos “marcadores territoriais”*. Curitiba, 2010. Tese de Doutorado (Doutorado em Geografia), Universidade Federal do Paraná/SCT/ DG/ PPGMDG, 301 p.
- Almeida Silva, A. A questão indígena em Rondônia e os projetos de desenvolvimento na Amazônia Ocidental. *Ciência Geográfica*, XVI, 8-14, 2012. Disponível em http://www.agbbauru.org.br/publicacoes/revista/anoXVI_1/agb_xvi1_versao_internet/AGB_abr2012_02.pdf.
- Almeida Silva, A.; Gil Filho, S. F.; Silva, J. C. A territorialidade como construção do modo de vida e da identidade do povo indígena Jupaú. *In: Anais do III SIMPGEO. Ponta Grossa: III SIMPGEO/UEPG*, 2008. p. 34-45.
- Alvarado, M.. Vida, Muerte y Paisaje en los Bosques Templados. Un acercamiento a la estética del paisaje en la Región del Calafquén. *Aisthesis*, 33, 198-216, 2000.
- Alvarado, M.; Mera, R. Estética del paisaje y reconstrucción arqueológica. El caso de la región del Calafquén (IX y X Región-Chile). *Chungara*, Revista de Antropología Chilena, Volumen especial, 559-568, 2004.
- Ancán, J. Los urbanos : un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche contemporánea. *Pentukun*, 1, 5-15, 1994.
- Balandier, G. *Modernidad y poder: el desvío antropológico*. Barcelona: ediciones Júcar, 1988. 288 p.
- Becker, B. K.; Miranda, M.; Machado, L. O. *Fronteira Amazônica: questões sobre a gestão do território*. Brasília: Editora UnB/Editora UFRJ, 1990
- Berque A. *Ecoumène- Introduction à l'étude des milieux humains*, Belin, Paris, 272 p.e. Paris, Armand Colin, (2000), 2014, 190 p.
- Boff, L. *Saber Cuidar. Ética do humano - compaixão pela terra*. Editora Vozes. Petrópolis, Rio de Janeiro, ed. 20, 2014. Pág. 248.
- Bonnemaison, J. Les jardins magiques: le géosystème de l'horticulture vivrière dans une île mélanésienne du Pacifique Sud (Vanuatu). *In: Blanc-Pamard, C. et al. (Org.). Le développement rural en questions: paysages, espaces ruraux, systèmes agraires: Maghreb-Afrique noire-Mélanésie*. Paris: ORSTOM, 1984, p. 461-482. Disponível em: http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_2/memoires/15874.pdf.
- Brandão Júnior, A.; Souza Júnior, C. *Desmatamentos nos assentamentos de reforma agrária na Amazônia*. O Estado da Amazônia n°7. Belém: IMAZON, 2006. p.1-4. Disponível em http://amazon.org.br/PDFamazon/Portugues/estado_da_amazonia/esmatamento-nos-assentamentos-de-reforma-agraria.pdf.
- Cardozo, I. B. *Iway e Metare: a marca do território Paiteer* Suruí. Porto Velho, Rondônia, 2012. Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade Federal de Rondônia/PPGG, 115p.
- Carvalho Melo, K.; Almeida Silva, A.; Suruí, A. N. Os *Paiteer* Suruí e o *Mapimái*: a representação como marcador territorial. *Acta Geográfica*, 9, 40-54, 2015. Disponível em <https://revista.ufr.br/actageo/article/view/1999/1698>.
- Castro, E. B. V. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- Chatelin, Y.; Richard, J-P.; Riou, G. Du milieu naturel, comme lieu de rencontre du sens commun, de la pensée philosophique et de la démarche scientifique. *In: Chatelin, Y.; Riou, G. (Orgs.). Milieux et Paysages: essai sur diverses modalités de connaissances*. Paris: Masson, p. 4-15, 1986.
- Deleuze, G.; Guattari, F. *O que é filosofia?* Tradução de

- Bento Prado Jr. e Alberto. Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, Col. Trans, 3a ed., 2010, 288 p.
- Descola, P. *L'écologie des autres: l'anthropologie et la question de la nature*. Versailles: Éditions Quae, 2011.
- Diegues, A. C. (Org.). *Biodiversidade e Comunidades Tradicionais no Brasil*. NUPAUB - USP. PROBIO – MMA. CNPQ. São Paulo, 1999.
- Durand, G. *L'imagination symbolique*. Paris: PUF, 5a ed., 2008, 130 p.
- Eliade, M. *O Sagrado e o Profano: a essências das religiões*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF e Martins Fontes, 2010. 191 p. (Coleção Biblioteca do Pensamento Moderno).
- Escobar, A. *Sentirpensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Unaula, 2014, 184 p.
- Escobar, A. *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales*. Lima: Ediciones Desde Abajo, 1a reimpressão, 2013. 177 p.
- Escobar, A. *El final del salvaje*. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea, Santafé de Bogotá: CEREC / ICAN, 1999.
- Fearnside, P. M.. *Homem e ambiente na Amazônia*. Manaus: INPA, 2002.
- Floriani, N.; Carvalho, S. M. . Sustentabilidade Latente e Resiliência Socioecológica da Floresta Faxinalense. In: Carvalho, S. M.; Floriani, N. (Org.). *Faxinal Taquari dos Ribeiros: diálogos interdisciplinares, sustentabilidade e etnoecologia*. 1ed.Ponta Grossa: UEPG, 2017, v. 1, p. 11-24.
- Floriani, N.; Clarindo, M. F. ; Silva, A. A. ; Staniski, A. . Medicina popular, catolicismo rústico, agrobiodiversidade: o amálgama cosmo-mitico-religioso das territorialidades tradicionais na região da serra das Almas, Paraná, Brasil. *Geografia*, 41, 331-351, 2016. Disponível em <http://ojs-teste.biblioteca.unesp.br/index.php/ageteo/article/view/10683>
- Floriani, N.; Oliveira, L. H. C.; Veiga, A. M.; Galdino, J. R. V. A Floresta e a Territorialidade Faxinalense: espaço sagrado, espaço de lutas. In: Barrera-Bassols, N.; Floriani, N. (Org.). *Saberes, paisagens e territórios rurais da América Latina*. 1ed.Curitiba: Editora da UFPR, 2016b, v. 1, p. 199-217.
- Floriani, D. História da construção da Pós-Graduação Interdisciplinar em Meio Ambiente e Desenvolvimento (PPGMADE-UFPR): aspectos epistemológicos, metodológicos e institucionais. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 47, 87-104, 2018.
- Floriani, D. As retóricas da sustentabilidade na *América Latina*: Conflitos semânticos e políticos no contexto de 'Modernidades Múltiplas'. In: Floriani, D.; Elizalde, A. H. (Org.). *América Latina. Sociedade e Meio Ambiente: Teorias, Retóricas e Conflitos em Desenvolvimento*. 1a.ed. Curitiba: Editora UFPR, 2016, v. 1, p. 139-172.
- Floriani, D. Complexidade e epistemologia ambiental em processos socioculturais globais e locais. *INTERthesis*, 45-64, 2010.
- Galvão, E. *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Col. Estudos brasileiros, v. 29. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- Geertz, C. *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 1994. 297 p .
- Gonçalves, C. W. P. *Os (des)caminhos do meio ambiente*. 5.ed. São Paulo: Contexto, 1996.
- Haesbaert, R. *O mito da desterritorialização: Do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 5a. ed. 2010.
- Ingold, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, 18(37), 25-44, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832012000100002&lng=en&nrm=iso >.
- Latour, B. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Tradução de Carlos Aurélio. Mota de Souza. São Paulo/Bauru: Edusc, 2004. 412 p.
- Maretto, L. C.; Suruí, A. N. Almeida Silva, A.. Ritual *Mapi-mai*: A Festa de Criação do Mundo dos *Paiteer* Suruí. *Ateliê Geográfico*, 9, 163-182, 2015. Disponível em <https://www.revistas.ufg.br/ateliê/article/view/31665/18596> .
- Morin, E. *O Método 3: o conhecimento do conhecimento*.

Porto Alegre: Ed. Sulina, 5a. ed., 2015. 286 p.

Posey, D. A. Indigenous knowledge and development: an ideological bridge to the future. *Ciência e Cultura*, 35(7), 877-894, 1983.

Raffles, H. El conocimiento íntimo. *Revista Internacional de Ciencias Sociales, El conocimiento Indígena*, 173, 2002. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001284/128436s.pdf>

Sabourin, E. *Camponeses do Brasil - entre a troca mercantil e a reciprocidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009. 328p.

Sahlins, M. *Cultura e razão prática*. Lamarão, T.zmente inclusiva del bosque esclerófilo y templado en Chile. *Rivar*, 5(14), 128-148, 2018.

Skewes, J. C; Guerra, D. E. Sobre árboles y personas: La presencia del roble (*Nothofagus obliqua*) en la vida cordillerana mapuche de la cuenca del río Valdivia. *Atenea (Concepc.)*, *Concepción*, 512, 189-210, 2015. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-04622015000200011&lng=es&nrm=iso

Souza, R. M. Mapeamento Social dos Faxinais no Paraná. Disponível em: <http://www.direito.caop.mp.pr.gov.br/modulos/conteudo/conteudo.php?conteudo=26>

Staniski, A. *Os Saberes Mateiros Das Comunidades Tradicionais Da Região Serra Das Almas, Paraná: Histórias De Vida E Paisagens*. 2016. Dissertação (Mestrado em Mestrado em Gestão do Território) - Universidade Estadual de Ponta Grossa.

Strachulski, J.; Floriani, N. *Conhecimento popular sobre plantas: um estudo etnobotânico na comunidade rural de Linha Criciumal, em Cândido de Abreu- PR*. *Geografar*, 8(1), 125- 153, 2013. Disponível em <http://revistas.ufpr.br/geografar/article/view/30327/20463>

Suruí, A. *Plantas medicinais do povo Paiteer Suruí: Sabedoria tradicional na Aldeia Gabgir*. (Trabalho de Conclusão de Licenciatura em Educação Básica Intercultural) Ji-Paraná: Departamento de Educação Intercultural/UNIR, 2015. 29p.

Suruí, C.; Suruí, A. M.; Cardozo, I. B.; Sarde Neto, E.; Almeida Silva, A. O protagonismo *Paiteer* Suruí no cenário educacional indígena: elementos para um diálogo possível de interculturalidade. *Polis*, 13, 243-267, 2014. Disponível

em <https://journals.openedition.org/polis/10117>

Théry, H. Situações da Amazônia no Brasil e no continente. *Estudos Avançados*, 19(53), 37-49, 2005. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ea/v19n53/24079.pdf>

Toledo, V.; Barrera-Bassols, N. A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 20, 31-45, 2009. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/14519/10948>

Viertler, R. B. Métodos antropológicos como ferramenta para estudos em etnobiologia e etnoecologia. In: Amorozo, M. C. M.; Ming, L. C.; Silva, S. M. P. (Eds.). *Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas*. Rio Claro: UNESP / CNPq, 2002. 11-29 p.

Wanderley, M. N. B. *O Mundo Rural como Espaço de Vida: reflexões sobre a propriedade da terra, agricultura familiar e ruralidade*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009, 330 p.